

ISSN: 2147-8422

GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ



2016/II Cilt: IV, Sayı: 2  
TOKAT

ISSN 2147-8422

**GAZIOSMANPAŐA ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHİİYAT FAKÜLTESİ**  
**DERGİSİ**

**GAZIOSMANPASA UNIVERSITY**  
**THE JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY**

**Yıl: 2016/II, Cilt: IV, Sayı: 2**



**Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Gaziosmanpasa University Journal of Faculty of Theology**

Yıl/Year: 2016/II, Cilt/Volume: IV, Sayı/Issue: 2  
ISSN 2147-8422

**Sahibi/Owner**

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına  
Yrd. Doç. Dr. Enver BAYRAM (Dekan Yrd.)

**Baş Editör/Editor in Chief**

Yrd. Doç. Dr. Süleyman PAK

**Bölüm Editörleri/Section Editors**

Yrd. Doç. Dr. Ali YILDIRIM, Yrd. Doç. Dr. Mehmet AYAS, Yrd. Doç. Dr. Muhammet OKUDAN, Yrd. Doç. Dr. Süleyman Mahmut KAYAGİL

**Danışma ve Yayın Kurulu / Advisory and Editorial Board**

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ahmet ÖGKE (Akdeniz İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Âlim YILDIZ (Cumhuriyet İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ali YILMAZ (Pamukkale İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK (Hitit İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Ahmet İNANIR (GOÜ İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Ali BOLAT (19 Mayıs İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Ali YILDIRIM (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Emine ÖĞÜK (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Hilal ÖZAY (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. İbrahim BAZ (Şırnak İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Mehmet AYAS (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Mustafa CANLI (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Süleyman PAK (GOÜ İlahiyat Fak.).

**Sekreter/Secretary**

Öğr. Gör. Dr. Yılmaz ÖKSÜZ

**Baskı/ Printing**

Gaziosmanpaşa Üniversitesi Rektörlüğü Matbaası /Gaziosmanpasa University Press

**Yazışma Adresi / Correspondence**

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Taşlıçiftlik Yerleşkesi-Tokat  
ilahiyyatdergi@gop.edu.tr Tel: 0(356) 252 15 15 Fax: 0(356) 252 15 20

**Kapak Tasarım / Cover Design**

Edip ASLAN

Dergimiz    ve  tarafından dizinlenmektedir.

Her haklı saklıdır. İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayınlanan hakemli bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir ve Gaziosmanpaşa Üniversitesi ve İlahiyat Fakültesinin görüşlerini yansıtmaz. Dergide yer alan yazıların dil ve bilim sorumluluğu yazara aittir.

**Tokat, 2016**



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS / الموضوعات

### Makaleler / Articles / مقالات

Kâşgarlı Mahmûd'un "Dîvânu Lugâtî't-Türk" Adlı Eserinin Dilbilim Açısından İncelenmesi

Analysis of The Book of Makhmud al-Kashgary Entitled "Diwan Lughat at-Turk" In Terms Of Linguistics

التحليل اللغوي لكتاب محمود الكاشغري المسمى بـ"ديوان لغات الترك" من حيث علم اللغة  
Yusuf DOĞAN.....1-20

Arap Dili Tarihinde "el-Ahfeş" Lakabıyla Bilinen Âlimler

Scholars Recognized With The Cognomen "Al Ahkflash" In Arabic Language History

العلماء المعروفون بلقب "الأخفش" في تاريخ اللغة العربية

Süleyman Mahmut KAYAGİL.....21-36

Türkiye'deki Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik Çalışmaları Bağlamında 'I. Uluslararası Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik Kongresi' (2016) Üzerine Bibliyometrik Analizler

Bibliometric Analyses On The First International Congress On Religious-Spiritual Counselling & Care (2016) In The Context Of Spiritual Counselling And Care Studies In Turkey

التحليل الببليومتري عن "المؤتمر الدولي الأول للاستشارة المعنوية و الإرشاد (2016)" في ضوء الدراسات الاستشارية المعنوية و الإرشاد في تركيا

Mustafa KOÇ.....37-94

Altınyayla Yöresinde Ziyaret Fenomeni İle İlgili İnanç Ve Uygulamalar

The Beliefs And Practises Related To Phenomenon Of Visit In Town Of Altınyayla

الاعتقادات و الطقوس المتعلقة بظاهرة الزيارة في منطقة آلتون يايلا

Hasan COŞKUN .....95-122

Âdem'e (A.S) Öğretilen İsimler Names Taught To Adam (S.U.H) الاسماء المعلمة لآدم <b>Mehmet Akif ALPAYDIN</b> .....	123-138
Okçuzâde Mehmed Şâhî'nin Nesri Prose Of Okcuzade Mehmed Shahi الادب النثري لأقجي زاده محمد شاهي <b>Yılmaz ÖKSÜZ</b> .....	139-164
Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Döneminde Hızır Tartışmalarının Merkezinde Bir Düşünür: İzmirli İsmail Hakkı A Philosopher At The Centre Of Khidr Discussions In The Transition Period From Ottoman To Republic: İzmirli İsmail Hakkı إسماعيل حقي الإزميري : المفكر في مركز المناقشات في قضية الخضر خلال الفترة الانتقالية من العثمانية إلى الجمهورية <b>Mustafa DEMİR</b> .....	165-188
Rus Oryantalistlerin Vahiy İle İlgili Görüşleri Russian Orientalists' Opinions Related To Revelation أفكار المستشرقين الروسيين المتعلقة بالوحي <b>Sultanbeg ALİEV</b> .....	189-206
Ortaçağ Arap Edebiyatı'nda İfade Özgürlüğü ve Sansür Freedom Of Expression And Censorship In Medieval Arabic Literature حرية التعبير و الرقابة في الأدب العربي الوسيط <b>Süleyman TAAN</b> .....	207-226
<b>Kitap Tanıtımı / Book Launch/ عرض الكتاب</b>	
İslam Hukuk Felsefesi Philosophy of Islamic Law فلسفة الحقوق الإسلامية <b>Halis DEMİR</b> .....	227-236

### *Editörden*

Dergimizin sekizinci sayısıyla tekrar huzurlarınızdayız. Bize bu nimeti bahşeden Cenab-ı Hakka namütenahi hamd ve senalar olsun. İlahiyat Fakültesi olarak bu tür çalışmalarla ilim dünyasına bir nebze de olsa katkı sunmaktan duyduğumuz hazzın tarifi imkânsızdır. Nitekim milletimizin ve devletimizin bize sunduğu imkânları en güzel şekilde değerlendirmek ve geleceğimizin inşası için var gücümüzle çalışmak temel gayemizdir.

Coğrafya ve millet olarak zor dönemlerden geçiyoruz. Bu gibi zamanlarda milletimizin birliği ve bekası için ilim erbabına her zamankinden daha mühim vazifeler düşmektedir. Şüphesiz toplumu bir arada tutan en önemli dinamiklerin başında sahip olduğumuz inanç değerleri gelmektedir. Buradan hareketle din hizmetlerini deruhte eden kurumlar ve onların müntesiplerinin üretilen bilginin halkımızın istifadesine sunulması sırasında çok dikkatli bir dil kullanması hayati öneme sahiptir. Ayrıştırıcı, ötekileştirici ve değersizleştirici üslup sadece insanların inanç dünyasında güvensizliğe yol açmakla kalmaz, aynı zamanda üzerinde düşünce üretilen zeminin değer kaybına da sebep olur. Ulvi değerler sıradanlaştıkça onların canlı organizması sayılan ritüelleri de toplum nazarında itibarsızlaşır, böylece dinin yaşam alanı olan insan kaybedilmiş olur. Buna en çok dikkat etmesi gereken ilahiyat alanında çalışanlar yani bizler olmalıyız. Çünkü toplum bir yandan bildiğini samimiyetle uygulamaya gayret ederken, bir yandan da bu alanda ehil insanların sarfettikleri sözlere dikkat kesilmektedir. Ancak ilim erbabının kendi aralarında müzakere etmesi gereken ihtilaflı meseleleri kamuoyunun gözü önünde tartışmaları çoğu zaman topluma ayrışma olarak yansımaktadır. Bu da hem inanç değerlerimize hem de âlime duyulan güven ve saygıya büyük zararlar vermektedir. Bu ifadelerden dogmatik bir inanç dünyası arzulandığı düşünülmemelidir. Elbette ki her konu müzakere edilebilmelidir. Bunun da bir üslubu olmalı, ayrıştırmayı değil, birleştirmeyi amaç edinmelidir. Ancak sözün yeri ve zamanı onu anlamlı kılar. Söz ne kadar belîğ olsa da onun yararını muhatabının durumu belirler.



Dinler ana hatlarıyla inanç, ibadet ve ahlak ilkelerinden oluşan bir yapıya sahiptir. Bu her üç alanın birbirinden bağımsız olamayacağı; hatta birinin olmaması durumunda diğerlerinin tesir oranında büyük kayıplar meydana geleceği muhakkaktır. Bu durumda her üç alanla ilgili temsil kabiliyetini haiz ve sahip olduğu ilmin vakarını taşıyan âlimlere ihtiyaç duyulacaktır. İşin bilgi boyutu ve felsefesi ile ilgilenirken, yaşayan bir dinin somut göstergesi mesabesinde olan takva kavramını da bu sürece dâhil etmeye şiddetle ihtiyaç vardır. Sadece bilginin aristokratlığını yapan bir kimlikle toplum karşısına çıkmak, dinin amaçları arasında bulanmasa gerektir. Bu aşamada takip edilmesi gereken yol, meselelere içeriden bakarak ve de hayatın içine taşıyarak yaklaşmaktır. Toplum uygulamalarında dine dışarıdan ilave olduğu söylenen hususları, kavramla ifade edildiği şekliyle bidatleri ilahiyatçı kimliği ve yeterliliğiyle ayıklama adına samimi çaba sarf ederken, dinin sahih alanına giren uygulamaları insanımızın öncelikle bizlerin hayatında pratik olarak görme hakkının bulunduğunu söylemeliyiz. Üretilen bilginin toplum nezdinde dönüşüm adına bir karşılığının bulunmaması veya ilim ehlinin içinde yaşadığı cemiyetle organik bağının zayıf ya da kopuk olması durumunda bu emekler sadece belli kesime münhasır kalacaktır. Gelişme, ilerleme ve nihayet bir medeniyet kurma sadece belirli alanlarda değil, toplumun her kesiminde kendini gösteren farkındalıklarla gerçekleşir. İlimden sanata, dinden milli ve manevi değerlere kadar her yönde bir tekâmül süreci yaşayarak çağa söylenecek sözü olan bir topluma kavuşabiliriz. Bunlara sırt çeviren değil omuz veren bir anlayış sahibi aydınlara ihtiyaç vardır. Bu sürece katkı sunma amacıyla yayın hayatını sürdürmeye çalışan dergimizin bu sayısında Yusuf DOĞAN'ın "Kâşgarlı Mahmûd'un Dîvânu Lugâti't-Türk Adlı Eserinin Dilbilim Açısından İncelenmesi", Süleyman Mahmut KAYAGİL'in "Arap Dili Tarihinde "el-Ahfeş" Lakabıyla Bilinen Alimler", Mustafa KOÇ'un "Türkiye'deki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Çalışmaları Bağlamında 'I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi' (2016) Üzerine Bibliyometrik Analizler", Hasan COŞKUN'un "Altınyayla Yöresinde Ziyaret Fenomeni ile İlgili İnanç ve Uygulamalar", Mehmet Akif ALPAYDIN'ın "Âdem'e (a.s) Öğretilen İsimler", Yılmaz ÖKSÜZ'ün "Okçuzâde Mehmed Şâhî'nin Nesri", Mustafa DEMİR'in "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Döneminde Hızır Tartışmalarının Merkezinde

Bir düşünür: İzmirli İsmail Hakkı", Sultanbeg'in "Rus Oryantalistlerin Vahiy ile İlgili Görüşleri" adlı makaleleri, Süleyman TAAN'ın " الرقابة وحرية التعبير في الأدب " العربي الوسيط" başlıklı İngilizceden Arapçaya tercümesi ve Halis DEMİR'in Muhammed Allal el-Fasi'nin "İslam Hukuk Felsefesi" adlı kitabını tanıtımı yer almaktadır.

Her sayımızda olduğu gibi yine burada makale yazarlarımıza, emeğini esirgemeyen hakem hocalarımıza, maddi ve manevi katkılarını her zaman gördüğümüz sayın rektörümüze ve dekanımıza, her kademedeki bütün çalışanlarımıza içtenlikle teşekkür eder, saygı ve selamlarımı sunarım.

Gelecek sayıda buluşmak dileğiyle Allah'a emanet olunuz.

Aralık 2016

Yrd. Doç. Dr. Süleyman PAK



## KÂŞGARLI MAHMÛD'UN *DÎVÂNU LUGÂTİ'T-TÛRK* ADLI ESERİNİN DİLBİLİM AÇISINDAN İNCELENMESİ

Yusuf DOĞAN\*

### Özet

Her milletin bilim, kültür dünyasına damgasını vurmuş eserleri vardır. Bu anlamda Türk dünyasının dil, ilim, kültür, medeniyet, örf ve adetlerini ele alan eserlerinden birisi de Kâşgarlı Mahmûd'un *Dîvânu lugâti't-Türk* adlı kitabıdır. Arapça olarak kaleme alınan bu eserde Türk boyları, kullandıkları kelimeler, deyimler ve atasözleri, şiirler, gramer kuralları enine boyuna ele alınarak incelenir. Türkler ve Cumul, Kay, Yabaku, Tatar, Basmil, Kırgız, Kıpçak, Oğuz gibi Türk boyları ile ilgili böyle hacimli bir eserin ilk defa kaleme alındığını belirtebiliriz.

Böyle bir eser üzerine çok çeşitli çalışmalar yapılmış; paneller, sempozyumlar, konferanslar düzenlenmiş ve bir o kadar makale yazılmıştır. Biz de bu çalışmamızda *Dîvânu lugâti't-Türk*'ü önce içerik, daha sonra dilbilimin alt dalı sözlük bilim açısından incelemeyi amaçladık.

**Anahtar Kelimeler:** Kâşgarlı Mahmûd, *Dîvânu lugâti't-Türk*, Dilbilim, İçerik, Sözlük Bilim.

## ANALYSIS OF THE BOOK OF MAKHMUD AL-KASHGARY ENTITLED *DIWAN LUGHAT AT-TURK* IN TERMS OF LINGUISTICS

### Abstract

Each nation has works marking on the world of science, culture has hit the stamp of his works. One of the works dealt with science, culture, civilization, traditions and customs of Turkish world is the book of Mahmûd Kashgary, called *Diwanu Lughati't-Turk*. In this book written by Arabic language, many Turkish

---

\* Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, ydogan@cumhuriyet.edu.tr.

tribes, words, phrases, proverbs, poetries, grammar rules used in their languages, can be discussed at length as Arabic language. We can specify that such as voluminous work about Turks and their tribes was written at the first time. The various studies have been made; panels, symposia, conferences were edited; the articles were written on such a work. In our study, We aimed to investigate *Dîvânulugâti 't-Türk* firstly in terms of content and then Linguistics.

**Key Words:** Mahmûd Kashgary, *Dîvânu lugâti't-Türk*, Content, Linguistics.

## GİRİŞ

Yabancılara Türkçe öğretmek amacıyla geçmişten günümüze çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Kaşgarlı'nın *Cevâhiri'n- Nahv fi Lugati't-Türk* ve *Dîvânu lugâti't-Türk*'ü; Ebû Hayyân'ın başta *Kitâbu'l-İdrâk li-lisâni'l-Etrâk*, *Kitâbu'l-Ef'al fi Lisani't-Türk*, *Zehru'l-Mülk fi Nahvit'-Türk* ile *Ed-Dürretü'l-Mudiyyeti't-Türkiyye'si* ve İbni Mühennâ'nın söz ettiği *Nadirü'd-Dehr'ala Lugati'l-Meliki'l-'Asr*, *Kitabu Tuhfetü'l-Melik* yer almaktadır.<sup>1</sup>

Biz de bu çalışmamız da Kâşgarlı Mahmûd'un *Dîvânu lugâti't-Türk* adlı eserini içerik ve dilbilim açısından incelemeye gayret ettik.

## Dilbilim

Dilbilimle ilgili çeşitli tarifler yapılmış bu tariflerde söz konusu bilimin anlambilim (semantik), antropolojik dil bilimi, dil bilimi tarihi, dil felsefesi, ses bilgisi, ses bilimi, söz dizimi, sözlük bilgisi (sözlükbilim), şekil bilimi vb. olmak üzere birçok alt daldan oluştuğu ve dili birçok yönden ele alan bir aldığı ifade edilmektedir.<sup>2</sup>

Biz de bu çalışmada *Dîvânu lugâti't-Türk*'ü dilbilimin alt dalı olan sözlük bilgisi (sözlükbilim) açısından ele alacağız. Ancak önce kısaca sözlük bilimin teorisi, daha sonra eserin içerik peşine de *Dîvân*'ın sözlük bilim incelemesi yapılacaktır.

<sup>1</sup> Kaymaz, Zeki, "Kitâb-ı Beylik Nasıl Bir Eserdi?", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy. 55, s. 149. *Dîvânü Lugat-it-Türk* mütercimi Besim Atalay bu amaçla yazılmış yukarıdaki eserlerin bir kısmının içerisinde olduğu 24 kadar eserin ismini verir. Bkz. Atalay, Besim, *Dîvânü Lûgat-it Türk Tercümesi*, Alâeddin Kırıl Basımevi, Ankara 1939, c. 1, VIII-IX.

<sup>2</sup> "Dilbilim", md., *Meydan Larousse Ans.*, Meydan Yayınevi, İstanbul 1970, III, 698-699; "Dilbilim", md., *Ana Britannica Ans.*, Hürriyet Yayınevi, İstanbul 1994, X, 153-155.

## Sözlük Bilim

Dünyada ilk sözlüğün ne zaman, nerede ve hangi dili temel olarak hazırlandığı konusunda kesin bir bilgi olmamakla birlikte leksikografi çalışmalarının, insanlık tarihi kadar eski olduğu; ilk yaratılıştaki kendisine dil, konuşma yetisi, eşyayı tanımlama kabiliyeti verilen insanın böyle bir çalışmaya girişmesi gayet mantıklı bir teşebbüs olması gerektiği<sup>3</sup> ve dünya tarihinde eski Çinlilere, Sümerlere, Yunanlılara hatta eski Mısırlılara dayandığı<sup>4</sup> ifade edilmektedir.

Bu tarihi süreçle sözlük hazırlamak o derece ilerlemiş ki, bilim hatta sanat olduğunu iddia edenler bile olmuştur.<sup>5</sup> Ancak kimi dilbilimciler sözlükçülüğü sanat olarak görürken kimisi ise hem sanat hem de bilim olarak görmektedirler.<sup>6</sup> Bu bilimin ne derece ustalık isteyen bir iş olduğunu Kâşgarlı Mahmûd şöyle açıklamaktadır: "*Sözlüğü kullanan aradığı sözcüğü doğru yerde bulsun, arayan belirlenmiş sırasında görebilsin diye her sözcüğü hece harfleri (alfabetik) sırasınca düzenledim, mensur ve manzum cümlelerle, atasözleriyle, hikmetli sözlerle ve zarif dille donattım.*"<sup>7</sup>

Sözlük biliminin uygulamalı dil biliminin bir türü olduğunu ileri sürenler olduğu gibi bunu reddedenler de olmuştur. Örneğin Mehmet Aydın, sözlük bilimi veya sözlükçülük de uygulamalı dilbilim dallarından biridir diyerek kendi görüşünü belirtmiştir. Zeynep Korkmaz ve Doğan Aksan sözlük bilimini dil biliminin içinde bir çalışma alanı olarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre sözlük bilimi, *bir dilin veya karşılaştırmalı olarak çeşitli dillerin söz varlığını sözlük biçiminde ortaya koyma yöntemlerini ve uygulama yollarını gösteren dil bilimi dalıdır.*<sup>8</sup> Aynı zamanda "*Sözlük biliminde sözlük yazma ve hazırlama işi, leksikografi*" olarak da tarif edilmiştir.<sup>9</sup>

<sup>3</sup> Yavuz, Galip, "Sözlükbilim Ve Arapça Sözlük Çalışmalarına Tarihsel Bir Yaklaşım", *CÜİF Dergisi*, c. 6, sy. 1, Sivas 2002, s.113.

<sup>4</sup> Yavuz, Galip, *agm*, s.114; Baskın, Sami, "Türkiye ve Dünyada Sözlük Bilimi: Tanımı, Kapsamı ve Diğer Bilimlerle İlişkisi", *International Journal of Language Academy*, Volume 2/4, Winter 2014, s. 446.

<sup>5</sup> Akalın, Şükrü Halûk, "Sözlük Bilimi ve Sözlükçülük", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Ankara 2009, s. 163.

<sup>6</sup> Akalın, *agm*, s. 165.

<sup>7</sup> Kâşgarlı, *age*, s. 4. Ayrıca bkz. Akalın, *agm*, s. 165.

<sup>8</sup> Baskın, *agm*, s. 452.

<sup>9</sup> Akalın, *agm*, s. 164.

Sözlük hazırlamak çok zor ve ciddi, bir o kadar uzun süreyi alan yorucu bir faaliyettir. Aslında bunu günümüz dünyasında kurumlar yapmaktadır.<sup>10</sup> Bu anlamda düşünüldüğünde Kâşgarlı'nın *Dîvân*'ı hazırlarken ne kadar güç sarfettiğini ve ne kadar takdire şayan bir eser ortaya koyduğunu bilmek gerekir.

Sözlük bilimi; sözcük bilimi, morfoloji, söz dizimi (syntaks), anlam bilimi (semantics), ses bilimi (phonology) vb. bilim dalları ile çok yakın ilişki içindedir.<sup>11</sup> Bu ilişki sebebiyle sözlükbilim incelemesini yaparken söz konusu dalların esaslarına göre değerlendirilir. Bunun dışında sözlükbilim diğer disiplinlerden kelimelerin kökeni ve tarihsel gelişimi, kelimelerle ilgili teorik açıklamalar, eş/zıt anlamlılık, eş adlılık gibi yönlerden faydalanır.<sup>12</sup> Biz bu eseri bu açılardan da incelemeye çalışacağız.

## 1. Kâşgarlı Mahmûd ve Dîvânu Lugâti't-Türk

### 1.1. Kâşgarlı Mahmûd

Kâşgarlı Mahmûd XI. yüzyılda yaşamış müstesna bir şahsiyet olup Türk dilinin ilk sözlüğü *Dîvânu lugâti't-Türk*'ün müellifi ve en eski Türk dili araştırmacısıdır. Hayatı ve şahsiyeti hakkındaki bilgiler yakın zamanlara kadar sadece eserindeki birkaç kayıttan ibaret kalan, hal tercümesi hususunda kendisi de çok ketum davranan Kâşgarlı'nın bazı ifadelerindeki ipuçlarından hareketle ve tarihî kaynakların da yardımıyla sınırlı bir biyografisi elde edilmektedir.<sup>13</sup>

Bu sınırlı bilgilere göre Kâşgarlı Mahmûd Orta Asya'da Türk dünyasının dil, edebiyat ve genel olarak kültür bakımından en parlak dönemi Kabul edilen Karahanlılar döneminde yaşamıştır.<sup>14</sup> Asıl adı Mahmûd b. Hüseyin b. Muhammed'dir.<sup>15</sup> Kesin olmamakla birlikte babasının Barsganlı<sup>16</sup> olması sebebiyle Barsgan'da 1029-1038 arasında doğduğu anlaşılmaktadır. Soyu Mâverâünnehir ve Buhara fâtihi Nasr İlig Han'a (Arslan İlig Nasr b. Ali) dayandığı ifade edilmektedir.<sup>17</sup> Kâşgarlı'nın annesi, Karahanlılar diyarının önde

<sup>10</sup> Baskın, agm, s. 446.

<sup>11</sup> Baskın, agm, s. 451.

<sup>12</sup> Baskın, agm, s. 452.

<sup>13</sup> Akün, Ömer Faruk, "Kaşgarlı Mahmut" md., *DİA*, Ankara 2002, XXV, 9.

<sup>14</sup> Caferoğlu, Ahmed, *Kâşgarlı Mahmut*, MEB, İstanbul 1999, s. 17.

<sup>15</sup> Kaşgarlı Mahmut, *Dîvânu lugâti't-Türk*, Bişkek 2011, I, 32; Atalay, *DLT Tercümesi*, c. 1, XI.

<sup>16</sup> Barsgan, bugünkü Kırgızistan'ın Issık-Göl İli sınırları içinde Issık Göl'ün güney kıyısında küçük bir kasaba'dır. Bkz. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Barsgan>/Erişim tarihi: 18.11.2016

<sup>17</sup> Akün, "Kaşgarlı Mahmut" md., XXV, 9, 10 ; Atalay, *DLT Tercümesi*, c. 1, XI. Ayrıca bkz. Faruk Öztürk, *Dîvânu lugâti't-Türk'ün Arap Sözlükçülüğüne Göre İncelenmesi*, Kırgızistan-Türkiye Manas

gelen ulemâsından Hoca Seyfeddin Büzürgvâr'ın kızı Bûbî Râbia'dır. Bu geniş kültürlü anne onun eğitimi üzerinde çok etkili olmuştur. Mektebe önce Opal'de başlayıp gençlik yıllarında Kâşgar'da yüksek sınıftan aile çocuklarının devam ettiği Medrese-i Hamîdiyye ve Medrese-i Sâciyye'de okumuştur. Medrese yıllarında zamanının klasik ilimleri yanında Arapça ve Farsça da öğrenmiştir.<sup>18</sup>

Rivayete göre babasının da içinde olduğu bir grup Karahanlı üst düzey idareciye yapılan suikast sonucu babası hayatını kaybetmiş, aile oradan kaçarak Türk illerinde 10 yıl dolaşmış sonra hilafet merkezi Bağdat'ta yaşamıştır.<sup>19</sup> Daha sonra 1080 yılında doğduğu Kâşgar'a dönmüş ve burada vefat etmiştir.<sup>20</sup>

## 1.2. Eserleri

Kâşgarlı iki eser yazmıştır:

1. *Dîvânü lugâti't-Türk*<sup>21</sup>
2. *Kitâbu Cevâhiri'n-nahv fi lugâti't-Türk*<sup>22</sup>

Kâşgarlı, *Dîvân*'da kendisine göndermeler yaptığı *Kitâbu Cevâhiri'n-nahv fi lugâti't-Türk* adını taşıyan bu eserin varlığını haber vermiştir.<sup>23</sup> Ancak söz konusu eser günümüze ulaşamamıştır.

### 1.2.1. *Dîvanu Lugâti't-Türk*

*Dîvânü lugâti't-Türk*'ün orijinal yazma nüshası elimize ulaşamamıştır. Dünyada tek nüshası Fars asıllı Muhammed b. Ebî Bekr b. Ebu'l-Fettah tarafından istinsah edilen nüshadır. Bu nüshayı Ali el-Emîrî ele geçirmiştir.<sup>24</sup>

*Dîvân*, Eski Uygurcaya çok yakın özellikler taşıyan Karahanlı Türkçesinin ağırlıklı olduğu ve sözvarlığında Arapçanın ve Farsçanın tesirlerinin olduğu Orta Türkçe dönemi eseridir.<sup>25</sup> Arapça olarak kaleme alınmış olup çift dilli bir sözlüktür.<sup>26</sup>

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türkoloji Bilim Dalı (Basılmamış Doktora Tezi), Bişkek 2010, s.1.

<sup>18</sup> Akün, "Kaşgarlı Mahmut" md., *DİA*, XXV, 9, 11; Öztürk, *age*, s. 2-3

<sup>19</sup> Akün, "Kaşgarlı Mahmut" md., *DİA*, XXV, 9-10.

<sup>20</sup> Akün, "Kaşgarlı Mahmut" md., *DİA*, XXV, 12. Ayrıca bkz. Caferoğlu, *age*, s. 30.

<sup>21</sup> Akün, "Kaşgarlı Mahmut" md., *DİA*, XXV, 12.

<sup>22</sup> Caferoğlu, *age*, s. 32; Akün, "Kaşgarlı Mahmut" md., *DİA*, XXV, 12; Atalay, *DLT Tercümesi*, c. 1, XI.

<sup>23</sup> Akün, "Kaşgarlı Mahmut" md., *DİA*, XXV, 12.

<sup>24</sup> Caferoğlu, *age*, s. 11; Kaçalın, "Dîvânü Lugâti't-Türk" md., *DİA*, İstanbul 1994, *DİA*, IX, 449. Eser, nihayet II. Meşrutiyet'in ilânını takip eden yıllarda İstanbul'da bulunmuş ve Ali Emîrî tarafından 30 altına satın alınmıştır (bkz. Kaçalın, "Dîvânü Lugâti't-Türk" md., *DİA*, İstanbul 1994, IX, 449; Ülkütaşır, s. 56-82).

<sup>25</sup> Türklerin geçirdiği siyasî ve sosyal olgular sebebiyle Türkçe başlangıçtan günümüze dönemlere ayrılmıştır. Bunlardan birisi de Orta Türkçe dönemi olup şu kısımlara ayrılmıştır: 1. Karahanlı



Kâşgarlı klasik Arap filolojisi mektebinde yetiştiği<sup>27</sup> için doğrudan doğruya kendi derlediği dil malzemesine dayanmıştır. Bu bakımdan eserde çeşitli Türk boylarının ağızları üzerinde bizzat müşâhedeye dayanan tespitler ve karşılaştırmalar yer almıştır.<sup>28</sup> Kâşgarlı, izlediği bu başarılı yöntemleri buluncaya kadar iki yıl içinde eserini üç kez yazıp beğenmemiş, nihayet kesin olarak dördüncü defa yazmıştır.<sup>29</sup>

Kâşgarlı Mahmût Türk boyları ağızlarından canlı Türk kültürüne ve geleneklerine ait bu hacimli malzemeyi toplayarak Türk dil ve kültürünü Arap muhitine öğretmek ve Türk diline dair yazdığı gramerle de Türkçeyi Araplara öğretmek gayesini gütmüştür.<sup>30</sup> Böylece *Dîvân* Araplara Türkçeyi öğretmek, Türkçe'nin Arapça kadar zengin bir dil olduğunu ve ondan geri kalmadığını göstermek maksadıyla yazılan ilk Türkçe sözlük olmuştur.<sup>31</sup> Medreselerde Arapça'nın eğitim dili olmasına karşın onun ana dilinin yüceliği, onun Arapça ile at başı yarışacak güçte olduğu inancının da bu eserin yazılmasında bir etken olabileceği de ifade edilmiştir.<sup>32</sup> Bu açılardan da ilk kaynaktır.

### 1.2.2. İçerik Açısından İncelenmesi

Kitaba yüzeysel olarak baktığımızda hamd, salat-selam, kitabın yazılış amacı ve takip edilen metodun yer aldığı *mukaddime*, peşine genel Türkçe gramerinin anlatıldığı *gramer bölümü* ve sonra 8 kitap olarak açıklanan *sözlük bölümünün* geldiğini görürüz. Biz de genel içeriği bu başlıklar altında ele alacağız.

#### 1.2.2.1. Mukaddime

Klasik İslami eserlerde olduğu gibi mukaddime hamd, salat ve selamla şöyle başlar:<sup>33</sup>

---

Türkçesi (11-13. yy), 2. Harezmi Türkçesi (14.yy), 3. Kıpçak Türkçesi (Altın Orda Kıpçak Türkçesi) (13-16. yy): Memlûk Kıpçak Türkçesi (14-16. yy), Ermeni Kıpçakçası (16-17. yy), 4. Eski Anadolu Türkçesi (13-15. yy), 5. Çağatay Türkçesi (15-19.yy).

Bkz. Özyetgin, A. Melek, "Tarihten Bugüne Türk Dili Alanı", s. 3, 6, [http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20DILI/ozyetgin\\_tarihten\\_bugune\\_turkdili.pdf/19/03/2016](http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20DILI/ozyetgin_tarihten_bugune_turkdili.pdf/19/03/2016).

<sup>26</sup> Çok dilli sözlükler: Bu tür sözlükler birden çok dilin sözvarlığının işlendiği kaynaklardır. Bkz. Yavuz, *agm*, s. 117. Sözlük tasnifleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Doğan, Aksan, *Her Yönüyle Dil*, TDK, Ankara,1990, III, 82-85. Ayrıca bkz. Galip Yavuz, *agm*, s. 117-118.

<sup>27</sup> Caferoğlu, *age*, s. 32.

<sup>28</sup> Kaçalın, "Dîvânü Lugatî't-Türk" md., *DİA*, IX,447.

<sup>29</sup> Atalay, *DLT Tercümesi*, c. 1, XIV; Biçer, Nurşat, "Hunlardan Günümüze Yabancılara Türkçe Öğretimi", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, Sayı: 1-4, 2012, s. 116.

<sup>30</sup> Caferoğlu, *age*, s. 23, 38; Kaçalın, "Dîvânü Lugatî't-Türk" md., *DİA*, IX, 447.

<sup>31</sup> Kaçalın, "Dîvânü Lugatî't-Türk" md., *DİA*, IX,446, 447.

<sup>32</sup> Caferoğlu, *age*, s. 31; Akün, "Kaşgarlı Mahmut" md., *DİA*, XXV, 13.

<sup>33</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 32.

الحمد لله ذي الفضل الجزيل، والصنع الجميل، الذي أرسل جبريل على تينانٍ وتَنْصِيلٍ إِلَى مُحَمَّدٍ بِتَنْزِيلٍ مُبِينًا فِيهِ التَّحْرِيمَ وَالتَّحْلِيلَ حَتَّى هَجَّ السَّبِيلَ وَنَصَبَ الْمَنَارَ الدَّلِيلَ فِي زَمَانٍ أَصْحُهُ عَلِيٌّ وَأَفْصَحُهُ كَلِيلٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ الْغُرِّ الْبَهَائِلِ وَسَلَّم تَسْلِيمًا.

"Hamd, büyük lütuf ve güzel işler sahibi Allah'adır. O ki en sağlam kişinin bile hasta olduğu, en akıcı konuşanların dillerinin tutulduğu bir zamanda, helalı ve haram kıldığı şeyleri açıklamak için ayrıntılı bir kitapla Cebrâil'i Muhammed'e -Allah'ın salâtı ve selâmı O'na ve hayırlı nesli üzerine olsun- göndermiş ve böylece yolu hazırlayıp aydınlık yapmış ve kılavuz koymuştur."

Bundan sonra üslup gereği "em̄maba'd (أَمَا بَعْدُ)" ifadesinin ardından asıl meramın anlatılacağı konuya giriş mahiyetinde açıklamalar gelir. Baş tarafında Türklerin o dönemdeki nüfuzunu, gücünü ve sahip oldukları imkanları belirten şu ifadeler yer alır:<sup>34</sup>

أَمَا بَعْدُ: فَقَالَ الْعَبْدُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ لَمَّا رَأَيْتُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ أَطْلَعَ شَمْسَ الدَّوْلَةِ فِي بُرُوجِ الْأَنْتَرَاكِ، وَأَدَارَ بِمُلْكِهِمْ دَائِرَةَ الْأَقْفَاكِ . فَسَمَّاهُمُ التُّرْكَ وَوَلَّاهُمُ الْمُلْكَ، وَجَعَلَهُمْ مُلُوكَ الْعَصْرِ ...

"Gördüm ki Allah devlet güneşini Türk burçlarına doğduruyor, bütün felekleri onların hükümranlığına döndürüyor. Onlara Türk adını verip hükümran kılmuş ve onları insanların başına getirip hak yolda desteklemiş, onları dönemin egemen gücü kılmuş, dönem insanının idaresini onların eline vermiş, ..."

Türlere övgü ifade eden bu cümlelerin devamında Buhara imamlarından birisine dayanarak sıhhati konusunda şüpheli olan Türklerle ilgili Hz. Peygamber'e isnad edilen "تَعَلَّمُوا لِسَانَ التُّرْكِ فَإِنَّ لَهُمْ مُلْكًا طَوْلًا": Türklerin dilini öğreniniz, çünkü onların uzun hükümranlıkları olacaktır."<sup>35</sup> şeklinde bir hadisi zikreder. Ancak sözlerinin devamında hadisin sıhhati konusundaki sorumluluğu da o iki imama yükler. Sıhhati kesin olmasa da böyle bir hadisi eserine alması muhtemelen kitaba manevi bir destek sağlaması içindir.

Kâşgarlı hadisle ilgili açıklamaların peşine kendisinin fasih (düzgün) bir dile sahip olduğunu söyleyerek karşı Türk, Türkmen, Oğuz, Çiğil, Yağma ve Kırkız dillerinden sözcükler alarak en mükemmel bir şekilde eseri telif ettiğini söylemektedir.<sup>36</sup>

Kâşgarlı eserin ne ad verdiği, zikrederek kendisini ahiret azığı olması ve ebedi olarak kalması için bizzat halife Muektedî Biemrillah'ın emriyle yazdığını

<sup>34</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 32.

<sup>35</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 34.

<sup>36</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 34.

şu cümlelerle ifade eder:<sup>37</sup>

وَوَضَعْتُ كِتَابِي هَذَا مُسْتَعِينًا بِاللَّهِ تَعَالَى مُوسِمًا بِدِيَوَانِ لُغَاتِ التُّرْكِ لِيَكُونَ ذِكْرًا وَذُخْرًا مُؤَبَّدًا، بِرِسْمِ الْحَضْرَةِ الْمُقَدَّسَةِ النَّبَوِيَّةِ الْإِمَامِيَّةِ  
الْهَاشِمِيَّةِ الْعَبَّاسِيَّةِ سَيِّدِنَا مَوْلَانَا أَبِي الْقَاسِمِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ الْمُقْتَدِي بِأَمْرِ اللَّهِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَخَلِيفَةِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ...

"Bana sonsuz bir şan ve ebedi azık olması için Allah'tan yardım dileyerek ve bu kitabıma *Dîvânü Lugâti't-Türk* adını vererek, peygamberin makamında oturan ve Haşimî ve Abbâsîlerden olan efendimiz ve büyüğümüz Âlemlerin Rabbi olan Allah'ın halifesi Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed el-Muktedî Biemrillâh Emîru'l-Mü'minîn'in<sup>38</sup> fermanıyla yazdım..."

Kâşgarlı halifenin emriyle yazdığını belirtmesinin peşinden onu över ve kitapta hikmetli söz, atasözü, şiir, recez ve nesirli cümlelerle süslenerek yani şahitler getirilerek alfabetik sıraya göre telif ettiğini şu sözlerle ifade eder:<sup>39</sup>

وَوَضَعْتُهُ مُرْتَبًا عَلَى حُرُوفِ الْمُعْجَمِ مُؤَشَّحًا بِحِكْمَةٍ أَوْ سَجْعٍ أَوْ مَثَلٍ أَوْ شِعْرِ أَوْ رَجَزٍ أَوْ نَثْرِ، حَتَّى لَيْسَتْ وَعَرَهَا، وَبَيَّنْتُ وَعَرَهَا  
وَقَعَرَهَا ...

"Hikmet, seci, atasözü, şiir, recez ve nesirlerle süsleyerek yazdım ki böylece engebeli yolu kolaylaştırdım; anlaşılmayan ve kapalı kelimeleri açıkladım." Sözlerinin devamında da kelimeleri yerli yerine koyduğunu yani alfabetik sıraya koyarak kelimelerin kolaylıkla bulunmasını sağladığını belirtir.

Arapça sarf ilmine çok iyi vakıf olan müellif kök harfinde illet harfleri (elif-vâv-yâ) olup olmamasına göre fiilleri (aksâm-ı seb'a'ya göre) sekiz kısma ayırır: 1. *Kitâbu'l-Hemze*: Başında hemze bulunan, yani ünlü ile (a, e, ı, i, o, ö, u, ü) başlayan kelimeler. 2. *Kitâbu's-Sâlim*: Bünyesinde vâv, yâ ünsüzleri bulunmayan ve ünsüzleri ses değişimine uğramayan kelimeler olup kendi arasında altı kısma ayrılır. 3. *Kitâbu'l-Mudâaf*: Bünyesinde aynı cinsten iki harf bulunan kelimeler. 4. *Kitâbu'-Misâl*: "yâ" ünsüzü ile başlayan kelimeler b. 5. *Kitâbu Zevâti's-selâse*: Ortasında elif, vav, ye üçlüsünden biri bulunan kelimeler. 6. *Kitâbu Zevâti'l-Erba'a*: Sonunda elif, vav, ye harflerinden biri bulunan kelimeler bölümüdür. 7. *Kitâbu'l-Ğunne*: Bünyesinde *ng* (nazal n karşılığı) ve *nç* harfleri bulunan kelimeler. 8. *Kitâbu'l-Cem' beyne's-sâkineyn*: Bünyesinde *lç*, *lk*, *lp*, *lt*; *nç*, *nk*, *nt*; *rç*, *rk*, *rs*, *rt*, *rp*; *st*, *şt* harfleri bulunan kelimeler.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 34, 36.

<sup>38</sup> Abbâsî halifesi Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed el-Muktedî Biemrillâh Emîru'l-Mü'minîn lakabıyla tanınmıştır. Bkz. Muhammed b. Ali b. el-Umrânî, *el-Enbâ fi târihi'l-hulefâ*, thk. Kâsım es-Sâmîrâ, Neşriyyâtu'l-ma'hedi'l-Hollandî, Kahire 1973, s. 201.

<sup>39</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 36.

<sup>40</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 36, 38. Ayrıca bkz.: Kaçalin, "Dîvânü Lugâti't-Türk" md., IX, 447.

Kâşgarlı bu bölümlerde isimleri ve fiilleri temel aldığını, ancak ikisi arasında isimlere öncelik verdiğini ve alfabetik olarak sıraya dizdiğini belirtir. Biraz önce ifade edildiği gibi bu sınıflandırmayı Arapçadan aldığını belirtir.<sup>41</sup>

*Dîvân*'da Halîl b. Ahmed'in *Kitabu'l-Ayn* adlı sözlüğünün etkisi açık bir şekilde görülür. Kullanılan ve kullanılmayan kelimeler konusunda ondan istifade ettiğini şu sözleri dile getirir:<sup>42</sup>

تَحَاجَّ فِي صَدْرِي أَنْ أُبَيِّنَ الْكِتَابَ كَمَا بَيَّنَّ كِتَابَ الْعَيْنِ وَأَذْكَرُ الْمُسْتَعْمَلَ وَالْمُهْمَلَ مَعًا لِأَعْلَمَ أَنَّ لُغَاتِ الْبُرْجَانِيَّةِ الْغَرَبِيَّةِ كَفَرَسِي رَهَانٍ، فَكَانَتْ تِلْكَ الطَّرِيقَةُ أَوْعَبَ. أَلَا إِنَّ هَذَا الْبِنَاءَ أَصَوَّبٌ... فَأَتَيْتُ الْمُسْتَعْمَلَ وَأَهْمَلْتُ الْمُهْمَلَ طَلَبًا لِإِلْخِصَارٍ.

"Türk dillerinin Arapçayla eşit bir şekilde at başı gittiğini göstermek için Halîl b. Ahmed'in *Kitâb'l-Ayn* adlı sözlüğünde yaptığı gibi kitap yazmak, kullanılan ve kullanılmayan kelimeleri birlikte zikretmek içime doğdu. Bu üslup daha derli toplu olurdu. Fakat benim yaptığım bu tarz daha doğru... Ben kullanılan aldım, sözü kısa tutmak amacıyla kullanılmayan kelimeleri terkettim."

Burada müellif Halîl b. Ahmed'in kullandığı kalp sistemini<sup>43</sup> aldığını ve Türkçeye de aynı şekilde kullanılan ve kullanılmayanlar yönü ile uyguladığını belirtir. Kalp sisteminin Türkçeye uygulanarak sözlükte kelimelerin açıklanabileceğine şu kelimeleri örnek olarak verir:<sup>44</sup>

أَرِقٌ : التَّهْرُ، مُسْتَعْمَلٌ (arık: nehir, su arığı, kullanılan)

أَقْرٌ : الإِصْطَبَالُ، مُسْتَعْمَلٌ (akur: ahır, kullanılan)

قَارٌ : الْقَلْجُ، مُسْتَعْمَلٌ (kâr: kar, kullanılan)

قَرَا : الْأَسْوَدُ، مُسْتَعْمَلٌ (karâ: siyah, kullanılan)

زَيْقٌ : مُهْمَلٌ (zîk: kullanılmayan)

Böyle devam ederek yaklaşık 10'dan fazla kelimenin bu sisteme uyduğunu gösterir. Kâşgarlı doğal olarak bu sistemi kolaylık ve daha kısa açıklama yapmak için tercih ettiğini belirtir. Böylece daha önce yapılmamış orijinal bir sistem ortaya koyduğunu, kelimelerin illetli olanlarını ve vezinlerini

<sup>41</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 38.

<sup>42</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 38.

<sup>43</sup> Buna göre mesela "عَبْدَ (abd)" kelimesi "عَayn" bölümünde ele alınmış, "عَبْدَ (abd)" kelimesinin sondan çevrilerek maklubu olan "دع، دعب، بعد، عذب" şeklinde kelimeler zikredilir yani ilk harften sonra son harf başa, ondan sonra sona gelen tekrar başa gelir ve öyle devam eder. Bkz. Cüneyt Eren, "Arapça Alfabetik Sözlüklerin Tanıtımı" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX (2009), sayı: 1, s. 135.

<sup>44</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 38, 40.

verdiğini, sonuçta örnek olabilecek bir eser yazdığını ifade eder.

O Arapçada olduğu gibi kök harfinden hareket ederek kelimeleri açıkladığını, açıklarken şiir ve atasözleri şevahit getirdiğini belirtir.<sup>45</sup>

Kâşgarlı mukaddimeye Allah'tan başarılar dilediği şu cümlelerle son verir:<sup>46</sup>

والله أسأل التوفيق فيما نؤث، ... ولا حَوْلَ ولا قُوَّةَ إلا بالله العليِّ العظيم وهو حسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ.

### 1.2.2.2. Gramer Bölümü

Bu bölüm harflerle ilgili bilginin verildiği القَوْلُ فِي الحُرُوفِ الَّتِي بُيِّنَتْ عَلَيْهَا اللُّغَاتُ: Dillerinüzzerine yapılandırıldığı harfler konusunda söz başlığıyla başlar. Burada ortak kullanılan 18 harfi tek tek zikreder. Kolayca ezberlenmesi için bu harfleri didaktik bir usulle şu kelimelerde toplar: Bunların dışında 47 شَيْبًا نَزَقٌ . سَمِجٌ . نَزَقٌ . بَدْرٌ . شَيْبًا 47 bir anlamda yazılıştta değilde telaffuzda kullanılan sert sesli *b* yani *p*, *z*, *f*, *ğ*, *kâf* (sağır *kâf*), *n*, *kalın kâf*, *s* harfleri; ancak Türkler Arapların ıtbak harfi olarak adlandırdıkları *sâd*, *dâd*, *tâ*, *zâ* harflerini kullanmadıklarını; bunun yanında boğaz harfleri denilen hâ'ların (ح . ح . هـ) ve ayın harfinin Türkçede kullanılmadığını belirtir. Fakat bu kullanılmayan harflerin nasıl ve hangi harflerle karşılanacağını;<sup>48</sup> imlâ ve telaffuzla ilgili ayrıca bilgilendirme yapacağını da açıklar.<sup>49</sup>

Müellif o devrin Türkçe'sinde var olan bazı karakteristik sesleri göstermek için yeni işaretler belirlemiştir (meselâ *b* ile *f* arasındaki dudak ünsüzü için üç noktalı *f*" = *w*" harfini kullandığı gibi geniz ünsüzünü *nûn* ve üzerinde üç nokta olan *kâfı* "نك = *ng*" ile ifade etmiş, kelime başındaki uzun *a* ünlüsü için de yan yana iki elif "اا" kullanmıştır.<sup>50</sup>

Fiillerden isim türetmeye yarayan şu 12 harften bahsetmiştir: *a*, *t*, *c*, *ğ*, *kalın kâf*, *kâf* (sağır *kâf*), *l*, *m*, *n*, *v*.<sup>51</sup> Bu harflerin türetmede nasıl bir işlevi olduğunu verdiği örneklerle gösterir. Örneğin bilgin anlamına gelen بِلْكَا (*bilka*) kelimesinin بِلْدِي (*bildi*) fiilinden türemesinde kelimenin sonuna getirilen elif harfi gibi.<sup>52</sup> Bu

<sup>45</sup>Kâşgarlı, *age*, I, 40, 42.

<sup>46</sup>Kâşgarlı, *age*, I, 42.

<sup>47</sup>Kâşgarlı, *age*, I, 44.

<sup>48</sup>Kâşgarlı, *age*, I, 46.

<sup>49</sup>Kâşgarlı, *age*, I, 46, 48.

<sup>50</sup> Kaçalın, "Dîvânü Lugatî't-Türk" md., IX, 447; Caferoğlu, *age*, s. 48.

<sup>51</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 46, 48.

<sup>52</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 50. Diğer harfler ve örnekleri için bkz. Kâşgarlı, *age*, I, 50, 52, 54, 56, 58, 60.

eklerin fiilden isim türetmeye yarayan yapım ekleri olduğu açıkça görülmektedir.

İsimler kök harfi itibariyle *أَت*: *at*, *أَر*: *er* kelimeleri gibi iki; *أَزُق*: "*azık*", "*يَزُق*: *günah*" gibi üç; *يَعْمُر*: *yağmur*, *جَعْمُر*: *çamur* gibi dört; *فُرُوْعَسَاق*: *mide*, *فُدُوْرَغَاق*: *kaftanın iki eteğinden biri* gibi beş ve *كُمْلُدْرُك*: *at göğüslüğü* gibi altı ve *زَزْعُنْجُمُوْد*: *bir fesleğen türü* gibi yedi harfli olabilir. İsimler yedi harften fazla olamaz.<sup>53</sup> Kâşgarlı daha sonra isimlerin kök harfleri üzerine ziyade harflere yer vermiştir.<sup>54</sup>

Fiiller konusunu ele almış ve Türkçede fiillerin kök harfi itibariyle iki, üç, dört, beş ve altı harfli olabileceğini belirtmiştir. Fiillere *a*, *tâ*, *r*, *s*, *ş*, *kalın k*, *k* (*sağır*), *l*, *m*, *n*, *l-a*, *y* harflerle fiillerin mezîd fiillere dönüşebileceğine dikkat çeker. Örneğin *تَبْر*: *çorak toprak* köküne *تَبْرَادِي*: *hasat etti elif harfi yani uzatmalı a* harfi bitişerek anlamı değişmiştir.<sup>55</sup>

Müellif bundan sonra kelimelerin yapıları üzerine açtığı bahsi harflerin yer değiştirmeleri, fiil cümlesinden sıfat yapma ve masdarla ilgili bilgilerin yer aldığı konuyla sonlandırır.<sup>56</sup>

Kitabı içeriğinde yer alan ve almayanlarla ilgili bir başlık açar. Bu bölümde dağ, çöl, dere, vadi gibi mekanların meşhur olanlarına yer verdiği, diğerlerini bıraktığını belirtir.<sup>57</sup> Müslümanların ikamet ettiği beldelere temas etmiş, müşriklerinkine ise etmemiştir. Onların zikrinde bir fayda görmemiştir.<sup>58</sup> Türkçe'ye yabancı dillerden geçen kelimelere yer vermediği gibi halk arasında çok sık kullanılmayan kelimeleri de almamıştır.<sup>59</sup> Ayrıca erkek ve kadın isimlerden ancak meşhur olanlar zikredilmiştir.<sup>60</sup>

Daha sözlüğe başlamadan Kâşgarlı Türk boylarını açıklar ve onları *tabaka* ve *kabîle* kelimeleri ile tanımlar. Bu boylardan Rum topraklarından doğuya kadar uzananlara yer verir. Ayrıca *câ* (جا), *bapı* (بای) ve *kavm* (قوم) gibi kelimeleri ve altboy (subtribe) için Arapça *batn* (بطن) kelimesini kullanmıştır. Burada Uygur, göçebe Cumul, Kay, Yabaku, Tatar, Basmil, Kırgız, Kıfçak, Oğuz, Tuhsi, Yağma, Çiğil, Iğrak ve Çaruk, Peçenekler, Bulgar ve Suvar gibi 24 Türk boyu ve bunların

<sup>53</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 60, 62.

<sup>54</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 62, 64.

<sup>55</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 64, 66, 68, 70.

<sup>56</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 70, 72, 74, 76, 78, 80.

<sup>57</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 80.

<sup>58</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 82.

<sup>59</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 82. Ayrıca bkz. Kaçalın, "Dîvânü Lugati't-Türk" md., *DİA*, IX, 448.

<sup>60</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 82.

lehçelerinin özelliklerinden bahseder.<sup>61</sup>

Müellif Türk dillerinden yani lehçelerinden Farsçaya karışmayanları verir ve Türk boylarından fasih ve fasih olmayanları tek tek zikreder. Bunlar içerisinde Oğuz'un en kolay ve Hakaniye lehçesinin de en yaygın olduğunu söyler.<sup>62</sup>

Ona göre aynı dili konuşan insanlar arasında farklılığın olması doğaldır. Bu da konuşmada bazı harflerin başka harflerin yerine geçirilmesi veya bazı harflerin hazfi yani düşürülmesiyle olur. Burada lehçeler arasında bu farklılıkların nasıl meydana geldiğini açıklar. Aslında burada Arapçadaki illet kurallarına benzetilerek kelimelerdeki ses değişiklikleri izah edilir.<sup>63</sup> Hatta madde aralarında illet kuralları ile ilgili açıklamalar görülür. Aslında kitabın başında çok fazla gramer kuralı detayına girmemiştir. Bu bilgileri uygulamalı olarak göstermek için maddeler arasına serpiştirdiğini söyleyebiliriz. Bu teorik bilgilerin ardından sözlükle ilgili bölüme geçer.

### 1.2.2.3. Sözlük Bölümü

#### 1.2.3. Sözlükbilim Açısından İncelenmesi

Kâşgarlı sözlük kısmına besmele ile giriş yapmış, sonra alfabetik olarak isimlere öncelik verdiği hemze maddesiyle yani a/e/u/ü harfi ile şöyle başlamıştır: هَذَا كِتَابُ الْأَسْمَاءِ مِنَ الْهَمْزَةِ. Peşinden iki harfli isimlerle başladığını gösteren بَات başlığını atmıştır.<sup>64</sup> İki harfli kelimelerin yer aldığı bu başlıkta muzaaf (aynı cinsten iki harfli olanlar)<sup>65</sup> ve ğunneli yani damak n'li olanlara da yer vermiştir.<sup>66</sup> Böylece bu bab alt dallara ayrılmıştır. İki harfli kelimelerin peşine üç harfli<sup>67</sup> ve diğerleri madde başlığı yapılarak kelimeler açıklamıştır. Daha sonra diğer yedi babın başlığı zikredilmiş ve eser müellifin yazmayı bitirdiği kayıtle ve Allah'ın gücünü, kudretini ve O'nun ne güzel varlık olduğunu dile getiren cümlelerle sona ermiştir.

*Dîvânu lügati't-Türk*, yalnızca bir sözlük olmayıp Türkçe'nin XI. yüzyıldaki dil özelliklerini belirten, ses ve yapı bilgisine ışık tutan bir gramer

<sup>61</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 82, 84. Ayrıca bkz. Caferoğlu, *age*, s. 47, 50-51; Özyetgin, A. Melek, "14. Yüzyılda Ünlü Arap Filolog Ebû Hayyân'ın Bilgisi Dahilindeki Türk Dünyası", 80. *Yılı Kutlama Etkinlikleri Çerçevesinde Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2003, s. 39, dipnot 9.

<sup>62</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 86, 88, 90.

<sup>63</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 90-100.

<sup>64</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 102.

<sup>65</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 110.

<sup>66</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 112.

<sup>67</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 114-.

kitabı; kişi, boy ve yer adları kaynağı; Türk tarihine, coğrafyasına, mitolojisine, folklor ve halk edebiyatına dair zengin bilgiler ihtiva eden, aynı zamanda döneminin tıbbi ve tedavi usulleri hakkında bilgi veren ansiklopedik bir eser niteliği de taşımaktadır.<sup>68</sup> *Dîvânu lugati't-Türk*'te madde başı olarak alınan kelimelerin sayısı yaklaşık 8000 civarındadır. Toplamda 17.879 kelime bulunmaktadır.<sup>69</sup>

Kitap, ilk bakışta sadece Türkoloji araştırmalarında faydalı olabilecek bir eser gibi görünse de hazırlanış biçimi ve yabancı dil öğretimi bakımından yazıldığı dönemin sınırlarını aşır önemli bir içerik ve yöntemle günümüze kadar ulaşmıştır. Eserdeki dil öğretim yöntemini günümüzde dil öğretiminde kullanılan yöntemlerle karşılaştırdığımızda önümüze ilginç veriler çıkmaktadır. Eser, günümüzde kullanılan yöntemlerin birçoğunu bünyesinde barındırmaktadır.<sup>70</sup>

Eserde Türk kabile ve boylarından bahsedildiği gibi Türk, Türkmen, Çiğil, Yağma, Kırgız boylarının dilleri, kafiyeleri, şiveleri ve lehçeleri ele alınmıştır.<sup>71</sup> Ancak her kelimenin hangi ağza ait olduğu belirtilmemekle birlikte bunların bir kısmı zikredilmiştir.<sup>72</sup> Buna göre eserde Oğuz ağzına ait 185, Kıpçak ağzına ait 44,<sup>73</sup> Çiğil ağzına ait 39, Argu ağzına ait 36, Yağma ağzına ait 23, Kençek ağzına ait 13, Tuhsı 7, Suvar 4, Hotan 2, Yabaku (Nazman) 2 ve Kay ağzına ait 2 kelime kaydedilmiştir. Türk adıyla anılan kelimelerin sayısı ise 12'dir.<sup>74</sup> Ancak *Dîvân*'da toplanan kelimeler konu ve anlam bakımından tasnife

<sup>68</sup> Kaçalin, "Dîvânü Lugati't-Türk" md., *DİA*, IX, 447.

<sup>69</sup> Kaçalin, "Dîvânü Lugati't-Türk" md., *DİA*, IX, 448. C. Brockelman'ın Dîvânü Lûgati't-Türk'ün Latin harfli ilk neşrinden (1928) 1964'te Macaristan'da ofset usulü ile aynen çoğaltıldı. Bu yayımda Dîvân'da 7993 kelime vardır. Bkz. Zühal Kültür, "Sözlük Bilimi Açısından Dîvânü Lugati't-Türk", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 4/4, Summer 2009, s. 806.

<sup>70</sup> Biçer, *agm*, s. 115. Dîvân'ın içeriği olabilecek birçok çalışma yapılmıştır. C. Brockelman Türkçe kelimeleri alfabetik sıraya dizerek yayınlamıştır. Besim Atalay içindeki grameri toplamıştır. Ali Ulvi Kurucu bir kısım beyitleri çıkararak neşretmiştir. Necip Asım Yazıksız savları (atasözlerini) toplamıştır. Ayrıca Fuat Köprülü de değerli yazılar yazmıştır (bkz. Atalay, *DLT Tercümesi*, c. 1, XXI-XXIII).

<sup>71</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 34. Ayrıca bkz. Caferoğlu, *age*, s. 27, 39.

<sup>72</sup> Kaçalin, "Dîvânü Lugati't-Türk" md., *DİA*, IX, 448.

<sup>73</sup> *Dîvân*'da geçen Kıpçakça kaydıyla 9 fiil ve 35 isim soylu kelime bulunmaktadır. Daha fazla bilgi için bkz. Funda Toprak, "Harezmi Türkçesi ve Kıpçak Türkçesi Metinlerinin Söz Varlığı (Fiil) Açısından Karşılaştırılması", *Ekev Akademi Dergisi*, Erzurum 2005, yıl: 9, sayı: 25, s. 289; Funda Toprak, "Dîvânü Lugati't-Türk'te 'Kıpçakça' Kaydıyla Verilen Kelimelerin Tarihi Kıpçak Sözvarlığı İçindeki Yeri", *Türkoloji Dergisi*, Ankara 2003, c. XVI, ss. 79-90.

<sup>74</sup> Kaçalin, "Dîvânü Lugati't-Türk" md., *DİA*, IX, 448.



tabi tutulmamış; fonetik, morfolojik ve dialektolojik konularına ayrılmamıştır.<sup>75</sup> Verilen kelimelerin şahitleri zikredilmiştir. Ancak şahit olarak verilen malzemeler içinde Türklerin inanışlarına, hurafelere, bozkır destanlarına, oba hikmetlerine, illerin vecizelerine, ağıtlara tabiat tasvirlerine bolca yer verilmiştir.<sup>76</sup>

Eserde madde başı olan kelimelerin açıklamaları yapılırken manalarının daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla hayatın içerisinde kullanılan deyimlerden, atasözlerinden ve şiiirlerinden örnekler verilmiş ve bunların Arapça tercümeleri de yapılmıştır. Ayrıca bazı âyet ve hadislerden deliller getirilmiştir. Sözlüğün çeşitli yerlerinde dağınık halde bulunan atasözlerinin toplam sayısı yaklaşık 290 kadardır.<sup>77</sup> Kâşgarlı istişhad amacıyla ve başka amaçlarla ayet, hadis, Arapça şiiir ve Arap atasözlerini kullanmıştır. Toplamda 24 yerde Kur'an ayeti, üç yerde hadis, 14 yerde Arap atasözü ve 14 yerde Arap şiiirine yer vermiştir.<sup>78</sup>

Türk halk şiiirinin günümüze kadar gelen en eski örnekleri olarak kabul edilen şiiirler ise dörtlük ya da beyit şeklindedir. Genellikle yedili veya sekizli hece vezniyle kaleme alınan ve koşma tarzında kafiyelenen dörtlüklerin çoğu savaşa ilgili olup bunun yanında tabiatı konu alan, av eğlencelerini anlatan şiiirler de vardır. Eserdeki şiiirlerin kimlere ait olduğu hakkında herhangi bir kayda rastlanmamakla birlikte Çuçu adlı bir Türk şairinden söz edilmektedir.<sup>79</sup>

Dîvânu lugatî't-Türk, Türk toplum hayatının her sahasına ait çeşitli bilgileri ihtiva etmektedir. Bu bakımdan eser içinde yer alan âdetler, akrabalık, evlenme, atçılık ve binicilik, aygıtlar, bağcılık ve bahçıvanlık, beslenme, mutfak, yemekler, bitki, coğrafya, dil bilgisi (fiil yapısı, fiilden fiil yapma ekleri), Oğuzca sözler, ses taklidi kelimeler, din (itikadlar, şamanizm), tabiat, dokuma ve bezeme, eğlence, millî oyunlar, müzik, şiiir ve dans, ev eşyası, giyim kuşam, gök bilimi, hayvan adları, hakan, kadın, savaş (savaş tekniği ve silâhlar), spor ve oyunlar (ayak topu, çevgân, yumruk oyunu), tabâbet, tarım, toplum hayatı, Türk evi, ulaşım ve taşıtlar gibi konular yönünden de incelenip değerlendirilmiştir.<sup>80</sup> Bu

<sup>75</sup> Caferoğlu, *age*, s. 41.

<sup>76</sup> Caferoğlu, *age*, s. 41.

<sup>77</sup> Kaçalın, "Dîvânü Lugatî't-Türk" md., *DİA*, IX, 448; Erdem, İlhan, "Yabancılar Türkçe Öğretimiyle İlgili Bir Kaynakça Denemesi", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 4/3 Spring 2009, s. 891.

<sup>78</sup> Öztürk, *age*, s. 12-13.

<sup>79</sup> Kaçalın, "Dîvânü Lugatî't-Türk" md., *DİA*, IX, 448.

<sup>80</sup> Kaçalın, "Dîvânü Lugatî't-Türk" md., *DİA*, IX, 448.

genel kültür bilgileri planlı ve sistematik olmaktan çok umumi olarak gramer incelemeleri ve şekilleri ile bir arada ele alınmıştır.<sup>81</sup>

Türk dünyası ile coğrafi bilgiler verilmiş; ayrıca Türk dünyasının bir haritası da eklenmiş ve yer isimleri harita üzerine yazılmıştır.<sup>82</sup> Harita sadece Türk dünyası değil, ilişkili olduğu ülkeler; denizler yeşil, kumluk/çöl alanlar sarı, ırmaklar mavi renklerle gösterilmiştir. Haritanın merkezinde Türk hükümdarlarının oturduğu Balasagun şehri yer almıştır.<sup>83</sup> Bu harita XI. yüzyılda Türklerin hakimiyet alanını göstermektedir.<sup>84</sup>

Sonuçta eser verdiği bu bilgilerle Türk dili ve lehçelerinin en sağlam ve en güvenilir kaynağı; Arap ve Türk milletlerinin münasebetlerinin mükemmel bir vasıtası olmuştur.<sup>85</sup>

Sözlük kısmı sekiz bölümden oluşur ve besmele ile başlar. Özellikle Araplardan Türkçe öğrenmek isteyenler dikkate alınarak *Dîvân*'da Arapça harf sistemi esas alınmıştır.<sup>86</sup> Bundan dolayı önce hemze maddesi ile bölüme başlamış sonra alfabetik olarak kök harfi iki olan maddelerin yer aldığı şu başlıklar verilmiştir: باب الفتناء، "هَذَا كِتَابُ الْأَسْمَاءِ مِنَ الْمُتَمَرَّةِ" gibi.<sup>87</sup>

Bu bölümün ilk kelimesi *eb* (أَب)'dir. Bu harfin te'kît ve mübalağa harfi olduğu, kelimenin başına geldiği ifade edilir ve şu cümle örnek verilir: "أَبُ أَدُّوْنَا نَكُّ" (*ebzûnank*): *bu çok güzel bir şeydir.*" Bir örnek daha verir: "أَبُ أَقَى" (*eb ak*): *çok beyaz.*<sup>88</sup> Ancak daha sonra et/ut/ut, ec/uc, uş/iş şeklinde alfabetik sistemi devam ettirir.<sup>89</sup> Burada her maddede mutlaka kelimeye örnek/şahit olabilecek cümleler verilir. Hatta Kâşgarlı'nın çokça yer verdiği atasözleri yer alır. Örneğin *parola* anlamına gelen *im* (إِم) kelimesi için şu atasözü kullanılır: *İm bilsâ er bulmâs* (إِم بِلْسَا أَرْ بُلْمَاسِن): *Parolayı bilse ölmez.*<sup>90</sup>

Yerine göre Arapçadaki aksâm-ı seb'a denilen sistemi esas alarak, muzaaf (iki harfi aynı cinsten olan kelimeler), misâl (ilk harfi vâv/yâ ile illetli olan) gibi

<sup>81</sup> Caferoğlu, *age*, s. 41.

<sup>82</sup> Caferoğlu, *age*, s. 42-43; Kaçalın, "Dîvânü Lugatî't-Türk" md., *DİA*, IX,448.

<sup>83</sup> Caferoğlu, *age*, s. 44; Kaçalın, "Dîvânü Lugatî't-Türk" md., *DİA*, IX,448.

<sup>84</sup> Caferoğlu, *age*, s. 46; Kaçalın, "Dîvânü Lugatî't-Türk" md., *DİA*, IX,448.

<sup>85</sup> Caferoğlu, *age*, s. 37; Kaçalın, "Dîvânü Lugatî't-Türk" md., *DİA*, IX,447.

<sup>86</sup> Erdem, *agm*, s. 892.

<sup>87</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 102.

<sup>88</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 102.

<sup>89</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 102-104.

<sup>90</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 110.

kelimeleri (المضاعف منه) şeklinde konu başlığı yapar. Bu maddede geçen şu kelimeyi örnek olarak verebiliriz: أَرَّ - البؤل :erre - idrar/sidik kelimesi gibi.<sup>91</sup>

Kâşgarlı'nın Arapça el-ğunne olarak ifade ettiği damak n'li kelimeler de sözlükte yer alır. Bu harfi de kâf harfini nk (نك) ile gösterir. Örneğin أُنْكَ :ön kelimesi gibi.<sup>92</sup>

Sözlüğün bölümlerinin arasında ara başlıklardan birisi de *dört harfli* (دَوَات) (الأربعة منه) kelimelerdir.<sup>93</sup> Ancak Besim Atalay'ın da işaret ettiği gibi bu başlık altında üç harfli kelimeler de bulunmaktadır. Ya yazar ya da müstensih tarafından yanlışlıkla yazıldığı tahmin edilmektedir.<sup>94</sup>

İki harfli kelimelerin yer aldığı başlıkta ise muzaaf (aynı cinsten iki harfli olanlar)<sup>95</sup> ve ğunneli yani damak n'li olanlara da yer verilir.<sup>96</sup> Böylece bu bab alt dallara ayrılır. İki harfli kelimelerin peşine üç harfli<sup>97</sup> ve diğerleri madde başlığı yapılarak kelimeler açıklanır. Bir açıdan Kâşgarlı'nın bu sistemi kullanarak Türkçe'nin öğretiminde bir nevi tümevarım yöntemini uyguladığı söylenebilir. Çünkü biraz önce de ifade edildiği gibi önce alfabeyi vermiş daha sonra kelimelerin ikili (kök) yapısını, daha sonra üçlüsünü, ardından dördü ve beşli şekillerini vermiştir.<sup>98</sup>

Kelimeler kısa kısa açıklanarak öğrenimde kolaylık sağladığı ve öğretici niteliği korunmaya çalışılmıştır.<sup>99</sup> Ancak diğer sözlüklerle kıyaslandığında kısa açıklandığı söylenebilir. Ancak bazı kelimelerin açıklandığını görmekteyiz.

Kâşgarlı Mahmûd *Divân*'da birtakım sözcüklerin kökenlerini de vermiştir. Sözcüklerin etimolojilerini gösterirken çok dikkatli olduğunu, Türkçedeki ses değişmelerini Arapçadaki ses değişmeleriyle karşılaştırarak aralarındaki koşutluğa dikkati çektiğini, ses bilgisi, yapı bilgisi kurallarını çok iyi bildiği için etimoloji analiz yaparken bu bilgisinden yararlandığını da belirtmektedir.<sup>100</sup>

Bir kelimenin farklı anlamlarda kullanılması *tapmak* fiili gibi örneklerle

<sup>91</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 110.

<sup>92</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 112.

<sup>93</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 110.

<sup>94</sup> Atalay, *DLT Tercümesi*, c. I, 39.

<sup>95</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 110.

<sup>96</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 112.

<sup>97</sup> Kâşgarlı, *age*, I, 114.

<sup>98</sup> Erdem, *agm*, s. 892.

<sup>99</sup> Erdem, *agm*, s. 892.

<sup>100</sup> Kültürel, *agm*, s. 812.

anlatılır. Örneğin ۞ تَنْكِرِيكَا تَبْدِي (kul tengrîka tapdı): kul Allah'a ibadet etti cümlesinde ibadet etmek; أَلْ حَانَقَا تَبْدِي (ol hankâ tapdı): o hana hizmet etti cümlesinde hizmet etmek ve أَلْ نَانَكْنِي تَبْدِي (ol nânknî tapdı): o kaybettiğini buldu cümlesinde de bulmak anlamına kullanılması gibi.<sup>101</sup>

Türkçe atasözleri bolca yer almıştır. Bu atasözlerinden فِي الْمَعْلِ kelimesiyle bahseder. Örneğin işini acele yapmaması gereken kişiye söylenen “ إِيغَاكْ سِينَكَاكْ سَتَاكَا ” (îvek sînkâk sûtâkâ tüşûr): aceleci sivrisinek süte düşer” atasözü gibi.<sup>102</sup>

Eseri müellifin yazmayı sonlandırdığı, tarih, Allah'ın güç ve kudretini dillendirdiği övgü cümleleriyle sona erer.<sup>103</sup>

## SONUÇ

Türk milletinin tarihinde dil, ilim, kültür, medeniyet, örf ve adetlerini ele alan hacimli eserlerden en başta gelenin Kâşgarlı Mahmûd'un *Dîvânu lugâti't-Türk* adlı eseri olduğu görülmüştür. Ancak eserin öncelikli hedeflerinden birinin Türkçenin Arapça ile at başı gidebilecek dil olduğunu göstermek ve Araplara Türkçe öğretmek olduğu anlaşılmıştır. Bu hedefin gerçekleşmesi için Türkmen, Oğuz, Çiğil, Yağma ve Kırgız gibi en fasih Türkçe lehçelerle ilgili 8 bölüm 8000 maddede toplamda 17.879 kelimeye yer verildiği görülmüştür.

Eser klasik Arapça kitaplardaki metodu takip etmiş yani mukaddime hamd, salat, selam ile başlayıp eserin sonu dua ile sona ermiştir. Ayrıca kelimeler ve kurallar atasözleri, şiirler hatta ayet ve hadislerle istişhad getirilerek ve Halîl b. Ahmed'in meşhur sözlüğündeki kalp gibi metodu takip ederek Türkçeyi öğrenmek isteyen Arapların dikkatini çekmeyi sonuçta onlara bildikleri bir metotla dil öğretmeyi hedeflemiştir. Verilen 8 bölüm kendi içerisinde alfabetik bir sistemle hazırlanmıştır. Böylece modern bir sözlük metodunu taşıdığı görülmüştür. İkili, üçlü, dörtlü olarak kelimeler Arapçada olduğu gibi sahih, illetli ve muzaaf şeklinde başlıklandırılmış ve açıklamaları yapılmıştır. Böylece klasikle modernin bir arada bulunması sağlanmıştır.

Verilen gramer bilgileri Türk alfabesi hakkında bilgilendirme ile başlamış ve diğer bilgiler kitabın başında genel olarak verilmiş ancak kitabın içerisine

<sup>101</sup> Kâşgarî, Mahmûd, *Dîvanu lugâti't-Türk*, thk. Muallim Rifat, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333, c. 2, s. 3.

<sup>102</sup> *Dîvanu lugâti't-Türk*, thk. Muallim Rifat, c. 2, s. 12.

<sup>103</sup> Atalay, *DLT Tercümesi*, c. III, 452.

birçok gramer bilgisi serpiştirilmiştir. Böylece eserin gramer özelliği de ortaya çıkmıştır. Çünkü dil öğretmeyi amaçlayan kitabın bu bilgilerden uzak olması düşünülemez.

Bu kitabın Türk toplum hayatını, bilimsel, kültürel, inanç ve sosyal yönleriyle ortaya koyan bir eser olduğu anlaşılmaktadır.

Netice olarak ihtiva ettiği malumatlarla *Dîvân*'ın ansiklopedik bir mahiyette bir eser ve Türk dilinin ilk köklü kaynağı olduğu görülmüştür.

### KAYNAKLAR

- AKALIN, Şükrü Halûk, "Sözlük Bilimi ve Sözlükçülük", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Ankara 2009, ss. 127-132.
- AKÜN, Ömer Faruk, "Kaşgarlı Mahmut" md., *DİA*, Ankara 2002, XXV, 9-15.
- ATALAY, Besim, *Divanü Lûgat-it Türk Tercümesi*, Alâeddin Kırıl Basımevi, Ankara, 1939.
- "Barsgan", <https://tr.wikipedia.org/wiki/Barsgan>/Erişim tarihi: 18.11.2016
- BASKIN, Sami, "Türkiye ve Dünyada Sözlük Bilimi: Tanımı, Kapsamı ve Diğer Bilimlerle İlişkisi", *International Journal of Language Academy*, Volume 2/4, Winter 2014, ss. 445-457.
- BİÇER, Nurşat, "Hunlardan Günümüze Yabancılara Türkçe Öğretimi", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, sayı: 1/4 2012, ss. 107-133.
- CAFEROĞLU, Ahmed, *Kâşgarlı Mahmut*, MEB, İstanbul 1999.
- "Dilbilimi", md., *Meydan Larousse Ans.*, Meydan Yayınevi, İstanbul 1970, III, 698-699.
- "Dilbilim", md., *Ana Britannica Ans.*, Hürriyet Yayınevi, İstanbul 1994, X, 153-155.
- ERDEM, İlhan, "Yabancılara Türkçe Öğretimiyle İlgili Bir Kaynakça Denemesi", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 4/3 Spring 2009, ss. 889-937.
- EREN, Cüneyt, "Arapça Alfabetik Sözlüklerin Tanıtımı" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX (2009), sayı: 1, ss. 129-151.
- İBNU'L-UMRÂNÎ, Muhammed b. Ali, *el-Enbâ fî târîhi'l-hulefâ*, thk. Kâsım es-Sâmîrîrâ, Neşriyyâtu'l-ma'hedi'l-Hollandî, Kahire 1973.
- KAÇALİN, Mustafa S., "Dîvânü Lugatî't-Türk" md., *DİA*, İstanbul 1994, IX, 446-449.
- KAŞGARLI, Mahmut, *Dîvânü luğâtî't-Türk*, Bişkek, 2011.

- \_\_\_\_\_, *Dîvanu lugâti't-Türk*, thk. Muallim Rifat, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333.
- KAYMAZ, Zeki, "*Kitâb-ı Beylik Nasıl Bir Eserdi?*", A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 55, s. 149-157.
- ÖZYETGİN, A. Melek, "Tarihten Bugüne Türk Dili Alanı", [http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20DILI/ozyetgin\\_tarihten\\_bugune\\_turkdili.pdf](http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20DILI/ozyetgin_tarihten_bugune_turkdili.pdf)
- \_\_\_\_\_, "14. Yüzyılda Ünlü Arap Filolog Ebü Hayyân'ın Bilgisi Dahilindeki Türk Dünyası", 80. *Yılı Kutlama Etkinlikleri Çerçevesinde Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2003, ss. 35-51.
- ÖZTÜRK, Faruk, *Dîvânu luğâti't-Türk'ün Arap Sözlükçülüğüne Göre İncelenmesi*, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türkoloji Bilim Dalı (Basılmamış Doktora Tezi), Bişkek 2010.
- TOPRAK, Funda, "Dîvânu Lugati't-Türk'te 'Kıpçakça' Kaydıyla Verilen Kelimelerin Tarihi Kıpçak Sözcüğü İçindeki Yeri", *Türkoloji Dergisi*, Ankara 2003, c. XVI, ss. 79-90.
- \_\_\_\_\_, "Harezmi Türkçesi ve Kıpçak Türkçesi Metinlerinin Söz Varlığı (Fiil) Açısından Karşılaştırılması", *Ekev Akademi Dergisi*, Erzurum 2005, yıl: 9, sayı: 25, ss. 287-305.
- YAVUZ, Galip, "Sözlükbilim Ve Arapça Sözlük Çalışmalarına Tarihsel Bir Yaklaşım", *CÜİF Dergisi*, c. 6, sy. 1, Sivas 2002, ss. 113-121.



## ARAP DİLİ TARİHİNDE “EL-AHFEŞ” LAKABIYLA BİLİNEREN ÂLİMLER

Süleyman Mahmut KAYAGİL\*

### Özet

Arap dili ve Edebiyatı tarihinde kendisine Ahfeş lakabının verildiği birçok nahiv âlimi bulunmaktadır. Bunlardan ilk üçü “Büyük Ahfeş” (el-Ahfeş el-Ekber), “Ortanca Ahfeş”(el-Ahfeş el-Evsat), ve “Küçük Ahfeş” (el-Ahfeş el-Asğar) diye meşhur olmuşlardır. Kendisine ilk defa Ahfeş lakabı takılan Ebu'l-Hattab'ın (Büyük Ahfeş) bu lakabı niçin aldığı bilinmemektedir. Ardından gelen Sa'id b. Mes'ade (Ortanca Ahfeş) Ahfeşlerin en meşhuru olmuş ve muhtemelen daha sonraki nahiv bilginlerine bu lakabın verilmesine vesile olmuştur. Araştırmadaki amacım, Ahfeşler arasında isim benzerliği sebebiyle bir karışıklık olup olmadığını tespit etmektir.

**Anahtar Kelimeler:** el-Ahfeş, el-Ahfeş el-Ekber, el-Ahfeş el-Evsat, el-Ahfeş el-Asğar, Nahiv.

## SCHOLARS RECOGNIZED WITH THE COGNOMEN “AL AHKFASH” IN ARABIC LANGUAGE HISTORY

### Abstract

In Arabic language and literature history, there are a lot of linguistics scholars given the cognomen as Ahkflash. First three of them became famous as “Senior Ahkflash”, “Middle Ahkflash” and “Junior Ahkflash”. It is not known why Abu 'l-Khattab (Great Ahkflash), who was the first person named as Ahkflash, took this cognomen. His subsequent, Said b. Mas'ada (Middle Ahkflash), has become the most famous of whom and he probably conduced toward following syntax scholars to be given this cognomen. My goal in the study is to detect whether is there a confusion among them due to the name resemblance.

---

\*Yrd. Doç. Dr. Gaziosmanpaşa Üniv. İlahiyat Fakültesi, suleyman.kayagil@gop.edu.tr



**Key Words:** Ahkflash, al-Ahflash al-Akbar, al-Ahflash al-Avsat, al-Ahflash al-Asgar, Nahiv.

## Giriş

Arap dili tarihi yakından incelendiğinde “Ahfeş” kelimesinin bir fenomen olarak öne çıktığı fark edilmektedir. Bir kısım âlimler hakkında lakap olarak kullanıldığı görülen bu kelimenin ilk çağrıştırdığı şey ilgili şahısların nahiv âlimi veya dilci olduğu şeklindedir. Ahfeş lakabının kullanıldığı âlimlerin ortak özelliklerin dilci olmaları bunun başlıca sebeplerinden olsa gerek. Nitekim söz konusu lakapla ün kazanmış üç büyük âlim “Büyük Ahfeş”, “Ortanca Ahfeş” ve “Küçük Ahfeş” şeklinde tasnif edilmiş ve bu lakapla öne çıkmışlardır. Bunların içerisinde de “Ortanca Ahfeş” (el-Ahfeş el-Evsat) daha meşhur olmuş, daha çok dikkat çekmiştir.

### A. el-Ahfeş Kelimesinin Menşei

Arapça خَفَش kökünden türeyen Ahfeş kelimesi sözlükte; “yaratılıştan iyi görmeyen, küçük gözlü kimse” veya “gece görüp, gündüz göremeyen kimse” (nitekim türevi olan خَفَّاش, *yarasa* demektir) ya da “göz kapağında bir bozukluğu olan” manalarına gelmektedir.<sup>2</sup>

Tarihte ondan fazla âlimin bu lakapla anıldığı bilinmektedir. Bunların bazılarına, gözlerindeki görme bozukluğu sebebiyle bu lakap takılmış olsa da, Ahfeşlerin ekseriyetinin nahivci olmalarından da anlaşılıyor ki, daha önceki Ahfeş lakaplı nahivcilere özenilerek bu lakabın kullanılmış olması ihtimal dahilindedir.

### B. Ahfeş Lakabıyla Bilinen Âlimler

Ahfeşlerin en meşhurları, el-Ekber, el-Evsat ve el-Asğar (büyük, ortanca ve küçük) sıfatlarıyla tabii bir şekilde sınıflandırılmış ve tanınmış üç Ahfeştir:

1. Ebu'l-Hattâb el-Ahfeş el-Ekber Abdulhamîd b. Abdilmecîd (ö. 177/793).

el-Ahfeş lakabıyla meşhur olmuş ilk âlimdir. Ebû Amr b. el-Alâ (ö.

<sup>2</sup> el-Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmerrâî, Muessesetu'l-Alamî li'l-Matbûât, Beyrut-1988, IV/172; ez-Zebîdî, es-Seyyid Muhammed el-Huseynî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mustafa Hicâzî, Vizâretu'l-İlâm, Kuveyt-1977, XVII/191; el-Feyrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Beyrut, Dâru'l-Fikr-2003, s. 533; el-Himyerî, Neşvân b. Sa'îd el-Yemenî, *Şemsu'l-ulûm ve devâu kelâmi'l-Arabi mine'l-kulûm*, thk. Huseyn b. Abdillâh el-Amrî vd., Dâru'l-Fikr, Dımaşk-1999, III/1867.

154/771)'nın öğrencilerindedir. Kendisinden Sîbeveyh (ö. 180/796), Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805), Yunus b. Habîb (ö. 182/798) ve Ebû Ubeyde Mamer b. el-Musennâ (ö. 210/825) gibi meşhur âlimler ders almışlardır. Kaynaklarda el-Ahfeş el-Kebîr'in her hangi bir eserinden söz edilmemektedir.<sup>3</sup>

2. Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat el-Mucâşî (ö. 215/830).

Adından anlaşılacağı üzere kendisi “Ortanca Ahfeş” olan Sa'îd, Sîbeveyh'in en seçkin öğrencisidir. Aynı zamanda kendisinin en meşhur hocası da Sîbeveyh olup bu hususta tabakât kitapları ittifak etmişlerdir.<sup>4</sup> “el-Ahfeş” lakabıyla tanınan Arap dili âlimlerinin en meşhuru. Kaynaklarda hangi Ahfeş olduğunu belirtmeden yalın halde “el-Ahfeş”ten bahsedildiğinde, diğerlerine göre daha meşhur olmasından dolayı el-Ahfeşu'l-Evsat'ın kastedildiği kabul edilmektedir.<sup>5</sup>

Ebu'l-Hattâb el-Ahfeş el-Ekber'den sonra bir müddet el-Ahfeş el-Asğar olarak tanınmıştır. Daha sonra Ebu'l-Hasen Ali b. Suleyman b. Fazl (ö. 315/927) “el-Ahfeş el-Asğar” lakabıyla meşhur olunca onunla karıştırılmaması için kendisine “Ortanca Ahfeş” mânasına “el-Ahfeş el-Evsat” denmiş ve bu lakapla

<sup>3</sup> ez-Zubeydî, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen el-Endelusî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Ma'ârif, Mısır-1984, s. 40; es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Muzhir fi ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*, thk. Muhammed Ahmed Câde'l-Mevlâ, Dâru'l-Cil, Beyrut-tsz, II/453; el-Yâfi'î, Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Suleyman, *Mir'âtu'l-cenân ve ibratu'l-yakzân*, Muessesetu'l-Alem li'l-Matbûât, Beyrut-1970, II/61; İbnü'l-Îmâd, Şihâbuddin Abdu'l-Hayy b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, thk. Mahmud el-Arnâût, Dâr ibn Kesîr, Beyrut-1988, III/73; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, trc. Abdu'l-Halîm en-Neccâr, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire-1983, II/151; İnci Koçak, “Ahfeş el-Ekber”, *DİA*, İstanbul-1988, I/525.

<sup>4</sup> İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebi Yakûb İshâk, *el-Fihrist*, Mervi Matbaa, Tehran-tsz, s. 58; İbn Kesîr İmâduddîn İsmail b. Ömer el-Kuraşî ed-Dimaşkî Ebu'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî, Dâr Hicr, yyy.-1997, XV/29 ve XIV/275; İbn Hallikân Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtu'l-ayân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, Dâru sâdır, Beyrut-1978, II/381; Ebu't-Tayyib Abdu'l-Vâhid b. Ali el-Luğavî el-Halebî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Mektebetu Nahza, Kahire-tsz, s. 68; el-Enbârî Ebu'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Nuzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-udebâ*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâr Nehdati Mısır li't-Tabi ve'n-Neşr, Kahire-1967, s. 134; Yâkût el-Hamevî Ebû Abdillâh Şihâbuddin Yâkût b. Abdillâh, *Mu'cemu'l-udebâ (İrşâdu'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib)*, Dâru'l-Me'mûn, Beyrut-tsz, XI/230; es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Buğyetu'l-vuât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâr'ul-Fikr, yyy.-1979, I/590.

<sup>5</sup> es-Suyûtî, *Buğye*, I/590; Muhammed et-Tantâvî, *Neş'etu'n-nahvi ve târihu eşheri'n-nuhâti*, Dâru'l-Menâr, yyy-1991, s. 63; el-Hâirî Muhammed Huseyn el-A'lamî, *Dâiretu'l-ma'ârifî's-ş'iyyeti'l-âmme*, Muessesetu'l-A'lamî li'l-Matbûât, Beyrut-1993, III/38; Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Mucâşî el-Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hudâ Mahmud Karâa, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire-1990, I/6.

meşhur olmuştur.<sup>6</sup> Hem Basralılarca hem de Kûfelilerce büyük bir nahiv âlimi olarak kabul edilmiş,<sup>7</sup> nahiv, arûz ve kâfiyeye dair eserler yazmıştır. *Me'âni'l-Kur'ân*, *Kitâbu'l-kavâfi*, *Kitâbu'l-arûz* ve *Kitâb Me'âni's-şi'r* günümüze ulaşan eserlerindedir.<sup>8</sup>

Diğer Ahfeşlerden farklı olarak el-Ahfeş el-Evsat'ın Ahfeş lakabını niçin aldığı araştırmacıların zihnini yormuştur. Bazıları “el-Ahfeş”in kelime mânasından yola çıkarak, gözlerindeki küçüklük ve görmesindeki zayıflık sebebiyle bu lakabın verildiğini söylemişlerdir.<sup>9</sup> Bununla beraber tabakât kitaplarında el-Ahfeş'in gözlerinde rahatsızlık olup olmamasıyla ilgili bilgiye rastlanmamaktadır. Ayrıca “el-Ahfeş” lakabı taşıyanların ortak özelliklerinin nahiv âlimi olduğunu düşünürsek, el-Ahfeş el-Kebîr'den etkilenecek bu ismin verilmiş olması da ihtimal dâhilindedir.<sup>10</sup>

3. Ebu'l-Hasen Ali b. Suleyman b. Fazl el-Ahfeş el-Asğar el-Bağdâdî (ö. 315/927)'dir.

el-Ahfeş el-Asğar, Kûfe dil mektebi âlimlerindedir. Mısır ve Haleb'e seyahatlerde bulunmuş, h. 315 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. el-Muberrid (ö. 285/898), Fazl el-Yezîdî, Sa'leb b. Yahyâ ve Ebu'l-Aynâ'dan ders almıştır. Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ına şerh yazdığı bilinmektedir. *Kitâbu'l-envâ*, *Kitâbu'l-vâhid ve'l-cem*, *Kitâbu't-tesniye ve'l-cem*, *Kitâbu'n-nevâdir* ve *Dârâtü'l-Arab* telâflerinden bir kısmıdır.<sup>11</sup>

el-Ahfeş lakabıyla bilinen ve daha çok ilk devirlerde yaşamış olan şahısları es-Suyûtî *Buğyetü'l-vuâ* ve *el-Muzhir*'de on bir kişi olarak zikretmiştir.<sup>12</sup> Çoğunluğu nahiv âlimi olan Ahfeşlerin sayısı son döneme yaklaştıkça artmaktadır. es-Suyûtî'nin zikrettiği Ahfeşlerin ilk üçü yukarıda söz edilenlerdir. Dördüncüden itibaren diğer Ahfeşler vefat tarihi sırasına göre şunlardır:

<sup>6</sup> İbn Kesîr, a.g.e., XIV/275; el-Yâfiî, a.g.e., II/61; İbn Hallikân, a.g.e., II/381; Yakûb, Emîl Bedî, *el-Mu'cemu'l-mufasssal fi'l-luğaviyyîni'l-Arab*, nşr. Muhammed Ali Beyzavî, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyyi, Beyrut-1998, I/267.

<sup>7</sup> el-Enbârî, *Nuzhetü'l-elibbâ*, s. 133; Ebu't-Tayyib, a.g.e., s. 68.

<sup>8</sup> Ebu't-Tayyib, a.g.e., s. 68; Brockelmann, a.g.e., II/151.

<sup>9</sup> İbn Kesîr, a.g.e., XIV/275.

<sup>10</sup> İbn Esad Abdülkerîm b. Muhammed, “el-Ahfeş el-Evsat e mukallid huve em muceddîd”, *Mecelletü'l-buhûsi'l-İslâmiyye*, Sayı: 38 (Mayıs-Ağustos), Riyad-1993, s. 334.

<sup>11</sup> el-Yâfiî, a.g.e., II/61; Yâkût, a.g.e., XIII/246; İbn Kesîr, a.g.e., XV/29; İbnu'l-İmâd, a.g.e., III/73; el-Enbârî, *Nuzhetü'l-elibbâ*, s. 185; İnci Koçak, “Ahfeş el-Asgar”, *DİA*, İstanbul-1988, I/525.

<sup>12</sup> es-Suyûtî, *Buğye*, II/36.

4. Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Bağdâdî el-Ahfeş en-Nahvî (III. yüzyıl)

Hakkında sınırlı bilgiye ulaşabildiğimiz el-Bağdâdî, el-Asmâî (ö. 216/831)'nin öğrencilerindedir.<sup>13</sup> ez-Zeccâcî (ö. 311/923), el-Muberrid'den şunları nakleder: “Bağdatlılardan Abdullah b. Muhammed el-Ahfeş el-Bağdâzî<sup>14</sup> vardır. Şiir râvilerinden olup, İbnu's-Sikkît ve et-Tûsî kendisinden ders almıştır.”<sup>15</sup>

5. Ebû Abdillâh Ahmed b. İmrân b. Sellâme el-Ahfeş el-Elhânî en-Nahvî (ö. 250/864'den önce).

es-Suyûtî, Ahmed b. İmrân'ı dördüncü sırada kaydetmiştir. Dil ve nahiv âlimi olan Ahmed b. İmrân, el-Ahfeş lakabıyla meşhur olmamıştır. “el-Elhânî” nisbesi, Kahtân kabilesinden el-Elhânî'ye yapılmış bir nispettir. Ahmed b. İmrân, aynı zamanda şair olup, Ehl-i Beyti methetmesiyle de ünlüdür. Aslen Şamlı olup, Irak'ta edebiyat tahsil etmiş, Mısır'da bulunmuş, İshâk b. Abdilkuddûs'ün oğlunu eğitmek için Taberiyye'ye de gitmiştir. Yezîd b. Hârûn ve Yezîd b. Hubâb'dan rivâyette bulunmuştur. Kendisinden Abdullah b. Mahmud es-Sa'dî ve bir gurup Hicâzlılar rivâyette bulunmuşlardır. *Ğarîbu'l-Muvattâ* isimli eseri meşhurdur. İbn Hibbân kendisini sika (güvenilir) râvîler arasına koymuştur.<sup>16</sup>

6. Ebû Abdillâh Hârûn b. Mûsâ b. Şerîk el-Ahfeş en-Nahvî et-Tağlibî ed-Dımaşkî (ö. 292/904)

es-Suyûtî'nin Ahfeşlerin sonuncusu olarak kaydettiği et-Tağlibî, Dımaşk kurralarının imamı olup, sesinin güzelliğiyle meşhurdur. Şam'da Babu'l-Câbiye'de uzun süre “şeyhu'l-kurrâ” unvanıyla kırâat dersleri vermiştir. Kendisi kırâat dersini arz ve sema yoluyla Abdullah b. Zekvân'dan almıştır. Harflerle ilgili dersi Hişâm'dan almıştır. Ebû Mishar el-Ğassânî ve Selâm el-Medâyîni'den

<sup>13</sup>es-Suyûtî, *el-Muzhir*, II/454; es-Suyûtî, *Buğye*, II/62.

<sup>14</sup>ez-Zeccâcî'nin bahsettiği “Bağdâz”, Bağdat şehridir. Bu kelimenin aslı Farsça olup, sonradan değişikliğe uğrayıp “Bağdad” olmuştur. bk. İnci Koçak, “Bazı Arap Ülke ve Şehir Adları”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt 36, Sayı 1-2, Ankara-1993, s. 129.

<sup>15</sup>ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsim Abdurrahmân b. İshâk, *Mecâlisu'l-ulemâ*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hancî, Kahire-1983, s. 124.

<sup>16</sup>es-Suyûtî, *Buğye*, I/351; es-Suyûtî, *el-Muzhir*, II/454; Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm kâmus terâcim*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut- 1990, I/169; el-Hânsârî Muhammed Bâkır el-Müsevî el-İsbahânî, *Ravzatü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, thk. Esedullâh İsmâîliyân, Tehran-tsz., I/196; Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemu'l-muellifin terâcim musannifi'l-kutubi'l-Arabiyye*, Dâr İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut-tsz., II/35; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, *Kitâbu's-sikât*, Dâiretu'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, Haydarabâd-1973-1983, VIII/34; es-Suyûtî, *Buğye*, I/351; Ebû Sad Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Semânî, *el-Ensâb*, Ta'lik Abdullah Ömer el-Bârûdî, Dâru'l-Cinân, Beyrut-1988, I/95.

rivâyetlerde bulunmuştur. Kendisinden Ebu'l-Hasen b. el-Ahram ders almış, Ebû Bekr b. Futays kendisinden rivâyette bulunmuştur. Tefsir, nahiv, meânî ve şiir alanında eserler yazan et-Tağlibî, özellikle kırâat ve Arapça alanında eserler te'lîf etmiş, ancak eserleri günümüze kadar ulaşmamıştır. et-Tağlibî, 291/904 yılında, başka bir rivâyete göre de 292/905 yılında vefat etmiştir. es-Suyûtî ise 271 yılında vefat ettiğini ifade etmektedir.<sup>17</sup>

7. Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Mavsîlî en-Nahvî (ö. IV. yüzyılın sonları).

İbn Cinnî (ö. 397/1006)'nin hocalarından olan el-Mavsîlî, es-Suyûtî'nin zikrettiği Ahfeşlerin beşincisidir. Nahiv ve fıkıh âlimi olan el-Mavsîlî, Bağdat'ta yaşamıştır. el-Mansûr Camii'nde, Hâmid el-Esferâînî'nin halkasına yakın halkası olmuştur. el-Esferâînî'nin fıkıh halkasını kurduğu h. 370/980 yılında yaşadığını biliyoruz. *et-Ta'lîlu fi'l-kırâati's-Seb'a* isimli eseri vardır.<sup>18</sup>

8. Ebu'l-Asbağ Abdulazîz b. Ahmed en-Nahvî el-Ahfeş el-Endelusî (ö. 389/999'dan sonra)

es-Suyûtî *el-Muzhir*'de Ahfeşlerin yedincisi olarak kaydetmiştir. Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Abdilberr, el-Ahfeş el-Endelusî'den rivâyette bulunmuş ve bu rivâyetleri ondan 389/999 yılında dinlediğini söylemiştir. Bu rivayetten, onun zikredilen tarihte hayatta olduğu anlaşılmaktadır.<sup>19</sup>

9. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Ahfeş en-Nahvîş-Şerîf el-İdrîsî (ö. 452/1060'tan sonra).

es-Suyûtî *Buğye*'sinde onu Ahfeşlerin onuncusu olarak zikretmiştir. Ebu'l-Hasen aynı zamanda şairdir. Yâkût el-Hamevî (ö. 623/1229) *Mu'cemu'l-udebâ*'da onun Bağdat'ta Câmîi'l-Kebîr'de Ali b. Umeyra'dan *Kitâbu'l-fasîh*'i okuduğunu kaydetmiş ve bu bilginin *Kitâbu'l-fasîh*'te Ali b. Abdillâh'ın hattıyla yazılı

<sup>17</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, XIX/263; es-Suyûtî, *Buğye*, II/320; es-Suyûtî, *el-Muzhir*, II/454; İbnu'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *Ğâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, nşr. G. Bergstraesser, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyyi-1982, II/347; İbnu'l-İmâd, a.g.e., II/209; ez-Ziriklî, a.g.e., VIII/63; Kehhâle, a.g.e., XIII/130; Emin Işık, "Ahfeş ed-Dimaşkî" *DİA*, İstanbul-1988, I/525.

<sup>18</sup> es-Suyûtî, *el-Muzhir*, II/454; es-Suyûtî, *Buğye*, I/389; Kâtib Çelebî Mustafa b. Abdillâh Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*, nşr. Şerafettin Yaltkaya, Rifat Bilge, Maarif Matbaası, İstanbul-1941-1943, I/424; Muhammed Emîn el-Verd, *Menhecu'l-Ahfeşi'l-Evsat fi'd-dirâseti'n-nahviyye*, Muessesetu'l-A'lamî li'l-Matbûât, Beyrut-1975, s. 24.

<sup>19</sup> el-Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Futûh b. Abdillâh, *Cezvetu'l-muktebes fi zikri vulâti'l-Endelus*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, Mektebu Neşri's-sekâfeti'l-İslâmîyye, Kahire-1953, s. 269; es-Suyûtî, *Buğye*, II/98; es-Suyûtî, *el-Muzhir*, II/454.

olduğunu kaydetmiştir. Bunun dışında Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed hakkında her hangi bilgiye ulaşamadığını ifade etmiştir.<sup>20</sup>

10. Ebu'l-Kâsım Halef b. Ömer el-Ahfeş eş-Şukrî el-Yeşkurî el-Belensî (ö. 460/1068'den sonra).

es-Suyûtî *el-Muzhir'* de Halef b. Umer'i nahiv âlimi Ahfeşlerin altıncısı olarak kaydetmiştir. es-Suyûtî ayrıca *Buğye'*sinde, İbn Abdilmelik'den şunları nakleder: “Halef b. Umer arûz konusunda mahir, anlama ve anlatma kabiliyeti de iyi birisiydi. Aynı zamanda işini iyi yapan bir verrâk (kitap istinsah eden) idi. Tensih işiyle uğraşırken bazı sözleri anlamada zorlanıyordu. Bu durum onun izzet-i nefsinde dokundu ve bütün gücünü Arapça öğrenmeye ayırdı. Kırk yaşlarındayken okumayı öğrendi. Arapça hususunda da başarılı oldu ve bu alanda ders vermeye başladı. İbn Uzeyr kendisinden rivâyette bulunmuştur.<sup>21</sup>

11. Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâîl b. Ricâ el-Ahfeş eş-Şerîf el-Fâtımî (vefat tarihi bilinmemektedir).

es-Suyûtî'nin *el-Muzhir'*de onuncu sırada zikretmiştir. Ali b. İsmâîl hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. *Buğyetu'l-vuâ'*nın muhakkiki, tahkik ettiği yazmada Ali b. İsmâîl'in hayatını anlatmak için tahsis edilen beş altı satırın yazısız olduğunu dipnotta belirtmiştir.<sup>22</sup>

Yukarıda bahsi geçen Ahfeşler, es-Suyûtî'nin *Buğye'*de zikrettiği isimlerdir. Bunlara ilaveten tabakât kitaplarında tespit edebildiğimiz Ahfeşler şunlardır:

12. Ebû Abdillah Huseyn b. Muâz b. Harb el-Ahfeş el-Hacebî (ö. 277/890).

el-Hacebî Basralı olup, Bağdat'ta hadis rivâyet etmiştir. el-Hatîb el-Bağdâdî, onun cerh ve ta'dîle maruz kalmamış hadis râvilerinden olduğunu kaydetmiştir.<sup>23</sup>

13. Ebû Bekr Muhammed b. Halîl el-Ahfeş es-Sağîr ed-Dimaşkî (ö. 360/970-71'den sonra).

Muhammed b. Halîl Kur'an'a şâhid olarak otuz bin beyti ezbere bilen

<sup>20</sup>es-Suyûtî, *Buğye*, II/202; es-Suyûtî, *el-Muzhir*, II/454; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, XV/57.

<sup>21</sup>es-Suyûtî, *Buğye*, I/555-556; es-Suyûtî, *el-Muzhir*, II/454.

<sup>22</sup>es-Suyûtî, *Buğye*, II/149; es-Suyûtî, *el-Muzhir*, II/454.

<sup>23</sup>el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, Dâru'l-Fikr, Kahire-1931, VIII/141; İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Lisânu'l-mîzân*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Meraşlî, İhyâu't-Turâsî'l-Arabiyyi, Beyrut-1995, II/580; M. Yaşar Kandemir, “Ahfeş” *DİA*, İstanbul-1988, I/524.

kırâat âlimlerindedir. Kırâat dersini Ebu'l-Hasen b. el-Ahrem'den almış, kendisinden de el-Hasen b. Huseyn el-Hâşimî ve Ebu'l-Fazl el-Haze'î rivâyette bulunmuştur.<sup>24</sup>

14. Muhammed b. Abdî'l-Kavî b. Abdillâh b. Ali İmâduddîn Ebû Abdillâh el-Ensârî el-Ahfeş en-Nahvî (vefat tarihi bilinmemektedir).

es-Suyûtî *Buğye'*sinde bu zâtı kaydetmiş, ancak on bir Ahfeş'in arasında zikretmemiştir. H. 633/1235 yılında Kahire'nin dış caddelerinden birinde doğmuştur. H. 667/1239 yılında yaşadığı ve şiirler yazdığı bilinmektedir.<sup>25</sup>

Yukarıda bahsi geçen Ahfeşler, "el-Ahfeş" lâkabıyla tanınan eski dönem âlimleridir. Yeni devir tabakât yazarları sayılan eş-Şevkânî, ez-Ziriklî ve Ömer Rıza Kehhâle gibi zatlar eserlerinde, "el-Ahfeş" lâkabını taşıyan ve son dönemlerde yaşamış olan şahıslara da yer vermiştir. Tespit edebildiğim kadarıyla bu Ahfeşler şunlardır:

15. el-Huseyn b. el-Hasen b. Ali b. Muhammed b. el-Hasen eş-Şâmî el-Ahfeş el- Kevkebânî (ö. 1100/1689'dan sonra).

Kevkebân'da vefat etmiştir. *İ'lâmu'l-a'lâm* ve *Risâle fikrâati'l-Fâtiha halfe'l-imâm* onun eserlerindedir.<sup>26</sup>

16. Salâh b. Huseyn b. Yahyâ b. Ali es-San'ânî el-Yemenî el-Ahfeş (1142/1730).

el-Ahfeş es-San'ânî, Yemen'in Zeydî fakihlerinden, nahiv âlimi ve zahid birisidir. Kendisi San'a'lıdır. Bir kısım eserleri şunlardır: *Nuzhetu't-tarf fi'l-cârr ve'l-mecrûr ve'z-zarf*, *el-Akdu'l-vesîm fi ahkâmî'l-cârr ve'l-mecrûr ve'z-zarf ve mâ likull minhâ mine't-taksîm*. ez-Ziriklî, es-San'ânî'nin vefat tarihini 1242/1827 olarak kaydetmiştir.<sup>27</sup>

17. Muhammed Sa'îd Efendi el-Bağdâdî el-Ahfeş (ö. 1283/1866).

Fıkıh ve nahiv âlimidir. Konuşmalarında ve yazılarında şakacı ve mizahu seven birisi olmuştur. Takvası ve güzel ahlakıyla da bilinen Sa'îd Efendi zeki ve fetanet sahibi bir insan olarak bilinmektedir. es-Suyûtî'nin nahve dair *Elfiyye'*sine yazmış olduğu *Şerhu Elfiyyeti's-Suyûtî* adında bir şerhi ve bazı şiirleri vardır. 1866

<sup>24</sup> İbnu'l-Cezerî, *Ğâyetu'n-nihâye*, II/138; M. Yaşar Kandemir, "Ahfeş", *DİA*, İstanbul-1988, I/524.

<sup>25</sup> es-Suyûtî, *Buğye*, I/162.

<sup>26</sup> Kehhâle, a.g.e., III/320.

<sup>27</sup> ez-Ziriklî, a.g.e., I/277, III/207; eş-Şevkânî Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-tâli fi mehâsine men ba'de'l-karnî's-sâbi*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut-tsz., I/296; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifîn esmâu'l-muellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara-1951, I/427; Kehhâle, a.g.e., V/21.

yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.<sup>28</sup>

### C. Ahfeşlerin Birbirine Karıştırılması

Tarihî şahsiyetler, “Ebû Ubeyde” ile “Ebû Ubeyd” örneğinde olduğu gibi, isim benzerliği sebebiyle zaman zaman birbiriyle karıştırılmıştır. Genelde tabakât kitapları bu hususta hassas davranmış, karıştırılan isimleri liste halinde vererek onların birbirinden ayırt edilebilmesini sağlamıştır.<sup>29</sup> Çoğunluğu eski dönemlerde yaşamış olan el-Ahfeş lakabıyla tanınan âlimler de bazen birbiriyle karıştırılmıştır. Bu karıştırmalara -teknik hata sonucu da olsa- kitaplarda, hatta önemli eserlerde dahi rastlamak mümkündür.

Bunlardan birisi, *Merâtibu'n-nahviyyîn*'dir. Ebu't-Tayyib el-Luğavî bu eserde Ahfeşlerin birbirine karıştırılması mevzuunu işlerken Ebu'l-Hasen Ali b. el-Mubârek el-Ahfeş el-Kûfî diye birisinden bahsetmiştir. Daha sonra, bir başka yerde yine ondan bahsederek el-Ferrâ zamanında yaşadığını söylemiştir.<sup>30</sup> es-Suyûtî de el-Ferrâ ile aynı tabakada Ebu'l-Hasen Ali b. el-Mubârek el-Ahfeş el-Kûfî'den bahsederek aynı bilgiyi tekrar etmiştir.<sup>31</sup> Bununla beraber es-Suyûtî, kendisinin oluşturduğu meşhur on bir Ahfeş'in arasına Ali b. el-Mubârek'i koymamıştır.<sup>32</sup>

Brockelmann, Ebu'l-Hasen Ali b. el-Mubârek el-Ahfeş hakkında hiçbir şey bilinmediğini ifade etmiş ve bu şahsın Ebu'l-Hasen Ali b. el-Mubârek el-Ahmar olabileceğini söylemiştir.<sup>33</sup> Tabakât kitapları, el-Ferrâ ile aynı devirde el-Ahmer lakaplı bir âlimin Kûfe'de yaşadığı konusunda ittifak etmiş ancak, Kûfe'de yaşamış el-Ahfeş diye birisinden bahsetmemiştir.<sup>34</sup> Bu hususu uzunca mütalaa eden Abdu'l-Emîr de, söz konusu şahsın Ebu'l-Hasen Ali b. el-Mubârek el-Ahmer olduğu kanatine varmıştır. Telaffuz benzerliği sebebiyle el-Ahmer'in el-Ahfeş ile karıştırılmış olabileceğini ifade etmiştir.<sup>35</sup> Mahmud Husnî Mahmud da ilgili makalesinde, Abdu'l-Emîr ile paralellik oluşturan kanaatini delillerle ispat

<sup>28</sup> ez-Ziriklî, a.g.e., VI/141; el-Alûsî es-Seyyid Mahmud Şukrî, *el-Misku'l-Ezfar*, nşr. Numân el-Azamî, Matbatu'l-Âdâb, Bağdat-1930, s. 138; Louis el-YesûîŞeyho (Cheikho), *Târîhu'l-adâbi'l-Arabiyyeti fi'r-rub'i'l-evvel mine'l-karni'l-işrin*, el-Âbâu'l-Yesûiyyine, Beyrut-1926, I/98.

<sup>29</sup> Ebu't-Tayyib, a.g.e., s. 1-2; es-Suyûtî, *Buğye*, II/389-392; es-Suyûtî, *el-Muzhir*, II/453-455.

<sup>30</sup> Ebu't-Tayyib, a.g.e., s. 2, 91.

<sup>31</sup> es-Suyûtî, *el-Muzhir*, II/411.

<sup>32</sup> es-Suyûtî, *el-Muzhir*, II/453-454.

<sup>33</sup> Brockelmann, a.g.e., II/152.

<sup>34</sup> el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ*, s. 97; es-Suyûtî, *Buğye*, II/158-159; ez-Zubeydî, a.g.e., s. 134; el-Kıfî Cemâluddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Yusuf, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire-1952., II/313.

<sup>35</sup> el-Verd, a.g.e., s. 25-29.



etmiştir.<sup>36</sup> Bütün bunlar alt alta bulunduğu Ebu't-Tayyib'in, el-Ahmer ile el-Ahfeş'i birbirine karıştırdığı sonucuna varmak mümkündür.

el-Ahfeş el-Evsat'ın ilk defa, şiirde anlaşılması zor olan kelimeleri, her beytin altına yazmak suretiyle açıkladığı bilinmektedir.<sup>37</sup> Bununla beraber bazı tabakât kitapları, iki Ahfeş'i birbirine karıştırmışlar ve şiirdeki anlaşılması güç kelimeleri her beytin altına yazarak şerh eden ilk kişinin el-Ahfeş el-Ekber olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>38</sup> Ancak şerh edenin el-Ahfeş el-Ekber olmadığını tahmin etmek için şu hususlara dikkat etmek yeterlidir: Birincisi, el-Ahfeş el-Ekber dil ve edebiyatla ilgili herhangi bir eser te'lif etmemiştir.<sup>39</sup> Buna mukabil el-Ahfeş el-Evsat dil ve edebiyat alanında birçok kitap yazmıştır. İkincisi, bu mevzuyu aktaran Ebu'l-Abbas Sa'leb (ö. 291/904), el-Ahfeş'in Bağdat'ta olduğunu, kendisinin ona ulaşamadığını söylemiştir. ez-Zubeydî, bunu el-Ahfeş el-Evsat'ın hayatını anlattığı yerde zikremiştir.<sup>40</sup> el-Ahfeş el-Ekber'in Bağdat'a gittiği bilinmemekte, el-Ahfeş el-Evsat'ın ise Bağdat'ta bir müddet kaldığı bilinmektedir. Üçüncüsü, Ebu'l-Abbas Sa'leb bu mevzuyu anlatırken 'ona ulaşamadım', demiştir. el-Ahfeş el-Ekber tercih edilen görüşe göre 177/793 de vefat etmiştir. el-Ahfeş el-Evsat ise 215/830'de vefat etmiştir. Sa'leb'in 200/815 yılında doğduğunu düşündüğümüzde, ulaşamadım dediği şahsın el-Ahfeş el-Evsat olması daha makuldur.<sup>41</sup>

Kûrkîs Avvâd, el-Ahfeş'in, el-Halîl'in meclisinde Sîbeveyh'in sorularına verdiği cevabı anlamayınca, Sîbeveyh'in yoluna oturup el-Halîl'in ne anlattığını sorması hadisesindeki<sup>42</sup> el-Ahfeş'in, el-Ahfeş el-Ekber olduğunu zannetmiş ve kitabın fihristine de öyle kaydetmiştir.<sup>43</sup> Yani Sîbeveyh'in hocasıyla talebesini karıştırmıştır. Sadece hadiseye bakıldığında bile oradaki Ahfeş'in Sîbeveyh'in hocası olamayacağı anlaşılır.

<sup>36</sup> Mahmud Husnî Mahmud, "Min mevâdii'l-halt beyne'l-Ahafişi'n-nuhât", *MMLAU*, sayı 17, s. 38-39, Matbaatu't-Tevfik, Amman-1982.

<sup>37</sup> ez-Zubeydî, a.g.e., 74; el-Kıfî, a.g.e., II/39; el-Hânsârî, a.g.e., I/196; Brockelmann, a.g.e., II/151; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtu'l-Mufessirîn*, Bilmen Yayınevi, İstanbul-1973, s. 323; el-Âmilî Muhsin el-Emîn, *A'yânu'ş-Şîa*, thk. Hasen el-Emîn, Dâru't-Taâruf li'l-Matbûât, Beyrut -1983, VII/249; Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire-1968, s. 94.

<sup>38</sup> es-Suyûtî, *el-Muzhir*, II/400; Brockelmann, a.g.e., II/151; ez-Ziriklî, a.g.e., III/288; el-Hânsârî, a.g.e., I/196.

<sup>39</sup> İnci Koçak, "Ahfeş el-Ekber", *DİA*, İstanbul-1988, I/525.

<sup>40</sup> ez-Zubeydî, a.g.e., s. 74.

<sup>41</sup> Mahmud Husni Mahmud, a.g.m., s. 42-45.

<sup>42</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, XVI/ 125-126.

<sup>43</sup> Kûrkîs Avvâd, "Sîbeveyh imâmu'n-nuhât fi âsârî'd-dârisîn hilâla isne aşara karnen", *Matbuatu'l-mecma'i'l-ilmiyyi'l-irâkî*, Bağdat-1978, s. 12, 228.

Ahfeşlerin birbirine karıştırılması mevzuunda Mahmud Husnî Mahmud, *Min mevâzii'l-halt beyne'l-Ahafişi'n-nuhât* (Nahivci Ahfeşlerin birbirine karıştırıldığı yerler) isimli bir makale hazırlamış ve Ahfeşlerin bir birine karıştırılmasıyla ilgili kapsamlı sayılabilecek bir araştırma yapmıştır. Onun kaydına göre Ahfeşler arasındaki karıştırma daha çok el-Ahfeş el-Evsat ile el-Ahfeş el-Asğar arasında vuku bulmaktadır.<sup>44</sup> Bunun sebeplerinden birisinin el-Ahfeş el-Evsat bahsinde zikrettiğimiz gibi, ilk zamanlarda bir müddet “el-Ahfeş el-Asğar” olarak tanınıyor olması tabii ki muhtemeldir.

Bütün bu karıştırmaların yanı sıra ulemâ örfünde, el-Ahfeş el-Evsat'ın (Ahfeşlerin en meşhuru olması hasebiyle) diğerlerinden ayırt edilmesi için geliştirilmiş tabîî yöntemler mevcuttur. Abdu'l-Emîr bu yöntemleri şöyle sıralar:

1) Basralılara nispet edilerek veya Basralılardan istisnâ edilerek ayırt edilmiştir. قَالَ الْبَصْرِيُّونَ إِلَّا الْأَخْفَشُ veya قَالَ الْأَخْفَشُ مِنَ الْبَصْرِيِّينَ gibi.

2) Hocaları, öğrenciler veya arkadaşlarıyla yakınlık bildirerek ayırt edilmiştir.

3) Hocaları, öğrenciler veya arkadaşlarıyla yakınlık bildirerek ayırt edilir: حَكَى ذَلِكَ الْأَخْفَشُ وَالْمَازِيَّيَ ya da حَكَى ذَلِكَ الْحَلِيلُ وَالْأَخْفَشُ قَالَ ذَلِكَ سِبْيَوِيَهُ وَالْأَخْفَشُ gibi.

4) Kendisinden sonrakilerin görüşlerini kabul etmesi veya etmemesiyle ifade edilir: قَالَ ذَلِكَ الْأَخْفَشُ وَقَابَعَهُ الْمُبَرِّدُ veya قَالَ ذَلِكَ الْأَخْفَشُ وَخَالَفَهُ الْمُبَرِّدُ gibi.

5) Kûfelilerle beraber zikredilerek ayırt edilir: قَالَ ذَلِكَ الْأَخْفَشُ وَالْكَوْفِيُّونَ veya قَالَ ذَلِكَ الْكَوْفِيِّينَ الْأَخْفَشُ فِي ذَلِكَ gibi.

6) Hocalarından nakil yaptığında ayırt edilir: رَوَى ذَلِكَ الْأَخْفَشُ عَنْ أَبِي زَيْدِ الْأَنْصَارِيِّ gibi.

7) Öğrencileri kendisinden nakil yaptığında ayırt edilir: رَوَى الْجَزْمِيُّ عَنِ الْأَخْفَشِ veya رَوَى الْمَازِيَّيَ عَنِ الْأَخْفَشِ gibi.

8) Kendi kitaplarından biriyle birlikte zikredilerek ayırt edilir: وَقَالَ الْأَخْفَشُ فِي مَعَانِي الْقُرْآنِ gibi.

9) Kabilesine nispet edilerek ayırt edilir: قَالَ الْأَخْفَشُ الْمُجَاشِعِيُّ gibi.

10) Ait olduğu şehre nispet edilerek zikredilir: الْأَخْفَشُ الْبَلْخِيُّ gibi.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Mahmud Husnî Mahmud, a.g.m., s. 35-53.

<sup>45</sup> el-Verd, a.g.e., s. 29-30.

## SONUÇ

Tabakat kitaplarında on yedi farklı âlime Ahfeş adı verildiğini görmekteyiz. Vefat tarihini esas alarak ifade edecek olursak sözü edilen Ahfeşlerin ilk üçü daha çok ön plana çıkmış ve bu âlimlere verilen Ahfeş lakabı diğerlerinin adlarını gölgede bırakmıştır. Üç Ahfeş'in birbirine karışmaması için birincisine "Büyük Ahfeş" (el-Ahfeş el-Ekber), ikincisine "Ortanca Ahfeş" (el-Ahfeş el-Evsat), üçüncüsüne de "Küçük Ahfeş" (el-Ahfeş el-Asğar) denmiştir.

Ahfeş lakabının ilk defa el-Ahfeş el-Ekber'e niçin verildiği hususunda bir bilgiye ulaşamamaktayız. Kendisinden sonra gelen ve el-Ahfeş el-Evsat olarak bilinen Said b. Mes'ade Ahfeşlerin en meşhuru olduğundan daha sonraki nahiv âlimlerine bu lakabın verilmesinde etkisinin büyük olabileceğini tahmin etmekteyiz. İsimlerini tespit edebildiğim Ahfeş lakabı taşıyan âlimlerin büyük oranda (on yedi Ahfeş'in on üçünün) nahiv alanında tebarüz etmiş olması bu tahminimizi kuvvetlendirmektedir.

Ahfeşlerin birbirine karıştırılması ile ilgili olarak tabakat kitaplarında el-Ahmer lakabının el-Ahfeş gibi algılandığı görülmektedir. Bazı tabakat kitaplarının büyük Ahfeş'le ortanca Ahfeş'i birbirine karıştırdığını görmekteyiz ki bunun yanlışlığı olduğu makalenin ilgili yerlerinde ispat edilmiştir.

Ortanca Ahfeş, Ahfeşlerin en meşhuru olması hasebiyle bu mevzuda onun özel konumu vardır. Örneğin eski ve yeni kaynaklarda yalın olarak "Ahfeş" dendiğinde bundan Ortanca Ahfeş'in kastedildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca ona delalet edecek bir kısım ifade tarzları da vardır ki bunlar makalede detaylı bir şekilde incelenmiştir.

## KAYNAKLAR

el-Ahfeş el-Evsat, Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Mucâşî, *Kitâb Me'âni'l-Kur'ân*, I-II, thk. Hudâ Mahmud Karâa, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire-1990.

el-Alûsî, es-Seyyid Mahmud Şukrî, *el-Misku'l-Ezfar*, nşr. Numân el-Azamî, Matba'atu'l-Âdâb, Bağdat-1930.

el-Âmilî, Muhsin el-Emîn, *A'yânu's-Şîa*, thk. Hasen el-Emîn, I-X, Dâru't-Ta'âruf li'l-Matbû'ât, Beyrut-1983.

Avvâd, Kûrkîs (Corcis), *Sibeveyh imâmu'n-nuhât fîâsâri'd-dârisîn hilâla isne aşara karnen*, Matbu'atu'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-İrâkî, Bağdat-1978.

- el-Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyetu'l-ârifîn esmâu'l-muellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, I-II, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara-1951.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtu'l-Mufessirîn*, Bilmen Yayınevi, İstanbul-1973.
- Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, trc. Abdu'l-Halîm en-Neccâr, I-VI, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire-1983.
- Dayf, Şevkî, *el-Medârisu'n-nahviyye*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire-1968.
- Ebu't-Tayyib, Abdu'l-Vâhid b. Ali el-Luğavî el-Halebî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Mektebetu Nahda, Kahire-tsz.
- el-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Nuzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-udebâ*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâr Nehdati Mısır li't-Tab'i ve'n-Neşr, Kahire-1967.
- el-Ferâhîdî, EbûAbdirrahmân el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmerrâî, I-III, Beyrut-1988.
- el-Feyrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsu'l-muhît*, nşr. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bekâî, Dâru'l-Fikr, Beyrut-2003.
- el-Hâirî, Muhammed Huseyn el-A'lamî, *Dâiretu'l-ma'ârifi's-şî'iyyeti'l-âmme*, I-XVIII, Muessesetu'l-A'lamî li'l-Matbûât, Beyrut-1993.
- el-Hânsârî, Muhammed Bâkır el-Mûsevî, *Ravzatu'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, I-VIII, thk. Esedullah İsmâiliyân, Tehran-tsz.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Dâru'l-Fikr, Kahire-1931.
- el-Himyerî, Neşvân b. Sa'îd el-Himyerî el-Yemenî, *Şemsu'l-ulûm ve devâu kelâmi'l-Arabî mine'l-kulûm*, I-XII, thk. Huseyn b. Abdillâh el-Amrî, Mutahhar b. Ali el-İryânî, Yusuf Muhammed Abdullâh, Dâru'l-Fikr, Dimaşk-1999.
- el-Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Futûh b. Abdillâh, *Cezvetu'l-muktebes fizikri vulâti'l-Endelus*, thk. Muhammed b. Tâvît et-Tancî, Mektebu Neşri's-sekâfeti'l-İslâmiyye, Kahire-1953.
- İbnu'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşkî, *Ğâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, I-II, nşr. Fotthelf Bergstrasser, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-1982.
- İbn Esad, Abdulkerîm b. Muhammed, “el-Ahfeş el-Evsat e mukallid huve em

muceddid" *Mecelletu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*, (XXXVIII/273-352), sayı: 1-97, Riyad-h. 1395-1433.

İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbuddîn Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali, *Lisânu'l-mîzân*, I-X, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Meraşlî, İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut-1995-1996.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtu'l-ayân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, I-VIII, thk. İhsan Abbas, Dâru sâdır, Beyrut-1978.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, *Kitâbu's-sikât*, I-IX, Dâiretu'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, Haydarabâd-1973-1983.

İbnu'l-İmâd, Şihâbuddin Abdu'l-Hayy b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, I-X, thk. Mahmud el-Arnâût, Dâr ibn Kesîr, Beyrut-1988.

İbn Kesîr, 'İmâduddîn İsmail b. Umer el-Kuraşî ed-Dımaşkî Ebu'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XXI, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî, Dâr Hicr, yyy.-1997.

İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebi Yakûb İshâk, *el-Fihrist*, Mervi Matbaa, Tehran- tsz.

Işık, Emin, "Ahfeş ed-Dımaşkî", *DİA*, I/525, İstanbul-1988.

Kandemir, Yaşar, "Ahfeş", *DİA*, I/524-523, İstanbul-1988.

Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdillâh Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*, I-II, nşr. Şerafettin Yalçın, Rifat Bilge, Maarif Matbaası, İstanbul-1941-1943.

Kehhâle, Umer Rızâ, *Mu'cemu'l-muellifîn terâcim musannifi'l-kutubi'l-Arabiyye*, I-XV, Dâr İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut-tsz.

el-Kıftî, Cemâluddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Yusuf, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, I-II, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire-1952.

Koçak, İnci, "Bazı Arap Ülke ve Şehir Adları", *Ankara Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt 36, Sayı 1-2, Ankara-1993.

....."Ahfeş el-Ekber", *DİA*, I/525, İstanbul-1988.

....."Ahfeş el-Asgar", *DİA*, I/525, İstanbul-1988.

Mahmud Husnî Mahmud, "Min mevâdi'i'l-halt beyne'l-Ahâfişi'n- nuhât"

*Mecelletü Mecma'i'l-luğati'l-Arabiyye el-Urduniyye*, sayı 17, s. 35-54, Matba'atu't-Tevfik, Amman-1982.

es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî, *el-Ensâb*, I-V, ta'lik Abdullah Umer el-Bârûdî, Dâru'l-Cinân, Beyrut-1988.

es-Suyûtî, Ebu'l-Fazıl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, I-II, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Fikr, yyy.-1979.

.....*el-Muzhir fi ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*, I-II, thk. Muhammed Ahmed Câde'l-Mevlâ, Ali Muhammed el-Bicâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Cîl, Beyrut-tsz.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-tâli' fi mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut-tsz.

Şeyho (Cheikho), Louis el-Yesû'î, *Târîhu'l-âdâbi'l-Arabiyye fi'r-rub'i'l-evvel mine'l-karni'l-işrîn*, I-VIII, el-Âbâu'l-Yesû'îyyîne, Beyrut-1924-1926.

et-Tantâvî, Muhammed, *Neş'etu'n-nahv ve târîhu eşheri'n-nuhât*, Dâru'l-Menâr, yyy.-1991.

el-Verd, Abd'ul-Emîr Muhammed Emîn, *Menhecu'l-Ahfeşi'l-Evsat fi'd-dirâseti'n-nahviyye*, Muessesetu'l-Alemîli'l-Matbû'ât, Beyrut-1975.

el-Yâfiî, Ebû Muhammed Abdullah b. Esad b. Ali b. Suleyman, *Mir'âtu'l-cenân ve ibratu'l-yakzân*, I-III, Muessesetu'l-Âlem li'l-Matbû'ât, Beyrut-1970.

Yakûb, Emîl Bedî, *el-Mu'cemu'l-mufassal fi'l-luğaviyyîne'l-Arab*, I-II, nşr. Muhammed Ali Beyzavî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-1998.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût b. Abdillâh, *Mu'cemu'l-udebâ (İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb)*, I-XX, Dâru'l-Me'mûn, Beyrut-tsz

ez-Zebîdî, es-Seyyid Muhammed el-Murtezâ el-Huseynî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, I-XXV, thk. İbrahim et-Terzî, Beyrut-1983.

ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsim Abdurrahmân b. İshâk, *Mecâlisu'l-ulemâ*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hancî, Kahire-1983.

ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm kâmûs terâcim*, I-VIII, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut-1990.

ez-Zubeydî, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen el-Endelusî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Ma'ârif, Mısır 1984.



**TÜRKİYE'DEKİ MANEVİ DANIŞMANLIK VE REHBERLİK ÇALIŞMALARI  
BAĞLAMINDA 'I. ULUSLARARASI MANEVİ DANIŞMANLIK VE  
REHBERLİK KONGRESİ' (2016) ÜZERİNE BİBLİYOMETRİK ANALİZLER**

**Mustafa KOÇ\***

**Özet**

Bu makalede, 2016 yılında İstanbul'da gerçekleştirilen 'I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi' üzerine yapılan bibliyometrik analizler hakkında bilgi verilmektedir. Çeşitli nitel parametrelerin kullanıldığı bu makalenin amacı, adı geçen bu kongrenin tüm yönleriyle genel özelliklerini ortaya koyarak alan tarihine katkı sağlamaktır. Kongrede sunulan bildiriler ve katılımcılara ilişkin veriler üzerine elde edilen bulguların frekans ve yüzdelik dağılım analizlerinin yapıldığı makalede sonuç olarak; (a) kongrede toplamda 121 bilimsel aktivite yapıldığı; (b) toplam olarak 118 bildiri sunulduğu; (c) sunulan bu bildirilerin 105 adedinin sözel bildiri, 13 adedinin ise poster bildiri olduğu; (d) büyük çoğunluğunun teorik yaklaşımla (% 74) hazırlandığı; (e) veri toplama metodu olarak en fazla dokümantasyon yönteminin (% 73) kullanıldığı; (f) toplamda 215 katılımcının yer aldığı kongrede büyük çoğunluğunun (% 72) yerli katılımcı olduğu belirlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Manevi danışmanlık ve rehberlik, uluslararası kongre, sözel bildiri, poster bildiri, bibliyometrik analiz.

**BIBLIOMETRIC ANALYSES ON THE FIRST INTERNATIONAL CONGRESS  
ON RELIGIOUS-SPIRITUAL COUNSELLING & CARE (2016) IN THE  
CONTEXT OF SPIRITUAL COUNSELLING AND CARE STUDIES IN TURKEY**

---

\* Doç. Dr.; Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Bilim Dalı Öğretim Üyesi & Manevi-Psikolojik Danışmanlık Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürü; mustafakoc@balikesir.edu.tr



### Abstract

This article provides information about the bibliometric analyzes on First International Congress on Religious-Spiritual Counselling & Care, held in İstanbul in 2016. The aim of this article, using various qualitative parameters, is to contribute to the literature of this field by presenting the general characteristics of the mentioned congress in every aspect. In the article, doing the frequency and percentage distribution analyses of the presented papers at the congress and on the data on the participants, it has been ultimately determined that (a) 121 scientific activities in total were carried out during the congress; (b) 118 papers in total were presented; (c) 105 of them were oral presentations while the other 13 ones were poster presentations; (d) the vast majority (74%) were prepared in theoretical approach; (e) the most used (73%) data collection method were document review method; (f) the majority of the participants (72%) in the congress with a total of 215 were domestic ones.

**Key Words:** Spiritual counselling and care, international congress, oral, presentation, poster presentation, bibliometric analysis.

### Giriş

Manevi danışmanlık ve rehberlik alanı, temelde seküler psikolojik danışmanlık ve rehberlik alanı ile psikoloji ve psikiyatri bağlamında modern dünyadaki ruh sağlığı çalışmalarında geline bu son aşamada, önemli bir paradigma dönüşümüne vurgu yapmaktadır. Bu kapsamda ana akım geleneksel danışmanlık ve rehberlik yaklaşımları dışındaki alternatif danışmanlık ve rehberlik yaklaşımlarının temel özelliği, bireyin yaşantısal süreçlerini anlamlandırmada psikolojik danışmanın yanı sıra maneviyat alanından da güç almalarıdır. Geleneksel danışmanlık ve rehberlik uygulamalarının, maneviyat yönelimli danışanların gereksinimlerini karşılama bağlamında yetersiz kaldıkları söylenebilir. Zira seküler danışmanlık uygulamaları, geleneksel ve ana akım psikolojinin teorik formülasyonundan ortaya çıkan terapötik yaklaşımlara dayanır.

Modern psikoloji tarihinde maneviyata yönelik ilk ciddi yaklaşımlar, dinin ve maneviyatın “aşkın ve metafizik / transcendantal” bir yönü olan bireyin varoluşsal bir ihtiyacı olduğunu vurgulayan ve Doğu bilgeliğiyle Batı biliminin sentezini oluşturmayı amaçlayan A. Maslow’un fikirlerinin öncülük ettiği

'transpersonel psikoloji' ekolünde görülmektedir.<sup>1</sup>

Modern psikolojinin ruh sağlığı için başvuran danışanlarına yönelik biyolojik merkezli bir yaklaşım önerisine temelde karşı çıkan dinsel ve manevi yönelimli bireyler, manevi danışmanlık ve rehberliğin gelişiminde ve söz konusu bu gelişime paralel olarak insancıl bir tutum geliştirmede önemli rol oynamışlardır. Bugün gelinen tarihsel nokta açısından bakıldığında ise dinsel ve manevi yaklaşımın kuramsal alt yapısını oluşturan spesifik alanların 'pastoral danışmanlık, manevi yönelimli hümanistik psikoloji, transpersonel psikoloji' ve Türkiye özelinde de zengin manevi bir kaynağa sahip 'sufi psikoloji/tasavvuf psikolojisi' olduğu söylenebilir.<sup>2</sup>

Manevi danışmanlık ve rehberlik yaklaşımını benimseyen psikolojik danışmanlar ve psikoterapistler, -ana akım seküler psikolojik danışman ve psikoterapistlerden farklı olarak- (i) bireysel ihtiyaçların yaşama anlam verdiği; (ii) danışma sürecinin bireyin geçmişinden getirdiği ceza figürü yerine özerklik yaklaşımına vurgu yapan yardımseverlik figürü ile yer değiştirmesinin gerekliliği üzerinde durmaktadırlar. Dolayısıyla seküler danışmanlık yaklaşımlarından farklı olarak manevi danışmanlık, bireyin nevrozlarından daha çok onun günahlarına odaklanmaktadır. Dolayısıyla tedavi süreci, bütün iyileşme biçimlerinin ve kişilerarası ilişkilerin desteklenmesi ve nihai kabul aracılığıyla Tanrı'ya duyulan sevginin yayılıp çoğalması olarak tanımlanabilir. Manevi danışmanlığın dinsel-yaşantısal boyutundaki temel amaç, yaşamın sınırsız olasılıklar taşıdığını danışanın görmesine yardımcı olmak ve diğer bireyler ve yaşamın yaratıcı ruhuyla iletişime geçebilmesini sağlamaktır.<sup>3</sup> Kısaca manevi danışmanlık, dinsel inanç, mistik düşünce vb. teolojik içerikli manevi kaynakları, bireyin psiko-sosyal problemlerinin çözülmesi süreçlerinde aktif olarak kullanarak rehabilitasyon sağlamaya çalışmaktadır.

#### a. Amaç

Bu makalede, manevi danışmanlık ve rehberlik üzerine Türkiye'de ilk kez

---

<sup>1</sup> Ekşi, H. & Kaya, Ç. & Çiftçi, M. (2016). Maneviyat ve psikolojik danışma. [içinde] H. Ekşi & Ç. Kaya (ed.), Manevi yönelimli psikoterapi ve psikolojik danışma (ss. 13-28). İstanbul: Kaknüs Yayınları, s. 18-20.

<sup>2</sup> Parlak, S. (2016). Manevi danışmanlığın gelişimi. [içinde] H. Ekşi & Ç. Kaya (ed.), Manevi yönelimli psikoterapi ve psikolojik danışma (ss. 29-46). İstanbul: Kaknüs Yayınları, s. 29-30.

7-10 Nisan 2016 tarihleri arasında İstanbul'daki Grand Cevahir Hotel ve Kongre Merkezi'nde uluslararası düzeyde ve içerikte gerçekleştirilen "I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi" hakkında bibliyometrik bilgilerin verilmesi amaçlanmaktadır. Dolayısıyla Türkiye'de manevi danışmanlık ve rehberlik alanında 'uluslararası kongre düzeyinde' ilk kez gerçekleştirilen bir akademik etkinliğin içeriğini konu alan bu makalede, çeşitli nitel parametreler kullanılarak kongredeki katılımcıların ve bildirilerin özelliklerinin ortaya konması hedeflenmektedir.

Öte yandan bu makalede analizi yapılan akademik ürünler, kongre düzenleme kurulu tarafından değerlendirilip bilim kurulunun onayını alarak kongrede 'sözel ve poster' bildiri olarak sunulan bildirimlerden oluşmaktadır. Dolayısıyla bu makale, her bir akademik ürünün belli bir akademik değer taşıdığı adı geçen kongrede sunulan bildirimlerin bibliyometrik analizini betimsel olarak ortaya koymayı amaçlamaktadır.

### **b. Sınırlılıklar**

Manevi danışmanlık ve rehberlik alanındaki uluslararası bir kongrede sunulan bildirimlere ilişkin yapılan bibliyometrik analizlerin yer aldığı bu araştırmanın kaçınılmaz olarak içerik ve yöntemsel bazı sınırlılıkları şunlardır:

(i)-Araştırma, 7-10 Nisan 2016 tarihleri arasında İstanbul'da gerçekleştirilen "I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi"nde sunulan sözel ve poster bildirimlerin bibliyometrik analizleriyle sınırlıdır. Dolayısıyla makalenin ilgili ekindeki listede (bkz. Ek-1) değerlendirmeye alınmak üzere gönderilen bildirimler, bu makalenin bibliyometrik kapsamı dışındadır.

(ii)-Makaleye konu olan bibliyometrik analizler, (a) katılımcılara göre = '(i) katılımcı türü, (ii) akademik unvanları, (iii) yazar sayısı, (iv) yazarın çalıştığı kurum'; (b) bildirimlere göre = '(i) türü, (ii) tematik konu içerikleri, (iii) metodolojik desen özellikleri, (iv) veri toplama yöntemi türleri" parametreleriyle sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla burada yer almayan diğer nitel parametreler – hacim problemi oluşturacağı düşüncesiyle- bu makalenin kapsamı dışındadır.

---

<sup>3</sup> Jones, J. P. (1981), *Some changes in client levels of meaning-in-life and self-actualization in successful psychotherapy*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Boston: Boston University Graduate School; Parlak, a.g.m., s. 31.

### c. Yöntem

"I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi"ndeki katılımcı ve bildirilerin bibliyometrik analizlerini konu alan bu araştırma, metodolojik olarak geçmişte veya güncel olan bir durumu ve/veya olguyu olduğu biçimiyle betimlemeyi hedefleyen "tarama modeli" esas alınarak gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla adı geçen bu yöntemsel yaklaşıma göre, araştırmaya konu edilen olgu/lar kendi koşulları içinde ve olduğu gibi betimlenmeye ve açıklanmaya çalışılmaktadır.<sup>4</sup>

Yukarıda sözü edilen metodolojik gerçeklikten hareketle bu araştırmada, 2016 yılında yapılan "I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi"ndeki katılımcı ve bildiriler, çeşitli bibliyometrik özellikler dikkate alınarak incelenmiştir. Yapılan tarama sonucunda, ilgili kongrede toplam 118 bildiri sunulduğu görülmüştür. Bu bildiriler, yukarıda belirtilen parametreler kapsamında incelenmeye çalışılmıştır.

### d. Verilerin Toplanması ve Analizi

Bu makaleye konu edilen kongredeki bilimsel aktiviteler üzerinde sağlıklı bir analiz ve değerlendirme yapabilmek için öncelikle tematik bibliyometrik analiz kriterleri ve nitel parametreleri belirlenmiştir.<sup>5</sup> Bu çerçevede sosyal bilimler metodolojisindeki betimsel analiz yaklaşımına göre kongrede yer alan katılımcılar ve bu kongrede sunulan bildiriler üzerinde bazı nitel parametrelere göre sınıflandırmalar yapılarak bibliyometrik veriler elde edilmiştir. Söz konusu parametrelere ilişkin elde edilen nitel veriler ise istatistik analiz programına aktarılarak nicel frekans değerleri hesaplanmıştır. Dolayısıyla bu bibliyometrik analiz sürecinde oluşturulan nitel parametrelere göre katılımcı ve bildiri özellikleri tek tek belirlenmiş ve elde edilen bulgular, frekans değerlerine göre grafik ve tablo şeklinde ortaya konarak değerlendirilmiştir. Ayrıca bu makale için yöntemsel benzerlik taşıyan bazı çalışmalar da model alınmıştır.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Karasar, N. (1995). *Bilimsel araştırma yöntemi: Kavramlar, ilkeler, teknikler*. (7. Baskı). Ankara: 3 A Araştırma Eğitim Danışmanlık Ltd., s. 76-79.

<sup>5</sup> Yıldırım, A. & Şimşek H. (2005). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, s. 198.

<sup>6</sup> Korkmaz, M. (2010). Kur'an kurslarını konu edinen tezler üzerine bir inceleme. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 8 (19), 151-176; Şahin, S. & Acun, A. (2015). Turist rehberliği alanının bibliyometrik profili (Ulusal turizm kongreleri bildirileri). *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18 (34), 213-234.

Öte yandan veri toplama aracı ve kaynağı olarak ise bu makalede, (i) kongreye özel oluşturulan web sitesi, (ii) kongre kitapçığı ve (iii) bildiri özetleri kitabı kullanılmıştır. Ayrıca bu makalede yer alan bildirimlerin bibliyometrik analizleri için kullanılan nitel parametrelerin sadece bu makale için kullanılan bazı parametrik kategorilere dayalı subjektif kriterler olduğunu da bilinmelidir.

### **e. I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi**

**(07-10 Nisan 2016, İstanbul / Türkiye)**

Dün olduğu gibi bugün de din, psiko-sosyo-ekonomik ve kültürel alanlarda dayanışma, yardımlaşma ve insani yardımlar gibi pek çok konuda bireysel sosyal örgütlenmede ilham ve motivasyon kaynağı olmuştur. Bu bağlamda dinsel, manevi ve ahlaki değerlerin bireysel ve toplumsal hayatı dönüştüren çok boyutlu yönleri ve fonksiyonel değeri vardır.

'Manevi danışmanlık ve rehberlik' başlıklı bu uluslararası kongrede dinsel, manevi ve ahlaki değerleri ön plana çıkarmak; bireysel ve toplumsal yaşama yaptıkları katkıları takdir etmek ve modern bireyin yaşamına dokunan din ve maneviyat algısına yönelik akademik ve kamusal bir farkındalık oluşturmak amaçlanmıştır. Ayrıca yine bu kongreyle ailedeki çiftlerin terapisinde, cezaevlerindeki tutukluların rehabilitasyonunda, hastanelerdeki hastalara umut ve moral kaynağı aktarımında, askeriyedeki moral-motivasyonun sağlanmasında, sosyal hizmet kurumlarındaki yetim, öksüz, yaşlı ve dezavantajlı gruplara manevi atmosfer oluşturulmasında din ve maneviyatın rolünün ve katkısının incelenmesi hedeflenmiştir. Aynı zamanda, söz konusu bu alanlarda hizmetleri ve programları sunarken karşılaşılan saha problemlerine ve uygulanan politikalara ilişkin bilimsel analizlere de yer verilmiştir. Bu kongre, alanlarında uzman bilim adamları tarafından disiplinlerarası bir kavşakta yer alan bu alana yönelik teorik ve pratik düzeyde model üretme ve deneyimleri paylaşma, karşılıklı bilgi alış-verişi ve iş birliği yapma ortamı da sağlamıştır. Sonuç olarak bu kongreden elde edilen akademik ve bilimsel iş birliği ve deneyimler, alanda hizmet veren kurumlardaki birey ve topluma yönelik programların iyileştirilip geliştirilmesine katkı sağlayacağı beklenmektedir.

Bu kongrenin, Türkiye'de yeni gelişmekte olan bir uzmanlık alanını ilk kez uluslararası bir platformda ve disiplinler arası bir bakış açısıyla ele alarak

bundan sonraki çalışmalara ışık tutması beklenmektedir<sup>7</sup> (ayrıca kongre resmi takvimi için bkz. Tablo-1).

Tablo-1:  
Kongre resmi takvimi

21 Aralık 2015 – Son özet gönderim tarihi
4 Ocak 2016 – Kabul edilen bildirimlerin ilanı
20 Mart 2016 – Tam metin bildirimler için son tarih
7-10 Nisan 2016 – Kongre tarihi
+Yeri: İstanbul Grand Cevahir Hotel Convention Center
+Adres: Darülaceze Cad. No:9 Şişli / İstanbul

Sponsorluğunu İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin yaptığı kongrenin paydaş kurumları ise Ensar Vakfı, Değerler Eğitimi Merkezi, Balıkesir Üniversitesi Manevi-Psikolojik Danışmanlık Uygulama ve Araştırma Merkezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi ve Diyanet İşleri Başkanlığı'dır.

Kongre konaklaması ve ulaşımı bağlamında konferansta bildiri sunan ve oturum başkanlığı yapan katılımcıların ulaşım ve konaklama giderleri organizasyon yöneticisi Ensar Vakfı ve Değerler Eğitimi Merkezi tarafından karşılanmıştır. Konferansa dinleyici olarak katılanların konaklama ve ulaşım giderleri ise kendileri tarafından karşılanmıştır.

#### **e.a. Kongre Tarihçesi**

Manevi danışmanlık ve rehberlik alanında Türkiye'de uluslararası bir akademik etkinlik yapma düşüncesi ve alt yapı çalışmaları, ilk olarak Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyelerinden

<sup>7</sup> I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi (2016). Resmi internet sitesi. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi. (<http://mdrk.org/tr>), [Erişim: Mayıs 2016].

sosyolog Nuri Tınaz tarafından 2015 yılında ortaya atılmıştır. Aynı zamanda Değerler Eğitim Merkezi'nin akademik koordinatörü olan Tınaz, Değerler Eğitimi Merkezi'nin ev sahipliğinde konuyu 2015 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi ABD öğretim üyesi Ali Ayten ve Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi ABD öğretim üyesi ve Manevi-Psikolojik Danışmanlık Uygulama ve Araştırma Merkezi müdürü Mustafa Koç ile paylaştıktan sonra alınan kararlar sonucunda Değerler Eğitimi Merkezi'nde bir düzenleme kurulu oluşturulmuştur.

Değerler Eğitimi Merkezi'nde yapılan ilk kongre düzenleme kurulu toplantısında ortaya atılan ilk düşünce, konuyla ilgili uluslararası bir sempozyum yapılması yönünde olmuştur. Ancak aynı zamanda Balıkesir Üniversitesi Manevi-Psikolojik Danışmanlık Uygulama ve Araştırma Merkezi müdürü olan Mustafa Koç tarafından merkez adına aşağıdaki kişisel ve kurumsal katkılar sunulmuştur:

“(i)-Yapılması planlanan bilimsel etkinliğin ‘sempozyum’ düzeyinden ‘numaralandırılmış kongre’ düzeyine çıkartılması, bu türden akademik etkinliklerin devamı açısından önemlidir. Zira Türkiye’deki alana olan akademik ilgi ve sahadaki uygulama ihtiyacının artarak devam etmesi, bu alanla ilgili periyodik olarak akademik çalışmaların yapılmasını gerekli kılmaktadır.

(ii)-Bu bağlamda yapılacak olan bilimsel etkinliğe ‘I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi’ şeklinde bir isim önerisinde bulunulmuştur. Alandaki isimlendirme karmaşasının devam ettiği de göz önüne alınacak olursa bu isimlendirme sürecinde ana-akım seküler psikolojik danışmanlık ve rehberlik (PDR) kullanıma paralel olarak MDR kısaltmasının daha anlamlı olacağını ve PDR’ye kıyasla kamuoyunda daha çabuk ve kolay kullanıma başlanacağı tezinden hareket edilmesinin daha doğru olacağını altı çizilmiştir. Ayrıca İngilizce ve Türkçe kongre adını belirleme ve Türkçe’ye çeviri sürecinde ise ‘Religious’ yerine ‘Spirituality’ kavramının ön plana çıkarılmasının ve ‘Care’ kavramının Türkçe tercümesinin ‘Bakım’ yerine bu olguyu da içeren ‘Rehberlik’ şeklinde çevrilmesinin semantik olarak daha fonksiyonel ve kuşatıcı olacağı belirtilmiştir.

(iii)-Bildiri için çağrıya çıkılacak alt konu başlıkları: (a) Bir disiplin olarak manevi danışmanlık ve rehberlik tarihçesi; (b) aile danışmanlığı ve manevi danışmanlık; (c) kültürlerarası pastoral psikoterapi; (ç) psikoterapi ve manevi danışmanlık; (d) cinsel kimlik bozuklukları ve manevi danışmanlık; (e) gelişim

dönemleri ve manevi danışmanlık; (f) ruh sağlığı ve manevi danışmanlık; (g) bağımlılık ve manevi danışmanlık; (h) orduda manevi danışmanlık; (ı) hastanelerde manevi danışmanlık; (i) hapishanelerde manevi danışmanlık; (j) iş yerlerinde manevi danışmanlık; (k) okullarda/üniversitelerde manevi danışmanlık; (l) huzurevlerinde manevi danışmanlık; (m) çocuk yetiştirme merkezlerinde manevi danışmanlık; (n) Diyanet İşleri Başkanlığı ve manevi danışmanlık; (o) azınlıklar ve manevi danışmanlık; (ö) palyatif bakım ve manevi danışmanlık; (p) yas ve manevi danışmanlık; (r) manevi danışmanlıkta supervisörlük; (s) İslami danışmanlığın imkânı; (ş) manevi danışmanların sağaltımı; (t) alanın Türkiye’ye uyarlanması: Model önerileri; (u) isimlendirmede çeviri sorunu ve öneriler; (ü) sinematerapi ve manevi danışmanlık; (v) bibliyoterapi ve manevi danışmanlık; (y) müzikoterapi ve manevi danışmanlık; (z) sufizm ve manevi danışmanlık.”

(iv)-Bilim kurulunun oluşturulması amacıyla bu alanda çalışan başta din psikologları olmak üzere ilgili diğer branşlardan bir akademisyen listesi yapılarak düzenleme kurulu başkanına sunulmuştur.

Din psikoloğu Koç’un bu kişisel ve kurumsal önerilerinin yanı sıra diğer düzenleme kurulu üyelerinin de birbirinden kıymetli ve değerli önerileri dikkate alınarak bu ilk düzenleme kurulu toplantısında; (i) yapılması planlanan bilimsel etkinliğin sempozyum değil kongre düzeyinde yapılmasına; (ii) kongreye numara verilerek kongre adının “I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi / First International Congress on Religious-Spiritual Counselling & Care” şeklinde olmasına; (iii) tema başlığının ise “Manevi Danışmanlık ve Rehberliğin İnsan Yaşamındaki Yeri ve Fonksiyonu / The Place and Function of Religious-Spiritual Counselling & Care in Human Life” biçiminde belirlenmesine; (iv) bu ilk kongre olması sebebiyle içeriğin alanı tanıtıcı biçimde daha geniş tutulmasına; (v) kabul edilen bildirilerin kongre sonrası hakemleme süreci işletilerek ‘selected paper’ formatında kitap olarak yayınlanmasına karar verilmiştir.

Kurumsal organizasyon bağlamında Değerler Eğitimi Merkezi çatısı altında Balıkesir Üniversitesi Manevi-Psikolojik Danışmanlık Uygulama ve Araştırma Merkezi’nin de paydaş olarak katılımıyla başlatılan kongre çalışmalarına daha sonraki süreçte Diyanet İşleri Başkanlığı ile İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi de paydaş olarak katılma kararı almışlardır.

Öte yandan kongrenin son günü olan 10 Nisan Pazar günü öğleden sonra



kongrenin yapıldığı otelde, düzenleme kurulu tarafından bir değerlendirme toplantısı yapılmıştır. Adı geçen bu toplantıda; (i) 2017 yılında “II. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi”nin yapılmasına; (ii) Kongre temasının “Hastanelerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik” olarak belirlenmesine; (iii) bildiri özet kitapçığının pdf olarak halen var olan kongre internet sitesine yüklenmesine; (iv) vakit kaybetmeden sunulan bildirilerin hakemleme sürecine başlanması ve ‘selected paper’ formatında kitap olarak yayım çalışmalarının yapılmasına karar verilmiştir.

### e.b. Kongre Konuları

Kongrenin tematik konuları, çağrıya çıkarken manevi danışmanlık ve rehberliğin alan sınırları içindeki genel konuların yanı sıra cezaevi, sağlık, askeri ve sosyal hizmet kurumlarındaki (huzurevi, yetiştirme yurdu, barınma evleri, mülteci merkezleri) yerini ve fonksiyonlarını da kapsayacak biçimde düzenlenmiştir (ayrıca bkz. Tablo-2).

Tablo-2:

#### Kongrenin tematik konuları

Genel konular
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Manevi danışmanlık eğitim programları</li> <li>▪ Manevi danışmanlık ve rehberlikte sosyal politikalar ve uygulamalar</li> <li>▪ Manevi danışmanlık ve rehberlikte etik kurallar</li> <li>▪ Manevi danışmanlık ve rehberlikte kullanılmış/uygulanmış metotlar ve teknikler</li> <li>▪ Danışmanlık ve rehberlik hizmetinde manevi ve ahlaki değerler</li> <li>▪ Manevi danışmanlık ve rehberlikte dinler ve kültürlerarası işbirliği</li> <li>▪ Çok-kültürlü ve çok-dinli toplumlara yönelik manevi</li> </ul>

danışmanlık ve rehberlik hizmetlerindeki zorluklar

- Manevi danışmanlık ve rehberlikte nitelik ve yeterlilik
- İç ve dış göçlerde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmeti
- Yazılı, görsel ve sosyal medyada manevi danışmanlık ve rehberlik
- Farklı dini geleneklerde (Hıristiyanlık, Yahudilik, İslamiyet, Budizm, Hinduizm vs.) manevi danışmanlık ve rehberlik
- İslami danışmanlık ve rehberlik
- Manevi tedavi ve iyileştirme
- Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde problemler ve zorluklar
- Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde yönetim ve koordinasyon
- Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri için dini eğitim programları
- Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde cinsiyet konusu
- Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde yasal ve kurumsal gereksinimler
- Manevi danışmanlık ve olumsuz tutumlar-davranışlar ile başa çıkma
- Terapide dini, manevi ve ahlaki faktörlerin rolü ve yeri

#### Sosyal hizmetler

- Sosyal Hizmetlerde manevi danışmanlık ve rehberlik
- Sosyal hizmetlerde manevi danışmanlık yönetimi ve koordinasyonu
- Huzur evlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik
- Yetiştirme yurtlarında manevi danışmanlık ve rehberlik
- Sığınma evleri ve barınma merkezlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik

- Aile terapisinde manevi danışmanlık ve rehberlik
- Evlilik ve aile hayatı ile ilgili manevi danışmanlık ve rehberlik
- Sosyal hizmetlerde eşit haklar ve manevi danışmanlık
- Huzur ve bakım evlerinde yalnızlıkla başa çıkma ve manevi danışmanlık
- Huzur evleri, yaşlanma ve bununla ilgili manevi danışmanlık ve rehberlik
- Yetimhanelerdeki sosyalleşmede manevi danışmanlığın rolü

#### Sağlık hizmetleri

- Sağlık Hizmetlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik
- Hastanelerde manevi danışmanlığın yönetimi ve koordinasyonu
  - Hastalık ve umutsuzluk ile başa çıkmada manevi danışmanlık hizmeti
  - Hastane vaizliğinde sağlık, iyileştirme ve dua
  - Manevi rehabilitasyon ve sağlık hizmetleri
  - Hastane manevi danışmanlığında şefkat ve merhamet
  - Sağlık, tedavi ve iyileştirmede duanın gücü ve fonksiyonu
  - Sağlık hizmetlerinde eşit haklar ve manevi danışmanlık
  - Sağlık hizmetinde ve manevi danışmanlıkta sosyal dışlanma
  - Manevi danışmanlık ve rehberlikte hastalar ve umutlar
  - Yas danışmanlığı ve manevi danışmanlık

#### Cezaevi hizmetleri

- Cezaevi hizmetlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik
- Cezaevlerinde manevi danışmanlık yönetimi ve koordinasyonu
  - Cezaevi vaizliğinin yasal statüsü
  - Cezaevi hizmetleri için profesyonel personel/manevi

<p>danışman eğitimi</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Manevi danışmanlık hizmeti ve mahkûmların topluma yeniden entegrasyonu</li> <li>▪ Mahkûmların rehabilitasyonu ve manevi danışmanlık hizmeti</li> <li>▪ Suç, şiddet ve manevi danışmanlık</li> </ul>
Askeri hizmetler
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Orduda manevi danışmanlık ve rehberlik</li> <li>▪ Askeri hizmetlerde sosyal dışlanma ve manevi danışmanlık</li> <li>▪ Ordu vaizliği ve vatanseverlik için moral arttırılması</li> <li>▪ Manevi danışmanlık ve savaş travmalarıyla başa çıkma</li> </ul>

#### e.c. Oturum Başlıkları

Türkiye'de manevi danışmanlık ve rehberlik alanında yapılan ilk uluslararası bir organizasyon olması sebebiyle kongrede, alanı tümüyle kuşatan genel bir çerçeve çizilmesi hedeflenmiştir. Dolayısıyla gelen bildiri özetlerinden bilim kurulunun değerlendirmesi sonucunda seçilen bildiriler, aşağıdaki tematik başlıklara göre planlanarak kongrede eş zamanlı oturumlar gerçekleştirilmiştir (bkz. Tablo-3).

Tablo-3:  
Kongre oturum başlıkları

<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Manevi danışmanlık ve rehberlikte sosyo-kültürel tartışmalar</li> <li>▪ Aile terapi ve çift danışmanlığında manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri</li> <li>▪ Bağımlılık ile mücadelede manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri</li> <li>▪ Sağlık kurumlarında manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamaları-1</li> <li>▪ Aile içi şiddetin önlenmesinde manevi danışmanlık ve</li> </ul>
--

rehberlik hizmetleri

- Yaşlılık dönemi sorunları ile başa çıkmada manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri
- Farklı toplum ve geleneklerde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri-1
- Aile yoksunluğu ile baş etmede manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri
- Farklı alanlarda manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri-1
- Manevi danışmanlık ve rehberlikte teorik tartışmalar-1
- Farklı alanlarda manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri-11
- Manevi danışmanlık ve rehberlikte bibliyoterapi uygulamaları
- Askeri hizmetlerde manevi danışmanlık ve rehberlik
- Olağandışı hallerde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri
- İslami danışmanlık
- Sağlık hizmetlerinde dini-manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamaları-11
- Farklı toplum ve kültürlerde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri-11
- Manevi danışmanlık ve rehberlikte model ve metotlar-1
- Manevi danışmanlık ve rehberlikte model ve metotlar-11
- Cezaevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri-1
- Yazılı, görsel ve sosyal medya kanalıyla manevi danışmanlık ve rehberlik
- Rehabilitasyon ve sağlık hizmetlerinde dini-manevi rehberlik ve bakım
- Manevi danışmanlık ve rehberlikte model ve metotlar-111
- Manevi danışmanlık ve rehberlikte etik ilkeler ve standartlar

- Manevi danışmanlık ve rehberlikte teorik tartışmalar-ıı
- Manevi danışmanlık ve rehberlik eğitim programları
- Cezaevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri-ıı
- Maneviyat temelli yas danışmanlığı

#### **e.d. Kongre Düzenleme Kurulu**

Nuri Tınaz, Marmara Üniversitesi & Değerler Eğitimi Merkezi – [DEM]

Abdurrahman Han, Diyanet İşleri Başkanlığı

Huriye Martı, Diyanet İşleri Başkanlığı

Mustafa Koç, Balıkesir Üniversitesi & Manevi-Psikolojik Danışmanlık Uygulama ve Araştırma Merkezi – [MADMER]

Ali Ayten, Marmara Üniversitesi

Halil Ekşi, Marmara Üniversitesi

Turgay Şirin, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Hulusi Yiğit, Değerler Eğitimi Merkezi

Mahmut Zengin, Değerler Eğitimi Merkezi

Z. Şeyma Altın, İstanbul Üniversitesi

M. Ali Doğan, İstanbul Teknik Üniversitesi

Ömer Faruk Ocakoğlu, Kırklareli Üniversitesi

Gülüshan Göcen, İstanbul Üniversitesi

Aslıhan Nişancı, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Öte yandan kongrenin ön hazırlık süreci ve kongre sürecinde büyük bir özveriyle çalışan kongre sekreteryası ise şu isimlerden oluşmaktadır: Fatma Reyhan Balcı, Değerler Eğitimi Merkezi; Chirin Achkar, Değerler Eğitimi Merkezi; Esra Babacan, Değerler Eğitimi Merkezi; Furkan Erdoğan, Değerler Eğitimi Merkezi; M. Fatih Adak, Değerler Eğitimi Merkezi.

## f. Bulgular

Araştırmanın bu bölümünde ise “I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi” hakkında bazı nitel parametrelere dayalı olarak üretilen bibliyometrik bulgular ve söz konusu bunlara dayalı nicel ve nitel analizler yer almaktadır. Katılımcıları ve bildirimleri esas alan iki ana tema kullanılarak üretilen bibliyometrik bulgular, kendi içinde dörder alt nitel parametre kullanılarak analiz edilmiştir.

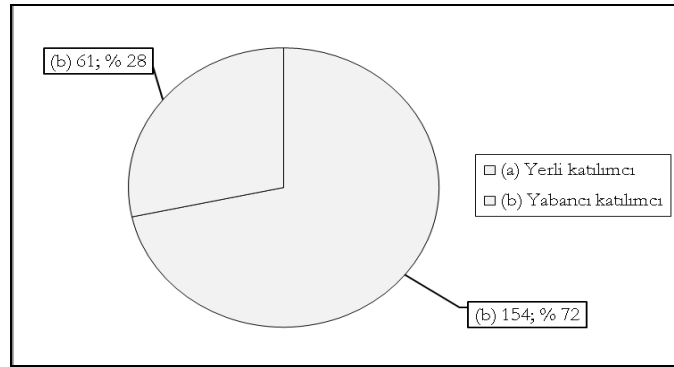
### f.a. Katılımcılara göre bibliyometrik bulgular

I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi’nde yer alan katılımcıların biyografik bilgileri üzerine “(a) katılımcı türü, (b) katılımcı akademik unvan türü, (c) yazar sayısı, (d) yazarın çalıştığı kurum türü” parametrelerine göre yapılan bibliyometrik analizler aşağıdaki gibidir:

Grafik-1:

Katılımcı türü

(n=215)

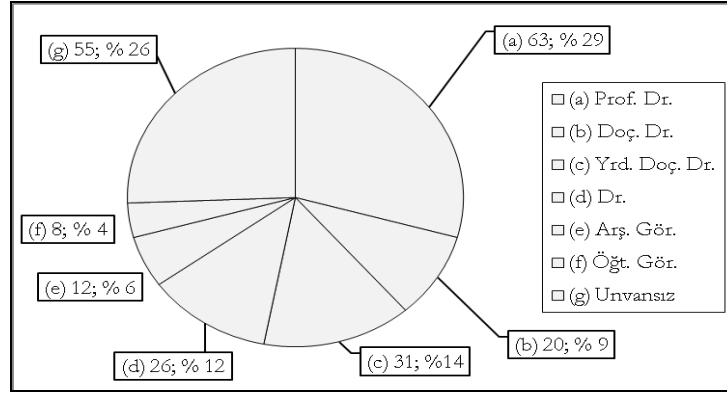


Yukarıdaki Grafik-1’de katılımcı türüne ilişkin bulgular yer almaktadır. Buna göre kongreye katılan toplam 215 katılımcıdan 154’ünün (% 72) yerli katılımcı, 61’inin ise (% 28) yabancı katılımcı olduğu belirlenmiştir. Belirtilen parametrelere göre kongreye katılan toplam 215 katılımcının nicel dağılımları incelendiğinde, büyük çoğunluğunun (n=154) yerli katılımcı olduğu görülmektedir.

Grafik-2:

## Katılımcıların akademik unvan türü

(n=215)



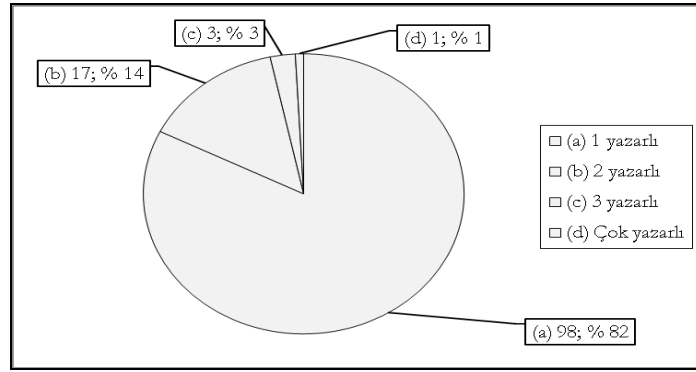
Yukarıdaki Grafik-2'de kongreye katılan bildiri yazarlarına ilişkin akademik unvanların dağılımı yer almaktadır. Buna göre 63 katılımcının (% 29) profesör doktor, 20'sinin doçent doktor (% 9), 31 katılımcının ise yardımcı doçent doktor (% 14) olduğu belirlenmiştir. Ayrıca yine 26 katılımcının doktor (% 12), 12'sinin araştırma görevlisi (% 6), 8 katılımcının öğretim görevlisi (% 4) ve son olarak 55 katılımcının (% 26) ise herhangi bir akademik unvanının olmadığı saptanmıştır. Belirtilen parametrelere göre kongreye katılan toplam 215 katılımcının akademik unvanlarına göre nicel dağılımları incelendiğinde, büyük çoğunluğunun profesör (n=63) ve unvansız (n=55) katılımcılardan oluştuğu kaydedilmiştir.



Grafik-3:

Yazar sayısı

(n=142)

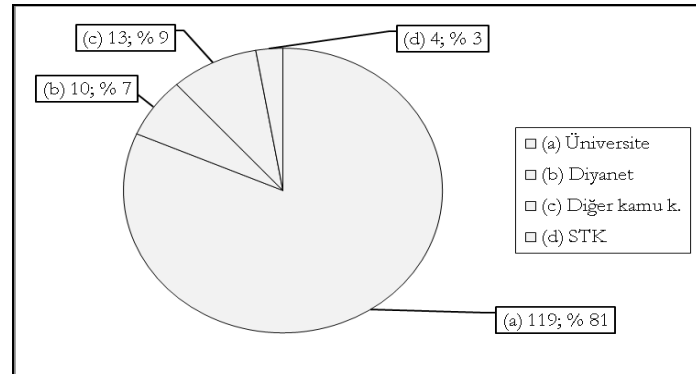


Yukarıdaki Grafik-3'te bildirilerin yazar sayılarına göre dağılımı yer almaktadır. Buna göre 98 bildirinin (% 82) tek yazarlı, 17 bildirinin (% 14) iki yazarlı, 3 bildirinin (% 3) üç yazarlı ve 1 bildirinin de çok-yazarlı (% 1) hazırlandığı tespit edilmiştir. Buna göre bildirilerin çoğunluğunun (n=98) tek yazarlı olarak hazırlandığı, çok azının da çok yazarlı (n=1) olarak kaleme alındığı belirlenmiştir.

Grafik-4:

Katılımcıların çalıştığı kurum türü

(n=146)



Yukarıdaki Grafik-4'de katılımcılar arasından bildirimleri hazırlayan birinci yazarların çalıştığı kurum türlerinin nicel dağılımı yer almaktadır. Buna göre katılımcılar arasında 119 yazarın (% 81) Türkiye'deki ve dünyadaki çeşitli üniversitelerde yerli ve yabancı akademisyen olarak çalıştığı, 10 yazarın (% 7) Diyanet İşleri Başkanlığı'nın merkez ve taşra teşkilatlarında personel olarak çalıştığı, 13 yazarın (% 9) ise Milli Eğitim Bakanlığı ve Sağlık Bakanlığı gibi diğer kamu kurumlarında çeşitli unvanlarla çalıştıkları tespit edilmiştir. Öte yandan son olarak da 4 yazarın (% 3) çeşitli sivil toplum örgütlerinde çalıştıkları bulgusuna ulaşılmıştır. Yazarların çalıştıkları kurumlar incelendiğinde, en çok üniversitelerde (n=119) en az da sivil toplum kuruluşlarında (n=4) çalışanların yoğunluk kazandığı ortaya çıkmıştır.

#### f.b. Bildirilere göre bibliyometrik bulgular

I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi'nde sunulan bildirimlerin bibliyografik bilgileri üzerine "(a) bilimsel aktivite ve bildiri türü, (b) bildirimlerin tematik konu içerikleri, (c) bildirimlerin metodolojik deseni, (d) bildirimlerin veri toplama yöntemi türleri" parametrelerine göre yapılan bibliyometrik analizler aşağıdaki gibidir:

Tablo-4:

Bilimsel aktivite ve bildiri türü

(n=121)

Temalar	%
Bilimsel aktivite türü	
(a) Konferans sunumu	2
(b) Panel sunumu	1
(c) Bildiri sunumu (S+P)	9
	18 7
<b>Toplam</b>	<b>100</b>
	21 00

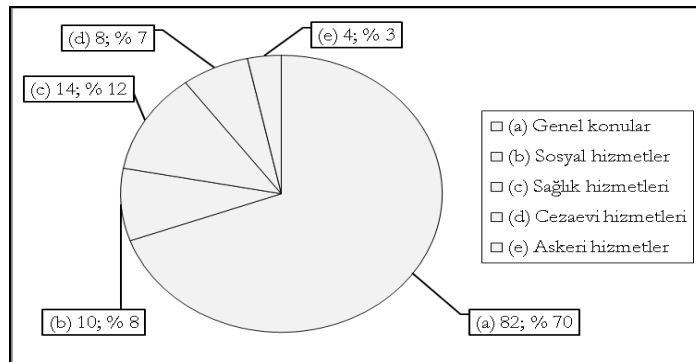
Bildiri türü		
(a) Sözel bildiri	05	9
(b) Poster bildiri	3	1
<b>Toplam</b>	<b>18</b>	<b>00</b>

Kongredeki bilimsel aktivite ve bildiri türlerine göre dağılımlar Tablo-4'de yer almaktadır. Buna göre bilimsel ürünlerin öncelikle aktivite parametresine göre dağılımları incelendiğinde; kongrede 2 konferans sunumu (% 2), 1 panel sunumu (% 1) ve sözel + poster olmak üzere toplam 118 bildiri sunumu (% 97) yapıldığı görülmüştür. Dolayısıyla bilimsel aktivite türü bağlamında elde edilen bibliyometrik verilere bakıldığında en fazla akademik ürünün bildiri sunumu (n=118) olduğu gözlenmiştir. Elde edilen bu veriler içerisinde de sunumu yapılan bildirilerin 105 adedinin sözel bildiri (% 89), 13 adedinin ise poster bildiri (% 11) olduğu kaydedilmiştir.

Grafik-5:

Bildirilerin tematik konu içerikleri

(n=118)



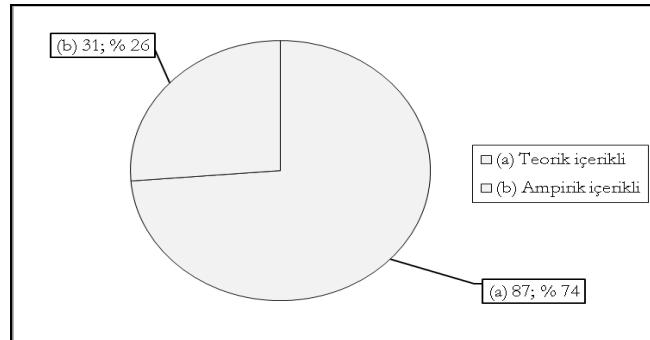
Bildirilerin tematik konu içeriklerine göre dağılımları yukarıdaki Grafik-

5'de yer almaktadır. Bu çerçevede elde edilen bibliyometrik veri dağılımları incelendiğinde; 82 bildirinin (% 70) içerisinde oldukça geniş tematik konu tayfını barındıran 'genel konular' ile ilgili olduğu, 10 bildirinin (% 8) 'sosyal hizmetler' ile ilgili olduğu, 14 bildirinin (% 12) 'sağlık hizmetleri' ile ilgili olduğu ortaya çıkmıştır. Ayrıca yine konuyla ilgili yapılan bibliyometrik analizde 8 bildirinin (% 7) 'cezaevi hizmetleri'yle ilgili olduğu ve son olarak da 4 bildirinin (% 3) 'askeri hizmetler'le ilgili olduğu tespit edilmiştir. Buna göre en çok bildiri sunumu yapılan tematik konunun "genel konular" (n=82), en az bildiri sunumu yapılan tematik konunun ise "askeri hizmetler" (n=4) olduğu saptanmıştır.

Grafik-6:

Bildirilerin metodolojik deseni

(n=118)

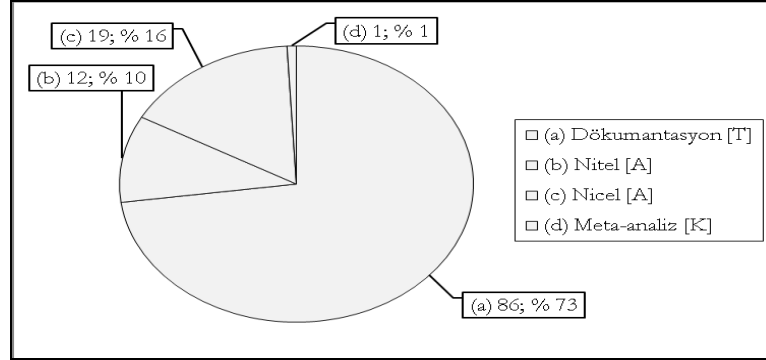


Yukarıdaki Grafik-6'da bildirilerin metodolojik desenine ilişkin nicel bulguların dağılımı verilmiştir. Buna göre sözel ve poster olmak üzere toplam 118 bildirinin 87 tanesinin (% 74) kuramsal yaklaşımla ele alınan teorik içerikli, 31 tanesinin de (% 26) nitel, nicel ve karma yaklaşımlarla yapılmış ampirik içerikli çalışmalardan oluştuğu belirlenmiştir. Bu bibliyometrik verilere göre en fazla bildirinin (n=87) teorik içerikli olarak hazırlanıp sunulduğu görülmüştür.

Grafik-7:

## Bildirilerin veri toplama yöntemi türleri

(n=118)



Yukarıdaki Grafik-7’de kongrede sunulan bildirilerin veri toplama yöntemi türlerine ilişkin bulguların bibliyometrik dağılımı verilmektedir. Buna göre teorik içerikli 86 bildiride (% 73) veri toplama yöntemi olarak dokümantasyon [T-teorik], geri kalan 32 bildirinin 1 tanesinde (%1) meta-analiz [K-karma], 12 tanesinde (% 10) nitel [A-ampirik] yaklaşıma yer verilirken, 19 tanesinde ise (% 16) ise nicel [A-ampirik] yöntemin kullanıldığı saptanmıştır. Dolayısıyla en fazla kullanılan veri toplama yönteminin dokümantasyon (n=86), en az kullanılanın ise meta-analiz (n=1) olduğu söylenebilir.

### Sonuç

Gerek akademik araştırma alanı olarak gerekse uygulama boyutuyla Türkiye’de henüz yeni tanınmaya başlanan manevi danışmanlık ve rehberlik alanına ilişkin Türkiye’de ilk olarak uluslararası düzeyde bir kongrenin yapılmış olması, uzak gelecekte bu alanda yazılacak olan Türk manevi danışmanlık ve rehberlik tarihi için kayda değer bir gelişmedir.

Bu makalede, 7-10 Nisan 2016 tarihleri arasında İstanbul’da gerçekleştirilen “I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi”nde yer alan katımcı profili ve adı geçen bu kongrede sunulan sözel ve poster bildirilerin de yer aldığı tüm bilimsel aktiviteler, çeşitli nitel parametreler çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Manevi danışmanlık ve rehberlik alanında Türkiye’de ilk kez yapılan bu uluslararası kongreyle ilgili olarak genel bir bibliyometrik değerlendirme sonucunda ulaşılan nitel ve nicel bulgular aşağıdaki şekilde özetlenmiştir:

(a)-Katılımcılara ilişkin değerlendirmeler:

(a.a.) Kongrede toplam olarak 215 katılımcı yer almıştır. Bunların nicel dağılımları incelendiğinde ise büyük çoğunluğunun (% 72) yerli katılımcı olduğu saptanmıştır.

(a.b.) Bu 215 katılımcının akademik unvanlarına göre nicel dağılımları incelendiğinde, büyük çoğunluğunun profesör doktor-[Prof. Dr.] (% 29) unvanına sahip katılımcılardan oluştuğu görülmüştür.

(a.c.) Kongreye katkı sunan katılımcıların sunmuş oldukları bildirilere yazar sayıları açısından bakıldığında, büyük çoğunluğunun (% 82) tek yazarlı olarak hazırlandığı belirlenmiştir.

(a.d.) Katılımcılar arasından bildirileri hazırlayan birinci yazarların çalıştığı kurum türlerine göre nicel dağılımları incelendiğinde ise en çok bildiri sunan katılımcıların üniversitelerde (% 81) akademisyen olarak çalıştıkları ortaya çıkmıştır.

(b)-Bildirilere ilişkin değerlendirmeler:

(b.a.) Kongrede toplam olarak 121 bilimsel aktivite yapılmıştır. Bunların en azının panel sunumu, en çoğunun ise sözel ve poster olmak üzere bildiri sunumu olduğu gözlenmiştir.

(b.b.) Kongrede toplam olarak 118 bildiri sunulmuştur. Sunulan bu bildirilerin 105 adedinin sözel bildiri (% 89), 13 adedinin ise poster bildiri (% 11) olduğu kaydedilmiştir.

(b.c.) Sunulan 105 sözel bildiriden 73 adedinin Türkçe (% 70), 32 adedinin ise İngilizce olarak (% 30) sunulduğu saptanmıştır. Ayrıca poster bildirilerin tümünün Türkçe olduğu görülmüştür.

(b.d.) Kongrede sunulan bildirilerin tematik konu içeriklerine göre nicel dağılımları incelendiğinde, en çok 'genel konular' üst başlığı altında (% 70) bildiri sunumunun yapıldığı görülmüştür. Bu duruma, bildirilerin tematik sınıflandırılması için kullanılan alt başlıkların (bkz. Grafik-5) dışında kalan çok sayıda alt başlığın toplanmasının sebep olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda sunulan bildirilerin tematik konu içeriklerinde, -makalenin bulgular bölümünde yer verilen- "genel konular" kapsamında değerlendirilen 'İslami danışmanlık (n=4), aile danışmanlığı ve rehberliği (n=12), etik ve standartlar (n=4), eğitim

programları (n=4)' gibi spesifik alt araştırma alanlarının olduğu da gözlenmiştir. Öte yandan en az bildirinin 'askeri hizmetler' alanıyla ilgili olması ise bu alanın – diğer alanlara göre- yeni gelişmekte olduğunu ve daha çok çalışma yapılmasına ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir.

(b.e.) Bu 118 bildirinin metodolojik desenine göre nicel dağılımları incelendiğinde, büyük çoğunluğunun teorik içerikli (% 74) bir metodolojik yapıdan oluştuğu görülmüştür. Ayrıca kendi sunum türü içerisinde değerlendirildiğinde ise poster bildirilerdeki ampirik çalışma sayısının sözel bildirilerden daha fazla olduğu görülmüştür.

(b.f.) Yeni bu bildirilerin veri toplama yöntemine göre nicel dağılımlarına bakıldığında da, en fazla 'dokümantasyon' veri toplama yönteminin (% 73) kullanıldığı söylenebilir.

"I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi" üzerine bazı bibliyometrik analizlerin yapıldığı bu çalışmadan elde edilen sonuçlarla ilgili bu alanda çalışacak alan pratisyenlerine ve akademisyenlerine şu önerilerde bulunulabilir:

- Türk din psikolojisi lisansüstü tez çalışmalarında, manevi danışmanlık ve rehberlik üzerine yapılacak konulara önem ve öncelik verilmelidir.
- Şu anda var olan ilahiyat fakülteleri ile İslami ilimler fakültelerinin lisans programlarına halen zorunlu olarak verilen 'din psikolojisi' dersinin yanı sıra mutlaka seçmeli olarak 'manevi danışmanlık ve rehberlik' dersi konulmalıdır.
- Türkiye'deki yüksek din eğitimi bağlamında ilahiyat fakültelerinde lisans düzeyinde mutlaka bölümleşme esasına dayalı bir lisans eğitime ve dolayısıyla diploma sistemine geçilmelidir. Buna göre "(a)-Cami Eksenli Din Hizmetleri Bölümü—[DİB'e minber ve mihrap hizmeti yürütmek üzere imam, vaiz, müftü gibi personeli yetiştirmek amaçlı], {şu anki aktif olarak yürürlükteki program eksenli olabilir}; (b)-Din Eğitimi Hizmetleri Bölümü—[MEB'e ortaöğretim düzeyinde meslek dersleri ile ilk ve ortaöğretim düzeyinde din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmeni yetiştirmek amaçlı], {şu anki aktif olarak yürürlükteki DİKAB lisans programı eksenli olabilir}; (c)-Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Bölümü—[DİB, MEB, SB, ASPB, AB, MSB gibi bakanlıklara bağlı olarak sosyal teoloji tabanlı sosyal hizmet konseptinde yürütülen aile irşad büroları, yetiştirme yurtları, hastaneler, cezaevleri, huzurevleri ve ordu gibi

hizmet birimlerinde çalışacak manevi danışman yetiştirmek amaçlı] olmak üzere üç bölüme ayrılabilir. Böyle bir branşlaşmayla lisans düzeyinde verilen teoloji eğitiminin 1. ve 2. sınıfı ortak derslerden, 3. ve 4. sınıfı ise bölüm temeline dayalı derslerden oluşturulabilir.

- Bu kongrede sunulan bildirilerden hakemleme sürecinden geçenler, mutlaka kitap olarak basılmalıdır. Bu kitaplar birden fazla olursa cilt formatı dikkate alınarak yayımlanmalıdır. Zira böylesi bir yayım yaklaşımı hem külliyat mantığını ön plana çıkarması açısından önemlidir. Çünkü şu anda Türkiye’de bu alana ilişkin oluşturulan derli-toplu ve bu kongrede sunulan bildirilerin içerikleri kadar geniş bir Türkçe literatür bulunmamaktadır. Bu bildirilerin basımı aynı zamanda bu Türkçe literatür için de önemli bir adım olacaktır.

- Birincisi yapılan bu kongrenin bundan sonraki yıllarda yine numara temeline dayalı bir yaklaşımla fakat tematik konu belirlenmesi yöntemiyle devamları sağlanmalıdır. Zira böyle uluslararası kurumsal bir adım, hem bundan sonra yapılacak olan çalışmalara yol göstermesi hem de alanın Türkiye’deki farkınladığını arttırmak için önemli bir yaklaşımdır.

- Metodolojik olarak alanda yapılacak nitel araştırmalara ve Türkiye’ye özgü model geliştirme çalışmalarına ağırlık verilmelidir.

- Bu çalışma sadece 2016 yılında yapılan “I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi” ile sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla bundan sonra adı geçen bu kongrenin devamı olarak yapılacak kongreler üzerine –örneğin bu makalede kullanılan metodolojik yaklaşım kullanılarak-bibliyometrik çalışmalar yapılmalıdır. Zira alanda yeni çalışacak akademisyenler için bu türden yayınlanacak çalışmalar, araştırmalarının içeriklerine yön vermesi ve literatür taraması süreçlerinde zaman kazandırması bakımından önemlidir.

### **Bibliyografya**

Ekşi, H. & Kaya, Ç. & Çiftçi, M. (2016). Maneviyat ve psikolojik danışma. [içinde] H. Ekşi & Ç. Kaya (ed.), *Manevi yönelimli psikoterapi ve psikolojik danışma* (ss. 13-28). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi (2016). *Kongre program kitapçığı*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi. (72 sayfa).

I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi (2016). *Resmi internet*



- sitesi. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi. (<http://mdrk.org/tr>), [Erişim: Mayıs 2016].
- Jones, J. P. (1981). *Some changes in client levels of meaning-in-life and self-actualization in successful psychotherapy*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Boston: Boston University Graduate School.
- Karasar, N. (1995). *Bilimsel araştırma yöntemi: Kavramlar, ilkeler, teknikler*. (7. Baskı). Ankara: 3 A Araştırma Eğitim Danışmanlık Ltd.
- Korkmaz, M. (2010). Kur'an kurslarını konu edinen tezler üzerine bir inceleme. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 8 (19), 151-176.
- Parlak, S. (2016). Manevi danışmanlığın gelişimi. [içinde] H. Ekşi & Ç. Kaya (ed.), *Manevi yönelimli psikoterapi ve psikolojik danışma* (ss. 29-46). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Şahin, S. & Acun, A. (2015). Turist rehberliği alanının bibliyometrik profili (Ulusal turizm kongreleri bildirileri). *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18 (34), 213-234.
- Yıldırım, A. & Şimşek H. (2005). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları.

## E k l e r

### Ek-1:

Kongreye gönderilen bildiri özetlerinin bibliyografik kimlik bilgileri

(n=420)

Araştırmanın bu ekinde ise 'I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi'ne kabul edilip sunulması istemiyle gönderilen bildiri özetlerinin tümünün bibliyografik künyesi yer almaktadır. Söz konusu liste oluşturulurken kullanılan bibliyografik niteleme formatı ise 'Yazar adı soyadı + çalıştığı kurum + bildiri başlığı + (özel alan türü)' biçiminde düzenlenmiştir. Listede de görüldüğü üzere adı geçen kongreye değerlendirilmek üzere gönderilen bildiri sayısının (n=433) oldukça yüksek olduğu dikkati çekmektedir.

Not: Akademik kurul tarafından kabul edilen ve kongrede sunulan bildirimler, aşağıdaki listede italik olarak yazılmıştır.

-Bildiri Özeti Listesi-

1. Abdurrahman Altuntaş, Gümüşhane Üniversitesi, Kültürlerarası farklılaşmalar, ana dil, toplumsal değişme ve değerler eğitimi, (Genel).
2. Adem Sağır, Karabük Üniversitesi, Kadın mahkûmlara sunulan manevi danışmanlık hizmetlerine sosyolojik bir bakış: Karabük örneği, (Cezaevi hizmetleri).
3. Adem Palabıyık, Muş Alparslan Üniversitesi, Dinsel yaşantı biçimlerinin çözümlenmesinin toplumsal rehabilite ve inşa üzerindeki sosyo-psikolojik etkileri: Norşin ve Tillo medreseleri örneği, (Genel).
4. Ahmet Burak Çürük, Erciyes Üniversitesi, Manevi danışmanlık: Uygulama alanları ve gereklilikleri, (Genel).
5. Ahmet Fethi Gün, Yalova Üniversitesi, Cezaevlerinde manevi danışmanlık hizmeti uygulaması olarak Diyarbakır kapalı cezaevinde Risale-i Nur derslerinin ıslah sonuçları, (Cezaevi hizmetleri).
6. Ali Panda Mindanao, State Universty, Ulama's socio-political and religious roles in philip pine secular state, (Genel).
7. Andrew Todd, Cardiff University, Chaplaincy public sector policy in the UK: International lessons to be learnt for religious-spiritual counselling and care, (Genel).
8. Aris Widodo, State Institute for Islamic Studies (IAIN) Surakarta turning to spiritual wisdom to neutralize religious radicalism, (Genel).
9. Aslan Ali Demirkol, Muş Bilim Sanat Merkezi, Üstün yetenekli öğrenciler ve ihtiyaç duydukları manevi danışmanlık, (Sosyal hizmetler).
10. Aynur Yumurtacı, İstanbul Üniversitesi, Ölüme refakat sürecinde aile fertlerine yönelik manevi rehberlik ve yas danışmanlığı hizmetleri, (Sağlık hizmetleri).
11. Ayşe Karaköse, Diyanet İşleri Başkanlığı, Modern dünyada yaşanan yas duygusu ve yas sürecinde manevi danışmanlık hizmeti, (Sağlık hizmetleri).
12. Bilal Deliser, Gümüşhane Üniversitesi, Bir Kur'an ilmi olarak Havassu'l-Kur'an'ın manevi tedavi ve iyileştirmede kullanılmasının imkânı üzerine, (Sağlık hizmetleri).
13. Bob Wineburg, University of North Carolina Greensboro, Placing

spiritual counseling in its legitimate and appropriate relationship with psychiatry and psychotherapy: "The Whys and How Tos" of the April 15th 2015 Behavioral Health Faith Summit, (Sağlık hizmetleri).

14. Brian Doce, Jilin University, Formation and political socialization inside opus dei study centers in Metro Manila: Narratives from male university students, (Genel).

15. Burhan Erol, EMAŞ İslami danışmanlık ve rehberlik, (Genel).

16. Can Ceylan, İstanbul Medipol Üniversitesi, Manevî rehberlik için bir model çalışması: Tasavvuf geleneğinde mürşitlik müessesesi, (Genel).

17. Celal Büyük, Atatürk Üniversitesi, Anlamını sorgulayarak yaşama tutunma, (Sağlık hizmetleri).

18. Cihat Şeker, Fatih Üniversitesi, Yahudilikte hastalara manevi danışmanlık ve rehberlik uygulaması: Bikur Holim organizasyonu, (Sağlık hizmetleri).

19. Denada Dosti, Ankara Üniversitesi, Written visual and spiritual counseling and guidance in social media, (Genel).

20. Didem Ertaş, Milli Eğitim Bakanlığı, Boşanan ebeveynlerin çocuklarının akademik başarısı, (Sosyal hizmetler).

21. Dilorom Hamroeva, Özbekistan Bilimler Akademisi, Sosyal toplumda dini hikâyeler yardımıyla yaşam gücü depolama programı yaratma, (Sağlık hizmetleri).

22. Ejaz Ahmed Khan, International Islamic University, Islamabad identifying the role of spirituality between conflict resolution and mental health, (Sağlık hizmetleri).

23. Elsever Samedov, Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Çok kültürlü ve çok dinli toplumlara yönelik manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri problem ve perspektifler: Azerbaycan örneğinde, (Sosyal hizmetler).

24. Enver Sarı, Ordu Üniversitesi, Aile ve dini rehberlik hizmetlerinde çözüm odaklı görüşme yönelimli İslami danışmanlık hizmet içi eğitim programı model önerisi, (Sosyal hizmetler).

25. Ergün Özbay, International University of Sarajevo, Role of religious-spiritual counselling in socialization at orphanages, (Sosyal hizmetler).

26. Esat Şanlı, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Psikolojik yardımda manevi duyguların rolü ve önemi, (Sağlık hizmetleri).
27. Esmâ Sayın, Balıkesir Üniversitesi, Tasavvuf terapisi, (Genel).
28. Fatma Özcan, Sağlık Bakanlığı, Korunmaya muhtaç kız çocuklarına manevi danışmanlık ve rehberlik hizmeti, (Sosyal hizmetler).
29. Fatma Zehra Fidan, Celal Bayar Üniversitesi, Sohbet toplantılarında manevi rehberlik sarmalında teodise, (Genel).
30. Garip Aydın, Diyanet İşleri Başkanlığı, Hadislerde hastalara yönelik manevi destekler, (Sağlık hizmetleri).
31. Gülbahar Erdem, Friedrich-Alexander-Universität, Çok-kültürlü bir toplumda manevi rehberlik uygulama modeli: MUSE projesi, (Genel).
32. Gülden Esat, Marmara Üniversitesi, Manevi danışmanlık için yerel bir çerçeve: Huzur, (Genel).
33. Halit Dursunoğlu, Atatürk Üniversitesi, Dini hikâyelerle manevi rehberlik, (Genel).
34. Harun Bildik, Hollanda Adalet Bakanlığı, Cezaevinde çok-kültürlü azınlık mahkûmlara manevi danışmanlık hizmeti, (Cezaevi hizmetleri).
35. Hasan Meydan, Bülent Ecevit Üniversitesi, Bireyin manevi potansiyel ve ihtiyaçlarını dikkate alan bir din eğitimi anlayışı üzerine değerlendirmeler, (Genel).
36. Hasan Kayıklık, Çukurova Üniversitesi, Ortaöğretim öğrencilerinin tahripçilik (vandalist) davranışlarda bulunma düzeyleri ile dindarlık düzeyleri arasındaki ilişki, (Genel).
37. Hilal Ahmad Wani, Mekelle University, Demystifying muslim and non-muslim understanding of İslam: Theory of Islam beyond misunderstanding and Islamophobia, (Genel).
38. Hikmet Alizade, Bakü Devlet Üniversitesi, Ailenin sosyolojik, demografik ve sosyal-pedagojik sorunları, (Sosyal hizmetler).
39. Hisham Abu-Raiya, Tel Aviv University, Religiously integrated psychotherapy with Muslim clients: From research to practice, (Sağlık hizmetleri).
40. Hüseyin Çelik, Kırgız-Türk Manas Üniversitesi, Din eğitiminin kırgız aile yapısı üzerinde olumlu etkileri, (Sosyal hizmetler).
41. İbrahim Işıtan, Karabük Üniversitesi, Sûfî yaşamın manevî

tedavideki önemi, (Sağlık hizmetleri).

42. İbrahim Coşkun, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Hastalık ve umutsuzlukla başa çıkmada Allah, kader ve ahiret inancının rolü, (Sağlık hizmetleri).

43. İlhan Topuz, Süleyman Demirel Üniversitesi, Manevi danışmanlık ve rehberlikte temel nitelik ve yeterlilik, (Genel).

44. İsa Özel, Fatih Üniversitesi, Cezaevlerinde manevi danışmanlık: Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hizmetlerine yönelik analizler, (Cezaevi hizmetleri).

45. K. Bahar Aydın, British University of Nicosia, Sosyal desteğin önemi ve bekâr dayanışma projesi, (Sosyal hizmetler).

46. Kerim Buladı, İstanbul Üniversitesi, Tutuklu ve mahkûmların rehabilitesinde dini rehberlik, (Cezaevi hizmetleri).

47. Lawrence Mamiya, Vassar College, *Islam in prison and the crisis of mass incarceration in the United States*, (Cezaevi hizmetleri).

48. Levent Yayıcı, Giresun Üniversitesi, Okul ortamında damgala(n)ma: Değerler eğitimi ile önleyici çalışmalar neler olabilir? (Genel).

49. Macid Yılmaz, Atatürk Üniversitesi, *Korunmaya muhtaç gençlere yönelik manevi destek çalışmalarında fırsatlar ve zorluklar*, (Sosyal hizmetler).

50. Mansur Ali, Cardiff University, *Praying with, praying for and praying on patients: Towards a muslim practical theology in chaplaincy*, (Sağlık hizmetleri).

51. Marta Camilla, Addis Ababa University, *When the spirit shouts: Religious healing among ethiopian orthodox christians*, (Sağlık hizmetleri).

52. Mehmet Korkmaz, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat fakültelerinin manevi/dini rehber yetiştirme sorumluluğu: Sorunlar ve bazı öneriler, (Genel).

53. Mehmet Okutan, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Manevi danışmanlık ve rehberlikte bibliyoterapi tekniğinin uygulanması, (Sağlık hizmetleri).

54. Mehmet Yazıcı, Bingöl Üniversitesi, Geleneksel Alevilikte manevi danışmanlık, (Genel).

55. Mehmet Akif Kılavuz, Uludağ Üniversitesi, *Yaşlanma döneminde kayıplarla başa çıkmada manevi danışmanlık hizmetlerinin önemi*, (Sağlık hizmetleri).

56. Mehmet Emin Kalgı, Çukurova Üniversitesi, Ortaöğretim

öğrencilerinin tahripçilik (vandalist) davranışlarda bulunma düzeyleri ile dindarlık düzeyleri arasındaki ilişki, (Genel).

57. Mehmet Emin Ay, Bursa İl Müftülüğü, Yaşlılık döneminde manevi destek, (Sosyal hizmetler).

58. Mehmet Işık, Aşağı Avusturya İslam Cemaati Başkanlığı, Manevi danışmanlık: Aşağı Avusturya, (Genel).

59. Mehmet Kamil Coşkun, Muş Alparslan Üniversitesi, Manevi danışmanlık ve rehberlik olarak sufi terapi: Sufi kaynakların terapötik gücü, (Sağlık hizmetleri).

60. Mehmet Murat Payam, Adıyaman Üniversitesi, Manevi danışmanlık temelli suç önleme, (Cezaevi hizmetleri).

61. Mualla Kaya, University Medical Center of Utrecht, Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde cinsiyet konusu, (Genel).

62. Muammer Cengil, Hitit Üniversitesi, Psikolojik rahatsızlıkları olan bireylere Mesnevi ile bibliyoterapi uygulaması, (Sağlık hizmetleri).

63. Muhammad Yusuf Khalid, University of Malaysia, The impact of Ibn Ataillah on Muslims spiritual life in the Malay Archipelago through his book al-Hikam, (Genel).

64. Muhammet Çevik, Adıyaman Üniversitesi, İnanç odaklı toplulukların yeniden sosyalleştirme potansiyeli, (Genel).

65. Muharem Cufta, Pamukkale Üniversitesi, Sağlık tedavi ve iyileştirmede duanın gücü ve fonksiyonu, (Sağlık hizmetleri).

66. Musa Balcı, Artvin Çoruh Üniversitesi, Hikâyenin iyileştirme gücü: Sa'dî'nin Gülistan ve Bostân kitapları örneği, (Sağlık hizmetleri).

67. Musa Kâzım Gülçür, İstanbul Üniversitesi, Tüccar, ticaret ve çarşı-pazar ahlâkı ya da âdâbı, (Genel).

68. Mustafa Köylü, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Teoriden pratiğe dini danışmanlık ve rehberlik hizmetleri: Samsun örneği, (Genel).

69. Mustafa Hopaç, Ordu Üniversitesi, Koruyucu rehberlikte çok sebeplilik kuramı, (Sosyal hizmetler).

70. Mustafa Atak, Erciyes Üniversitesi, Türk ticaret anlayışında yeni bir model önerisi: Manevi danışmanlık ve rehberlik destekli 'ticaretin ruhu

birlikleri' örneği, (Genel).

71. Mustafa İsmail Bağdatlı, İstanbul Üniversitesi, Dini rehberlikte yeni bir iletişim kanalı olarak çocuk hutbeleri, (Genel).

72. Naci Özsoy, Muş Alparslan Üniversitesi, Manevi danışmanlık ve rehberlikte Gazâlî pedagojisinin gücü ve imkânı, (Genel).

73. Nafisa Sadinova, Nevai Pedagoji Enstitüsü, Özbekistan huzurevi, askeri toplum, çocuk esirgeme evlerinde özel slogan yardımıyla dini-manevi eğitim ve rehberlik, (Sosyal hizmetler).

74. Nazila Isgandarova, University of Toronto, The correlational approach in Islamic spiritual care: Why is it important? (Genel).

75. Nazila Isgandarova, University of Toronto, *The concept of Insan-i kamil in Islamic counselling: A case of domestic violence against muslim women*, (Genel).

76. Necmi Karşlı, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Kültürlerarası manevi bakım uygulamaları, (Genel).

77. Nurane Kerimova, İstanbul Ticaret Üniversitesi, Gençliğe etkili ebeveyn eğitimi, (Genel).

78. Nurullah Ulutaş, Muş Alparslan Üniversitesi, Akif'in şiirlerinin dini, manevi ve ahlakî boyutu, (Genel).

79. Olaoluwa Abimbola, Uludağ Üniversitesi, Çok-kültürlü bir toplum olan Nijerya'da manevi rehberlik, (Genel).

80. Osman Kabakçılı, Bülent Ecevit Üniversitesi, Hz. Musa kıssasının manevi rehberlik açısından değerlendirilmesi, (Genel).

81. Ömer Faruk Kırmıt, Gazi Üniversitesi, Sözlü tarih ekseninde manevi danışmanlığın toplum üzerindeki etkisi: Düziçi ilçesi örneği, (Genel).

82. Özcan Hıdır, Rotterdam İslam Üniversitesi, Hollanda'da manevi rehberlik eğitiminin temel paradigmatları: Rotterdam İslam Üniversitesi örneği, (Genel).

83. Panagiotis Pentaris, Buckinghamshire New University, Coping with illness and dying through religion, belief and spirituality: Healthcare professionals' perspectives, (Sağlık hizmetleri).

84. Ramazan Ata, Aksaray Üniversitesi, Aksaray okulu ve değerler eğitimi, (Genel).

85. Ramze Endut, Institute of Malaysian and International Studies, Homelessness and home-making: When there's no place like home, (Sosyal hizmetler).
86. Recep Yağcıoğlu, İzmir Aile ve Sosyal Politikalar İl Müdürlüğü, Huzurevinde kalanlarda yaşam kalitesi, (Sosyal hizmetler).
87. Reşat Öngören, İstanbul Üniversitesi, Tasavvuf eğitiminde rol model olarak kabul edilen rehberle özdeşleşmenin anlamı, (Genel).
88. Reyhan Turgut, Avrupa İslam Üniversitesi, Manevi rehberlik bölümü din, dil, iletişim ve kültürün yaşlı depresyon hastaları üzerindeki etkisi, (Sağlık hizmetleri).
89. Ruheela Hassan Sheikh, Islamic University of Science and Technology, Religious and spiritual counselling through media: A study of Indian television channels, (Genel).
90. Rukiye Karaköse, Marmara Üniversitesi, Tekkelerde psikolojik hizmetler, (Genel).
91. Saadettin Özdemir, Süleyman Demirel Üniversitesi, Manevi danışmanlıkta iletişimin rehabilitedeki etkililiği, (Sağlık hizmetleri).
92. Saffet Sancaklı, İnönü Üniversitesi, Hadisler bağlamında yetimlerin korunması ve yetimhanelerdeki yetimlerin sosyalleşmesinde manevi danışmanlığın önemi, (Sosyal hizmetler).
93. Salih Aybey, Diyanet İşleri Başkanlığı, İl müftülüğü aile ve dini rehberlik bürolarında uygulanmakta olan dini danışmanlık ve rehberlik, (Genel).
94. Seat Uzeirovski, *Almanya Diyanet İşleri Türk İslam Birliği, Katolik ve Protestan geleneğinde ordu manevi rehberliği: Almanya örneği*, (Askeri hizmetler).
95. Selma Baş, Marmara Üniversitesi, *Imam or chaplain? Muslim chaplaincy in England*, (Genel).
96. Sinan Azimov, İstanbul Üniversitesi, Çok-kültürlü toplumlarda sağlam ilişkilerin kurulması, (Genel).
97. Süleyman Aydeniz, Muş Alparslan Üniversitesi, Manevi danışmanlıkta iletişim ve dilin önemi, (Genel).
98. Şükrü Bilgiç, Adalet Bakanlığı, Tahliye sonrası danışmanlık ve yeniden suç işleme, (Cezaevi hizmetleri).



99. Talat Sakallı, Süleyman Demirel Üniversitesi, Hadisler ve manevi danışmanlık: Hadislerde hastalara manevi danışmanlık yapacaklara rehber olabilecek bazı ilkeler, (Genel).
100. Tauseef Ahmad Parray, Aligarh Muslim University, Effective 'spiritual care' in Islamic perspective: Ideas, theories of some contemporary muslim scholars", (Genel).
101. Teceli Karasu, Muş Alparslan Üniversitesi, Yabancılaşmayı önlemede manevi danışmanlık, (Sağlık hizmetleri).
102. Veli Aba, Balıkesir Üniversitesi, Manevi danışman olarak İslam peygamberinin terapötik açıdan etki değeri: Hadis bilimi bağlamında psiko-teolojik analizler, (Sağlık hizmetleri).
103. Wojciech Sadlon, Institute for Catholic Church Statistics, Religious social capital in local communities in Poland, (Genel).
104. *Yahya Aktu, Siirt Üniversitesi, Pastoral psikoloji açısından ömür dediğin programının incelenmesi, (Sosyal hizmetler).*
105. Yunus Koç, Muş Alparslan Üniversitesi, Parçalanmış iman sendromu'nun rehabilite açısında yanlış yorumlanmasının güncel örneği: Deaş (ad-Dawlah al-Islamiyah fil-'Iraq wa Ash-sham), (Genel).
106. Yusuf Batar, Muş Alparslan Üniversitesi, Manevi danışmanlıkta empatik yaklaşımın rolü, (Genel).
107. Zafer Karakuş, Milli Eğitim Bakanlığı, Manevi rehberlik uygulamalarına bir örnek, (Genel).
108. Zafer Bilgi, Şefkat Okulları, Osmanlı'da manevi tedavi ve iyileştirme örneği: II. Beyazıt Darüşşifası, (Sağlık hizmetleri).
109. Ömer Miraç Yaman, İstanbul Üniversitesi, Sosyal hizmet birikiminde manevi sosyal hizmet çalışmaları (1950-2013), (Sosyal hizmetler).
110. Mehmet Yılmaz, Harran Üniversitesi, Sözlü kültür ürünlerinin psikoterapi amaçlı kullanılması, (Sağlık hizmetleri).
111. Mehmet Emin Uludağ, Dicle Üniversitesi, Hastalar risalesi ışığında şefkatli ve tesirli bir ziyaret, manevi bir reçete, şifalı bir merhem, (Sağlık hizmetleri).
112. *Ian Easter, Canadian Armed Forces, Padre at the table: The role of*

*spirituality in the treatment of combat trauma, (Askeri hizmetler).*

113. Vahdi Çoban, İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Çocuk Psikiyatri Kliniği, İşitme engelliler ve Kur'an, (Sağlık hizmetleri).

114. Behram Hasanov, Bülent Ecevit Üniversitesi, Kültürel travma sürecinde bir başatme stratejisi olarak dini inanç ve pratikler, (Genel).

115. Fatih Şahan, Almanya Diyanet İşleri Türk İslam Birliği, Hristiyan perspektifinden manevi destek hizmeti Almanya Protestan Kilisesi örneği, (Genel).

116. Seher Balcı Çelik, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Üniversite öğrencilerinde yas tutumlarının yordayıcısı olarak dini tutum ve dini yönelim, (Sağlık hizmetleri).

117. Serpil Başar, İzmir İl Müftülüğü, Hastane vaizliği ve teolojik referanslar: İnşirah suresi örneği, (Sağlık hizmetleri).

118. Faisol Basrawi, Uludağ Üniversitesi, The quran perspection, (Genel).

119. Aysel Demirci, Kocaeli İl Müftülüğü, Boşanmanın nedenleri ve aile bireyleri üzerine psiko-sosyal etkileri, (Sosyal hizmetler).

120. Ömer Miraç Yaman, İstanbul Üniversitesi, Madde bağımlısı gençlere dair manevi danışmanlık ve rehberlik örneği: Bişr-i Hafi Gençlik ve Dayanışma Derneği, (Sosyal hizmetler).

121. Mustafa Naci Kula, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Manevi danışmanlıkta kullanılan bazı dini kavramların anlam alanı ve fonksiyonları, (Genel).

122. Faruk Kanger, Sabahattin Zaim Üniversitesi, Bireysel manevi rehberlikte proaktif bir model olarak Hz. Muhammed'in (sav) örneği, (Genel).

123. Metin Topal, İzmir Aile ve Sosyal Politikalar İl Müdürlüğü, Türkiye'de aile danışmanlığı sertifika programlarının içerik analizi ve manevi danışmanlık açısından bir öneri, (Sosyal hizmetler).

124. Metanet Memmedova, Bakü Devlet Üniversitesi, Manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarında yerel tarihi şahsiyetlerin kullanımı, (Genel).

125. Bünyamin Han, Dicle Üniversitesi, Değerler eğitiminin mahkûmların rehabilitasyonundaki etkisi, (Cezaevi hizmetleri).

126. *Muhammet Cevat Acar, Mardin Artuklu Üniversitesi, Bireysel psikolojik danışma sürecinde danışanın dini kaynaklarının kullanılması üzerine bir vaka örneği, (Genel).*
127. *Georg Wenz, Protestant Academy Landau, The dynamics of diversity – religious and spiritual care in times of pluralization, (Genel).*
128. Faik Elekberov, Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Yeni Türk cumhuriyetlerinde Sovyet eğitiminden milli eğitime geçişte yaşanan manevi-ahlaki sorunlar, (Genel).
129. Aydın Alizade, Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, İslam eğitiminde hoşgörü problemi: Geçmiş ve bugün, (Genel).
130. *Anja Zalta, University of Ljubljana, Identity, deconstruction as a condition for peaceful coexistence (Buddhist response to violence), (Genel).*
131. Hayrunnisa Aslan, Milli Eğitim Bakanlığı, Maneviyatın ruh sağlığı ile ilişkisi ve ölçülmesi, (Sağlık hizmetleri).
132. Ömer Karaman, Ordu Üniversitesi, Psiko-eğitim grubu rehberlik uygulamalarının manevi danışma ve rehberlikte kullanımının, örnek bir grup etkinliği bağlamında değerlendirilmesi, (Genel).
133. Özgür Şimşek, Milli Eğitim Bakanlığı, Toplumda manevi danışmanlık kavramına ve sürecine ilişkin metaforik algılar, (Genel).
134. *Sümeyra Bilecik, Aksaray Üniversitesi, Huzurevlerinde dini danışmanlık ve din hizmetleri: İhtiyaçlar, beklentiler, sorunlar, (Sosyal hizmetler).*
135. Yasemin Angın, Atatürk Üniversitesi, Kur'an kurslarında eğitim alan yetişkin kursiyerlerin yaşamsal sorunları çözmeye ilişkin görüşlerinin değerlendirilmesi, (Genel).
136. *Cihat Doğan, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Türkiye'nin Suriyeli mülteci sorunu ve manevi danışmanlık: Mardin ili örneği, (Sosyal hizmetler).*
137. İsmail Özgören, Diyanet İşleri Başkanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın madde bağımlılığı ile mücadeledeki rolü, (Sosyal hizmetler).
138. Nesim Sönmez, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İç ve dış göçlerde danışmanlık ve rehberlik hizmetleri, (Sosyal hizmetler).
139. Mahmut Dünder, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Cezaevi ortamında dini danışmanlık ve rehberlik, (Cezaevi hizmetleri).

140. Mualla Kaya, University Medical Center of Utrecht, Hastanede manevi danışmanlık ve rehberlik - Hollanda modeli, (Sağlık hizmetleri).

141. Bülent Dilmaç, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Psikolojik danışma deneyimi yaşayanların dini başa çıkma, psikolojik iyi olma ve affetme düzeyleri arasındaki yordayıcı ilişkiler: Bir model önerisi, (Sağlık hizmetleri).

142. Nurullah Altaş, Atatürk Üniversitesi, Müslüman bir toplumda dini danışmanlık için anlam ve teoloji inşa etmek, (Genel).

143. Muhammet Aykuthan Ulusoy, Milli Eğitim Bakanlığı, Manevi danışmanlık bağlamında Muhammed İkbâl'de benlik tasavvuru, (Genel).

144. Saida Umarova, Uludağ Üniversitesi, Tasavvuf ve sufi terapi, (Sağlık hizmetleri).

145. Sabri Çap, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Birden çok dinli ailelere yönelik manevî danışmanlık ve rehberlik hizmeti, (Sosyal hizmetler).

146. Ahmet Saim Arıtan, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Manevi tedavi ve iyileştirmeye sanat ve sanat eğitiminin katkıları, (Sağlık hizmetleri).

147. Mehmet Emin Yağmur, Milli Eğitim Bakanlığı, Orduda manevi danışmanlık ve rehberlik, (Askeri Hizmetleri).

148. Vincenzo, Pace University of Padua, In the cyberreligion the spirit blows wherever it pleases, (Genel).

149. Ömer Faruk Söylev, Dumlupınar Üniversitesi, Din görevlilerinin hastanelerde manevi bakım hizmetlerine ilişkin görüşleri: Kütahya ili örneği, (Sağlık hizmetleri).

150. Lisa Rudolfsson, University of Gothenburg, Pastoral care for victims of sexual abuse, (Sağlık hizmetleri).

151. Abdullah Koçyiğit, Sivas Aile ve Sosyal Politikalar İl Müdürlüğü, Türkiye'de yetimhaneden çocuk evine kavramların, duyguların, algıların değerlendirilmesi ve sosyalleşmede manevi danışmanlığın genel çerçevesi, (Sosyal hizmetler).

152. Claire de Galembert, De Galembert CNRS, Institut des sciences sociales du politique muslim chaplains: An anti-radicalisation policy tool? (Genel).

153. Orhan Gürsu, Akdeniz Üniversitesi, Manevi danışmanlık uygulamalarında alternatif bir bakış: Travma olgunluğu, (Sağlık hizmetleri).

154. Şükrü Keyifli, Dokuz Eylül Üniversitesi, Manevi danışmanlıkta süreç yönetimi: Konuşma ve dinleme, (Genel).

155. Patrick Gnanapragasam, University of Madras, Exploring 'contextual secularism' with special reference to the Indian context, (Genel).

156. Soner Teker, Akdeniz Üniversitesi, Yetiştirme yurtlarında manevi danışmanlık ve rehberlik, (Sosyal hizmetler).

157. Everett L. Worthington & Jr. Worthington, Virginia Commonwealth University, Hope-focused approach to couple counseling: A faith-based approach to forgiveness, reconciliation, communication, and conflict in marriage and family, (Sosyal hizmetler).

158. Nurcan Katırcıoğlu, Karabük Üniversitesi, Türkiye'de aile problemlerini çözmeye dönük manevi danışmanlık programlarının aktif kullanımı: Türkiye'de aile ve dini rehberlik büroları örneği, (Sosyal hizmetler).

159. Ömer Faruk Akyüz, Utrecht Üniversitesi, Hollanda'da İslami manevi bakım (spiritual care) eğitimi ve uygulaması, (Genel).

160. Arslan Karagül, Vrije University Amsterdam, Hollanda'da İslami manevi bakım (spiritual care) eğitimi ve uygulaması, (Genel).

161. Fatih Baş, Marmara Üniversitesi, Religious-spiritual services of Muslim-Turks in United Kingdom: Muslim-Turks in London example, (Sosyal hizmetler).

162. Rıfat Atay, Akdeniz Üniversitesi, "Niçin Ben"e Karşı "Niçin Ben Olmayayım?": Kötülük problemini olgunlaştırıcı bir süreç olarak okumak, (Genel).

163. Nuran Korkmaz, Virginia Commonwealth University, Relationship between self-compassion and religion: As a neglected area of human flourishing, (Genel).

164. Kasım Şulul, Harran Üniversitesi, İslâm inanç esasları ve manevi rehberlik, (Genel).

165. Öznur Özdoğan, Ankara Üniversitesi, Kadın mahkûmlara psikolojik ve manevi yaklaşım, (Cezaevi hizmetleri).

166. Öznur Özdoğan, Ankara Üniversitesi, Manevi bakım uygulamaları, (Sağlık hizmetleri).

167. Muhammad Hammad Lakhvi, University of the Punjab, Islamic spiritual counselling and care, (Genel).
168. Mualla Yıldız, Ankara Üniversitesi, Suça karışan ergenlerin Tanrı'ya güven düzeylerinin yaşam tarzları ile ilişkisi, (Sosyal hizmetler).
169. Kamaruddin Mohammad, Institute of Islamic Studies University of the Philippines, Diliman Islamic ritual prayer (salaah) - A tool of transpersonal psychology: Muslim filipino mystic's perspective, (Genel).
170. Hıdır Apak, Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal hizmet bölümü öğrencilerinin Tanrı algısı, (Sosyal hizmetler).
171. Taha Burak Toprak, İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Ruh Sağlığı ve Hastalıkları Anabilim Dalı, İç-görü oluşumunda Kur'an-ı Kerim'i anlamının önemi, (Genel).
172. Taha Burak Toprak, İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Ruh Sağlığı ve Hastalıkları Anabilim Dalı, Çağdaş okb teorilerinde tıkanma ve İslami gelenekteki meratib-i dimağ bilgisi, (Sağlık hizmetleri).
173. Zonera Ghafoor, International Islamic University Malaysia, Curing psychological disorder and despair through religio-spiritual counselling: A study of the contribution of Dr Malik Badri, (Sağlık hizmetleri).
174. Ferhat Bayık, Akdeniz Üniversitesi, Rasyonalite karşısında içe bakışçı düşüncenin mutluluğa etkisi, (Genel).
175. *Gülüşan Göcen, İstanbul Üniversitesi, Danışmanın maneviliğinin gerekliliği üzerine dini içerikli tv programlarda sorulan sorular üzerine nitel bir araştırma, (Genel).*
176. Şahin Filiz, Akdeniz Üniversitesi, Sanatla terapinin felsefi-manevi boyutları, (Sağlık hizmetleri).
177. *Asım Yapıcı, Çukurova Üniversitesi, Kaygıyla başa çıkmada "inşirah" ya da hisleri genişletme: Bir model denemesi, (Sağlık hizmetleri).*
178. Gürbüz Yalçın, Adalet Bakanlığı, Mahkûmların rehabilitasyonuna ve manevi danışmanlık hizmetlerine tecrübi bir yaklaşım: Hollanda örneği, (Cezaevi hizmetleri).
179. Önder Bilgin, Akdeniz Üniversitesi, Çağdaş insanın özgürlük arayışı ve bunalım çıkmazında sadakat ve iman: Yeni dünyaya geleneksel bir model önerisi, (Genel).

180. Golam Gaus Al-Quaderi, University of Dhaka, Islamic counselling and care in the postmodern context: Some reflections, (Genel).
181. Ayşe Erenay, Wilfred Laurier University, Çok-kültürlü ve çok-dinli toplumlarda manevi danışmanlık ve rehberlik örnekleme: Kanada sağlık hizmetleri, (Sağlık hizmetleri).
182. Amber Haque, UAE University, Thematic analysis and trends in assessment and spiritual-based therapies for muslims, (Sağlık hizmetleri).
183. Zeki Karataş, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Evde bakım hizmetlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik, (Sosyal hizmetler).
184. Abdiraşit Babataev, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Kırgızistandaki manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin dünü ve bugünü, (Genel).
185. Muhammad Omor Faruq, University of Dhaka, Religious-spiritual counselling and care at the University of Dhaka: The salimullah muslim hall scenario, (Genel).
186. Mustafa Çelik, Gümüşhane Üniversitesi, Yoksullukla baş etmede manevi değerlerin rolü: Araştırma bulguları üzerine bir değerlendirme, (Sosyal hizmetler).
187. Rasim Tösten, Siirt Üniversitesi, Hapishanelerin manevi iyileştirme (ıslahat) çalışmalarında Bediüzzaman modeli: Örnek uygulamalar, (Cezaevi hizmetleri).
188. Naziha Suliman Adedlati, University Science Malaysia, Design Islamic cognitive behavioral therapy for depressed adults, (Sağlık hizmetleri).
189. Fatma Zehra K. Kızan, Üsküdar Üniversitesi, Sosyo-manevi beyin / socio-spiritual brain ve derin düşünme teknikleri / contemplative training, (Genel).
190. Eyüp Şimşek, Atatürk Üniversitesi, Cezaevi vaizliği mi? Manevi rehberlik mi? (Cezaevi hizmetleri).
191. Ahmet Bayraktar, Atatürk Üniversitesi, Lisansüstü eğitim programlarında manevi danışman: Çeşitli ülkelerin manevi danışman eğitim programları üzerine bir araştırma, (Genel).
192. Muhammed Ersöz, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Manevi danışmanlık ve Kur'an çerçevesinde yeni boyutları, (Genel).

193. Fadime Çelik, Yozgat Alparslan Türkeş Huzurevi, Huzurevlerinde bakım altında bulunan yaşlılarımıza yönelik manevi danışmanlık rehberlik, (Sosyal hizmetler).
194. Elif Kara, Muş Alparslan Üniversitesi, Dini yas danışmanlığı ve İslami açıdan uygulanabilirliği, (Sağlık hizmetleri).
195. Meer Monjur Mahmood, University of Bangladesh, Islamic counseling and care: Present perspective, (Genel).
196. Rabiye Aslan, Ankara Üniversitesi, Türkiye'de manevi bakım bağlamında etik kurallar, (Genel).
197. Kamil Çoştu, Diyanet İşleri Başkanlığı, Tutuklu-hükümlü ve yükümlülerin din algısı, (Cezaevi hizmetleri).
198. Beyzanur Yılmaz, Ankara Üniversitesi, Obsesif-kompulsif bozukluk / vesvesenin tıbbi boyutu, dini boyutu ve bu hastalığa manevi yaklaşım, (Sağlık hizmetleri).
199. Nicole Azizli, Adler Graduate Professional School and IMC Centre for Psychological Assessment, Treatment and education relationships between general self-efficacy, planning for the future, and life satisfaction, (Genel).
200. Zeynep Kaya, Milli Eğitim Bakanlığı, Manevî danışmanlık ve rehberlik hizmetleri bağlamında aile danışmanlığı üzerine bir araştırma: Aile irşat ve rehberlik büroları örneği, (Sosyal hizmetler).
201. Cennet Çelik, Gazi Üniversitesi, OKB olan bireylerde manevi rehberlik ve danışmanlık, (Sağlık hizmetleri).
202. Muneer Kuttiani Muhammad, International Islamic University Malaysia, Introduction of shariah as a problem solving methodology: A conceptual framework for the solution to the refugee crisis in the 21st century, (Sosyal hizmetler).
203. Kasım Tatlılıoğlu, Bingöl Üniversitesi, Bir alternatif danışmanlık süreci olarak manevi danışmanlık hizmetleri üzerine bir değerlendirme, (Genel).
204. Suat Cebeci, Sakarya Üniversitesi, Ailede manevi danışmanlık ve rehberliğin temelleri, (Sosyal hizmetler).
205. Harun Işık, Erciyes Üniversitesi, Ceza infaz kurumu bağlamında manevi rehberliğin teorik temelleri: İngiltere ve Türkiye'deki uygulamaların karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesi, (Cezaevi hizmetleri).



206. Mahide Bolahatoğlu, Manevi rehberliğin kavramsal ve konseptvari açılımı ve sağlık hizmetleri alanındaki yeri, (Sağlık hizmetleri).
207. David Millard Haskell, Wilfrid Laurier University, Reconceptualizing the links between Christian faith and benevolence, (Genel).
208. Süleyman Derin, Marmara Üniversitesi, Manevi danışmanlık sahasında tasavvufun sağlayacağı yeni ufuklar, (Genel).
209. Hatice Kılınçer, Marmara Üniversitesi, Manevi danışmanlık ve rehberlik: Psikoloji, ilahiyat ve tıp öğrencilerinin gözünden maneviyat ve din, (Genel).
210. Tuğba Nur Coşar, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Fahri bir din görevlisinin madde bağımlılarıyla yaptığı manevi sosyal çalışma örneği, (Sosyal hizmetler).
211. Ruard Ganzevoort, Vrije Universiteit Amsterdam, Inter-faith spiritual care in post-secular societies, (Genel).
212. Ömer Miraç Yaman, İstanbul Üniversitesi, Sağlık hizmetlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik, (Sağlık hizmetleri).
213. Hasan Kaplan, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sağlık ve sosyal hizmetlerde din ve maneviyat açılımı: Muhtemel risk ve fırsatlar, (Genel).
214. Mustafa Sarmış, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ruhsal terapi olarak işlev gören dinin seküler yaşama entegre edilmesi, (Sağlık hizmetleri).
215. Zehra Işık, Marmara Üniversitesi, Bebek kaybı yaşayan ailelere yas sürecinde manevi danışmanlık neden gerekli? (Sağlık hizmetleri).
216. İhsan Düşmez, Giresun Üniversitesi, Ben ötesi psikoloji, kendi değerlerimiz ve benliğe bakış, (Genel).
217. Dilek Bal Koçak, Çocuk hastalara ve yakınlarına uygulanan manevi bakım: Hollanda örneği, (Sağlık hizmetleri).
218. Bayram Demirtaş, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ceza infaz kurumlarında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın manevi destek hizmetleri, (Cezaevi hizmetleri).
219. Alpaslan Demir, Adalet Bakanlığı, Ceza infaz kurumlarında manevi danışmanlık ve rehberlik faaliyetleri, (Cezaevi hizmetleri).
220. Sema Yılmaz, Cumhuriyet Üniversitesi, Hastanede bibliyoterapi uygulama örneği, (Sağlık hizmetleri).
221. Rania Awaad, Stanford University School of Medicine, A process-

*oriented approach to teaching religion and spirituality in counseling training programs, (Genel).*

222. Tülin Zengin, Yalova Üniversitesi, Sosyal hizmet perspektifli aile terapisinde manevi danışmanlık ve rehberlik, (Sosyal hizmetler).

223. Fatıma Zeynep Belen, Kırıkkale Üniversitesi, Manevi bakım ve danışmanlıkta manevi metinlerle yapılandırılmış bibliyoterapi: Bir uygulama örneği, (Sağlık hizmetleri).

224. Wahiba Abu-Ras, Adelphi University, Religious-spiritual counseling of patients: The role of social workers and medical community, (Sağlık hizmetleri).

225. Rania Awaad, Stanford University School of Medicine, Islamic spiritual counseling a millennium before DSM-5: The example of OCD in al-Balkhi's 9th century sustenance of the body and soul, (Sağlık hizmetleri).

226. İsa Ceylan, Ankara Üniversitesi, Madde bağımlılığında arınma ve maneviyat ilişkisi, (Sosyal hizmetler).

227. Emine Erdoğan, Milli Eğitim Bakanlığı, Risk durumuna maruz kalmış bireylerde psikolojik dayanıklılığı arttıran faktörler ve bunlardan manevi danışmanlıkta yararlanılması, (Sağlık hizmetleri).

228. Emre Sahin, Tübingen Üniversitesi, Almanya'da hastanelerde ve sair kurumlarda manevi danışmanlık, (Sağlık hizmetleri).

229. Özgen Can, Avrasya Üniversitesi, Sağlık hizmetlerinde manevi bakım, (Sağlık hizmetleri).

230. Akhmet Yarlykapov, MGIMO University, Sufi-salafi dialogue in Dagestan: The Islamic way to counter extremism, (Genel).

231. Emin C. Coşkun, Bezmialem Vakıf Üniversitesi, Hastalar risalesinin, hastaların moral motivasyonu üzerindeki etkileri. (Sağlık hizmetleri).

232. Mebrure Güneş, Cumhuriyet Üniversitesi, Manevi bakım görevlilerinin uzmanlık eğitim süreci: Program önerisi, (Genel).

233. Ali Çaksu, International University of Sarajevo, Military chaplains between Islam and civil religion, (Askeri Hizmetleri).

234. Muqtedar Khan, University of Delaware, State society partnership in integration of Islam and muslims: The case of delaware state government, (Genel).

235. Beyza Ersoy, Ankara Üniversitesi, Huzurevinde yaşayan bireylerde varoluşçu psikolojiye göre yaşamın anlamı ve müzik-terapinin yaşamlarını anlamlandırmaya etkisi, (Sosyal hizmetler).

236. Kamala Shiryeva, Macdonald and Bryant Psychological Services, Spiritual counselling for coping with grief, (Sağlık hizmetleri).

237. Arina Mufrihah, College of Teaching and Education Sumenep, Musyawarah: Deliberative method to solve individual problem through counseling services, (Sağlık hizmetleri).

238. Cicilia Chettiar, Maniben Nanavati Women's College, Jesus the psychotherapist, (Sağlık hizmetleri).

239. Glen Milstein, City University of New York, Clergy, consumers, and clinicians in collaboration: Implementation of a mental wellness initiative, (Sağlık hizmetleri).

240. Gülseher Özyıldırım, Yalova İl Müftülüğü, Sosyal hizmetlerde manevi danışmanlık ve rehberlik, (Sosyal hizmetler).

241. Daya Singh Sandhu, Lindsey Wilson College, Various presentation proposals have been submitted, (Genel).

242. Ahmet Cahid Haksever, Ankara Üniversitesi, Klinik hastalarda manevi destek yöntemi olarak dini-tasavvufi söylem, (Sağlık hizmetleri).

243. Suhad Tabahi, University of Illinois, Islamic spirituality in social work practice, (Genel).

244. Hanife Teker, Akdeniz Üniversitesi, Hastalık ve umutsuzluk ile başa çıkmada manevi danışmanlık hizmetleri, (Sağlık hizmetleri).

245. Büşra Küçüksoğu, Süleyman Demirel Üniversitesi Tıp Fakültesi Halk Sağlığı Anabilim Dalı, Yaşlı bakımı bölümü öğrencilerinin yaşlı bireylerde manevi rehberliğe bakışlarının değerlendirilmesi, (Sosyal hizmetler).

246. Fatma Zehra K. Kızan, Üsküdar Üniversitesi, Mental health and religion and spirituality in clinical applications, (Sağlık hizmetleri).

247. Selvira Draganovic, International University of Sarajevo, The role of Islamic community in family counselling and psychotherapy, (Sosyal hizmetler).

248. Saffet Kartopu, Gümüşhane Üniversitesi, Narsistik eğilimlerin azaltılmasında dini değerlerin işlevi, (Sağlık hizmetleri).

249. Remziye Ege, Ankara Üniversitesi, Manevi danışmanlık ve rehberlikte içerik çalışmaları: Şükür kavramı, (Genel).

250. Nurten Kınter, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Can prayer be used in spiritual care and treatment? An examination on the relationship between prayer and psychological well-being, (Sağlık hizmetleri).

251. Belgizar Özbek, Diyanet İşleri Başkanlığı, Manevi danışmanlık hizmeti ve (cinayet suçlusu) kadın mahkûmların topluma yeniden entegrasyonu, (Cezaevi hizmetleri).

252. Alp Arat, Lancaster University, The post-secular paradox and the blurring of boundaries between the secular and the religious: A British case study of meditation, health and well-being, (Sağlık hizmetleri).

253. Fatma Bayraktar Karahan, Diyanet İşleri Başkanlığı, Hasta ve yakınlarına yönelik manevi bakım söylemlerinin teolojik analizi: Hastane vaizleri örneğinde, (Sağlık hizmetleri).

254. Ahmet Çakmak, Atatürk Üniversitesi, Üniversite yurtlarındaki öğrencilerde değer algısının psikolojik sağlamlığa etkisi, (Genel).

255. Mar Grier, Universitat Autònoma de Barcelona, Imagining, representing and negotiating religious plurality in hospital settings: The case of multi-faith rooms, (Sağlık hizmetleri).

256. Mustafa Fatih Ay, Atatürk Üniversitesi, Üniversite öğrencilerinin duaya ilişkin tutumları ile yaşam doyumları arasında umut düzeylerinin aracılık rolü, (Sağlık hizmetleri).

257. Andrew Todd, Cardiff University, Chaplaincy public sector policy in the UK: International lessons to be learnt for religious-spiritual counselling and care, (Genel).

258. Ahmed Ürkmez, Kırıkkale Üniversitesi, Sünnet-i seniyyeden bir manevi danışmanlık örneği: Abdullah B. Amr ve ibadet hayatı müzakeresi, (Genel).

259. Denys Brylov, National Pedagogical Dragomanov University, Islamic education and secular university: Interrelation experience, (Genel).

260. Fatma Sağlam, Kafkas Üniversitesi, Manevi bakım ve rehberlik hizmetinin "ne"liği üzerine, (Genel).

261. Nurten Meşhur, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Tefekkür-ü mevtin psiko-sosyal etkileri, (Sağlık hizmetleri).

262. Mustafa Koç, Balıkesir Üniversitesi, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hastanelerdeki manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri (1995-2015): Sınırlılıklar ve bir eğitim programı önerisi, (Sağlık hizmetleri).

263. Nilüfer Emen, Sağlık Bakanlığı, Kanseri hastalarına yönelik kutsal topraklarda manevi şifa projesi, (Sağlık hizmetleri).

264. Erdoğan Köycü, Bartın Üniversitesi, Sağlık tedavi ve iyileştirmede duanın gücü ve fonksiyonu, (Sağlık hizmetleri).

265. Ayşin Satan, Marmara Üniversitesi, Ebeveyn kaybı yaşamış ergenlerde bibliyoterapi yönelimli manevi danışmanlık uygulaması, (Sağlık hizmetleri).

266. Selda Karaaslan, Diyanet İşleri Başkanlığı, Manevi bakım hizmetlerinde etik kurallar ve profesyonel standartlar: ABD, İngiltere, Kanada örnekleri ve bir Türkiye denemesi, (Genel).

267. Fazilet Yavuz Birben, Marmara Üniversitesi, Engellilik olgusuyla başatmede ebeveynlerin başvurduğu bir kaynak: Manevi dayanaklar, (Sosyal hizmetler).

268. Elif Sobi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, OMÜ Dini Danışmanlık ve Rehberlik Tezsiz Yüksek Lisans Programı kapsamında yapılan projelerinin bir değerlendirmesi, (Genel).

269. Mustafa Özgöl, Bayburt Üniversitesi, Sağlık kurumlarında görev yapan sağlık personelinin hastalara yönelik manevi destek algılarının belirlenmesi: Bayburt ili örneği, (Sağlık hizmetleri).

270. Rabia Sümeyye Açar, Muş Alparslan Üniversitesi, Bir manevi danışmanlık ve rehberlik aracı olarak televizyon, (Genel).

271. Yunus Emre Avcı, Siirt Üniversitesi, Risale-i Nur'da manevi danışmanlık ve rehberliğin etik ilkeleri, (Genel).

272. Fatih Yücel, Diyanet İşleri Başkanlığı, Hartford Seminary özelinde ABD'de Müslümanlara yönelik dini danışmanlık eğitimi, (Genel).

273. İsmail Mesut Özdem, Milli Eğitim Bakanlığı, Göç sorununa manevi danışmanlık yaklaşımı: Korkuteli örneği, (Sosyal hizmetler).

274. Abdulkadir Çekin, Kastamonu Üniversitesi, İslami manevi bakım teolojisi, (Genel).

275. Abdulkadir Aydın, Harran Üniversitesi, Yerel sosyal hizmetlerde

manevi değerlerin rolü, (Sosyal hizmetler).

276. Durmuşali Sağlık, Adalet Bakanlığı, Madde bağımlılığı ile mücadele sürecinde dini ve kültürel motiflerin etkisi, (Sosyal hizmetler).

277. Zeliha Subaşı, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Farklı cinsel yönelimi olan bireylere manevi danışmanlık ve rehberlik, (Genel).

278. Şeyhmus Orkin, Muş Alparslan Üniversitesi, Bir doğu edebiyatı klasiği olan Pendname' de manevi değerler, (Genel).

279. Hasan Avcı, Milli Eğitim Bakanlığı, Sezai Karakoç şiirinde umut ve postmodern bir yaklaşım olarak öyküsel terapi, (Sağlık hizmetleri).

280. Bedrettin Varol, Siirt Üniversitesi, İslam dini açısından engellilere yönelik manevi sosyal hizmet, (Sosyal hizmetler).

281. Kasım Sezgin, Dicle Üniversitesi, Psikolojik sağlamlıkta koruyucu faktör olarak din ve maneviyat, (Sağlık hizmetleri).

282. Çağla Çelimli, Maltepe Üniversitesi, Manevi danışmanlık kapsamında Doğu kültüründe ölüm olgusuna bakış, (Sağlık hizmetleri).

283. Hakan Karaman, İstanbul Üniversitesi, Palyatif serviste bakım alan bireylerin yakınları için manevi sosyal hizmet uygulamalarının önemi üzerine bir araştırma: İnegöl Devlet Hastanesi örneği, (Sosyal hizmetler).

284. Qaisar Mohammad Rather, Srinagar Women's College Campus, Amar Singh College path towards the better: Role of tableeghi jamaat in bringing positive action among the various denominations in Islam with specific reference to the youth, (Genel).

285. Abdurrahman Kendirci, Mevlana Üniversitesi, Benötesi psikoloji ve Mevlana Mesnevi'si, (Genel).

286. Wa Ode Zainab Zilullah Toresano, STFI Sadra, Existential consciousness through religious-spiritual and moral values: A self-counseling and care through philosophical point of view, (Genel).

287. Ömer Aydın, Diyanet İşleri Başkanlığı, Engellilere yönelik manevi rehberlik, (Sosyal hizmetler).

288. Reyhan Gündüz, Milli Eğitim Bakanlığı, Manevi danışmanlık neden gereklidir? Sosyal medyadaki olumsuz manevi danışmanlık örnekleri, (Genel).

289. Halil Ekşi, Marmara Üniversitesi, Devlet hastanelerindeki manevi bakım hizmetlerinin fenomenolojik bir analizi, (Sağlık hizmetleri).
290. Özge Eren, Süleyman Demirel Üniversitesi Tıp Fakültesi, Çocuk gelişiminde inanç faktörü, (Genel).
291. Rukiye Betül Eryıldız, Diyanet İşleri Başkanlığı, Madde bağımlılığından kurtulmada ailenin ve dini danışmanlığın rolü, (Sosyal hizmetler).
292. Esen Akdenizli Eryiğit, Ankara Üniversitesi, Manevi bakım çalışmalarında aktif dinleme, (Genel).
293. Mardia Mumtaz, Bangladesh University of Engineering and Technology, Construction of feminism in Muslim majority developing countries at the age of Islamophobia: A case study of Bangladesh, (Genel).
294. Duran Ali Yıldırım, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Kur'an'da öngörülen ma'ruf ve ihsan temelli aile anlayışının manevi-terapi değeri üzerine, (Sosyal hizmetler).
295. Ali Çelik, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal değişim karşısında değerleri yaşamak, (Genel).
296. Adem Sağır, Karabük Üniversitesi, Gelenekselden moderne yasin azaltılması süreçlerinde kullanılan dua, manevi destek ve terapi süreçleri: Yas danışmanlığı örneğine sosyolojik bir çerçeve, (Sağlık hizmetleri).
297. Ahmet Canan Karakaş, Karabük Üniversitesi, Öyküsel terapi yönelimli manevi danışmanlık sürecinde kıssaların etkisi, (Sağlık hizmetleri).
298. Bayram Ayaz, mana-terapi danışmanlık, kaygı ve depresyonda manevi içgörü sağlayan benlik modelleri, (Sağlık hizmetleri).
299. Zekeriyya Uludağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Manevi danışmanlık ve rehberlik yolunda psikolojik danışma ve rehberlik alanında yapılan akademik çalışmaların nitelik ve nicelik açısından değerlendirilmesi: OMÜ örneği, (Genel).
300. Sümeyye Özmen, Uşak Üniversitesi, Hastanede çalışan personelin manevi bakım hizmetleri konusuna bakış açısı: Uşak ili uygulaması, (Sağlık hizmetleri).
301. Sümeyyra Sarı, Uludağ Üniversitesi, İslami danışmanlık ve rehberlikte rüyaların önemi, (Genel).

302. Teresa Zaidi, Aligarh Muslim University, Islamic counselling in marriage and family life, (Sosyal hizmetler).

303. Azharul Islam, Islam Stamford University Bangladesh, Impact of spiritual and academic counselling on performance of university students in Bangladesh, (Genel).

304. Wa Ode Zahra Zilullah, Home physiotherapy the relationship between prayer (salah) and physical health, mental health in physiotherapy perspective, (Sağlık hizmetleri).

305. Rahmi Oruç Güvenç, Üsküdar Üniversitesi, Türk müzik ve hareket terapisi geleneği: Tarihçesi, günümüzdeki uygulamaları, (Sağlık hizmetleri).

306. Irene Becci, University of Lausanne, Dealing with religious diversity in prison: Legal frames and creative pragmatics, (Cezaevi hizmetleri).

307. Burcu Gül Gürbüz, Milli Eğitim Bakanlığı, Türkiye'deki manevi danışmanlık çalışmaları, (Genel).

308. Suat Aydın, Hollanda Savunma Bakanlığı, Askeriyede manevi rehber olmak, (Askeri Hizmetleri).

309. Prince Rajiv Sarangani, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Guidance and counselling in the mystic way of disciplining children, (Genel).

310. Fevzi Rençber, Georgetown University-Prince Alwaleed bin Talal Center for Muslim-Christian Understanding, Alevilerin manevi danışman ve rehberlerinin problemleri ve çözüm önerileri, (Genel).

311. Valeria Fabretti, University of Rome Tor Vergata, Representing specific traditions in a 'religious global city': Spiritual and religious care in the prisons of Rome, (Cezaevi hizmetleri).

312. Ifrah Magan, University of Illinois, The role of religion and indigenous culture: Storytelling as a healing practice method in Somali refugee communities, (Sağlık hizmetleri).

313. Adem Yıldırım, Kırıkkale Üniversitesi, Uluslararası öğrencilerin yalnızlıkla başa çıkmasında ve sosyalleşmesinde manevi danışmanlık ve rehberliğin rolü, (Sosyal hizmetler).

314. Taha Burak & Zeynep Nehar Toprak, İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Ruh Sağlığı ve Hastalıkları Anabilim Dalı, Depresyon



hastalarında spritüel boyutta çalışma: Manevi kırgınlık, (Sağlık hizmetleri).

315. *Aysun Özkan, Diyanet İşleri Başkanlığı, Sağlık hizmetlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik, (Sağlık hizmetleri).*

316. *Aysun Bahadır, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Hıristiyan dininde hastanelerde kullanılan klinik manevi bakım eğitimi: KSA modeli, (Sağlık hizmetleri).*

317. *Nihal İşbilen Esendir, Diyanet İşleri Başkanlığı, Sağlık çalışanlarının maneviyat ve manevi bakım algısı: İstanbul örneği, (Sağlık hizmetleri).*

318. *Tanase Laurentiu, University of Bucharest, The relationship between state and church in contemporary Romania in social services and care: "Social partnership", (Sosyal hizmetler).*

319. *Hamza Ertürk, Sağlık Bakanlığı, Kur'an penceresinden çözüm odaklı psikoterapiler ve ümitvâr olma, (Sağlık hizmetleri).*

320. *Semin Oğurtan, Sağlık Bakanlığı, Organ bağışında manevi danışmanlık ihtiyacı, (Genel).*

321. *Olubunmi B. Oyewuwo-Gassikia, University of Illinois, Influence of religion and religious identity on domestic violence coping: A study of black Muslim women, (Genel).*

322. *Fazilet Yavuz Birben, Marmara Üniversitesi, Danışanların yaşamın anlamına dair kaygıları, (Genel).*

323. *Berrin Sarıtunç, Uludağ Üniversitesi, Post-travmatik depresyon ile başa çıkmada manevi danışmanlık ve rehberlik, (Sağlık hizmetleri).*

324. *Walid Salama, Ankara Üniversitesi, Arapça öğretimine yönelik manevi dayanışma ilkelerine dayalı etkinlik önerileri, (Genel).*

325. *Refik Yıldız, Milli Eğitim Bakanlığı, Emeklilik ve dini başa çıkma: Emeklilerde dindarlık, dini başa çıkma ve hayat memnuniyeti üzerinde bir araştırma, (Sosyal hizmetler).*

326. *Yusuf Yurdağül, Atatürk Üniversitesi, Ramazan ayı televizyon programlarının manevi danışmanlık ve rehberlik örneği olarak değerlendirilebilmesi sorunu, (Genel).*

327. *Tuba Yardım, Belçika Din Hizmetleri Müşavirliği, Belçika İslam Temsil Kurumu ve hapisanelerde manevi danışmanlık, (Cezaevi hizmetleri).*

328. Adem Korukcu, Hitit Üniversitesi, İlahiyat fakültesi öğrencilerinin etkinlikleri bağlamında sevgi evleri, (Sosyal hizmetler).
329. *Tetiana Kalenychenko, National Pedagogical University of Dragomanova, Changing focus on military chaplaincy: Religious-spiritual counselling and care in Ukraine, (Askeri hizmetler).*
330. Ayşe Gizem Çetin, Selçuk Üniversitesi, Sosyal yaşamda manevi danışman olarak din görevlilerinin rolü, (Genel).
331. Ali Korkmaz, Erciyes Üniversitesi, Manevi danışmanlık ve rehberlikte empatik iletişim, (Genel).
332. Ayşegül Polat, Milli Eğitim Bakanlığı, Okulöncesi dönemde ve ilköğretim birinci kademedeki çocuklara değer farkındalığı kazandıracak materyaller: Örnek materyal incelemesi, (Genel).
333. Rukiye Engin, Avrasya Üniversitesi, Sağlık hizmeti verecek öğrencilerin maneviyat ve manevi bakım algılama ölçeği, (Sağlık hizmetleri).
334. *Melih Çoban, Marmara Üniversitesi, Madde bağımlılığı ile mücadelede manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarının yeri ve önemi: Türkiye örneği, (Sosyal hizmetler).*
335. *Leila Almazova, Kazan Federal University, Educational programs on Islam for prison staff and imams at the Kazan Federal University, (Genel).*
336. *Mohamad Tavakol, University of Tehran, Place of spirituality in medical care system, (Sağlık hizmetleri).*
337. Haydar Bekiroğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'an'daki sağlıklı ve hastalıklı kalp kavramlarına tasavvufi yaklaşım: Kuşeyri tefsiri örneği, (Genel).
338. Ramadan Shaih Omar, Harran Üniversitesi, Dini yönlendirmenin sivil devletin kurumlarını inşa etmede etkisi, (Genel).
339. Deya ud-Deen Eberle, King Saud University, Mother's love as the paradigm of Islamic counselling and caregiving, (Sağlık hizmetleri).
340. *Beverly K. Lunsford, George Washington University School of Nursing, Religious and spiritual dimensions of care for people with neurocognitive disorders and their families, (Sağlık hizmetleri).*
341. Grimell Jan, Practical theology, implicit religion in Swedish

military communal life. Experiencing transition, (Askeri Hizmetleri).

342. Mustafa Bülbul, Diyanet İşleri Başkanlığı, Palyatif bakımdaki kanser hastalarında duanın etkisi: Alan araştırması, (Sağlık hizmetleri).

343. Barış Şentuna, Balıkesir Üniversitesi, Manevi rehberliğin felsefi temelleri, (Genel).

344. Mariusz Turowski, University of Wroclaw, Challenges of giving and caring: Towards non-possessive social and economic perspectives, (Genel).

345. Muteber Gülsefa Uygur, Diyanet İşleri Başkanlığı, Evlilik ve aile hayatı ile ilgili manevi danışmanlık ve rehberlik, (Sosyal hizmetler).

346. Tadaatsu Tajima, Tenshi College Sapporo, Spiritual care as a terminal care in Japan, (Genel).

347. Muhammed Suhail Hidayat Kunnakkadan, Daru'l Huda Islamic University, Religious care for people with disabilities: A Qur'anic perspective, (Sosyal hizmetler).

348. Günseli Boşgelmez, Süleyman Demirel Üniversitesi, Yaşlılık sürecinde manevi desteğin kaliteli yaşama etkisi, (Sosyal hizmetler).

349. Neslihan Arıcı Özcan, İstanbul Medipol Üniversitesi, Travmatik yas sorunu yaşayan bireylerin ve ailelerinin sosyal, kültürel ve dini kaynakları kullanarak travmatik yas sorunu ile başa çıkmaları, (Sağlık hizmetleri).

350. Osman Nuri Demirel, Akdeniz Üniversitesi, Evlilik ve aile hayatı ile ilgili manevi danışmanlık ve rehberlik, (Sosyal hizmetler).

351. Zafer Yıldız, Süleyman Demirel Üniversitesi, Hastanelerde dini danışmanlık uygulamalarına ilişkin tıp doktorlarının yaklaşımlarının analizi, (Sağlık hizmetleri).

352. Turgay Şirin, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Manevi danışma ve rehberlikte yeni bir model önerisi: İHSAN modeli ve vaka sunumu, (Genel).

353. Ayşe Sıdika & Leyla O. Görünmez, Süleyman Demirel Üniversitesi, Yaşlılık dönemi manevi danışmanlık hizmetlerinde manevi ve ahlâki değerler ile etik kurallar, (Sosyal hizmetler).

354. Beverly K. Lunsford, George Washington University School of Nursing, Religious, spiritual, cultural beliefs and values that impact health care decision-making at end of life, (Sağlık hizmetleri).

355. Yasemin Zeytin, Frankfurt Üniversitesi, Almanya'da manevi rehberlik, (Genel).

356. Sevede Düzgüner, Marmara Üniversitesi, Nereden çıktı bu maneviyat: Manevi bakımın temellerine ilişkin kültürlerarası bir analiz, (Genel).

357. Çiğdem Gülmez, Kastamonu Üniversitesi, Eşine şiddet uygulayan erkeklere yönelik bilişsel davranışçı yaklaşımla bütünleştirilmiş dini/manevi danışmanlık modeli, (Sosyal hizmetler).

358. Nurullah Karakaş, Diyanet İşleri Başkanlığı, Vaizlik kurumunun sosyal hizmetlerdeki fonksiyonu: Yeni paradigma üzerine sosyolojik analizler, (Sosyal hizmetler).

359. Béraud Céline, Université de Caen Normandie, The religious diversification of chaplaincy in French prisons: Assesment and perspectives, (Cezaevi hizmetleri).

360. Olcay Bayraktar, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Psikolojik danışma ve rehberlikte ruh düşüncesinin değerlendirmesi, (Genel).

361. Sabeha Mufti, Kashmir University, Religion and spirituality as media content: Perspectives and experiences from Indian media, (Genel).

362. Abbas Mehregan, University of Cologne, Secular states and religious services, (Genel).

363. Misbahudeen Olabiyi Ahmed-Rufai, Malcolm X College, Beyond five daily prayers: Mosque counselling in contemporary society, (Genel).

364. Kemal Aydın, Dünya Yaşlanma Konseyi, Dünyada klinik manevi bakım eğitimi, (Sağlık hizmetleri).

365. Durali Karacan, King's College London, The applications of religious-spiritual counselling as a state policy towards to religious extremism in multicultural societies: The example of the United Kingdom policies towards to Islamic extremism, (Genel).

366. Abe Ata, Deakin University, Bereavement and mental health issues of Muslims in Australia: Religious, gender, after death communication, (Sağlık hizmetleri).

367. Najma M. Adam, Associates Counseling Services, Islam vs. patriarchy? The antidote vs. contaminant of domestic violence against women, (Sosyal hizmetler).

368. *Rasimegül Usta Tokur, Diyanet İşleri Başkanlığı, Görme engellilere manevi danışmanlık, (Sosyal hizmetler).*

369. Fatma Yaşar Ekici, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Manevi rehberlik-psikolojik danışmanlıkta ölüm olgusuna tasavvuf, sosyoloji ve modern psikoloji açısından mukayeseli bir bakış, (Genel).

370. Sema Eryücel, Akdeniz Üniversitesi, Manevi danışmanlık ve rehberlikte dini başa çıkma örnekleri, (Genel).

371. Hümeysra Nur İşlek, Diyanet İşleri Başkanlığı, Güvenilir ibadet vakitlerinin ibadetin maneviyatına etkisi, (Genel).

372. Kemal Çiğin, Akdeniz Üniversitesi, Manevi danışmanlığın sürekliliğinde felsefenin rolü, (Genel).

373. Uğurcan Togay, Milli Eğitim Bakanlığı, Yönetim süreçleri ve yeni yaklaşımlar: Manevi/dini tutum, (Genel).

374. Beytullah Aktaş, Diyanet İşleri Başkanlığı, Eşler arasındaki problemlerin çözümünde manevi danışmanlık ve rehberliğin önemi, (Sosyal hizmetler).

375. *H. Sinem U. Bakar, Ankara Üniversitesi, Manevi danışmanlık eğitimi: AAPC akreditasyon kriterlerinin Türkiye açısından değerlendirilmesi, (Genel).*

376. Ayşegül Kadiş, Milli Eğitim Bakanlığı, Okullarda manevi mentorlük hizmeti verilmesinin önemi, (Sosyal hizmetler).

377. Fatma Yaşar Ekici, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Goldon Allport ve Mevlana Celalettin Rumi'nin insan-inanç ilişkisi bağlamındaki görüşlerinin karşılaştırılması, (Genel).

378. Şennur Demir, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Konya ili merkezinde bulunan özel okullardaki manevi danışmanlık ve rehberlik desteğine gereksinim duyan ailelerin nitelik ve yeterlilikleri, (Sosyal hizmetler).

379. Veli Cem Özdemir, Milli Eğitim Bakanlığı, Birinci Dünya Savaşı süresince manevi danışmanlığın askerler üzerindeki tesiri: Filistin cephesinde gönüllü Mevlevi alayı ve din adamlarının gayreti, (Askeri Hizmetleri).

380. *Asude Coşkunsever, Diyanet İşleri Başkanlığı, Yetiştirme yurdu ve BSRM'lerde manevi danışmanlık ve rehberlik, (Sosyal hizmetler).*

381. Nurullah Yelboğa, Artvin Çoruh Üniversitesi, Afet sonrası

psikolojik desteğin sunulmasında sosyal hizmet mesleğinin manevi danışmanlık ve rehberliği: Artvin ili örneği, (Sosyal hizmetler).

382. Zeynep Özcan, Karabük Üniversitesi, Manevi danışman kimdir? (Genel).

383. Ahmet Doğan, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Din görevlileri bağlamında manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamaları: Yeterlik düzeyleri ve bu alana duyulan ihtiyaç, (Genel).

384. Halime Karabulut, Diyanet İşleri Başkanlığı, Göçmenlere yönelik manevi destek hizmetleri, (Sosyal hizmetler).

385. Hatice Cerrahoğlu Teber, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Kur'an'da akıl-kalp ilişkisi üzerinden manevî danışmanlık ve rehberlik, (Genel).

386. Mebrure Doğan, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Hastanelerde verilecek manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetinde hastalıkla başa çıkmanın enstrümanı olarak sabır, (Sağlık hizmetleri).

387. Nurefşan Tomaç & Mahmut Esat Eker, Üsküdar Üniversitesi, Yaşlılıkta manevi bir teselli: İhtiyarlar risalesi, (Sosyal hizmetler).

388. Arslan Yalçın, Afyonkarahisar Sosyal Hizmet Merkezi, Sosyal hizmet merkezlerinde manevi temelli sosyal hizmetin rolü, (Sosyal hizmetler).

389. Aşır Örenç, Süleyman Demirel Üniversitesi, Gençlerde ortaya çıkan olumsuz tutum ve davranışlara nebevî çözüm, (Genel).

390. Fatma Şuheda Dilmen, Akdeniz Üniversitesi, Eşler arasında bencillik merkezli problemlerin çözümünde bir manevi danışmanlık uygulaması: Hadis okumaları, (Sosyal hizmetler).

391. Murat Dinçer, Marmara Üniversitesi, Manevi rehberlik için çözülmesi gereken meseleler, (Genel).

392. Fadlan Khaerul Anam, University of Indonesia, The arrogance of zikr: Majelis rasulullah saw and the question on public space in contemporary Indonesia, (Genel).

393. Fadlan Khaerul Anam, University of Indonesia, Watching Islamic healing: Bengkel Hati tv programs, the issues of representations and the new form of Islamic healing in contemporary Indonesia, (Sağlık hizmetleri).

394. Fadlan Khaerul Anam, University of Indonesia, Two ways of

healing? The syncritized Islam healing and nabawi healing in Indonesia, (Sağlık hizmetleri).

395. Murat Dinçer, Marmara Üniversitesi, İnsanlığın ortak mirası: Bilgelik yönünden Yunus Emre, (Genel).

396. Fadlan Khaerul Anam, University of Indonesia, Ismail and Freud: Towards to the reconciliation between Islam and psychoanalysis, (Sağlık hizmetleri).

397. Selahattin Aydın, Emirgan Altı Nokta Görme Engelliler Rehabilitasyon Merkezi, Engellilere yönelik manevi bakım ve dini rehberlik hizmetlerinde kiliseler ile kilise teşkilatlarının rolü üzerine bir değerlendirme, (Sosyal hizmetler).

398. Fatih Çınar, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat fakültesi öğrencilerinin manevi danışmanlık yeterlilikleri, (Genel).

399. Hamid Hussain, Dubai Health Authority, Muslims youth UN-employment at MENA region, the context of conflicts, extremisms and social exclusions, (Sosyal hizmetler).

400. Ayşegül Alsan, Trabzon Aile ve Sosyal Politikalar İl Müdürlüğü, Afet sonrası psiko-sosyal destek sürecinde manevi/dini desteğin kullanımı, (Sosyal hizmetler).

401. Yasin Gündoğdu, Çayeli Bakım ve Rehabilitasyon Merkezi Müdürlüğü, Ağır düzeyde ortopedik engelli bireylere evde bakım hizmeti sunan bakıcıların sorunları ve dini değerlerinin bakım hizmeti sunumundaki katkısı, (Sosyal hizmetler).

402. Rami Nsour, Tayba Foundation, Prison chaplains as part of the mental health care team, (Cezaevi hizmetleri).

403. Yusuf Nazlım, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ürdün hastanelerinde manevi destek dini danışmanlık ve rehberlik hizmetleri, (Sağlık hizmetleri).

404. Ahmed M. Abdel-Khalek, University of Alexandria, A meta analysis of the relationship between religiosity and anxiety based on 32 study, (Sağlık hizmetleri).

405. A. Burcu Gören, Turgut Özal Üniversitesi, Sosyal hizmet ve ilahiyat alanında lisans ve yüksek lisans düzeyinde bir ders önerisi: Yas danışmanlığı, (Genel).

406. Hacer Çetin, Marmara Üniversitesi, Sosyal hizmetler ve çocuk esirgeme kurumlarındaki çocuklarda dini algının psikolojik temelleri bağlamında dini danışmanlık

ve rehberlik hizmetleri, (Sosyal hizmetler).

407. Dilek Zekiye Kaşık, Milli Eğitim Bakanlığı, Risk grubu ergenlere manevi danışmanlık ve rehberlik kapsamında özgeci davranışlar kazandırma yoluyla rehabilite etme, (Sağlık hizmetleri).

408. Monisa Qadri, Islamic University of Science, The melody of spirituality & the dance of Mystics, (Genel).

409. Mohamed Ajouaou, VU University (Amsterdam), Islamic spiritual care as a new profession. Expectations and professional standards, (Genel).

410. Omar Habib Omar, Aligarh Muslim University, A comparative study of psychological well being and emotional intelligence among orphans in those orphanages having religious-spiritual counselling services and those orphanages which do not have religious-spiritual counselling services in Kashmir valley, (Sağlık hizmetleri).

411. Talat Kamran, Mannheimer Institut für Integration und interreligiösen Dialog, Almanya'da İslami manevi telkincilik eğitimi ve standardının önemi ve pratik uygulamaları, (Genel).

412. Abdülkerim Bahadır, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Manevi bakım bağlamında travmatik acı tecrübelerin anlamlandırılması ve din: Logoterapik bir yaklaşım, (Sağlık hizmetleri).

413. Nedžad Grabus, University of Sarajevo, Muslim minority and religious-spiritual services in Slovenia, (Genel).

414. Yasmin Othman Mydin, University Sains Islam Malaysia, Are you worried? Throw it away and restructure your cognitive process through Islamic way, (Genel).

415. Enver Sarı, Ordu Üniversitesi, İslami değerleri yaşam biçiminde öncelikli olan danışanlara yönelik psikolojik danışma modeli: İslami psikolojik danışma uygulama modeli, (Genel).

416. Aslam Khan, Yobe State University, Religious fundamentalism and secularism in India: Minorities at crossroad, (Genel).

417. İlhan Güler, Adalet Bakanlığı, Ceza infaz kurumlarında değerler eğitimi, (Genel).

418. Abdullah Al Mahmud, University of Dhaka, Bangladesh, Ibn Sina hospital in Bangladesh: An excellent religious-spiritual counseling centre, (Genel).



419. Ömer Faruk Teber, Akdeniz Üniveritesi, Manevi danışmanlık ve rehberlikte alevî-bektâşî geleneği ve kültürünün katkısı, (Genel).

420. Bachir Khelifi, Social Sciences University Mustapha Stambouli, The role of philosophy of religion in strengthening the spiritual and moral factor analytical study through the role of the religious-spiritual counsellor in the multicultural society, (Genel).

## ALTINYAYLA YÖRESİNDE ZİYARET FENOMENİ İLE İLGİLİ İNANÇ VE UYGULAMALAR

Hasan COŞKUN\*

### Özet

Anadolu'nun hemen hemen bütün il, ilçe ve köylerinde yatır ve ziyaret inancı çok güçlü bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Her köyde Eski Türk inançlarından kaynaklanan Yer-Su kültürüne bağlı sekiz-on âdet kutsal kaya, ağaç ya da su mekânı mevcuttur. Özellikle de "çaputluçalı" olarak bilinen dilek tutularak çaput veya bir bez parçası bağlanan çok sayıda çalı ya da ağaç vardır. Örneğin Serinyayla köyünün girişinde sağda bulunan her tarafı dilek tutularak bağlanmış çaput parçalarıyla dolu olan alıç ağacı da bunlardan biridir. Altınyayla ilçesinde ve çevresinde adak yeri olarak ziyaret edilen birçok kutsal mekân vardır. Altınyayla'nın merkezinde Coruğun Ocağı, çevre köylerde de Kusûrî(Gusuri) Baba, Arap Dede, Küpeli Dede, Tahyurt köyünde Alacahanlı Said Efendi, Kürtçüyurtlu Hacı Mehmed Efendi gibi evliya inancına bağlı yatırırlar bulunmaktadır. Altınyayla'nın güney doğusunu çevreleyen Kara Tonus Dağında, dağ kültürüne bağlı, Kara Tonus yatırı, taş kültürüne bağlı Topakkaya yatırı bulunmaktadır. Özellikle "veli kültürüne bağlı" evliya, ermiş, hak dostu, pir, veli, şeyh, mürşit, molla, baba, dede kabir ve türbesi son derece yaygın olduğu gözlenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Altınyayla, inanç, fenomen.

## THE BELIEFS AND PRACTISES RELATED TO PHENOMENON OF VISIT IN TOWN OF ALTINYAYLA

### Abstract

Entombed Saint and visiting belief continue its existence strongly in

---

\* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hasan.hcoskun@gop.edu.tr

almost all provinces, districts and villages of Anatolia. There are eight-ten pcs of holy rock, tree or water place connected with Ground-Water culture result from Ancient Turkish beliefs in every village. There are many brierpatch and trees especially known as “aputlualı (brierpatch with cloth)” that a cloth or rag are tied on it by wishing. Thorn apple tree situated in left side of the entrance of Serinyayla village, is one them which is full with cloth pieces tied by wishing. There are many places being visited as a votive place in district and circle of Altınyayla. There are entombed saints connected with saint belief such as Coruun Ocağı in center of Altınyayla, and Kusûrî (Gusuri) Baba, Arap Dede, Kûpeli Dede in nearby villages, Alacahanlı Said Efendi and Kûrtüyurtlu Hacı Mehmed Efendi in Tahyurt village. In Karatonus mountain surrounding the southeast of Altınyayla, there is Kara Tonus entombed saint connected with mountain culture and Topakkaya entombed saint connected with stone culture. It is observed that grave and mausoleum especially of saint, holy person, God-friendly, patriarch, veli, sheik, mentor, mullah, father and grandad connected with “veli culture” are extremely common.

**Key Words:** Altınyayla, belief, phenomenon.

## GİRİŞ

Kûltûrümüzde, gerek hayattayken gerekse öldûkten sonra keramet gösterdiğine inanılan ve haklarında menkıbeler üretilen insanların yaptıkları, kutsallık atfedilen mezarlara türbe adı verilmektedir. Türbelere psiko-sosyolojik anlam kazandıran kavram “kutsallık”tır. İnsanların bir mekâna kutsallık atfetmesi ve bunun gereği olan inanç ve ritüelleri üretmesi sosyolojik olarak önemlidir. Ziyaret yerlerine cazibe gücünü sağlayan şey, onlarda bulunduğuna inanılan kutsiyet düşünceci olduğuna göre yapısal bakımdan ziyaret fenomeni, “kutsalın bir tezahür ve yaŐanıŐ biçimi” şeklinde tanımlanabilir.<sup>1</sup>

Birini veya bir yeri görmeye gitmek anlamında Türkçe’imizdeki ziyaret sözcüğü Arapça ziyaret kelimesinden gelmekte olup; yine Arapça’da aynı kökten zevr sözcüğü hem ziyaret etmek, hem de ziyaret eden manalarına gelmektedir.<sup>2</sup> Bu anlamdaki ziyaretin, yine Türkçe’imizde oldukça yaygın bir kullanıma sahip bulunan adak ile yakın iliŐkisinin bulunduğuna işaret edelim. Adak yerleri,

<sup>1</sup> Abdullah Özbolat, “Kutsallaştırma sürecine Tipolojik Bir Yaklaşım:Ziyaret fenomeni Örneği” Kûltür ve Din,(Der: M.Ali Kirman ve A. Özbolat), Adana, 2014,s.247.

<sup>2</sup> Ünver Günay ve Heyet, Kayseri ve çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri, Kayseri, 1996, s. 10.

çeşitli dileklerin gerçekleşmesi için gidilen kutsal mekânlardır. Kutsal mekânlar yatır mezarları veya türbeler olduğu gibi Yer-Su inancına bağlı kutsal alanlarda olabilir. Kutsal su gözeleri, kutsal dağlar, ağaçlar, kayalar, taş yığınları, çalı toplulukları.....biri kutsal alandır. Bunlar yüzlerce yıllık bir inancın, eski Türk inançlarının zamanımızdaki kalıntılarıdır.<sup>3</sup> Eski Türkler tabiatla bir takım güçlerin varlığına inanıyorlardı. Dağ, tepe, su, ağaç, orman vb. Bunlar aynı zamanda birer ruh idiler. Tapınaklarının civarlarına kayın ağaçları ve tepesi bay Ülgenin(Göksel Tanrı) oturduğu yere değen, çam ağaçları dikerlerdi.<sup>4</sup>

Ziyaret fenomeni yaşadığımız köy, kasaba veya şehir tüm mekanlarda kendine yer bulmuş ve toplumlar yaşadıkları sosyo-kültürel çevrenin şartları ne olursa olsun kendi dini sosyal gerçekliklerine uygun kutsal mekanlar yeni kutsallıklar inşa etmişlerdir. Bu bazı yörelerde dallarına dilek çaputları bağlanan asırlık bir kuru çınar ağacı, bazı yerlerde üst üste düzensiz şekilde zamanla birikmiş Anadolu'da "düşek" adı verilen taş yığını, kimi kasabalarda eski bir tekke ya da dergâh kalıntısı, bazı dağ başlarında sessiz sedasız, ıssız bir kaya kovuğu ya da halk arasında velî, evliya, eren, seyyid, zahit, derviş, şeyh, mürşit, pir, dede, baba, molla olarak bilinen tarihi şahsiyetlerin medfun buldukları yatır, türbe olarak tezahür edebilir.

## A- ALTINYAYLA'NIN TARİHİ GELİŞİMİ VE İNANÇ COĞRAFYASI

Eski adı Tonus, olarak anılan Altınyayla İlçesi'nin, tarihi çok eskilere dayanmaktadır. Anadolu'da medeniyetler kuran Mezopotamya-Hitit-Roma ile Bizans İmparatorluğu'na beşiklik ettiği biliniyor. Taşlıhöyük köyünün üzerinde bulunduğu höyük, Eski Tunç Çağı ve Ortaçağ dönemlerine ait bir yerleşim yeridir.<sup>5</sup> Anadolu'da büyük bir medeniyet kuran Hitit'lerin, Hattuşaş'tan sonra en önemli ve kutsal şehirlerinden olan "Sarissa" Altınyayla'nın Başören köyünde bulunmaktadır.<sup>6</sup> Kuşaklı(Sarissa) Tepesi'nde Alman uzmanların denetiminde yapılan arkeolojik kazı çalışmasında Hitit dönemine(Geç Tunç çağına ait Sarissa Şehri) ait tarihi buluntularda bunu doğrulamaktadır. Bu kazı çalışmalarında Hitit dönemine ait surlarla çevrili bir saray, ona Tanrı heykellerinin yikanıp

<sup>3</sup> Kutlu Özen, *Sivas ve Divriği Yöresinde Eski Türk İnançlarına Bağlı Adak Yerleri*, Sivas, 1996, s.22.

<sup>4</sup> İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul, 1983, s.289.

<sup>5</sup> A. Tuba Ökse, "Sivas'ta Arkeolojik Araştırmaların Tarihçesi", *Revak Dergisi*, 1993, s.25.

<sup>6</sup> Osman Çelik, "Sarissa" *Sultanşehir Dergisi*, Sivas, 2008, sayı:7, s. 63; Hasan Coşkun, "Altınyayla'daki Tarihî Eserler", *Revak*, Sivas, 2002, s.125-126.

giydirildiği 210 metrekare genişliğinde bir tapınak ve kutsal kabul edilen bir gölet kalıntıları ortaya çıkarılmıştır. Bulunan tabletlerde, “Sarissa”nın Fırtına Tanrısı’ndan çokça bahsedilmektedir. Yapılan kazılarda şimdiye dek büyük bir tapınağa, bir mektuba, çömlekten yapılmış ‘İkiz Boğa Rhyton’ heykeline ve çeşitli tabletlere ulaşılmıştır.

Tarihte ilk antlaşma olarak bilinen ve dönemin iki süper gücü olan Mısırlılar ile Hititler arasında vuku bulan “Kadeş Antlaşma”sında, şahit tutulan Fırtına Tanrısı’nın Sarissa’nın tanrısı olduğu ortaya çıkmıştır.<sup>7</sup> Sarissa şehri sadece Sivas tarihi açısından değil dünya tarihi açısından da son derece önemli bir yerdir. Zaman zaman Almanya, Fransa, Japonya, vb. ülkelerden heyetler tarafından ziyaret edilmektedir. Altınyayla’nın güneyinde bulunan “Kara Tonus” dağları yamacındaki bir höyük, aslında bu bölgenin çok eski zamanlardan itibaren bir yerleşim merkezi olduğunu kanıtlamaktadır. Höyük yüzey buluntuları içerisinde Eski Tunç Çağı seramiğinin bulunması, bu çevrede M.Ö.3000–2500 yıllarından itibaren insanların burada yaşıadığını ve köy kurduğunu kesinleştirmektedir. MÖ. 550 yıllarında Perslerin hâkimiyetine girdiği rivayet edilmektedir. Hitit hâkimiyetinin M.Ö. 1200 yıllarında Balkanlar üzerinden gelen Frigyalılar, tarafından ortadan kaldırılması ile Tonus, Frigyalıların hâkimiyetine girmiştir. Frigya’nın yıkılması üzerine bu devletin yerine kurulan Lidyalılar devrinde, devrin kudretli komutanı Giges, Mezopotamya ve İnan ticaretini Ege Denizeine bağlayabilmek için yaptırdığı meşhur Kral Yolu’nun Tonus’un/Altınyayla güneyinden geçtiği gezilip incelendiğinde görülen kalıntılardan anlaşılmaktadır. Kral Yolu Sivas-Tonus-Malatya-Harpüt-Suda yörelerinden geçmektedir.<sup>8</sup>

Altınyayla’da Sarissa şehri ve Kral Yolu’ndan başka önemli tarihi eserler de vardır. Kanaatimizce en önemli eser Merkez Camii’dir. <sup>9</sup> Merkez Camii, içine ilk giren insanı orijinal boyama sistemi ve tezyinatı ile adeta büyülemektedir. Halk arasında Büyük Cami olarak bilinir. 1895 yılında bugünkü şekliyle onarılan camiinin içerisinde namaz kılan insanlardan kendilerini asırlar öncesinin manevî ikliminde hissettiklerini duymuştum. Ben de oraya her gittiğimde aynı duyguların ruhumu içten içe kapladığını hissederim.

Altınyayla Sivas’ın tarihî ve kültürel dokusu en otantik ve zengin

<sup>7</sup> Andreas Müller-Karpe, Kuşaklı 1998 Yılı 6. Kazı Çalışmaları Hakkında Ön Rapor, 21. Kazı Sonuçları Toplantısı, Ankara, 2000, s.309–312.

<sup>8</sup> Hikmet Denizli, *Sivas Tarihi ve Anıtları*, Sivas, Tarihsiz, s.219.

<sup>9</sup> Bkz. Hasan Coşkun, “Altınyayla Merkez Camii”, *Sultanşehir Dergisi*, Sivas 2008, sayı:7, s. 55.

ilçelerinden birisidir. Sivas'a uzaklığı 80 km, yüzölçümü 650 kilometrekaredir. İlçenin rakımı ise 1416 metredir. Altınyayla'nın kuzeybatısında Şarkışla, Kuzeydoğusunda Ulaş ve Sivas, güneydoğusunda Kangal, güneybatısında Pınarbaşı (Kayseri) ile çevrili bulunmaktadır. Altınyayla, Osmanlılar döneminde "Kara Tonus Nahiyesi" olarak Yeni-İl kazasının önemli idari yapılanmalarından birisiydi. Tarihî kaynaklarımızda Tonus ile ilgili kayıtlara, Sivas Vilayeti'nin Yeni İl Kazası'na bağlı bir nahiye olarak rastlarız. 1583 tarihli Tapu Tahrir Defterinde "Kara Tonus Nahiyesi" olarak ismi geçmektedir.<sup>10</sup> 1583 tarihli Tapu Tahrir Defteri'ndeki<sup>11</sup> bir kayıta "Kara Tonus Nahiyesi'nin Altındığın Köyü" nahiyenin en büyük köyü olarak kaydedilmiştir. Söz konusu kayıta ayrıca "nefs-i nahiye" yani nahiye merkezi görünmediğinden Altındığın Köyü'nün günümüzün Altınyayla İlçesinin eski ismi olduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar birçok araştırmacı Altınyayla isminin kadınların çok altın takı takınmasından kaynaklandığını iddia etse de kanaatimizce araştırmacı Salih Şahin'in bu tespitinin çok isabetli olduğunu düşünüyoruz. Bu bilgiler ve sahip olduğu tarihî eserler bize Altınyayla'nın köklü bir tarih ve kültürel geleneğe sahip olduğunu gösterir, diyebiliriz<sup>12</sup>. Kale ve Deliilyas adında iki tane kasaba ve 14 köye ve toplam 15850 nüfusa sahip mütevazı ve şirin bir ilçe olmasına rağmen Anadolu Türk kültürünün tarihî değerlerini bünyesinde barındıran bir yerdir. Altınyayla'da şu an yaşayan sülaleler takriben 16.yy da buraya yerleşmiş Türkmen gruplarıdır.

Bu bölgede yerleşik hayata geçmiş köylerle birlikte, çok sayıda konar-göçer hayata devam eden Türkmen toplulukları da bulunmaktaydı. Türkmenler hayatlarını hayvancılığa bağlı olarak devam ettirdikleri için yazın kendilerine tahsis edilmiş bu yaylak alanlarında kışın ise Halep ve Şam taraflarına gitmekteydiler. Bu Türkmen toplulukları sahip oldukları sürüleriyle birlikte Halep ile Uzunyayla arasında gidip gelmekteydiler. Baharın gelmesiyle birlikte Halep'ten koyun ve deve sürüleriyle birlikte yürüyüşe geçen Türkmen toplulukları uzun, yorucu ve tehlikeli bir yolculuk serüveninden sonra Anadolu'nun uçsuz bucaksız yaylalarına kadar gelmekteydiler. Daha önceden belirlenmiş olan yaylak alanlarına oba oba, cemaat cemaat yerleşen Türkmenler, burada yeni bir hayat tarzına bürünerek yaşamlarını sonbahara kadar devam ettirmekteydiler. Türkmen gelenek, görenek ve yaşam tarzıyla Anadolu bozkırlarını canlandıran Türkmen boyları

<sup>10</sup> Salih Şahin, "Altındığın'den Altınyayla'ya", *Sultanşehir Dergisi*, Sivas 2008, sayı: 7, s.59.

<sup>11</sup> BOA. T.T. D. 604 s. 238, Salih Şahin *a.g.m*, s.60.

<sup>12</sup> Hasan Coşkun, "Altınyayla'daki Tarihî Eserler", *Revak Dergisi*, Sivas 2002, s.125.

arasında Kara Tonus dağlarının eteklerinde adırlarıyla obalar halinde bulunan Ağcalı Obası, Pehlivanlı, Pörnek, Reyhanlı, Bayındırlı, Danişmentli'ye bağlı Boynu İnceli, Kürt Mihmadlu, Hacı Osman, Salarlı, Merkili, Harmandalı, şarklı, Sandıklı, Savcı, Beğdilli, ağırganlı, ongar, Çiğdemli, Danişmentli, Delili, Deliceli, Demirciler, Fakılı (Fakihli), Geven, Karacağövdeli, Tumanlı, Kurtlu Kaya, Turhasanlı, Salmanlı, Karalı, Kuleli, Sermayeli, Karamanlı, Kürt Teğin, Küçük Kürt Mihmatlı, Kaşıkçı, Bıçakçı, Civanşir, Hasanlı, Ovacık Hasanlı, Cemaati Kistan, Yeni Alili, Alemlı, Sadılı, Güçlü Karamanlı, Kara Halil, Küşte, Faideli Avşarı, öplü, Cemaati Sadcalı, Kapaklı Ceridi, Yahşihanlı, Kuzculuk, şatırlı Uşağı, Köngeli, Kazıklı Ceridi, Sultan Seydi Gazi ve Ulaşlı gibi bir çok konar göçer Türkmen aşiretiyle birlikte şam Bayadı boyuna mensup cemaatlerden Altındiğin<sup>13</sup>, Gümüşdiğin, Yassıpınar, Gazimağarası, Karacaşehir (Deli İlyalı) gibi köylerde yerleşik hayata geçen cemaatler de bulunmaktadırlar.<sup>14</sup>

İlçeye inanç coğrafyası açısından baktığımızda, nüfusunun tamamının Müslümanlardan oluştuğunu söylememiz yanlış olmaz. İlçe merkez nüfusunun tamamının Sünnilerden oluştuğunu söyleyebiliriz. İlçeye bağlı 14 köyden iki tanesinde Aleviler yaşamaktadır. Bunlar Yassıpınar ve Serinyayla köyleridir. Yassıpınar ve Serinyayla'daki insanları Sünni köylerde yaşayanlardan en önemli farkları eğitim-öğretim seviyeleri ve eğitime bakışlarıdır. Bu iki köyün eğitim-öğretim seviyesinin diğer Sünni köylerinden çok yüksek olduğu rahatlıkla görülebilir. İlçede gayrimüslime rastlanmamakla birlikte ilçe nüfus kayıtlarında yaklaşık bin kişi kadar gayrimüslimin varlığı görölmektedir. Ancak bunların İstanbul başta olmak üzere Batı Anadolu'daki büyük şehirlerde ve yurt dışında bulduklarını ifade edilmiştir.<sup>15</sup>

İlçe merkezinde herhangi bir tarikat şeyhi olmamakla birlikte Nakşibendi tarikati, Adıyaman Menzil tarikati ve Kayseri Yahyalı'daki tarikata mensup olanlar ve bir grup da Süleymancılar bulunmaktadır.<sup>16</sup> Ayrıca Süleymancılara ait faal bir yurt binası hizmet vermektedir. Değişik cemaat ve tarikatların sosyal ve költürel faaliyetler icra ettikleri bilinmektedir.

<sup>13</sup> Altındiğin (Altıntiğin, Altıntekin):Bey, Küçükprens, Semerkant hanlarına verilen isimdir. Altun Tiğin: Gazneli Sultan Mahmut'un Hindistan valisi olan Er Yaruk'un kumandanlarından.

<sup>14</sup> Salih şahin, *a.g.m*, s.59.

<sup>15</sup> Ahmet Gökbel, İnanç Tarihi Açısından Sivas, Kitabevi yayınları, I Baskı, İstanbul,2004, s.218.

<sup>16</sup> Sıdık ÜNALAN, XX. Yüzyıl Sivas Tarihi ve Günümüz İnanç Coğrafyası, Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya. S.215.

## B-ZİYARET YERLERİ

Anadolu'nun hemen hemen bütün il, ilçe ve köylerinde yatır ve ziyaret kültü çok güçlü bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Aşağı-yukarı her köyde Eski Türk inançlarından kaynaklanan Yer-Su kültürüne bağlı sekiz-on âdet kutsal kaya, ağaç ya da su mekanı mevcuttur. Özellikle dilek tutularak çaput veya bir bez parçası bağlanan çok sayıda çalı ya da ağaç vardır. Serinyayla köyünün girişinde sağda bulunan her tarafı dilek tutularak bağlanmış çaput parçalarıyla dolu olan alıç ağacı da bunlardan biridir. Altınyayla ilçesinde ve çevresinde adak yeri olarak ziyaret edilen bir çok kutsal mekan vardır. Altınyayla'nın merkezinde Coruğun Ocağı, çevre köylerde de Kusûrî(Gusuri) Baba, Arap Dede, Küpeli Dede, Tahyurt köyünde Alacahanlı Said Efendi, Kürtçüyurtlu Hacı Mehmed Efendi gibi evliya kültürüne bağlı yatırlar bulunmaktadır. Altınyayla'nın güney doğusunu çevreleyen Kara Tonus Dağında, dağ kültürüne bağlı, Kara Tonus yatırı, taş kültürüne bağlı Topakkaya yatırı bulunmaktadır.<sup>17</sup>

### 1-Coruğun Ocağı

Coruğun Ocağı adıyla tanınan ziyaret yeri aslında evliya kültürüne bağlı bir ziyaret mekanıdır. Coruğun ocağı Altınyayla ilçesinin merkezindeki Hüyük denilen bir tepenin aşağı yamacındadır. Burada bir ziyaretin bulunduğunu 30 yıl öncesine kadar bilinmiyordu. Hatta türbenin bulunduğu yere bazıları tezek yığını yapıyorlar ve temiz tutmuyorlar imiş,yaşlı bir teyze rüyasında bir koç görmüş koç burayı pis tutan kişiyi vuruyor ve eğer burayı temiz tutmazlar ise helak olacaklar demiş<sup>18</sup>, bundan sonra halk burasını temizlemiş ve taş parçalarıyla çevirerek ziyaret etmeye başlamışlar. Bir kadın bir ramazan Bayramı günü sabah namazı yaşlı ak sakallı bir zatın camiye gittiğini gördüğünü söylüyor.<sup>19</sup> Hatta Altınyayla'nın en yaşlısı Ümüs teyze bir rüya görmüş rüyasında yeşil renkli asker elbisesi giyinmiş bir kişi namaz kıyırmuş ve göğsünün üzerinde kan izi varmış bu teyze bu rüyayı burada yatan kişinin Anadolu Gazilerinden olduğuna delalet kabul ediyor.

Daha sonra Altınyaylalılar buraya bir türbe yaptırarak içerisine seccade, halı bir tabut ve sancak koyarak imar etmişler. 1999 yılında Altınyayla Belediyesi bu türbeyi onararak dış cephesine burada yattığı iddia edilen şahsın ismini yazdırıyor. Altınyayla Merkez Camii eski imamının anlattığına göre burada

<sup>17</sup> Hasan Coşkun, *Sivas İli Altınyayla İlçesi Yassıpınar ve Serinyayla Köylerinde Alevîlik*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri-2001, s.157.

<sup>18</sup> Hatice Kılıç, *Altınyayla Merkez*, 1945, Okur-Yazar değil.

<sup>19</sup> Hatice Tekbacak, *Altınyayla Merkez*, 1944, Okur-yazar



yatan Şahsın ismi Ebu Kays HaŐhaŐî olarak biliniyor. Ebu Kays'ın Horasan erenlerinden olduğu biliniyor. Burada medfun bulunan zatın Arap Dede, Kúpeli dede, davullu Dede, Mehmet Dede'nin kardeşleri olarak biliniyor.<sup>20</sup> Bir Şahıs bazı múbarek gún ve gecelerde burada ışık yandığı ve hamile iken burayı ziyaret eden kadınların çocuklarında bir evliya niŐanının olduğuunu söylüyor.<sup>21</sup> Bir rivayete göre burası Kartallar súlalesine mensup bir kadına aitmiŐ, kadın burayı harabe halinde bırakıp göçmüŐ, daha sonra kadının üç oğlu sebepsiz yere aniden ölmüş.<sup>22</sup>

Bu mekânda medfun bulunan zat ve hayatı hakkında gerekli bilgiler mevcut değildir. Yukarda anlattığımız birkaç rivayetten başka bir Şey yoktur. Coruğun ocağı denmesinin nedenine gelince bu yerin Őimdiki sahiplerine Coruklar denilmesidir. Fakat burada yatan kişi Coruklar súlalesinden değildir. Bazı kişilerin anlattığına göre Ebu kays HaŐhaŐî Baba Türklerin Anadolu'yu fethettiği zamanlarda yaşamıştır. Hatta Anadolu'nun İslamlaşmasında büyük katkıları olmuştur. Bazı Rum Kabilelerinin Müslüman olmasına vesile olmuştur. Ocaktaki türbenin üzerinde de "Horasan Erenlerinden Ebu Kays HaŐhaŐî Baba" yazmaktadır. Halktaki yagın inanca göre bu kişi Anadolu'ya XII: yy'da gelmiş Horasan erenlerinden bir evliyadır. Zaten Anadolu'nun hemen her kasaba ya da köyünde Horasan Erenlerinden birisinin kabrine rastlanabilir. Hatta her yerde ziyaret yeri olarak bilinir. İran'ın doğusunda bir bölge olan Horasan, eskiden Amu Derya(Ceyhun) güneyindeki ve Hindu Kuş'un kuzeyindeki ölkeleri kapsadığı gibi siyasi bakımdan Maveraünnehir ile Sicistan'ı sınırları içine almaktadır.<sup>23</sup> 1221 yılında vuku bulan Moğol saldırısından önceki 10 yılda Horasan muhtelif OĞuz beyleri ile eski Selçuklu komutanları tarafından yönetildi. Sonra VII.(XIII.) yüzyılın başlarında HarzemŐahlı Alaaddin Muhammed'in, rakibi Gurluları yenmesine kadar Gurlular ile HarzemŐahlar arasında iktidar mücadelesine Şahit oldu. Tasavvuf ilk vatanı olan Basra'dan ve hatta bir ölçüde Kufe'den sonra başlıca iki merkezde yani Horasan'da ve Bağdat'ta geliŐip yayıldı. Horasan'ı merkez tutan tasavvufi zümrelerden birisi de "Horasanîler, Horsan Erenleri ve Horasan Erleri" olarak bilinen; halvet, riyazet, zikir, hatta takke ve hususi giyim tarzı gibi Őeylerle halktan ayrılmayı bir riya sayan , aşk ve cezbeyi esas alan, müzik ve raksı caiz gören "Melâmetîler" diye anılan zümredir. İslam dünyasının büyük tarikatlarından olan Abdülkadiri

<sup>20</sup> Mahmut Bağlama, Altınyayla Merkez,1930 Doğumlu, Emekli İmam-Hatip.

<sup>21</sup> Kadir UĞur, Altınyayla Merkez, 1928 Doğumlu, Okur-Yazar

<sup>22</sup> Seyfi Kılavuz, Altınyayla Merkez,19231 Doğumlu, Okur-Yazar

<sup>23</sup> Mürsel Öztürk, Anadolu Erenleri'nin Kaynağı HORASAN, Ankara, 2001, s.1-5.

Gilanî tarafından kurulup Anadolu, Hindistan ve İspanya'ya kadar yayılan Kadirilik; Harezmi şeyh Necmeddin-i Kübra(Ö.1221) tarafından kurulan Kübrevîlik; VII.(XIII.) yüzyılda kurulan Ekberîlik arasında, bilhassa Kübrevîlik, eski Türk alplik vasıflarını taşıyan Melâmîlik fikirleri ile telakki, merasim ve ayinleri bakımından, Türk ruhiyatına uygun sadelik, ahlaki ve bedii esaslar içeriyor. Anadolu'da başta Mevlevîlik olmak üzere bir çok tarıkata temel vermiş oluyordu.<sup>24</sup> Horasandaki tekke ve medreselerde eğitim görmüş bir çok insan Moğol istilasıyla beraber Anadolu'ya akın akın gelmişti. Bu ilahi iradenin bir tecellisi olarak Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasını sağlamıştır.

Türbe çevre insanı tarafından genellikle şu nedenlerle ziyaret ediliyor:

1-Günümüzde çocuğu olmayanlar, Çocuğu sara hastası olanlar, çocuğu sakat olanlar, çocuklarını getirerek burada yarım saat uyuturlar çocuk iyileşmiş olarak ayağa kalkar. Her çeşit hastalığı olanlar burayı ziyaret ederler ve burada dua ederler. Ailesinde geçimsizlik olanlar burayı ziyaret ederler. Geçim sıkıntısı çekenler burayı ziyaret ederler.<sup>25</sup>

2-Altınyaylalı birisinin ayağı ve eli küt olmuş ve hiç hareket edemiyormuş buraya gelerek yarım saat uyumuş ve dip diri ayağa kalkarak yürümüştür.<sup>26</sup>

3- Bir kadın ağzı-dili tutulmuş olarak buraya gelir ve ocakta yarım saat uyuduktan sonra konuşur halde kalkar ve evine gider.<sup>27</sup>

## 2- Kusûrî Baba

Kusûrî Baba'nın mezarı Altınyayla ilçesi ile Güzeloğlan köyünün arasında kıranyurdu mevkiindedir. Güzeloğlan köyüne 2 km uzaklıktadır. Mezarın etrafı beton bir duvarla çevrilidir. Mezarlığın içinde birkaç tane daha mezar vardır. Bu mezarların Kusûrî Baba'nın torunlarına ait olduğu iddia edilmektedir. Kusûrî Baba'nın mezarında herhangi bir kitabe ya da belli bir işaret yoktur. Kusûrî Baba'nın mezarına resim çekmek için gittiğimizde kabrin kazılmış ve dağınık bir halde olduğunu gördük, köy imamının anlattığına göre kabirde hazine var söylentileri üzerine iki-üç kez kabri kazmışlar. Kusûrî kelimesinin kusur kelimesinin galatı olduğunu söyleyebiliriz. Kelime anlamı kusurlu yani Allah'a karşı her zaman hatalı durumda bulunan anlamına gelmektedir.

<sup>24</sup> Mürsel Öztürk, a.g.e, s. 41-43.

<sup>25</sup> Naciye Coşkun, Altınyayla merkez, 1943, Okur-Yazar değil

<sup>26</sup> Mustafa Kaplan, Altınyayla Merkez,1939 doğumlu, Okur-yazar

<sup>27</sup> Hasan Aslan, Altınyayla Merkez,1931 Doğumlu, Okur-yazar değil

Kusûrî Baba Malatya'ya bağlı Darende'nin Kızılcaşar köyünden gelmiş ve Güzeloğlan köyünden birisi ile evlenerek iç güveyisi olarak burada yaşamıştır. Asıl ismi Ömer'dir. "iptida ana rahminden cihana geldiğimin tarihi 1193" cümlesi H. 1193(1779) de doğduğunu anlatıyor. Tevarih-i sinniyat: Birincisi H.1213'te, ikincisi H. 1213 ile 1231 arasında, üçüncüsü H. 1231'de, dördüncüsü H. 1241 ile 1245 arasında, beşincisi H. 1246'da, altıncısı H. 1251'de olmak üzere altı defa evlendiğini, bu kadınlardan doğma üç oğlunun mevcudiyetini; bunlardan birincisi olup, H. 1228 de ölen oğlunun Mustafa olduğunu, H. 1240'da adı meskût bırakılan ve imamlık yapmakta olan diğer bir oğlunun da aynı akibete uğradığını, nihayet H. 1225 te cönkün kâtibi Abdurrahim'in dünyaya geldiğini öğretiyor.<sup>28</sup> Tevarih-i sinniyata göre Kusûrî Baba, Kars tarafından Dârende'nin Ayvalı nahiyesine bağlı Kızılcaşar köyüne göç etmiş daha sonra Maraş, Çorum, Şehirkişla, Ortaköy, Gazibey(Gazibeğ), Çongar, Elbeğli, Kaleköy(Kal'aköy),Doğupınar (Şarhlı), Güzeloğlan ve Gümüşdiğin köylerinde ikamet etmiştir. Tevarih-i sinniyatta bir derkenarda Şu cümle vardır; "1269 senesinde Őevval-i Őerifin 16 ncı günü yem-ül cum'a Güzeloğlan kariyesinden hicret edüp Gümüşdiğin kariyesine dahil olduğumuz gaflet olunmaya" bu ifadelerden Kusûri Baba'nın en son Altınyayla'ya bağlı Gümüşdiğin köyünde ikamet ettiğini gösteriyor diyebiliriz. Dikkatimizi çeken diğer bir nokta da Kusûrî'nin Altınyayla'nın eski olan Tonus isminden hiç bahsetmemiş olmasıdır. Bu Kusûri'nin Tonus'ta yaşamadığını gösterir fakat hiç uğramadığı anlamına gelmez. Kusûri babanın ölüm tarihi hakkında da net bir bilgi mevcut değildir. Kusûrî Baba'nın iyi bir Şair, fazilet sahibi bir alim ve tarikat ehl-i bir zat olduğunu ve Nakşî tarikatına mensup olduğunu, hatta Aşık Ruhsati'nin hocası olduğunu yaşı bir amcadan işittik, bu Şahıs bazı eserlerinin yerini bildiğini söylediği halde bize açıklamadı.<sup>29</sup>

Kusûrî Baba aslında bir Alevi dedesidir. Fakat kendi musahibinin karısı ile evlendiği için yol düşkünü olarak Alevi toplumundan dışlanmışır.<sup>30</sup> Aşık Kusurî Malatyalı olmasına rağmen yıllarca Sivas'ın Sünni köylerinde seyyah bir Şair olarak gezmiştir. Kusûrî Baba Malatya'ya bağlı Darende'nin Kızılcaşar köyünden gelmiş ve Güzeloğlan köyünden birisi ile evlenerek iç güveyisi olarak

<sup>28</sup> M. Kaya Bilgegil, XVIII. Asır Saz Şairlerinden KUSÛRİ, İSTANBUL, 1942, S. 7.

<sup>29</sup> Hasan Daş, Güzeloğlan Köyü, 1927 Doğumlu, Okur-yazar

<sup>30</sup> Hasan. Coşkun, *Geleneksel Alevi Sosyal Örgütlenmesi, Sivas Kangal Türkmen Alevileri Örneği*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2014,147.

buraya yerleşmiş ve burada 1853 yılında vefat etmiştir.<sup>31</sup>

Kusûrî Baba hakkında bir çok şey anlatılmaktadır. Yine bunlardan birisinde şöyle anlatılıyor: “Deliliyaslı birisi bir grup kadın ile birlikte Kúpeli Baba’ya “görüş günü” yapmaya gitmişler. Kadınlar burada horoz kesmişler, topluca oyun oynamışlar halay çekmişler. Kadınları oraya götüren kişi de kadınlarla beraber halay çekmiş, oyun oynamış. Galiba biraz yanlış davranışlarda bulunmuş. Bu kişi daha sonra yatıp uyumuş. Rüyasında Kúpeli Baba bu kişiye: “Ey öküz oğlan kadınlarla ne gülüp oynuyorsun. Kusûri baba’ya git özür dile ” diyerek şiddetli bir tokat vurmuş. Bu kişi hemen uyanmış bakmış ki gerçektende suratında tokat izi oluşmuş. Oradan gelince doğruca Güzeloğlan köyündeki Kusûri Baba’yı ziyarete gitmiş. Oraya ulaşır ulaşmaz. Kusûri baba kapıyı açmış ve ona şunları söylemiş: “Kúpeli babadan şamarı yemeseydin buraya gelmeyecektin öyle değil mi?”<sup>32</sup> Bir başka rivayette Altınyaylalı bir şahsın anlattığına göre Altınyaylalılar bir gün Kusûri Baba’ya yağmur duası yapması için gitmişler. Kusûri Baba dua ettikten sonra yatmış. O gece bir rüya görmüş rüyasında bir çok su kanalından su akıyormuş. Kanallardan birisinin ağzı tıkalıymış. “Bu su nereye gidiyor” diye sormuş. “Altınyayla ovasına demişler” Su kanalının önündeki taşla tekmeyle vurunca hanımı yanında yatıyormuş, yataktan düşmüş. Dışarı çıkınca bakmış ki her tarafı sel götürüyor.”<sup>33</sup> Çevre halkı Kusûrî Baba’yı genellikle şu nedenlerle ziyaret eder;

1-Çevre köylerde yağmur yağmaz ise, ekinlerde boşluk olur ve o yıl kurak geçerse burası çoluk-çocuk bütün halkla birlikte ziyaret edilir ve kurban kesilir yağmur duası yapılır.

2-Çocuğu olmayanlar, çocukları küçük yaşta ölenler ve çocuklarında sürekli rahatsızlık ortaya çıkanlar burayı ziyaret eder ve kabirden bir miktar toprak alarak bunu su ile karıştırıp çocuğa içirir.

3-Hayvanları nazardan korumak ve bol süt almak için ve hayvanların salgın hastalıklardan korunması için bir miktar toprak götürürler.

4- Bazı kimseler her türlü dilek ve temennileri için buraya gelir horoz kurban eder ve dilek tutar. Fakat son zamanlarda bu davranışlara pek rastlanılmamaktadır.

<sup>31</sup> Necmi Bilgin, “Altınyaylalı Şairler” *Sultanşehir Dergisi*, Sivas 2008, sayı:7, s. 61.

<sup>32</sup> Ethem Atalay, Kürçüyurt Köyü, 1932 Doğumlu, Okur-yazar

<sup>33</sup> İbrahim Dabak, Altınyayla merkez, 1933 Doğumlu, Okur-Yazar

### 3- Hacı Said Efendi

Hacı Said Efendi olarak bilinen bu zat Altınyayla ilçesini TaHYurt köyünde medfun bulunmaktadır. Hacı Said Hoca olarak da bilinir.1858-1944 tarihleri arasında yaşamıştır. Babasının ismi Hacı Hasan Efendi, annesinin ismi de Döndü Hatun'dır. Alacahanlar sülalesi aslen Malatyanın Kömürhan beldesinden Alacahan'a gelmişler daha sonrada Tonus'a(Altınyayla) gelmişlerdir. TaHYurt köyüne yerleşmişlerdir. Hacı Said Efendi'nin torunlarının bir çoğu halen TaHYurt köyünde oturmaktadır. Hacı Said Efendi'nin dedesi Hacı Hasan hoca Kangal ilçesinin Alacahan beldesinden Altınyayla'ya İmam olarak gelmiştir. İlk olarak Hacı Hasan hoca'yı Altınyaylalı Hacı Üsükler'in Hacı Mustafa getirterek burada bir medrese açtırmış bundan sonra Hacı Hasan Hoca hem medresede ders vermiş hem de imamlık yapmış fakat daha sonra Hacı Said Efendi TaHYurt köyünden evlenerek buraya yerleşmiştir. İlk tahsilini babasından yapmıştır. Daha sonra iki yıl Malatya'da okumuş daha sonra da Kayseri'de Hunat Medresesinde 16 yıl okumuştur. TaHYurt köyünde yirmi yıl öğrenci okutmuştur.<sup>34</sup> Hacı Said Efendi'nin TaHYurt köyünde üç yüz öğrencisi olan bir medresesinin olduğu söyleniyor. Cumhuriyetin ilanından sonra bu medrese kapanmış ve hoca çok sayıdaki kitabını Kara Tonus Dağına gömmüştür.<sup>35</sup> Hoca keramet ehl-i bir evliye hem de derin ilim sahibi bir alim olarak biliniyor. Torunlarından birisi onun ilim sahibi olduğunu fakat tarikat ehl-i olmadığını herhangi bir tarikata bağlı olmadığını anlatıyor. Hatta Süleyman Efendi isminde bir zat bir gün TaHYurt köyüne gelerek, Said Efendi'ye tarikat dersi vermek istemiş Said Efendi'de yaşlıyım ben tarikat alamam demiş fakat daha sonra oğluna "Oğlum bu devirde tarikat dersi verecek Mürşid-i Kamil yok ki ders versin" diyerek tarikat dersi almamıştır. Said Efendi aynı zamanda iyi bir şairdir.<sup>36</sup> Hacı Said Hoca'nın halk arasında bir çok kerameti anlatılmaktadır.

1-Bunlardan birisi şöyle anlatılmaktadır. "Çevre köylerden birisi bir gün Hacı Said Hoca'yı ziyarete gider. TaHYurt köyü ile Kızılhüyük köyü arasında Hoca'nın bir tarlası vardır. İçinden şöyle geçirir. "Hoca'ya keramet ehl-i diyorlar. Tarlasına bir taş yuvarlayayım bakalım hoca bunu bilirse eğer bil ki keramet ehli'dir." Daha sonra Hoca'nın tarlasına tepeden bir taş yuvarlar ve yoluna devam eder. Hoca'nın evine varır, beraber oturur yemek yerlerken derki;

-Hocam sizin yol üstünde çok iyi bir ekininiz var. Hoca bundan sonra

<sup>34</sup> Şuayp Alacahan, TaHYurt Köyü, 1927 Doğumlu, Okur-yazar

<sup>35</sup> Hasan Mercan, Altınyayla Merkez,1944 Doğumlu, Okur-yazar

<sup>36</sup> Hasan Coşkun, Müderris Hacı Said Efendi, *Sultanşehir Dergisi*, Sivas 2008, sayı:7, s. 57.

şunu söyler.

-“Evlad ekin çok güzel yalnız bazı insanlar ekinin içerisine taş yuvarlamasalar.”

Bunu üzerine Hacı Said Hoca’yı ziyarete giden kişi susar ve bir daha oradan ayrılana kadar konuşmaz”<sup>37</sup>

2-Hacı Said Efendi’nin bir başka kerameti de şöyle anlatılıyor; Altınyayla’da bir yıl kış çok uzun geçiyor. Ahırında hayvanı çok fazla olan birisinin hayvanlarının yiyeceği iyice azalır. Oğullarından birisini Hoca’ya gönderir ve derki; “Hocama söyle bir himmet etsinde şu saman yaza kadar yetsin” Hoca’yı ziyarete giden oğlu Hocanın evine girer-girmez Hoca ona “Oğul azda bereket Allah verirse olur” der. Daha sonra bir parça samana okur ve Altınyaylalı çiftçiye gönderir. O azıcık saman yaza kadar hayvanlara yeter ve artar.<sup>38</sup>

3-Yine bir gün çevre köylerden birisi Hacı Said Efendi’yi ziyarete gelir. Hoca’nın evinde kalır akşam misafir olan kişiyi ağırlayarak yatırırlar. Hoca’nın inekleri de yaz olduğu için dışarıda çevirmenin içerisinde kalıyor. Misafirin içerisine kötü niyetler doğuyor. İçerisinden şöyle geçirmiş; “Bu gece Hoca’nın en iyi ineğini çalayım, götürüyüm” diyerek. Gece yarısı yatağından kalmış hazırlanmış, ineği alıp götürecekti, tam kapıyı açmış ki, bir de bakmış ki çok şiddetli bir şekilde yağmur yağıyor. Aynı şekilde birkaç kez kapıyı açmış ve çok şiddetli yağmur yağdığını görmüş ve düşüncesini gerçekleştirilememiş. Sabah kalkınca Hoca çocuklarına seslenmiş; “Çocuklar misafir ağanın yemeğini getirin, acele ediyor gitmek için gece birkaç kez niyetlendi fakat yağmur yağdığı için gidemedi.” Misafir meseleyi anlamış ve dışarı çıkınca bir de bakmış ki yerler kupkuru yağmur falan yok.

4- Said Efendi’nin diğer bir kerameti de şöyle anlatılıyor. “Bir gün Deliilyaslı Deli Hacı isminde birisi Hoca’yı ziyarete gelir. Gelirken de bir heybe gözü elma getirir. Yolda canı elma yemek ister ve derki içinden hocalar zaten umucu olur herkesten yer birtanesini de ben yiyeyim ne olacak sanki diyerek bir elma yer. Hoca’nın evine varınca Hoca Hacı’ye biraz oturduktan sonra şöyle der: “ Hacı getirdiğin elmalardan kalanları aç da yiyelim biliyorsun hocalar zaten umucu olur” bu sözün üzerine Hacı hemen kalkarak Said Efendinin elini

<sup>37</sup> Dudu Dabak, Tahyurt Köyü, 1926 Doğumlu, Okur-yazar değil

<sup>38</sup> Hasan Coşkun, a.g.m., s. 58.

öperek af diler.”<sup>39</sup>

Said Efendi'nin kabri halk tarafından genellikle Şu nedenlerle ziyaret edilir:

1. Tahyurt köyüne yolu düşen hemen herkes burayı ziyaret eder ve dua edip dilek ve isteklerde bulunur.

2. Genellikle askere giden gençler yola çıkmadan önce kabri ziyaret eder ve bir miktar toprak alıp cüzdanına koyar ya da muskanın içine toprak doldurup elbisesinin herhangi bir yerine diker. Hatta Avrupa'ya kaçak olarak giden bir genç bu kabrin toprağından bir miktar cüzdanına koyduğunu ve sınırda polislerin kendisine hiç dokunmadan geçtiğini iddia ediyor.

3. Tarlasında zararlı hayvan olanlar, ekinlerine köstepek ve kuzgun dadananlar kabir toprağından alıp tarlaya atar ve zararlı hayvan o tarlayı terk eder.

4. Çeşitli hastalıkları olanlar bu kabrin toprağından alırlar bu toprağı bir miktar su ile karıştırarak içerler. Böylelikle bir çok rahatsızlığına çözüm bulduğunu iddia edenler vardır.

5. Hacı Said Efendi'nin kabrini koyunlarında hastalık olanlar ziyaret ederek oradan bir miktar toprak alarak koyunların suyuna katarlar bundan sonra koyunlardaki boçca hatalığı geçer ve koyunlar artık kuzu atmazlar.<sup>40</sup>

#### **4-Hacı Mehmet Efendi(Saçlı Baba)**

Saçlı Baba'nın türbesi Kürkçüyurt köyünün Güneydoğusundaki Akpınar çeşmesinin bulunduğu tepenin üzerindedir. Kabrin üzerinde dört ayaklı bir beton honi şeklinde türbe ve yanında daha sonra yapılmış bir küçük mescit bulunmaktadır. Altınyayla ilçesinin Kürkçüyurt köyünde 1906 yılında doğmuş 1992 yılında vefat etmiştir. Asıl adı Mehmet Taşdemir olan Saçlı Baba Kürkçüyurt köyüne Sivas'ın Şarkışla ilçesinin Sofular köyünden gelmiştir. Babası Ahmet Taşdemir çoban olarak Kürkçüyurt köyüne gelmiştir. Dedeleri Türkmendir. Saçlı Baba olarak bilinmesinin nedeni uzun saçlı ve sakallı olmasıdır. Saçlı baba kendisinde köyde yıllarca çobanlık yapmış daha sonraları Devlet Demiryollarında işçi olarak çalışmıştır. Daha sonra tekrar köye dönerek çobanlık yapmaya başlamıştır. Takriben 35 yaşlarında iken karısı doğumda

<sup>39</sup>Said Alacahan, Tahyurt Köyü, 1943 Doğumlu, İlkokul mezunu

<sup>40</sup> Hasan Coşkun, "Müderri Hacı Said Efendi", *Sultanşehir Dergisi*, Sivas 2008, sayı:7, s. 58.

ölmüş Mehmet Efendi kendiside o yıl keçi sürüsü güdüyorken Maraş'a bir keçi sürüsü götürmüş ve oradan Kabe'yi ziyarete gitmiş dört yıl süreyle orada kalmıştır.<sup>41</sup>

Mehmet Efendi'nin ilk evliliğinden bir kız çocuğu olur. Mekke'de dört yıl kaldıktan sonra köye tekrar döner ve ikinci kez evlenir bu sefer bir oğlu olur daha sonra ölür. Mehmet Efendi'nin hiç erkek çocuğu yoktur. Hayatta bir kız çocuğu vardır. Mehmet Efendi hakkında kızı Elif Eminoğlu şunları söylüyor: “ Babam ibadet ehl-i bir insandı. Gece ibadetine çok önem verirdi. Hayatı boyunca para kazanmak için çalışmadı. Yaptığı işleri de hayır için yapardı. Kur'an-ı Kerimi çok okurdu. Damlaca mağarasında inzivaya çekilirdi. Toplumun düğün ve eğlencesine pek karışmazdı. Ömrünün yarısını Mekke'de geçirdi. Gıybetten ve dedikodudan çok sakınırdı. Kendisini ziyaret gelen herkese şu üç tavsiyeyi yapardı;

1-Evlatlarım siz her an Allah ile birlikte olduğunuzu bilerek hareket etmeye çalışınız. Çünkü biz Allah(c.c)'ı görmesek de Allah bizi muhakkak görüyor. Nerde olursanız olun doğruluktan asla ayrılmayınız.

2-Sevgili peygamberimizin buyurduğu gibi “Namaz dinin direğidir. Kim namazı yerine getirirse dini yerine getirmiş olur” Onun için asla namazınızı terk etmeyin.

3-Ölümü asla unutmayınız. Çünkü her nefis ölümü mutlak tadacaktır. Alemde ölümsüz hiçbir canlı yoktur. Ölümü ölmeden önce tatmak gerekir. “<sup>42</sup> Mekke'ye bir çok sefer gitmiş ve orada yılarca kalmıştır. Orada tasavvufî eğitim almış bir miktar Arapça ve Hadis ilmi tahsil etmiştir. Saçlı Baba Nakşî tarikatına mensup, takva ehl-i bir derviş olarak bilinmektedir. Hayatı boyunca 43 kez Hacca gitmiştir ve ömrünün yarısını Kabe'de geçirmiştir. Halep'te bir Nakşî şeyhine bağlı olduğu biliniyor.<sup>43</sup> Saçlı babanın bir çok olağanüstü hareketi yani kerameti anlatılmaktadır. Kürkçüyurt köyünden hemen herkes onun bir kerametini anlatır. Birkaç tanesini aktarıyoruz.

1. “ Saçlı baba hayatı boyunca köprü, çeşme, yol yapımı ile uğraşmıştır. Bir gün yine köprü yapımı ile uğraşırken yoldan birisi geçmektedir. Bunu çağırır. “Ey oğul gel biraz yardım et” der. Yolcu traktörden iner gelir beş on dakika çalışır. Saçlı baba ona “ Al şu beş bin lirayı da git” der. Parayı verdiği

<sup>41</sup> Mehmet Erdoğan, Kürkçüyurt köyü, 1933 Doğumlu, Emekli İmam-hatip

<sup>42</sup> Elif Eminoğlu, Kürkçüyurt Köyü, 1944 Doğumlu, Okur-yazar değil

<sup>43</sup> Ahmet Güler, Sivas Merkez, 1933 doğumlu, Okur-yazar



kişinin o an beş bin liraya ihtiyacı olduğu için bu olay karşısında hayretler içerisinde kalır. Fakat parayı almak istemez. “Hacı amca sen Allah için çalışıyorsun bu parayı almam” der. Saçlı baba “eğer ben Allah için çalışıyorsam, Allah bana verir” diyerek kızar. O anda oradan geçen birisi arabadan iner ve Saçlı Baba’ya köprü inşaatında kullanması için beş bin lira verir.”

2. “ Kürkçüyurtlu birisinin çocuğu Sivas’ta okumaktadır. Saçlı baba yatsı namazı çıkışı ona derki; “ Yarın Sivas’a git de oğlunu ziyaret et” bu kişi sabah Sivas’a gider oğlunun okuluna ulaştığında bir de ne görsün oğlu henüz yeni kaza geçirmiş ve çok ağır hastadır.”

3. “ Saçlı Baba vefatından kısa bir süre önce Kayseri’de hastalanmıştır. Sivas’tan bazı yakın dostları telefon açıp oraya gelmek istediklerini söyler. Saçlı baba da “siz gelmeyin Perşembe günü ben geleceğim” der. Tam Perşembe günü cenazesi gelir.”

4. “ Saçlı baba mübarek aylarda bazan Damlaca Mağarasında inzivaya çekilerek birkaç gün ibadet ve zikirle meşgul olur. Yine bir kış ayında inzivada iken çok şiddetli bir kış olur. Kar ve fırtına o kadar şiddetlidir ki göz gözü görmez. Kar mağaranın ağzını kapatır. İki tane köpek gelerek mağaranın ağzını açar ve Saçlı babanın önüne düşerek köye kadar yol gösterirler.”

5. “Saçlı baba köprü, çeşme vb. hayrat yaparak bunun parasını bir zenginden alıp, o parayla tekrar başka bir köprü yapar. Bir yaşlı kadın oğluna ısrar ederek bir hayrat satın almasını ister. Oğlu da o anasına “bu şeriata uyuyor mu bakalım diyerek vaz geçirmeye çalışır.” Biraz sonra Saçlı babayla karşılaşır ve “Nasılsın hacı baba iyimisin?” der. Saçlı baba da ona “Ne yapalım işte bol bol şeriata aykırı iş yapıyoruz” diyerek cevap verir.”<sup>44</sup>

### 5.Efkârî Baba(Hacı Mekke)

Efkârî baba Altınyayla’nın Deliilyas kasabasında yaşamaktadır. Asıl adı Hacı Demirel’dir. Efkârî Hacı Demirel’in mahlasıdır. Aynı zamanda Efkari baba şiir ve kaside de söylemektedir. Maalesef Efkârî’nin yazılı hemen hiçbir şiiri yoktur. Fakat kendisi şiirlerini Aşık Murat Çobanoğlu’na verdiğini söylüyor. Efkârî baba 1335 yılında Deliilyas kasabasında dünyaya gelmiştir. Ana adı Mevlüde babasının adı Ömer olarak nüfusta kayıtlıdır. Efkârî’nin üç erkek iki kız olmak üzere beş çocuğu vardır. Efkârî baba son üç yıldır yürüyemez bir halde evde oturmaktadır. Bu durumdan kendisinde rahatsız olduğunu bildirmektedir.

<sup>44</sup> Hasan Coşkun, Tonuslu Hacı Mehmet efendi,”(Saçlı Baba), *Sultanşehir Dergisi*, Sivas 2007, sayı:1. s.143.

Efkari baba kendisinin müstakil olduğunu yani hiçbir tarikata bağlı olmadığını fakat İhramcızâde İsmail Hakkı Efendi ile sağlığında sık sık görüştüklerini iddia etmektedir. Bir çok kimse Efkâri baba'nın hızır(a.s) ile görüştüğünü onun şeyhinin Hızır(a.s) olduğunu iddia ediyor. Hatta bir çok insan Efkâri babanın uçtuğunu iddia ediyor. Onun diğer bir adı da Hacı Mekke'dir. Altınyayla ve çevresinde yaşayan insanlar onu Hacı Mekke olarak tanırlar. Bir çok kimse de onun için Mekke Kuşu demektedir. Efkari'ye bu lakabların takılmasının sebebi Hacca giden bir çok insanın onu Hacca gitmediği halde orada gördüğünü iddia etmesidir. Çevreden bir çok insan onun Kabe'de gördüğünü iddia etmektedir. Hatta bazı kişiler onu uçarken gördüğünü iddia etmektedir. Halk arasında bu tür söylentilerin çoğalmasına ona "Hacı Mekke" denilmesini sağlamıştır. Efkari Baba'nın bir çok şiir ve kasidesi olmasına rağmen maalesef elimizde hemen hiçbir yazılı belge yoktur. Sadece şu beyt onun Efkâri olarak anılmasını sağlamıştır.

"Tonus dağlarında aranıyorum

Yitirdim eşimi bulamıyorum

Bugün efkarlıyım gülemiyorum"

Efkari Baba Altınyayla ve çevresinden hemen her köyden ziyaret edilmektedir. Kendisini ziyaret edenlere değişik nasihatlerde bulunmaktadır. Kendisini ziyarete gittiğimizde bize şu tavsiyelerde bulundu: " Görevinizin kıymetini bilin. İşinizi sağlam tutun. Her insana bir örnek lazım. Yani numune lazımdır. İnsanlara yaşantı gerekir. Tebliğ vazifesi en önemli görevdir. Bir onbaşı emrindeki erlerin ahlakı ve tabiatı ile ilgilenmelidir. İlm-i hal ve tefsir kitaplarıyla uğraşmak gerekir. Allah (c.c) her insana

Umûru dünyada bakî ukbâda

İlm-i salih-zümre-i salih ve iyilik nasip eyleye"

Bize bu nasihatlerde bulunan Hacı Mekke kendisini ziyarete giden herkese farklı tavsiyelerde bulunuyor. Efkari baba halk arasında tasavvuf ehl-i, gönül erbabı, ermiş bir zat olarak biliniyor ve halk arasında bir çok kerametinden bahsediliyor. Deliilyaslı bir çok kimse Efkari Baba'nın İslam ilimleri tahsili yapmadığını fakat özellikle kış aylarında Davullu Dede'ye giderek sürekli kuranı kerim okumakla meşgul olduğunu söylüyor.<sup>45</sup> Altınyayla ve çevresinden bir

<sup>45</sup> Hanifi Tek, Deliilyas Merkez, 1340, Okur-yazar; Kemal Tek, Deliilyas Merkez, 1944, İlkokul mezunu

çok insan Efkarî Baba'yı sürekli ziyaret ediyor. Genellikle Efkarî Baba'nın duasını almak ve ağrı ve sızılar için yel ipliği bağlatmak için ziyaret edilir. Askere gidenler dua almak için giderler. Yurt dışına gidenler de dua alıp manen yardımcı olduğuna inanıyorlar. Efkarî Baba 2000 yılında vefat etmiştir.

### 6.Devletli Dede

Devletli dede olarak bilinen ziyaret mekanı Altınyayla ilçesine uzaklığı 3 km olan Gümüşdiğın köyündedir. Devletli dede yatırını bundan yirmi yıl öncesine kadar kimse tarafından bilinmiyor iken Gümüşdiğın köyünden yaşlı bir kadın bir rüya görüyor ve rüyasında yaşlı bir dede bu mekanın temiz tutulmadığını bunun için bu yerin sahibinin başına bir bela geleceğini söylüyor. Hatta söylenene göre bu yerin sahibinin iki oğlu genç yaşta ölüyor. Daha sonra bu yerin sahibi Ali Tekin burayı küçük bir daire şeklinde çeviriyor ve içerisine bir ağaç dikeyor.<sup>46</sup> Eskiden burada mübarek gecelerde bir ışık yandığını söylüyorlar. 30-40 yıl önceleri yaşlı bir kadın buraya akşamları bir ibrikle su koyarmış sabah vardıklarında suyun bittiğini görürlermiş diye anlatılıyor.<sup>47</sup> Devletli Dede yatırında medfun olan kişinin kimliği hakkında hemen hiçbir bilgi mevcut değil, sadece burada yatan kişinin Osmanlı döneminde yaşamış bir zat olduğunu ve burada o zamanlar Gümüşlü han isminde bir han bulunduğunu bu handa hizmet eden tarikat ehl-i bir zat olduğunu iddia edenler var.<sup>48</sup> Devletli hakkında sadece bir tane rivayete ulaştık, anlatıldığına göre Devletli Dede, bir gün tandırlığın başında oturuyor iken içerisinden , "Keşke param olsa da Hz. Peygamberin mübarek kabrini ziyaret etsem, bir kez olsun Hacca gitsem" diye içinden geçirmiş, Tandırlıkta uyuya kalmış, daha sonra rüya görmüş, rüyasında "oturduğın yeri kaz orada altın var" demişler. Oturduğu yeri kazmış ve gerçekten bir küp altın bulmuş bu parayla birkaç kez Hacca giderek, Kabe'yi ziyaret etmiş.<sup>49</sup> Çevre köylerden özellikle son on yıl içerisinde bir çok kişi burayı ziyaret ediyor. Bu ziyaretler genellikle şu nedenlerle gerçekleşiyor;

1- Her türlü rahatsızlığı olanlar burayı ziyaret ederek dua ediyor. Burada karşılaştığı insanlara şeker, bisküvi vb. yiyecekler dağıtıyor.

2- Özellikle çocuğı olmayanlar, kafası ağrıyanlar, dizlerinde ağrı bulunanlar burayı ziyaret ederek kabrin içerisinde on dakika uyuyarak daha

<sup>46</sup> Ali Tekin, Gümüşdiğın Köyü, 1933 Doğumlu, Okur-yazar değil

<sup>47</sup> Doğan Kaya, Sivas'ta Yatırlar ve Ziyaret Yerleri, Birinci Baskı, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas, s.190.

<sup>48</sup> Ali Tekin, Gümüşdiğın Köyü, 1933 Doğumlu, Okur-yazar değil

<sup>49</sup> Tahsin Kılavuz, Altınyayla Merkez, 1933 Doğumlu, Okur-yazar

sonra iyileşiyor.

3- Hatta bazı kimseler sakat kuzuları ve çocukları burada yatırıyor ve daha sonra dua ederek buradan ayrılıyor.<sup>50</sup>

### 7. Arap Dede

Arap dede Şarkışla ile Altınyayla ilçeleri arasında askeri radar sisteminin bulunduğu yüksek bir tepede bulunuyor. Halk arasındaki söylentiye göre, Arap dede ve kardeşleri Arabistan'dan gelmişlerdir. Bunlar yedi kardeştir ve hepsi de Allah dostu velidir. Her biri farklı bir tepenin üzerine defnedilmiştir. Rivayete göre, bu yedi kardeş yaşadıkları dönemde istihbarat görevlileri olup birbirleri ile ışıkla haberleşerek İpek yolu ve çevresinin güvenliğini sağlamak amacıyla zamanın hükümdarları tarafından görevlendirilmiş alperenlerdir.<sup>51</sup>

Arap dede hem Alevîler, hem de Sünniler tarafından ziyaret edilen bir adak yeridir. Bu mevkie radar sistemi kurulmadan önce bir çok akşam burada ateş yandığını iddia eden bir çok kişi ile karşılaştık. Hatta ilk kez radar kurulurken Arap dedenin kabri kaldırılmak istenmiş. Fakat kazı yapan greyder arızalanmış. Bu emri veren rütbeli subay da hastalanmış ve bundan vazgeçerek etrafını çevirip ziyaret haline getirmişler. Şimdi çocuğu olmayanlar ve çeşitli dilekleri olanların burayı ziyaret ettiği biliniyor. Altınyaylalı bir kadın ziyaret ederek siyah bir tavuk kurban etmiş. İçinden de ikiz çocuğunun olmasını istemiş ve ikiz çocuğu olmuş. Özellikle Kadir Gecesi ve diğer mübarek gecelerde burada ışık peyda olduğunu bir çok kişi gördüğünü iddia ediyor.<sup>52</sup>

### 8.Küpelî Baba

Küpelî Baba ziyareti Sivas'ın küpelî köyündedir. Küpelî köyü Altınyayla ilçe olduktan sonra iki yıl Altınyayla'ya bağlı kaldı. Fakat daha sonra Ulaş ilçesine bağlanmış ve halen buraya bağlı bulunuyor. Buraya almamızın nedeni Küpelî köyü Altınyaylaya çok yakın olduğu için burası Altınyaylalılar tarafından çok ziyaret ediliyor. Zaten Küpelî köyü de ismini bu yatırdan alıyor. Küpelî Baba'nın halk arasında yedi kardeşi olduğuna inanılıyor. Bunlar Arap Dede, Davullu Dede, Haşahaşî Baba vb. Altınyayla çevresindeki birkaç ziyaret yerleridir. Küpelî Baba ile ilgili birkaç değişik rivayet anlatılmaktadır. Birine göre: "Doğuda-muhtemelen Horasan'da- keramet sahibi üç kardeş varmış; Bunlardan birisi kardeşlerini yanına çağırarak:

<sup>50</sup> Mevlüt Çelik, Gümüşdiğın Köyü, 1940 Doğumlu, Okur-yazar değil

<sup>51</sup> Ahmet Gökbel, Sivas İnanç Kültürü, Sivas, 2010, s.168-169.

<sup>52</sup> Seyfi Kılavuz, Altınyayla Merkez,1931 Doğumlu, Okur-Yazar

-Gelin biz bu yürüyen dağları takip edelim. Dağ nerede durursa, orada eğleşip ömrümüzün geri kalanını orda geçirelim. Demi kardeşleri de kabul etmişler. Yola çıkmışlar yürüyen dağları takip ederek, Anadolu içlerine kadar gelmişler. Geldikleri yerlerde Sivas'ın Tecer Dağının uzantısı olan bölgelermiş. Bunlar Tecer dağına geldiklerinde dağın bittiğini durduğunu görmüşler. Üç kardeş dağın zirvesine çıkmışlar. Bakmışlar ki her taraf ayaklarının altında. Buradan görülmedik yer yok. O vakit demişle ki: -Yahu bu nasıl Teccal dağmış bize her tarafı gösteriyor. Yine üç kardeşten biri

"-Biz buradan ayrılalım. Her birimiz bir yöne taş atalım taşlar nereye düşerse bizde oralarda yaşayalım" demiş. Bu taşlardan biri Tekke köyü yakınlarına bir diğeri Acıyurt köyüne, diğeri de Küpeli köyünün yakınlarına düşmüştür. Bu efsaneyi kendisi Acıyurtlu olan Doğan Kaya derlemiştir. Sanıyorum bu efsane hemen her köyde kendi çevresiyle ilgili olarak anlatılmaktadır. Kaya'ya göre, taşı Acıyurt tarafına düşen kardeş şimdi "Çamdede" ismiyle anılmaktadır. Mezarının olduğu yerde çam var imiş buraya çeşitli dilek dilemek için giderler ve bu ağaca dilek dileyerek, burada kurban kesip ağaca çaput bağlıyorlar.<sup>53</sup>

Doğan Kaya, Küpeli baba hakkında şu iddialarda bulunuyor: "Küpeli Baba'nın XVI. asırda veya daha önce yaşadığı hükmüne varabiliriz. Küpeli'nin bir Bektaşî olduğu düşüncesine kapılmaktayız. İbrahim Aslanoğlu'nun da belirttiği gibi; muhtemelen Küpeli Hacı Bektaş'ın halifelerinden olabileceğini de düşünebiliriz." Bu bilgilerin doğruluk payı şüpesiz ki tartışılır. Fakat şunları söyleyebiliriz ki; Anadolu'da şu an ziyaret olarak bilinen yerlerdeki zatların çoğunluğu Anadolu Erenleri dediğimiz, Türklerin ilk olarak Anadolu'ya göç edişlerinde Anadolu'nun Türkleşmesinde ve İslamlaşmasında çok büyük etkileri olan tasavvuf ve tarikat ehl-i özellikle Pir-i Türkistan Ahmet Yesevî'nin yetiştirerek Anadolu'ya bizatıhi görevlendirdiği züht ve takva sahibi olağan üstü haller gösteren kişilerdir. Bu zatların hemen hepsinde Ahmet Yesevî'nin yani Ehl-i Beyt sevgisinin izleri vardır. Çünkü Türkler Orta Asya'da İslam'ı bildiğimiz gibi Emeviler'den kaçan Hz. Ali sevgisini benimsemiş ve Ehl-i Beyt taraftarı insanların öncülüğünde kabul etmişlerdir. Bu nedenle Anadolu'daki hemen her toplulukta Ehl-i beyt sevgisinin ayrı bir yeri vardır. Anadolu'ya İslam dinini ilk girdiği yıllarda bütün Anadolu'nun her yerinde Babaî, Torlak, Işık, Abdal, Kalenderî adı verilen başları cavlak, kulakları küpeli, hırpani kılıklı bir çok derviş dolaşıyordu. Ayrıca bu dervişlerin Sivas ve çevresinde çok fazla olması iddiamızı

<sup>53</sup> Doğan Kaya, "Küpeli Baba ve Kardeşleri", *Sivas Folkloru*, Sayı,10., 1973.

güçlendirmektedir.<sup>54</sup> Bu dervişler sadece ibadet ve riyazet ile meşgul oluyorlar kim ne verirse onu yiyorlar bazende dıştan kınanmak için İslam'da haram olan işleri yapıyorlardı. Küpeli Baba'nın da bu gruplardan olabileceği ihtimali yüksek olsa gerektir. Yani büyük ihtimalle küpe taktığı için bu isimle anılır olmuştur. Küpeli Baba hakkında halk arasında şöyle bir rivayet daha bilinmektedir: " Davullu Dede'nin Küpeli'nin kardeşi olduğunu daha önce zikretmiştik. Rivayete göre, bir gün Küpeli Baba'yı bir grup eşkıya sıkıştırmış ve dövmeye başlamıştır. Çok zor durumda kalan Küpeli o zaman " Ya Kardeşim yetiş demiş. O zaman Davullu Dede buradan bir taş almış ve Küpeli'ye atmış bu taş Küpeli Baba'yı dövenlerin hepsini de öldürmüş ve Küpeli de kurtulmuş. Söylentiye göre bu taşın izi halen Küpeli Baba'nın kabrinin yanında bellidir." Şu an Küpeli Dede'nin kabri de define avcılarında nasibini almıştır. Kabri ziyarete gidenlerin ilk karşılaştıkları şey darma dağınık bir taş yığıdır.

### 9.Boz Dede

Boz dede yatırı, diye bilinen ziyaret yeri Serinyayla köyünün, hemen yanı başındaki boz renkli bir tepedir. Serinyayla köyü bu tepenin dibinde kurulmuştur. Boz dede, denilen yerde şu an asfalt çalışmaları için mucir taşı çıkarılmaktadır. Sanıyorum Boz dede Türk kültüründeki dağ kültürüne bağlı bir adak yeridir. Eski Türler, dağların Tanrı makamı olduğuna inanırlardı. Dağlara mübarek, mukaddes, büyük ata, büyük hakan.....anlamlarına gelen sıfatlar verirlerdi. Her boyun ve her oymağın kendisine mahsus mukaddes (ıduk) dağı bulunduğu gibi, boylardan kurulan büyük birliklerin de müşterek mukaddes dağları vardır.<sup>55</sup> Boz dede Arap dedenin kardeşi olarak kabul edilir. Boz dede yatırına genellikle gelecekle ilgili idealleri olanlar gider ve horoz cinsinden şeyler kurban edilir. Çevredeki bütün evliyaların Perşembe günü akşamı buraya toplandığına inanılır. Boz tepenin taşlarının uğurlu olduğuna inanılıyor. Ve uğur olarak kullanılıyor.<sup>56</sup>

### 10. Davullu Dede

Davullu Dede Serinyayla köyünün eteklerine oturduğu Yalçı kayalıklarının üstünde daha içerilerde bir yerdedir. Davullu dede, davul şeklindeki kaya parçalarının üst üste yığılmasıyla oluşmuş bir taş yığını şeklindedir. Davullu dedenin de Arap dede ve Boz dedenin kardeşi olduğuna inanılıyor. Bu yatırlarda yatan evliyaların olduğuna inanılıyor. Hatta bunların

<sup>54</sup> A. Yaşar Ocak, *Kalenderiler*, Ankara, 1992, s.91.

<sup>55</sup> Kutlu Özen, a.g.e, s.14

<sup>56</sup> Hasan Coşkun, *Sivas'ta Alevilik*, Sivas,2009, s.199.

Horasan Erenleri yetmiş evliyadan bir kaçını olduğuna inanılıyor. İnanişaya göre Davullu dede Müslümanlar ile ecnebler savaşırken askeri galeyana getirmek için Osmanlı'daki mehteran bölüğünün yaptığı gibi davul çalar ve tekbir sesleri getirirmiş. Yani askerleri savaşa motive etmeye çalışmış.<sup>57</sup> Davullu dede yatır Eski Türklere ki Taş kültüne bağlı bir inanç olması gerekir. Yoksa davullu dede ve Boz dede gibi yatır olarak kabul edilen yerlerde herhangi bir mezar ya da ev yoktur. Davullu Dede'yi de Altınayla'da ki Topakkaya gibi çocuğu olmayanlar ziyaret ederek horoz kurban ediyorlar. Çocuğu olmayan kadının boynuna bir yular geçirerek sekiz- on sefer kayanın etrafını dolandırıyorlar. Bir açıdan çocuğu olmayan kadını evliyaya emanet etmiş oluyorlar. Bu ziyaretten sonra çocuk olursa adını oğlan ise "Kaya" kız ise "Satı" koyuyorlar. Davullu dede köye uzak ve yolları da bozuk olduğu için çoğunlukla yaz aylarında ziyaret ediliyor.

### 11.Kumlu Baba

Kumlu baba yatır Güzeloğlan köyü ile Başayla köyü arasındaki Burnun arkası mevkiinde bulunmaktadır. Bir grup taş yığını bulunmaktadır. Kumlu babanın kimliği hakkında hemen hemen hiçbir bilgi mevcut değildir. Kumlu Baba'nın Horasan erenlerinden biri olabileceği tahmin ediliyor. Burasını ziyaret etmek için çevre köylerden bir çok insan geliyor ve özellikle bayramlarda ve yağmur duası edildiğinde burası ziyaret ediliyor.<sup>58</sup> Kumlu Babanın şehit olduğuna inanılıyor. Hatta bazı kişilerin rüyasında burada bir asker gördükleri söyleniyor. Kanaatimizce burada yattığına inanılan kişi Anadolu Erenleri olarak tarihte geçen Geyikli Baba, Barak Baba, Resul Baba gibi Anadolu'nun müslümanlaşmasında geceleri sabahlara kadar ibadet edip gündüzleri Allah yolunda cihat eden evliyalardandır. Hatta Selçuklu Devleti sınır boylarına bu tür dervişler için "ribat" adı verilen tekkeler yapıyordu. Bu tekkeler bir veli tarafından yönetiliyordu. Aynı zamanda bu veli zat müritleriyle beraber bu ribatın çevresindeki toprakları ekip biçerek yerleşim merkezi haline getiriyordu. Bunlara diğer bir adla "Kolonizatör Türk Dervişleri" denilmiştir.

### 12. İskender Dede

İskender dede ziyareti Altınayla'nın Deliilyas kasabasındadır. Genellikle burası "Dede" olarak biliniyor. İskender Dede'nin bulunduğu yere Bostanbaşı mevki denilmektedir. Buraya genellikle Deliilyaslılar ziyarete gelmektedir. Burada bir evliyanın yattığına inanılmaktadır. Burası Deliilyas'ın en yüksek noktasıdır. Tepenin arkasındaki çukurda mezar şeklinde bir taş yığını

<sup>57</sup>Hasan Coşkun, a.g.e, Sivas,2009, s.200.

bulunmaktadır. Bu taş yığını buraya gelen kişilerin attığı taşlardan oluşmuştur. Burayı ziyaret edenlerin şöyle bir inancı vardır. Burayı ziyaret edenler bu taş yığına ailesinin fert sayısı kadar taş atarlar. Eğer ailesindeki fert sayısından bir tane eksik taş atarlarsa o kişinin ailesinden bir kişi ölür. Veya da bir taş fazla atarsa bu sefer de ailesinde bir kişi artar. Yani yeni bir çocuk dünyaya gelir. Deliilyaslı bir kişinin anlattığına göre bir gün burayı ziyaret etmiş ve “ Eğer gerçekten evliya bir kişi isen ben işsizim. Bana himmet et de iş bulayım. Yok eğer evliya değilsen ben burasını kazacağım, define arayacağım” demiş. Bu kişi daha sonra rüyasında bur mezarın alt tarafında yeşil giysili bir kişinin abdest aldığını görmüş ve daha sonra birkaç gün içerisinde bir devlet dairesinde işe girmiş.<sup>59</sup> Yani halk tarafından burada bir evliyanın yattığına inanılıyor. Kanaatimizce burası da diğerlerinde olduğu gibi Eski Türk inançlarındaki taş kültüne bağlı bir “düşek” ziyaretidir.

### 13-Taş Kesen

Taş kesen olarak bilinen kutsal ziyaret yeri Serinyayla köyünün Kuzey-Doğusunda Karalar köyüne yakın bir mevkide bulunmaktadır. Ulaşım imkânının zorluklarından dolayı birkaç sefer gitmek istediyseniz te maalesef gidip görme imkânımız olmadı. Zaten oraya gidip çıplak gözle gören insan sayısı da çok fazla değil ama yine de özellikle yaz aylarında gidip ziyaret edenler ve orada adadığı kurbanı kesenler varmış. Taş kesen, ziyareti de kanaatimizce Eski Türklerdeki, kaya kültüne bağlı kutsal bir mekândır. Anadolu’daki bir çok kayalar ve taşlar Anadolu Türk efsanelerinin kaynağını teşkil eder. Kayaların üzerindeki çeşitli izler ve çukurlar efsaneleriyle birlikte birtakım yadırlara ve kahramanlara mal edilmektedir.<sup>60</sup>

Taş Kesen yadırının da herhangi bir kabir yoktur. Davullu de ve Topakkaya gibi kutsal bir taş yığıdır. Taş kesen’in çok ünlü bir efsanesi vardır. Efsaneye göre çok eski zamanlarda bu mevkide bir çoban koyun güdüyormüş. Koyunları susuz kalmış bu mevkide su yokmuş. Çoban Allah’a şöyle dua etmiş “Allah’ım koyunlarım susuzluktan kırılacak(ölecek) eğer burada bir su verir de, koyunlarımı kurtarırsan sana bir kara, bir de ak koç kurban edeceğim” der. Bu duadan az bir süre sonra oracaktan bir su fışkırmış. Çobanın koyunları sulanarak ölmekten kurtulmuş. Çoban hemen oturmuş. Paltosunu çıkararak iç giysilerinden bir siyah bir de beyaz Bit çıkarmış ve Allah’ım sana vaat ettiğim

<sup>58</sup>Doğan Kaya, a.g.e, s.192.

<sup>59</sup> Salih Yıldız, Deliilyas Merkez, 1957 Doğumlu, Orta okul mezunu

<sup>60</sup> Kutlu Özen, a.g.e, s.16



kurbanı kesiyorum diyerek öldürmüş. Rivayete göre çoban ve koyunları hemen oracıkta taş kesmiş. Halen uzaktan bakıldığı zaman çoban yanında köpek ve koyun sürüsü taş kesmiş olarak durmaktadır.<sup>61</sup> Bu taş kesen çoban ve sürüsü etraf Sünni köylerde de sürekli anlatılmaktadır. Sünni köylerden de burayı ziyaret edenler vardır. Bunun yanında bu mevkide küçük taş yığınlarından ibaret bir çok düşek mevcuttur. Bu taş yığınlarının bulunduğu yerlerden Hacı Bektâşi Veli gibi büyük evliyaların geçerken uğradığı buralarda konakladığına inanılıyor. Hızır (a.s)'ın da bu düşekleri sürekli ziyaret ettiğine inanılıyor. Taş kesen ziyaretine gelenler çok çeşitli dilek ve istekleri için burayı ziyaret ediyorlar. Burada horoz kurbanı kesip Allah'tan ne istiyorlarsa onu içlerinden geçiriyorlar. Özellikle sakatlıkları olanlar, doğum sancısı çekenler ve çocuğu olmayanlar burasını ziyaret ederler.<sup>62</sup>

#### 14.Kara Tonus Yatırı

Kara Tonus dağı Altınyayla ilçesinin Güneyinde bir hat boyunca uzanan dağlardır. Kara Tonus yatırı olarak bilinen yerde herhangi bir mezar yoktur. Kara Tonus dağının tepesinde bir çukurda çevresi siyah taşlarla çevrili küçük bir alandır. Özellikle 20-30 yıl önce burasını Altınyayla ve çevresindeki köylerden bir çok kişi burayı ziyaret ediyormuş. Fakat şu an pek az insan ziyaret ediyor. Burada yatan kişinin de Ebu Gays Haşhaşi babanın kardeşi olduğuna inanılıyor. Burayı ziyaret edenler genellikle yanlarında boncuk, iğne ve renkli çaput parçaları götürüyorlar. Bu parçaları taşların arasına atarak herhangi bir dilek tutuyorlar. Tutulan bu dileğin kabul olacağına inanılıyor.<sup>63</sup> Tahyurtlu Said Efendi yağmur duası yapacağı zaman köylüleri toplayarak Kara Tonus yatırında dua edermiş. Tahyurtlu bir kişi burasını hazine var diye kazarak dağıtıyor. Daha sonra kendi öz oğlu tarafından vurularak öldürülüyor.<sup>64</sup>

#### 15.Topakkaya

Topakkaya Altınyayla ilçesinin güney-doğusunda çıkış noktasında bulunan yuvarlak bir kaya parçasıdır. Topakkaya Altınyayla ilçesinde kutsal kabul edilen mekanlardan birisidir. Topakkaya'nın içerisi hafifi oyulmuş gibidir. Topakkaya Altınyaylalılar tarafından 15-20 yıl önceleri daha çok ziyaret ediliyormuş fakat burayı daha önceleri doğum,sara vb. nedeni belli olmayan rahatsızlıklar için ziyaret ediliyorken günümüzde bu tür rahatsızlıkların nedenlerinin tıbben tespit

<sup>61</sup> Halil Yangın, Serinyayla Köyü, 1934 Doğulu, Okur-yazar değil

<sup>62</sup> Etehem Yangın, Serinyayla Köyü, 1954 Doğumlu, Ortaokul mezunu

<sup>63</sup> Katibe Tekin,Gümüşdiğin Köyü, 1933 Doğumlu, Okur-yazar değil

<sup>64</sup>Said Alacahan, Tahyurt Köyü, 1943 Doğumlu, İlkokul mezunu

edilmesiyle halk buraya daha az ziyaret etmeye başlamıştır.

Topakkaya'yı daha çok çocuğu olmayan kadınlar ziyaret eder. Kadınlar toplu halde Topakkaya'yı ziyaret ederek çocuğu olmayan kadının boynuna bir at yuları takarak kayanın etrafını birkaç kez dolandırırılar buna "kadını satmak" denir. Daha sonra götürdükleri horozu kurban ederler ve bu horozun etiyle köfte yaparlar ve yerler eğer bu satma olayından sonra çocuğu olmayan kadının oğlu olursa adı, "kaya" eğer kızı olursa "satı" konulur.<sup>65</sup> Bazı kişiler Topakkaya'nın altında bir evliyanın medfun bulunduğunu ve bu evliyanın taki Selçuklu devleti zamanında yaşamış Anadolu Abdallarından'dır. Bazı kişilerde burada evliya mezarının olmadığını iddia ediyor.<sup>66</sup> Kanaatimizce burası da eski Türk inançlarına bağlı bir kaya kültürüdür. Daha öncede bahsettiğimiz gibi Eski Türkler büyük dağlara, kay parçalarına ve taşlara kutsallık atfediyorlardı. Bunları kutsal bilerek bunlardan çeşitli dilek ve isteklerde bulunuyorlardı.

#### 16. Kara Ziyaret Yatırı

Kara ziyaret yatırı, Altınyayla ilçesinin Kürkçüyurt köyündedir. Kürkçüyurt köyünün Güneyindeki dağa da adını vermiştir. Kara ziyaret yatırı bu isimdeki dağın tam tepesindedir. Etrafı küçük taşlarla çevrili olan bu ziyaret yeri özellikle 20-30 yıl önceleri Kürkçüyurt ve çevre köylerden gelen ziyaretçiler tarafından ziyaret edilmekteydi. Fakat şu an çok fazla ziyaret edilmemektedir. Aynı tepenin üzerinde bulunan daha önce bahsettiğimiz Saçlı baba yatırı daha çok ziyaret edilmektedir.

Önceleri bu ziyaret yeri çevre köyden gelenler tarafından çok ziyaret ediliyordu. Kara ziyaret yatırı hakkında hemen hemen hiçbir efsane mevcut değildir. Bazı şeyler bilenlerin vefat ettiğini köylülerden öğreniyoruz. Fakat burada daha önce bir Ermeni yerleşim merkezinin olduğu ve bir de Ermeni mezarlığının bulunduğu biliniyor. Kara ziyaret'i ziyaret edenler genellikle çocuğu olmayanlar ve hasta olanlardır. Kafası ağrıyanlar başlarına taktıkları eşarplarını ya da şapkalarını buradaki taşlara sürerler ve daha sonra başlarına takarlar bu şekilde hareket edince sıhhat bulduklarına inanıyorlar. Daha önceleri Kürkçüyurt, Harmandalı, Taşlıhüyük ve Mutubey köylüleri yağmur duası için buraya çıkarak kurban kesip dua ediyorlarmış, Fakat birkaç yıldır bu dua için Saçlı Baba ziyaret ediliyor. Özellikle çocuğu olmayanlar burayı ziyaret ederler ve dilek dilerler ki " eğer bir oğlum ya da çocuğum olursa burada üç köyle görüş yapacağım" diyerek. Dilek dileyen kişinin eğer çocuğu olursa yada oğlu olursa

<sup>65</sup> Keziban Mermer, Altınyayla Merkez, 1933 Doğumlu, Okur-yazar değil

kurban olarak ne dilediyse bir koyun, koç, keçi, horoz, tosun vb. şeylerden onu alarak birkaç köye davetçi göndererek Kara Ziyarete çıkarlar. Genç kız ve erkekler bu kurbanı keserek bu eti pişirerek pilav ya da çiğ köfte yaparlar. O gün akşama kadar eğlenirler bu güne “görüş günü” denir. Görüş gününe genellikle her köyden gelen davetliler katılırlar.

### 17. Ziyaret Tepesi

Ziyaret Tepesi Deliilyas kasabasının merkezindedir. Ziyaret tepesi, Deliilyas Belediyesi'nin tam karşısındaki küçük bir tepeden ibarettir. Deliilyas kasabasında bu nevi küçük tepelerden birkaç tanesi ziyaret yeri olarak biliniyor. Bu ziyaret yerlerine halk arasında “Dede” deniliyor. Bu mekanlarda Allah dostu, büyük evliyaların yattığına inanılıyor. Bu tepenin üzerinde daha önceleri mezar, kabristan, türbe vb. hiçbir şey yok iken 1999 yılında Deliilyas Belediyesi burasını demir bir çift ile çevirmiştir. Tepenin üzerine 4.5 m uzunluğunda 2 m eninde bir mezar yeri çevrilmiştir. Bu demir çubuklarla çevrili yerin sağ tarafı da dikenli tellerle çevrilmiş ve içerisine çam fidanı dikilmiştir. Burada yatan olduğu, yatan kişinin kim olduğu, ne zaman gömüldüğüne dair hemen hiçbir bilgi mevcut değildir. Sadece Efkâri baba mahlasıyla şiir söyleyen halk arasında da Hacı Mekke olarak bilinen yaşlı amca burada iyilerden birisinin yattığını, bunu birkaç kişinin rüyasında gördüğünü hatta bazı kişilerin burada ışık yanarken gördüklerini söylüyor. Hatta bir yaşlı kadın buraya önceleri ibrik ile su koyuyormuş ve sabaha kadar bu su bitiyormuş, söyleneceye göre, burada yatan kişi bu su ile abdest alarak sabaha kadar namaz kılıyormuş. Burası da diğer ziyaret yerleri gibi hastalar, dilek diyen genç kızlar ve yaşlılar tarafından ziyaret edilerek burada dua okunuyor. Bazı kişiler daha önceleri burayı ziyarete gelenlerin burada sara, kekemelik, ayak sakatlığı vb. çeşitli hastalıklara çare bulunduğunu iddia ediyor.

### SONUÇ

Ziyaret fenomeni son yıllarda sosyal bilimciler ve din bilimcileri tarafından en çok araştırılan ve makale yazılan konulardan birisidir diyebiliriz. Kanaatimizce bunun en önemli sebeplerinden birisi ziyaret fenomeninin Anadolu Türk Halk dindarlığının en önemli göstergelerinden birisi olmasıdır. Ülkemizde Anadolu'nun çeşitli kasaba ve köylerinde ziyaret fenomeni alan çalışmaları yapılmaktadır. Biz de Sivas'ın Altınyayla ilçesinin Türkmen-oğuz

<sup>66</sup> Bahri Toprak, Altınyayla Merkez, 1943 Doğumlu, İlkokul mezunu

boylarının yaşadığı köylerinde Türk halk inançlarına bağlı ziyaret ve adak yerlerini tespit etmeye çalıştık. Altınyayla yöresinde gerçekleştirdiğimiz bu araştırmada ziyaret inancının günümüzde de canlılığını koruduğunu tespit etmiş bulunmaktayız. Anadolu'nun hemen hemen bütün il, ilçe ve köylerinde yatır ve ziyaret kültü çok güçlü bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Anadolu'da her köyde Eski Türk inançlarından kaynaklanan Yer-Su kültüne bağlı sekiz-on âdet kutsal kaya, ağaç ya da su mekânı mevcuttur. Özellikle de "çaputluçalı" olarak bilinen dilek tutularak çaput veya bir bez parçası bağlanan çok sayıda çalı ya da ağaç vardır. Araştırma alanımızda bulunan Serinyayla köyünün girişinde sağda bulunan her tarafı dilek tutularak bağlanmış çaput parçalarıyla dolu olan alıç ağacı da bunlardan biridir. Altınyayla ilçesinde ve çevresinde adak yeri olarak ziyaret edilen birçok kutsal mekân vardır. Altınyayla'nın merkezinde Coruğun Ocağı, çevre köylerde de Kusûri(Gusuri) Baba, Arap Dede, Küpeli Dede, Tahyurt köyünde Alacahanlı Said Efendi, Kürtçüyurtlu Hacı Mehmed Efendi gibi evliya kültüne bağlı yatırlar bulunmaktadır. Altınyayla'nın güney doğusunu çevreleyen Kara Tonus Dağında, dağ kültüne bağlı, Kara Tonus yatırı, taş kültüne bağlı Topakkaya yatırı bulunmaktadır.

Özellikle "veli kültüne bağlı" evliya, ermiş, hak dostu, pir, veli, şeyh, mürşit, molla, baba, dede kabir ve türbesi son derece yaygın olduğu gözlenmektedir. Anadolu'da "veli kültü" menşeli halk dindarlığının veya Türk halk Müslümanlığının da en önemli dayanaklarından olan türbe ve mezarlar Altınyayla ve yöresinde de çok yaygın olarak mevcuttur. Halk inançlarının doğumdan ölüme kadar hayatın tüm safhalarını kucakladığını söyleyebiliriz. Ziyaret fenomeni de halk inançlarının en önemli bölümlerinden birisidir diyebiliriz. Ziyaret fenomeni bulunduğu bölgede yaşayan toplumların inanç ve uygulamaları, sosyal, kültürel ve ahlaki değerlerine şekil vermektedir.

#### KAYNAKLAR

- Bilgegil, M. Kaya, XVIII. Asır Saz Şairlerinden Kusûri, İstanbul, 1942
- Bilgin, Necmi, Altınyaylalı Şairler" Sultañşehir Dergisi, Sivas 2008, sayı:7,
- Bozkuş, Metin, 2000, Sivas Yöresinde Alevilik, I.Baskı, Sivas.
- .....2011, Anadolu'da İslam ve Mezhepler, Asitan Yayıncılık, Sivas.
- Coşkun, Hasan., 1996, Sivas'da Alevilik, (Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İzmir.
- Coşkun, Hasan., 2014, Geleneksel Alevi Sosyal Örgütlenmesi: Sivas Kangal Türkmen Alevileri Örneği, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Necmettin Erbakan

- Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- .....,2009, *Sivas'ta Alevilik*, Zirve Matbaacılık ,I. Baskı, Sivas.
- ..... 2001, Sivas İli Altınyayla İlçesi Yassınpınar ve Serinyayla Köylerinde Alevilik, (Yüksek Lisans Tezi), *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kayseri.
- ....., *Altınyayla'daki Tarihî Eserler*, *Revak*, Sivas, 2002, s.125–126.
- ..... Tonuslu Hacı Mehmet efendi,"(Saçlı Baba), *Sultanşehir Dergisi*, sayı:1, Sivas 2007.
- .....Müderri Hacı Said Efendi, *Sultanşehir Dergisi*, Sivas 2008, sayı:7.
- Çelik, Osman, "Sarissa" *Sultanşehir Dergisi*, Sivas, 2008, sayı:7, s. 63
- ....., 2009, *Sivas'ta Alevilik*, Zirve Matbaacılık ,I. Baskı, Sivas.
- Denizli, Hikmet, *Sivas Tarihi ve Anıtları*, Sivas, Tarihsiz
- Günay Ünver ve Diğerleri, Kayseri ve çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri, Kayseri, 1996,
- Gökbel, A.,2010, *Sivas İnanç Kültürü*, *Asitan Yayıncılık*, Sivas.
- .....,2004, *İnanç Tarihi Açısından Sivas*, *Kitabevi yayımları*, I Baskı, İstanbul.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul, 1983, s.289.
- Karpe, Andreas Müller, Kuşaklı 1998 Yılı 6. Kazı Çalışmaları Hakkında Ön Rapor, 21. Kazı Sonuçları Toplantısı, Ankara, 2000, s.309–312.
- Kaya, Doğan, "Küpelî Baba ve Kardeşleri", *Sivas Folkloru*, Sayı,10., 1973.
- ..... 2012, *Sivas'ta Yatırlar ve Ziyaret Yerleri*, Birinci Baskı, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas.
- Ocak, A. Yaşar, *Kalenderîler*, Ankara, 1992.
- Özbolet, Abdullah ""Kutsallaştırma sürecine Tipolojik Bir Yaklaşım:Ziyaret fenomeni Örneği" *Kültür ve Din*,(Der: M.Ali Kirman ve A. Özbolet), Adana, 2014.
- Özen, Kutlu, *Sivas ve Divriği Yöresinde Eski Türk İnançlarına Bağlı Adak Yerleri*, Sivas, 1996.
- Öztürk, Mürsel, *Anadolu Erenleri'nin Kaynağı Horasan*, Ankara, 2001.
- Şahin, İlhan., 1980, *Yeni il Kazası ve Yeni İl Türkmenleri (1548-1653)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yeniçağ Tarihi Kürsüsü*, İstanbul.
- Şahin, Salih, "Altındığın'den Altınyayla'ya", *Sultanşehir Dergisi*, Sivas 2008, sayı: 7.
- Ünalın, Sıdıka., 1997, *XX. Yüzyıl Sivas Tarihi ve Günümüz İnanç Coğrafyası*, Doktora Tezi, *İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Malatya.

## ÂDEM'E (A.S) ÖĞRETİLEN İSİMLER

Mehmet Akif ALPAYDIN\*

### Özet

Bu makalede Bakara suresinin 31. âyetinde geçen ve genel olarak meallerde “*Ve (Allah) Âdem'e bütün isimleri öğretti*” şeklinde çevrilen bölümün tam olarak neyi ifade ettiği ortaya konmaya çalışılacaktır. Âyetin tefsir külliyatında yer alan yorumları paralelinde, Kur'ân meallerinin ayetin Türk okuyucusu tarafından doğru anlaşılması noktasında ne kadar başarılı oldukları sorusuna cevap aranacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Meal, Mücmel, Âdem, İsimler, Beyan.

## NAMES TAUGHT TO ADAM (S.U.H)

### Abstract

In this article, I will try to explain the exact meaning of the sentence interpreted as “(Allah) taught to Adam all the names” which is part of the 31st. verse of the Surah al-Baqarah. I will also try to find answers for the question asking “to what extent Quran interpretations became successful at the true understanding of this verse by the Turkish readers.

**Key Words:** Meaning, Mücmel, Adam, Names, Statement.

### Giriş

Allah (c.c) rahmeti gereği insanoğlunu kendi haline bırakmamış ihtiyacın hâsıl olduğu zamanlarda doğruyu ve yanlışı, peygamberler vasıtasıyla gönderdiği kitaplarla insanlığa bildirmiştir. Kur'ân-ı Kerîm de Allah'ın, insanın eylem ve söylemlerinde tutarlı bir yaşam sürmesi ve bunun sonunda nihâ

---

\* Dr., TC Kültür Bakanlığı Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, akifalp@hotmail.com

saadete kavuşmasını sağlamak üzere gönderdiği bir öğütler ve kâideler manzûmesidir ve Hz. Âdem'e verilen sahîfeler ile başlayan bu ilahi mesajlar zincirinin son halkasıdır.

Allah Hakîm'dir ve dolayısıyla hikmetsiz bir fiilin O'na isnâdı söz konusu olamaz. Allah'ın kâinat için vaz' ettiği kurallara olan *sünnetullâha* da bu gözle bakmak lazım gelir. İşte bütünüyle hikmet üzere kurulu olan sünnetullaha göre peygambere verilen kitaplar, gönderildiği kavmin dili üzere nazil olmuştur.<sup>1</sup> Mesela Tevrat İbranice, İncil Aramice ve Kur'ân ise Arapça olarak indirilmiştir.

Allah tarafından gönderilen bu kitapların ortak özelliklerinden birisi kısa, öz ve genel ifadeler içeren mahiyette oluşlarıdır. Bu da elbette bir takım hikmetlere mebnîdir. Fakat ilâhî kitapların kısa ve özlü yapılarını oluşturan bir takım beyan tarzları -muhatabın idrak seviyesine bağlı olarak- mesajların anlaşılması noktasında bazen de problem teşkil edebilmiştir. Meseleye Kur'ân-ı Kerîm perspektifinde baktığımızda, mecâzî ifadeler, mübhemler, mücmeller, müteşâbihler gibi unsurlar Kur'ân'a lafız ve mana yönünden birçok güzellikler katmasının yanı sıra, bazen de Kur'ân'ı anlama noktasında zorluklar oluşturabilmiştir. Bu bağlamda doğru manayı bulma cehdiyle farklı yorumlar ortaya atılmış, bu durum Kur'ân yorumunda ki zenginliği beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte yapılan yorumların murâd-ı ilâhiyi yakalama noktasındaki isabetliliği ise yer yer tartışma konusu olmuştur.

Yukarıda ilahi kitapların hepsinin kavimlerinin dili üzere gönderildiğine değinmiştik. Fakat Hazreti Muhammed'in son peygamber olması<sup>2</sup> ve sadece bir kavme değil bütün insanlığa gönderilmiş olması,<sup>3</sup> Kur'ân'ın da bu vasıflara haiz olmasının gerekliliğini bize dolaylı olarak bildirir. Yani Kur'ân bütün insanlığın anlaması için gönderilmiş bir kitaptır. İşte bu noktada ortaya çıkacak sorunlardan birisi, Kur'ân'ın gönderildiği dili konuşmayan toplumların, Kur'ân mesajını nasıl anlayacağı problemidir.

Kur'ân'ın Arap olmayan muhataplarının, Kur'ân mesajını anlamasını sağlama noktasında tercüme-meal faktörü devreye girmiştir. Fakat yapılan tercümelerin Kur'ân mesajını sağlıklı bir şekilde iletme noktasındaki başarısı da tartışmaya açıktır. Hele hele Arap muhatapların bile manasını tayin ve tercih etmede zorlandıkları bazı ayetler, tercümeyle tabi tutulduğu esnada bir takım müşkil durumlar oluşabilmektedir.

<sup>1</sup> İbrâhim 14/4

<sup>2</sup> el-Ahzab 33/40

<sup>3</sup> el-Enbiya 21/107; es-Sebe 34/28

Buraya kadar anlatmak istediğimiz şeyi, Bakara suresi 31. âyetinin, meal ve tefsirlerde nasıl karşılık bulunduğunu ortaya koyarak anlaşılır kılmaya çalışacağız.

### 1. Türkçe Meallerin Ayeti İzah Biçimi

Kur'ân-ı Kerim'in tercümesinin mümkün olamayacağı, hatta caiz olmayacağı gibi meselelerin âlimler tarafından tartışıldığını bilmekteyiz.<sup>4</sup> Fakat âlimlerin çoğu, Arapça bilmeyenlerin Kur'ân'ın muhtevasını öğrenmelerine imkan sağlamak için tercüme yapılmasına cevaz vermişlerdir.<sup>5</sup> Tercüme, genel anlamda lafzî tercüme ve manevî tercüme şeklinde iki kısma ayrılmıştır. Bakıldığı zaman Kur'ân'ın büyük oranda lafzî tercüme usûlünde çeviriye tabi tutulduğu görülmektedir. Yapılan bu lafzî tercümenin Kur'ân'ın belâğatini, fesâhatini tam anlamıyla yansıtamayacağı fikrinden hareketle, ortaya çıkan bu çeviriye "bir şeyi çevirmek döndürmek" anlamlarına geldiği gibi, "bir nesneyi eksiltmek" anlamına da gelen meal ismi verilmiştir.<sup>6</sup>

Kur'ân'ın beyan tarzının tekdüze değil de çeşit çeşit oluşu onun i'câzının bir delili olarak kabul edilmiştir.<sup>7</sup> Bu bağlamda Kur'ân âyetlerinin çoğu muhkem olmakla beraber,<sup>8</sup> lafızlarında müteşabih ifadeler,<sup>9</sup> mübhem bırakılan yerler,<sup>10</sup> mücmel yapıda olan âyetler de<sup>11</sup> vardır.

Muhkem ayetler, manası ve delaleti genel anlamda açık olan ayetlerdir. Bununla beraber yukarıda zikrettiğimiz diğer unsurların tefsirinde ise yer yer zorluklar ortaya çıkabilmektedir. Kur'ân'da yer alan mücmel bir ifadenin tefsiri bu duruma örnektir. Kur'ân'da mücmel ifadelerin bulunmasının elbette birtakım sebepleri ve hikmetleri bulunmaktadır.<sup>12</sup> Fakat birçok farklı sebepten dolayı<sup>13</sup> esas manayı yakalayamama ihtimali bu gibi ayetlerde daha sık görülebilmektedir. Söz konusu durum Kur'ân mealleri bağlamında daha bariz kendisini göstermektedir. Şimdi, Bakara suresinin 31. âyetinin meallerde nasıl

<sup>4</sup> Aydar, Hidayet, *Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, Kuran Okulu Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 214-230

<sup>5</sup> Akdemir, Salih, *Cumhuriyet Döneminde Yayımlanan Türkçe Telif ve Tercüme (Eleştirel Bir Yaklaşım)* Ankara 1989, s. 33

<sup>6</sup> Yazır, Muhammed Hamdi Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Yayıncılık, İstanbul 1971, 1/30

<sup>7</sup> ez-Zerkeşi, Ebû Abdullâh Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm) el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2006, 2/64-68

<sup>8</sup> Ali İmran 3/7

<sup>9</sup> Bazı örnekler için bkz. el-İsra 17/85; en-Neml 27/82; ez-Zümer 39/68

<sup>10</sup> el-Bakara 2/259; el-Hicr 15/44; Yusuf 12/26;

<sup>11</sup> el-Fatır 35/10; el-Mearic 70/19; et-Tarık 86/1-2

<sup>12</sup> Mücmel-Mübeyyen ile alakalı olarak bkz. es-Suyûfi, Celalüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kurân*, Daru İbni Kesir, Beyrut 2006, 2/693-699

<sup>13</sup> Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, s. 224-228



karşılık bulduğunu ele alarak devam edelim.

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

Celal Yıldırım: Allah, Âdem'e (gerekli olan) bütün (eşyanın) isimlerini öğretti. Sonra o eşyayı meleklerle göstererek, (iddianızda) doğrular iseniz, bunların isimlerini Bana haber verin, buyurdu.

Diyanet İşleri Başkanlığı: Allah, Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti. Sonra onları meleklerle göstererek, "Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin" dedi.

Türkiye Diyanet Vakfı: Allah Âdem'e bütün isimleri, öğretti. Sonra onları önce meleklerle arzedip: Eğer siz sözünüzde sadık iseniz, şunların isimlerini bana bildirin, dedi.

Edip Yüksel: Adem'e tüm isimleri (nitelemeleri) öğretti, sonra onları meleklerle sunup, "Doğru iseniz, şunların isimlerini (özelliklerini, niteliklerini) siz bana bildirin," dedi.

Hasan Basri Çantay: Âdeme bütün isimleri öğretmişti. Sonra onları (onların delâlet ettikleri âlemleri, eşyayı) meleklerle gösterib: «Doğrucular iseniz (her şeyin iç yüzünü biliyorsanız) bunları adlarıyla bana haber verin» demişti.

Hayrat Neşriyat: Ve Âdem'e isimlerin hepsini öğretti, sonra onları meleklerle arzederek: 'Eğer (iddiânızda) doğru kimseler iseniz, haydi şunların isimlerini bana bildirin!' buyurdu.

Suat Yıldırım: Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti. Müteakiben önce onları meleklerle göstererek: "İddianızda tutarlı iseniz haydi Bana şunları isimleriyle bir bildirin bakalım!" dedi.

Süleyman Ateş: Âdem'e isimlerin tümünü öğretti, sonra onları meleklerle sunup: "Haydi, doğru iseniz onların isimlerini bana söyleyin," dedi.

Yaşar Nuri Öztürk: Ve Âdem'e isimlerin tümünü öğretti. Sonra onları meleklerle göstererek şöyle buyurdu: "Hadi, haber verin bana şunların isimlerini, eğer doğru sözlüler iseniz."

Yukarıda Türkiye sathında yaygın olarak bulunan meallerde ayetin Türkçe karşılığının nasıl yer aldığını sıraladık. Görüldüğü gibi ayette dört kelime ile mücmelen geçilen bu kısım وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا - literal anlamda tercümeyle tabi tutulmuş ve genel bir ifadeyle "Allah Adem'e bütün isimleri öğretti" şeklinde çevrilmiştir. Burada şimdi şu soruyu sormamız gerekiyor: Acaba eline yukarıdaki Kur'ân meallerinden birini alıp bu ayetin Türkçe karşılığını okuyan

bir kişinin zihninde ayetin anlattığı mefhûm, ayetin delalet ettiği şey doğru bir şekilde tebellür edebilir mi? Mesela Allah hakikaten Âdem'e bu şekilde bir isimler talimi yapmış mıdır? Bu durumda Allah'ın Âdem'e (a.s) öğrettiği isimler nelerdir? Özellikleri, kapsamı, sayısı vs. ne olabilir? Bu talim nasıl gerçekleşmiştir? Bu ve bunun gibi sorular okuyucunun zihninde, bu mealler doğrultusundaki idrake göre kendine yer bulacaktır. Bu ve benzeri sorular acaba hakikatin kapısını açacak mıdır? Veya bu sorulara verilecek cevaplar ayetin medlûlüne vakıf olmayı sağlar mı? Görüldüğü gibi bu ve bunun gibi ayetlerin tercümelerini meallerden okuyan bir kişinin maalesef ayetin doğru anlaşılmasını sorunu ile baş başa kalması kuvvetle muhtemeldir.

Söylememiz gerekir ki; lafızların yaygın kullanılan ilk manalarını esas alarak ve lafzın Kur'ân-ı Kerim içerisinde delâlet ettiği manalara bütüncül şekilde yaklaşılmadan yapılan tercümelerde bunun gibi birçok anlama sorununun olacağı aşikârdır. Elbette Kur'ân daha önce benzerine rastlanmamış ve daha sonrada bir örneği getirilemeyecek,<sup>14</sup> belağat ve fesahat açısından harika bir nazma sahiptir. Bu onun mucize bir kitap oluşunun göstergesidir.<sup>15</sup> Ama bununla beraber bilinmelidir ki Kur'ân sadece Türkçe'ye değil hiçbir dile, lafızlarında mündemiç olan bu özelliklerini taşıyarak kâmilten tercüme edilemez.<sup>16</sup> Dolayısıyla yapılan tercümelerin, Kur'ân'ın "ne dediğinden" ziyade "ne demek istediği" doğrultusunda yapılması gerekir. Yani kanaatimize göre tercümeler lafız merkezli değil, mana ve yorum merkezli olmalıdır. Çünkü Arapça bilmeyen bir kişinin Kur'ân'da ne söylendiğini öğrenmek için ilk müracaat ettiği kaynak Kur'ân tercümeleridir. Bununla beraber maalesef Türkçe meallerin birçoğu Kur'ân mesajını Türk toplumuna doğru iletme noktasında yetersiz kalmaktadır.<sup>17</sup>

## 2. Ayetin Tefsir Külliyatındaki Karşılıkları

Yukarıda değindiğimiz gibi mealler, genellikle bir ayetin anlaşılması noktasında ilk başvuru kaynağı olmuştur. Herhangi bir ayetin daha mufassal izahına vakıf olmak isteyenler ise tefsir kaynaklarına müracaat etmektedirler.

<sup>14</sup> el-Bakara 2/23; el-Hud 11/13; el-İsra 15/88

<sup>15</sup> ez-Zerkâni, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İbni Kuteybe, Beyrut 2001, 2/386

<sup>16</sup> Aydar, *a.g.e.*, s. 75

<sup>17</sup> Türkçe meallerin bu noktadaki başarısızlığının nedenleri ile alakalı bkz. Sülün, Murat, *Mealler Kur'ân Mesajını Türk Toplumuna İletmede Ne Kadar Başarılıdır?*, Kur'ân Mealleri Sempozyumu, DİB Yayınları, Ankara 2007, 2/405-421

Şimdi tefsir eserlerinde mezkûr âyete ne tür yorumlar getirildiğine bakalım.

Mukâtil b. Süleyman, (v. 150/767) şu yorumu yapmıştır: Allah tebâreke ve teâla kuşları ve diğer canlıları topladı -ki onlar yeryüzü canlılarının çoğunluğunu oluştururlar- ve Âdem aleyhisselâma onların isimlerini öğretti ve dedi: Ey Âdem bu attır, bu devedir, bu eşektir. Ta ki bu şekilde *bütün yeryüzü canlılarını ve kuşları isimlendirdi*.<sup>18</sup>

Ebû Ubeyde (v. 209/804) ise kısaca değinerek, *bu isimler yaratılanların isimleridir*, demiştir.<sup>19</sup>

Abdurrezâk b. Hemmâm, (v. 211/827); Allah (c.c), Âdem'e *her şeyin ismini öğretmiştir*. Bu denizdir, bu dağdır, bu şudur, diğeri şudur şeklinde bütün isimleri öğretmiştir,<sup>20</sup> demiştir.

Taberî, (v. 310/923) ehl-i te'vîl, Allah Teâlâ'nın, önce Hz. Âdem'e öğretip daha sonra da meleklerle arzettiği isimlerden neyin kastedildiği hakkında ihtilaf etmişlerdir, der ve bu konudaki sahâbe ve tâbiûn rivayetlerini şöyle sıralar:

Abdullah b. Abbâs "Allah Âdeme bütün isimleri öğretti. Bu isimler bugün insanların varlıkları tanımak için kullandığı isimlerdir. Mesela: İnsan, hayvan yeryüzü, ova, deniz, dağ, merkep isimleri ve buna benzer topluluklar ve gayrısının isimleridir." demiştir. Mücahid de: "Allah Âdem'e *her şeyin ismini öğretmiştir*" demiştir. Ve yine Mücâhid başka bir rivâyette karganın, güvercinin isminin de buna dahil olduğunu söylemiştir. Saîd b. Cübeyr: "Allah Âdem'e *her şeyin ismini öğretmiştir*, hatta devenin, sığırın, koyunun ismini bile." demiştir. Saîd b. Mabed, Abdullah b. Abbas'ın şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Allah Âdeme *bütün eşyanın ismini öğretti*. Çanak ve çömleğin adını, *hatta yellenmeyi bile öğretti*." demiştir. Rebi' b. Enes ise, burada Âdem'e öğretilen isimlerden maksadın, meleklerin isimleri olduğunu söylemiştir. İbn-i Zeyd de, Allah Teâlâ'nın, Hz. Âdem'e öğrettiği isimlerden maksadın Âdem'in zürriyetinin isimleri olduğunu söylemiştir.<sup>21</sup>

Taberî, âyet-i kerîmede geçen ve onlar anlamına gelen هُوَ zamirinin kullanıldığını bu zamirin de sadece insanlar ve melekler için geçerli olacağını dolayısıyla buradaki isimlerden maksadın, meleklerin ve Âdem soyunun isimleri

<sup>18</sup> Mukatil b. Süleyman el-Belhî, *Tefsîru'l-Mukâtil*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, 1/41

<sup>19</sup> Ebu Ubeyde, Mamer b. Müsenna es-Sekafi, *Mecâzu'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Hanci, Kahire ts. s. 36

<sup>20</sup> Abdurrezâk b. Hemmam es-San'ani, *Tefsîru Abdurrezâk*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, 1/265

<sup>21</sup> et-Taberî, Ebû Cafer, *Câmiü'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire ts, 1/482 vd

olduğunu söylemenin daha isabetli olacağını söylemiştir.<sup>22</sup>

Kuşeyrî, (v. 465/1072) Âdem'e (as.) *bütün mahlukatın isimlerinin yansıra*, Allah'ın isimleri yani esması da öğretilmiştir,<sup>23</sup> der.

Zemahşerî (v. 538/1144) isimler kelimesi ile Allah'ın yarattığı farklı cinslerin kastedildiğini söyler. Ayetin bu kısmını, *dînî ve dünyevî menfaate taaalluk eden şeyleri Allah'ın Âdem'e öğrettiği* şeklinde yorumlamıştır.<sup>24</sup> Neseî de (v. 710/1311) Zemahşerî'ye benzer yorumlar yapmıştır.<sup>25</sup>

Râzî (v. 606/1210) tefsirinde "isimler" kelimesinden kastın ne olacağı hakkında iki görüş zikreder. Bunlardan birincisini; isimlerden maksad *eşyanın sıfatları, vasıfları ve özellikleridir* şeklinde açıklar. İkinci görüşü ise; Âdem'e öğretilen isimler yeryüzünde konuşulan Arapça, Farsça, Habeşçe, Rumca vs. *bütün dillerdir*, şeklinde beyan etmiştir.<sup>26</sup>

Kurtubî<sup>27</sup> (v. 671/1273) ve İbni Kesîr<sup>28</sup> (v. 774/1373) tefsirlerinde genel olarak yukarıda zikredilen görüşlere benzer görüşler zikretmişlerdir.

Buraya kadar sıraladığımız örnekleri çoğaltmak mümkündür. Fakat daha sonraki dönem tefsirlere baktığımızda da müfessirlerin büyük oranda zikrettiklerimize benzer yorumlar yaptıklarını görmekteyiz. Dolayısıyla bu kadar örneği yeterli buluyoruz.

### 3. Değerlendirme

Bakara suresi 31. âyetinin Türkçe karşılığının meallerde genel olarak nasıl yer aldığını yukarıda sıralamıştık. Yapılan tercüme metodoloji birlikteliği sebebiyle birbiriyle büyük oranda benzeşmektedir. Ayetin Arapça lafzının mücmelliği ve lafzî tercümenin bu mücmelliği anlaşılır kılma noktasındaki

<sup>22</sup> et-Taberî, *a.g.e.*, 1/485

<sup>23</sup> el-Kuşeyri, Ebu'l-Kasım Abdülkerim en-Nisaburi, *Letâifü'l-İşarat*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2000, 1/35

<sup>24</sup> ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavamizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Tevîl*, Mektebetü'l-Übeykan, Riyâd 1998, 1/253

<sup>25</sup> en-Neseî, Ebû'l-Berakat Abdullâh, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, Daru İbn Kesîr, Beyrût 2005, 1/79

<sup>26</sup> er-Râzî, Ebû Abdullâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn, *Mefâtihu'l-Gayb*, Daru'l-Fikr, Dimeşk 1981, 2/192

<sup>27</sup> el-Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Ensâri, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2006, 1/416 vd.

<sup>28</sup> İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmadüddîn İsmâil b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Daru'l-Marife, Beyrut 2004, s. 61

kifayetsizliği sebebiyle ortada muğlak ifadelerin varlığı müşâhede edilmektedir. Aslına bakılırsa ayetteki esas vurgu *الْأَنسَاء* lafzındadır. Yani bu kelimeye verilecek mana yapılan tercümenin istikametini belirleyici olmaktadır.

Kur'ân-ı Kerim'in ayet ve sureleri arasında ayrılmaz bir münasebet<sup>29</sup> vardır. Ayetler ayetlerle, sureler surelerle irtibatlıdır. Bu irtibat vesilesiyledir ki bir ayetin en sağlam tefsiri, yine bir ayetle yapılandır.<sup>30</sup> Çünkü bazen bir ayette kapalı olan bir lafız, başka bir ayette izah edilmiştir.<sup>31</sup> Bu bağlamda, üzerine yapılan bütün çalışmalarda, Kur'ân'ın siyak-sibak örgüsüne ve bütüncüllüğüne azamî dikkat gösterilmelidir.

Bakara suresi 30. ayetinde Allah (c.c) yeryüzünde bir insan yaratacağını meleklerle bildirmektedir.<sup>32</sup> Allah ve melekler arasında bu mesele etrafında gerçekleşen diyalog biter bitmez, 31. ayette Âdem (a.s) ismi hemen karşımıza çıkmaktadır. Demek ki Âdem (a.s) yaratılmıştır ve yapılan ilk iş ayette de bahsedildiği üzere Hz. Âdem'in talimidir. Söz konusu 31. âyetin vâv-ı takîbiyye ile başlaması bu iki durum arasındaki irtibata işaret etmektedir. Bu nüansı yakalamayı -yani yaratılış ve talim aşamalarının birbirini takip edişi- ayetin doğru yorumlanması için çok mühim görmekteyiz. Ayetin siyakla olan bu ilişkini bir kenarda tutalım.

Kur'ân'a bütüncül yaklaşmanın gerekliliğine yukarıda değinmiştik. Buradan hareketle 30. ve 31. âyetlerde yer alan ifadelerin Kur'ân'ın başka bir ayetinde bulunup bulunmadığına da bakmamız gerekir. Âdem'in yaratılmasını müteâkib onun talime tabi tutulması meselesinin en çok ezberlenen ve okunan surelerden birisi olan Rahman suresinin başında zikredildiğini görmekteyiz. Rahman suresinin 3. ve 4. ayetleri şu şekildedir: (4) *عَلَّمَ الْبَيَانَ* (3) *خَلَقَ الْإِنْسَانَ* "Allah insanı yarattı, ona beyanı öğretti." Görüldüğü gibi yaratılış ve talim ikilemesi burada da art arda iki ayette karşımıza çıkmaktadır. Müfessirler burada marife şeklinde gelen *الْإِنْسَانَ* lafzının Âdem'e (a.s) işaret ettiğini işaret etmektedirler.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Münâsebâtü'l-Kur'ân için bkz. ez-Zerkeşi, *a.g.e.* 1/41-52

<sup>30</sup> Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2003, s.128

<sup>31</sup> Gümüş, Sadrettin, *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1990, s.41 vd

<sup>32</sup> Bu ayetin meal ve tefsirlerdeki durumunu da genişçe ele almak gerekmektedir. Fakat makalemizin kapsamını aşacağı sebebiyle burada ayrıntıya girmeyeceğiz.

<sup>33</sup> Mukâtil b. Süleyman, *a.g.e.* 3/303; et-Taberî, *a.g.e.* 22/169; el-Kuşeyrî, *a.g.e.* 3/263; es-Semerkandî, Muhammed b. İbrahim, *Bahru'l-Ulum*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, 3/305; el-Beğavi, Ebu'l-Muhammed el-Hüseyn b. Mesud, *Meâlimü't-Tenzil*, Daru Taybe, Riyad 1988, 7/441; ez-Zemahşeri, *a.g.e.* 6/6; er-Razi, *a.g.e.* 29/86; el-Kurtubi, *a.g.e.* 20/311; en-Nesefi, *a.g.e.* 3/409; es-Suyûtî, Celalüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, Kahire 2003, 14/103

Hemen sonraki ayette Âdem'e talim edilen şey ise *الْبَيَانَ* olarak bildirilmiştir. Bakara suresinde ise talim edilen şey *الأَسْمَاءَ* lafzıyla bildirilmiştir. Buradan hareketle *الْبَيَانَ* lafzında ki mücmelliği gidermek için *الْبَيَانَ* lafzından istifade edebiliriz.

*İsimler* kelimesinin tam olarak neye delalet ettiğinin tespiti çok net görünmemektedir. Zaten bu belirsizlikten hareketle müfessirler bu kelimenin delaleti ile alakalı farklı birçok görüş serdetmişlerdir. Fakat net bir şey söylemenin mümkün olmaması sebebiyle, çoğunun nihâi anlamda söyledikleri şey, Allah'ın Hz. Âdem'e bütün eşyanın ismini öğrettiğidir. Fakat böyle bir bilgi pek mantıklı görünmemektedir. Yeryüzünde ilk insan olarak yaratılan Hz. Âdem'in sosyal çevresinin, yaşam alanının çok geniş olmadığı tahmin edilebilmektedir. Dolayısıyla bu yaşam alanında karşılaşacağı nesnelere bu kapsamı aşmayacak belirli, sınırlı şeyler olmalıdır. Bu bağlamda yaratılmış bütün mahlûkatın ve eşyanın ismini Hz. Âdem'e öğretmenin ne gibi bir faydası olacaktır? İlânihâye vücûd bulacak bütün eşyanın isimlerinin Âdem'e öğretilmesi abesle iştigaldir ki Hakîm olan Rabbimizi böyle bir şeyden tenzih ederiz. Bununla beraber, Hz. Âdem'e bütün dillerin öğretildiği, dolayısıyla dillerin tevkîfi olduğu, Hz. Âdem'in çocuklarının bu dilleri öğrendiği, sonra yeryüzüne dağıldığı, dillerinde bu şekilde tenevvü ettiği gibi birçok zihinsel faaliyette bulunulmuştur.<sup>34</sup> Bütün bunlara bakıldığında ayet bağlamında yapılan yorumların pek sağlıklı olmadığı görülmektedir. Kanaatimize göre bu şekilde bir isimler veya diller talimi gerçekleşmemiştir. Bunun yerine Allah ilk insan olan Hz. Âdem'i Rahman suresinde Âdem'inbiliyetle birlikte yaratmıştır. Tabi Hz. âdiye zikredilen *ك*<sup>35</sup> *الْبَيَانَ* soyundan gelen bütün insanlık da bu meziyete sahiptir.

*بان* fiilinden masdar olan beyan kelimesi sözlüklerde genel olarak, fasih bir şekilde konuşmak, ifade etmek, duygu ve düşüncüyü ortaya koymak, açıklamak, tabir etmek, yorumlamak, tasvir etmek, tanımlamak gibi birçok anlama gelebilmektedir.<sup>36</sup> Yukarıda zikrettiğimiz müfessirler de Rahman suresi 4. ayette

<sup>34</sup> er-Razi, *a.g.e*, 2/192

<sup>35</sup> er-Rahman 55/4

<sup>36</sup> İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânü'l-Arab*, (thk. Abdullâh Alî el-Kebîr) Dâru Sâdır, Beyrût ts, (بان) md; el-Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüga ve Sihâhi'l-Arabîyye*, Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, (thk. Ahmed Abdulgafûr), Beyrût 1979, (بان) md; ez-Zebîdî, Muhibbüddîn Muhammed Murtazâ el-Hüseyn el-Vâsîfî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Kâhire ts, (بان) md; el-İsfahânî, Hüseyin b. el-Fadl er-Râğîb *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, Darü'l-Kalem, (thk. Safvan Adnan Davudi) Dîmeşk 2002, (بان) md; el-Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Yâkub b. Muhammed, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Matbaatu Dârü'l-Me'mun, Mısır 1938, (بان) md.; el-Cürçânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, (thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşli) Darü'n-Nafais, Beyrût 2003 (بان) md.

geçen beyan kelimesine genel olarak sıraladıklarımıza benzer anlamlar vermişlerdir.<sup>37</sup> Fakat ilginçtir ki bu iki ayet arasında -Bakara 31/Rahman 4- mütercim ve müfessirlerin neredeyse tamamı herhangi bağlantı kurmamışlardır. Belki bu bağlantı kurulabilseydi, yapılacak yorumların mecrası büyük oranda değişecekti. Neye delalet ettiği tam kestirilemeyen الأسماءُ lafzı البَيَانُ lafzıyla mübeyyen kılınabilecekti.

**Beyan, Allah'ın daha ilk insanı yarattığı anda ona ikram ettiği bir özelliktir.** İnsan onunla düşünür, konuşur, kendini ifade eder ve bu kabiliyeti ile eşyayı kavrar, onu adlandırır, kavramlaştırır, etrafına hükmeder. Kısacası bu özelliği insanı bütün diğer canlılardan ayrı kılar. Allah (c.c) âdemoğlunu bu şekilde mükerrem kılmış ve yarattığı mahlûkat içerisinde özel bir mevkiye yükseltmiştir.<sup>38</sup> Nitekim melekler Âdem'de (a.s) olan bu özelliği gördükten sonra bu konudaki acizyetlerini fark etmişlerdir.

İlginçtir, kıssalar noktasında Kur'ân'la büyük oranda benzeşme gösteren Tevrat'ta Âdem'in (as) yaratılışıyla alakalı kısımda Kur'ân'da yer almayan bir anekdot göze çarpmaktadır. Yaratılış kitabı birinci bölümde genel olarak kâinatın ve canlıların yaratılışı anlatılmaktadır. İkinci bölümde ise Âdem ile Havva'nın yaratılışı ayrıntılandırılmaktadır. İlk olarak Âdem'in yaratılışının anlatıldığı bu kısımda geçen şu ifadeler ise dikkati câliptir: "Rab Tanrı yerdeki hayvanların, gökteki kuşların tümünü topraktan yaratmıştı. Onlara ne ad vereceğini görmek için hepsini Âdem'e getirdi. Âdem her birine ne ad verdiyse, o canlı o adla anıldı. Âdem bütün evcil ve yabani hayvanlara, gökte uçan kuşlara ad koydu..."<sup>39</sup> Görüldüğü üzere burada isim verme ameliyesini Hz. Âdem'in, **Allah tarafından kendisine bahşedilen bir kabiliyet** ile gerçekleştirdiği anlatılmaktadır. Kıssaların tefsiri noktasında müfessirlerin Tevrat'tan büyük oranda istifade ettikleri bilinmektedir. Fakat bu noktanın müfessirler tarafından kaçırılmış olması da şaşırtıcıdır. Tevrat'ın büyük orada tahrif edildiği bilinmekle beraber, içerisinde vahye müstenid birtakım bilgilerin halen mündemiç oluşu da -Kur'ân'a arz doğrultusunda- fark edilmektedir. İşte yaratılış babında geçen Kur'ân'ın ruhuna uygun bu bilgileri,

<sup>37</sup> Mukatil b. Süleyman, *a.g.e.* 3/303; et-Taberi, *a.g.e.* 22/170; İbn Kesîr, *a.g.e.* s.1533; el-Beydâvi, Ömer b. Muhammed eş-Şirazi, *Envâru't-Tenzil*, Daru Sadır, Beyrut 2001, 2/1032; en-Nesefi, *a.g.e.* 3/409; Ebüssuûd el-İmâdî, *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ila Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Dârü'l-Fikr, Beyrût 2001, 6/247; İbn Âşur, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Daru't-Tunusiyye li'n-Neşr, Tunus 1984, 27/233; el-Alusi, Şihabeddin Mahmud, *Rûhu'l-Meânî*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut ts. 27/99; el-Kasîmi, Muhammed Cemaleddin, *Mehâsinü't-Tevil*, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Dımaşk 1986, 15/5612

<sup>38</sup> el-İsra 17/70

<sup>39</sup> Tekvin 2/19-20

Bakara suresi 31. ayetin tefsirinde noktasında önemli addediyoruz. Bu bilgi Hz. Âdem'e **Allâh tarafından verilen beyan kabiliyetinin** bir delili olarak kabul edilebilir.

Buraya kadar yaptığımız mülâhazlar doğrultusunda ulaştığımız sonuçları bulabileceğimiz bazı tefsirlerin ve meallerin olduğunu görmekteyiz. Bu eserlerden birisi Kâdî Beydâvî'nin (v. 685/1286) Envâru't-Tenzîl'idir. Beydâvî âyet ile alakalı beyânâtından sonra nihâî olarak şu yorumu yapar: "*Âyetin manası şu şekildedir: Allah Teâla Âdem'i muhtelif cüzlerden müteşekkil bir takım kuvvetlerle aklî, hissî, hayalî ve sanal şeyleri idrak edebilecek istidâd ile yarattı ve ona eşyanın zatlarını, özelliklerini, isimlerini, ilimlerin usullerini, sanatların kanunlarını ve aletlerin keyfiyetini bilmeyi ilham etti.*"<sup>40</sup> Beydâvî burada birçok müfessirin hiç bahsetmediği bir noktadan bahsetmektedir, o da Hz. Âdem'in yaratılış itibariyle eşyaya isim verme istidâdında oluşudur. Ona göre "*عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا*" ifadelerinden Âdem'e **Allâh tarafından verilen bazı aklî meziyetler** anlaşılmalıdır.

Son dönem Osmanlı ulemasından Elmalılı Muhammed Hamdi'nin de bu ayetin tefsirinde söylediklerini mühim bulmaktayız. Merhum Elmalılı ayetle alakalı şu açıklamayı yapar:

"Lisan hususunda bütün Benî Âdem'in zamanımıza kadar vâki olan tenevvü ve terakkiyâtın cümlesi esas itibariyle Hazreti Âdem'in *fitraten mazhar buyurulduğu bu talim-i esma hasîsasına* medyundur. *İlim ve mantık hâssası bu suretle nev'i insanînin fitrat-i asliyesinde dâhil zâtîyatından bulunmuş ve bundan evvel hakikat-ı âdemîye ve tam manâsıyla rûh-i âdemî tamam olmamış olur.* Bu suretle kuvve-i kelâmiye rûh-i insanînin mahiyetinden bir cüz teşkil etmiştir. Cenab-ı Hak bu kuvveyi rûh-i Âdem'e zafî olarak bahşetmiş ve nefhın tamamından sonra da Âdem bilfiil şeref-i lisan ile müşerref olarak lüzûmuna göre esmayı tekellüm eylemiştir. Binaenaleyh Âdem'den evvelki mahlûkat her ne nevinden olursa olsunlar lisandan mahrum idiler ve binaenaleyh insan değil idiler, insanlık Hilâfet-i âdemîye ile müterâfıkdır. Ma'siyeti insanın zatîsi sayıp da sıfat-ı ilmi ve sıfat-ı kelâmı araziyatından saymak isteyenler insanı bilememişlerdir. *Bundan da şu neticeye geliriz ki bu talim, kablennefh yalnız ruh-i Âdeme idiyse, ona kuvve-i kelâmiyenin, vaz'-ı esmâ isti'dâdının bahşedilmiş olduğunu ifade eder. Ve bu suretle esmanın bilfiil vâzı'ı, ikdar-ı*

<sup>40</sup> el-Beydâvî, a.g.e, 1/55-56



*rabbanî ile peyderpey Âdem olmuş olur.”<sup>41</sup>*

Merhum Elmalılı burada Cenabı Hakkın Hz. Âdem’e yaratılışı itibariyle verdiği bir istidâddan bahsetmektedir. Bu istidâd ile Âdem bilfiil ilim ve mantığa muktedir mahiyettedir. Âdem bu istidâd ile tekkellüm etmiş ve esmayı vaz’ edebilmiştir.

İngilizceden Türkçeye çevrilmiş olan bir meal olan, Muhammed Esed’e ait Kuran Mesajı’nda Bakara Suresi 31. ayet “Ve O, Âdem’e her şeyin ismini öğretti, sonra onları meleklerin önüne koydu ve "Dedikleriniz doğruysa haydi bu (şeylerin) isimlerini Bana söyleyin bakalım!"dedi.” şeklinde tercüme edilmiştir. Bununla beraber Esed’in ayete atfen dipnotta şu bilgileri verdiği görülmektedir: “Bütün dilbilimcilere göre isim terimi, *bir maddenin, bir eylemin veya bir niteliğin bilgisini temsil eden ayırd edici ifadeler*, felsefe terminolojisinde ise *kavrama* işaret eder. Buradan hareketle, *tüm isimlerin bilgisinin*, bu anlam örgüsü içerisinde, *mantiki tanımlama ve dolayısıyla kavramsal düşünme melekisine delalet ettiği* sonucuna varabiliriz.”<sup>42</sup> Makalemizde ortaya koymaya çalıştığımız nüansın Muhammed Esed tarafından da yakalandığı görülmektedir.

Mustafa İslamoğlu’na ait Hayat Kitabı Kur’ân isimli mealde de ayet “Ve Âdem’e tüm isimleri öğretti, bunun ardından onları meleklerle takdim etti ve dedi ki: Hadi eğer sözünüzün arkasında duruyorsanız şunların isimlerini bana bir haber verin” şeklinde çevrilmiştir. Fakat bununla birlikte İslamoğlu ayetle alakalı dipnotta şu önemli bilgileri vermiştir:

*“(Ta’lîmü’l-esmâ) Öğrenme yeteneğine, hassaten eşyaya isim koyma yeteneğine delalet eder. Talim kalıp olarak bir süreç içinde öğrenmeyi ifade eder. Talimü’l-esma’yı en güzel Rahman 3-4 açıklar: “O insanı yarattı; ona kendini ifade etmeyi öğretti.”* Sözün özü: Bilmek için değil aşkın bir eylemdir. Bilgi elde edilmiş değil verilmiş bir şeydir ve kaynağı Allah’tır. İnsanın şerefi Allah’ın öğrencisi olmaktan kaynaklanır. Bu ayet insanın ve meleğin bilgisinin *yoktan var edilmiş değil alınmış ve keşfedilmiş* olduğunu gösterir. Ayrıca bu ayetten yola çıkarak dilin ilk nüvesinin fiiller değil isimler olduğu sonucuna varılabilir. Burada meleklerle sunulan isimler değil o isimlerin bizzat sahipleridir. Bunların bilinçli varlıklar olması halinde insan dışında da birçok bilinçli varlığın olması gerekirdi ki biz bunları bilmiyoruz. Bilinçliler için kullanılan zamir ve işaret isimleri onların aklına delalet eden nitelikler için de kullanılır. *Bu manada esma akıl, gönül, duyma,*

<sup>41</sup> Yazır, Muhammed Hamdi, *a.g.e*, 1/310

<sup>42</sup> Esed, Muhammed, *Kur’an Mesajı*, İşaret Yayınları, İstanbul 1999, 1/12 (23 numaralı dipnot)

*işitme ve konuşma gibi bilinçli varlıkta bulunan yeti ve niteliklere delalet edebilir. Daha temelde insana yaratılıştan verilmiş "ben idrakine" ve "huduri bilgiye" delalet edebilir.*<sup>43</sup>

İslamoğlu'nun burada Bakara suresi 31. ayetinin, Rahman suresinin 3. ve 4. ayetlerle olan bağıntı tespit etmek suretiyle ayetin anlaşılması noktasında karşılaştırılması muhtemel bir handikapı bertaraf ettiğini görmekteyiz.

Son olarak Mustafa Öztürk'e ait *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* isimli meâlde âyetin nasıl ele alındığını zikrederim. "Allah Âdem'e tüm isimleri ve karşılıklarını/müsemmaları öğretti; [ona konuşma, düşünme, öğrenme, öğretme, varlıkları isimlendirme, onların mahiyet ve işlevlerini anlayıp kavrama kabiliyeti verdi]. Sonra meleklerle şöyle buyurdu: "Madem ki görev ve sorumluluk üstlenme hususunda kendinizi Âdem'den daha layık görme iddiasındasınız, o hâlde bütün bu şeylerin/varlıkların isimlerini söyleyin bana!"<sup>44</sup>

### Sonuç

Literal ve parçacı anlayış doğrultusunda yapılan Kur'an tefsirleri murâd-ı ilâhîyi yansıtmada başarısız olabilmektedirler. Elbette Kur'an lafız itibarıyla mucize bir kitaptır fakat onun manasının, lafızlarının delaletlerinin de mucize olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Fakat bazen kelimenin veya bir ayetin lügâvî izahını yapma noktasında sarf edilen çabalar manayı yani esas kastedilen şeyi ortaya çıkarma yolunda gösterilememiştir. Dolayısıyla yapılan yorumlar havada kalmış, verilen mesaj ıskalanmış olabilmektedir.

Benzer riskler mealler içinde geçerlidir. Kur'an'da birçok darb-ı mesel, mecâz, kinâye istiâre gibi unsurların olduğu bilinmektedir. Lafızların birebir Türkçe karşılıklarını sunmayı hedefleyen mealler bu gibi unsurların verdiği mesajları eriteceklerdir. Nitekim ülkemizde yapılmış olan Kur'an çevirilerinin kâhîr ekseriyetinde bazı ayetlerin ne manaya geldiğini anlamak hakikaten zordur. Tabiri caizse okuyucu muhtelif bilmecelelere muhatap kılınmaktadır. Bunun esas sebebi de söylediğimiz gibi meallerin çoğunun anlam merkezli olmaması ve Kur'an'ın bütüncüllüğünü göz ardı etmesidir. Tabi ki çevirmenlerin yeterli donanıma, bilgi birikimine sahip olmaması, yaptıkları yorumlarda

<sup>43</sup> İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kuran*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012, s.16 (9 ve 10 numaralı dipnotlar)

<sup>44</sup> Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meâli, Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 42

birbirlerini kopyalamaları gibi ilkesel problemleri de sayabiliriz.

Bakara suresi 31. âyet bağlamında yaptığımız değerlendirmeler ne söylemek istediğimizi ortaya koymaktadır. Ayetteki الأسماء lafzı direkt olarak tercüme edilmiştir ve “Allah Âdem’e bütün isimleri öğretti” şeklinde sisli bir ifade ortaya çıkmıştır. Bu ifade kontekste de oturmamaktadır. Tefsirlerin ise Allah Âdem’e at, deve, eşek, karga, çanak, tabak, dağ, taş, kurt, kuş vs. bütün isimleri öğretti şeklindeki fitri olmayan yorumları, işi garâbete çevirmiş, okuyucuyu nüansı yakalamaktan iyice uzaklaştırmıştır. Fakat Rahman suresinin 4. Ayeti الأسماء lafzının delâletine dâir bize ışık tutmaktadır. **Allah (c.c) hikmeti gereği insanın fıtratına “beyan” kabiliyetini koymuştur.** İnsan bu hususiyeti sebebiyledir ki mükevvenata, mahiyetine uygun isimler koyabilmekte, kelime ve kavramlar üretebilmekte ve hayatını anlamlandırabilmektedir. Hz. Âdem’in Allah’ın emri doğrultusunda melekler karşısında yaptığı şeyde aslında bundan başka bir şey değildir. Meseleye bu şekilde bakmak herhalde daha isabetli olacaktır.

Makalemizde ele aldığımız âyet-i kerîme anlaşılama sorunu ile yüz yüze kalan âyetler içerisinde sadece bir tanesidir. Özellikle mealler bağlamında, muhatapların anlama sorunu yaşadıkları daha başka ayetlerin varlığı da müşahade edilmektedir. Bu noktada Kuran’ın mesaj örgüsünü parçalamayan, anlam merkezli meallere toplum olarak ne kadar ihtiyacımız olduğunu ortadadır. Temennimiz zamanla bu konudaki boşluğun işin ehli kişilerce doldurulmasıdır.

### Kaynaklar

- Abdurrezzak b. Hemmam es-Sar’ani, *Tefsiru Abdurrezzak*, Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- el-Alusi, Şihabeddin Mahmud, *Rûhu’l-Meânî*, Daru İhyai’t-Türasî’l-Arabi, Beyrut ts.
- Aydar, Hidayet, *Kur’ân-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi*, Kuran Okulu Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Akdemir, Salih, *Cumhuriyet Döneminde Yayımlanan Türkçe Telif ve Tercümeleler (Eleştirel Bir Yaklaşım)* Ankara 1989.
- el-Begâvi, Ebu’l-Muhammed el-Hüseyin b. Mesud, *Meâlimü’t-Tenzil*, Daru Taybe, Riyad 1988.

- el-Beydavi, Ömer b. Muhammed eş-Şirazi, *Envâru't-Tenzîl*, Daru Sadır, Beyrut 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüga ve Sihâhi'l-Arabîyye*, Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, (thk. Ahmed Abdulgafûr) Beyrût 1979.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, (thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşli) Darü'n-Nafais, Beyrût 2003.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İfav Yayınları, İstanbul 2003.
- Ebüssuûd el-İmâdî, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ila Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Dârü'l-Fikr, Beyrût 2001.
- Ebu Ubeyde, Mamer b. Müsenna es-Sekafi, *Mecâzu'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Hanci, Kahire ts.
- Esed, Muhammed, *Kuran Mesajı*, İşaret Yayınları, İstanbul 1999.
- el-Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yâkub b. Muhammed, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Matbaatu Dârü'l-Me'mun, Mısır 1938.
- Gümüş, Sadrettin, *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*, Kayıhan Yanıları, İstanbul 1990.
- İbn Âşur, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Daru't-Tunusiyye li'n-Neşr, Tunus 1984.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmadüddîn İsmâîl b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Daru'l-Marife, Beyrut 2004.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-Arab*, (thk. Abdullâh Alî el-Kebîr) Dâru Sâdır, Beyrût ts.
- el-İsfahânî, Hüseyin b. el-Fadl er-Râğıb *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Daru'l-Kalem, (thk. Safvan Adnan Davudi) Dimeşk 2002.
- İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kuran*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012.
- el-Kasimi, Muhammed Cemaleddin, *Mehâsinü't-Tevil*, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Dımaşk 1986.
- el-Kurtûbî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Ensâri, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2006.
- el-Kuşeyri, Ebu'l-Kasım Abdülkerim en-Nisaburi, *Letâifü'l-İşârât*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

- Mukatil b. Süleyman el-Belhî, *Tefsiru'l-Mukatil*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- en-Nesefî, Ebû'l-Berakat Abdullâh, *Medarikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Daru İbn Kesîr, Beyrût 2005.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli, Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012.
- er-Râzî, Ebû Abdullâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn, *Mefâtihu'l-Gayb*, Daru'l-Fikr, Dımeşk 1981.
- es-Semerkindi, Muhammed b. İbrahim, *Bahru'l-Ulum*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- es-Suyûtî, Celalüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kurân*, Daru İbni Kesir, Beyrut 2006.
- \_\_\_\_\_ *ed-Dürri'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sur*, Kahire 2003.
- Sülün, Murat, *Mealler Kur'ân Mesajını Türk Toplumuna İletmede Ne Kadar Başarılıdır?*, Kur'ân Mealleri Sempozyumu, DİB Yayınları, Ankara 2007.
- et-Taberî, Ebû Cafer, *Câmiü'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire ts.
- Yazır, Muhammed Hamdi Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Yayıncılık, İstanbul 1971.
- ez-Zebîdî, Muhibbüddîn Muhammed Murtazâ el-Hüseyn el-Vâsitî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Kâhire ts.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavamizi't-Tenzîl ve Uyuni'l-Ekavil fi Vucuhi't-Tevîl*, Mektebetü'l-Übeykan, Riyâd 1998.
- ez-Zerkâni, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İbni Kuteybe, Beyrut 2001.
- ez-Zerkeşi, Ebû Abdullâh Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullâh, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm) el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2006.

## OKÇUZÂDE MEHMED ŞÂHÎ'NİN NESRİ

Yılmaz ÖKSÜZ\*

### Özet

Klâsik Türk edebiyatı nazım ve nesir olmak üzere iki koldan gelişmiş; fakat itibar gören genelde nazım olmuştur. Öyle ki nesrin sahasına giren tarihler, nasihatnâmeler, tasavvufî eserler, lûgatler hatta şuarâ tezkireleri bile nazmen de yazılmıştır. Fakat bu, nesir alanında kayda değer eser verilmediği yahut önemli şahsiyetler yetişmediği anlamına gelmemektedir. Bu edebiyat, bir yandan Fuzûlî, Bâkî ve Nedim gibi büyük şairler yetiştirirken diğer yandan Sinan Paşa, Veysî ve Nergisî gibi önemli nâsirler görmüştür. Nesir sahasındaki önemli şahsiyetlerden biri de Okçuzâde Mehmed Şâhî'dir. Bu makalede onun nesri ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Nesir, Okçuzâde Mehmed Şâhî, Ahsenü'l-hadîs.

## PROSE OF OKCUZADE MEHMED SHAHI

### Abstract

Classical Turkish literature developed two branches, consisting of prose and verse; however, in general, verse has been the respected one. Such that, history books, advice studies, mystical artifacts, glossaries, poets biographies which enter the field of prose are even written in verse. But, this does not mean significant work is not given or prominent personalities are not educated in the field of prose. While this literature brings up great poets such as Fuzuli, Baki and Nedim; it has also seen significant prose writers like Sinan Pasa, Veysi and Nergisi. Also, one of the most important personalities in the field of prose is Okcuzade Mehmed Shahi. His prose is discussed in the article.

**Key Words:** Prose, Okcuzade Mehmed Shahi, Ahsenu'l-hadith.

---

\* Öğr. Gör. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, yilmaz.oksuz@gop.edu.tr

## GİRİŞ

Türk edebiyatının genelinde olduğu gibi Osmanlı dönemi Türk edebiyatı da nazım ağırlıklı bir edebiyattır. Gerek ezberleme kolaylığı gerekse tabiatındaki câzibeden dolayı iltifat gören nazım olmuş, nesir geri plana atılmıştır. Öyle ki, şair vasfını hâiz olmayan nice şahsiyet, eserini manzum olarak kaleme alırken; normalde nesir sahasına giren tarihler, nasihatnâmeler, tasavvufî eserler, lûgatler hatta şair tezkireleri bile nazmen de yazılmıştır. Ancak nazım hâlinde yazılan bu eserlerin tamamının sanat değeri taşıdığı yahut sanat kaygısıyla kaleme alındığı iddia edilemez. Nitekim vezinli ve kafiyeli olarak vücuda getirilen her nazım şiir değildir. Şiir sayılabilmesi için edebî niteliğe sahip olmalıdır. Diğer yandan, nesir halinde kaleme alınanların bütünü de edebî değerden yoksun değildir. Manzum olmayan her türlü ürünün adı olan nesrin, edebî ve bediî niteliklere sahip bir kısmı mevcuttur ki, buna inşâ denilmektedir<sup>1</sup>. Ancak çeşitli sebeplerle Osmanlı edebiyatında rağbet görenin, şiir yahut nazım olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim, hicviye ve kasideleriyle ünlü divan şairi Nef'î (ö. 1044/1635), kabiliyeti olmasına rağmen inşâyâ tenezzül etmediğini şöyle dile getirmektedir:

*Tenezzül eylemem inşâyâ eylesem belki*

*Müsebbihân-ı felek vird ederdi inşâmı<sup>2</sup>.*

Fakat bu, şiire kabiliyeti olmayan zevâtın inşâyâ yöneldiği veya edebî yeti bakımından münşîlerin şairlerden daha geride olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Edebî ürünlerimize bakıldığında şiirin gerisine düşmeyecek münşeâtların ve nice şairleri aratmayacak münşîlerin varlığı görülecektir. Bu şahsiyetlerden birisi de 17. yüzyıl Osmanlı devlet adamlarından Okçuzâde Mehmed Şâhî (970/1562-1039/1630)'dir. Kendisinin bu sahada *Ahsenü'l-hadîs, en-Nazmü'l-mübîn fi âyâti'l-erba'în* ve *Münşeât* gibi önemli eserleri bulunmaktadır. *Ahsenü'l-hadîs* adlı eseri üzerinde yapılmış bir doktora tezinden<sup>3</sup> üretilen bu makalede, onun nesri ele alınmıştır.

### 1. OKÇUZÂDE MEHMED ŞÂHÎ (HAYATI-ŞAHSİYETİ-ESERLERİ)

Osmanlı Devleti'nin önemli kademelerinde görev yapmış olan Mehmed

<sup>1</sup> Bu yüzden nazım yazana nâzım denirken, şiir söyleyene şair denilmektedir. Aynı şekilde nesir kaleme alana nâsir adı verilirken, inşâ vücuda getirene münşî ismi verilmektedir. Fatih Köksal, *Klâsik Dönem Osmanlı Nesri*, İstanbul: Kriter Yay., 2009, s. 11.

<sup>2</sup> "Nesir yazmaya tenezzül etmem, eğer tenezzül edip de nesir kaleme alsaydım, belki gökteki melekler benim inşâmı vird edinirlerdi". Nef'î, *Divan*, der-vasf-ı Hz. Sultân Murâd Han.

<sup>3</sup> Yılmaz Öksüz, *Okçuzâde Mehmed Şâhî'nin Ahsenü'l-hadîs'i (İnceleme-Metin)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi SBE, Sivas, 2016.

Şâhî, çok yönlü bir şahsiyettir. O, devlet adamı olmasının yanında ilim adamı, şair, münşî, hattat ve mutasavvıftır. Bu yüzden çalışmada tezkireler, tarihler, mevkî sahiplerine göre olan eserler, biyografiler, ansiklopediler, makaleler gibi muhtelif türdeki eserlere müracat edilmiş ve gerekli bilgiler toplanmıştır.

### 1.1. Hayatı

970 (1562) yılında İstanbul'da doğan Mehmed Şâhî<sup>4</sup>, Dîvân-ı Hümâyûn kâtipliği, defterdârlık, reisülküttâblık, Kıbrıs ve Halep beylerbeyliği gibi devlet görevleri yapmış olan Okçuzâde Mehmed Paşa (ö. 995/1587)<sup>5</sup>'nin oğludur<sup>6</sup>. Şiirlerinde önceleri "Zeynî"<sup>7</sup>, sonraki yıllarda "Şâhî"<sup>8</sup> mahlasını kullanan ve kaynaklarda Mehmed Bey, Mehmed Şâh, Mehmed Şâhî, Mîr Mehmed Şâhî, Mehmed Şâhî Bey, Okçuzâde Mehmed Şâhî isimleriyle<sup>9</sup> anılan müellifin adı Mehmed'dir. Küçük yaşta ilim öğrenmeye başladı ve iyi bir medrese eğitimi aldı. Hiddetli tabî'atı ve üstün zekâsıyla temâyüz eden Mehmed Şâhî, dersini Ma'lûlzâde Nakîb Efendi (ö. 993/1585)'den tamamladı ve 988 (1580)'de on sekiz yaşında icâzet aldı<sup>10</sup>.

Hocası Nakîb Efendi'nin 988 (1580)'de Kadızâde Ahmed Şemseddîn

<sup>4</sup> Nev'îzâde Atâyî, *Hadâîku'l-hakâik fi tekmileti's-Şakâik*, (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul: Çağrı, Yay., 1409/1989, c. 2, s. 730; Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, İstanbul: Mihrân Matb., 1306, c. 4, s. 2839; Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, (haz. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatçı), Ankara: Bizim Büro Yay., 2001, c. 2, s. 479; Christine Woodhead, "Okçuzâde Mehmed Şâhî", *DİA*, c. 33, Ankara, 2007, s. 335; Alim Yıldız, "Okçuzâde Mehmed Şâhî ve Manzum Kırk Hadis Tercümesi: Ahsenü'l-hadîs", *Geleneğin İzinde*, İstanbul: Kitabevi Yay., 2013, s. 277.

<sup>5</sup> Bir okçunun oğlu olan Mehmed Paşa, Dîvân-ı Hümâyûn katibi olmasının ardından sırasıyla Anadolu defterdârı (1578), reisülküttâb (1581), başdefterdâr (1582) olmuştur. Bu görevde bulunduğu sırada Cüce Nasuh ile olan muamelesinden dolayı azledilerek tevkif edilen Mehmed Paşa, daha sonra affedilmiş; Kıbrıs ve Halep beylerbeyliği vazifelerini ifâ etmiştir (1585). Tekrar azledilen Mehmed Paşa, kısa süre sonra 1587'de vefat etmiştir. Bazı kaynaklar [Okçuzâde Mehmed Şâhî Bey, *el-Makâmü'l-Mahmûd*, (terc. Hür Mahmut Yücer - Mehmet Rûzi), Dârulhadis Yay., İstanbul, 2006, s. 15; TDEA, I, 172] onun, *Şecâ'atnâme* sahibi Âsafî Dal Mehmed Paşa (ö. 1006/1597-98) ile aynı kişi olduğunu söylerse de, bu doğru değildir. Âsafî Dal Mehmed Çelebi, *Şecâ'atnâme*, (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2007, s. XVIII.

<sup>6</sup> Beyânî, *Tezkiretü's-şuarâ*, (haz. İbrahim Kutluk), Ankara: TTK Yay., 1997, s. 135; Kınalızâde, *Tezkiretü's-şuarâ*, (haz. İbrahim Kutluk), Ankara: TTK Yay., 1989, c. 1, s. 514; Nev'îzâde, *age.*, s. 730; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matba'a-i 'Âmire, 1333, c. 2, s. 78; Müstakimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, İstanbul: Devlet Matba'ası Yay., 1928, s. 445; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, (haz. Nuri Akbayar), İstanbul: KB & TV Yay., 1308/1996, c. 4, 1065, 1079; Şemseddîn Sâmî, *age.*, c. 4, s. 2839; Woodhead, *agm.*, s. 335; Yıldız, *agm.*, s. 277.

<sup>7</sup> Müstakimzâde, *age.*, s. 445; Kınalızâde, *age.*, c. 1, s. 515; Mehmet Nâil Tuman, *age.*, c. 2, s. 479.

<sup>8</sup> Kınalızâde, *age.*, c. 1, s. 515; Woodhead, *agm.*, s. 336; Yıldız, *agm.*, s. 278.

<sup>9</sup> Nev'îzâde, *age.*, c. 2, s. 730; Şemseddîn Sâmî, *age.*, s. 2839; Mehmed Süreyya, *age.*, c. 4, s. 1079.

<sup>10</sup> Kınalızâde, *age.*, c. 1, s. 514; Nev'îzâde, *age.*, s. 730; Woodhead, *agm.*, s. 335; Yıldız, *agm.*, s. 277.



Efendi (ö. 988/1580) yerine “müftî-i müşkilgüşâ-yı Rûm”<sup>11</sup> olmasıyla<sup>12</sup> Dîvân-ı Hümâyûn katipliğine geçerek resmî görevine başlayan Mehmed Şâhî, zeâmetle<sup>13</sup> müteferrika<sup>14</sup> grubu içinde yer aldı. 1004 (1596)’te Sinan Paşa’nın yerine sadrazamlığa getirilen Damad İbrâhim Paşa’nın baştezkirecisi ve sır kâtibi oldu<sup>15</sup>. Onun 1010 (1601)’daki vefatına kadar himayesinde kaldı<sup>16</sup>. 1005 (1596) tarihinde Musa Çelebi’nin yerine reîsülküttâb ve baş defterdâr olan Mehmed Şâhî, 1006 (1597) senesinde defterhâne-i hümâyûn emîni oldu<sup>17</sup>. İki ay sonra azledildi<sup>18</sup> ve sefere katılan kâtipler arasına dahil edildi. Bilâ-emr İstanbul’a geldiği için tâkibata uğradı ve hapsi istendi<sup>19</sup>. 1007 (1599) yılında Hamza Paşa’nın yerine nişancı<sup>20</sup> tayin edildi ve sefer için görevlendirildi<sup>21</sup>. 1008 (1600) tarihinde görevinden alınan Mehmed Şâhî, aynı sene içinde yeniden nişancı olduysa da 1010 (1601)’de azledildi. Hamza Paşa tekrar iâde olunurken<sup>22</sup> kendisine herhangi bir görev verilmedi<sup>23</sup>. 1013 (1605) yılında Murâd Efendi’nin yerine Mısır defterdârı oldu. Görevden alınınca Mısır’da salyâneli sancak beyliklerinden biri kendisine verildi. 1016 (1608) tarihinde Mısır beylerbeyi olan Kara Mehmed Paşa tarafından salyâneli beylikler kaldırılınca İstanbul’a döndü (1017/1608). Uzun süre önemli bir görevde bulunmadı. 1029 (1620)’da ikinci kez defter emîni, 1030

<sup>11</sup> İlmiye sınıfının âmiri olan müftî-i müşkilgüşâ/ şeyhülislâm, en yüksek dereceye sahip müderris olarak bilinir. Osmanlılar’ın ilk dönemlerinde ilmiyenin en üst rütbesi kazaskerlik iken Fâtih döneminden sonra bu paye müftülük olmuştur. Fehmi Yılmaz, *Osmanlı Tarih Sözlüğü*, İstanbul: Gökkuşbu Yay., 2010, s. 609.

<sup>12</sup> Mehmet İpşirli, “Kadıızâde, Ahmed Şemseddin”, *DİA*, c. 24, Ankara, 2001, s. 96; Tahsin Özcan, “Mehmed Efendi, Mâlûlzâde”, *DİA*, c. 28, Ankara, 2003, s. 457; Nev’îzâde, *age.*, c. 2, s. 730.

<sup>13</sup> Osmanlılar’da sipâhîlere verilen en büyük timâr olup yıllık 20.000 ile 99.000 akçe arasında idi. Fehmi Yılmaz, *age.*, s. 711.

<sup>14</sup> Osmanlılar’da hükümdâr ile vezirlerin maiyetinde bulunan bir tür hizmetli sınıfı. Sarayda çeşitli hizmetler yapmakla görevli olan müteferrikanın diğer hizmetlilerden farkı, mevki açısından seçkin olmaları ve muayyen bir işle değil değişik hizmetlerle ilgilenmeleridir. Erhan Afyoncu, “Müteferrika”, *DİA*, c. 32, Ankara, 2006, s. 183; Yılmaz, *age.*, s. 486.

<sup>15</sup> Nev’îzâde, *age.*, s. 730; Woodhead, *agm.*, s. 335; Yıldız, *agm.*, s. 277.

<sup>16</sup> Woodhead, *agm.*, s. 335.

<sup>17</sup> Mehmed Süreyya, *age.*, c. 4, 1079; Nev’îzâde, *age.*, c. 2, s. 730; Şemseddîn Sâmî, *age.*, c. 4, s. 2839.

<sup>18</sup> Nev’îzâde, *age.*, s. 730; Woodhead, *agm.*, s. 335; Yıldız, *agm.*, s. 277.

<sup>19</sup> Selânikî, *Târîh-i Selânikî*, (haz. Mehmet İpşirli), Ankara: TTK Yay., 1999, c. 2, s. 719, 739.

<sup>20</sup> Tuğrâî, tevki’î ve tuğrâkeş ile aynı anlama gelen nişancı, Osmanlılar’da padişahın tuğrâsını çeken, Dîvân-ı Hümâyûn üyesi üst düzey görevlidir. 16. yüzyıla kadar ilmiye mensupları arasından, bu tarihten sonra kalemiye sınıfından seçilmiştir. Erhan Afyoncu, “Nişancı”, *DİA*, c. 33, Ankara, 2007, s. 335. Yılmaz, *age.*, s. 503.

<sup>21</sup> Daima padişahın yanında bulunması gereken görevlilerin başında gelen nişancının sefer için görevlendirilmesi Selânikî tarafından eleştirilir. Selânikî, *age.*, c. 2, s. 808.

<sup>22</sup> Mehmed Süreyya, *age.*, c. 4, 1079; Nev’îzâde, *age.*, s. 730; Yıldız, *agm.*, s. 278.

<sup>23</sup> Woodhead, *agm.*, s. 335.

(1621) yılında tekrar nişancı oldu<sup>24</sup>. Lehistan seferine katıldı, bu sefer esnasında görevinden azledildi. Sultan Mustafa'nın ikinci saltanatında (1622-1623) beşinci kez nişancı olan<sup>25</sup> Mehmed Şâhî, 1033 (1624) senesinde azledildi ve emekliye ayrıldı<sup>26</sup>.

Beşinci kez getirildiği nişancılıktan azledildikten sonra emekli olan Mehmed Şâhî, 1039 (1630) yılı başında altmış dokuz yaşındayken İstanbul'da vefat etti<sup>27</sup>. Kabri Sünbül Efendi civarında Ekmekçiöglü dairesinin yanında bulunmaktadır<sup>28</sup>. Mehmed Şâhî, vefatına kadar ma'zûliyet hayatı yaşadı. Tuhaf ki, ma'zûliyet yılları Hoca Sa'deddîn Efendi (ö. 1008/1599)'nin oğullarının şeyhülislâm olduğu döneme rastlar. Woodhead, bunu, o aileyle rekabet içinde olan karşı gruba mensup oluşuna dayandırır<sup>29</sup>.

Ailesi hakkında ayrıntılı bilgi olmayan Mehmed Şâhî'nin hattat Vak'î Ahmed Efendi (ö. 1060/1650) adında bir oğlu vardır<sup>30</sup>. Babasından nesih, sülüs ve tevkî'î hatları meşk eden Ahmed Efendi, Şeyhülislâm Bahâî'nin tezkirecisi olmuş, Süleymâniye müderrisi iken 1060 (1650) senesinde vefat etmiştir<sup>31</sup>.

## 1.2. Tarîkatı

Hüdâyî dergâhının müntesip veya müdâvimi olduğu söylenen<sup>32</sup> Mehmed Şâhî, Celvetî tarîkatına bağlıdır. *Ahsenü'l-hadîs*'in girişinde tarîkatın kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyî (ö. 1038/1628)<sup>33</sup> hakkında ayrıntılı bilgi verirken ondan ve tarîkatından övgüyle bahsetmekte, ona duyduğu muhabbeti dile getirmektedir<sup>34</sup>.

“... ve ol vâhîd-i muqtedâ-bih bir mürşid-i kâmil-i feyz-dihdür ki

<sup>24</sup> Mehmed Süreyya, *age.*, 1079; Nev'îzâde, *age.*, s. 730; Woodhead, *agm.*, s. 335; Yıldız, *agm.*, s. 278.

<sup>25</sup> Woodhead, “bu görevi yakın arkadaşı Şeyhülislam Zekeriyâyâde Yahyâ Efendi (ö. 1053/1644) vasıtasıyla elde etmiş olduğu kanaatindedir (Yahyâ Efendi'nin şeyhülislâmlığa Hocazâdeliler'in yerine gelişi göz önüne alınırsa, bu kana'at doğru gibidir). Woodhead, *agm.*, s. 336. Bursalı, “onun beşinci defa Dîvân-ı Hümâyûn nişancılığına getirilişinin III. Mehmed zamanında (1595-1603) olduğunu” söylemektedir. Ancak tarihler göz önüne alındığında bu ifade isabetli görünmemektedir. Bursalı, *age.*, c. 2, s. 78.

<sup>26</sup> Nev'îzâde, *age.*, s. 731; Woodhead, *agm.*, s. 335-336; Yıldız, *agm.*, s. 278.

<sup>27</sup> Müstakimzâde, *age.*, s. 445. Mehmed Süreyya [*age.*, c. 4, 1079] yetmiş yaşında vefat ettiğini söylemekte; fakat doğum ve ölüm yılları (970/1562-1039/1630) nazara alındığında onun altmış dokuz yaşında vefat ettiği anlaşılmaktadır.

<sup>28</sup> Bursalı, *age.*, c. 2, s. 78; Mehmet Nâil Tuman, *age.*, c. 2, s. 479; Yıldız, *agm.*, s. 278.

<sup>29</sup> Woodhead, *agm.*, s. 336.

<sup>30</sup> Mehmed Süreyya, *age.*, c. 4, 1079; Müstakimzâde, *age.*, s. 82, 445; Yıldız, *agm.*, s. 278.

<sup>31</sup> Mehmed Süreyya, *age.*, c. 5, s. 1650; Müstakimzâde, *age.*, s. 82.

<sup>32</sup> Hasan Kâmil Yılmaz, “Aziz Mahmud Hüdâyî”, *DİA*, c. 4, Ankara, 1991, s. 339.

<sup>33</sup> Hakkında bilgi için ayrıca bk. H. Kamil Yılmaz, *agm.*, s. 338-340; Mustafa Tatcı - Musa Yıldız, *Aziz Mahmud Hüdâyî, Dîvân-ı İlahiyat*, İstanbul: H Yay., 2008.

<sup>34</sup> İlgili kısmın tamamı için bk. Öksüz, *agt.*, s. 228-232 [3a-5a].

menâşîr-i şürûrî nâşire olan mie-i ‘âşirede tecdîd-i ma‘âlim-i tarîkat ve ihyâ-yı devâris-i ma‘rifet itmekle ‘âlem-i ervâhdan her şabâh u revâh ‘atebe-i vâlâ-cenâbına bu vechile hîtâb olunur ki **mışrâ’**:

فَهَذَا زَمَانٌ أَنْتَ لَا شَكَّ وَاحِدُهُ<sup>35</sup>

zât-ı hidâyet-medârlarına mahmiyye-i Üsküdâr meşvâ vü maşar ve her yevm-i hâmis ifâza-i kelâm-ı nefis ile mahrûrân-ı kürbet-i riyâzeti tenfis ol hâzrete de‘b-i muqarrer olup mutaşaddiyân-ı zühd ü takvâ huşûşen mutaşaddirân-ı tekrime-i fetvâ meclis-i naşîhatlerinde zânû-yı istikânet üzre câsim ve dâmen-i ‘ismet-tırâzlarını lebi edeb ü niyâz ile lâşim olurlar”. (s. 229)

Eserini bir devlet büyüğü yerine Hüdâyî’ye takdim etmesi ve Hüdâyî’nin de takdim edilen nüshaya kendi hattıyla takrîz yazması<sup>36</sup>, *Ahsenü’l-hadîs* gibi *en-Nazmü’l-mübîn* ve *el-Makâmu’l-Mahmûd* mukaddimesinde<sup>37</sup> Hüdâyî’ye bağlılığını bildirmesi kana‘atimizi te‘yid etmektedir. Hür Mahmut Yücer ile Mehmet Rûzi, *el-Makâmu’l-Mahmûd* tercümesinde -Emîn Efendî’ye istinâden- “Aziz Mahmud Hüdâyî’nin halifelerinden olduğunu”<sup>38</sup> söylemektedir. Fakat bu bilgi, tarafımızca doğrulanamamıştır<sup>39</sup>.

### 1.3. Şahsiyeti

İyi bir medrese eğitimi aldığı, ilim ve fazîletin hakkını verdiği hususunda müttefik olan kaynaklar, ilmin meşakkatine dayanamayıp riyâset ü ze‘âmet semtine yöneldiği hususunda da hem-fikirdir. Müstakimzâde, “kendi her kalemdede ‘ilm ü fazlı müsellim idi”<sup>40</sup> derken; Şemseddîn Sâmi, “başlangıçta ilim yoluna sülûk ettiğini”<sup>41</sup> söylemektedir. Emîn Efendi, “ricâl-i devletden ‘âlim ü fâzil bir zâtdur”<sup>42</sup> buyururken; Beyânî, “tarîk-i ilmin meşakkatine tahammül itmeyüp ze‘âmet semtine tahavvül itmişdür fezâil-i bî-hisâb iktisâb itmişdür”<sup>43</sup> ifadesini kullanmaktadır.

<sup>35</sup> “Bu zamanın en büyüğü (efendisi) şüphesiz sensin”.

<sup>36</sup> Söz konusu ifadeler ve takrîz şu şekildedir: “Kutbu’l-‘ârîfin merhûm eş-Şeyh Mahmûd Efendî’ye ‘arz olındukda zahr-ı kitâba kendi dest-i hatları ile takrîz ü tahrîr itdükleridür:

Hâlık’un lutfına it hamd ü senâ

أَثَّتَ اللَّهُ تَبَاتُ حَسَنًا

Okçuzâde Mehmed Şâhî, *Ahsenü’l-hadîs*, Mevlânâ Müzesi Türkçe Yazmaları, Yz. No: 655, [1a].

<sup>37</sup> Okçuzâde Mehmed Şâhî Bey, *el-Makâmu’l-Mahmûd*, (terc.: Hür Mahmut Yücer - Mehmed Rûzi), İstanbul: Dâruhadis Yay., 2006, s. 16-17.

<sup>38</sup> Okçuzâde Mehmed Şâhî Bey, *age.*, s. 17. (Mehmed Emîn Efendi, *Menâkıb-ı Kethüdâzâde*, İstanbul, 1309, s. 306).

<sup>39</sup> Emîn Efendî’nin eserinin ulaşabildiğimiz farklı baskısı için bk. el-Hac Mehmed Ârif Efendi (Emîn Efendi), *Menâkıb-ı Kethüdâzâde*, (haz. Hasan Gürkan - Hür Mahmut Yücer), İstanbul: İnsan Yay., 2009, s. 228.

<sup>40</sup> Müstakimzâde, *age.*, s. 445.

<sup>41</sup> Şemseddîn Sâmi, *age.*, c. 4, s. 2839.

<sup>42</sup> Emîn Efendi, *Menâkıb-ı Kethüdâzâde*, s. 228.

<sup>43</sup> Beyânî, *age.*, s. 135.

Kınalızâde ise “önceleri ilme yönelmekle birlikte ilmin yüküne tahammül edememe endişesinden riyâset ü ze’âmet elbisesine büründüğü” beyanında şunları söylemektedir:

“Muqaddimen tarîk-i ilme sâlik dânişmend ve hiddet-i tab‘ u şiddet-i zekâyla bî-mânend olub merhûm Ma‘lûlzâde mesned-nişin-i iftâ vü ifâde iken hîdmet-i i‘âdesinden mülâzim olmağla rif‘at ü ‘alâsı ziyâde olmuş idi. Hâlen bâr-ı belâ-yı tarîk-i ilme mütehammil olmamağ havfindan mütehavvil olub esbâb-ı riyâset ü ze’âmetle mütezemmil oldu”<sup>44</sup>.

İyi derecede Arapça ve Farsça bilen Mehmed Şâhî, tefsir, hadis, fıkıh gibi dinî alanlara vâkıftır. Eserlerinde ayet, hadis, şiir gibi Arapça unsurları ustalıkla ele aldığı gibi; Farsça şiirleri de mahâretle kullanmaktadır.

Aynı zamanda şair olan Mehmed Şâhî, Zeynî mahlasıyla kaleme aldığı beyitlerle yirmili yaşlardayken<sup>45</sup> Kınalızâde’nin tezkiresine girmeyi başarmış; “kemân-ı bâlinden halâs bulan sihâm-ı kelâmı hedef-i kabûl-i erbâb-ı kemâle vusûl bulmuşdur hâlen vâsıl-ı sinn-i şebâbdur”<sup>46</sup> ifadeleriyle iltifatına mazhar olmuştur. Kınalızâde’nin tezkiresine tahrir olunmak seçtiği beyitler ise şöyledir:

Berg-i gül ‘ârız-ı dildâre dime oldu nazîr  
Ter düşüp çünkü ruḡ-ı âlı olur reng-pezîr  
Gör du‘â-i kadehi niçe mücerredür kim  
Ne kadar serd ise dilberlere eyler te’sîr  
Benden ırağ olursa ‘aceb mi ol meh-cebîn  
Şek itdi kulı olduğuma gelmedi yakîn<sup>47</sup>.

Daha sonra “Şâhî” mahlasını alan şair<sup>48</sup>, bu mahlasla pek çok şiir yazmış olmalıdır. Müstakimzâde, onun için “dîvân-ı eş‘ârı vardır”<sup>49</sup> demektedir. Fakat yapılan araştırmalarda bu esere rastlanmamıştır. Atâyî ile Müstakimzâde, Şâhî mahlasıyla yazdığı şiirlere örnek olarak şu beyti verirler:

Maḡbûl olur egerçi güzellerde ḡüsn ü ân  
Âmmâ ne ân ki bâ‘iş-i cevri ola her zamân<sup>50</sup>.

<sup>44</sup> Kınalızâde, *age.*, c. 1, s. 514-515.

<sup>45</sup> Mehmed Şâhî’nin doğumu: 970 (1562), Kınalızâde’nin tezkiresinin bitiş tarihi: 994 (1586). Kınalızâde, *age.*, c. 1, s. 10.

<sup>46</sup> Kınalızâde, *age.*, c. 1, s. 515.

<sup>47</sup> Kınalızâde, *age.*, c. 1, s. 515; Yıldız, *agm.*, s. 279.

<sup>48</sup> Kınalızâde, *age.*, c. 1, s. 515; Woodhead, *agm.*, s. 336; Yıldız, *agm.*, s. 278.

<sup>49</sup> Müstakimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, s. 445.

<sup>50</sup> Nev‘îzâde, *age.*, c. 2, s. 731; Müstakimzâde, *age.*, s. 445.

Mehmed Şâhî, şair olarak da tanınmakla birlikte asıl şöhretini nesirde kazanmıştır. Döneminin meşhur münşîlerinden olduğu hususunda kaynaklar ittifak hâindedir<sup>51</sup>. Bursalı, “*nesri nazmindan akvâdur*”<sup>52</sup> derken; Atâyî onun için “*insaf budur ki Tâcizâde Ca’fer Çelebi’den sonra bunlara mu’âdil münşî-i fâzıl gelmemişdür*”<sup>53</sup> ifadesini kullanmaktadır. Mehmed Şâhî ise bu konuda oldukça mütevâzî’dir. O, kendisini üli’l-ebşârın nâkıldarının nazarında i’tibarsız bir çanak çömlek kırıntısı gibi görmekte; baştan sona ayb u kusur içerisinde olduğunu söylemektedir.

“Bu hâzef-rîze-i bi-i’tibâr ki nazar-ı nâkîdân-ı üli’l-ebşârda kem-kıymet ü pestdür. Her ne deñlü ‘ayb u ‘avârı var ise girîbân-ı ma’la’dan dâmen-i ma’la’a varınca hem-vâr u yek-destdür”. (s. 480)

Üslûp sahibi bir sanatçının tek bir temayı, aynı telmihleri kullanmadan defalarca işleyebileceğini savunan Mehmed Şâhî<sup>54</sup>, tekrara düşmeyen ve seci’yi kolay kolay terk etmeyen bir sanatçıdır. Fakat külfetli bir dili vardır. Arapça ve Farsça ibareleri çok kullanması dilini bir kat daha ağırlaştırmaktadır. Eserlerini okurken; Abdülkadir Karahan’ın söylediği gibi; “*bazen Veysî ve Nergisî’ye rahmet okutacak bir iğlâk ve ta’kîd ile karşılaşılır*”<sup>55</sup>.

#### 1.4. Eserleri

Resmî görevleri yanında şiir, nesir, hüsn-i hat, hadis, tefsir gibi alanlarda çalışmayı da ihmâl etmeyen Mehmed Şâhî, ma’zûliyet hayatına rağmen birçok eser vermiştir. Ehl-i dil nazarında makbûl olan kitaplarından bazıları üzerinde çalışma yapılmış, bazıları ise henüz aydınlığa kavuşmamıştır.

##### 1.4.1. Ahsenü’l-hadîs

Müellifin ilk eseri olup manzum kırk hadis tercümesi ve bu hadislerin mensur şerhinden oluşmaktadır. Çeşitli yazma eser kütüphanelerinde çok sayıda nüshası olan eser üzerinde bir doktora çalışması bulunmaktadır<sup>56</sup>.

#### Pederün emrine itâ’at kıl

<sup>51</sup> Nevîzâde, *age.*, s. 731; Bursalı, *age.*, s. 78; Yıldız, *agm.*, s. 279; Woodhead, “Yazışma Çevreleri: Onyedinci Yüzyıl Başlarında Osmanlı Mektup Yazımı”, (çev. Ali Emre Özyıldırım), *Nesrin İnşası: düzyazıda dil, üslup ve türler*, (haz. Hatice Aynur vd.), İstanbul: Turkuaz Yay., 2010, s. 232.

<sup>52</sup> Bursalı, *age.*, c. 2, s. 78.

<sup>53</sup> Nevîzâde, *age.*, c. 2, s. 731.

<sup>54</sup> Woodhead, “Ottoman inşaa and the art of letter-writing influences upon the career of the nişancı and prose stylist Okcuzade (d. 1630)”, *Osmanlı Araştırmaları, (Journal of Ottoman Studies)*, c. 7-8, İstanbul, 1988, s. 143.

<sup>55</sup> Abdülkadir Karahan, *İslam Türk Edebiyatı’nda Kırk Hadis*, Ankara: DİB Yay., 1991, s. 232.

<sup>56</sup> Yılmaz Öksüz, *Okçuzâde Mehmed Şâhî’nin Ahsenü’l-hadîs’i (İnceleme-Metin)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi SBE, Sivas, 2016.

Tâ ki cennetde olasın hâlid  
 Bu hadîsi buyurdı fahr-i cihân  
 طاعث الله طاعث الوالد<sup>57</sup> (s. 265)

#### 1.4.2. en-Nazmü'l-mübîn fi âyâtî'l-erba'in

Dörtlükler hâlinde kırk ayet tercümesi ve bu ayetlerin mensur şerhinden oluşan eser, peygamberlerle erenlere ait kırk bölümden müterekkibdir<sup>58</sup>. Müellif, Anadolu'da türünün ilk örneği olan bu eseri, daha önce yazdığı *Ahsenü'l-hadîs*'in gördüğü ilgiden dolayı kaleme almıştır<sup>59</sup>. Çok sayıda yazması bulunan<sup>60</sup> eserin manzum kısmı, *Ahsenü'l-hadîs*'in manzum kısmıyla birlikte yayımlanmıştır<sup>61</sup>.

Sa'y idüp kaç'-ı merâtib kılmaga  
 Eyle şıdk-ı bâl ile Hakk'a du'â  
 Ğayırdan şaňa irişmez menfa'at  
 لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى<sup>62</sup> (v. 28b)

#### 1.4.3. Câmi'u'l-gâyât

Bursalı'nın kaydına<sup>63</sup> istinâden müellife ait olduğunu söylediğimiz esere, kütüphane kayıtlarında rastlanılmamıştır.

#### 1.4.4. el-Makâmu'l-Mahmûd

Hadis ilmiyle ilgili Arapça bir eserdir<sup>64</sup>. Şeyhine duyduğu sevginin nişânesi olarak ismini *el-Makâmu'l-Mahmûd* koymuştur. Rik'a hattı ile yazılmış olan eser, yüz elli yedi varaktan oluşmaktadır. Hür Mahmud Yücer ile Mehmet

<sup>57</sup> Suyûtî, *Câmi'u'l-ehâdîs*, [www.mktaba.org](http://www.mktaba.org), nüsha: b, c, 14, s. 111; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, c. 2, s. 369.

<sup>58</sup> Nev'îzâde, *age.*, c. 2, s. 731; Âlim Yıldız, "Manzum Kur'an Mealleri", *Geleneğin İzinde*, İstanbul: Kitabevi Yay., 2013, s. 17.

<sup>59</sup> Ahmet Sevgi, "Okçuzâde'nin Manzum Kırk Ayet Tercümesi", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 1, Konya, 1994, s. 146.

<sup>60</sup> Yazma nüshalardan bazıları için bk. Nûruosmâniye Kütüphanesi, no: 117, 2640; Topkapı Sarayı Müzesi, Emânet Hazinesi Böl. no: 612; Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab Böl. no: 100, Hacı Mahmûd Efendi Böl. no: 707; Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, no: 75/2; Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi, no: 601; Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt Böl. no: 537; Yapı Kredi Bankası Kütüphanesi, no: 101.

<sup>61</sup> Okçuzâde Mehmed Efendi, *en-Nazmü'l-mübîn fi Âyâtî'l-erba'in ve Ahsenü'l-hadîs fi'l-ehâdîsi'l-erba'in*, (yay.: Mekteb-i Sultânî 'Arabî muallimlerinden Hâfız Refî'), İstanbul: Dâru't-tabâ'atü'l-âmiri, (257?).

<sup>62</sup> Necm (53), 39.

<sup>63</sup> Bursalı, *age.*, s. 78.

<sup>64</sup> Bursalı, *age.*, s. 78.

Rûzi tarafından müellif hattı<sup>65</sup> nazara alınarak tercüme edilmiştir<sup>66</sup>.

#### 1.4.5. Tercüme-i Tuhfetü's-salavât li'l-Kâşifi

Hüseyin Vâiz (ö. 910/1504)'in *Tuhfetü's-salavât* adlı eserinin tercümesidir. Bir mukaddime, on iki fasıl ve bir hâtimedden oluşan eser, isminden anlaşıldığı üzere Peygamber'e salât u selâmın öneminden bahsetmektedir<sup>67</sup>. Woodhead, itmâmı için 1021 (1612) tarihini vermekte<sup>68</sup>; fakat eserin 990 (1582) yılında kaleme alındığı, nüshanın sonunda yer alan şu ifadelerden anlaşılmaktadır.

Bi-ḥamdi'llâh tamâm oldu risâlet  
İrişdi dergeh-i ḥakdan 'inâyet  
Ümîdüm rabb-i 'izzetden budur kim  
Şefâ'at ide ol ḥatm-i risâlet  
Anunçün bunuñ itmâmına târiḥ  
Dinildi يَا نَبِيَّ اللَّهِ شَفَاعَتْ<sup>69</sup>.

#### 1.4.6. Münşeât

Dîvân-ı Hümâyûn hizmetindeyken komşu devletlerin hükümdarlarına gönderilmek üzere yazdığı mektuplardan oluşan bir mecmuadır<sup>70</sup>. 1038 (1629)'de tamamlanan eser, on ikisi resmî, yaklaşık seksen mektuptan müterekkibdir<sup>71</sup>. - Nişancı sıfatıyla yazdığı- III. Mehmed'den İran Şahı'na gönderilmiş iki adet saltanat mektubu ile başlayan eser, I. Mustafa ile IV. Murad'ın cülûslarına dair mektupları da içermektedir<sup>72</sup>. Bursalı'nın ifadesiyle; "otuz cüz kadardur ki, Ferîdun

<sup>65</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmûd, no: 2058.

<sup>66</sup> Okçuzâde Mehmed Şâhî Bey, *el-Makâmü'l-Mahmûd*, (terc.: Hür Mahmud Yücer - Mehmed Rûzi), İstanbul: Dârulhadis Yay., 2006.

<sup>67</sup> Yazma nüshalarından bazıları için bk. Millî Kütüphane, Yz. No: 06 Mil Yz A 143; Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, no: 464; Esad Efendi, no: 25, 278; H. Mahmud, no: 3961; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY, no: 1479, Kayseri Râşid Efendi, no: 451/3; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Yz. No: 19 Hk 3211.

<sup>68</sup> Woodhead, "Okçuzâde Mehmed Şâhî", s. 336.

<sup>69</sup> Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Yz. No: 19 Hk 3211, [55b].

<sup>70</sup> Bursalı, *age.*, s. 78; Nev'izâde, *age.*, s. 731. Ayrıca bk. Hasan Gültekin, "İnşâ ve Tarihî Gelişimi", *International Journal of Central Asian Studies*, Volume 13, 2009, pp. 317-341.

<sup>71</sup> Woodhead, *agm.*, s. 336.

<sup>72</sup> Dolayısıyla kütüphane kataloglarında Mehmed Şâhî'ye ait "Mekâfîb-i Sultân Muhammed Hân" ve "Sûret-i Emr-i Cülûs-ı Sultân Murad Hân" adlı eserler, bu münşeâtta mektuplar olmalıdır. [bk. "Mekâfîb-i Sultân Muhammed Hân": Nûruosmâniye Yazma Eser Kütüphanesi, no: 4976/8, (vr. 42-29); "Sûret-i Emr-i Cülûs-ı Sultân Murad Hân": İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüp., Türkçe Böl., no: 4097 (136 vr.)]

*Bey münşeâtî*<sup>73</sup> tarzında bir eser olduğu için ehemmiyyet-i edebiyeye vü târîhîsi müstağnî-i îzahîtir<sup>74</sup>. Müellifin hayatına dair bilgiler içermesi, dönem uygulamalarıyla ilgili görüşlerini ihtivâ etmesi, Hocazâde (Hasancanzâde) ailesinin siyasete müdahale etmesini eleştirmesi gibi hususlar eserin önemli özelliklerindedir<sup>75</sup>. Müellif hattı olduğu sanılan 1039 (1629-30) tarihli nüshası, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmaları, no: 3105'de kayıtlıdır.

#### 1.4.7. Muhtâru'l-ahyâr

İlim ve ilim adamlarının faziletine dairdir. Bir mecmu'anın 73b-81a varakları arasında bulunan Arapça eser, Sultan IV. Murad'a takdim edilmiştir<sup>76</sup>.

#### 1.4.8. Kânûn-ı Cedîd-i Arâzî

Kanûnî Sultan Süleyman'ın fermanlarından özetlenerek oluşturulan eser, arâzi hükümleri, toprak nizamı, mülkiyet meseleleri ve arâzi taksimine dairdir<sup>77</sup>. Çeşitli kütüphanelerde *Kânunnâme*<sup>78</sup>, *Kânunnâme-i Sultan Süleyman Hân*<sup>79</sup> adlarıyla kayıtlı olup yazmaları mevcuttur.

#### 1.4.9. Dîvân

Müstakimzâde, bir divanının olduğunu söylemekte<sup>80</sup> ise de kütüphane kataloglarında bu esere rastlanmamıştır.

## 2. OKÇUZÂDE MEHMED ŞÂHÎ'NİN NESRİ

Süslü nesrin temsilcilerinden olan Mehmed Şâhî, külfetli bir üslûba sahip olmakla birlikte birikimli ve güçlü bir sanatçıdır. Çalışmamızda temel aldığımız *Ahsenü'l-hadîs* isimli eserinde secî'li anlatımı tercih etmiş, kelimelerin ahenk ve uyumuna özen göstermiştir. "*Tâbi'imüñ güzîde-i 'asrı ya'nî Hasan-ı Basrî*"<sup>81</sup>, "*kibâr-ı*

<sup>73</sup> Ferîdun Ahmed Bey (ö. 991/1583)'in *Münşe'âtü's-selâtin* adlı eseri, ilk Osmanlı padişahından III. Murad'a kadar olan hükümdarların mektuplarının suretlerini ihtiva etmekte olup bu sahada yazılmış eserlerin en büyüğü ve en mükemmelidir. Abdülkadir Özcan, "Ferîdun Ahmed Bey", *DİA*, c. 12, Ankara, 1995, s. 397.

<sup>74</sup> Bursalı, *age.*, s. 78.

<sup>75</sup> Woodhead, "Yazışma Çevreleri: Onyedinci Yüzyıl Başlarında Osmanlı Mektup Yazımı", s. 233. Ayrıca bk. Woodhead, "Ottoman inşaa and the art of letter-writing influences upon the career of the nişancı and prose stylist Okçuzade (d. 1630)", s. 143-159.

<sup>76</sup> Yazma nüshası için bk. Manisa İl Halk Kütüphanesi, Yz. No: 45 Ak Ze 668/5.

<sup>77</sup> Bursalı, *age.*, s. 78-79.

<sup>78</sup> Süleymâniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Böl., no: 3535; Es'ad Efendi Böl., no: 2359; Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Böl., no: 96, 97, 98, 99, 100, 114, 135.

<sup>79</sup> Süleymâniye Kütüphanesi, A. Tekelioğlu Böl., no: 806; Serez Böl. No: 2728.

<sup>80</sup> Müstakimzâde, *age.*, s. 445.

<sup>81</sup> Öksüz, *agt.*, s. 266 [22a].



*ensârdan câmi'-i 'ilm ü 'amel Hazret-i Mu'âz b. Cebel*"<sup>82</sup> gibi ifadeleri çokça kullanan müellif, edebî sanatlardan da istifade etmektedir. Söz gelimi; "*sizin hayırlınız, Kur'an'ı öğreten ve öğretendir*"<sup>83</sup> mealindeki hadisi, Hz. Osman'ın rivayet ettiğini söylerken "*câmi'u'l-Kur'ân Hazret-i 'Osmân'dan*" ifadesini kullanmakta; bu hadisi güle, hadisin geçtiği eseri de gül bahçesine benzetmektedir.

خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ

Gül-zâr-ı aḥbârûñ gül-i bî-ḥârı olan *Şahîḥ-i Buhârî*'de câmi'u'l-Ḳur'ân Ḥazret-i 'Osmân'dan raḍıya'llâhu te'âlâ 'anh bu 'ibâret ile rivâyet olunmuşdur". (s. 233)

Muhtevâya edebiyat kisvesi giydirme hususunda çok rahat olan müellif, hayâyı "hayat ağacının büyüğü, hilm ü vakar kâbesinin örtüsü" olarak tanımlar ve güzel ahlâk fidanının onunla neşv ü nemâ bulduğunu söyler. Ve der ki: "hayâ ve utanma güneşinin parlaklığı, ferî ve kuvveti olmasa, güzîde ahlâk meyvesi ham kalır, olgunlaşmaz ve sahibi sayısız lezzetlerden bî-behre vü nasipsiz olur".

"Bir ser-çeşme-i zindegânî vü âbiş-ḥor-ı emân u emânîdür ki nihâl-i mekârim-i ḥıṣâl anuñ feyz-i bî-gâyetinden ḥüsn-i terbiyet alup arz-ı rızâda neşv ü nemâ bulur. Ve âf-tâb-ı şerm ü ḥicâbuñ ferr ü tâbı olmasa meyve-i ahlâḳ-ı pesendîde ḥâm u nâ-resîde ḳalup şâḥibi çâşnî-i 'avâid-i bî-'adîdinden bî-behre vü nevmîd olur". (s. 277)

Arapça-Farsça ibare ve kavramlardan a'zamî ölçüde istifade eden müellif, metni dinî, edebî, bediî, tarihî, tasavvufî unsurlarla süsleyip zenginleştirir. Yoğun olarak isti'mâl edilen bu unsurlar; âyetler, hadisler, isrâiliyât, kelâm-ı kibârlar, atasözleri, deyimler, şiirler, hikâyeler ve kıssalardır.

## 2.1. Ayetler ve Hadisler

Mehmed Şâhî'nin nesrini süsleyen dinî unsurların başında âyetler ve hadisler gelmektedir. Muhtevâ gereği hemen her konuda âyet ve hadis kullanan müellif, bunların tamamını almak yerine konuya dair kısmını iktibas etmekte, diğer kısımlarını yine ilgili yerlerde zikretmektedir. Bu durum, metnin farklı yerlerinde olduğu gibi aynı paragraf yahut cümle içerisinde de olabilmektedir.

<sup>82</sup> Öksüz, *agt.*, s. 268 [23a].

<sup>83</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Kâhire: Dâru'l-hadis, 1416/1995, c. 1, s. 340; Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, Dâru Tavkî'n-necât, 1422, c. 6, s. 192; Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, Karachi: Câmi'atu'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1410/1989, c. 1, s. 333; Ebû Dâvûd, *Müsned*, Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999, c. 1, s. 73; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001, c. 7, s. 267; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, c. 6, s. 256; Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998, c. 5, s. 23; Dârimî, *Sünen*, Beyrut: Dâru'l-beşâir, 1434/2013, s. 761; Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-evliyâ*, Mısır: es-Sa'âde, 1394/1974, c. 4, s. 193.

Nitekim <sup>84</sup> اٰحْرَضَ عَلٰى مَا يَنْفَعُكَ وَلَا تَعْجُزْ <sup>85</sup> اٰيٰتِيْطَىٰ اَلَّذِيْنَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِيْ سَيَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِيْنَ <sup>84</sup> hadisinde böyle bir durum söz konusudur.

“Her kimüñ ki menhec-i ‘amelde tehâvün ü kesel-pîşe vü ‘âdeti ve dâhil-i ‘idâd-ı عِبَادَتِيْ عَنْ يَسْتَكْبِرُوْنَ اَلَّذِيْنَ ola dâr-ı bevârda seḡat-ı Melik-i Qaḡhâr’a ḡarın ve ser-cerîde-i va‘îd-i دَاخِرِيْنَ جَهَنَّمَ سَيَدْخُلُوْنَ olur”. (s. 373)

“Şinâ‘ât-ı bedî‘iyyeden leff ü neşr ri‘âyeti mümkindür. Şol tarîḡ ile اٰحْرَضَ وَلَا تَعْجُزْ kavli ki lâzime-i ceḡd ü besâletdür ḡavîye münâsib ü muvâfiḡdur kelâmı ki muḡtezâ-yı ‘ayy ü fesâletdür za‘îfe ḡesbân u mülâşıḡdur”. (s. 380)

Mehmed Şâhî'nin bazı âyetleri/ hadisleri manaya hâlel getirmeden küçük lafız deḡişiklikleriyle kullandıḡı; kelime eklediḡi yahut ḡıkardıḡı görülmektedir. Tabi bu, âyeti/ hadisi bilmemesinden veya ḡarpıtmasından deḡil, telmih yollu kullanmasından kaynaklanan bir durumdur. Meselâ; <sup>86</sup> اٰيٰتِيْطَى اَلَّذِيْنَ يَسْتَكْبِرُوْنَ كَمَا يَكْفُرُ اَلَّذِيْنَ كَفَرَ اٰيٰتِيْطَى fiili hazfedilerek كَا اَلَّذِيْنَ şeklinde yazılmış; <sup>87</sup> اِنَّمَا تُزْرَقُونَ وَ تَنْصَرُونَ بِضَعْفَانِكُمْ hadisinde اِنَّمَا تُزْرَقُونَ بِضَعْفَانِكُمْ mahalline بِضَعْفَانِكُمْ kelimesi getirilmiştir.

“... tezyîn-i umûr-ı hevâ-pesend ile dil-i nâ-ḡursendine ilḡâ-i vesvese vü taḡyîl idüp maşra‘-ı hevâ vü hevesde اِنَّمَا تُزْرَقُونَ وَ تَنْصَرُونَ بِضَعْفَانِكُمْ maşrû‘ u maḡbûl ve bâr-ḡâh-ı ‘adl-i ilâhîde ‘özr-i vâḡisi nâ-maḡbûl olur”. (s. 399)

“Tâ ki her mü‘min-i bî-riyâ müzâvele-i rezîle-i ribâdan i‘râz ve muḡtâc-ı nedâ olan faḡîr-i gedâya i‘ânet ü iḡrâz idüp اِنَّمَا تُزْرَقُونَ وَ تَنْصَرُونَ بِضَعْفَانِكُمْ dostân-ı ḡudâ olan ‘aceze vü fuḡarâya muḡabbet bereketi ile...”. (s. 397)

Birḡok edip gibi o da bazı âyetleri, gerḡek anlamıyla, bazılarını gerḡek anlamı dışında kullanmaktadır. Meselâ; “*ḡünahkârlar, simalarından belli olacak*”<sup>88</sup> âyetini, gerḡek anlamıyla zikreden müellif, “*oraya vardığımda hiçbir şey bulamaz*”<sup>89</sup> mealinde olup küfürde direnen kişileri muḡatap alan âyeti, “ihlaslı olmadan

<sup>84</sup> “... bana ibadet etmeyi kibrine yediremeyenler, hor ve hakir olarak cehennemi boylayacaklardır” Mü‘min (40), 60.

<sup>85</sup> “... sana fayda veren şeyde hırs göster, âcizlik gösterme” Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 8, s. 420, (no: 8777); Müslim, *el-Câmi‘u’s-saḡih*, Beyrut: Dâru İḡyâi‘t-türâsi‘l-‘Arabî, c. 4, s. 2052, (no: [2664] 34); İbn Mâce, *Sünen*, Dâru‘r-risâleti‘l-‘âlemiyye, 1430/2009, c. 5, s. 268, (no: 4168); Nesâî, *age.*, c. 9, s. 230, (no: 10382).

<sup>86</sup> “... [tefecilik yapanlar] kabirlerinden şeytan ḡarpmış gibi kalkacaklardır...” Bakara (2), 275.

<sup>87</sup> “... muḡakkak ki zaḡıflarımızla (onların sayesinde) rızıklanır ve yardım görürsünüz” Ebû Dâvûd, *Sünen*, Dâru‘r-risâleti‘l-‘âlemiyye, 1430/2009, c. 4, s. 236, (no: 2594); Nesâî, *age.*, c. 4, s. 305, (no: 4373); Tirmizî, *age.*, c. 3, s. 258, (no: 1702).

<sup>88</sup> Rahmân (55), 41.

<sup>89</sup> Nûr (24), 39.

infakta bulunan kişi” ile ilişkilendirilerek gerçek anlamı dışında ele almıştır<sup>90</sup>. Yine <sup>91</sup> لَا يَغْنَانِ بِرِّحٍ أَيَّتِي، ibret ve nimet anlamında olduğu hâlde müellif, tavır ve ihtiyaçları dengede tutma ile ilgili olarak kullanmıştır.

“Zîrâ hışâl-i beşerde mu‘teber olan tarafı nakîz-ı bağîzdan meklu’ ü maşûn ve kemâl-i sedâd u i‘tidâle mülâbis ü maqrûn olup mecârî-i etvâr u evfârında sırr-ı لَا يَغْنَانِ بِرِّحٍ mütekeşşif ü ‘iyân olmağdur”. (s. 251)

Kur’an’da belirli şahısları muhatap alan bir âyeti, muhtelif kişiler yahut hususlar için zikrettiğine de şahit olunmaktadır. Meselâ; Kur’an-ı Kerim’de Hz. Zekeriya ile Hz. Peygamber’i muhatap alan ve “*sabah akşam Allah’ı tesbih etme*” anlamında olan <sup>92</sup> بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ âyeti, Hz. Dâvûd’un “*sabah akşam vefat edenlerden ibret alması*” beyanında kullanmıştır.

“... ser-nüvişt-i kalem-i taqdîr olan lemem ü taqşîrüm bir ân endâhte-i çâh-ı nisyân olmayup nefis-i nâ-fermân ve sâir ‘uşât-ı bî-dermân için بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ isti‘fâ vü istiğfâr idecek bir nişâne vü âyet ‘atâ vü ‘inâyet idesin”. (s. 321)

Bazı âyetleri/ hadisleri, konuyla ilgili olduğu için kullanırken; bazılarını, o hadise mazhar olan şahsiyeti taltif için isti‘mâl etmektedir. Konuyla ilgili bazı âyet ve hadisleri de ilgili şahsın makam u mevkiini takdim ederek vermektedir<sup>93</sup>. Konu “infak olunca sıddîkiyet makamının iltifat görmesi” gibi. Mehmed Şâhî, “Peygamber’in “ailen için ne bıraktın?” sorusuna Hz. Ebû Bekir’in “onlara Allah ve Resûl’ünü bıraktım” demesini”<sup>94</sup> metin içerisinde şöyle ifade etmektedir:

“... vârişân-ı maqâm-ı şiddîkiyyete nisbet bezl-i mevcûd ve îşâr-ı ser-mâye-i sûd efđal-i a‘mâl-i bir ve أَبَقِيْتُ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا أَبَقِيْتُ لِعِيَالِكِ cevâb-ı hâzırur”. (s. 410)

Mehmed Şâhî’nin nesrinde mecazî yahut teşbih yollu kullanılan âyetler de mevcuttur. Meselâ; Kur’an’da “asma, hurma, zeytin gibi meyve çeşitleri” için zikredilen <sup>95</sup> مَثَابًا وَمَثَابًا ayeti faydalı-faydasız ilim meyveleri için isti‘mal edilmektedir.

“Egerçi efnân-ı fûnûn kaşr-ı haşrdan bîrûn olup şimâr-ı evrâk-ı bî-şümâr mışdâk-ı kerîme-i مَثَابًا وَمَثَابًا dür. Lâkin meclis-i hûllâna ki şâyeste-i nütef-i bî-husbândur çespân olan ithâf-ı bâkûre-i مَا حُضِرَ بِهِ الْعِلْمُ دÜR”. (s. 289)

<sup>90</sup> İlgili âyetlerin kullanımı için bk. Öksüz, *agt.*, s. 374 [71b-72a], 384 [76a-76b].

<sup>91</sup> “Aralarında bir engel olduğu için aslâ birbirine karışmazlar” Rahmân (55), 20.

<sup>92</sup> “... *sabah akşam [Rabb’ini tesbih et]*” Âl-i İmrân (3), 41; Mü’min (40), 55.

<sup>93</sup> Bu tarzda kullanılan bazı âyetler için bk. Öksüz, *agt.*, s. 356 [64b], 473 [119a].

<sup>94</sup> Dârîmî, *age.*, s. 411, (no: 1807); Ebû Dâvûd, *Sünen*, c. 3, s. 108, (no: 1678).

<sup>95</sup> “... *benzeyen ve benzemeyen*” En’âm (6), 141.

Müellif, bazı âyetleri lafız açısından ele almakta; şerhini yaptığı hadislerin metnindeki harf veya kelimeleri, bu âyetlerin tefsirinden yararlanmak suretiyle izah etmektedir. Meselâ; “öleceğini bilerek doğurun, yıkılacağını bilerek binâ yapın”<sup>96</sup> hadisinin metninde geçen للموت وللخراب ve للموت للموت ve للموت للموت kelimesini, “lâm-ı cârre”nin bulunduğu<sup>97</sup> فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَرَنًا<sup>98</sup> âyetiyle açıklamaktadır.

“Li'l-mevt ve li'l-harâb kelimelerinde lââm-ı cârre lââm-ı zarûret ve 'ind-i ba'zu'n-nuhât nâmı lââm-ı meâl ve lââm-ı 'âkıbetdür. İbn Hişâm'ın taḥkîk ü i'lâmı üzre فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَرَنًا âyet-i mu'ciz-nizâmında olan lââm bu lââm”. (s. 465)

Mehmed Şâhî, pek çok âyet ve hadise de telmih yapmaktadır. Ancak ifade edilmelidir ki; gerek iktibas yöntemi gerekse telmih yoluyla ele aldığı âyetleri/hadisleri, seci'yi aksatmadan ve anlatımın akışını bozmadan kullanmaktadır.

## 2.2. İsrâiliyât

Mehmed Şâhî, nesirde âyet ve hadislerin yanında isrâiliyât nevindeki sözlerden de istifade etmektedir. Bunlar; geçmiş peygamberlere indirilmiş suhuf, Tevrât, Zebûr ve İncil'den alıntılar ile Peygamber sözleri ve dualarıdır. İslâmî kültüre çeşitli vasıtalarla girmiş olan bu sözler, genelde müellifin naklettiği kıssalar içerisinde geçmektedir. Söz gelimi müellif, “anne-baba hukuku”ndan bahserken; “Tûr'da Rabbi'yle konuşan Musa'nın bârgâh-ı izzetten vasiyyet istemesi üzerine, Rabbi'nin “sana, anneni tavsiye ediyorum, dikkat et onun rızası benim rızam, kızgınlığı da benim kızgınlığımdır”<sup>98</sup> buyurmasını şöyle ifade eder:

“... bâr-gâh-ı 'izzetden taleb-i vasiyyet eyledi. Cânib-i Hudâ'dan bi-harf ü şadâ nidâ gelüp ol şeref-yâfte-i رُبُّهُ كَلِمَةً ve bîdâr-dil-i pîş-gâh-ı tenebbühe yedi def'a أَوْصِيكَ بِأُمِّكَ peyâmı ilhâm ba'de سَخَطَهَا سَخَطِي و رِضَائِي مِنْ رِضَائِي ile ḥatm-i kelâm olındı”. (s. 268)

## 2.3. Kelâm-ı Kibârlar

Mehmed Şâhî'nin nesrini süsleyen unsurlardan birisi de sahâbe, tâbi'în, tebeu't-tâbi'în ve sâir ekâbire ait olan sözlerdir. Bunlardan bazıları yalın hâlde verilirken; bazıları sözün söylenmesine vesile olan hâdise yahut kıssa içerisinde geçmektedir. Kıssa içerisinde olanların bazıları da bir soruya cevap niteliğindedir.

<sup>96</sup> Beyhakî, Şu'abu'l-îmân, Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003, c. 13, s. 232, (no: 10245); Müttakî el-Hindî, Kenzü'l-ummâl, Müessesetü'r-risâle, 1401/1981, c. 15, s. 773, (no: 43040).

<sup>97</sup> “Firavun'un ailesinden biri, bebeği bulup aldı; buldukları çocuk, sonunda onların düşmanı ve başlarının derdi olacaktı...” Kasas (28), 8.

<sup>98</sup> Zemahşerî, Rebî'u'l-ibrâr ve Nusûsu'l-ahyâr, Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1412, c. 4, s. 254; İbn Vehb, el-Câmî'u fi'l-hadîs, Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1416/1995, s. 204.

Sözü kullanılan büyükler genelde âyet, hadis veya şiirle medh ü senâ edilmekte; akabinde konuya dair sözleri zikredilmektedir. Bazılarının kaynağı belirtilirken; bazıları “bazı hükemâ, bazı fuzalâ, bazı ekâbir” gibi ifadelerle verilmektedir<sup>99</sup>. Meselâ; aşağıdaki söz, bir soruya cevap mahiyetindedir. Müellifin ifadesine göre; basîret sahibi bir kişiye “anne-babaların evladlarına karşı merhamet ü şefkatleri hadsiz iken neden evladları, anne-babalarına âsî ve itaatsiz olur?” denildiğinde; o vukûf sahibi zât, “çünkü; onlar bizden, biz onlardan değiliz” cevabını vermiştir.

“... bir nâkıd-ı başîr-i şâhib-i başîrete dimişler ki bizüm evlâd u ahfâda meyl ü vedâdımız nâ-güzîr ve ‘alâka-i hunüvv ü hanânları şamîm-i cenânda cây-gîr iken ne hikmetdür ki anlaruñ incizâb u itâ‘atleri farç-ı nedretten <sup>100</sup> كَالْبَلْقِ الْعُفُوقِ ve ekşeri mübtelâ-yı rezîle-i ‘uqûkdur. Ol feylesof-ı şâhib-vuqûf kelâmını bu vechile ta‘lîl ve işbât-ı müdde‘âda bu güne iķâmet-i delîl eylemiş ki لَأْتِيَهُمْ مِثَا و لَنَسْنَا” (s. 267)

#### 2.4. Atasözleri ve Deyimler

Nesirde atasözleri ile deyimlere de yer veren Mehmed Şâhî, bunları secî’li kullanarak ifadeyi daha akıcı kılmaktadır. Farsça ve Türkçe örnekleri de olmakla birlikte daha ziyade Arapça olanlara rağbet eden müellif, bunları “fehvâ, mesel, mesel-i vârid, mesel-i mantuk” gibi kavramlarla isimlendirmektedir. Tarafımızca bazılarının kaynağı tespit edilememiş olan bu sözler, manayı açıklamak, anlama güç katmak, ifadeyi akıcı kılmak gibi farklı sebep ve yöntemlerle isti’mâl edilir. Söz gelimi, İbn Hacer’in ilmî konulardaki derin tahkikinden bahseden müellif, onun kalblerde bıraktığı derin tesiri, “taştaki nakış gibi” deyiimiyle ifade eder.

“... İbn Hacer-i ‘Askalânî ki her tahkîk-i ‘amîki kulûb-ı zevi’l-hicirde كَالْتَمَشِ فِي الْحَبْرِ ve gencîne-i Şerh-i Buĥârî’de pinhân u mütevârî olan her nükte-i âb-dârî bir kıymetî güherdür. Ĥadîş-i mesfûrda mezkûr olan nefes ‘ibâretinde i‘râb-ı şelâseyi tecvîz ü ta‘yîn ve ĥâlet-i cerde bedel yâĥûd ‘atf-ı beyân olmasını taşriĥ u tebyîn eylemişdür”. (s. 433)

Mehmed Şâhî’nin bazen şahısları medh etmek, anlatımı güçlendirmek için deyiimi geçersiz sayması yani deyim galat olduğunu söylemesi gibi durumlar da mevcuttur. Meselâ; Hz. Dâvûd’un meslekî yetkinliğini anlatırken “demirin Dâvûd’un elinde ateşe girmeden hamur gibi yumuşamasıyla” “ne yazık ki havanda su dövüyor” deyiminin galat olduğunu ifade etmektedir.

“... şan‘at-ı lebûsı ta‘lîm ve keff-i bî-vekefine maķâlîd-i mu‘cizât-ı bâhireyi teslîm eyledi. Ĥadîd-i şedîd-i tîre-fâm bir vechile nerm ü râm oldu ki مِنْ غَيْرِ

<sup>99</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Öksüz, *agt.*, s. 101-112.

<sup>100</sup> “Anne-babasına isyanda son nokta gibi”.

هَيْهَاتَ تَضْرِبُ فِي حَدِيدٍ yed-i sehğâ-i sehğâ-şi'ârından hamîr-vâr pehn ü derâz ve  
بارد meşel-i vâridi gâlağ-endâz oldı". (s. 324)

## 2.5. Şiirler

Mehmed Şâhî, nesirde konunun akışına göre; gerek Arapça gerek Farsça gerekse Türkçe şiirlere yer vermektedir. Ortak özelliği yahut belli kriteri olmayan bu şiirler, meşhur şairlerden olabildiği gibi, ismi duyulmamış şairlerden yahut farklı ilim dallarında isim yapmış ekâbirden de olabilmektedir. Genelde söylenen söze destek mahiyetinde olup cümle sonunda zikredilen bu şiirler, bazen kâide, bazen tasvir, nâdirenden de asıl söylenecek şiirin hazırlayıcısı mahiyetindedir. Söz gelimi; "uzun ömür" bahsinde "övgüye değer olan uzun ömür, nihayeti hidayete karîn olan ömürdür" diyen müellif, sözlerini Mevlânâ'nın dizeleriyle sürdürür.

"Erbâb-ı başîret ü beşârete lemğ u işâret ider ki nesâ-i ta'mîrûn sitâyîş-pezîr olması nihâyet-i karîn-i hidâyet olduğu şürettedür. **Nazm:**

عمر خوش در قرب جان پروردنست

عمر زاغ از بهر سرکین خوردنست<sup>101</sup>

Ammâ şol tûl-i hayât ki gavâil ü tebi'âtdan mühezzeb ve şâhibi inşîbâb-ı savt-ı 'azâb ile gayr-i mu'azzeb ola". (s. 303)

Konuya dair şiirini zikredeceği zevâtı, "sahâbî-i hasenü't-tabî'a ya'nî Lebîd b. Rebî'a"<sup>102</sup>, "andelîb-i gülistân-ı Şîrâz bostân-efrûz-ı hadîka-i râz"<sup>103</sup> gibi ifadelerle anan müellif, mânâyı gözardı etmeden lafız benzerliklerini de ustaca değerlendirir. Meselâ; "Hz. Halid'in son demlerinde onun hizmetinde bulunan Ebû Derdâ'nın - Hâlid'in ölümü üzerine- içinde bulunduğu güç ahvâli" şöyle dile getirir.

"... infî'âlınden<sup>104</sup> أَعْيُنُ الْجَبِينَا<sup>104</sup> nefrîn ü bed-du'âsı ile terk-i kelâm-ı dünyâ ve sene ihdâ vü 'ısrînde kaçd-ı mele'-i a'lâ eyledi. Hâzret-i Ebu'd-Derdâ **mısrâ'**:

دردا و هزار بار دردا دردا<sup>105</sup>

diyüp tenfiz-i veşâyâyı ta'ahhüd ü iltizâm ve bu hizmet-i iğâmet için dâr-ı hicrete teveccüh ü i'tizâm eyledi". (s. 342-343)

Sözlerini şiirlerle örneklendiren Mehmed Şâhî'nin, bir beyit yahut mısrayı

<sup>101</sup> "Hoş ömür canın kurbîyet için perverde olduğu ömürdür, karganın ömrü(nün uzunluğu) gübre yemesindedir" Mevlânâ, *Mesnevî*. <http://ganjoor.net/moulavi/masnavi/daftar5/sh36/>.

<sup>102</sup> Öksüz, *agt.*, s. 280 [29a].

<sup>103</sup> Öksüz, *agt.*, s. 352 [62a].

<sup>104</sup> "Korkakların gözleri açılınsın".

<sup>105</sup> "Derdâ ve bin yük eyvâh eyvâh".

ölçü olarak sözlerini onun ışığında devam ettirdiği de görülür. Meselâ; “avâmın, seçkinlerin meclisindeki tavrını” değerlendiren müellif, Mevlânâ’nın “*ümmetin seçkinlerinin hâlini kendine kıyas etme*” şeklindeki mısrasını ölçü almakta, aksininin “edebi terk” olduğunu söylemektedir.

“... nâ-kesler ba‘z-ı kibâr-ı zevi‘l-i‘tibâruñ ‘alâ ıarıku‘n-nedre mecâlis-i eşrâf-ı zi‘l-ıkadre hâzır ve mübtelâ-yı bâr-ı girân olan ağniyâ vü tüvân-gerânı zâir olduğı ile îrâd-ı nađz ve Şeref-i ‘uzlete isnâd-ı nağş iderler ise evvelen **mışrâ‘** :

کار پاکان را قیاس از خود مکبر<sup>106</sup>

fehvä-yı dil-pežiri üzre her pes-mânde-i mâide-i kemâl kendü hâlini büzürgân-ı rû-şinâsa kıyâs eylemek terk-i edeb ve ĥalvet-serây-ı ‘irfândan bu‘d u ĥırmânına sebebdür”. (s. 391)

Mehmed Şâhî, muhtelif kaynaklardan alıp secili bir şekilde anlattığı kıssa ve hikâyelerin içerisinde de şiirlere yer verir. Bu şiirler, hem anlatıma zenginlik katmakta, hem konuyu daha anlaşılır kılmakta, hem de bahsi daha esrârengiz hâle getirmektedir. Örneğin; “Alkame’nin gece karanlığında Hz. Ömer’i, Hâlid b. Velid sanması” bağlamında bir kıssa<sup>107</sup> anlatan müellif, “Hz. Ömer ile ‘Alkame arasında geceleyin meydana gelen bu hadisenin sabahleyin anlaşıldığını” dile getirmek için kıssa arasında “*her sır ki, gece perdesinde gizlidir, gündüz olduğunda hepsi aydınlanır*” manasında Farsça bir beyit kullanmaktadır. İlgili kısım şöyledir:

“... Bu hâl ile birbirinden müfâriğ ve tal‘at-ı şubĥ-râstın ufĥ-ı çarĥ-ı berînden Őârıĥ olup râz-ı rûz âşikâr ve mihr-i ‘âlem-fürûz perde-der-i Őeb-i târ oldı.

**Nazm:**

هر راز که در پرده شب پنهانست

چون روز شود بر همه روشن گردد

Hâzret-i ‘Ömer rağıya‘llâhu te‘âlâ ‘anh Hâlid’i da‘vet ve ĥuzûr-ı ‘Alĥame’de baş-ı bisât-ı mübâsetet idüp didi ki yâ Hâlid ‘Alĥame ile ne maĥûle muĥâvele ve ne ĥüne muĥâvereye ĥařd u muĥâvele eyledüñ”. (s. 339)

Yukarıda belirtildiği gibi; bazı şiirler de bir durumu, zamanı veya mekânı tasvir için kullanılmaktadır. Müellif, modern hikâye ve roman tekniğinde olduğu gibi kıssa yahut hikâye girişinde veya arasında tasvir tekniğini kullanmakta ve ilgili öğenin resmini çizerken şiirlerden faydalanmaktadır. Nitekim “yetim malı yemenin vebâli” beyanında bir rüya<sup>108</sup> anlatan müellif, rüyânın görüldüğu geceyi betimlenirken araya Molla Câmî’nin dizelerini dahil etmektedir.

<sup>106</sup> Mevlânâ, *age*. <http://ganjoor.net/moulavi/masnavi/daftar1/sh11/>.

<sup>107</sup> Söz konusu kıssa için bk. Öksüz, *agt.*, s. 197.

<sup>108</sup> Söz konusu rüya için bk. Öksüz, *agt.*, s. 202-203.

“Güşâde-çeşmân-ı dūr-bîn ve bîdâr-dilân-ı şâhib-temkînden bir ehl-i dirâyet naql ü rivâyet ider ki bir leyl-i sa‘âdet-meylde ki **nazm**:

زجُنْبُشْ مَرِغْ وَ مَاهِي آرْمِيدِه

خَوَادِثْ پَایِ دَرِ دَامَنْ کَشِيدِه

دَرِ اَیْنِ بُوَسْتَانَسَرَايِ پَرِ نِظَارِه

نَآئِنْدِه بَازِ جُوَزِ چِشْمِ سِیْتَارِه<sup>109</sup>

nîreng-sâz-ı hayâl ki lu‘bet-bâz-ı perde-i mişâldür. Verâ-i hicâb-ı irâdetden bu şûreti irâet eyledi ki bâzâr-ı rüst-e-ğîz germ ü tîz ve herkes ma‘rîz-ı ma‘zeretde hûn-âbe-rîz olup...”. (s. 402)

Konuya dair sözü, kıssası, şiiri vs. zikredilecek olan bazı şahısların önce şiirlerle medh ü senâ edildiği görülmektedir. Bu hususta genelde Türkçe şiirleri tercih eden müellif yerine göre, Arapça ve Farsça şiirler de kullanmaktadır. Kezâ Hz. Peygamber, -konuya dair sözü ve anlattığı hikâyeler zikredilmeden önce- şu dizelerle medh ü senâ edilmektedir:

“... eşağh-ı kütüb ü mesânîdde olan *Şağîh-i Buğârî*’de kabes-i rivâyet-i îkâd ve fazîlet-i Şeyhâyın’da rağıya’llâhu te‘âlâ ‘anhumâ irâd olınmışdur ki **nazm**:

Nokta-i haţt-ı evvelîn-pergâr

Hâtem-i âferîniş evvel-i kâr

Rûşenâyî-dih-i çerâğ-ı yakîn

Nûr-ı pîşîn ü şem‘-i bâz-pesîn

hâzretleri müşâhedât-ı gaybiyye vü ‘ayniyyeyi keşf ü inbâ eşnâsında buyurdılar ki bir merd-i şahrâ-neverd bir baqar-ı zî-huvâra süvâr olup geşt-i kıfâr...”. (s. 238)

Mehmed Şâhî, bazı şiirleri de “asıl konuya geçildiğini belirtmek yahut konuya dikkat çekmek” için kullanmaktadır. Örneğin; “Hz. Peygamber’in veda haccını edâ ettikten sonra alnından kestiği saçı Hz. Hâlid’e vermesi” hadisesine değinen müellif, “*kıldan ince bin nükte [işte] budur*” mısrasıyla dikkat çekerek, saçı daima sarığında taşıyan Hâlid’in bütün savaşlardan muzaffer olarak ayrıldığını söylemektedir.

“... itmâm-ı menâsik ü tefesden soñra ser-i risâlet-efserlerini beyne’l-halk tirâş u halk itdürüp nâşıye-i hümayûn-ı bereket-nümûnlarını Hâzret-i Hâlid’e erzânî ve bu nevâziş ü iltifât ile beyne’l-ekfâi ve’l-kefâet mazhar-ı ‘izz-i câvidânî buyurdılar. **Mısrâ**’:

<sup>109</sup> “Kuş, balık sestem kesildi, hâdiseler ayağını eteğine çekti, pür-seyir olan evin sahanlığındaki bu bahçede yıldızın gözünden başka açık hiçbir şey kalmadı” Câmî, *Heft Evreng* (Yûsuf u Züleyhâ). <http://library.tebyan.net/fa/Viewer/Text/68260/18>.



هزار نكتة باريكتر زمو اينجاست<sup>110</sup>

ol şa'rât-ı mu'cize-nümâyî ki hâşşiyet-bahş-ı perr-i hümâ idi. Hâzret-i Hâlid cevfi-i 'imâmesinde ta'biye vü hıyâtet ve şart-ı farç-ı ta'zîm ü tekrîmi tevfiye vü hıyâtet itmekle dâimâ mehâlik-i bî-dermân-ı rüst-e-hîz-nişânda gâlib...". (s. 331-332)

## 2.6. Hikâyeler ve Kıssalar

Mehmed Şâhî'nin nesirde yararlandığı unsurlardan biri de kıssa, hikâye ve efsâne nevinden dinî-tasavvufî anlatılardır. Kıssadan hisse mahiyetinde olan ve meselenin somut hâle gelmesini sağlayan bu anlatılar, konunun akışına göre zikredilmekte, bazen kıssa içerisinde hikâyeye yer verilmektedir. Müellif, çeşitli kaynaklardan aldığı hikâyeye ve kıssaları; âyet, hadis, isrâiliyât, atasözü, deyim ve şiirlerle zenginleştirmiş, edebî üslûp ve süslü nesirle yeniden kaleme almıştır. Peygamber kıssaları, sahabenin hayatından kesitler, bir hadisin sebep-i rivâyeti, bir rüya gibi hususları ihtivâ eden anlatıların bazılarının kaynağı belirtilirken; bazılarınınki verilmemektedir. Mesela; "itaatin hayırlı işlerde olduğu" beyanında iki kıssa<sup>111</sup> anlatan müellif, bunlardan birisini "ol kıssa-i 'ibret-fezâ Târîh-i Hulefâ'da bu minvâl üzre icmâl olunmuşdur ki" ibâresiyle kaynağını belirterek anlatırken; diğerine "ki bir gün" ifadesiyle kaynak vermeden başlamaktadır.

"... ki bir gün Mesleme bin 'Abdü'l-melik izhâr-ı naḥvet ü sitiz ve ḡancer-i zehr-âlûd-ı zebânın ser-tîz idüp eşrâf-ı tâbi'in ve meşâhîr-i aşâb-ı yaḡından Ebû Hâzime ki 'ırç-ı şübühâtı ḡusâm-ı şıdḡ u şebât ile ḡâsim idi didi ki taḡt-ı taḡt-ı ḡükûmet..." (s. 346)

Bu anlatıların önemli özelliklerinden birisi de âyet, hadis, şiir, deyim gibi dinî-tasavvufî unsurlarla süslenip zenginleştirilmiş olmasıdır. Bu unsurlar bazen iktibas bazen telmiḡ yoluyla kullanılmaktadır. Nitekim Dâvûd'un mesleḡinden bahseden müellif, bu hususta <sup>112</sup>قَدَّرَ فِي السَّرْدِ âyetini iktibas ederken <sup>113</sup>وَعَلَّمْنَا صَنْعَةَ لُبُوسٍ âyetine de telmiḡte bulunmaktadır. Ayrıca Dâvud'un demiri, ateşe sokmadan büküğünü söyleyerek de kıssayı deyimlerle süslemektedir.

"... ḡudret ü celâlini izhâr u ibâne ve te'sîr-i fermân-ı السَّرْدِ âhen-i serdi ilâne idüp Hâzret-i Dâvûd'a şan'at-ı lebûsı ta'lîm ve keff-i bî-vekefine maḡâlîd-i mu'cizât-ı bâhireyi teslîm eyledi. ḡadîd-i şedîd-i tîre-fâm bir vechile nerm ü râm oldu ki غير إدخال الثَّار ...". (s. 324)

<sup>110</sup> Hâfız, *Divân*. <http://ganjoor.net/hafez/ghazal/sh177/>.

<sup>111</sup> İlgili kıssalar için bk. Öksüz, *agt.*, s. 198-199.

<sup>112</sup> "... [zırhlar yap] ne ince ne de kalın..." Sebe' (34), 11.

<sup>113</sup> "Biz ona, zırhları yapmayı öğrettik...". Enbiyâ (21), 80.

Hikâyeleri, şiirlerle de süsleyen müellif, bunları, bazen sözün açıklayıcısı/ tamamlayıcısı bazen tasvir mahiyetinde zikretmektedir. “Abbâsî Halifesi Hârûn Reşid’in, keyif aldığı bir beytin şairini araması” beyanında bir hikâyeye<sup>114</sup> anlatan müellif, hikâyenin girişinde, halifenin sarayının ahvâlini şiirle tasvir etmektedir:

“... taşhîh-i rivâyet ile maşkûldür ki hulefâ-yı ‘Abbâsiyye’den Hârûn er-Reşid ki kaçır-ı bülend-i hilâfeti de‘âim-i insâf u naşfet ile müşeyyed ve beyne’l-enâm peyâm-ı mekrûmet ü in‘âmı müşeyyid idi. Bir rûz-ı nûzhet-bürûzda ki **nazm**:

قصررا از آندرون در بسته بود

کاز زیارت‌های مردم خسته بود<sup>115</sup>

sevâkin-i büyût-ı felek-i kıbâba tevcîh-i hitâb idüp didi ki hayli eyyâm u şühûr belki nice a‘vâm u dühûrdur ki...”. (s. 244)

Müellifin dinî-edebî öğelerle zenginleştirip süslü nesirle yeniden kaleme aldığı kıssalardan birisi -“öleceğini bilerek doğurun, yıkılacağını bilerek binâ yapın”<sup>116</sup> hadisi beyanındadır- şu şekildedir:

“Kitâb-ı ‘Arâis’de ‘arâiş-i kelimât-ı dil-firîbe bu gûne arâiş ü zîb virilmişdür ki sulţân-ı cihân-gerd-i sebük-seyr mahrem-i esrâr-ı<sup>117</sup> عَلَمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ hazretlerinin mişdâk-ı mazmûn-ı<sup>118</sup> فَهْمٌ يَوْمَ عُرُونُ olan bâr-gâh-ı haşr-nümû-dârlarına evâbid-i vuşûş u atyâr ictimâ‘ u ihtifâl ve mecmû‘-ı ins ü cân şamîm-i dil ü cândan itâ‘at-i hâtem-fermânına müsâra‘at u ihtifâd idüp satvet-i zâbiṭa-i siyâsetinden üsûd ü ârâm me‘men-i âsûdegîde ârâm ve her birini dâm-ı âdl ü dâd ile râm itmiş idi.

جمله مرغان هر یکی اسرار خود

از هنر وز دانش و از کار خود

با سلیمان یک بیک وامی نمود

از برای عرضه خود رامی ستود<sup>119</sup>

Nâ-gehân murğân-ı hoş-elhândan verşân, ki nerîne-i kamârî ve şadâ-i gam-güsârî nağme-i çekâvek ü sâr gibi müessir ü sârîdür, tağrîd-i râhat-zâ ile neşid-i tarab-fezâ eyledi. Şâhib-kırân-ı<sup>120</sup> رُخَاءَ حَيْثُ أَصَابَ muṭlaḳu’l-‘inân-ı<sup>121</sup> فَاْمُنُّنْ أَوْ  
hulşân-ı nâdî-i vâlâ-cenâbına ismâ‘-ı huṭbe-i hitâb idüp didi ki bu

<sup>114</sup> Söz konusu hikâyeye için bk. Öksüz, agt., s. 185-189.

<sup>115</sup> “Sarayı içeriden kapalı idi ve insanların oraya girmesi mümkün değildi”. Mevlâna, *Mesnevî*.

<sup>116</sup> Beyhakî, *Şu‘abu’l-îmân*, c. 13, s. 232, (no: 10245); Hindî, *age.*, c. 15, s. 773, (no: 43040).

<sup>117</sup> “... bize kuşların dili öğretildi...” Neml (27), 16.

<sup>118</sup> “... bir düzen içinde yola koyuldu” Neml (27), 17.

<sup>119</sup> “Cümle kuşlar, kendi sırrı, hüneri, bilgisi ve kabiliyetiyle birer birer Süleyman’a râm oldu, .... ..” Mevlânâ, *Mesnevî*. <http://ganjoor.net/moulavi/masnavi/daftar1/sh66/>.

<sup>120</sup> “... rüzgâr, onun istediği yere [eser giderdi]” Sâd (38), 36.

<sup>121</sup> “... ister serbest bırak, ister tut; bundan hesaba çekilecek değilsin” Sâd (38), 39.

murğ-ı şîrîn-zebânuñ medlûl-i nağamât u elhânı sizüñ âyîne-i ‘aql-ı münîrûñüzde in‘ikâs-pezîr midür. **Nazm:**

تو چه دانی زبانِ مرغان را

که ندیدی شیخی سلیمان را<sup>122</sup>

Sekene-i bâr-gâh-ı Süleymânî perde-i ‘acz ü nâ-tüvânîde **mışrâ‘:**

این منطقی طیرست سلیمان دانند

terânesine ser-âğâz ve mağâm-ı istislâmde رسولُهُ اللهُ أَغْلَمُ و رسولُهُ اللهُ kelâmı ile niyâz itdüğinde ol sulţân-ı ‘adîmü’l-meşîl ve muţâ‘u’l-emr-i<sup>123</sup> مَحَارِيبَ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيبَ didi ki bu murğ-ı kem-mikdârûñ kârı ehl-i ğaflet ü cehl ile cidâl ü hîrâb ve kavl-i bâ-hevli و ابئوا للخراب و ابئوا للموت و ابئوا للخراب<sup>124</sup> (s. 466-467)

\*\*\*

Mehmed Şâhî’ nin dinî, edebî, tasavvufî unsurların yanında halk inanışları ve kültürel unsurlardan istifade ettiği de belirtilmelidir. Bir misal; “anne-baba hukuku” bahsinde; “şair Nizâmî’ nin oğluna verdiği öğüdü”, “nazar değene tütsü yapılması inanışı” çerçevesinde anlatan müellif şöyle der: “söz üstadı Nizamî, bu bahanesiz beyitle<sup>125</sup> ferzâne (bilgili) oğluna nasihat etmekte; onu alçak feleğin nazarından korumak için nasihatın acı sedefotunu (tütsü olarak yakılan) üzerlik

<sup>122</sup> “Sen kuşların dilini ne bileceksin, geceleyin Süleyman’ı görmedin ki” Sühreverdî, *Akl u Aşk*.

<sup>123</sup> “Süleyman için mâbedler, heykeller [havuz gibi çanaklar, sabit kazanlar] yapıyorlardı...” Sebe (34), 13.

<sup>124</sup> ‘Arâis adlı kitapta câzibeli, alımlı kelimelere böyle süs verilmiştir ki: “bize kuşların dili öğretildi” sırrının mahremi olan Hz. Süleyman’ın, “bir düzen içinde yola koyuldu” âyetinde ifadesini bulan ordusu toplandı. Kuşların, hayvanların, insanların ve cinlerin tamamı cân u gönülden adâlet ü doğruluk dergâhında ona râm olmuştu.

“Cümle kuşlar, kendi sırrı, hüneri, bilgisi ve kabiliyetiyle birer birer Süleyman’a râm oldu, ...”

Aniden hoş nağmeli kuşlardan verşan ki, -kumruların erkeği, dişi ördek ve sığircık kuşunun nağmesi gibi etkili ötüşü vardır- hoş ötüşü ile sanki içe ferahlık veren bir şiir okudu. “Rüzgâr onun istediği yere eserdî” fermânının mazharı ve “onları ister serbest bırak, ister elinde tut; bundan hesaba çekilecek değilsin” dizginin sâhibi, kadri yüce meclisin sâkinleri olan dostlarına hitap edip dedi ki: “bu tatlı dilli kuşun ezgi vü nağmelerinin manası sizin parlak akıl âyînenizde yankı bulmakta mıdır?

“Sen kuşların dilini ne bileceksin, geceleyin Süleyman’ı görmedin ki”.

Huzurundakiler, acziyet perdesinde “bu kuş dilidir, Süleyman bilir” mısrasıyla nağmeye başlayıp itaat makamında “Allah ve Resûl’ü bilir” kelâmıyla arz-ı niyaz edince “onun için mâbedler, heykeller yapıyorlardı” âyetinin namzeti dedi ki: “bu ehemmiyetsiz kuşun kârı, gaflet ü cehâlet ehliyle cidâl ve ürpertici sözü “öleceğini bilerek doğurun, yıkılacağımı bilerek binâ yapın”dır.

<sup>125</sup> Nizâmî [Leylâ vü Mecnûn, der-nasîhat-i ferzend-i hod]’ nin beyitleri şöyledir:

جایی که بزرگ باندت بود

فرزند من نداشت سؤد

چون شیر بخود سپه شکن باش

فرزند خصال خویشتن باش

tohumu eylemektedir”.

“Şâhib-i nefis-i ‘iştâmî **mısrâ**‘:

Üstâd-ı sühan-verân Nizâmî

bu ebyât-ı bî-bahâne ile ferzend-i ferzânesine pend ve çeşm-zağm-ı felek-i bî-rahımdan viķâyet için sezâb-ı telh-i naşihati sipend eylemişdür”. (s. 271)

## SONUÇ

Mehmed Şâhî, muhtelif alanlarda eserleri bulunan çok yönlü bir şahsiyet olmakla birlikte münşiliği ile şöhret olmuştur. Nesir sahasında *Ahsenü'l-hadîs*, *en-Nazmü'l-mübîn fi âyâtî'l-erba'în* ve *Münşeât* gibi önemli eserleri olan müellif, üslûp sahibi ve güçlü bir nâsirdir. Fakat son derece külfetli bir üslûbu vardır. Arapça ve Farsça ibareleri çokça kullanması dilini daha da ağırlaştırmaktadır. Hadis, tefsir, tasavvuf, sanat, edebiyat gibi alanlarda birikimi olan Mehmed Şâhî, nesri; âyet, hadis, isrâiliyât, kelâm-ı kibâr, atasözü, deyim, şiir, hikâye ve kıssalarla süslemiş; dinî, tarihî, tasavvufî konuları edebî kisveye büründürerek anlatmıştır. Bununla hem konuyu dinî temele oturtmakta hem somutlaştırıp akla yaklaştırmakta hem de hayal gücüne imkân tanımaktadır.

Süslü nesirle kaleme aldığı eserlerde aynı telmihleri kullanmadan pek çok konuya yer vermesi ve seci'yi aksatmaması nesre istidâdı bakımından önemlidir. Metinde âyet, hadis, deyim gibi dinî-edebî ibareleri çok yoğun kullanması; nesri, Arapça-Farsça şiirlerle süslemesi; çeşitli kaynaklardan aldığı efsane, kıssa, hikâye vs. anlatıları süslü nesirle yeniden yazması ve bütün bunları seci'ye uydurması özgünlüğünün göstergesidir.

Son söz niyetine; süslü nesrin önemli bir mümessili olan Mehmed Şâhî, “sözün güzel, endamlı ve ölçülü olmasını yeğlemiş, anlatım bakımından ince, zarif ve edâlî olmasına önem vermiştir. Söz/ anlam sanatlarıyla süsleyerek tesirli ve zengin kılmuş; fakat sözü, örtülü ve muğlak söylemiştir.

## KAYNAKLAR

Afyoncu, Erhan, “Müteferrika”, *DİA*, c. XXXII, Ankara, 2006.

\_\_\_\_\_, “Nişancı”, *DİA*, c. XXXIII, Ankara, 2007.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Kâhire: Dâru'l-hadis, 1416/1995, I-VIII.

Âsafî Dal Mehmed Çelebi, *Şecâ'atnâme*, (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2007.

- Beyânî Mustafa b. Cârullah, *Tezkiretü's-şu'arâ*, (haz. İbrahim Kutluk), Ankara: TTK Yayınları, 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekir, *es-Sünenü's-sağîr*, Karachi: Câmî'atu'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1410/1989, I-IV.
- \_\_\_\_\_, *Şu'abu'l-îmân*, Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003, I-XIV.
- Buhârî, *el-Câmî'u's-sahîh*, Dâru Tavkî'n-necât, 1422, I-IX.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matba'a-i 'Âmire, 1333, I-II.
- Dârimî, *Müsned (Sünen)*, Beyrut: Dâru'l-beşâir, 1434/2013.
- Ebû Dâvûd, *Müsned*, Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999, I-IV.
- \_\_\_\_\_, *Sünen*, Dâru'r-risâleti'l-'âlemiyye, 1430/2009, I-VII.
- Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-evliyâ ve Tabakâtü'l-asfiyâ*, Mısır: es-Sa'âde, 1394/1974, I-X.
- el-Hac Mehmed Ârif Efendi (Emîn Efendi), *Menâkıb-ı Kethüdâzâde*, (haz. Hasan Gürkan - Hür Mahmut Yücer), İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Gültekin, Hasan, "İnşâ ve Tarihî Gelişimi", *International Journal of Central Asian Studies*, Volume 13, 2009.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Katalogu*, Ankara, 1972.
- Hâfız, *Dîvân*. <http://ganjoor.net/hafez/ghazal>.
- İbn Mâce, *Sünen*, Dâru'r-risâleti'l-'âlemiyye, 1430/2009, I-V.
- İbn Vehb, *el-Câmî'u fi'l-hadîs*, Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1416/1995.
- İpşirli, Mehmet, "Kadıızâde, Ahmed Şemseddin", *DİA*, c. XXIV, Ankara, 2001.
- Karahan, Abdülkadir, *İslam Türk Edebiyatı'nda Kırk Hadîs*, Ankara: DİB Yayınları, 1991.
- Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-şuarâ*, (haz. İbrahim Kutluk), Ankara: TTK Yayınları, 1989, I-II.
- Köksal, Fatih, *Klâsik Dönem Osmanlı Nesri*, İstanbul: Kriter Yayınları, 2009.
- Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, (haz. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatçı), Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001.
- Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, (haz. Nuri Akbayar), İstanbul: KB & TV Yayınları, 1308/1996.
- Mevlânâ, *Mesnevî*, <http://ganjoor.net/moulavi/masnavi>.
- Molla Câmî, *Heft Evreng*, <http://library.tebyan.net/fa/Viewer/Text>.

- Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, I-V.
- Müstakimzâde Süleyman Sa'deddîn, *Tuhfe-i Hattâtîn*, İstanbul: Devlet Matba'ası Yayınları, 1928.
- Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi Süneni'l-akvâli ve'l-ef'âl*, Müessesetü'r-risâle, 1401/1981, <http://www.raqamiya.org>.
- Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001, I-X.
- Nev'izâde Atâyî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şakâik*, (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul: Çağrı, Yayınları, 1409/1989.
- Okçuzâde Mehmed Efendi, *en-Nazmü'l-mübîn fi Âyâti'l-erba'in ve Ahsenü'l-hadîs fi'l-ehâdisi'l-erba'in*, (yay.: Mekteb-i Sultânî 'Arabî muallimlerinden Hâfız Refî'), İstanbul: Dâru't-tibâ'ati'l-'âmire, (257?).
- Okçuzâde Mehmed Şâhî, *Ahsenü'l-hadîs*, Mevlânâ Müzesi Türkçe Yazmaları, Yz. No: 655.
- Okçuzâde Mehmed Şâhî Bey, *el-Makâmu'l-Mahmûd*, (terc. Hür Mahmut Yücer - Mehmet Rûzi), İstanbul: Dâruhâdis Yayınları, 2006.
- Öksüz, Yılmaz, *Okçuzâde Mehmed Şâhî'nin Ahsenü'l-hadîs'i (İnceleme-Metin)*, (yayımlanmamış doktora tezi), Cumhuriyet Üniversitesi SBE, Sivas, 2016.
- Özcan, Abdülkadir, "Ferîdun Ahmed Bey", *DİA*, c. XII, Ankara, 1995.
- Özcan, Tahsin, "Mehmed Efendi, Mâlûlzâde", *DİA*, c. XXVIII, Ankara, 2003.
- Selânikî Mustafa Efendi, *Târîh-i Selânikî*, (haz. Mehmet İpşirli), Ankara: TTK Yayınları, 1999.
- Sevgi, Ahmet, "Okçuzâde'nin Manzum Kırk Ayet Tercümesi", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 1, Konya, 1994.
- Suyûtî, Celâleddîn, *Câmi'u'l-ehâdis*, [www.mktaba.org](http://www.mktaba.org), nüsha: b.
- Şemseddîn Sâmi, *Kâmûsu'l-a'lâm*, İstanbul: Mihrân Matba'ası, 1306.
- Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, I-X.
- Tatçı, Mustafa - Yıldız, Musa, *Aziz Mahmud Hüdâyî, Dîvân-ı İlahiyat*, İstanbul: H Yayınları, 2008.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed, *el-Câmi'u'l-kebîr (Sünen)*, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998, I-VI.
- Woodhead, Christine, "Okçuzâde Mehmed Şâhî", *DİA*, c. XXXIII, Ankara, 2007.
- \_\_\_\_\_, "Ottoman inşa and the art of letter-writing influences upon

the career of the nişancı and prose stylist Okcuzade (d. 1630)", *Osmanlı Araştırmaları, (Journal of Ottoman Studies)*, c. VII-VIII, İstanbul, 1988.

\_\_\_\_\_, "Yazışma Çevreleri: Onyedinci Yüzyıl Başlarında Osmanlı Mektup Yazımı", (çev. Ali Emre Özyıldırım), *Nesrin İnşası: düzyazıda dil, üslup ve türler*, (haz. Hatice Aynur vd.), İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2010.

Yıldız, Alim, "Manzum Kur'an Mealleri", *Geleneğin İzinde*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2013.

\_\_\_\_\_, Alim, "Okçuzâde Mehmed Şâhî ve Manzum Kırk Hadis Tercümesi: Ahsenü'l-hadîs", *Geleneğin İzinde*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2013.

Yılmaz, Fehmi, *Osmanlı Tarih Sözlüğü*, İstanbul: Gökkuşbe Yayınları, 2010.

Yılmaz, Hasan Kâmil, "Aziz Mahmud Hüdâyî", *DİA*, c. IV, Ankara, 1991.

Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr ve Nusûsu'l-ahyâr*, Beyrut: Müessesetü'l-'a'lemî, 1412.

**OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E GEÇİŞ DÖNEMİNDE HIZIR  
TARTIŞMALARININ MERKEZİNDE BİR DÜŞÜNÜR:  
İZMİRLİ İSMAİL HAKKI**

**Mustafa DEMİR\***

**Özet**

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş devresi, fikrî açıdan çok çeşitli sebeplerin katkısıyla vücut bulan, bünyesinde çok yoğun, iç içe ve farklı türde tartışmalar barındıran bir kesittir. Söz konusu zaman diliminde elbette Hadis İlmîni ilgilendiren tartışmalar da yapılmıştır. Bu tartışma başlıklarından biri de Hızır konulu tartışmalardır. İncelenmesi durumunda, İzmirli İsmail Hakkı'nın bu dönemde yapılan Hızır tartışmalarının içerisinde bir şekilde yer aldığı görülecektir. Yaklaşık olarak 1914 ilâ 1941 yılları arasında kaleme aldığı bazı çalışmaları üzerinden İzmirli'nin Hızır tartışmalarındaki duruşunu ortaya koyma maksadı taşıyan bu çalışma, bir diğer yönüyle de düşünürümüzün hadis anlayışına bir nebze ışık tutacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hızır tartışmaları, İzmirli İsmail Hakkı, Ahmed Hamdi Akseki, Şeyh Mustafa Safvet Yetkin, Ahmet Ateş.

**A PHILOSOPHER AT THE CENTRE OF KHIDR DISCUSSIONS IN THE  
TRANSITION PERIOD FROM OTTOMAN TO REPUBLIC:  
İZMİRLİ İSMAİL HAKKI**

**Abstract**

Transition period from Ottoman to Republic is a section coming into existence with contribution of various intellectual reasons and containing intense, different discussions in touch with each other. In the mentioned period, there were also discussions concerning with Hadith Science for sure. One these

---

\* Arş. Gör., Konya Necmettin Erbakan Ün. Sosyal Bilimler Enst., konevimustafademir@gmail.com



discussion topics is Khidr discussions. If it is examined, it will be seen that İsmail Hakkı İzmirli took place in Khidr discussions held in this period in some way. This study which aims to reveal the position of İzmirli in Khidr discussions through some studies of him that he wrote between approximately 1914-1941, will provide a slight insight for hadith understanding of our philosopher.

**Key Words:** Khidr discussions, İzmirli İsmail Hakkı, Ahmed Hamdi Akseki, Şeyh Mustafa Safvet Yetkin, Ahmet Ateş.

### Giriş

Genel bir ifadeyle, XIX. yüzyılın ikinci yarısından başlayıp XX. yüzyılın ikinci yarısına uzanan devrenin, düşünce tarihimiz açısından önemli bir kesit olduğunu söyleyebiliriz. İncelenmesi durumunda bu fikrî devrenin farklı unsurların katkısıyla şekillendiği görülmektedir. Mesela devletin başta tıp tahsili için Avrupa'ya gönderdiği talebeler, yurda dönüşlerinde edebiyat, sanat ve fikriyat sahasında değişimin önemli mimarlarından biri olmuşlardır. Özellikle rasyonalizm, pozitivism ve materyalizm ağırlıklı felsefi çeviriler fikir ortamının sınır uçlarının şekillenmesinde pay sahibidir. Batı'dan teknoloji transferinin peşi sıra gelen fikir transferi -en genel ifadesiyle- sahip olunan değerler karşısında dâhilî bünyede dışlama, sorgulama ve müdafaa şeklinde üç ana tepkinin verilmesine yol açmıştır. Bahse konu olan dönemde, örneğin Ernest Renan (ö. 1892)'ın ateşlediği din-bilim çatışmasının izlerini farklı dünya görüşlerine sahip aydın ve ulema fraksiyonlarında yakalamak mümkündür. Diğer taraftan, Cemaleddin Efgânî (ö. 1897) ve Muhammed Abduh (ö. 1905)'un aynı dönemin belirleyici elemanlarından oldukları aşikârdır. II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte süreli mecmuaların sayısı ve çeşidinde görülen artışın, tartışma ortamına katkısı yadsınamaz. Bütün bu unsurlara İstanbul'un coğrafi konumu, payitaht olması ve asırlar boyu kazandığı ilmî duruşun belli fikirlerin yaygınlık kazanmasında ya da tam tersine kendine yer bulamamasında etkili olduğunu ilave etmeliyiz. Kısacası; ana hatlarını belirtmeye çalıştığımız bu dönemde, imparatorluğun içine girdiği çöküşün aksine fikrî anlamda çok yönlü, kompleks ve yoğun bir tartışmalar devresi yaşanmıştır. Şu kadarı var ki; Birinci Cihan Harbi'nin başlamasıyla görülen durgunluk bir tarafa, özellikle cumhuriyetli yıllara girilmesiyle fikrî tartışmalarda nicel ve nitel olarak hatırı sayılır oranda bir düşüşün yaşandığı da ayrı bir vaki'dir.

Sözü edilen düşünsel kırılma/evrilme devresinde, Hadis İlmini ilgilendiren ve benzerlerine Hint Alt Kıtası ve Mısır coğrafyasında da rastlanabilen bazı tartışmalar yaşanmıştır. Onlardan biri de Hızır konusu

etrafında vücut bulan kalem münakaşalarıdır. Türkiye coğrafyası özelinde; ilmî çalışmaları ile temayüz eden Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912), kendisine resmî kanalla Türkçe bir tefsir yazma görevi verilen Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942), benzer şekilde *Tecrîd-i Sarîh* isimli *Sahîh-i Buharî* muhtasarını dilimize çevirmekle vazifelendirilen Babanzâde Ahmed Naim (ö. 1934) ve Kamil Miras (ö. 1957), Hızır'la ilgili meseleler üzerinde kısa da olsa görüş beyan eden önemli isimler arasındadır. Keza *Hızır Aleyhisselâm* adlı risalesi dolayısıyla Ahmed Hamdi Akseki (ö. 1951)'yi burada zikretmeliyiz. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla, ayrıntılarına burada yer vereceğimiz çeşitli saiklerle kaleme aldığı kitap, makale ve ansiklopedi maddesi türünden çalışmaları ile belirtilen dönem açısından Hızır tartışmalarının bir şekilde odağında kalan ilim adamı İzmirli İsmail Hakkı'dır.

Esasen Hadis ve Tasavvuf kaynakları başta olmak üzere İslamî eserlerde belli bir yekûn tutan Hızır merkezli meseleler; aynı zamanda edebî, sosyal, kültürel, mitolojik arka plan ve bağlamlara sahiptir ve bu özellikleriyle oryantalistlerin de ilgisini kazanan bir yapı arz etmektedir.<sup>1</sup> Hızır'ın kimliği, asrı, nebiliği veya veliliği, vefatı veya halen yaşadığına dair alt başlıklarda leh ve aleyhte bazı rivayetlerin kaydedilmesi, yanı sıra geçmiş muhaddislerin bu konulara dair görüş beyan etmeleri, Hızır tartışmalarını bir bütün haliyle Hadis'in ilgi sahasına çekmektedir.

Buraya kadar çizilmeye çalışılan çerçevede bu makale; felsefî ve ilmî birikimi, farklı sahalara ait eserleri, deruhte ettiği görevleri ve yadigâr bıraktığı kütüphanesi ile Osmanlı ilmiye sınıfının, Cumhuriyet devrine yetişmiş en önemli simalarından biri olan İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946)'nın,<sup>2</sup> Hızır tartışmalarında sahip olduğu çizgi ve bakışın tespit edilmesini amaçlamaktadır.

İzmirli'nin yayım tarihleri itibarıyla takriben 1914 ilâ 1941 aralığına denk gelen ve Hızır tartışmalarındaki bakışına veri hazırladığını düşündüğümüz

<sup>1</sup> Geniş bilgi için Arent Jan Wensinck, "Hızır", *İslam Ansiklopedisi*, V, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977, V, 457-462; Pertev Naili Boratov, "Hızır-Türklerde Hızır", *İslam Ansiklopedisi*, V, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1977, 462-471; İlyas Çelebi, "Hızır", *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 406-409; Süleyman Uludağ, "Hızır", *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 409-411; Cemal Kurnaz, "Hızır", *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 411-413; Ocak, Ahmet Yaşar, *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, İstanbul: Kabcacı Yayinevi, 2007; Yasin Meral, "Musa-Hızır Kıssası ve Kıssanın Yahudi Kökeniyle İlgili İddiaların Değerlendirilmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, 55:2, ss. 129-150.

<sup>2</sup> Hayatı, eserleri ve görüşleri hakkında geniş bilgi için 24-25 Kasım 1995 tarihinde yapılan "İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu" tebliğlerine, Bayram Ali Çetinkaya'nın *İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri, Görüşleri* isimli çalışmasına ve *DİA*'nın "İzmirli, İsmail Hakkı" maddelerine bakılabilir.

çalışmaları sırasıyla şunlardır:

1. *Siyer-i Celîle-i Nebeviyye* isimli siyer çalışması (Bundan sonra bu çalışmaya kısaca *Siyer Mukaddimesi* denilecektir),

2. “Muallim Atâ Efendi’nin İkinci Sualine Cevap [Hızır Meselesi]” başlıklı *Sebîlürreşâd* makalesi,<sup>3</sup>

3. Tasavvuf ve ahlak kitaplarındaki rivayetlerin sıhhat durumu merkezinde Şeyh Safvet (ö. 1950)’le giriştiği tartışmalar vesilesiyle yazdığı makaleler ve *Hakkın Zaferleri* adlı matbu kitabı,

4. *İslam Türk Ansiklopedisi* kadrosunda iken kaleme aldığı birkaç yazı.

Bu makalenin Hızır’la ilgili belli başlı tartışma başlıkları üzerinden yapılandırılması ve işlenmesi de düşünülebilir. Ancak İzmirli’nin meseleyi büyük ölçüde Hızır’ın hayatı/vefatı merkezinde ele alması bizi, başlıkların yukarıdaki eserler çerçevesinde atılmasına yöneltmiştir. Bu işleyişin başlıca kazanımı ise, İzmirli’nin konuya dair bakışının bir süreç halinde izlenebilmesi olacaktır.

Son olarak; Hızır’la ilgili rivayet ve meselelerin değerlendirilmesi bağlamında Hadis Edebiyatında müstakil eserleri semere verecek<sup>4</sup> kadar genişliğe sahip tartışmalar açısından bizim bu çalışmadaki rolümüz, ayrı mesailer gerektiren sıhhat araştırmalarına girişmeksizin<sup>5</sup> İzmirli’nin alanımızı

<sup>3</sup> İzmirli’nin bu iki çalışmasından hangisinin daha erken tarihli olduğu net bir şekilde tespit edilememektedir. Şöyle ki; *Sebîlürreşâd* makalesinin yayım tarihi 6 Şubat 1329 (19 Şubat 1914)’dur. Buna karşılık, *Siyer Mukaddimesi*’nin kapağındaki ‘1332’ tarihli kaydın rumî değil de hicrî olduğunu sanıyoruz. Bu eserin formalar halinde neşredildiği (Bkz. Lüleburgazlı Ahmed Naim, “*Siyer-i Celîle-i Nebeviyye: Sebîlürreşâd* Ceride-i İslamiyyesine”, *Sebîlürreşâd*, 22 Mayıs 1329 [1330], XII, sayı: 299, ss. 230) bilgisi ve hicrî 1332 senesinin 30 Kasım 1913 ilâ 19 Kasım 1914 aralığını kapsadığı dikkate alınır, kaydedilen bu iki çalışma için söz konusu olan öncelik belirsizliği daha iyi anlaşılacaktır. Eserin tefrikasına 1913 yılının sonlarında başlanması mümkün ise de bütün halinde basımı 1914’te gerçekleşmiş olmalıdır.

Şu kadarı var ki; *Siyer Mukaddimesi*’nin, İzmirli’nin birkaç yıl önce kaleme aldığı bir çalışmasının devamı niteliğinde sayılabileceği (Geniş bilgi için bkz. Yavuz Yıldırım, “İzmirli İsmail Hakkı’nın İslam Tarihyazıcılığı İle İlgili Bir Yazma Eseri: İnceleme ve Çevrimyazı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sayı: 12, ss. 105-130) ihtimaline binaen öncelikle bu çalışmaya yer verilmesinin daha uygun olacağını düşünüyoruz.

<sup>4</sup> Hızır’la ilgili rivayetler özelinde kaleme alınan bazı eserler için bkz. İbn Hacer, Ebü’l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *ez-Zehri’n-nadir fi hâli’l-Hadır*, (thk. Salâh Makbûl Ahmed), New Delhi: Mecma’u’l-Buhûsi’l-İslamiyye I. bs., 1408/1988, s. 3-5. (Muhakkikin notlarıdır); Çelebi, “Hızır”, *DİA*, XVII, 408-409.

<sup>5</sup> Hızır etrafındaki rivayet ve meselelerin Hadis nosyonu açısından tartışıldığı bazı çalışmalar için bkz. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 455-461; a.mlf., “Tespit ve Yorum Bakımından Hızır’la İlgili Haberler”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, 2000, sayı: 10, ss. 337-365; Ahmed

ilgilendiren noktalardaki bakışını tespit ederek değerlendirmektedir.

### 1. Siyer Mukaddimesi

İzmirli'nin Hızır merkezli tartışmalara bakışını dolaylı olarak gözlemleyebileceğimiz ilk çalışması *Siyer Mukaddimesi*'dir. Düşünürümüzün kaleme aldığı en önemli çalışmaları arasında yer alan bu esere, "İdeal bir siyer kitabı hangi özellikleri taşıma(ma)lıdır?" sorusu karşısında yazarının bakış açısını yansıtan ve yazıldığı dönem itibarıyla bu soru etrafındaki arayışların şahsî bir semeresi olarak bakabiliriz.

Düşünürümüz, ileride yazmayı planladığı siyer kitabı için belirlediği "*Yazacağımız Siyer-i Celile-i Nebeviyye rivayeten ve dirayeten, naklen ve aklen intikâd-ı ilmîyi, muhakeme-i ilmiyyeyi muhtevi olacaktır*"<sup>6</sup> cümlesiyle özetleyebileceğimiz parolasına uygun olarak bazı ön ilkeler ortaya koymuştur. Bunlardan biri de, yazılacak kitaba mevzu haberlerin ve şöhret derecesine ulaşmış olsa bile zayıf rivayetlerin alınmamasıdır. Bu bağlamda İzmirli, içerdiği mevzû ve güvenilemeyecek derecede zayıf haberlerin çokluğu ile mevzûât kaynaklarının mesafeli durulması yönünde görüş bildirdiği kitap ve risaleleri örneklendirme yoluna giderek başvurulmaması gereken kaynakları da kendince çerçeveleme yoluna gitmiştir.

Oluşturduğu rezerv listesine 'Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932)'nin kitapları' ifadesini de ekleyen İzmirli; Hakîm'in, kendisine nispet edilen rivayetleri aslında Hızır'dan dinlediği yönündeki kabul karşısında, "*Hâlbuki muhakkikin-i ulema Hızır'ın hayatını inkâr ediyorlar*" diyerek<sup>7</sup> Hızır merkezli önde gelen tartışma başlıklarından olan 'Hızır'dan hadis tahammülü/rivayeti' gibi bir yönleme kapıyı net bir şekilde kapatmıştır.

Benzer şekilde İzmirli, yazılacak siyerde filtre konulması gereken haberleri belli başlıklar altında toplama yoluna gitmiş; bu kapsamda, "*Siyer-i Enbiya'ya Müteallik Olanlar*" başlığı altında Hızır'la ilgili sıkıntılı gördüğü rivayetleri örneklendirmiştir. Muhaddis ya da eser adı kaydetmek suretiyle;<sup>8</sup>

Ürkmez, "İbn Abbas Hadisi Bağlamında Hızır Kültürü ve Kimliği", *Birey ve Toplum*, Güz 2011, I, sayı: 2, ss. 169-191.

<sup>6</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Siyer-i Celile-i Nebeviyye*, (nşr. Eşref Edib), Dârü'l-Hilâfe: Sebülürreşâd Kütüphanesi - Tevsî'-i Tîbâat Matbaası, 1332, s. 41.

<sup>7</sup> İzmirli, *Siyer-i Celile-i Nebeviyye*, s. 98.

<sup>8</sup> İzmirli'nin kaydettiği muhaddis ve eser adları şöyledir: Ebü'l-Hattâb [b. Dihye el-Kelbî], İbn Hacer, Sehâvî, İbn-i Deyba', Kârî, *Esne'l-metâlib*.

Ebü'l-Hattâb'ın görüşü dışında, İzmirli'nin bu kaynaklara doğrudan ulaştığı anlaşılmaktadır. Diğer taraftan, sayfa ve cilt numarası verilmemesi bir tarafa, İbn Hacer ve Ali el-Kârî'nin hangi

Hızır'ın hayatta olduğu ve her sene hac mevsiminde İlyas (a.s) ile buluştuğuna dair rivayetlerin gayr-i sabit;<sup>9</sup> Rasûlullah'ın vefatı esnasında Hızır'ın orada hazır bulunduğu sözünün yalan;<sup>10</sup> Hızır'ın, Hz. Peygamber (s.a) ile buluştuğu sözünün batıl<sup>11</sup> ve "Hızır sağ olsaydı elbette beni ziyaret ederdi" sözünün ise mevzu olduğu<sup>12</sup> bilgilerini kendi kitabına aktarmıştır.<sup>13</sup>

İzmirli'nin şahsî bir görüş ilave etmeksizin, muhtasar sayılabilecek ve nispeten daha geç döneme ait rical, mevzûât ve meşhur hadisler edebiyatına ait birkaç kaynak üzerinden yer verdiği bu alıntılar, itiraza uğramayarak zımnen kabul edilmeleri yönüyle mütefekkirimizin dolaylı kanaatleri mesabesinde diyebiliriz. Diğer bir yönüyle bu satırlar, erken tarihli olması kadar herhangi bir soruya muhatap olmaksızın veyahut bir tartışmaya girişmeksizin İzmirli'nin konuya bakışına yalın bir şekilde işaret etmesi bakımından ayrı bir değer taşımaktadır.

## 2. Sebîlürreşâd Makalesi

İzmirli'nin 6 Şubat 1329 (19 Şubat 1914) tarihinde *Sebîlürreşâd*'da yayımlanan bir makalesi,<sup>14</sup> Hızır'la ilgili tartışmalardaki görüşlerine tahsis edilmesi kadar kendisinin bu yöndeki kanaatlerini yansıtıcılık düzeyi ve aynı dönemde yazılan bir başka Hızır konulu çalışmaya kaynaklık etmesi<sup>15</sup> bakımından önemli bir metindir.

---

eserlerine atıfta bulunulduğu tam olarak belirlenmemektedir. Ancak İbn Hacer'in *el-İsâbe*'sinin kullanılması kuvvetle muhtemeldir.

<sup>9</sup> İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, (thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvid), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye I. bs., 1415/1995, II, 251; Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân, *el-Makâsîdü'l-hasene fi beyâni keşîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehirâ 'ale'l-elsine*, (thk. Muhammed Osman el-Huşt), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî I. bs., 1405/1985, s. 62; Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Ali b. Sultan, *el-Masnû' fi ma'rifeti'l-hadisi'l-mevzû' – Uydurma Olduğunda İttifak Edilen Hadisler*, (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde; çev. Halil İbrahim Kutlay), İstanbul: İnkılâb Yayınları VI. bs., 2015, s. 67; Muhammed el-Hût, Ebû Abdillâh Muhammed b. Dervîş, *Esne'l-metâlib fi ehâdis muhtelifeti'l-merâtib*, (thk. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye I. bs., 1418/1997, s. 29, 151, 235.

<sup>10</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 267-268; Muhammed el-Hût, *Esne'l-metâlib*, s. 356.

<sup>11</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 253; Muhammed el-Hût, *Esne'l-metâlib*, s. 356.

<sup>12</sup> Sehâvî, *el-Makâsîdü'l-hasene*, s. 363; Ali el-Kârî, *el-Masnû'*, s. 144, 210-211; Muhammed el-Hût, *Esne'l-metâlib*, s. 151, 235, 356.

<sup>13</sup> İzmirli, *Siyer-i Celîle-i Nebeviyye*, s. 110-111. İzmirli ayrıca İlyas (a.s) ile ilgili benzer nitelikte birkaç rivayete de yer vermiştir.

<sup>14</sup> Hakkında bilgi sahibi olmadığımız Muallim Atâ Efendi'nin -muhtemelen mecmuanın idarehanesine gönderdiği- "Hızır hakkında hakikat nedir?" sorusuna mukabil; İzmirli, "Muallim Atâ Efendi'nin İkinci Sualine Cevap" başlıklı üzerinde durduğumuz makaleyi yayımlayarak meseleye dair kanaatini mecmuanın okurları ile paylaşmıştır.

<sup>15</sup> İzmirli'nin bu makalesini krş. Karakoyun Gündoğdu, Rabia, "Ahmet Hamdi Akseki'nin 'Hızır Aleyhisselâm' Adlı Eseri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul, Ocak-Haziran 2013/1, sayı: 31, ss. 235-254. Yine bu bağlamda 8-9 Kasım 2013 tarihinde Antalya'da yapılan

İncelenmesi durumunda, yaklaşık 2,5 sayfa tutan bu yazının iki ana kısımdan oluştuğu görülmektedir: 1. Naklî bilgi: Hızır'la ilgili tartışma başlıklarına kaynaklık eden rivayetler, muhaddislerin ve ulemanın bu nakillere bakışı, 2. Yorum: İzmirli'nin bu bilgilere dayalı tercih, izlenim ve yorumları.

Makalenin ağırlıklı hacmini oluşturan ilk kısmında yer verilen haber ve görüşlerin tahkik ve tespiti için yaptığımız araştırmalar bizi, nakil merkezli bu kısmın birtakım takdim-tehirlerle birlikte birinci derecede İbn Hacer (ö. 852/1449)'in *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* adlı eserinden özetlendiği<sup>16</sup> kanaatine sevk etmiştir. Öyle ki; birkaç aktarım dışında, makalede kaydedilen bütün rivayet ve görüşler *el-İsâbe'*de tespit edilebilmektedir. Şu durumda İzmirli; şayet arada ikinci bir kaynak yoksa, her ne kadar açıkça belirtmese de, Hızır meselesine dair geniş ve derli toplu bilgi sunması yönüyle *el-İsâbe'*nin "Hızır" başlığına makalesinde geniş biçimde yer vermiştir.<sup>17</sup>

Düşünürümüz, *el-İsâbe'*deki ana hatlardan da istifade ederek Hızır etrafındaki ihtilaf noktalarını ismi, lakabı, nesebi, yaşadığı asır, nübüvveti/veliliği ve hayatı/ölümü olmak üzere altı maddede toplamıştır. Ancak o, biyografik nitelikli ilk beş başlıktan ziyade bugün için Hızır'ın hayatta olup olmadığı noktasına odaklanmıştır. Hızır'ın biyografisiyle ilgili ihtilaf noktalarında İzmirli'nin makale özelinde tercihleri özetle şöyledir:

İzmirli, farklı görüşler bulunmakla birlikte Hızır'ın ismi konusunda en meşhur görüşün 'Belyâ' olduğunu belirtmektedir. Belyâ'ya 'Hızır' lakabının verilmesi noktasında; İbn Hacer, "Otsuz, kuru bir yere oturur oturmaz o yerlerin birden yeşerip dalgalanmasından dolayı ona Hızır denilmiştir" hadisini;<sup>18</sup> Hattabî (ö. 388/998) ise yüzünün güzelliği ve parlaklığını asıl sebep olarak görmüştür. İzmirli, Hattabî'ye ait kavlin tercihe şayan olduğu belirterek ana kaynağı olan İbn Hacer'in

---

Akseki Ahmet Hamdi Sempozyumunda Bünyamin Erul tarafından sunulan, "Ahmet Hamdi Akseki'nin 'Hızır Aleyhisselâm' Adlı Yazma Eseri Üzerine" başlıklı henüz yayımlanmamış olan tebliğ de burada zikredilmelidir. (Bu tebliği yayımlanmasından önce bizimle paylaşması dolayısıyla Bünyamin Erul Hocama müteşekkirim). Esasen iki çalışma arasındaki muhteva benzerliği, ayrı bir çalışmada ele alınabilecek niteliktedir.

<sup>16</sup> İzmirli'nin burada kaydedilecek nakillerini krş. İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 246-282.

<sup>17</sup> Devam etmekte olduğumuz doktora çalışması çerçevesindeki araştırmalarımıza göre; İzmirli'nin kaynak kullanımına ilişkin buradakine benzer bir tespiti/durumun, yine Atâ Efendi'nin "Mehdî hakkında hakikat nedir?" sualine dair cevabî makalesine de teşmininin mümkün olduğu görülmüştür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İzmirli, Hızır makalesinden bir hafta sonra Mehdi meselesine dair kaleme aldığı yazısında kaydettiği rivayetleri ve rical tenkidi değerlendirmelerini kaynak adı belirtmeksizin İbn Haldûn (ö. 808/1406)'un *Mukaddime'*sinden özetleyerek almıştır.

<sup>18</sup> Buharî, "Enbiya", 29; Tirmizî, "Tefsiru'l-Kur'ân", 19; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 474, 534.

görüşünden ayrılmıştır.<sup>19</sup> İzmirli, Hızır'ın nesebi hakkında çok sayıda görüş nakletmesine rağmen sadece bunlar arasında tercihte bulunmanın güçlüğünü ifade etmekle yetinmiştir. Yaşadığı asır tartışmasına gelince; Feridun devri, Hz. Süleyman zamanı gibi farklı tarihler içeren nakiller karşısında, “*Derken ikisi, kullarımızdan bir kulu buldular*” ayeti<sup>20</sup> ve sahih hadislerin delaletiyle Hz. Musa (a.s) devrinin insanlarından olduğu; keza Hızır'ın arkadaşı olan ‘Musa’nın kimliği ihtilafında ise, uzun bir Buharî hadisini<sup>21</sup> Musa Peygamber lehinde delil saymaktadır. Hızır'ın nübüvvet ve velayeti tartışmasında farklı görüş sahiplerinin isimlerini örneklendiren İzmirli, sonuç olarak “*Ekser kavle göre Hızır velidir*” yargısına yer vermektedir.<sup>22</sup> Görebildiğimiz kadarıyla İzmirli velilik şıkkının tercihiyle de İbn Hacer'in görüşünden ayrılmaktadır.<sup>23</sup>

Üzerinde en fazla durulan Hızır'ın hayatı/ölümü meselesine gelince; İzmirli, “*Hayat-ı Hızır hakkında hiçbir hadis-i sahih yoktur*” yargısında bulunarak, daha önce *Siyer Mukaddimesi*'nde kaydettiklerine benzer nitelikte, cerhe uğramış birkaç rivayete daha yer vermiştir. Deccal'in çıkış zamanına kadar<sup>24</sup> Hızır'ın hayatta kalıp onu yalanlayacağı; yine onun bahr-i a'lâ ile bahr-i esfel arasında nurdan bir minber üzerinde bulunduğu; ikisi semada (Hz. İsa ve İdris), ikisi de yeryüzünde (Hz. İlyas ve Hızır) olmak üzere dört peygamberin hayatta olduğunu ifade eden rivayetleri<sup>25</sup> buraya ekleyebiliriz.

Hızır'ın hala yaşadığını kabul safındaki muhaddis ve âlimleri örneklendirme yoluna gitmeyerek ‘ulemadan bir taife, sufiye ve zühhâd’ gibi müphem ve genel bir ifadeyle kaydeden<sup>26</sup> İzmirli; buna karşılık, *el-İsâbe*'den istifadeyle vefatını savunanları “*Muhakkikîn-i ulemâya, eslâftan bir cemaate, ekser*

<sup>19</sup> Hattâbî'ye nispet edilen görüşü *el-İsâbe*'de tespit edememekle birlikte bu bilginin, İbn Hacer'in konuyla ilgili bir diğer müstakil eseri olan *ez-Zehru'n-nadir*'da geçtiği (Bkz. s. 22) görülmektedir.

<sup>20</sup> Kehf, 18/65.

<sup>21</sup> Buharî, “İlim”, 44. Ayrıca bkz. a.mlf., “Enbiya”, 29; “Tefsir-Kehf”, 2; Müslim, “Fezâil”, 45; Tirmizî, “Tefsiru'l-Kur'ân”, 19; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXV, 43-47.

<sup>22</sup> İsmail Hakkı İzmirli, “Muallim Atâ Efendi'nin İkinci Sualine Cevap [Hızır Meselesi]”, *Sebülürreşâd*, 6 Şubat 1329, XIII, sayı: 284, ss. 376-377.

<sup>23</sup> İbn Hacer'in, Hızır'ın nübüvvetini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 247-250.

Diğer taraftan, İzmirli'nin belirttiğinin aksine geçmiş ulema arasında Hızır'ın peygamberliği görüşünün daha ağırlık kazandığı kanaatindeyiz. Mesela İbn Hacer ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi önde gelen çoğu isim, Hızır'ın hayatını kabul etmese de nebiliği yönünde görüş bildirmiştir.

<sup>24</sup> Makalenin orijinalindeki ‘zaman-ı ricale kadar’ ifadesindeki altı çizil kelime, ‘Deccal'e’ olmalıdır.

<sup>25</sup> İzmirli, “Muallim Atâ Efendi'nin İkinci Sualine Cevap [Hızır Meselesi]”, *Sebülürreşâd*, XIII, sayı: 284, ss. 377-378.

<sup>26</sup> Örneğin İbn Hacer'in bu kapsamda kaydettiği Nevevî ve İbnü's-Salâh isimlerine yer verilmemiştir.

*ehl-i hadise göre*<sup>27</sup> Hızır vefât etmiştir" ifadeleri eşliğinde şöyle kaydetmiştir: Ali b. Musâ er-Rızâ (ö. 203/819), İmam Buharî (ö. 256/870), İbrahim el-Harbî (ö. 285/899), [Ahmed b. Ca'fer] ibnü'l-Münâdî (ö. 336/947),<sup>28</sup> Ebû Bekr en-Nakkâş (ö. 351/962), Ebû Ya'lâ [ibnü'l-Ferrâ] el-Hanbelî (ö. 458/1066), Ebû Bekr ibnü'l-Arabî (ö. 543/1148), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Ebü'l-Hattâb [b. Dıhye el-Kelbî] (ö. 633/1235), İbn<sup>29</sup> Ebi'l-Fadl el-Mürsî (ö. 655), [Takiyyüddîn] İbn Teymiyye el-Harranî (ö. 728/1328), Ebû Hayyân [el-Endelüsî] (ö. 745/1344), Ebû Tâhir ibnü'l-'Abbâdî(/'İbâdî?).<sup>30</sup>

Listedeki çoğu âlimin konumuzla ilgili görüşlerini kısa kısa alıntılamanın İzmirli; bunlara dayanarak, "*Elhasıl muhakkikin-i ulema, eâzım-ı muhaddisîn Hızır'ın vefatına kâil oluyorlar*" şeklinde bir hüküm cümlesi kullanmıştır. Son olarak; kaydettiği bu isimlerin Hızır'ın öldüğüne dair ileri sürdükleri ayet<sup>31</sup> ve hadisleri örneklemiştir. Bu bağlamda; İmam Buharî, kendisinin de tahric ettiği "Bu geceyi görüyorsunuz ya, (işte bu geceden itibaren gelecek) yüz sene(nin) başında (bugün) yeryüzünde olanlardan hiçbir kimse (hayatta) kalmayacaktır" hadisini<sup>32</sup>; İbnü'l-Cevzî, "Allah'ım! Eğer bu topluluğu helak edersen yeryüzünde artık sana ibadet eden hiçbir kimse kalmaz" hadisini,<sup>33</sup> yine İbnü'l-Cevzî ile İbn Ebi'l-Fadl el-Mürsî ise "Canım (kudret) elinde olan Allah'a yemin olsun ki; şayet Musa sağ olsaydı, kendisine bana tabi olmamak gibi

<sup>27</sup> Hızır'ın vefatı ya da hayatı noktasında muhaddislerin ekseriyetle hangi cephede yer aldıkları meselesi daha fazla araştırmaya muhtaç ve her iki ihtimale de açık görünmektedir. Şu kadarı var ki; İzmirli, Hızır'ın vefatı yönündeki bu 'ekseriyet' görüşünü ileride kısmen tadil edecektir.

<sup>28</sup> İzmirli, *Cüz' fih'i'l-Hadır* adında konumuzu da ilgilendiren bir çalışması olan bu âlimin kimlik bilgisini 'İbnü'l-Münâvî' şeklinde hatalı olarak kaydetmiştir. Ancak *Hakkın Zaferleri* isimli eserinde bu hatayı düzeltmiştir.

<sup>29</sup> Makalede hatalı olarak 'Ebü'l-Fadl el-Mürsî' şeklinde kaydedilmiştir. Tam kimlik bilgileri, Ebû Abdillâh Şerefüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Ebi'l-Fadl es-Sülemî el-Mürsî el-Endelüsî'dir. Bkz. Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Kahire: Dârü'l-Hadis, 1427/2006, XVI, 458.

<sup>30</sup> İbn Hacer'in, Hızır konusunu işlediği her iki eserinde (Bkz. İbn Hacer, el-İsâbe, II, 256; a.mlf., *ez-Zehru'n-nadır*, s. 89) yukarıdaki şekilde tespit ettiği bu âlim, İzmirli'nin makalesinde yanlışlıkla 'Ebû Tâhir el-'Abbâdî(/'İbâdî?)' şeklinde aktarılmıştır. Kimliği hakkında bilgi elde edilememiştir.

<sup>31</sup> Delil olarak kullanılan ayetler şunlardır:

"(Ey Rasûlüm!) Senden önce de hiçbir insana (dünya hayatında) ölümsüzlük vermedik". Enbiya, 21/34.

"Hem Allah, vaktiyle peygamberlerin; "Size kitap ve hikmetten her ne versem, sonra size beraberinizde olanı tasdik edici bir peygamber gelse, mutlaka ona iman edeceksiniz ve mutlaka ona yardım edeceksiniz!" diye sağlam sözlerini aldığınızda, "İkrar ettiniz (mi) ve bu ağır ahdimi (üzerinize) aldınız mı?" buyurdu. (Onlar:) "İkrar ettik" dediler". Âl-i İmrân, 3/81.

<sup>32</sup> Buharî, "İlim", 41. Ayrıca bkz. "Mevâkîtu's-Salât", 19, 39; Müslim, "Fezâilü's-Sahabe", 217; Ebû Davud, "Melâhim", 18; Tirmizî, "Fiten", 64.

<sup>33</sup> Müslim, "el-Cihad ve's-Siyer", 58; Tirmizî, "Tefsiru'l-Kur'ân", 9; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 334, 345. Kaynak gösterilmesine rağmen bu rivayet *Sahîh-i Buharî*'de tespit edilememiştir.



genişlik verilmezdi" hadisini<sup>34</sup> delil olarak kullanmışlardır.<sup>35</sup>

Buraya kadar sunulan naklî bilgiler arasındaki tercihleriyle kendi duruşunu az çok belli eden İzmirli, konuya rasyonel açıdan da bakmayı ihmal etmemiştir. Onun sarf ettiği şu cümleler, Hızır'ın hayatı meselesinde taşıdığı ve makalemize konu olan çalışmalarından hareketle otuz yıla yakın bir sürede koruduğunu gördüğümüz çizgisinin olduğu kadar, daha üst bir bakışla kendisinin hadis anlayışının özlü ifadeleri gibidir:

*"Hızır'ın bekası zaten kanun-ı tabiata, hayat hakkındaki sünnet-i ilahiyeye muhaliftir. Filvâki verâ-i tavr-ı tabiatta hârik-ı âde mümkün ise de herhalde anı nass-ı kâtı' ile ispat eylemek elzemdir. Yoksa nass-ı kâtı' bulunmayan havârik-ı âde Müslümanlıkta kabul olunamaz. Dünyada ara sıra görülüp gözden nihân olan hiçbir beşer yoktur".<sup>36</sup>*

Diğer bir açıdan, hayat şıkkı lehinde ileri sürülebilecek olan Hızır'la görüşme hikâyelerinin ise; tasavvuf çevrelerince her asırda varlığı kabul edilen ve kendisine Hızır namı verilen nakîb ile bir görüşmeden ya da salt manada misal âleminde yaşanan bir muhavereden ibaret olabileceğini düşünen İzmirli, bu gibi şahsî tecrübelerin kesin nasslara ve aklî delillere aykırı gelemeyeceğini açıkça ifade ederek kısaca İbn Hacer ve Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657)'nin bu doğrultudaki kanaatlerini paylaşmıştır.<sup>37</sup>

Son olarak İzmirli, yönelttiği sorusuyla bu makalenin yazılmasına vesile olan Atâ Efendi'yi muhatap alarak, belki de Hızır'ın hayatını kabul eden kesimlere vermek istediği mesajı şu net cümlelerle iletmiştir: *"Artık Hızır'ın hayatından ümit kat' etmelisiniz. Hızır aleyhisselâm, irtihal-i dâr-ı naîm etmişlerdir. Ve mâ ce'alnâ li beşerin min kablike'l-huld<sup>38</sup>!"*<sup>39</sup>

### 3. Şeyh Saffet İle Girişilen Tartışmalar

Hızır tartışmaları bağlamında İzmirli İsmail Hakkı'nın görüşlerini takip

<sup>34</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIII, 349. Benzer rivayetler için bkz. a.mlf., *Müsned*, XXV, 198; Abdürrezzâk, *Musannef*, VI, 113; X, 312.

<sup>35</sup> İzmirli, "Muallim Atâ Efendi'nin İkinci Sualine Cevap [Hızır Meselesi]", *Sebilürreşâd*, XIII, sayı: 284, ss. 377-378.

<sup>36</sup> İzmirli, "Muallim Atâ Efendi'nin İkinci Sualine Cevap [Hızır Meselesi]", *Sebilürreşâd*, XIII, sayı: 284, ss. 378.

<sup>37</sup> İzmirli, "Muallim Atâ Efendi'nin İkinci Sualine Cevap [Hızır Meselesi]", *Sebilürreşâd*, XIII, sayı: 284, ss. 378.

<sup>38</sup> "(Ey Rasûlüm!) Senden önce de hiçbir insana (dünya hayatında) ölümsüzlük vermedik". Enbiya, 21/34.

<sup>39</sup> İzmirli, "Muallim Atâ Efendi'nin İkinci Sualine Cevap [Hızır Meselesi]", *Sebilürreşâd*, XIII, sayı: 284, ss. 378.

edebileceğimiz üçüncü evreyi, tasavvuf ve ahlak kitaplarındaki rivayetlerin sıhhat durumları merkezinde Urfalı Şeyh Mustafa Safvet Yetkin (ö. 1950) ile giriştiği kalem münakaşaları oluşturmaktadır. Yer yer uzun fasılalar yaşansa da, 1920 ilâ 1925 yılları arasında ve gerçekleştiği zaman diliminde yaşanan tarihî ve siyasî gelişmelerden oldukça farklı bir kulvarda ilerleyen bu tartışmanın başlamasına, İzmirli'nin o sıralar Meşihat Makamının yayın organı olan *Cerîde-i İlmîyye*'de yayımlanan bir makale serisinde yer verdiği şu dipnot cümlesi vesile olmuştur:

“... Şurası unutulmasın ki tasavvuf ve ahlak kitaplarında ehâdis-i Nebi olarak gösterilen akvâl muhaddisîn indinde hadis-i Nebi değildir. Belki pek çoğu kibâr, mutasavvife sözleridir”.<sup>40</sup>

Başta siyerler olmak üzere İslamî eserlerdeki mevzû ve şiddetli derecede zayıf rivayetlerin ayıklanması gerektiği yönünde *Siyer Mukaddimesi*'inde taşınan hassasiyetin bir tezahürü sayabileceğimiz<sup>41</sup> ve mevcut haliyle şahsen maksadı biraz aştığını düşündüğümüz bu satırlardaki altı çizili hüküm cümlesi, o sıralar yine Meşihat'ın bir diğer kurumu olan Tetkik-i Mesâhif ve Müellefât-ı Diniyye Meclisi reisi olan Şeyh Safvet'in dikkatinden kaçmamıştır. İzmirli'den, kaydettiği hüküm cümlesinin kaynağını göstermesini tartışma boyunca ısrarla talep eden Şeyh Safvet; tasavvuf kitaplarının geneline yönelik ağır bir itham olarak algıladığı bu kanaatin yanlışlığını ispatlamak adına, hadis tarihinde belli başlı sufi muhaddislere ve tasavvuf düşüncesi çerçevesinde yazılan bazı başyapıtlara dikkat çekmeye çalışmıştır. Şeyh Safvet'in bu minvalde örnek verdiği sufi ve eser isimleri, İzmirli'nin de araya girmesiyle tartışma zeminin zamanla genişlemesine ve Hadis-Tasavvuf potasında birçok şahsın/meselenin ele alınmasına sebep olmuş; konumuz özelinde ise Hızır tartışmalarına dair bazı yorumlara kapı aralamıştır.

Tartışmanın diğer ayrıntıları bir tarafa;<sup>42</sup> Şeyh Safvet'in tepkisi üzerine,

<sup>40</sup> İsmail Hakkı İzmirli, “İslam Âlimleri ve Mütefekkirleri I: Hücetü'l-İslam Ebû Hâmid Muhammed Gazzalî 3”, *Cerîde-i İlmîyye*, İstanbul: Meşihat-ı Celîle-i İslamiyye, 15 Cemâziyelülâ 1338, V, sayı: 53, ss. 1690. Makalenin miladî yayım tarihi 6 Şubat 1920'dir.

<sup>41</sup> Nitekim İzmirli, tartışmanın ilerleyen devrelerinde bu dipnot cümlesini *Siyer Mukaddimesi*'ndeki hassasiyeti çerçevesinde yazdığını açıkça ifade etmektedir. Bkz. *İzmirli – Şeyh Safvet, Ahlak ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati*, s. 155.

Şu kadarı var ki; altı sene önce yazılan *Siyer Mukaddimesi*'nde aynı konuda benzer ifadeler yer verilmesine rağmen o zaman böyle bir tepkinin verildiği tespit edilememiştir.

<sup>42</sup> Tartışma hakkında geniş bilgi ve tespitler için bkz. İzmirli – Şeyh Safvet, *Ahlak ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati*, s. 13-43. (Neşredeninin hazırladığı notlardır); Yıldırım, Ahmet,

dile getirdiği iddiayı açıklama ve ispatlama gereği duyan İzmirli, muhatabının savunma düşüncesi doğrultusunda örneklediği tasavvuf temsilcilerine/kitaplarına kendisi de bazı örnekler ilave ederek bunları rical ve mevzûât literatürünün<sup>43</sup> hakemliğinde değerlendirme yolunu tutmuştur. İzmirli'nin bu kapsamda, Hakîm et-Tirmizî'ye dair Raziyyüddîn es-Sağânî (ö. 650/1252)'nin *el-Mevzûât*'ından naklettiği bilgi konumuzu ilgilendirmektedir.

İzmirli bu risaleden; Sağânî'nin yaşadığı dönemde kıssacılar, dervişler ve medrese hocaları vasıtasıyla mevzû haberlerin yaygınlık kazandığı<sup>44</sup> ve bu durumu teyiden, tekke çevrelerinin “Hakîm, (tahammül ettiği rivayetleri aslında) Hızır'dan işitmiştir” iddiasıyla birtakım asılsız sözler naklettikleri<sup>45</sup> bilgisini aktarmıştır.<sup>46</sup>

Ne var ki; İzmirli'nin, Şeyh Safvet'e karşın *Cerîde-i İlmiyye*'deki tezini ispatlamak için Sağânî'den yaptığı bu önemli iktibas, tarafların birbirine karşı bazı tercüme hatası ve yanlış anlama isnadları<sup>47</sup> dışında, malesef 'Hızır'dan hadis rivayetinin imkânı' başlığında bir tartışma metni üretememiştir.

Buna karşılık; İzmirli'nin sınırları çizilmemiş yargısının yanlışlığını ortaya koymak için Şeyh Safvet'in zikrettiği İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve *Medâricü's-sâlikîn* örneği<sup>48</sup> ise, ikili arasında Hızır'la ilgili açık bir tartışma cephesinin var olmasına vesile olmuştur.

İzmirli, muhatabının tasavvuf klasikleri bağlamında verdiği bu örneği daha ilk cevabî yazısında kendi düşüncesi doğrultusunda kullanmasını bilmiştir. Mutasavvıfların sahih kabul ettiği birçok rivayetin aslında mevzû olduğunu ve bu çerçevede bilhassa Hızır'a ve hayatta olduğuna dair bütün rivayetleri diğer münekkitler gibi İbn Kayyim'in de yalan saydığı<sup>49</sup> tespitine yer

“Cumhuriyetin İlk Yıllarında Yaşayan İki Âlimin Tasavvuf ve Hadis Konusunda Yaptıkları Tartışma”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, sayı: 8, ss. 37-52.

<sup>43</sup> Bkz. İzmirli – Şeyh Safvet, *Ahlak ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati*, s. 49.

<sup>44</sup> Sağânî, Ebû'l-Fezâil Raziyyüddîn Hasen b. Muhammed, *el-Mevzûât*, (thk. Necm Abdurrahman Halef), Dimaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs II. bs., 1405/1985, s. 24.

<sup>45</sup> Sağânî, *el-Mevzûât*, s. 32.

<sup>46</sup> İzmirli – Şeyh Safvet, *Ahlak ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati*, s. 49-50.

<sup>47</sup> Bkz. Şeyh Safvet, Mustafa Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri Yahud el-Burhân ve'd-Delil alâ Mâ Havâhu's-Şerh ve't-Tahlîl mine'l-Ebâtil*, Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, 1343, s. 16-18; İzmirli, İsmail Hakkı, *Mustasvife Sözleri mi? Tasavvufun Zaferleri mi? Hakkın Zaferleri*, [İstanbul]: Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, 1341, s. 23-24.

<sup>48</sup> İzmirli – Şeyh Safvet, *Ahlak ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati*, s. 47.

<sup>49</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *Nakdû'l-menkûl – el-Menârü'l-münîf fi's-sahîh ve'd-da'if*, (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslamiyye I. bs., 1390/1970, s. 62.

vermiştir.<sup>50</sup>

Muhatabının bu cevabına karşılık Şeyh Safvet; tartışmanın asıl mihverinde kalmak gerekirken<sup>51</sup> Hızır'ın hayatı meselesi gibi farklı bir konunun araya sokuşturulmasını doğru bulmamakla birlikte şu ifadelerle yer vermekten geri durmamıştır: “[Hızır'ın hayatı meselesi] *Âsâr-ı vârideye nazaran beyne'l-muhaddisîn rivayet ve dirayeti muhtelefün fihâdir. Cumhur sıhhatine kâildir*”.<sup>52</sup>

Hızır'ın hayatta olduğunu ifade eden rivayetlerin sıhhat durumuna yönelik muhaddis kanaatlerinin hangi yönde ağırlık kazandığına ilişkin Safvet'in buradaki son cümlesi, ikili arasındaki münakaşanın bundan sonraki odak noktası olmuştur.<sup>53</sup>

Safvet'in hüküm cümlesine karşılık İzmirli, “*Hayat-ı Hızır meselesine gelince filvaki cumhur hayatına kâildir fakat muhakkikîn, başta Buharî olduğu halde hayatını inkâr ediyorlar*” ifadelerini<sup>54</sup> kullanmıştır. Aslında İzmirli'nin, Safvet'in yukarıdaki çıkışı sebebiyle kurduğu bu cümle ile daha önce gördüğümüz *Sebülürreşâd*'daki “Muhakkikîn-i ulemâya, eslâftan bir cemaate, ekser ehl-i hadise göre Hızır vefat etmiştir” yargısından<sup>55</sup> bir nevi ödün verdiğini söyleyebiliriz.

Birkaç yıl aradan sonra ikilinin yayımladıkları *Tasavvufun Zaferleri* (1343[h.]/1924) ve *Hakkın Zaferleri* (1341[r.]/1925) isimli matbu eserleri üzerinden tartışmanın aynı nokta üzerinden tafsilatlı olmasa da devam ettirildiği görülmektedir.

İzmirli'nin son yazısında Hızır'ın hayatını kabul edenleri 'cumhur', vefatını savunanları ise 'muhakkikîn' şeklinde nitelemesini ve bundan hareketle ulaştığı hüküm cümlesini doğru bulmayan Şeyh Safvet; İbnü's-Salâh (ö. 643/1245)'in *el-Fetâvâ*'sında vardığı kanaat<sup>56</sup> istikametinde araştırmacı âlimlerin

<sup>50</sup> İzmirli – Şeyh Safvet, *Ahlak ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati*, s. 66.

<sup>51</sup> Bu bağlamda Şeyh Safvet muhatabına karşı, tasavvuf kitaplarında hiçbir uydurma rivayet bulunmadığına ya da mevzûların toplamda büyük bir yekûne ulaşamayacağına dair kendisinin bir cümle kurmadığını; muhatabından sadece genel bir kural biçiminde savunduğu ilk cümlelerin kaynağını belirtmesini beklediğini tekrarlamıştır.

<sup>52</sup> İzmirli – Şeyh Safvet, *Ahlak ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati*, s. 89.

<sup>53</sup> Tartışmanın tıpkı *Sebülürreşâd* makalesinde olduğu gibi yine Hızır'ın hayatı noktasında düğümlendiği görülmektedir.

<sup>54</sup> İzmirli – Şeyh Safvet, *Ahlak ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati*, s. 165.

<sup>55</sup> İzmirli, “Muallim Atâ Efendî'nin İkinci Sualine Cevap [Hızır Meselesi]”, *Sebülürreşâd*, XIII, sayı: 284, ss. 377.

<sup>56</sup> İfadenin orijinali şöyledir: “وأما الأخضر عليه السلام فهو من الأحياء عند جماهير الخاصة من العلماء والصالحين والعامّة معهم ”. Bkz. İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî, *Fetâvâ İbnü's-Salâh*, (thk. Muvaffak Abdullah Abdülkâdir), Beyrut: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem I bs., 1407, I, 185-186.

çoğunun (cumhur-ı muhakkikin) Hızır'ın hayatı lehinde görüş beyan ettikleri, vefatını ise sadece azınlıkta kalan bazı muhaddislerin savunduğu değerlendirmesine yer vermiştir.<sup>57</sup> Şeyh Safvet'in, İbnü's-Salâh'ı ve görüşünü gündeme getirmesi, Hızır'ın hayatını kabul edenlerin ismen ilk kez temsili bakımından değerlidir ki; İzmirli'nin bu husustaki ihmaline bir önceki başlıkta işaret edilmişti.

Tartışmanın artık son satırlarını kaleme alırken Şeyh Safvet'e, "*Hayat-ı Hızır meselesinde de uyuşamıyoruz*" ifadeleriyle karşılık veren İzmirli; muhatabının İbnü's-Salâh'a dayanarak dile getirdiği, araştırmacı ulemanın çoğunlukla Hızır'ın hayatta oldukları sonucuna ulaştıkları yönündeki cümlesine katılmadığını açıkça ifade etmiştir. Hızır'ın hayatta olduğunu inkâr edenlerin başında İmam Buharî'nin olduğunu vurgulayan İzmirli; çoğunun isimlerini *Sebilürreşâd* makalesinde de gördüğümüz İbrahim el-Harbî, İbnü'l-Münâdî, Ebû Ya'lâ el-Hanbelî, İbnü'l-Cevzî, İbn Ebî'l-Fadl el-Mürsî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi muhaddislerin bu konuda Buharî'ye muvafakat ettiklerini kaydetmiştir. Ona göre; sahih rivayetlerin ve zorunlu aklî ilkelerin,<sup>58</sup> Hızır'ın öldüğünü desteklemeye daha elverişli olmaları dolayısıyla sayıca daha az olsalar bile asıl bu gruptaki âlimlere 'muhakkik' demek daha yerinde olmaktadır. Yine bu noktada Irâkî (ö. 806/1404)'nin ulaştığı, "Ne Hızır'ın Nebi (a.s) ile görüşüp görüşmediğine, ne de hayatta olup olmadığına dair hiçbir sahih rivayet gelmemiştir" şeklindeki sonucunun<sup>59</sup> da unutulmaması gerektiği hatırlatmasında bulunmuştur.

Bir diğer taraftan İzmirli, sufi çevreler arasında Hızır'ın hayatı konusunda görüş ayrılıkları bulunması durumunu, kendi kanaatini destekleyen bir kanıt olarak dikkatlere sunmayı da ihmal etmemiştir. Bu çerçevede Sadreddin Konevî (ö. 673/1274)'nin, Hızır'ın varlığını misâl âleminde sayması, Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335)'nin Hızır ve İlyas'ı bast ve kabz halinden ibaret görmesi ve bazı suffilerin ise Hızır'ın şahsî varlığı yerine 'hıziriyyet' diye bir makamın varlığını benimsemeleri,<sup>60</sup> bu çerçevede ileri sürülen birkaç görüş ayrılığı

<sup>57</sup> Şeyh Safvet, *Tasavvufun Zaferleri*, s. 154.

<sup>58</sup> İzmirli, 'ahbâr-ı sahiha-i nebeviyye' ve 'mukaddemât-ı râciha-i akliyye' diye kaydettiği bu iki kriter hakkında örneklendirme veya ayrıntı verme yoluna gitmemiştir.

<sup>59</sup> Irâkî, Ebü'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn, *el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr fi tahrîci mâ fi'l-İhyâ mine'l-ahbâr* (Gazzâlî'nin *el-İhyâ*'sı ile birlikte), Beyrut: Dâru İbn Hazm I. bs., 1426/2005, s. 400.

<sup>60</sup> Her ne kadar kaynak adı belirtmese de İzmirli'nin bu örnekleri, Âlûsî'nin Kehf Sûresinde Hızır kıssasına dair yazdığı satırlardan aldığı anlaşılmaktadır. Bkz. Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihabüddîn Mahmud b. Abdillâh, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, (thk. Ali Abdülbârî

örneğidir.

Bütün bu değerlendirmeler üzerine İzmirli, Hızır'ın halen hayatta olmasının fen bilimlerinin ortaya koyduğu kanunlara aykırılığını göz önünde bulundurarak; azınlığı teşkil eden muhakkik âlimlerin görüşünün isabetliliğini<sup>61</sup> belirtmek suretiyle bir bakıma kendi kanaatini ortaya koymuştur.

Tartışmanın takibinden de anlaşılacağı üzere Hızır konulu münakaşalar ikili arasında dolaylı sebeplerle yapılmış ve dar bir çerçevede kalmıştır.

#### 4. İslam Türk Ansiklopedisi ve Mecmuası Yazıları

İzmirli İsmail Hakkı'nın Hızır tartışmalarına dair görüşlerine tanık olabileceğimiz son halkayı ise, *İslam-Türk Ansiklopedisi*<sup>62</sup> ve *İslam-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*'nda hayatının olgunluk demlerinde, 1941 yılında kaleme aldığı küçük çaplı çalışmaları oluşturmaktadır. Bu kapsamda, düşünürümüzün sözü edilen ansiklopedi için hazırladığı "Âb-ı Hayat" maddesi<sup>63</sup> konumuz açısından veri sunmaktadır.

İlgili maddede "Âb-ı Hayat" terkinin Türk İslam Edebiyatı, Mitoloji ve Coğrafya sahalarında ifade ettiği karşılık ve çağrışımları tasvirî bir üslupla aktarmakla yetinen İzmirli; Hadis ve Tasavvuf alt başlıklarına gelince ise, böyle bir hayat suyunun rivayetlerle doğrulanmadığını göstermek için konuyu Hızır'ın hayatı merkezinde işlemiştir. Bu dolaylı kayış, İzmirli'nin yukarıdaki başlıklarda işlemeye çalıştığımız vurgularının 1925'de basılan *Hakkın Zaferleri*'nden bu yana

Atıyye), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye I. bs., 1415, VIII, 307. Bu nokta, İzmirli'nin kullandığı kaynaklardan birini daha tespit etmek adına önemlidir.

<sup>61</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, s. 114-115.

<sup>62</sup> *İslam-Türk Ansiklopedisi*, Hollanda'nın Leiden şehrinde yayımlanan *The Encyclopaedia of Islam*'ın I. Türk Neşriyat Kongresi (2-5 Mayıs 1939)'nde alınan bir karar doğrultusunda *İslam Ansiklopedisi* adıyla dilimize doğrudan çevrilmesini doğru bulmayan, çekirdek kadrosunu 1925'de kapatılan *Sebîlürreşâd* kadrosunun oluşturduğu alternatif bir ansiklopedi çalışmasıdır. Direkt tercüme yerine yerli ve millî bir telifi benimseyen bu kadro, Aralık 1940'tan itibaren fasiküller halinde hazırlanmaya başlanan *İslam Ansiklopedisi* maddelerini sık sık tenkit ve tashih etmişler (Orhan F. Köprülü, "İslam Ansiklopedisi", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 43-44; Ayhan Aykut, "İslam-Türk Ansiklopedisi", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 57-58.); yanı sıra kendi ansiklopedileri için müstakil madde yazımına girişmişlerdir.

<sup>63</sup> İzmirli'nin bu maddesi ile MEB *İslam Ansiklopedisi*'nin çeviri "Âb" maddesinin aynı günlerde yayımlandığı anlaşılmaktadır. "Acaba arada herhangi bir ilişki olabilir mi?" diye yaptığımız karşılaştırmalı okumalar sonucunda; İzmirli'nin hazırladığı bu madde ile, ne *İslam Ansiklopedisi*'nin "Âb" maddesi ne de aslı 1927 yılında A. J. Wensinck tarafından hazırlanmakla birlikte dilimize daha sonraki yıllarda kazandırılan "al-Khadir" maddesindeki iddia ve yorumlara yönelik doğrudan bir değerlendirmesi tespit edilememiştir. Krş. Clément Imbault Huart, "Âb", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977, I, 1; Wensinck, "Hızır", *İslam Ansiklopedisi*, V, 457-462.

uzun bir aradan sonra yarım sayfada tekrar özetlenmesi bakımından kayda değerdir.

Bu çerçevede İzmirli; İbnü's-Salâh'a karşılık Hızır'ın hayatta olduğuna ve İlyas (as) ile bir araya geldiğine dair rivayeti Zehebî, İbn Hacer ve Sehâvî'nin münker buldukları sonucunu, dahası Irâkî'nin bu konuda hiçbir sahih rivayet olmadığı yönündeki kanaatini yinelemiştir. Benzer şekilde, başta Buharî olmak üzere Hızır'ın hayatını kabul etmeyen isimleri ve sufiler arasındaki farklı Hızır telakkilerini daha önceki çalışmalarında yer verdiği bilgilerle örneklendirmiştir. Hayatta olmasının, Enbiya Sûresi'nin 34. ayetine ilaveten fizik ve kimya kanunlarıyla da çelişeceğini tekrarlamıştır.

İzmirli'ye göre bütün bu noktalar, âb-ı hayatın mitolojik bir fenomen olması dışında gerçek bir varlığının olmadığını göstermektedir.<sup>64</sup> Görüldüğü gibi İzmirli âb-ı hayatın yokluğu ile ilgili bu sonuca, dolaylı bir yol kullanarak Hızır'ın vefat ettiğinin ispatı üzerinden ulaşmaktadır.

“Âb-ı Hayat” maddesi, İzmirli'nin Hızır'la ilgili görüşlerini uzun bir aradan sonra tekrar test etmemiz bakımından önemli olmakla birlikte; konunun kısmî bir tartışma metnine dönüşmesinde o sıralar, meşhur şarkiyatçı Hellmut Ritter (ö. 1971)'in Arap ve İran Filolojisi asistanı olan Ahmet Ateş (ö. 1966)'in payı vardır. Ateş, 1941 yılında *Tasvîr-i Efkar Gazetesi*'nde çıkan birkaç yazısıyla *İslam-Türk Ansiklopedisi*'ne şekil ve içerik yönünden bazı tenkitlerde bulunmuştur. İçerik yönüyle eleştiri alan maddelerden biri de “Âb-ı Hayat”tır.

Her ne kadar Ateş'in yazısının aslını elde edemesek de; İzmirli'nin *İslam Türk Ansiklopedisi Mecmuası*'nın 17. sayısında aktardığı ifadelerle bakılırsa, kendisinin ilgili maddeye şu iki gerekçe ile karşı çıktığı anlaşılmaktadır. 1. “(Ey Rasûlüm!) Senden önce de hiçbir insana (dünya hayatında) ölümsüzlük vermedik” (Enbiya, 21/34) ayeti yanlış surette tefsir edilmiştir. Allah'ın kudretinin olduğu yerde fizik ve kimya kanunlarından söz edilemez, 2. Ebedî bir hayata mazhar kılınan ve kıyamete yakın bir devrede incek Hz. İsa örneği ortada iken Hızır'ın bugün için ölmesi gerektiği çıkarımına katılmak zordur.

İlk gerekçe karşısında İzmirli, kendi cümlelerinin çarpıtıldığını söyleyerek esasen fizik ve kimya kanunlarının failinin yine Allah olduğunu vurgulamıştır. İkinci itiraza ise; bazı âlimlerin Hz. İsa'nın vefatını kabul etmeleri,

<sup>64</sup> İzmirli, “Âb-ı Hayat”, *İslam Türk Ansiklopedisi*, I, ss. 48-49.

mutasavvıfların bu vefatı âlem-i nâsûtta âlem-i lâhûta<sup>65</sup> çıkmak ya da misâl âleminde bir varoluş şeklinde yorumlamaları gibi farklılıkları öne çıkararak Hz. İsa'nın hayatta olmasının bir inanç meselesi (zaruriyât-ı diniyye) olamayacağı çıkışıyla karşılık verir. Dahası Hızır'ın hayatını Hz. İsa'nın hayatıyla kıyaslanmanın mantık hatası sayılacağını ifade eden İzmirli, büyük hadis münekkitlerinin Hz. İsa'nın hayatına ve nüzulünü benimsemelerine karşın Hızır'ın hayatına böyle bakmadıklarını belirtmiştir. Ona göre; ebedî bir hayata mazhar kılınmak gibi bir şeyin imkânında şüphe olmamakla beraber, bu konuda asıl şüphe tahakkuktur. Tahakkuk ise Rasûlullah'ın haberine bağlıdır. Hâlbuki böyle bir kesin haber yoktur. Nihâî olarak İzmirli; Hızır'ın hayatını kabul edebilmek için ya âb-ı hayatın gerçekte varlığını ve Hızır'ın ondan içtiğini kabul etmek ya da bu konuda sahih hadislerin varlığını iddia etmekten başka çıkar yol bulunmadığını belirterek<sup>66</sup> her iki iddianın da ispatlanamadığının altını çizmiştir.

Makalemizin başından beri ele almaya çalıştığımız tartışmaların bu safhasında İzmirli'nin, Hızır'ın hayatı lehinde Bedreddin Aynî (ö. 855/1451); vefatı yönünde ise İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve muasır bir isim olan Sıddık Hasan Han (ö. 1307/1890)'ın görüşlerine kısa da olsa ilk kez yer verdiği görülmektedir.

Ateş'e verilen bu cevap üzerine, B. H. Aziz adında bir okur İzmirli'ye bazı sualleri de içeren bir takdir yazısı göndermiştir. Hızır'la ilgili de bir soru ya da değerlendirme taşıdığı anlaşılan bu yazı, İzmirli tarafından mecmuanın 19. sayısına taşınmıştır.

İzmirli adı geçen okuruna hitaben; her ne kadar Nevevî (ö. 676/1277) ve İbnü's-Salah gibi bazı muhaddisler, Hızır'ın hayatta olduğunu kabul etseler de daha sonraki isimlerden İbn Kesîr'in ve Sıddık Han'ın bu görüşü cerh ettiklerini kaydetmektedir. Dahası Buharî'nin kendi tahric ettiği yüzyılın başı hadisiyle Hızır'ın hayatını inkâr ettiğini, ispat-ı hayat safındaki ulemanın tevcihlerinin muhakkik hadisçilerce yersiz bulunduğunu ve Hz. Musa-Hızır mülakatının onun bugün için sağ olduğunu göstermek için yeterli olamayacağını ifade etmektedir.

Yine Nevevî'nin, "Hızır'ın hayatı hakkında sufiyyenin ittifakı vardır"

<sup>65</sup> Hallâc-ı Mansûr tarafından, insanın beşerî (maddî) ve ilahî (manevî) yönünü anlatmak için kullanılıp zamanla diğer sûfler tarafından da kullanımı benimsenen iki tasavvuf terimidir. Bkz. Süleyman Uludağ, "Nâsût", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 431.

<sup>66</sup> İsmail Hakkı İzmirli, "Ahmet Ateş'e Cevap: Kıraat Meselesi, Ansiklopedik İslam Eserleri, Şeceratü'l-Etrâk, Hızır Meselesi, Âfiye b. Yezid, Âdât-ı İlahiye", *İslam Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, 1 Ağustos 1941, I, sayı: 17, ss. 6-7.



sözünün<sup>67</sup> gerçeği yansıtmadığını savunarak; daha önce görüşlerine yer verdiğimiz Konevî ve Kâşânî'ye ilaveten Seyyid Şerif Cürcanî (ö. 816/1413) ve Nî'metullah Nahcuvânî (ö. 920/1514[?])'nin değerlendirmelerine yer vermek suretiyle tasavvuf çevreleri adına bir 'ittifak' iddiasının doğrulanamayacağını yinelemiştir.<sup>68</sup>

### Değerlendirme ve Sonuç

Öncelikle ifade etmeliyiz ki; makalenin buraya kadar yapılan takibinden açıkça anlaşılacağı üzere, İzmirli'nin Hızır tartışmaları bağlamında yaklaşık otuz yıla yayılan değerlendirmeleri, her ne kadar merkezinde kendisi olsa da aslında çoklu bir yapı arz etmektedir. Gerçekten de mütefekkirimizin bu kapsamdaki çalışmalarının yöneltildiği bir soru, girilen bir tartışma vesilesiyle ya da fikrî bir arka plana bağlı olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Bu yönüyle Muallim 'Ata Efendi, Şeyh Safvet, Ahmet Ateş ve risalesine kaynaklık etmesi dolayısıyla Ahmed Hamdi Akseki'nin isimleri buraya kadar işlenen bütünlük içinde zikredilmelidir.

İzmirli, Hızır'la ilgili biyografik ihtilaflara *Sebilürreşâd* makalesi dışında pek eğilmemiştir. Hatta aynı durum, Hızır'ın nebiliği/veliliği gibi geçmiş dönem açısından epey tartışmalı bir alt başlık için de geçerlidir. Yine Hızır'ın lakabı ve nebiliği/veliliği ihtilaflarındaki tercihleriyle ana kaynağı olan İbn Hacer'in görüşlerinden ayrılmıştır. Keza Şeyh Safvet'le giriştiği tartışma zemini, 'Hızır'dan hadis tahammülü' gibi önemli bir başlığın derinleştirilmesine müsait olmakla ikili arasında bu yönde bir fikrî cephe açılmamıştır.

Girişte, İzmirli'nin yaşadığı dönemin fikrî atmosferini yansıtmak maksadıyla yer verdiğimiz ana hatlarla da uyumlu olarak, düşünürümüzün konumuz açısından bu tartışmalarda üzerinde asıl durduğu nokta Hızır'ın günümüzde yaşayıp yaşamadığı problemi olmuştur.<sup>69</sup> Kendisinin, Hızır'ın vefat ettiği kanaatine ulaşırken kaydettiği/kullandığı deliller bir bütün olarak şunlardır:

1. Enbiya Sûresi'nin 34. ayeti, 2. 'Muhakkik' muhaddislerin ve âlimlerin

<sup>67</sup> Nevevî, Ebû Zekeriyâ, Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *Tehzîbü'-esmâ ve'l-luğât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye ty., I, 177.

<sup>68</sup> İsmail Hakkı İzmirli, "Hazret-i İsa'nın ve Hızır'ın Hayatı Hakkında", *İslam Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, 1941, I, sayı: 19, ss. 6.

<sup>69</sup> Hızır'ın hayatı ya da vefatını ifade eden bazı rivayetler hakkında bir değerlendirme için bkz. Uysal, "Tespit ve Yorum Bakımından Hızır'la İlgili Haberler", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sayı: 10, ss. 345-360.

hayatı lehindeki nakillere rivayet ve dirayet açısından geçer not vermemeleri; buna karşılık vefatını destekleyen güvenilir hadislerin varlığı, 3. Zorunlu aklî ilkelere aykırılık, 4. Tabiat kanunlarına/sünnetullahaya aykırılık, 5. Fizik ve kimya gibi fen bilimlerinin kanunlarına aykırılık, 6. Tasavvuf çevrelerindeki farklı Hızır telakkileri.

Bu bağlamda İzmirli, Şeyh Safvet'in de işaret ettiği gibi, 'muhakkik' nitelenmesine özel bir anlam yükleyerek; yukarıdaki deliller varken, Hızır'ın vefatı ya da hayatı meselesinde muhaddis ve âlimlerin hangi tarafta daha fazla yer aldıklarının öneminin bir nevi buharlaştığı sonucuna ulaşmakta ve sayıları daha az olsa da Hızır'ın vefat ettiği sonucuna varan 'muhakkik' ilim adamlarıyla hemfikir olduğunu belirtmektedir.

Hızır'la ilgili geçmiş tartışma metinlerinde, "Hızır Hz. Peygamber (s.a) döneminde hayatta olsaydı, ona biat ederdi; Bedir Savaşı'nda Müslümanlarla birlikte olurdu; Cuma namazlarına gelirdi" gibi genellikle satır aralarında kalan aklî istidlallere de rastlamak mümkündür.<sup>70</sup> Ancak 'akla, tabiata, sünnetullahaya, fen kanunlarına aykırılık' kriterleri, Girişte belirtilen fikrî havanın bir yansımasıdır ve İzmirli de çalışmalarında bu argümanlara başvurmuştur. Kısacası; meseleye nakil odaklı yaklaşması İzmirli'yi rasyonel ve pozitivist bakış açısından alıkoymamıştır.<sup>71</sup>

Şu kadarı var ki; İzmirli iki ayrı yerde açıkladığı gibi, hayat-ı Hızır meselesinin aklen imkânını kabul etmekte; ancak bunu teyit eden sahih haberler bulunmadığının altını çizmektedir. Dolayısıyla hakkında kesin nass bulunmayan konuların dinî bir mesele şeklinde takdimine düşünürümüzün karşı çıktığını söyleyebiliriz. Gerçekten de Hızır'ın vefat ettiği kabulü o kadar merkezi bir konumdadır ki; ilgili bahislerde de görüldüğü gibi, İzmirli Hızır'dan hadis dinleme ve âb-ı hayatın varlığı konularını bu kabul üzerinden sonuca bağlamıştır.

Diğer taraftan İzmirli, yer verdiği rivayetler için bizzat sıhhat araştırmalarına girişmemiş; başta rical ve mevzûât kaynaklarından olmak üzere alıntılar yapmakla yetinmiştir. Kanaatimizce İzmirli'nin bu sorunlu rivayetleri

<sup>70</sup> Hızır'ın vefat ettiğine yönelik aklî bir savunu için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Nakdül-menkül*, s. 73-76.

<sup>71</sup> Bu noktada İzmirli'nin, 'Ata Efendi'nin üçüncü suali sebebiyle kaleme aldığı makalesinde Mehdi ve Hızır konusunu kıyaslarken sarf ettiği, "Hızır aleyhisselâm meselesi verâ-i tavr-ı tabiattadır" cümlesini kaydetmemiz yerinde olacaktır. Bkz. İzmirli, İsmail Hakkı, "Mehdî Meselesi", 13 Şubat 1329, *Sebilürreşâd*, XIII, sayı: 285, ss. 389.

ele alma maksadı anlaşılır ve ulaştığı yorumlar kendi içerisinde tutarlı olmakla beraber; üslubunun genellikle yüksek perdeden gitmesi, ön bilgisi olmayan okurların zihninde 'Hızır'la ilgili güvenilir hiçbir naklin olmadığı' gibi menfi bir algının oluşmasına müsaittir. Bu sebeple, ele aldığı/ele alınan tartışmalara kaynaklık eden sıkıntılı rivayetlerden bağımsız olarak hadis mecmualarında Hızır'la ilgili güvenilir rivayetlerin varlığının belirtilmesi uygun ve anlamlı bir uyarı olurdu.

Aynı şekilde, başta Hızır'ın hayatını kabul eden muhaddisleri ve görüşlerini zikretmedeki ihmali başta olmak üzere İzmirli zaman ilerledikçe vefat ve hayat şikkını kabul eden isimlere daha fazla yer vermiştir. Öyle ki *İslam-Türk Mecmuası*'ndaki yazılara gelindiğinde, muasır bir isim olan Sıddık Han'ın ismine dahi yer verilmiştir. Her halükarda, makalemize konu oluşturan metinlerde yer verilen şahıs ve eser isimleri yaklaşık bir asır önce ulemamız tarafından ulaşılabilen kaynakları göstermesi bakımından da ayrı bir değer taşımaktadır.

Özetle ifade etmek gerekirse; İzmirli, Hızır tartışmaları bağlamında özellikle hayatta olup olmadığı ihtilafı üzerine eğilmiş ve alıntılacağı naklî bilgilere ilaveten aklî deliller ve çıkarımlarla vefat ettiği sonucuna ulaşmıştır. Konunun takibinden de anlaşılacağı İzmirli kaydettiği delillere dayanarak bu kanaate daima sahip olmuştur.

### Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, (thk. Habîbürrahmân el-A'zamî), Beyrut: el-Mektebü'l-İslamî II. bs., 1403, I-XI.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, (thk. Şuayb el-Arnaûd, 'Âdil Mürşid vd.), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle I. bs., 1416-1421/1995-2001, I-L.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Ali b. Sultan, *el-Masnû' fî ma'rifeti'l-hadisi'l-mevzû' – Uydurma Olduğunda İttifak Edilen Hadisler*, (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde; çev. Halil İbrahim Kutlay), İstanbul: İnkılâb Yayınları VI. bs., 2015.
- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihabüddîn Mahmud b. Abdillah, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-seb'î'l-mesânî*, (thk. Ali Abdülbârî Atıyye), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye I. bs., 1415, I-XVI.
- Aykut, Ayhan, "İslam-Türk Ansiklopedisi", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII.
- Boratov, Pertev Naili, "Hızır - Türklerde Hızır", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul:

Milli Eğitim Basımevi, 1977, V, 462-471.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, (thk. Mustafa Dîb el-Buğâ), Beyrut: Dâru İbni Kesîr III. bs., 1407/1987, I-VI.

Çelebi, İlyas, "Hızır", *DİA*, İstanbul, 1998, XVII.

Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, (thk. Şuayb el-Arnaûd, Muhammed Kamil Karabelli), Dımaşk: Dârü'r-Risâle el-'Âlemiyye I. bs., 1430/2009, I-V.

Huart, Clément Imbault, "Âb", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977, I, 1.

İrâkî, Ebü'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn, *el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr fi tahrîci mâ fi'l-İhyâ mine'l-ahbâr* (Gazzâlî'nin *el-İhyâ'sı* ile birlikte), Beyrut: Dâru İbn Hazm I. bs., 1426/2005.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, (thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvîd), Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye I. bs., 1415/1995, I-VIII.

\_\_\_\_\_, *ez-Zehrû'n-nadır fi hâli'l-Hadır*, (thk. Salâh Makbûl Ahmed), New Delhi: Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslamiyye I. bs., 1408/1988.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *Nakdü'l-menkûl – el-Menârü'l-münîf fi's-sahîh ve'd-da'îf*, (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep: Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslamiyye I. bs., 1390/1970.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî, *Fetâvâ İbnü's-Salâh*, (thk. Muvaffak Abdullah Abdülkâdir), Beyrut: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem I. bs., 1407, I-II.

İzmirli, İsmail Hakkı, "Âb-ı Hayat", *İslam Türk Ansiklopedisi*, İstanbul: Asâr-ı İlmiyye Kütüphanesi Neşriyatı, 1360-1941, I, 48-49.

\_\_\_\_\_, "Ahmet Ateş'e Cevap: Kıraat Meselesi, Ansiklopedik İslam Eserleri, Şeceratü'l-Etrâk, Hızır Meselesi, Âfiye b. Yezid, Âdât-ı İlahiye", *İslam Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, 1 Ağustos 1941, I, sayı: 17, ss. 4-8.

\_\_\_\_\_, "Hazret-i İsa'nın ve Hızır'ın Hayatı Hakkında", *İslam Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, 1941, I, sayı: 19, ss. 6-7.

\_\_\_\_\_, "İslam Âlimleri ve Mütefekkirleri I: Hüccetü'l-İslam Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî 3", *Cerîde-i İlmiyye*, İstanbul: Meşîhat-ı Celîle-i

İslamiyye, 15 Cemâziyelûlâ 1338, V, sayı: 53, ss. 1690-1692.

\_\_\_\_\_, "Mehdî Meselesi", 13 Şubat 1329, *Sebîlürreşâd*, XIII, sayı: 285, ss. 389-391.

\_\_\_\_\_, "Muallim Atâ Efendi'nin İkinci Sualine Cevap [Hızır Meselesi]", *Sebîlürreşâd*, 6 Şubat 1329, XIII, sayı: 284, ss. 376-378.<sup>72</sup>

\_\_\_\_\_, *Mustasvife Sözlere mi? Tasavvufun Zaferleri mi[?] Hakkın Zaferleri*, [İstanbul]: Evkâf-ı İslamiye Matbaası, 1341 [r.].

\_\_\_\_\_, *Siyer-i Celîle-i Nebeviyye*, (nşr. Eşref Edib), Dârü'l-Hilâfe: Sebîlürreşâd Kütüphanesi - Tevsî'î Tıbbât Matbaası, 1332 [h.].

İzmirli, İsmail Hakkı – Şeyh Safvet, Mustafa Yetkin, *Ahlak ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati*, (nşr. İbrahim Hatiboğlu), İstanbul: Dârulhadis, 2001.

Karakoyun Gündoğdu, Rabia, "Ahmet Hamdi Akseki'nin 'Hızır Aleyhisselâm' Adlı Eseri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul, Ocak-Haziran 2013/1, sayı: 31, ss. 235-254.

Köprülü, Orhan F., "İslam Ansiklopedisi", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII.

Kurnaz, Cemal, "Hızır", *DİA*, İstanbul, 1998, XVII.

Lüleburgazlı Ahmed Naim, "Siyer-i Celîle-i Nebeviyye: Sebîlürreşâd Ceride-i İslamiyyesine", *Sebîlürreşâd*, 22 Mayıs 1329 [1330], XII, sayı: 299, ss. 230.

Meral, Yasin, "Musa-Hızır Kıssası ve Kıssanın Yahudi Kökeniyle İlgili İddiaların Değerlendirilmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, 55:2, ss. 129-150.

Muhammed el-Hût, Ebû Abdillâh Muhammed b. Dervîş, *Esne'l-metâlib fi ehâdis muhtelifeti'l-merâtib*, (thk. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye I. bs., 1418/1997.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1956, I-V.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî II. bs., 1392, I-XVIII.

<sup>72</sup> Makalenin bulunduğu dış kapakta doğru olarak kaydedilen 'sayı numarası', iç kapakta basım hatası sebebiyle '283' olarak kaydedilmiştir

- \_\_\_\_\_, *Tehzîbü'-esmâ ve'l-luğât*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty., I-IV.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Şeyh Safvet, Mustafa Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri Yahud el-Burhân ve'd-Delîl alâ Mâ Havâhu's-Şerh ve't-Tahlîl mine'l-Ebâtîl*, Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, 1343 [h.].
- Sağânî, Ebü'l-Fezâil Raziyyüddîn Hasen b. Muhammed, *el-Mevzûât*, (thk. Necm Abdurrahman Halef), Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs II. bs., 1405/1985.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân, *el-Makâsîdü'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehra 'ale'l-elsine*, (thk. Muhammed Osman el-Huş), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî I. bs., 1405/1985.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen - el-Câmi'u's-Sahîh*, (thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf), Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî II. bs., 1998, I-VI.
- Uludağ, Süleyman, "Hızır", *DİA*, İstanbul, 1998, XVII.
- \_\_\_\_\_, "Nâsût", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII.
- Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis - Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler*, İstanbul: Ensar Neşriyat I. bs., 2012.
- \_\_\_\_\_, "Tespit ve Yorum Bakımından Hızır'la İlgili Haberler", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, 2000, sayı: 10, ss. 337-365.
- Ürkmez, Ahmed, "İbn Abbas Hadisi Bağlamında Hızır Kültürü ve Kimliği", *Birey ve Toplum*, Güz 2011, I, sayı: 2, ss. 169-191.
- Wensinck, Arent Jan, "Hızır", *İslam Ansiklopedisi*, V, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977, V, 457-462.
- Yıldırım, Ahmet, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Yaşayan İki Âlimin Tasavvuf ve Hadis Konusunda Yaptıkları Tartışma", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 8, ss. 37-52.
- Yıldırım, Yavuz, "İzmirli İsmail Hakkı'nın İslam Tarihyazıcılığı İle İlgili Bir Yazma Eseri: İnceleme ve Çevrimyazı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sayı: 12, ss. 105-130.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Kahire: Dârü'l-Hadis, 1427/2006, I-XVIII.



## RUS ORYANTALİSTLERİN VAHİY İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Sultanbeg ALIEV\*

### Özet

Oryantalist bakış, Hz.Peygamber'e gelen vahyi reddetmek için çeşitli iddialar ortaya atmıştır. Bu iddialardan birincisi, ona gelen vahyin ilahi menşeli bir olgu olmadığı, aslında onun vahiy dediği şeyin bir tür "sara" nöbeti olduğu yolundaki savdır. Buna gerekçe olarak da vahyin gelişi sırasında Hz. Peygamber'de meydana gelen birtakım ruhsal değişimleri göstermektedirler. İkincisi, vahiy olgusunu "hayal görmek" veya "kahinlik" şeklinde anlayanlar da olmuştur. Ayrıca, vahyi "bilinçaltı" kavramıyla açıklamaya çalışanlar da vardır. Buna göre, Hz. Muhammed'in bilinçaltına bir fikir yerleştikçe, o, bu fikri vahiy olarak dışa aktarmıştır.

Bu makalede, Rus oryantalistlerin vahiy ile ilgili görüşlerini ele aldık ve üç başlık altında inceledik.

1. Hz. Muhammed'in Epilepsi Hastası Olduğunu İddia Eden Rus Oryantalistler
2. Hz. Peygamber'e Vahiy Gelişini "bilinçaltı" Kavramıyla Açıklamaya Çalışan Rus Oryantalistler.
3. Vahyin Kahinliğe Benzediğini İddia Eden Rus Oryantalistler

**Anahtar Kelimeler:** Rus Oryantalistler, Hz. Muhammed, Epilepsi, Vahiy, Peygamberlik.

## RUSSIAN ORIENTALISTS' OPINIONS RELATED TO REVELATION

### Abstract

Orientalist view suggested some various types of claims to refuse the revelation which came to prophet Muhammet. The first of these claims is that it is not

---

\* Dr., 05saliev05@gmail.com



a divine sourced revelation, actually the thing he calls as revelation is a kind of epileptic seizure. For this situation, they show the spiritual changes of prophet Mohammad during having the revelation. Secondly, there are some people who understand revelation as "imagining" or "prophecy". And also, there are some people who try to explain the revelation as "subconscious" terms. According to this when something comes to the subconscious of prophet Muhammet, he took it out as revelation.

In this essay, we tried to have the thoughts of Russian orientalists about revelation under three titles.

1. The Russian orientalists who claim that prophet Muhammet is on epilepsy patient.

2. The Russian orientalists trying to explain the arrival of revelation to Muhammet as "subconscious".

3. The Russian orientalists who claim that the revelation resembles to the prophecy.

**Key words:** Russian orientalists, Prophet Mohammad, Epilepsy, Revelation, Prophecy.

## GİRİŞ

Genel olarak İslamiyet, özelde de Hz. Peygamber'le ilgili yapılan oryantalist çalışmalarda ve yorumlarda, Oryantalizmin Hz. Peygamber'e karşı olumsuz tavırları hemen dikkat çekmektedir. Bu durum hem klasik oryantalistler için hem de metod ve üslup bakımından onlardan ayrılan son dönem oryantalistler için geçerlidir. Esasen eski ve yeni hemen hemen bütün oryantalistler eserlerinde iki ana tema işlemektedirler. Bunlardan biri, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin sıhhati, diğeri ise Kur'an'ın kaynağı ve onun bir vahiy ürünü olup olmadığı konusudur.<sup>1</sup>

Rus Oryantalistlerin İslam'la ilgili devam eden olumsuz tutumlarının başında, bu dinin kendi dışındaki diğer dini ve kültürel kaynaklardan ne kadar etkilendiği konusu gelmektedir. Onlar, Kur'an'ın ilahi bir kitap olduğuna inanmadıkları için ona farklı kaynaklar aramışlardır.

Misyoner ideolojisiyle vahiy konusunu araştıran Rus oryantalistler

---

<sup>1</sup> Cerrahoğlu, İsmail, "Oryantalizm ve Batı'da Kur'an ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", *AÜİFD*, 1989, XXXI, S.111.

İslam'ın Musevilik ve Hıristiyanlığın farklı bir türevi olduğunu iddia ederler. Dolayısıyla onlara göre s, bu kitabî birikimin oluşmasındaki en büyük katkı, Hz. Muhammed'in seyahatleriyle sağlanmıştır. Bu görüşlerini desteklemek için onun, gençliğinde amcasıyla birlikte yaptığı ticari yolculuklar ve buralarda Hıristiyan keşişlerle görüşmeleri veya bazılarına göre Mekke'de bazı keşişlerle olan diyalogu gibi iddialar gündeme getirilmiştir. Dolayısıyla misyoner oryantalistlerin bu iddialarıyla en büyük amacı, Hz. Muhammed'in peygamberliğini reddetmek ve Kur'an'ın vahiy olduğu konusundaki inancı çürütmektir. Bir başka deyişle oryantalistlerin İslâm konusundaki çalışmaları, onu anlamak için değil, gözden düşürebilmek içindir.<sup>2</sup>

Ateizm (komünizm) ideolojisiyle vahiy konusu üzerine araştırma yapan Rus oryantalistler Hz. Muhammed'in, Mekke'de Hira Mağarası'na sığınması ve uzun zaman orada yalnız kalması, yalnız kaldığı için de bir takım sesler duyduğunu iddia ederler. Onlara göre bu sesleri Hz. Muhammed vahiy zannetmiş, duyduğu bu sesleri din adı altında insanlara aktarmıştır. Veya Hz. Muhammed, Hira Mağarası'nda yalnız kaldığında bir takım hallüsinasyonlar görmeye başlamıştır.<sup>3</sup> Zaten İslamiyetin doğuşu da bundan sonra başlar. Ayrıca Rus oryantalistlerin eserlerinde vahiy ile ilgili yukarıda zikrettiğimiz iddiaların yanında şu görüşlerinde olduğunu görmekteyiz. Bunlardan ilki Hz. Muhammed'in peygamber olarak seçilip seçilmediği meselesi,<sup>4</sup> İkincisi Hz. Muhammed'in olağan üstü güçleri varmıdır?<sup>5</sup> Üçüncüsü Hz. Muhammed peygamberliğe hazırlanmış mıdır? Dördüncüsü Peygamberliğe adım atmasının sebebi iktidar ve servetle ilişkili midir?<sup>6</sup>

Rus Oryantalistler Hz. Muhammed'e vahiy gelmesini bu düşünceler etrafında anlamaya çalışmışlardır. Ancak biz bu çalışmamızda Rus oryantalistlerin ağırlıkla üzerinde durdukları üç konuyu inceleyeceğiz.

## 1. Hz. Muhammed'in Epilepsi Hastası Olduğunu İddia Eden Rus Oryantalistler

Ünlü rus psikolog profesör A. E. Liçko "Muhammed'in nöbetlerine has

<sup>2</sup> Hüseyin, Asaf, "Oryantalizm'in İdeolojisi", çev., Bedirhan Muhib, (Oryantalistler ve İslâmiyatçılar Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi adlı kitabın içinde), İstanbul, 1989. s. 18.

<sup>3</sup> Bolşakov, O. G., *İstoriya Halifata C. I. İslam v Aravii (570-633)*, Moskova, Nauka, GRVL, 1989. s. 69.

<sup>4</sup> Bkz. Smirnov, Feodor Antonovich, "Zavisimost' Mnimobojestvennih Otkroveniy Korana ot Obstoyatelstv Jizni Muhammeda", Kazan', sy. XIX, 1893. s. 249-259; Solovyev, V. S., *Magomet*, St. Petersburg, 1896. s. 1-8; Katanov, N. F., *Jizn Muhammeda*, St.Petersburg, 1875. s. 282.

<sup>5</sup> Solovyev, 1-9.

<sup>6</sup> Bartold, V. V., *Raboti po İstorii İslâm'a i Arabskogo Halifata*, I-IX, Nauka, Moskova 1966. c. VI, s. 636-642.

bütün belirtiler şakak epilepsisinin belirtileridir” demiştir<sup>7</sup>.

Aynı düşünceye sahip olan Ostroumov N. P.’da peygamberin epilepsi hastası olduğunu söyler. Bu hastalık Muhammed’e annesinden geçmiştir. Çünkü Muhammed’in annesi sinirli ve hastalıklı olduğundan, dolayı, bu hastalık ırsî olarak Muhammed’e de geçmiştir.<sup>8</sup>

Hz. Muhammed’in doğuştan saralı olduğunu iddia eden F. Kudyevskey, Muhammed’in ömrünün son otuz yılında sara hastalığının ilerlediğini söyler. Aynı zamanda o dönemde yaşanan dini kargaşalar ve bu durumdan rahatsız olan dinî düşüncelere karşı meraklı olan Muhammed’i bir girişimciliğe itmişti. Yeni peygamberlik düşüncesi onu öyle sarmıştır ki bütün meşgalelerine rağmen bu düşünce bir an bile onun aklından çıkmıştır. Bu düşüncelerinin yoğunlaşması, onun organizmasında değişmelere yol açmış ve ruhunun normal olduğu anlarda bile düşüncelerine bağlı olarak vecd halleri yaşamıştır.<sup>9</sup>

Bir diğer oryantalist Sablukov G. S., vahyin geliş esnasındaki Muhammed’in durumunun epilepsi hastalığına benzediğini söyler. Buna rağmen Muhammed bu halini vahiy diye sunmuş ve Müslümanları, bu halde meleğin vahiy getirdiğine inandırmayı başarmıştır. Devamında Sablukov, Muhammed’in bu halleri Kitab-ı Mukaddesteki peygamberlik halleri ile uyuşmadığını söyleyerek, peygamberin vahiy alış şekillerinin vahiy gerçeğine uymadığını söylemiştir.<sup>10</sup>

Torçinov, Hz. Muhammed’in sık sık esriklik (sarhoşluk) hali yaşadığını iddia eder. Hz. Muhammed’in miraç olayının efsane olduğunu söyleyen Torçinov, Hz. Muhammed’in kısa sürede Kudüse gidip geldiğini söylemesi de tamamen bir esrikliktir (sarhoşluk) yani bir hayaldir.<sup>11</sup>

Sovyet döneminde, Hz. Muhammed’in vahiy konusunun yeterince incelenmediğini düşünen Bolşakov O. G. bu konuyu şöyle açıklar: “Sürekli sinirsel gerilme, mağarada yalnız kalması, Muhammed’in hallüsinasyon görmesine sebep olmuştur.”<sup>12</sup> Bolşakov, Batıların vahiy ile ilgili görüşlerini aktardıktan sonra şöyle der: “Bilim, Muhammed’in epilepsi hastalığı olduğunu

<sup>7</sup> Bolşakov, *İstoriya Halifata*, s. 238’de 104. dipnot.

<sup>8</sup> Geniş bilgi için bkz. Ostroumov, N. P., *Araviya i Koran (Proishojdeniye i Harakter İslama)*, Kazan, 1899. s.240-242.

<sup>9</sup> Geniş bilgi için bkz. Bkz. Kudyevskey, F, *Glavnyı Misli i Duh Korana*, Kazan, 1875.s. 7-11.

<sup>10</sup> Sablukov, s. 160-187.

<sup>11</sup> Torçinov Ye. A., *Religii Mira, Opit Zapredelnogo, Psihotnika i Transpersonalniye Sostoyaniye*, Peterburgskoye Vostokovedeniye, SPb, 1998, s. 288.

<sup>12</sup> Bolşakov, *İstoriya Halifata*, I, s. 69.

ispatlamış bulunmaktadır. Bir kişinin mağarada uzun süre karanlıkta sakin ve aynı sıcaklıkta kalması, duyu organlarının gerçek zannederek, bir takım yalancı sesler duymasına sebep olabilir. Muhammed’de de aynı durumlar olmuştur. Dolayısıyla, Muhammed’in, aç kalması, dış hayattan uzaklaşarak mağaraya sığınması gibi faktörler görkemli bir tarzda hallüsinasyon görmesine sebep olmuştur”.<sup>13</sup> Hatta Bolşakov, bu konuda psikoloji profesörü A. E. Liçko’nun değerlendirmelerine de yer verir. Ona göre Muhammed’in bayılmaları ile ilgili bütün belirtileri, onun epilepsi hastası olduğunu göstermektedir. Bayılmadan önce kulaklarında çınlama duyması, yüzünün kızarması, terlemesi, vücuduna kramplar girmesi, bu hastalığın belirtileridir. Böyle bir hastalığı olanlar daha çok hallüsinasyon görürler.<sup>14</sup>

Piotrovskiy M. B. Hz. Muhammed’in vahiy almasının gerçek olmadığını iddia ederek, bunun tamamen psikolojik bir durum olduğunu söyler. Ona göre bazen insan, eski dinlerde olduğu gibi, gaybdan veya öbür dünyadan sesler duyduğunu hissettiğini söyler. Genelde insanların içsel duyguları ve istekleri bu şekilde dışa vurabilir. Böyle bir duygulara kapılan Muhammed aklını yitiririm korkusuna kapılmıştır. Dolayısıyla Muhammed’in duyduğu sesler ve bunları dışa vurması tamamen psikolojik bir durumdur.<sup>15</sup>

## 2. Hz. Peygamber’e Vahiy Gelişini “Bilinçaltı” Kavramıyla Açıklamaya Çalışan Rus Oryantalistler

Bazı Rus oryantalistlere göre Hz. Muhammed’in bilinçaltına bir fikir yerleştikçe, o, bu fikri vahiy olarak dışa aktarmıştır. Özellikle Bartold’un, aşağıdaki açıklamalarından, böyle bir düşünceye sahip olduğunu anlamak mümkündür. Bartold, Peygamber’de, “tanrının, kendisini seçtiği hakkındaki inancın nereden çıktığı hakkındaki soruya” cevap vermenin zor olduğunu belirterek, Avrupalı oryantalistler arasında o zamana kadar yaygın olan “sara hastası” iddialarının doğru olmadığını, çünkü öyle hastaların hallerinin onda müşahede edilmediğini ve öğretilerinin sağlıklı olduğunu söylemiştir<sup>16</sup>. Bununla birlikte Bartold, Peygamber’in nasıl kendisini peygamber olarak algıladığı hakkında, “görüntüler ve hastalık nöbetlerinin tesiri ile kendisinin ve kavminin günahlarından ötürü Tanrı önünde hesaba çekilme korkusu yaşıyordu. Allah’ın, yaklaşmakta olan azabından sakındırmak için kendisini seçtiğini sanıyordu.

<sup>13</sup> Bolşakov, *İstoriya Halifata*, I, s. 69-70.

<sup>14</sup> Bkz. Bolşakov, O. G. *İstoriya Halifata*, I, s. 238.

<sup>15</sup> Piotrovskiy M. B., *İslam, Slovar Ateista*, Moskova, 1988, s. 7.

<sup>16</sup> Bartold, V. V., *İslam*, Petrograd, 1918. s. 17; *Soçineniye*, I-IX, VI, s. 277.

Böyle bir peygamberlik anlayışı, hem Yahudi hem de Hıristiyan anlayışına uygundur"<sup>17</sup> demiştir.

Bunun yanında Bartold, Muhammed'in, Hira Mağarası'nda gördüğü şeyin melek olmadığını, bir serap olduğunu, yani hayal olduğunu söylemiştir. Böyle bir hayal görmesinin nedeni ise Hz. Muhammed'in kendisinde olan derin dini inancından (bilinçaltından) olduğunu açıklamıştır.<sup>18</sup> Bartold, Hollandalı müsteşrik M. Ya. De Gue'nin de aynı görüşte olduğunu, yani Muhammed'in gördüğü şeyin bir serap, yani hayalet olduğunu söylediğini belirtmiştir. Muhammed'in Hira Dağı'nda gördüğünün hallüsinasyon olmadığını, "kendinin hayali şekli olduğunu", bunun adının "Brocken hayaleti"<sup>19</sup> olduğunu ve bu hayaletin tahmini olarak iki ayda bir güneş doğduktan sonra veya güneş batmadan az önce Brochen'de ortaya çıktığını iddia etmiştir.<sup>20</sup> Yani bu durumu, herhangi bir gözlemci, güneş batmak üzere iken ve bulutlarla aynı seviyede iken, arkası sıra kendi gölgesini dev boyutlu olarak ve etrafını renkli halkalar şeklinde bulutlar üzerinde görebilir.<sup>21</sup> Dolayısıyla Bartold'a göre, Muhammed'in gördüğü dev varlık, sadece Hz. Muhammed'in yansıması olduğunu iddia eder.

Devamında Bartold şöyle der: "Buna benzer bir şeklin İtalya ve İsviçre sınırlarında bulunan Monte Djenerozo dağında görüldüğünü ve bu olayı J. A. Simonds şöyle anlatmıştır: "Bu olay mayıs ayında sıcak bir günün güneş batmasına bir saat kala turistler (iki kişi) iki büyük figür gördüler. Bu figürler

<sup>17</sup> Bartold, *Soçineniya*, VI, s.639. Bkz. Adilbayev, Alau, Rus Oryantalistlerin Kur'an Çalışmaları, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Danışman, Doç, Dr. A. Nedim Serinsu) Ankara, 2000, s.193.

<sup>18</sup> Bartold, *Soçineniya*, VI, s. 616.

<sup>19</sup> Almanya'nın doğusunda bulunan bir dağın adıdır. Harz-Dağlarının en yüksek dağı, Brocken, Aşağı Saksonya ve Saksonya-Anhalt sınır bölgesinde bulunur.

<sup>20</sup> Brocken dağı ile ilgili şöyle bir hikaye anlatılır: Uzun bir zaman önce, bir dağcı Almanya'daki Brocken Dağı'na tırmanmaya çalışıyordu. Hava nemli ve pusluydu ve dağcı da tek başındaydı. Aniden sisin içinde dev gibi bir şekil gördü. Eski hikayeye göre, o kadar çok korktu ki, geri geri gitti ve dağdan aşağı düştü. Peki gerçekte ne görmüştü?

Gördüğü şey kendi gölgesiydi. Brocken hayaletleri -adlarını bu hikayeden alırlar- siste görülen gölgelerdir. Yüksek bir yerde, güneşe arkanız dönük olarak duruyorsanız ve aşağıda sisle kaplı vadiye bakarsanız, bir Brocken hayaleti görebilirsiniz. Bu son derece büyük olabilir. Boyu 60 metreyi bulan hayaletler görülmüştür. Brocken Dağı aslında sadece hayaletleriyle değil cadılarıyla da meşhurdur. Kaynak: <https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Брокен>

Kuzey ve Orta Avrupa'da 30 Nisan – 1 Mayıs tarihleri arasında kutlanan bahar festivalinin adı Walpurgis Gecesi'dir. Walpurgis Gecesi'nde tüm cadıların Brocken Dağı'nda toplanıp, baharı karşıladıklarına dair efsaneler vardır. Alman edebiyatının en büyük eseri olarak kabul edilen Faust'ta Goethe de, Brocken Dağı'nın cadılarından söz etmiştir. Kaynak: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Брокенский\\_призрак](https://ru.wikipedia.org/wiki/Брокенский_призрак)

<sup>21</sup> Bartold, *Soçinenine*, VI, s. 615.

bizim figürlerimizdi, biz ne yaptıysak aynı hareketleri o figürler de yapıyordu.”<sup>22</sup> Bartold bu durumu kitabında açıkladıktan sonra şöyle der: “Böyle görüntüler sıcak memleketlerde, özellikle tropikal bölgelerde görülebilir. Tabii ki, böyle durumların bilimsel olarak açıklanması gerekir; dini değil!<sup>23</sup> Muhammed’in, böyle bir şekil gördüm diyerek ortaya çıkması peygamberliği için yeterli bir delil değil. Bundan dolayı Muhammed, Hira mağarasında şeffaf bir suret görmesi ile değil, kendi içinde olan derin dini inancından ilham alarak peygamber olmuştur. Bu tür şekiller o bölgelerde sık görülen bir olaydır.”<sup>24</sup>

Hz. Muhammed’in sara hastası olduğunu iddia eden Ostroumov N. P., vahyi, “bilinçaltı” kavramıyla açıklamaya çalışmıştır. Hz. Muhammed, küçük yaşlarda dini hayallere çok meraklı olarak yetiştiğini, çobanlık yaptığı ve ticaret kervanlarına katıldığı zamanlardaki Arabistan çölünün, bilhassa gece vakitlerindeki muhteşem semanın dini düşüncelerini daha da artırdığını söylemiştir. Ona göre, peygamberin Yahudi ve Hıristiyanlarla tesadüfi buluşmaları kendi vatandaşlarının inançlarının yanlış olduğu düşüncesini onda yerleştirmiştir. Ve O, kendi kavmindeki bazı Araplar gibi, yer ve gökte ne varsa onları yaratan tek tanrı’ya gerçek iman hakkında düşünmeye başlamıştı. Bu düşünceler, evlendikten sonra da devam ediyordu. Bilhassa Ramazan ayında, Arapların adetleri üzere Hira Mağarası’nda zamanını geçiriyordu. Bu hal kırk yaşına kadar devam etmişti. Bir gün meleği görmüş, semavi bir güç tarafından kendisinin peygamberlik vazifesine davet edildiğine inanmış ve kendisini Araplar’ın peygamberi olarak ilan etmişti.<sup>25</sup>

Solovyev da Hz. Muhammed’in vahiy alma konusuna aynı açıdan yaklaşarak tenkid eder. Solovyev bu konu ile ilgili şöyle der: “Peygamber’in, çocukluğunda garip olaylar yaşamasını, doğru sözlü ve güvenilir biri olarak yetişmesini, peygamberliğine hazırlık aşaması olarak görmektedir. Peygamber’in soy açısından ayrıcalığa sahip olmasını da seçilmesi için bir sebep olarak görmektedir. “Muhammed’in babası Abdullah, yani Allah’ın kulu, annesi Âmine “emin olan kadın veya duası kabul olunan”, Abdu’l-Menaf ve Kusay Kâbe yetkilileridir!” der.<sup>26</sup> Solovyev şöyle devam eder: “Peygamberlik davasına tarihî bir misyon üstlenmek için doğuştan bazı özelliklere sahip olması gerekliliği, dünya tarihi için, dış etkenlerden beslenerek gönderilen görevlinin olmasının

<sup>22</sup> Bartold, *Soçinenine*, VI, s. 615.

<sup>23</sup> Bartold, *Soçinenine*, VI, s. 616.

<sup>24</sup> Bartold, *Soçinenine*, VI, s. 616.

<sup>25</sup> Ostroumov, *Araviya i Koran*, s.240-242; Ayrıca bkz. Adilbayev, s.195.

<sup>26</sup> Solovyev, s. 12

imkânsızlığındandır. Eğer olay iç anlam ve mantıklılık taşıyorsa o zaman İslâm gibi büyük bir dinin kurucusunu, bu misyondan kimse mahrum bırakamaz. O zaman biz de diyoruz ki, bir işte tarihi misyonu üstlenmek için adaylığını koyana, “sende doğuştan var olan veya bu işte ustalık sayılan bir özelliğin olması lazımdır”.<sup>27</sup>

Bunun neticesinde Solovyev, tanrı’dan gelen peygamberin Yahudilik ve Hıristiyanlık’tan bilgi alacağını ve bu bilgiyi almak için doğuştan bazı insanüstü özelliklere sahip olacağını söylemiş olmaktadır. Dolayısıyla, insan aklını öne koyarak, vahiy, yani Allah müdahalesini “imkânsız görerek” inanmamaktadır.

Sovyet dönemindeki araştırmacılardan M. Osmanov, VI.-VII. yüzyılda Arabistan’da Yahudi ve Hıristiyan monoteizminin (bununla birlikte ortak semitik) öğretileri temelinde oluşan tek tanrıya tapmaya davet eden Haniflerin ortaya çıktığını, birçok araştırmacıya göre Hz. Peygamber’in de Hanif olduğunu belirttiğini, ilk tebliğlerine bakarak, onun yeni bir din meydana getirmeyi düşünmediğini, kendisinin Arapların unuttukları İbrahim inancını canlandıracağını vaz ettiğini, bunda Hanifler ve daha sonraki erken dönem İslam fikirlerinde “Genel Semitik” geleneklerin tesirinin güçlü olduğunu gösterdiğini söylemiştir.<sup>28</sup>

Jabbarov S., Peygamberlik faaliyetlerinin, aniden doğmamış olup, içinde kendisinin dayandığı belli şekil ve geleneklerin örneklerinin bulunduğunu söylemektedir. Ona göre, araştırmacılar Peygamberin vaazlarında, bir taraftan bir kâhin (veya Şaman) kafiyeleri ve nesir şeklindeki büyülü sözleri, diğer taraftan da İslam öncesi moneteistlerin (haniflerin) tesiri olmuştur. O dönemlerde peygamberlik kurumu, bir hayli popüler idi. Buna delil olarak da bir çok yalancı peygamberin ortaya çıkmasını göstermektedir. Böylelikle Peygamber’in, sadece, oluşmuş olan belirli form ve geleneklerinden hareket etmediğini, Yahudi ve Hıristiyanların, bilhassa Haniflerin öğretilerinden de bir çok unsurları almış olduğunu söylemektedir.<sup>29</sup> Ayrıca Jabbarova göre, M.Ö. VIII. yüz yılın ikinci yarısında Filistin’de meydana gelen peygamberlik kurumu, fakirler adına, lüks içinde yaşayan zenginlere karşı çıktı. Orta sınıf tabakası ile yakından alakası olan peygamberler, zenginlerin sömürülerine karşı çıkarak,

<sup>27</sup> Solovyev, 12; Solovyev’ın burada kastettiği olay Hz. Peygamber’in çocukluk döneminde yaşadığı “kalbinin yarılması”, “yemeğin bereketlenmesi” ve benzeri olaylar, doğuştan ona verilen özelliklerdir.

<sup>28</sup> Osmanov, *Kak Sozdavalsya Koran*, s.33. Ayrıca bkz.. Adilbayev, s.196.

<sup>29</sup> Jabbarov, S., *Mifologiya Korana i Ye zemniye Kornı*, Taşkent, 1990, s. 37. Bkz. Adilbayev, s.196.

halk tabakasının beğenisini kazanmışlardır.<sup>30</sup>

Bir diğer rus oryantalist L. S. Vasilyev, “Muhammed, Buda ve Zoroastr (Zerdüş), Konfusiy(Konfüçyüs) veya İsus (Hz. İsa) gibi derin düşünebilen biri değildi. Fakat, zamanındaki Yahudi ve Hıristiyanlardan elde ettiği bilgilerle, büyük İslâm dinini kurmayı başardı!”<sup>31</sup> diyerek, Hz. Muhammed’in vahiy aldığı kabul etmemektedir.

İslam kaynaklarına göre Muhammed’in vahiy alma şeklini şamanizmdeki manevi güçlerin insanları çağırma şekline benzediğini söyleyen Maksimov Yu. devamında şöyle der: “Bilindiği gibi kimse kendi isteği üzere şaman olamıyor ve şaman olmak için herhangi bir çabası da yoktur. Şamanlar manevi güçler tarafından, kendilerine hizmet etmek için seçilmektedirler. Sonuç olarak, seçilen kişiyi, kendi misyonlarını kabul etmesi için işkence yaparak zorluyorlar. Buna Şamanizm hastalığı denir. Muhammed’in vahiy alma şekli buna benzemektedir”.<sup>32</sup>

### 3. Vahyin Kahinliğe Benzediğini İddia Eden Rus Oryantalistler

Sovyet dönemi araştırmacılarından olup, ateistlik cereyanının etkisinde fazla kalmadan, Hz. Peygamber'in vahiy alma konusunda, sonraki akademik alandaki araştırmacılar için çalışması kaynaklık teşkil eden İ. Vinnikov, peygamberin vahiy esnasındaki halini incelerken, onun Şamanlığa has özelliklerini ortaya koymakla kalmamış, Peygamberin peygamberliği ile ilgili olan rivayetleri değerlendirerek, bunun vahyin iki çeşit (pasif ve aktif) şeklini yansıttığını, bunun da Arabistan'da yaşayan halkların dini-sosyal anlayışlarının gelişim safhaları ile ilgili olduğunu iddia etmiştir.<sup>33</sup> Ayrıca Vinnikov, “*Legenda o Prizvanii Muhammeda v Svete Etnografii*” isimli çalışmasında, vahyin, ışık şeklinde gelişinin İslam öncesi Araplarda ruhların gelmesi şeklinde olup Peygamberin vahiy esnasındaki gördüklerinin, ruhların gelmesinden ibaret olduğunu, vahiy esnasında örtünmenin de İslam öncesi kâhinlerde ve Şamanlar'da da görüldüğünü, bununla birlikte, su serpmenin de Şamanlar'ın vecd halini gidermek için yapıldığını söyleyerek, bunların Peygamber'in hali ile benzer olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bunun yanında Vinnikov, çok garip olan bir görüş ortaya atmaktadır: Ona göre, ruhun Ayşe şeklinde geldiğini

<sup>30</sup> Jabbarov, s. 51.

<sup>31</sup> Vasilyev, L. S., *İstoriya Religiy Vostoka*, Knijny Dom, Moskova 2004, s. 68-70, 86.

<sup>32</sup> Maksimov, Yu, *Pravoslavnoye Religiovedeniye, İslam, Budizm, İudaizm*, Moskova, 2008, S. 21.

<sup>33</sup> Vinnikov, *Legenda O Prizvanii Muhammeda v Svete Etnografii*, s. 125-146.



nakleden rivayetler,<sup>34</sup> Şamanlar ve ruhlar arasında cinsel münasebetin çok önemli olduğunu, bunun Araplar arasında da görüldüğünü söyleyerek, Araplar arasında, Peygamber ve onu seçen ruh arasında cinsel münasebetin olduğu hakkında anlayışın olduğuna delil teşkil ettiğini söylemektedir.<sup>35</sup> Sonuç olarak şöyle demektedir: 1. Muhammed'in çağrısı hakkındaki menkıbe, Araplara özgü kültürel ve sosyal zemininde gelişmiş ve gerçekten Araplar'a aittir. 2. Menkıbenin bütün farklı versiyonlarını, Eski Araplar'ın farklı sosyal gelişme safhalarına has iki versiyonda birleştirmek mümkündür. 3. Efsanenin bütün ayrıntıları, Eski Araplar'da yaşayan anlayışlarla güzel bir şekilde açıklanmaktadır ve farklı halklardaki Şamanlıkla paralellik arz etmektedir"<sup>36</sup>.

Vahiy konusu ile ilgili açıklamaları olan bir diğer oryantalist M. B. Piotrovskiy, Peygamber'in Tanrı ile konuşmasının vecd halinde olduğunu, onun tabiatının bilim adamlarınca henüz açıklanamamakla birlikte, bu duruma başka farklı uygarlıkların mistik tecrübelerinde rastlanmakta olduğunu söyler.<sup>37</sup> Ayrıca O, Peygamber'in bulunduğu ortamda tek olmadığını ve o devirde Arabistan'daki yalancı peygamberlerin peygamberlik hareketinin Kitab-ı Mukaddes'teki peygamberlerin hareketi ile tipik benzerliği bulunduğunu iddia eder. Ona göre, Arabistan'daki peygamberlik mefhumu, Yakın Doğu'ya has sosyal ve ideolojik gelişimin tabii sürecidir.<sup>38</sup> Psikoloji bilimi, bu duruma 'bilimsel bir açıklama' getirememiştir. Yakın Doğu dünyasında, peygamberlerin Tanrı ile görüşme geleneği yaygın idi. İncil'de buna benzer örnekler vardır. Filistinli peygamberlerin,<sup>39</sup> Tanrı ile görüşmesi ve Tanrı'nın buyruklarını insanlara aktarması daha önceden beri var olan bir düşüncedir. Buna benzer örnekler, yani peygamberlerin tanrı ile görüşmesine, eski çağ Mezopotamya'da, arkeologların bulgularında raslamak mümkündür (M. Ö. 2000 ortalarında). Yakın zamanda, Doğu Ürdün'deki kazılarda Aramice kutsal metinler bulundu. Bu metinler, Moavi peygamberlerinden Bileama'ya (Valaama, M. Ö. VI yy.) aittir. Bunlara benzer örnekler, Eski Çağ Mezopotamya'da, Finike'de, Güney Arabistan'da ve son olarak Yunanistan'da karşılaşmak mümkündür. Peygamberlerin bu durumu, o toplumun sosyo-kültürel açıdan yaşadığı bölgelerin gelişmesinde büyük rol

<sup>34</sup> Bu ve buna benzer hiç bir rivayete rastlamadık.

<sup>35</sup> Geniş bilgi için bkz Vinnikov, *Legenda o Prizvanii Muhammeda*, s. 124-146.

<sup>36</sup> Vinnikov, *Legenda o Prizvanii Muhammeda*, s.146. bkz. Bkz. Adilbayev, s.195.

<sup>37</sup> Piotrovskiy, *Muhammed, Proroki, Ljeproroki, Kahini*, s. 9-10.

<sup>38</sup> Piotrovskiy, *Muhammed, Proroki, Ljeproroki, Kahini*, s. 9-10; bkz. Bkz. Adilbayev, s.195.

<sup>39</sup> Bizce burada Piotrovskiy, Filistin peygamberleri derken, yahudilere gelen peygamberleri kastetmektedir.

oynamıştır.<sup>40</sup>

Piotrovskiy devamında, Hz. Muhammed'in durumunu kâhinlere ve yalancı peygamberlere benzeterek şöyle açıklar: "Muhammed'in vahiy alırken düştüğü durum, kâhinliğin durumunu hatırlatmaktadır."<sup>41</sup> "*Muhammed, Proroki, Ljeproroki, Kahini*", adlı makalesinde Piotrovskiy VII. yüzyıldaki kâhinliği anlattıktan sonra, Muhammed'in davranışlarının çoğunun kahinininkine benzediğini söyler ve Sahabe'nin de Muhammed'in davranışlarında kâhinliğe benzeyen olaylar gördüğünü ifade eder. Hatta bizzat Muhammed de vahiy alırken düştüğü durum sonucunda<sup>42</sup>, kendisinin kâhin olabileceği korkusuna kapılırdı".<sup>43</sup>

Ayrıca söz konusu makalenin devamında Piotrovskiy, kâhinlik konusunu şöyle açıklar: "Kur'an, Hz. Muhammed'in kâhin, şair ve mecnun olmadığını ifade eder. Yalnız, Kur'an, bunu kâhinlere, şairlere veya mecnunlara benzetmek için değil, Hz. Muhammed'in bunlardan daha üstün olduğunu göstermek için söylemiştir. Bununla birlikte Müslümanlıkta, kâhinlerin, bazen doğruları söylediğine, yani gökleri dinleyerek doğru haberler getirdiğine dair rivayetler vardır.<sup>44</sup> Ancak Peygamber ve Kur'an ortaya çıktıktan sonra, Allah, insanlar ile bağlantı kurmak için kahinleri artık aracı olarak görevlendirmez. Dolayısıyla, kahinler artık gökteki gayb alemine ulaşamaz oldular. Melekler de kahinlere yardım etmeyi bıraktılar. Bundan dolayı (peygamber zamanında) tavsiyeler için kahinlere gitmek kabul edilemez hale geldi".<sup>45</sup> Piotrovskiy bu açıklamasında, Allah, Hz. Peygamber ve Kur'an göndermeden önce kahinler aracılığı ile insanlarla konuştuğunu, sonra bu görevi peygambere vererek kahinlerin artık geçerliliği yitirdiğini ifade eder ve devamında şöyle der: "Yalnız, Muhammed'in de kahinlere benzediği yönler vardır. Dolayısıyla, Allah, kahinlere vahiy gönderdiği gibi, Muhammed'e de vahiy göndermiştir. Allah, kahinlerle, yalancı peygamberlerle ve Muhammed ile melekler veya ruhlar aracılığı ile konuşmuştur. Buna rağmen Muhammed'e kahin demek doğru değildir.

<sup>40</sup> Piotrovskiy, *Muhammed, Proroki, Ljeproroki, Kahini*, s. 9-10.

<sup>41</sup> Piotrovskiy, *Muhammed, Proroki, Ljeproroki, Kahini*, s. 9-10.

<sup>42</sup> İslam literatürüne göre Hz. Muhammed'in vahiy alırken terlemesi veya bayılması gibi durumları Rus oryantalistler kâhinliğe benzediğini söylerler.

<sup>43</sup> Piotrovskiy, *Muhammed, Prorki, Ljeproroki, Kahini*, s. 11.

<sup>44</sup> Aişe (r.a.) dan: Peygamber (s.a.v.)'e kahinler hakkında sordular; "Onlar hiçbir şey değildir." buyurdu. Dediler ki: -Ey Allah'ın Resülü onların bazen söyledikleri doğru çıkmaktadır! -Bu doğru olan sözdür. Cin onu kapıp dostunun kulağına söyleyiverir. Ne var ki onunla birlikte yüz tane de yalan katar. Buhari, Tıb, 47, Edep, 117, Tevhid, 57; Müslim, Selam, 12-13.

<sup>45</sup> Piotrovskiy, *Muhammed, Prorki, Ljeproroki, Kahini*, s. 14.

Kahinliğe bir yönden benziyor demek daha doğru olur. Çünkü Muhammed'in kahinlikten ayıran özellik toplumun yöneticisi ve rehberi olmasıdır. Muhammed'in vahiy alırken vecd haline girmesi kahinliğe benzetmekle birlikte, bazen vahiy alırken kahinlikten ayıran özelliği vardır. O da, Muhammed'e Allah'ın peygamberi denmesidir. Bir de Hz. Muhammed'in Kur'an'ı olması ve Kur'an'ın düzeni ki kahinlerin getirdiği yazılarından daha düzenli olması, kahinlikten ayıran özelliklerdir. Muhammedi kahinlikten ayıran en önemli özellik ise, onun getirdiği bilgilerin tamamen kahinlikten farklı olmasıdır. Hz. Muhammed'in amacı dini ve sosyal düşünceleri, toplumu değiştirmek içindir, kahinlerin yaptığı gibi toplumu korumak için değildir. Muhammed'in getirdiği yeni düşünceler büyük dünya, yeni bir sosyal yaşam tarzı kurmak içindir. Hz. Muhammed'in aklına gelen bu düşünceler, Arabistan'da uygulanabilir, yani sosyal durumlara cevap verebilecek şekilde olmuştur. Hz. Muhammed'in yaptığı bu değişiklikler, kendisinden önce Arap toplumunda az da olsa uygulanıyordu. Ataerki düşünceler kaybolmaya başlamıştı. Muhammed, sadece bunların gerçekleşmesi için yardımcı oldu. Hz. Muhammed'in Arapların eski gelenekleri ile olan bağlantısı ve O'nun zamanında bulunan peygamberlik hareketleri, göstermektedir ki peygamberlik VII. yüzyılda Arabistanın dışından değil, aslında kökleri Arabistan'da bulunan geleneklerdir. Ayrıca Muhammed'in Arapların peygamberi olmakla birlikte, Arap toplumunu iyi korumuştur, kendisine inandırmıştır ve iyi yönetebilmiştir. Aynı zamanda yerel gelenekleri hem korumuştur, hem de uygulamıştır. Arapların geleneklerine dayanarak, Muhammed, bütün faaliyetlerinde kendini yansıttı; kendini gösterdi. Yeni bir sosyal düzeni kurdu. Uсталıkla eski ve yeni düşünceleri birleştirerek, O (Muhammed) sadece sıradan yeni kahinlerden-peygamberlerden değil, kitap getiren diğer peygamberler gibi, genel olarak tanınmış ve herkesçe kabul edilmiş Allah'ın peygamberi oldu. O'nun faaliyetleri de dünya tarihinde büyük başarılarla sonuçlanmıştır. (Yani Hz. Muhammed'den sonra, faaliyetleri insanlara örnek olabilecek başka bir şahıs gelmez.)"<sup>46</sup>

Piotrovskiy'in bu ilginç değerlendirmesinde şunları anlamak mümkündür: Kahinlerin ve yalancı peygamberlerin ortaya çıkışı ile Hz. Muhammed'in ortaya çıkışının aynı olduğunu, Hz. Muhammed'in nasıl kutsal metinleri var ise, kahinlerin ve yalancı peygamberlerin de kutsal metinleri ve sahabileri olduğunu v.s. ifade eder. Ancak Piotrovskiy, kahinlerin ve yalancı peygamberlerin faaliyetlerinin başarısız olmasının sebebini, sadece gelenekle

<sup>46</sup> Piotrovskiy, *Muhammed, Proroki, Ljeproroki, Kahini*, s. 15-16.

sınırlı ve yerel çıkarları gözetmiş olduklarından kaynaklandığını, Hz .Peygamber'in başarısının sebebinin ise, onun bu yeni düşüncelerini eski düşüncelere bina ederek, eski gelenekten ustaca istifade eden uzak görüşlü politik ve ideolog oluşundandır, demektedir <sup>47</sup>. Ayrıca Piotrovskiy peygamberin ilk tebliğ şekillerinin kahinlerin hitap şekline benzediğini, ama muhteva olarak onlarınkinden farklı olduğunu, onların (kahinlerin) sosyal görevlerinin toplumu korumak olduğunu, peygamberin dini ve sosyal düşüncelerinin ise o toplumu değiştirmeye yönelik olduğunu söylemiştir. Ona göre, Peygamber'deki yeni düşünceler yeni düşünce safhasına geçen büyük alemin tesirinde oluşmuştu. Onlar, Arabistan'daki yeni sosyal durumun gerçek ihtiyaçlarına cevap olarak peygamberin zihninde doğmuştur. Peygamberin çağırdığı ve gerçekleştirdiği değişimler ondan önce de Arap toplumunda yavaşça cereyan etmekte idi. Tek tanrı düşüncesi yayılmakta, tek devletin temelleri atılmakta idi. Peygamber, sadece söz konusu tarihsel sürecin gerçekleşmesine yardımcı olmuştur<sup>48</sup>.

Ayrıca Piotrovskiy, "*O Prirode Vlasti Muhammeda*" adlı diğer bir çalışmasında, bu konuya değinir. Arap Toplumunda yönetici grupların, kabile reisi-seyyid, askeri önder, kahin, mahkeme hakemi, hakem ve arraf, hattab ve şairlerin olduğunu belirterek Hz. Peygamber'in başarısının bunların hepsinin üstlendikleri vazifeleri kendi şahsında birleştirebilen tek insan olmasından kaynaklandığını belirtmektedir.<sup>49</sup> Söz konusu eserinde önce kahinliğin durumunu anlatır. Ona göre: Kahinler de peygamberler gibi vahiy almış ve insanlara tanrı'nın buyruklarını getirmişlerdir. Bu durumda, Hz. Muhammed'in peygamberlik faaliyetlerinin çoğu kahinliğe benzer. Bu durumda olan ikinci grup şahıslar ise "şairler" olarak görünmektedir. Tanrı ile bağlantıları vardır. Gayb aleminden bilgiler alırlar. Yalnız, şairlik derece bakımından kahinlikten daha aşağıdadır. Kur'an'da, şairlerin kınandığına dair ayetler vardır. (Şuara, 26/224-227) Yalnız, İslam'ı kabul edip Allah'a inanan şairler ise İslam toplumunda yer alabiliyorlardı. Ayrıca Hz. Muhammed, bu yeni Müslüman olmuş şairleri kullanarak toplumu etkilemeye çalışmıştır. Üçüncü kategoride yer alan şahıslar ise hatiblerdir. Hatiblerde tanrı sözlerini ve buyruklarını insanlara aktarmaktaydı. Sahabeye göre, Muhammed'in de hatiplere benzer yönleri vardır. Örneğin: Ümeyye b. Ebu es-Salt'ın peygamberi ve hatibi nasıl

<sup>47</sup> Piotrovskiy, *Muhammed, Proroki, Ljeproroki, Kahini*, s. 13.

<sup>48</sup> Piotrovskiy, *Muhammed, Proroki, Ljeproroki, Kahini*, s.13-15.

<sup>49</sup> Piotrovskiy, *O Prirode Vlasti Muhammeda*, s. 6-9, Ayrıca bkz. Piotrovskiy, M. B., *Proroçeskoe Dvijenie v Aravii VII v.*, İslam, Religiya, Obşestvo I Gosudarstvo, Moskova, 1984. s. 22-24.

ayırdığına dair açıklaması bu konuya delildir.<sup>50</sup> Sonra “seyyid”lik gelir. Seyyid, Arap toplumunda “siyasî lider” sayılırdı. Kabileler arasında anlaşmaları o sağlardı. Yalnız, Peygamber’in seyyidliği Mekke’de değil Medine’de olmuştur. Medine’ye hicret ettikten sonra muhacirlerin seyyidi olmuştur.<sup>51</sup>

Her konuda olduğu gibi gazvelerde de liderlik vasfı (kaid, reis, akid) yine Muhammed’in eline geçmiş bulunmaktaydı. İslamiyetten önce Araplar’da kabileler arasında herhangi bir sorun çıktığında, önce kendi kabile önderleri, seyyidleri veya kahinleri sorunları halletmeye çalışırlardı. Eğer bunu yapacak güçte değiller ise, bu sorunları hakemlerine götürürler. Hakimler zamanın en saygın ve en otoriter insanları idi. Bütün hukuki kurallar bu hakemlerin tekelindeydi. Muhammed de Medine’de buna benzer bir hakem olmuştur. Ayrıca Muhammed’in hakemlik otoritesinin, Medine’de, politik açıdan İslâmiyet’in yayılmasında etkisi büyük olmuştur. Yalnız, Medineliler Muhammed’i belirli bir zaman için hakem olarak tayin etmişlerdi.<sup>52</sup> Fakat Muhammed sürekli hakem olarak kaldı. Rivayetlere göre, Muhammed’in bu durumu büyük bir otorite kazanmasına sebep olmuştur. Özellikle, ömrünün son yıllarında farklı Arap kabileler kendi sorunlarını Muhammed’e arz eder hale gelmiştir. Zaman zaman Arap bölgelerinde, özellikle Suriye, İran, Yemen’de malikler olurdu. Muhammed hem kahin hem hakem idi, fakat malik olamamıştır, olamazdı da. Çünkü O’na ve Müslümanlara göre, malik yalnızca tek olan Allah’tır. Dolayısıyla Müslümanlara göre, Muhammed’in kurduğu devlet Allah’ın devletidir. Sahabe ve O’nun zamanında yaşamış Gayr-i Müslimler de Muhammed’i sadece bir peygamber olarak görmemişler, aynı zamanda hem kahin, hem seyyid, hem kaid, hem hatib, hem şair olarak görmüşlerdir.<sup>53</sup>

Sonuç olarak, Piotrovskiy’e göre. Hz. Muhammed’in peygamberlik konusunda başarılı olmasının sebebi, yukarıda anlatılan bütün vasıfları

<sup>50</sup> Piotrovskiy burada Ebu’l-Ferec el-İsfehani’nin Kitabı’l-Ağani eserini kaynak olarak göstermektedir. Piotrovskiy’e göre bu, söz konusu eserin 189. sayfasında hatip ile ilgili konu anlatılmaktadır ki, hatipler cinlerden ilham almaktadır. Hatiplerin kahinler ve şairler gibi gayb alemi ile bağlantıları vardır. Yalnız hatip, peygamber değildir. Fakat Hz. Muhammed’in etrafındakiler O’nda hatiplere benzer yönleri sürekli görüyorlardı. Ebu’l-Ferec el-İsfehani, *Kitabu’l-Ağani*, C. III, Kaire, 1285(h) s. 189.

<sup>51</sup> Bkz. Piotrovskiy, *Muhammad, Proroki, Ljeproroki, Kahini*, s. 9-16.

<sup>52</sup> Burada Piotrovskiy şunu ifade etmek ister: Medineliler Hz. Muhammed’i bir peygamber olarak değil, bir hakem olarak Medineye davet etmişlerdir. Çünkü Medinede araplar arasında, uzun yıllar süren ve çözülemeyen bir çok sorun ve savaşlar vardı. Hz. Muhammed’e, hakem olarak ihtiyaç duyulması ve O’nu Medineye davet etmesi sadece bundan ibarettir.

<sup>53</sup> Geniş bilgi bkz. Piotrovskiy, *O Prirode Vlasti Muhammeda*, s. 6-9.

kendisinde bulundurması ve bu vasıfları başarılı ve âhenkli bir şekilde iyi kullanmasıdır. Onlardan ayıran özelliği de, yeni bir devlet kurması ve yeni bir toplum oluşturmasıdır. Ve bu topluma yeni bir dini ve onun kurallarını, inançlarını kabul ettirmesidir. Ayrıca Piotrovskiy, yukarıda zikredilen söz konusu makalede anlatılan özelliklerin Hz. Muhammed’de aynı anda bulunması, bir nevi mucize olduğunu, fakat Müslümanların inandığı tarzda peygamberin mucizelerinden biri olmadığını ifade etmektedir.<sup>54</sup>

Sovyet ve Rus oryantalistlerinden olan, ağırlıklı olarak Kur’an ve tefsir üzerine çalışmalar yapan Rezvan Ye. A., Hz. Muhammed’in vahiy konusunu Piotrovskiy gibi düşünmektedir. Rezvan’a göre, İslam öncesi Arabistan’da kendilerinin öteki aleminden haber aldıklarına ve tebliğ ettiklerinin yukarı güç tarafından aşılıp sihirli güce sahip olduğuna inanılan birkaç grup insan (kahin, hatip, şair) olduğunu belirterek, peygamberin bunların özelliklerini kendi şahsında birleştirebildiğini ve toplumda onların fonksiyonlarını icra ettiğini, bu benzerliklerden dolayı da muarızlarının peygamberin tebliğlerini yalanladıklarını söylemektedir. Ona göre, kahin, hatip ve şairler, sadece kendilerinin “tanrı ile irtibatlarının” derecesi ile farklı olmakla kalmayıp, kendilerinin konuşma özellikleri sonucu olan bir irtibat şekli ile de farklı olmuşlardı. Kur’anî ifade stiline analizinde, peygamberin tebliğlerinin, kahin, hatip ve şairlerin söylediklerine, hem şekil hem de karakter olarak benzerlikler olduğunu göstermektedir. Kahin, hatip ve şairlerin sosyal rollerini üstlenen ve onların konuşma stillerini de alan peygamber, onlardan tanrı ile irtibat kurma şeklini de almış olmalı idi. Orta asırlarda yaşayan Müslüman alimlerin de dikkat çektikleri gibi, Tanrı ile irtibata geçmenin çeşitliliğinin çokluğu herhalde bu sebeplerden kaynaklanıyordu.<sup>55</sup>

## SONUÇ

Sonuç olarak, Rus oryantalistleri, Hz. Muhammed’in vahiy konusunu kabul etmemekle birlikte ilginç değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Hz. Muhammed’in epilepsi hastalığı olduğunu, bu hastalıktan dolayı bir takım sesler duyduğunu iddia etmişlerdir. Buna gerekçe olarak da vahyin gelişi sırasında Hz. Peygamber’de meydana gelen birtakım ruhsal değişimleri göstermektedirler. Ayrıca vahiy olgusunu hayal görmek şeklinde anlayanlar da olmuştur. “Hira’da bir gün kendisine bir hayalet göründü. İçindeki, kendisinin Tanrı’nın elçisi olduğuna dair beliren sesi buna isnat etti. Bazıları ise vahiy

<sup>54</sup> Piotrovskiy, *O Prirode Vlasti Muhammeda*, s. 6-9.

<sup>55</sup> Rezvan, *Koran i Yego Mir*, s.125-127. Bkz. Adilbayev, s. 198-198.

bilinçaltı kavramıyla açıklamaya çalışmışlardır. Hz. Muhammed'in bilinçaltına bir fikir yerleştikçe, o, bu fikri vahiy olarak dışa aktarmıştır. Ayrıca Hz. Muhammed'in vahiy konusunun ve peygamberliğinin kahinlere, şairler, hatiplere ve seyyidlere benzetildiğini görmekteyiz. Çünkü Rus oryantalizmine göre, Hz. Muhammed'den ve peygamberliğinden önce, Allah insanlarla iletişimi bunlarla (kahinlerle, şairlerle, hatiplerle ve seyyidlerle) kurmaktaydı. Yalnız, Hz. Muhammed'in diğerlerden farkı ise, Allah'ın tüm bu vasıfları Hz. Muhammed'e yüklemesidir. Yani Hz. Muhammed'in başarısı, daha önceki kahinlerden, reislerden ve şairlerden farklı olarak bu özellikleri de aynı anda taşımasıdır. Hz. Peygamber ise, bütün bunları insanlara "yeni bir din" olarak sunmuştur. Ayrıca, Hz. Muhammed'in epilepsi hastası olduğunu düşünen Rus oryantalistler, O'nun Allah ile hiç irtibatı olmadığını düşünmektedirler. Hz. Muhammed'in vahyi ve peygamberliğini kahinlere, şairlere v.s benzeten Rus oryantalistler Allah ile irtibatı olduğunu söylemektedirler. Çünkü Allah, Hz. Muhammed'in peygamberliğinden önce insanlara mesajlarını bunlar (kahinler, şairler) vasıtasıyla iletmekteydi.

#### KAYNAKLAR

- ADİLBAYEV, ALAU, Rus Oryantalistlerin Kur'an Çalışmaları, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Danışman, Doç. Dr. A. Nedim Serinsu) Ankara, 2000.
- BARTOLD, V. V., Rabotı po İstorii İslâm'a i Arabskogo Halifata, IX, Nauka, Moskova 1966.
- BOLŞAKOV, O. G., İstoriya Halifata C. I. İslam V Aravii (570-633) Moskova, Nauka, GRVL, 1989.
- CERRAHOĞLU, İsmail, "Oryantalizm ve Batı'da Kur'an ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", AÜİFD, 1989, XXXI.
- JABBAROV, S., Mifologiya Korana i Ye zemniye korni, Taşkent, 1990.
- HÜSEYİN, ASAF, Oryantalizm'in İdeolojisi, çev., Bedirhan Muhib, (Oryantalistler ve İslâmiyatçılar Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi adlı kitabın içinde), İstanbul, 1989.
- KATANOV, N. F., Jizn Muhammeda, N. N. St.Petersburg, 1875.
- KUDYEVSKOY, F, Glavnıyı Misli i Duh Korana, Kazan, 1875.
- MAKSİMOV, Yu, Pravoslavnoye Religiovedeniye, İslam, Budizm, İudaizm,

Moskova, 2008.

OSMANOV, M., Kak Sozdavalsya Koran, Nauka i Religiya, 1980, sayı 9.

OSTROUMOV, N. P., İstoriya Musulmanstva, Strannik, Kazan, 1888.

OSTROUMOV, N. P., Araviya i Koran (Proishojdeniye i Karakter İslama), Kazan, 1899.

OSTROUMOV, N. P., İslamovedeniye, Vvedeniye, Taşkent, 1914.

PIOTROVSKİY, M. B., "Araviyskiye proroki VII v.n.e." Pismenniye pamyatniki i problemi istorii kulturi narodov Vostka. (Dokladı i soobşeniya po arabistike , çast 2), Moskova, 1978

PIOTROVSKİY, M. B., Muhammed, Proroki, Ljeproroki, Kahinı, İslam V İstorii Narodov Vostoka, (Sbornik Statey) Nauka, Moskva, 1981.

PIOTROVSKİY, M. B., Proroçeskoe Dvijenie v Aravii VII v., İslam, Religiya, Obşestvo I Gosudarstvo, Moskova, 1984.

PIOTROVSKİY, M. B., O Prirode Vlasti Muhammeda", Gosudarstvennaya Vlast i Obşestvenno Politıçeskiye Strukturi v Arabskih Stranah. İstoriya i Sovremennost. Sbornik statey, Moskova, 1984.

PIOTROVSKİY, M. B., Araviyskie Kornı İslama", IV. Vsesoyuznaya konferentsiya arabistov (Erevan,, 15-17 maya, 1985 g.). Tezısı dokladov i nauçnih soobşenii, Yerevan, 1985.

REZVAN, Ye. A., Koran İ Yego Mir, St. Petersburg, 2001.

SABLUKOV, G. S., Svedeniya o Korane, Zahonopolojitelnoy Knige Muhammedanskogo Verouçeniya, Kazan, 1884.

SMİRNOV, F. A. "Zavisimost' Mnimobojestvennih Otkroveniy Korana ot Obstoyatelstv Jizni Muhammeda", Kazan', sy. XIX, 1893.

SOLOVYEV, V. S., Magomet, St. Petersburg 1896.

TORÇİNOV Ye. A., Religii Mira, Opıt Zapredelnogo, Psihothnika i Transpersonalniye Sostoyaniye, Peterburgskoye Vostokovedeniye, SPb, 1998

VASİLYEV, L. S., İstoriya Religiy Vostoka, Knijny Dom, Moskova, 2004.

VİNNİKOV, İ. N., Legenda O Prizvanii Muhammeda v Svete Etnografii, Sergeyu Fedoroviçu Oldenburgu. K Pyatidesyatiletıyu Nauçno-Obşestvennoy



deyatnosti, 1882-1932, Sbornik Statey, Leningrad, 1934

<https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Брокен>

[https://ru.wikipedia.org/wiki/Брокенский\\_призрак](https://ru.wikipedia.org/wiki/Брокенский_призрак)

## حرية التعبير و الرقابة في الأدب العربي الوسيط\*

Zoltan Szombathy

Terc: Süleyman TAAN\*\*

تكشف هذه الدراسة عن القيود المفروضة على الإنتاج الأدبي في الأدب العربي في العصر الوسيط (وخصوصاً في مجال الشعر)، والعوامل التي أثرت في تلك القيود. ومن خلال الاطلاع على الطرق المختلفة للرقابة على الإنتاج الأدبي، والتي توزعت من الرقابة الذاتية إلى إعدام المؤلفين من جانب سلطات الدولة، فإننا سنحاول أن نجد نماذج عامة لهذه الرقابة مع التركيز على قضيتي المس بالمعتقدات الدينية، والانتقاص من هيبة السلطان.

لا بد أن نبدأ هذه الدراسة ببعض الملاحظات حول الإشكاليات التي يثيرها العنوان (1). إذ إن إمعان النظر في العنوان سيثير - بكل تأكيد - حفيظة القارئ نظراً للطبيعة الإشكالية القارة في الاصطلاحات المستخدمة، لأن بعض المصطلحات التي أوظفها في هذه المقالة تنبع من عدم القدرة على إيجاد مصطلحات ملائمة. فحرية التعبير والرقابة مصطلحان موجزان، وهما مألوفان للقارئ المعاصر، ولكنهما غير مناسبين لوصف الواقع العربي في العصور الوسطى. ومن هنا فإن القصد هو تطبيقهما بشكل مجرد الإمكان، مع أنه من السداجة افتراض أن هذين المصطلحين يمكن تطبيقهما بعيداً عن الإيجاءات المعاصرة التي تحيط بهما أو ترتبط بهما. فاصطلاح "الرقابة" يشير إلى أي محاولة - سواء أكانت ناجحة أم فاشلة - للسيطرة على آراء الآخرين

---

\* - العنوان الأصلي للمقالة : FREEDOM OF EXPRESSION AND CENSORSHIP IN MEDIEVAL ARABIC LITERATURE

(2007 ،volume7 ،Journal of Arabic and Islamic Studies)

Yrd. Doç. Dr., GOU İlahiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi, suleyman.taan@gop.edu.tr \*\*

<sup>1</sup> -أود أن أعبر عن امتناني الشديد للدارسين وأعضاء قسم الدراسات العربية في المستشارية العليا للبحث العلمي(مدريد)، ومعهد الدراسات المتقدمة في العلوم الإنسانية (أدنبره)، مع الشكر الخاص لماريل فييرو، وكارول هيلنراند، وتاماس إيفاني. وكذلك أشكر قراء مقالتي من أعضاء هيئة تحرير مجلة الدراسات العربية والإسلامية لما قدموه من ملاحظات، وأخص بالذكر أليكس متكالف.

بأي وسيلة كانت، وعادة ما تتجلى هذه الوسيلة بإجبار الكتاب والمؤلفين على تغيير جزء من العمل الأدبي أو كله، أو إتلاف العمل دون موافقة المؤلف وحتى من دون علمه. ولهذا فإن "حرية التعبير" يمكن النظر إليها على أنها إخفاق الجهود السابقة المشار إليها. ومن ثم فهي تشمل ظواهر متعددة تتراوح بين عدم اهتمام السلطات بالرقابة أو تقييد بعض الأعمال الفنية (ربما لأنها لا تثير اهتمام السلطات)، وبين محدودية انتشار أعمال بعض الكتاب في الوسط العام، وقدرة بعضهم الآخر على الإفلات من رقابة السلطات عليهم. ويمكن القول: إن غالبية ما حفظ من أعمال أدبية حتى بداية العصر الحديث ينتمي إلى النوع الأول، لأنه لم يثر حفيظة أولئك الموجودين في السلطة. فالقضية، إذن، ليست مشابهة للرقابة في ثوبها المعاصر.

ومن خلال النظر إلى تاريخ الرقابة القاسي والفعال من جانب الدول المعاصرة، فإن إشكاليات تطبيق مثل هذا المصطلح على سياق تاريخي مختلف كلياً، يبدو أمراً واضحاً جداً. وعلى كل حال لا يمكن مقارنة ما هو متوافر في العصور الوسطى بقدرة الدولة المعاصرة على فرض رقابة صارمة وعقوبات شديدة على حرية التعبير وحرية الكتابة. وكما لاحظنا فإن الرقابة في العصور الوسطى هي محاولات للتحكم بتداول بعض الأعمال. وكما سنلاحظ فيما بعد فإن معظم أشكال الرقابة كانت ردود فعل آنية، ولم يكن هناك استعمال منظم للعنف من قبل الدولة. وينبغي التأكيد أيضاً أن الإطار المفاهيمي الذي يحيط بمفهوم الرقابة المناقض كلياً لمفهوم الحرية – ليس أصيلاً في المجتمع الشرق أوسطي في العصور الوسطى، لأن مفهوم الرقابة مفهوم مستورد وغريب عن المسلمين في العصور الوسطى. فقد جرى النظر إلى الخلاعة والرقابة المفروضة عليها في إطار أحكام الشريعة من حيث الالتزام بتلك الأحكام أو عدم الانصياع لها، بينما نظر إلى الهجاء، والنقد السياسي، في إطار الحقوق المتبادلة بين الحاكم والمحكوم. والاصطلاحات المستعملة هنا هي: "العدل" و"الظلم" و"الشرف". ولهذا الأسباب فقد آثرنا استعمال مصطلح "الرقابة" في عنوان المقالة، نظراً لإيجازه، ولكنني سألجأ إلى استعمال مصطلحي "السيطرة" أو "أشكال السيطرة" كلما كان استعمالهما ملائماً وقابلاً للتطبيق في أثناء المقالة، متجنباً بذلك ما قد يسببه مصطلح "الرقابة" من سوء فهم.

### إشكاليات تحليل أنواع الرقابة في الماضي:

من أكثر المظاهر التي يشعر بها دارس الأدب العربي في عصره الذهبي (من بداية الحكم العباسي إلى عصر السلاجقة)، تلك النعمة الواضحة التي يسمعها المرء في كل أرجائه، والتي انعكست في قصائد المجون، وفي الكلام اليومي (الذي انتقل إلى الأعمال المكتوبة). وهي ملاحظة تثير الدهشة مقارنة بمعايير حرية التعبير في

الكتابات العربية المعاصرة، وفي المناخ العام في الشرق الأوسط، وهي تثير الانتباه أيضاً حين نقارنها بالمعايير الغربية المعاصرة. وهناك موضوعان مهمان يمكن أن يعدا مثالين على ظاهرة حرية التعبير والكتابة، أولهما: المجون، وثانيهما: هجاء الشخصيات ذات النفوذ، مع أن هذا الهجاء لم يطل الحكام بصورة متكررة. كانت القضايا الدينية موضوعات للتندر وفي أحيان كثيرة موضوعات للتجديف، وكذلك فإن بعض التعليقات السياسية التي ترد في الأعمال المكتوبة، أو التي رويت من قبل عامة الناس، نظر إليها على أنها أمثلة حية على انخفاض قيمة الشخص المعني. وقد كان ممثلو الطبقات الاجتماعية العليا - وخصوصاً رجال الدين وأصحاب الحظوة والنفوذ - أهدافاً لألسنة الناس من مثقفين وغيرهم.

وسيكون من الخطأ افتراض أن الظاهرة التي أشرنا إليها سابقاً هي نتيجة لافتقاد بعض الناس للبراعة، أو عدم إدراكهم للحدود الفاصلة بين ما هو مباح وما هو محظور. بكلمات أخرى فإن الانتقادات السياسية الحادة والأعمال الماجنة لم تكن تصرفات غير حكيمة من جانب بعض الأشخاص المتهورين. لقد كانوا نماذج من الألحان المزدهرة في جدول الثقافة العربية والذوق الأدبي في العصرين العباسي والبويهي، وربما في عصور متأخرة إلى حد ما. ومع مرور الوقت كان على الماجن أن يكون متهوراً على نحو مدهش، ليحظى بالتقدير من جانب الجمهور. لاحظ أن المجون قد تطور فيما بعد ليكون نوعاً شعبياً هو السخف، وهو جماع للبداءة غير المسوغة والدعابة والكلام الشعبي. وإذن، فالمجون نموذج أدبي معد بدقة وليس مجموعة من الانتهاكات الظرفية. لقد كان جهداً واعياً لإظهار الفضائح، لأن أعمال المجون هي فعالية منظمة بدقة، وقد كانت أيضاً مهنة جيدة من الناحية الاقتصادية. ولدينا الكثير من الإشارات في المصادر المتوفرة إلى انتشار هذا النوع من الأدب، إضافة إلى أي نوع آخر من الكلام الطريف سواء أكان مكتوباً أم مسموعاً<sup>(2)</sup>

يبدو أن الاستطراد ضروري هنا، ففي إطار مناقشة قضية إنتاج النصوص الصريحة (الماجنة) وتداولها لم أفرق بين الأعمال الأدبية (القصائد والنصوص النثرية)، وبين الكلام العامي المتبدل، ذلك أن الحديث اليومي من قبل عامة الناس أو من قبل المثقفين في أحاديثهم الاعتيادية لم ينقح حين نقل إلى الأعمال المكتوبة، ربما لأنه

<sup>2</sup> - سأخصص مقالة منفصلة لهذه القضية. وبغض النظر عن كون هذا الشكل الأدبي مريحاً، فإن المجون أصبح موضوعاً لعدد من الدراسات الآخذة في التزايد. وهناك العديد من النقاشات العامة حول هذه الظاهرة إضافة إلى الدراسات التي تناولت جوانبها. انظر حول مصطلح المجون: (Pellat) بلا1960، و(Rowson) روسون1988، وطه1978. أما (Rosenthal) روزنتال(1956) وبلا(1963) فيناقشان تصورات المسلمين الأوائل عن العبث والمزاح. إضافة إلى ذلك فإن كل الدراسات التي تناولت شعر أبي نواس قد تطرقت بهذا القدر أو ذاك إلى قضية المجون. وكثير من أعمال (van Gelder) فان جندر فيها الكثير من الملاحظات الدقيقة حول المجون، وخصوصاً مقالته عن المزاح والجد في الأدب العربي(1992). أما دراسة (Ulrich Marzolph) أولرخ مارزلوف (1992) والمكونة من مجلدين عن النثر الفكاهي في اللغة العربية فإنها مرجع أساسي لكل تحليل يتناول المجون، وكذلك الكتاب المهم لبوزورث (Bosworth) (1976) عن مجتمع القاع في العصر العباسي وشخصه المتنوعة. على حين يتناول (Meisami) ميسامي(1993) شعر المجون من حيث هو ظاهرة أدبية، بينما يتحدث لاغرانج (Lagrange) (2006) عن السخف بوصفه نوعاً أدبياً فاحشاً، اعتنى به صاحب بين عباد وحاشيته.

كان فكاهياً أو ربما نظر إليه على أنه لا يستحق الاهتمام. وإذن فنحن لدينا معياران مختلفان جرى تطبيقهما في المجتمع العربي في العصر الوسيط كأبي مجتمع آخر. والحقيقة أن القضية ماتزال شائكة، لقد أشرت من قبل باقتضاب إلى أن مصير أغلب شعر المجون، المكتوب منه والمروي، ارتبط بمدى انتشاره وتداوله أكثر من أي عامل آخر. فقد كان هذا الشعر وسيلة للترفيه ضمن الدائرة الضيقة لأصدقاء الشاعر، لكن المشكلات تنشأ حين تتجاوز هذه الأشعار الجمهور الضيق الذي أنشئت أمامه. بعبارة أخرى فإن انتشار المادة الأدبية كان عاملاً حاسماً، وهي ملاحظة موجودة بوضوح في بعض المصادر.

ومع ذلك فإنني سأجاهل ما أشرت إليه آنفاً عن الاختلاف المهم، وسأحاول أن أعالج أمثلة عن الكلام الفاحش وعن الكتابة الفاحشة كما وردت في المصادر العربية، فالغرض من هذه المقالة هو أمر مختلف تماماً، ولذلك فإنني لن أشدد في هذه المقالة على الفوارق بين المجون في الأدب وبين السلوك الشخصي، أو بين اللغة المنطوقة واللغة المكتوبة، فهذا موضوع سيكون محور دراسة منفصلة.

توجد في كل المجتمعات ضوابط تحد من حرية الكلام. وتلك الضوابط التي يضعها المجتمع على آراء الأفراد، وعلى المشاعر الذاتية التي تخص الفرد وحده، تعطي نظرة ممتازة عن القيم والآليات التي يوظفها ذلك المجتمع. ومع هذا فإن تلك القيود مرنة ومتنوعة استناداً إلى الأفراد المشتركين في كل قضية على حدة. ولذلك فإن عملية تحديد هذه القيود واضحة، وما على المرء الذي يحاول البحث في هذه القضية سوى أن يجهد نفسه في معرفة المصادر التي ظهرت فيها القيود على حرية التعبير بوضوح تام.

إن مرجعنا الأساسي هو بكل تأكيد موجود في الحالات التي عدت على أنها اعتداءات وأعمال شائنة، وفي العقوبات التي استلزمها تلك الأفعال. فالمصادر العربية غالباً ما تخبرنا عن مصير بعض القصائد – كيف جرى تلقيها، وما نوع الجائزة أو العقوبة التي كانت من نصيب الشاعر، وهكذا. . . . وهذه المعلومات قيمة فيما يتصل بالبحث الذي نعتني به. وسيكون بحثنا من خلال النظر من زاوية معاكسة، لأننا سنخمن الأسباب استناداً إلى النتائج بدلاً من أي طريقة أخرى. فالمصادر غالباً ما تغفل ذكر ما كان مسموحاً به وما لم يكن، وكل ما نستطيع القيام به هو متابعة القصص عن العقوبات الملموسة التي جلبتها المشاعر والآراء المكتوبة أو المنطوقة، ومن ثم سنفترض أن هذه الكتابات أو الأقوال تجاوزت الحدود المسموح بها، في حين أن كتابات أو أقوالاً أخرى لم تتجاوز تلك الحدود، لأن أصحابها لم يتعرضوا لعقوبة مماثلة.

## آليات الرقابة:

إن نظام العقوبات لدى المسلمين في العصور الوسطى، مثله في ذلك مثل أي نظام في أي بلد أوربي معاصر، لم يكن موضوعياً، ولا حيادياً، ولا مترابطاً. ومن خلال البحث عن مختلف العقوبات التي فرضت على أرباب القلم، لا يمكننا افتراض أن تلك العقوبات كانت محددة ومتناسكة، إذ سنرى بكل تأكيد الكثير من العقوبات الغريبة وغير المنصفة. وأقصى ما يطمح إليه المرء هو اكتشاف بعض الاتجاهات العامة، بدلاً من العثور على قواعد محددة وشاملة. وتتراوح الاتجاهات العامة التي سأعرضها هنا بين الاعتدال والقسوة.

النوع الأول من القيود ليس هو العقوبة، وإنما هو التحذير من انتهاك مضمرة أو صريح. والحقيقة أن الرقابة الذاتية والمحظورات التي يفرضها الفرد على نفسه أمور تصعب ملاحظتها. فاستناداً إلى المعلومات المتوفرة لدينا، يبدو منطقياً افتراض أن تلك المحظورات كانت من بين أكثر الآليات وضوحاً في الرقابة على الإبداع الفني والحديث اليومي. فبعض الكتاب امتنعوا عن إبداع أنواع معينة، وخصوصاً من كانت لديه مهارة سياسية أو من كان لديه وازع ديني وورع. وفي هذا السياق ينبغي ألا يغيب عن المرء أبداً أن الشعر أياً كان موضوعه – من وجهة نظر دينية – (باستثناء مقطوعات الزهد) كان نشاطاً يجلب على صاحبه الريبة في الثقافة العربية في العصور الوسطى، ربما بسبب انتشاره العميق لدى النخبة المثقفة والطبقات الشعبية على حد سواء. وإذا أخذنا بالحسبان انتشار مثل هذه التوجهات، فلن يكون من المستغرب أن يُكفّر بعض الشعراء عن قصائدهم الماجنة بكتابة قصائد جديدة، تعويضاً عن الذنوب التي ارتكبوها في الماضي. وقد حدثت مثل هذه الممارسات في الأندلس وشمال إفريقيا، ومن وجهة نظري فإن هذا الأمر قد جرى في أمكنة أخرى<sup>(3)</sup>.

يترافق التقدم في السن بالندم على الذنوب التي ارتكبتها المرء في الماضي، ويعمق الإحساس بالواجب الديني، ويزيد الامتنال للأوامر الدينية. ونجد أمثلة عديدة على هذا المسلك لدى المؤلفين العرب، ولدى مؤرخي الأدب في العصور الوسطى. والشعراء المسنون الذين لم يشذبوا ما في قصائدهم من ألفاظ وتعبيرات غير مقبولة من الناحية الدينية كانوا قلة. وقد جرت الإشارة إلى تلك التعديلات في كتب التراجم. أما القصائد التي تأثرت بمثل هذا التوجه فقد كانت بشكل خاص قصائد الغزل، والخمريات، والهجاء ( وخصوصاً النماذج الصريحة في كل نوع)، وكل ما كان يصنف تحت مسمى المجون. إن قصائد الغزل التي ينظمها الشاعر في ريعان الشباب

<sup>3</sup> - قصائد التكفير هذه عرفت بأسماء متعددة: المكفرات، أو المحصنات. انظر: الحلي، العاقل الحالي، 10-11، ابن دحية، المطرب، 149

تتحول إلى قصائد تسبب له الحرج، إذا ارتقى إلى مكانة مرموقة كأن يصبح رجل دين، أو ذا مقام رفيع<sup>(4)</sup>. ومن الواضح أن الشعراء كانوا يتصلون من قصائد المديح، نظراً للغلو الموجود فيها من وجهة النظر الدينية، إضافة إلى شعورهم بأنها من ناحية موضوعية غير صادقة. والحالة التالية هي حالة نموذجية عن التبدل الذي أصاب شاعراً، فاتجه نحو سلوك أكثر ورعاً وتقى فألتف بعض أعماله، والشاعر ينتمي إلى العصر العباسي الأول، وقد عرف بقصائده التي يتغزل فيها بالغلماان:

كان سعيد بن وهب الشاعر البصري مولى بني سامة قد تاب وتزهد، وترك قول الشعر. وكان له عشرة من البنين وعشر من البنات، فكان إذا وجد شيئاً من شعره خرقة وأحرقه. وكان امراً صدق، كثير الصلاة، يزكي في كل سنة عن جميع ما عنده، حتى إنه ليزكي عن فضة كانت على امرأته<sup>(5)</sup>.

والحالة المشابهة الأخرى هي حالة الشاعر المشهور أبي العتاهية الذي حاز شهرة من خلال تخصصه في نظم شعر الزهد والتصوف، بعد أن كان بعيداً عن النظم في موضوع الزهد. وقد حاول الخليفة هارون الرشيد أن يقنعه بإنشاد قصائد في الغزل - قيل: إن الشاعر أمضى عاماً كاملاً في السجن لأنه رفض الامتثال لأوامر الخليفة - ولكنه لم يذعن لطلب الخليفة، الذي رأى فيه ما يضر بسلوكه الديني<sup>(6)</sup>. أما إسماعيل بن الأدهم، وهو شاعر فارسي ظهر في العصر البويهي، وأحد رجال حاشية الأمير أبي الفضل الميكالي، فقد تاب في النهاية عن أفعاله السيئة، واتجه نحو التصوف. وقد طلب من الثعالبي ألا يضمن قصائده السابقة في الغزل والمدح في كتابه الضخم: يتيمة الدهر. ولكن هذا الأخير اعتذر عن ذلك<sup>(7)</sup>. وثمة شاعر آخر عرف باسمه المستعار: حيص بيص ظهر في العصر السلجوقي، وقد قيل إنه حذف كل قصائد الهجاء من ديوانه. وكان مجرد التلطف بهذه الأبيات أمامه يثير غضبه. وفي هذه الحالة فإن الدافع من وراء هذه الرقابة الذاتية من قبل الشاعر نفسه هو مكانته الاجتماعية، ورغبته في رسم صورة رفيعة أمام الآخرين<sup>(8)</sup>. وأفعال التوبة هذه ينبغي أن تكون معروفة

4- انظر على سبيل المثال حالة القاضي الورع أبي حازم التنوخي، وهو من الحقبة البويهية.

5- الأصفهاني، الأغاني، ج3/20، 351.

6- الأصفهاني، الأغاني، ج3/4، 34-68، 69.

7- الثعالبي، يتيمة الدهر، ج4/433.

8- الأصبهاني، خريدة القصر، ج1/349-350. بعيد الكاتب سلوك الشاعر إلى سمو نفسه ومزاياه الحسنة، دون الخضوع لأي ضغط خارجي (كرم في جبلته، وفطنة في فطرته، ومروءة في غريزته، ونزاهة في شيمته). ليس من السهولة دائماً تخمين الأسباب التي تدفع المؤلف إلى حذف بعض أعماله، لأن المصادر اللاحقة لا تشير إلى تلك الدوافع. يستعمل ابن دحية كلمات مبهمّة حين يتحدث عن توبة الشاعر الأندلسي الغزال الذي نسك وتزهد بعد إقامة طويلة ممتعة في العراق. (ولم ينسك نسكاً أعجمياً بل ظرفاً أديباً وسلكاً مسلماً من البر مرضياً). وقد كان الشاعر نظم، قبل توبته، الكثير من قصائد الخمر والهجاء اللاذع، ويشير الكاتب إلى أنه قد أفلح عن الشراب. انظر: ابن دحية، المطرب، 149. والقطعة تشير إلى التفرقة المعاصرة بين النظر والاعتدال في النسك. أما ما يلوح إليه الكاتب من وجود عامل عرقي فهو أمر غريب، إلا إذا كان يشير إلى الصرامة في تطبيق أوامر الدين من جانب المرابطين البربر.

ومشهوره لكي تحذو حذوها أفعال أخرى مماثلة. والمثال الوثيق الصلة بموضوعنا هو الشاعر أبو الفتح بن قران (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)، والذي لم يتخل عن حياة اللهو حتى بعد أن كبر في السن، وتاب مرة ولكنه رجع عن توبته سريعاً، ونظم أبياتاً خليعة يصور فيها عودته عن توبته (9).

جرت الإشارة في المصادر إلى الحالات التي تقف خلفها دوافع سياسية، ومثل هذه الحالات كانت بسبب خوف الشعراء على حياتهم، فعلى سبيل المثال كان من الحكمة بالنسبة لشعراء بغداد أن يظلوا صامتين إزاء الحدث الجلل الذي أدى إلى تنصيب الشاب ابن المعتز خليفة من جانب العسكر، وقتله بعد يوم من ذلك (296هـ/908م). فلم يجرؤ الشعراء على التعليق على هذا الحدث الخطير، الذي استدعى - كما نفترض - ردود أفعال كثيرة، ولكن الخشية من عقوبة السلطات الجديدة منعت الشعراء من الكلام. شاعر واحد فقط كانت لديه الجرأة لينشد قصيدة يرثي بها الخليفة المتوفى، بينما أنشد شاعر آخر قصيدة يرثي بها قطعاً على سبيل الرمز، فيما التزم بقية الشعراء الصمت (10). وهناك قصة أخرى هي قصة بشار بن برد الذي أنشد يوماً ما قصيدة تتضمن أبياتاً يهجو فيها المنصور. وحين توفي ولي نعمته رأى أن من الحكمة استبدال الأسماء في القصيدة، وحذف بعض المقاطع، لتبدو وكأنها قصيدة ضد القائد المقتول أبي مسلم الخراساني (11). وهناك مثال متأخر من القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي عن شاعر مغربي اكتشفت أشعاره السياسية بعد وفاته، وقد كان محقاً حين افترض أن نشر قصائده سيكلفه حياته (12).

اتخذت محاولات السلطات للسيطرة على بعض الأعمال الأدبية شكلين أساسيين، لم يكن أي منهما متكرراً. الأول: أن تحرم السلطة السياسية شخصاً مشهوراً من إنتاج نوع معين من الأدب، وعادة ما يكون الهجاء أو الغزل. والملاحظ أن مثل هذا الحظر لم يكن نتيجة لافتراض أن هذه الأعمال الممنوعة ستسبب الاضطراب، وإنما نتيجة للاضطراب الفعلي الذي أحدثته تلك الأعمال. والمثال الواضح في هذا الصدد هو حين مُنع الشاعر بشار بن برد من نظم قصائد الغزل، وأحد النصوص حول هذه القضية يعرض الظروف التي أحاطت بمثل هذا النوع من الرقابة كما يلي:

9 - الأصبهاني، خريدة القصر، ج1/342-343.

10 - الثعالبي، بتيمة الدهر، ج1/320-321. ومن ناحية ثانية فإن هناك الكثير من قصائد الرثاء التي أنشدت في بني برمك بعد النكبة التي حلت بهم، ومقتل عدد كبير من أفراد العائلة على يد هارون الرشيد. انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج5/1731-1732. وسأفترض من باب المجازفة أن ردود الفعل المتباينة من جانب الشعراء نحو الحدثين إنما هي نتيجة لوسائل التعذيب الوحشية التي اتبعتها القادة الأتراك، إضافة إلى الشعور العام بالاضطراب والفن في زمن ابن المعتز.

11 - العسكري، المصون، 162-164. الأصبهاني، الأغاني، ج3/149-150.

12 - García Gómez (1940), 35.



حدثنا أبو غسان دماذ قال: سألت أبا عبيدة عن السبب الذي من أجله نهي المهدي بشاراً عن ذكر النساء قال: كان أول ذلك استهتار نساء البصرة وشبانها بشعره، حتى قال سوار بن عبد الله الأكبر ومالك بن دينار: ما شيءٌ أدعى لأهل هذه المدينة إلى الفسق من أشعار هذا الأعمى، ومازالا يعظانه، وكان واصل بن عطاء يقول: إن من أذخ حبائل الشيطان وأغواها لكلمات هذا الأعمى الملحد. فلما كثر ذلك وانتهى خبره من وجوه كثيرة إلى المهدي، وأنشد المهدي ما مدحه به، فناه عن ذكر النساء، وكان المهدي من أشد الناس غيرة، قال: فقلت له: ما أحسب شعر هذا أبلغ في المعاني من شعر كثير وجميل وعروة بن حزام وقيس بن ذريح وتلك الطبقة، فقال: ليس كل من يسمع تلك الأشعار يعرف المراد منه، وبشار يقارب النساء حتى لا يخفى عليهن ما يقول وما يريد، وأي حرة حصانٍ تسمع قول بشار فلا يؤثر في قلبها، فكيف بالمرأة العزلة والفتاة التي لا هم لها إلا الرجال (13).

أما النوع الآخر لمنع الإنتاج الأدبي فيأتي بعد إنتاج العمل، وعادة ما يتخذ شكل حظر تداول العمل أو قراءته. وهذا الشكل الأخير من السيطرة نجده في إجراءات الحسبة، وأشك كثيراً في أن تكون هذه الإجراءات فعالة، فمن الواضح أن تجريم مثل هذه الأعمال وحظرها من خلال وسائل الحسبة يدل على الانتشار الكبير الذي تحظى به (14).

أما الإجراء الأقسى للرقابة على المحتوى الأدبي فهو مصادرة الأعمال المكتوبة وإتلافها. ومثل هذا السلوك، كما يظهر لنا، لم يكن واسع الانتشار في العصر العباسي، على الرغم من أنه وقع في بعض الأحيان. وحتى حين كان يحدث مثل هذا الإجراء فإنه كان يتخذ شكل إتلاف النتاج الفني للشخص المعني. ومع احتمال بقاء بعض النسخ المتداولة، فإن مثل هذا الإجراء ليس فعالاً لحذف كل النتاج موضوع الخلاف، كما لو حدث في حياة الشاعر نفسه. والمثال على هذا الأمر هو الشاعر البغدادي جمال الملك علي بن أفلح العبسي (15)، فقصائده تضمنت هجاء مقذعاً أفرغ عليه القوم، وكان من الصعوبة حظرها بعد وفاته، ولذلك حاول الخليفة محو كل تراثه الشعري بأن أرسل الخدم إلى داره بعد وفاته، ليجمعوا كل ما استطاعوا الحصول عليه

<sup>13</sup>-الأصفهاني، الأغاني، ج3/176-177. وورد خبر آخر يظهر غيرة المهدي وفضبه من احتمال تأثير قصائد الشاعر في النساء، ويشير إلى دوافعه الرئيسية لحظر شعر بشار. ج3/238.

<sup>14</sup>-انظر: الشيزري، حماية الرتبة في طلب الحسبة، 104-105.

<sup>15</sup>- علي بن أفلح العبسي (471 - 535 هـ = 1078 - 1141 م) جمال الملك: شاعر، من الكتاب، علت له شهرة. مدح الخلفاء وأرباب المراتب، وجاب البلاد. وخلق عليه المسترشد بالله ولقبه "جمال الملك" توفي ببغداد. (المترجم)

من كتاباته بغية إتلافها (16).

إن تنقيح نصوص معينة بعد إنتاجها ربما نشأ مع جامعي هذه النصوص أو كتاب التراجم، وأدى إلى استثناء بعض أجزاء الأعمال من كتب التراجم نفسها. ولعل الغرض الشعري الذي استدعى القيام بتلك التنقيحات هو الهجاء، وخصوصاً النماذج الفاحشة منه. ومن المفيد أن نضع بالحسبان أن كُتَّاب التراجم غالباً ما كانوا يعرفون المقصود من وراء الهجاء، إضافة إلى القائل نفسه (17).

أما الحديث عن القضايا السياسية فهو أمر خطير: لقد أشرنا إلى تنقيح الأبيات التي تتضمن نقداً لاذعاً للخليفة (18)، أو التي تعبر عن الآراء الشيوعية المتطرفة، ومن المحتمل أن المجون الحقيقي هو الذي كان يوجه له اللوم والانتقاد. وهناك قطعة عند الثعالبي ربما تمثل حالة من المجون غير المقبول. يستشهد الثعالبي ببيت شعري واحد للشاعر الماجن أبي مالك الرسعني، وينهي الاقتباس قائلاً: إن في هذه القصيدة ما أصون كتابي عنه (19). وكما يمكن للمرء أن يلاحظ، فإن كتاب التراجم يغفلون في بعض الأحيان الإشارة إلى السبب المباشر لرفض القصيدة، من خلال الحديث عن عدم رضاهم ببعض الكلمات الموجزة والموجبة، ومن خلال ذكر أجزاء من النص، وتنقيح جزء آخر منه (20).

إن سجن الشعراء والمثقفين الآخرين لم يكن حدثاً شائعاً في الشرق الأوسط إبان العصور الوسطى، ولكنه جرى في فترات متباعدة في العصر العباسي، وفي ظل الحكم البويهني. وليس أمراً سهلاً أن يخمن المرء من المصادر المتوافرة الدوافع الحقيقية وراء احتجاز شخصية ثقافية، لأن تلك المصادر تشير فقط إلى أن هذا الشخص أو ذاك قد سجن من دون الإسهاب في الكلام على الأسباب التي أدت إلى اعتقاله أو تحديدها (21). ومن الواضح أن التطاول على السلطات وعلى الدين يمكن أن ينتهي بالشاعر أو الشخص خلف

16- الأصبهاني، خريدة القصر، ج1/52-54. وهناك بعض الأبيات الباقية 66-68.

17- انظر على سبيل المثال ما قام به ابن معصوم كاتب التراجم في نهاية القرن السابع عشر حين اختار أبياتاً من ديوان الشاعر المكّي إبراهيم بن يوسف المهتار، والذي كرهه الناس وخافوا منه نظراً لبداهته. وقد ترك شعراً مقدعاً، أخذ منه كاتب التراجم بعض الأبيات المعتدلة وغير الفاحشة، بينما لم يستشهد بأي من قصائده المهمة التي هجا بها عليّة القوم. انظر: ابن معصوم، سلافة، 244، (القصائد 244-248).

18- انظر على سبيل المثال: الأصبهاني، خريدة القصر، ج1/81-84. وسبب حذف بعض أجزاء العمل بحده كما يلي: "هذه القصيدة ألغيت منها أبياتاً كثيرة لأنه يعرض للسدة الشريفة". ومن المنير للدهشة أن الكاتب في الصفحة السابقة يستشهد بأبيات تنتقص من الخليفة المقتدي "467-487هـ/1075-1094م" ومن كبار رجال حاشيته.

19- الأبيات المحذوفة يجب أن تكون فاحشة وتافهة على نحو لا يصدق، أو أنّها ذات طبيعة سياسية، ذلك أن الثعالبي يورد في الفقرة السابقة أبياتاً لأبي السمط الرسعني شقيق أبي مالك، تتضمن هجاء يحمل إيحاءات جنسية، إضافة إلى فحش واضح. انظر: الثعالبي، تمة البتيمة، 69/1-70.

20- انظر: الأصبهاني، خريدة القصر، ج1/328. يقول: "أوقعته هذه المبالغة فيما ترى، ونستغفر الله تعالى من مثل هذا القول".

21- وقد تورّد تلك المصادر تفسيرات مبهمّة وغير كافية. وعلى سبيل المثال فإن الشاعر العراقي المؤيد ابن عطف بن محمد الألوسي كان مرافقاً للسلطان السلجوقي ملكشاه، ولكن الخليفة المقتفي (555-530هـ/1136-1160م) اعتقله بعد ذلك وأودعه السجن. ولم يُطلق سراحه حتى تولى الحكم الخليفة اللاحق. وليس لدينا تفسيرات مقنعة عن حظه العاثر

القضبان، وحتى الأخطاء أو الهفوات (التي يراها العامة مقنعة) قد تقود إلى النتيجة نفسها. ولكن السبب الأكثر وجاهة كان ازدياد القادة السياسيين من خلال هجائهم. وكما أشرنا من قبل فإن الصعوبة بالنسبة للقارئ المعاصر تكمن في تمييز الأسباب الحقيقية من غيرها، وهي مهمة تبدو شبه مستحيلة. وهي قضية سأعود لمناقشتها لاحقاً. لم يكن السجن محددًا بمعنى أنه لم تكن هنالك ضوابط محددة لمثل هذه العقوبة، ونحن نعلم أن أكثر من شاعر أنهى حياته في السجن، بعد أن قام بمحاولات متعددة غير ناجحة لتأمين العفو عنه من جانب صاحب نفوذ لدى السلطات. ومع هذا فقد كانت الطريقة الوحيدة للخروج من السجن هي في توظيف وسطاء ذوي مكانة عالية (22).

إن عقوبة الإعدام فيما يتعلق بجرائم التعبير كانت نادرة، ولم يكن اتخاذ مثل هذا القرار أمراً سهلاً، لأنها كانت تسبق بمناقشات مطولة من قبل الموجودين في السلطة. وعلى الرغم من ذلك فإن الحكام ربما أمروا بقتل شخص ما في أثناء نوبة غضب. لكن الحكام غالباً ما كانوا يترددون في مثل هذا القرار ليس لانفتقادهم للقوة السياسية، وإنما لأن الدافع الديني ربما لعب دوراً مهماً في هذه القضية، لأن قتل إنسان دون تقديم مسوغات مقنعة لقتله كان سينظر إليه على أنه استعمال متعسف للسلطة، لا يقوم به سوى الحكام الفاسدين والقساة (23). وتتضح مثل هذه الصعوبات في القصة التالية عن غطرسة شاعر في القرن الرابع عشر الميلادي في مدينة ساحلية سورية.

كان باللاذقية رجل يعرف بابن المؤيد هجاء لا يسلم أحد من لسانه، متهم في دينه، مستخف يتكلم بالقبايح من الإلحاد. فعرضت له حاجة عند طيلان ملك الأمراء، فلم يقضها له. فقصد مصر، وتقول أموراً شنيعة، وعاد إلى اللاذقية. فكتب طيلان إلى القاضي جلال الدين أن يحتال في قتله بوجه شرعي، فدعاه القاضي إلى منزله وباحثه واستخرج كامن إلحاده، فتكلم بعظائم أيسرها يوجب القتل، وقد أعد القاضي الشهود خلف الحجاب ليكتبوا عقداً بمقاله، وثبت عند القاضي وسجن، وأعلم ملك الأمراء بقضيته، ثم أخرج من السجن، وخنق على بابهِ (24).

أكثر من عبارات غامضة، مثل "عثر به الدهر"، و"تكلّم فيه وفي أصحابه بما لا يليق". وإذا حولنا الفعل إلى صيغة المبني للمعلوم تصبح العبارة: "تكلم على الخليفة وأصحابه بما لا يليق". انظر: الأصبهاني: خريدة القصر، ج1/172-173. ياقوت، معجم الأديباء، ج6/2737-2738.

22- لمعرفة أسباب سجن عدد من الشعراء، انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج5/1820-1821. الأصفهاني، الأغاني، ج4/70. ابن المعتز، طبقات الشعراء، 56. الأصبهاني، خريدة القصر، ج2/302. وانظر أيضاً: Kilpatrick (1997)، 15-114.

23- مُدح بعض الحكام - مثل الخلفاء العباسيين: المنصور والواثق والمأمون والأمير الساماني نصر بن أحمد - وجرى تداول ذكرهم، لسعة صدرهم، ولصبرهم على الهجاء وعلى أشكال أخرى من قلة الاحترام. انظر: الأصفهاني، الأغاني، ج20/306-307. الثعالبي، يتيمة الدهر، ج4/69-70. الأبهسي، المستطرف، 199-200.

24- ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، 48.

وكما يظهر في النص السابق فإن الإساءة ينبغي أن تقود إلى نتيجة تتناسب وعقوبة الإعدام. وكذلك فإن الهجاء، والكتابات التي تتضمن نقداً سياسياً لاذعاً، والتغزل بامرأة لها صلة قرى بالحاكم – أو مجرد ذكر اسم هذه المرأة في الشعر – كانت كلها تعادل الهجاء المقذع (25). وقد نتجت العقوبات القاسية عن هذه الأنواع من الشعر، وتوزعت العقوبات بين النفي أو الضرب المبرح، أو القتل سرّاً، أو الإعدام أمام العامة (26). ولعله من المهم أيضاً أن ننبه على أن الحكام وولاة عهدهم والولاة – أي أصحاب السلطة السياسية – لم يكونوا هم وحدهم الذين يضعون المسيئين في السجون أو يعدموهم، فقد كان لذوي النفوذ الحق في إيقاع بعض العقوبات. والمثال الأقدم هو مثال القاضي ورجل الدين الشعبي الذي جلد الشاعر هذيلاً الأشجعي، لأنه هجاه بشعر لَمَّح فيه إلى انحيازه إلى جانب المرأة التي خاصمت هذيلاً، لأنها جميلة (27)\*.

وخلافاً لإهانة أصحاب النفوذ، فإن التطرق إلى الموضوعات الدينية لم يكن ليؤدي إلى عقوبة الإعدام (28). غير أن هناك بعض الاستثناءات التي حدثت وأغلبها يعود إلى بداية العصر العباسي، ولعل أكثر الحالات التي ترد إلى الذاكرة هي اتهام عدد من المثقفين في ظل حكم الخليفة المهدي بالزندقة، بمن فيهم بعض

25- وعلى سبيل المثال فإن الشاعر الأندلسي صاحب الموشحات ابن قارالا قتل لتهوره. انظر: الخلي، العاطل الحالي، 14-15. 26- سنشير إلى بعض الأمثلة: 1- هُذِّد الشاعر الأحموس بالضرب المبرح حتى وعد بالكف عن هجاء عائلة مصعب بن الزبير. (انظر: الأصفهاني، الأغاني، ج4/242-243). 2- هجا أبو العتاهية أحد كبار المتنفذين بالتحنث، ولكنه عدل عن ذلك ووعد بأنه لن يعود إلى مثل هذا الهجاء أبداً. (انظر: الأصفهاني، الأغاني، ج4/25-26). 3- هرب دعبل الخزاعي واختبأ بعد أن تجرأ على هجاء الخليفة المعتصم (وفي رواية أخرى فإن أعداءه قالوا شعراً ونسبوه له. (انظر: الأصفهاني، الأغاني، ج4/25-26، وابن قتيبة، الشعر والشعراء، 441). 4- هرب حماد عجرد من البصرة خشية أن يُقتل لهجائه وجهاء البصرة. (انظر: ابن المعتز، طبقات الشعراء، 23). 5- حين علم الرشيد بقصيدة قالها منصور النمري تتضمن مساندة خصومه أمر الرشيد بقتله، ولكن الشاعر مات قبل أن يتمكن منه الرشيد. (انظر: ابن المعتز، طبقات الشعراء، 113-114). 6- أما الشاعر محمد بن الدورقي فقد سجن لأنه هجا والي أصفهان يحيى بن عبد الله الخزاعي، ولكنه هرب من السجن ولم يعد إلى أصفهان خوفاً على حياته. (انظر: ابن المعتز، طبقات الشعراء، 159). 7- قتل الشاعر العراقي مرجي بن بته البطائحي على يد حاكم أحوار العراق لقوله الهجاء. (انظر: الأصفهاني، خزينة القصر، ج2/532-533). 8- نُفي الشاعر الأندلسي الغزال من الجزيرة الإيبيرية لأنه هجا زرياباً أحد رجال الحاشية. (انظر: ابن دحية، المطرب، 147-148). 9- حبس المعتد بن عباد أمير إشبيلية الشاعر الأندلسي ابن عمار ثم قتله بعد نوبة غضب شديدة بسبب هجائه. انظر: روبرا مارتا، 1992، "، 89-93.

27- الأبيشي، المستطرف، 110. وتقدمت امرأة جميلة إلى الشعبي فادعت عنده ففضى لها فقال هذيل الأشجعي:

فُئِنَّ الشَّعْبِيَّ لَمَّا رَفَعَ الظَّرْفَ إِلَيْهَا  
فَتَنَّتْهُ بِنِسَانٍ كَيْفَ رُؤْيَا مَعْصَمِيهَا  
وَمَشَتْ مَشْيًا رُوَيْدًا ثُمَّ هَمَزَتْ مُنْكَبِيهَا  
فَقَضَى جَوْرًا عَلَى الْخِصْمِ وَلَمْ يَقْضِ عَلَيْهَا

فتناشدها الناس وتداولوها حتى بلغت الشعبي فضرب الأشجعي ثلاثين سوطاً .

\* لا شك أن المؤلف يجور في حكمه، فليس لأصحاب النفوذ الحق في إصدار الأحكام، وسجن الناس، وإعدامهم كما يذهب إلى ذلك المؤلف. وحالة الشعبي هذه لم تكن خارج القانون، فالرجل كان قاضياً، وقد اتهمه الشاعر بالانحياز والظلم، وهو ما يعني في اللغة القانونية المعاصرة إهانة القضاء. "المترجم". 28- وجدت حالة واحدة لشخص سخر من القرآن "الكريم"، فأعدم من قبل السلطات التي لم تكن منجزة، ولم يكن لها دافع خفي لتندرج بالسخرية من القرآن لقتله. ووردت الحادثة في كتاب ذي توجهات دينية متشددة. ومع هذا فإنه لم يذكر لا اسم المجرم ولا اسم الإمام أو الخليفة. ولكن الإساءة إلى القرآن "الكريم" – كما وردت في النص – كانت أمراً مألوفاً في العراق حيث قبل إن القصة قد وقعت. وبناء على ذلك أجد صعوبة في تصديق أن هذه القصة حدثت بالفعل. انظر: ابن بيدقن، اللمع، ج1/181-182. على أن عقوبة الإعدام قد نفذت بالفعل في بعض الأشخاص الذين أظهرها ازداءهم لتعاليم الدين، ولكنها كانت نادرة وقليلة الحدوث. هناك حالتان في الأندلس، انظر: Fierro (1990)، 109-104.

المجان (29). لقد أُعدم عدد من الشعراء المشهورين ورجال الأدب لاتهامهم بالزندقة، منهم: حماد عجرد، وصالح بن عبد القدوس. ناهيك عن الكثيرين الذين حوكموا بالتهمة ذاتها ولكنهم كانوا محظوظين فبرؤوا منها(30). والسؤال الذي سنناقشه لاحقاً هو: هل تعكس هذه الحالات مسعى من السلطات لإظهار احترامها للدين والمحافظة عليه، أو هل كان الدين مجرد غطاء للفتك بالخصوم والأعداء؟ لنكتف بالقول هنا: إن هناك إشارات متعددة تعود إلى تلك الفترة تشير إلى أن الزندقة كانت تهمّة، تخفي وراءها الدوافع الحقيقية.

### الأنماط العامة

النتيجة التي يمكن أن يستخلصها المرء أن الطبقات المهيمنة سياسياً في العالم العربي آنذاك كانت شديدة الحذر تجاه الإهانات الشخصية الموجهة لها، والتهديدات التي تطال مكائنها، أكثر من حرصها على منع ازدياد المشاعر الدينية. وقد كانت الخصومة الشخصية أو السياسية أشد خطورة من المجون وازدياد الدين. ولم يكن ذلك نتيجة لقلّة الورع أو التقوى، وإنما لأن المجون لم يؤخذ بجديّة، لأنه يأتي في صيغة المزاح والسخرية. وقد كان التصور العام أن المجون لا يشكل تهديداً للنظام القائم، وهو ما يتضح في قصة الوزير أمية بن عيسى بن شهيد (وزير عبد الرحمن بن الحكم)، الذي أنّب أحد معلمي المدارس تأنيباً قاسياً لأنه يعلم طلبته شعر عنتره الجهلي بدلاً من غزل أبي نواس الرقيق وغير الفاحش (31). والحقيقة هي أن الدين في التعامل مع المجون مبعثه أن تلك الظاهرة لم تشكل تهديداً للنظام الاجتماعي السائد، وهو ما يتضح في نوعية العقوبات التي طالت المجان. لقد رفضت شهادات المجان في المحاكم بوصفهم شهوداً، أي بوصفهم أشخاصاً يحظون بالتقدير من الناحية الاجتماعية، وهو ما جعلهم أشخاصاً عدمي الأهمية، أشخاصاً يتسامح الناس مع سلوكهم، ولكنهم لا يُستشارون في الأمور الخطيرة. ومن هذه الزاوية فقد كان الماجن من المثقفين يتلقى التوبيخ والشجب، ولكن لم يصل الأمر إلى حد الاعتداء عليه أو إهانته (32). فالقاضي ربما يكون صديقاً لشخص عابث مستهتر، وقد يأنس بصحبته، ولكنه مع هذا يرفض شهادته في المحكمة لافتقاده للجد (33). ويمكن أن نضيف بأنه في حالات معينة كان يجري التغاضي عن هذه العقوبة، فربما نجد مثقفاً عابثاً، أو مطرباً أو ماجناً معروفاً بمجونته،

29- فيما يتصل باستعمال مصطلح "زنديق" للإشارة إلى المثقفين، انظر: (2001) Fierro; (1938) Vajda، 466-465. والالوسي، 201-202.

30- انظر: البغدادي، خزائن الأدب، ج1/542. ابن المعتز: طبقات الشعراء، 34-35. وانظر: تعليقات مهمة لحسين عطوان.

31- ابن سماك، الزهرات المنثورة، 122.

32- التوحيدي، البصائر والذخائر، ج1/89. الخطيب، الكفاية، 139. ابن بيدقن، اللمع، ج1/173-174. الأصفهاني، الأغاني، ج20/245. ابن قتيبة، عيون الأخبار،

ج1/136-139. وحتى اللقب النافه قد يكون كافياً ليحرم المرء من القدرة على الإدلاء بشهادته. انظر: العسكري، الصناعيتين، 158.

33- انظر على سبيل المثال: التنوخي، نشوار المحاضرة، ج1/307.

يشهد أمام المحكمة، أو يتقلد منصباً<sup>(34)</sup>.

والحقيقة أن الدعابة كانت تلقى التقدير والقبول على نطاق واسع في المجتمع المدني آنذاك، ليس بين الطبقة الحاكمة فقط: كانت الدعابة وسيلة يوظفها المثقف إن وجد نفسه في ورطة وأراد الخلاص منها. فقد كان للطرفة تأثير قوي في إخراج الشخص من وضع ميؤوس منه عبر دفع صاحب السلطة إلى المرح، وجعله يضحك وتحويل السياق من الجد إلى الهزل، مما يجعل الشخص المسؤول يعفو عن الإساءة<sup>(35)</sup>. ولعل أكثر ما يوضح أن العبث والفحش لم يشكلا تحدياً - السماح لبعض شعراء البلاط أن يظهروا سلوكهم الخليع، وأن يتطرقوا إلى القضايا السياسية من خلال المزاح<sup>(36)</sup>. ويجب أن نعيد القول مرة أخرى بأن المجون تحديداً لم يكن ليشكل تحديداً للنظام الاجتماعي القائم<sup>(37)</sup>. وعلى النقيض من هذا، فإن حدود التسامح تضيق أمام أي نقد قاس يوجه نحو الدين. ففي عام 322هـ/943م استُدعي للمثول أمام فقهاء بغداد صاحب تفسير جديد للقرآن، وأُجبر على الاعتراف بخطأ تفسيره، ثم أحرقت كتبه<sup>(38)</sup>. ويعطينا المصدر نفسه حالة أخرى من حالات رقابة الدولة: فبعد إعدام المهترق الصوفي الحلاج، أقسم وراقو بغداد وكتاب المخطوطات فيها ألا يتداولوا ولا يبيعوا ولا يشتروا كتابات الصوفي المدان<sup>(39)</sup>.

ومهما يكن من أمر، فقد جرى النظر إلى الدين - من الناحية النظرية - على أنه ليس مادة للعبث، ولكن الحقيقة أن مخالفة التعاليم الدينية كانت ذريعة يتخذها أصحاب السلطة للتخلص من خصم أو معارض سياسي، أو من شاعر غير مرغوب فيه. ومن غير شك فإن مخالفة أوامر الشرع كانت ذرائع فقط، فمعظم الاتهامات كانت مبنية على طرف أو نكات لم تكن لتثير أي ردة فعل أو تجلب الانتباه في الظروف الطبيعية، بل كان ينظر إليها على أنها أمر شائع في المجون. ولكن استغلال الدين في مثل هذه القضايا يظهر التعارض بين النظرية والتطبيق. فمن الناحية النظرية، يجب على المرء ألا يسيء إلى تعاليم الدين، ولكن من حقه أن ينقد شخصية الحاكم وسياساته، أما من الناحية العملية فإن على المرء ألا يقترب من شخص الحاكم وسياساته، ولكن من حقه أن يتناول على تعاليم الدين. وإذن فإن التهم التي وجهت إلى بعض الشعراء بالبذاءة والفحش

34- انظر على سبيل المثال: الأصبهاني، خريدة القصر، ج2/407-489، والأصفهاني، الأغاني، ج13/344.

35- انظر على سبيل المثال: الأصفهاني، الأغاني، ج3/261-262. ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 367. ابن المعتز، طبقات الشعراء، 197. ابن رشيق، العمدة، 176-177. الثعالبي، تنمة اليتيمة، ج1/22. التوحدي، البصائر والذخائر، ج1/199. التنوخي، نشوار المحاضرة، ج7/252. الأصبهاني، خريدة القصر، 94. الأبيشي، المستطرف، 202.

36- المثلان المشهوران هما أبو دلالة وأبو العبر. انظر: Ben 166-69, Cheneb (1922) and El-Outmani (1995).

37- انظر في هذه المسألة: Kraemer (1986), Arazi (1979), 13, 14. وفيما يتعلق بالتسامح مع المجون في المجتمعات المختلفة، انظر: Goode (1960), 257.

38- مسكويه، تجارب الأمم، ج1/285. وحول حالات إحراق الكتب في الأندلس لأسباب تتعلق بالهرطقة، انظر: Fierro (2001), 472.

39- مسكويه، تجارب الأمم، ج1/82. وفيما يتصل بحالات حظر وجهات النظر والعادات المكروهة دينياً، انظر: Shoshan (1993), 13, 49-51.

وبما له علاقة بالدين وأوامره، هي تم ذات خلفية سياسية، أو هي نتيجة لأحقاد شخصية، وهي تم كثيرة في المصادر<sup>(40)</sup>. وحتى الشعراء المشهورون وذوو المكانة لم يكونوا بآمن من تلك التهم، فالروايات المتكررة عن سجن أبي نواس من قبل الخليفة، هي من وجهة نظري، مثال حي على هذا التوجه، وقد انتبه معاصرو أبي نواس إلى أن مثل تلك التهم يمكن أن تستعمل غطاء للإيقاع به، كما يصور ذلك الحوار التالي بين أبي نواس وأحد أصدقائه ويدعى يوسف بن الداية، وهو أيضاً راوي القصة. يقاطع الأخير أبا نواس في أثناء إلقاءه لقصيدة جديدة:

فلما بلغ قوله: (في جنة مذمات أو في نار)<sup>(41)</sup>. قلت له: يا هذا إن لك أعداء ينتظرون منك السقطات، فيتهزونها ليجدوا السبيل بها إلى الطعن عليك، والقذح فيك إلى السلطان، فاتق الله في نفسك، ودع الإفراط والمجون، فإنه مؤديك إلى خسارة الدنيا والآخرة إلا أن يقبل الله بك إلى الطريقة المثلى، فإن كنت لم تظهر هذه الأبيات فتناسها وأطوها. فقال لي: والله لا أكتمها خوفاً. وإن قضي شيء كان. وقد كان سمعها غيري فأخبر بها الفضل بن الربيع، وتأدى الخبر إلى الرشيد فما مضى إلا أسبوع حتى حبسه<sup>(42)</sup>.

وفي سياق آخر فإن وفاة بشار بن برد يمكن أن تعزى لهجائه للطبقة الأرسطراطية التي رأت أن ذلك الهجاء كان بمثابة القشة التي قصمت ظهر البعير. وكان اتهامه بالزندقة قناعاً ليظهر وكأنه دفاع عن الدين في مواجهة السلوك الشاذ وغير السوي، ولكن أكثر المصادر تلمح إلى أن هجاءه لأرسطراطي البصرة وللخليفة المهدي نفسه كان السبب في محاكمته<sup>(43)</sup>. ويقال: إن أرسطراطي البصرة بذلوا الأعطيات والهدايا لقتل الشاعر البذيء. وهناك شاعر آخر كان محط اتهام أيضاً، وهو أبو العتاهية الذي حاول أعداؤه أن يصموه بالزندقة، وأن

40- هناك على سبيل المثال شاعر عُرف بلقب العكوك، وقد أحق المأمون حين أنشد قصيدة يمدح بها شخصاً، ورأى الخليفة أن هذا المدح ينبغي أن يوجه إليه، وطبقاً لإحدى الروايات فإن الخليفة قد عفا عنه في نهاية المطاف. انظر: ابن المعتز، طبقات الشعراء، 76-77. أما في بلاط السلطان الموحد يعقوب الناصر (595-580هـ/1184-1199م) فقد اتهم قاضي قضاة فاس "السلامي" من جانب خصومه بالتناول على المشاعر الدينية نتيجة لشعره الغزلي، ولكنهم لم ينجحوا في إدانته. انظر: ابن سعيد، الغصون، 92. وفيما يتصل باتهامات العريضة والهرطقة في الأندلس، فإنها كانت في مجملها نتيجة للاعتذار عن تولي المناصب السياسية. انظر: Fierro (1994)، 207. وهذه النتيجة موجودة أيضاً في مصادرنا من المشرق.

41- وصدر البيت: ما جاءني أحد يخبر أنه. " المترجم "

42- أبو هفان، أخبار أبي نواس، 46-47. أعتقد أن الخصومة الشخصية هي السبب في سجن أبي نواس، وهناك قصص كثيرة أيضاً حول سجن أبي نواس، وأغلب هذه القصص تتحدث عن سلوكه الماجن (تناول الخمر وقلة المروءة)، ولكن التفاصيل تختلف عن سبب وضعه في السجن، وفي عهد أي خليفة، وكم المدة التي قضاها فيه، وما هي الظروف التي أدت إلى إطلاق سراحه. وإحدى الروايات - وهي غير منطقية في نظري - تذهب إلى أنه سخر من المبتدع لوضع لعائلة الوزير الفضل بن الربيع، وأن هذا الأخير حين علم بالأمر حاول القبض على أبي نواس من خلال ترديد أبيات ماجنة له. ويروي في قصة أخرى أنه قال دعابة في المسجد تتعلق بالنص القرآني، فأحضر بين يدي هارون الرشيد الذي وجده ماجناً لا زنديقاً. وفي رواية أخرى تنسب إلى أحد أقرباء أبي نواس وابن عم له، يؤكد فيها أن الرشيد هو من حبس الشاعر لأنه هجا العرب الشماليين (المضريين)، وأن الأمين هو من أطلق سراحه بعد توليه الخلافة. وفي رواية فإن سبب سخط الرشيد هو أن أبا نواس مدح شخصاً آخر. فيما تورد روايات أخرى أسباباً أخرى، منها استهتار الشاعر بشرب الخمر، وتشير تلك الروايات إلى أن الأمين هو الخليفة الذي حبس الشاعر. انظر: أبو هفان، أخبار أبي نواس، 100-101، 106-107. الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج5/1820-1822. ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 419.

43- الأصفهاني، الأغاني، ج3/240-245. الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج5/1684. ابن المعتز، طبقات الشعراء، ج2-3. ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 392.

يحرصوا عليه العامة، استناداً إلى أشعار الغزل التي قالها في مقتبل حياته. ولعل هذا الأمر كان بسبب تغزله بإحدى جواري زوجة الخليفة (44). لقد كانت معظم الاتهامات بالزندقة الموجهة ضد الكتاب في بداية العصر العباسي وسيلة للتخلص من خصم مزعج. وفي تلك الفترة كان على المثقفين من المجان أن يكفوا عن الكلام وأن يراقبوا حديثهم إلا في حضور أصدقائهم المخلصين، وإلا فإن السلطات كانت ستنظر إليهم على أنهم هراطقة (45). أما المتأخرون من الحكام ورجال البلاط فقد وجدوا في تلك التهم وسيلة لترويض الخصوم أو قتلهم. فقد حاول الخليفة المعتضد أن يقنع أحد القضاة باتهام وزيره إسماعيل بن بلبل بالزندقة، ولكن القاضي رفض ذلك، فما كان منه إلا أن أقنع قاضياً آخر بهذه التهمة (46). وكذلك فإن خصوم الشاعر الأندلسي إبراهيم بن محمد البطي حاولوا جاهدين أن يتهموه بالزندقة، وأشاروا أنه يقرأ كتب ابن سينا بدلاً من القرآن، بيد أن أحد مصادرنا لا يدع مجالاً للشك في أنه قتل نتيجة لقصيدة هجاء قالها في شخصية مهمة، وقد وجدت جثته فوق مكان لرمي فضلات الحيوانات (47).

وختاماً فإن النتيجة التي يمكن أن نستخلصها، والتي قد تنطبق على مجتمعات أخرى، هي أن السياسة كانت الحقل الأكثر خطورة للكتاب في المجتمع العربي في العصور الوسطى. وأما التمادي في العبث والتطاول على الدين (تجتمع كل التهم تحت عناوين غامضة، مثل: المجون والزندقة والإلحاد) فقد كانت ذرائع تختفي تحتها دوافع أخرى. وأما التطاول على الدين بقول النكات والمزاح فلم يكن يسبب الخطر لأصحابه. والنتيجة المضمرة التي على المثقف الماجن أن يتذكرها إن أراد البقاء آمناً يمكن إجمالها في العبارة الآتية: قل ما تشاء وافعل ما تشاء طالما أنه ليس لديك خصوم سياسيون أقوياء، قد يتخذون من عباراتك الغامضة ذريعة للإيقاع بك.

## المصادر والمراجع:

1. أخبار أبي نواس. المهزومي أبو هفان عبد الله بن أحمد بن حرب، تحقيق: عبد الستار فراج، القاهرة، مكتبة مصر، د. ت.

2. الأغاني: الأصفهاني أبو الفرج علي بن الحسين، تحقيق: يوسف الطويل وعبد الأمير مهنا وسمير جابر،

44- ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 409-412. الأصفهاني، الأغاني، ج4/55. الحقيقة أن المصادر تشير إلى أنه كان يتغزل في عتبة جارية راتطة بنت أبي العباس السفاح. "المتروم".

45- انظر على سبيل المثال: الأصفهاني، الأغاني، ج13/319-320، ج18/159-160.

46- التنوخي، نشوار المحاضرة، ج3/97-98.

47- ابن دحية، المطرب، 124.



- بيروت، دار الفكر، 1995م.
3. التوحيدى: البصائر والذخائر. تحقيق: وداد القاضي، بيروت، دار صادر، 1988م.
4. تاريخ الأمم والملوك. الطبري محمد بن جرير، تحقيق: نواف الجراح، بيروت، دار صادر، 2003م.
5. تنمة اليتيمة. الثعالبي أبو منصور عبد الملك بن محمد، تحقيق: عباس إقبال، طهران، مطبعة فردان، 1353هـ.
6. تجارب الأمم. مسكويه أحمد بن محمد، تحقيق: هـ. ف. أميدروز. نسخة مطبوعة في مكتبة المثنى ببغداد، 1963م.
7. ثمار القلوب في المضاف والمنسوب. الثعالبي أبو منصور عبد الملك بن محمد، تحقيق: إبراهيم صالح، دمشق، دار البشائر، 1994م.
8. خريدة القصر وجريدة العصر. الأصبهاني عماد الدين محمد بن محمد القرشي، تحقيق: محمد بهجة الأثري، بغداد، مطبعة المجمع العلمي العراقي، دار الحرية للطباعة، مطبعة الحكومة، 1973م.
9. خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب. البغدادي عبد القادر بن عمر، بيروت، دار صادر، طبعة مصورة عن طبعة بولاق، د. ت.
10. الرأي العام في القرن الثالث الهجري. عادل محيي الدين الألوسي، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1987م.
11. رحلة ابن بطوطة. ابن بطوطة، بيروت، دار صادر، 2001م.
12. الزهراء المنثورة في نكت الأخبار المأثورة. ابن سماك المالقي العاملي أبو القاسم محمد بن محمد، تحقيق: محمد علي مكي، المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، 1984م.
13. الزندقة والشعوذة في العصر العباسي الأول. حسين عطوان، بيروت، دار الجيل، د. ت.
14. السخرية في الأدب العربي. نعمان محمد أمين طه، القاهرة، دار التوافقية، 1979م.
15. سلافة العصر في محاسن الشعراء في كل مصر. ابن معصوم علي بن أحمد، مطابع علي بن علي، الدوحة، 1382هـ.

16. الشعر والشعراء. ابن قتيبة الدينوري عبد الله بن مسلم، تحقيق: مفيد قميحة، بيروت، دار الكتب العلمية، 1981م.
17. الصناعتين. العسكري، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د. ت.
18. طبقات الشعراء. ابن المعتز عبد الله بن المعتز، تحقيق: عباس إقبال، لندن، منشورات جامعة كامبردج، 1939م.
19. العاقل الحالي. الحلبي صفي الدين عبد العزيز بن سرايا، تحقيق: ويليم هوينبراخ، فايسبادن، فرانس شتاينر. 1956 م.
20. العمدة. ابن رشيقي القيرواني، تحقيق: عفيف نايف حاطوم، بيروت، دار صادر، 2003م.
21. عيون الأخبار. ابن قتيبة الدينوري عبد الله بن مسلم، تحقيق: مفيد قميحة، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998م.
22. الغصون اليانعة في محاسن المئة السابعة. ابن سعيد الأندلسي، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط3، القاهرة، دار المعارف، د. ت.
23. الكفاية في علم الرواية. الخطيب البغدادي أبو بكر أحمد بن علي، تحقيق: أحمد هاشم، بيروت، دار الكتاب العربي، 1986م.
24. كتاب اللمع في الحوادث والبدع. ابن بيدقين إدريس بن بيدقين التركماني، تحقيق: صبحي لبيب، القاهرة، قسم الدراسات الإسلامية بالمعهد الألماني للأثار بالقاهرة، 1986م.
25. المستطرف في كل فن مستظرف. الأبشيهي شهاب الدين محمد بن محمد، تحقيق: مفيد قميحة، بيروت، دار الكتب العلمية، 1993م.
26. المصون في الأدب. العسكري، تحقيق: عبد السلام هارون، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، 1960م.
27. المطرب من أشعار أهل المغرب. ابن دحية عمر بن الحسن، تحقيق: إبراهيم الأبياري وحامد عبد المجيد وأحمد بدوي، القاهرة، 1993م.

28. معجم البلدان. ياقوت الحموي، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1993م.
29. نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة. التنوخي، تحقيق: عبود الشالجي، بيروت، دار صادر، 1971-1973م.
30. نهاية الرتبة في طلب الحسبة. الشيزري عبد الرحمن بن نصر، تحقيق: السيد الباز العريني، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1946م.
31. يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر. الثعالبي أبو منصور عبد الملك بن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1979م.

### Secondary Sources

- al-Alūsī, Ādil Muḥyī l-Dīn. 1987. *al-Ra'y al-'āmm fī l-qarn al-thāliṯ al-hijrī*. Baghdad: Dār al-Shu'ūn al-Thaqāfiyya al-'āmma.
- Arazi, Albert. 1979. 'Abū Nuwās fut-il šu'ūbite?' *Arabica* 26: 1-61.
- 'Aṭwān, Ḥusayn. N. d. *al-Zandaqa wa-l-shu'ūbiyya fī l-aṣr al-'abbāsī alawwal*. Beirut: Dār al-Jīl.
- Ben Cheneb, Mohammed. 1922. *Abū Dolāma: Poète bouffon de la cour des premiers califes abbassides*. Algiers: Jules Carbonel.
- Bosworth, C. E. 1976. *The Mediaeval Islamic Underworld: The Banū Sāsān in Arabic Society and Literature*. 2 vols. Leiden: E. J. Brill.
- El-Outmani, Ismail. 1995. 'Introduction to Arabic "Carnivalised" Literature'. In *Actas XVI Congreso UEAI*, ed. Concepción Vázquez de Benito and Miguel Ángel Manzano Rodríguez, 165-78. Salamanca: Agencia Español de Cooperación Internacional, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Fierro, Maribel Isabel. 1990. 'Andalusian "Fatāwā" on Blasphemy'. *Annales Islamologiques* 25: 103-17.
- ..... 1994. 'El Proceso contra Ibn Ḥāṭim al-Ṭulayṭulī (años 457/1064-464/1072)'. *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus* 6: 187-215.
- ..... 2001. 'Religious Dissension in al-Andalus: Ways of Exclusion and Inclusion'. *Al-Qanṭara* 22, 2: 463-87.
- García Gómez, Emilio. 1940. 'Convencionalismo e insinceridad en la poesía árabe'. *Al-Andalus* 5: 31-43.
- Gelder, Geert Jan H. van. 1992. 'Mixtures of Jest and Earnest in Classical Arabic

- Literature'. *Journal of Arabic Literature* 23: 83–108 ،169–90.
- ..... 2002–3. 'Forbidden Firebrands: Frivolous *Iqtibās* (Quotation from the Qur'an) according to Medieval Arab Critics'. *Quaderni di Studi Arabi* 20 ،1: 24 *Journal of Arabic and Islamic Studies* 7 (2007) 3–16.
- Goode ،William J. 1960. 'Norm Commitment and Conformity to Role-Status Obligations'. *The American Journal of Sociology* 66: 246–58.
- Kilpatrick ،Hillary. 1997. 'Abū l-Faraġ's Profiles of Poets: A 4th/10th Century Essay at the History and Sociology of Arabic Literature'. *Arabica* 54: 94–128.
- Kopf ،L. 1956. 'Religious Influences on Medieval Arabic Philology'. *Studia Islamica* 5: 33–59.
- Kraemer ،Joel L. 1986. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*. Leiden: E. J. Brill.
- Lagrange ،Frédéric. 2006. 'L'obscénité du vizir'. *Arabica* 53: 54–107.
- Marzolph ،Ulrich. 1992. *Arabia Ridens: Die humoristische Kurzprosa der frühen adab-Literatur im internationalen Traditionsgeflecht*. 2 vols. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Meisami ،J. S. 1993. 'Arabic *mujūn* Poetry: The Literary Dimension'. In *Verse and the Fair Sex: Studies in Arabic Poetry and in the Representation of Women in Arabic Literature* ،ed. Frederick De Jong ،18–30. Utrecht: M. Th. Houtsma Stichting.
- Pellat ،Charles. 1960–. 'Mudjūn'. *The Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. ،7: 304. Leiden: E. J. Brill.
- ..... 1963. 'Seriousness and Humour in Early Islam'. *Islamic Studies* 2: 353–62.
- Rosenthal ،Franz. 1956. *Humor in Early Islam*. Leiden: E. J. Brill.
- Rowson ،E. K. 1998. 'Mujūn'. In *Encyclopedia of Arabic Literature* ،ed. Julie Scott Meisami and Paul Starkey ،2: 546–48. London ،New York: Routledge.
- Rubiera Mata ،María Jesús. 1992. *Literatura hispanoárabe*. Madrid: Editorial MAPFRE.
- Schippers ،Arie. 2001. 'Humorous Approach of the Divine in the Poetry of al-Andalus: The Case of Ibn Sahl'. In *Orientations: Representations of the Divine in Arabic Poetry* ،ed. Gert Borg and Ed de Moor ،119–35. Amsterdam، Talanta: Editions Rodopi.

- Shoshan ,Boaz. 1993. *Popular Culture in Medieval Cairo*. Cambridge ,etc. : Cambridge University Press.
- Szombathy ,Zoltan. 2004. 'Ridiculing the Learned: Jokes about the Scholarly Class in Medieval Arabic Literature'. *Al-Qanṭara* 25: 93–117.
- Szombathy ,Zoltan 2005. 'Some Notes on a Poetic Convention'. *Alitbâ (Studi Arabo-Islamicie Mediterranee)* 19: 115–25.
- Ṭāhā ,Nu'mān Muḥammad Amīn. 1398/1978. *al-Sukhriyya fī l-adab al-'arabī*. Cairo: Dār al-Tawfīqiyya.
- Vajda ,G. 1938. 'Les zindīqs en pays d'Islam au début de la période abbaside'. *Rivista degli Studi Orientali* 17: 173–229.
- Westermarck ,Edward. 1930. *Wit and Wisdom in Morocco: A Study of Native Proverbs*. London: Routledge.

## KİTAP TANITIMI

(el-Fasi, Muhammed Allal, *İslam Hukuk Felsefesi*, Mana Yayınları, 314 sayfa, 1. Baskı Temmuz 2014 İstanbul)

Halis DEMİR\*

Muhammed Allal el-Fasi (v. 1910-1974) Faslı devlet ve fikir adamıdır. Fas'ta selefiyye hareketi içerisinde bulunmuştur. Fransa sömürmesine karşı yapılan siyasi mücadele içerisinde yer almıştır. Fas'ta 1943 yılında kurulan İstiklal Partisi'nin bir süre liderliğine geliştirilmiştir. Devlet bakanlığı ve hukuk fakültesi öğretim üyeliği yapmıştır. İslam hukuku ve başka alanlarda eserler kaleme almıştır.

İncelediğimiz kitabın adı, Mekasıdı's-şeriatı'l-islamiyye ve mekarimuha'dır. Müellifin eserin girişine yazdığı ifadelerden bu eseri, ders kitabı olarak hazırladığı ve dört yılda tamamladığı anlaşılmaktadır. Kitabın aşınası olmadığı Afrika İslam dünyasından tercüme edilmiş olması da dikkate değer.

Kitap, üç ana konuyu ihtiva etmektedir: Hukuk tarihi ve hukuk felsefesi, fıkıh usulü ve İslam hukuku, siyaset felsefi ve insan haklarıdır. Bu kitapları mütalaa ederken üzerinde durmamız gereken hususlardan birisi de geleneklere karşı yaklaşımımızın nasıl olacağıdır. Nasları, müçtehitlerin içtihatları ve genel olarak ilmi birikimleri içine alan geleneğe nasıl yaklaşılmalıdır? Buna verilecek cevap İslam dünyasının birikiminden istifadeyi de doğrudan etkilemektedir. Zira gelenek bizim hafızamız, gelenekle ilgili alacağımız tavır bugünü ve yarını derinden etkileyecektir. Geleneğe birbirinden farklı yaklaşımlar bulunmaktadır: Bazıları geleneği yeni keşfetmektedir. Bunlar için geleneği sağlıklı bir tahlil zordur. Bazıları muhtevasını bilmediği halde İslam dünyasının başına gelen her başarısızlıktan geleneği mesul tutmaktadır. Önyargılı bu yaklaşımın sahipleriyle ilmi müzakere imkânı bulunmamaktadır. Bazıları geleneği bir liman gibi

---

\* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, halisdemir@cumhuriyet.edu.tr

düşünerek sığınmaktadır. Kayıtsız- şartsız bu teslimiyet izahı zor neticeler ortaya çıkarmaktadır. Bazıları geleneği modern olanı meşrulaştırma aracı olarak kullanmaktadır. Sadece taklid ve öykünme mantığı taşıyan bu yaklaşım aynı zamanda İslam imajını da savunması zor bir duruma düşürebilmektedir. Bahsi geçen her yaklaşımın gerekçeleri ve takipçileri bunların kendilerine has duruşları vardır. Belki müstakil inceleme konusu olabilecek bu husus günümüz ihtilaflarının bir kısmının da sebeplerimdedir. Kitabın bazı bölümleri geleneğe nasıl yaklaşılması gerektiğine dair önemli ipuçları vermektedir. Bu tespitlere önemlidir zira müellif İslam fikhını bilmektedir, batı hukukuna aşinadır, çağdaş dünyanın fikri, siyasi ve felsefi meselelerine vakıftır. Üstelik Fs'ın bir sömürge olması sebebiyle batı dünyası ile her açıdan iç içedir.

Yazarın kitapta üzerinde durduğu hususlardan birisi, insanın yeryüzünü imar için yaratılmış olmasıdır: “Sizi topraktan var eden, yaşadığınız toprakları mamur hale getirmenize imkân veren O’dur.”(Hud, 11/61)” İnsan dünyayı nasıl imar edeceğinin usullerini de naslardan öğrenmektedir.(s. 22). Bu ifade, belki genel olarak doğrudur. Fakat insanın akli hafızası, tecrübesi ve dayanışma, yardımlaşma gibi vasıflar nassların ışığında bu imar işini desteklemektedir.

Müellifin takva tarifi ilginçtir: “Bir işi dinin hükümleri uyarınca sağlam bir şekilde yapmak ve Allah’a karşı duyduğu saygıdan dolayı isyandan uzak durmaktır.” (s. 24) Takva işi sağlama yapmaktır. Takva, Allah’a karşı saygı sebebiyle isyandan uzak durmaktır.

Benzeri bir yaklaşım dinin izahında da vardır: Din devletin müeyyidelerine değil; İnsanların vicdanlarına dayanır. (s. 24) Müeyyide göz ardı edilmemelidir. Öncelikle vicdan işi olan din suçluyu çeşitli müeyyidelerle cezalandırmayı da emr etmektedir. Gaye kişinin Allah’ın rızasına uygun bir kul ve olmasıdır. Dindar olmak, mutlu olmaktır. Din insana mutluluk yollarını da gösterir. Din insanların maslahatını temin etmek üzere inzal olunmuştur. Din, özel yaşantılara müdahale etmek üzere inzal olunmamıştır. İnsanların hür iradeleri önemlidir.(s. 25) Dinin emirlerini uygulama ve şahıs hürriyetlerini muhafaza önemli bir denge konusudur.

Muhammed Allal “Hukuk Tarihine Bakış” başlığı altında, İnsan, aile, hukuk, devletin menşei, doğal hukuk, batı hukuku, Roma hukuku, kilise hukuku ve çağdaş hukuk kurumlarından bahsetmektedir. Buradaki bazı cümleler genel olduğu için farklı anlaşılabilir. “İnsanoğlu, hakikati bizzat kendisi idrak etme ve fitratı keşf etme imkânına sahip değildi. Onlara yol gösterecek bir rehber ve Allah’a verdikleri sözü hatırlatacak ve onları Allah’ın şeriatına

yönlendirecek bir mürşide ihtiyaç duyuyorlardı. Bundan dolayı peygamberlik kurumu zuhur etti.” (s. 34) Hz. Âdem ilk insan ve ilk peygamberdir. Hayat tevhitte başlamış, şirk, isyan, küfür ve benzeri hareketler sonradan zuhur etmiştir. Ara ara peygamberler insanların vazifelerini hatırlatmak üzere gönderilmiştir. Bu ifadeler Hz. Âdem ve ilk nesiller düşünüldüğünde sonraki dönemler için doğru olmakla birlikte izaha muhtaçtır.

Müellif çeşitli araştırmacıların İslam hukuku hakkındaki bazı iddiaları değerlendirmektedir, bunları eleştirmektedir. Bunlardan birisi Ali Bedevî'nin İslam fıkıhındaki “doğal hukuk” ve “zühd felsefesinin” özü bakımından aynı olduğunu iddia etmesidir. Yazar İslam fıkıhının mahiyet bakımından özgün olduğunu çeşitli açılardan ve İslam âlimlerinin eserlerinden atıflar yaparak izah etmektedir. (s. 64 vd.)

Yazar, “İslam'ın Akıl, Adalet ve Fıtrat Dini Olması” başlığı altında Allah'ın adalet sıfatı, hüsn ve kubuh, kaza ve kader konuları üzerinde durmaktadır. Burada, Dinin anlaşılmasında aklın rolü konularında itikadi mezheplerin kanaatlerini verir, arkasından aynı konuda kendi düşüncelerini kaydeder.(s. 79 vd.) Bir yöntem olarak yazar, hiçbir müellifin kanaatini olduğu gibi vererek geçmez. Muhammed Allal kendine has düşünceleri olan bir müelliftir. Bu ünite determinizm konusuyla da irtibatlıdır. Kader konusunda akla şu sorular gelmektedir: Sebeplerin bir sonucu ortaya koyması ne kadar kesindir? Aynı sebepler her zaman aynı sonuçları ortaya koyar mı? Müellif, determinizm konusunda batılı bilim adamlarının tesbitlerini kanaat olarak göstermektedir. Buna göre, bilim adamları evrende genel-geçer kuralların bulunup bulunmadığı konusunda farklı görüşlere sahiptir. Mesela bazı bilim adamlarının tespitlerine göre elektronların atomun içindeki hareketleri düzensizdir, bir kanuna bağlı değildir. Bilimsel deneylerin tekrarlanması halinde her zaman aynı sonuçlar ortaya çıkmamaktadır. Deneydeki bütün unsurları her deneyde bir araya aynı şekilde getirmek mümkün değildir. Netice olarak bu tesbitler kâinatta mahiyetini tam anlamıyla çözemeyeceğimiz kaidelerin olduğunu göstermektedir.(s. 82) Dolayısıyla kâinatta kesin kurallar anlamında determinizm yoktur.

Akıl ve nakil dengesi veya irtibatı İslam itikadi mezhepleri arasında tartışılmıştır. Yazar bu konuda İbn Hazm'ın izahını en makul izah olarak bulmaktadır. İbn Hazm'a göre, akıl Allah'ın emirlerini idrak eder, kâinatta idrak edebileceği şeylerin niteliklerini bilir. Akıl, eşyaların Şari tarafından şu veya bu nitelikte olduğunu bilir. Akıl delilinin de geçmesi mümkün olmayan bir sınırı vardır. Deney delili de sürekli gelişmektedir. Buna karşılık Şer'i delil ise selim



akıl ve kesin bilgiye ters düşmemektedir. İslam'ın ilkeleri içerisinde aklın imkânsız göreceği bir husus bulunmamaktadır. Dinin prensiplerini eleştirebilecek otorite olarak bir akıl yoktur. İslam açısından bakıldığında şu durum ortaya çıkmaktadır: Akılla uyumlu bir din, dine yardımcı bir akıl vardır.(s. 84-85) Dinin prensiplerini makul bir şekilde insanlara takdim etmektir.

İslam'ı makul ve itinalı bir üslupla takdim her zaman gereklidir. Batılıların bazı izah ve çarpıtmalarının altında yatan da bu itinasız yaklaşımlar olabilmektedir: "Batılılar "İslam" kelimesinden, her şeye körü körüne bağlanmak anlamını çıkarmaya çalışmışlar, Müslümanlardaki kaza ve kader anlayışı hakkındaki hatalı değerlendirmelerini buna dayandırmışlar ve şu sonuca varmışlardır: "Müslümanların çöküş ve tembelliği Müslümanların durumunu değiştirecek herhangi bir işe ihtiyaç bulunmadığı inancını ifade eden bu körü körüne bağlılıkta yatar; Çünkü her şey yazılmıştır. Öyleyse boyun eğip teslim olmak gerekir. Bunu değiştirmek üzere gösterilecek bütün çabalar boşunadır." (s. 100) Bu yorumları art niyetlerini bir tarafa bırakarak değerlendirdiğimiz de haklı bulmak da mümkündür. Çünkü kaderin tutarlı, makul ve eleştirilebilir olmayan izahı İslam hakkında yanlış kanaatlere sebep olmaktadır. Alın yazı şeklinde kaderin izahı en azından noksandır. Bu tür izahlar vakıa, teklif, imtihan ve insan olmanın gereklerine uygun değildir.

Mütercimler kitaba gerekli ve fazla müdahil olmadan notlar ilave etmektedirler. Muhammed Allal, şeriatın kaynakları bahsinde şu cümleye yer vermektedir: "Kur'an'da 114 sure, yaklaşık 6219 ayet bulunmaktadır." (s. 106) Bu ifadeye mütercimler şu açıklamada bulunmuştur: "Halkımız arasında Kur'an ayetlerinin sayısı genellikle 6666 olarak bilinmekle birlikte Kur'an ayetlerinin kaç olduğu konusunda farklı görüşler de bulunmaktadır. Bu görüş ayrılığı, Kur'an'ın metninde ya da ayetlerinde herhangi bir eksiklik veya fazlalık bulunmasından kaynaklanmış olmayıp ayetlerin bölünmesiyle ilgilidir."

Deliller bölümünün başlıklardan birisi "Geleneksel Tefsir İlmi" şeklindedir. Bu bölümde müellif şu tespitite buyrulmaktadır: "Kur'an'ı İslam düşüncesi ve medeniyeti ışığında tefsir eden çağdaş dönem âlimlerinin en meşhurları Muhammed Abduh ve öğrencesi Reşid Rıza'dır. Reşid Rıza, Kur'an yorumu ve Kur'an'da yer alan ilke ve öğretilerle modern bilim arasında uzlaşma sağlama amacı güttüğü birkaç ciltten oluşan büyük bir eser kaleme almıştır. Bu ekol bir yandan İbn Teymiyye, İbn Kayyim Ve Şatıbî'nin temsil ettiği selefilik akımına meylederken Gazali ve Bakıllani gibi Müslüman filozofların çabalarından istifade etmeyi ihmal etmez." (s. 116) Müellif'e göre Abduh'u

geleneksel tefsir anlayışına mensup bir âlimdir.

İş'ari tefsir (bâtını tefsir) anlayışını açıklarken Gazalî'nin bir izahına temas etmektedir. Buna göre Gazali Bâtını tefsir anlayışlarını tenkit ederken, aynı konuda mutasavvıfların açıklamalarına karşı daha anlayışlı davranmaktadır. Hatta kendisi, "Melekler içinde resim bulunan eve giremez." Hadisini te'vil etmiştir: Burada evden kasdın kalb olduğunu, insanın kalbini temizlemezse ihlâsa yönelemeyeceğini izah etmiştir. Müellifin bu ve benzeri tesbitlerine göre bu yaklaşımları sebebiyle Gazali başka âlimler tarafından da tenkit edilmiştir. Bu konuda müellif de tenkitlere katıldığına açıkça ifade etmektedir.(s. 118-119)

Yazar, "Kur'an'daki Edebi Anlatım Yöntemi" başlığı altında ülkemizde de taraftar bulan bir anlayışa dair örnek vermekte ve bunun zaaflarını ortaya koymaktadır. Bu yöntemi uygulayanlardan birisi Mısırlı Muhammed Halefullah'dır. Halefullah, "Kur'an'da Edebi Tasvir yöntemi" adlı doktora tezinde, Kur'an'ın kıssa anlatımında tarihsel gerçekliğe bağlı kalmadığını, bir edebiyatçının bir olayı açık bir şekilde tasvir etmek için izlediği yöntem gibi Kur'an'ın da bu yöntemi izlediğini belirtmiştir. Kur'an'da aynı olaya dair birbiriyle çelişik ifadelerin kullanıldığını ileri sürmüştür. Örneğin bir çocuğu olacağı müjdesi bir yerde İbrahim'e, bir başka yerde karısına verilmiştir. Müellifin tespitine göre burada M. Halefullah'ın aksine çelişki bulunmamaktadır. Vaki olduğu belirtilen kıssalar tarihsel bakımdan gerçektir. Bazı kıssalar ise darbı mesel olarak anlatılmıştır. Bunların da vukuu muhtemeldir. Kıssa, darbı mesel ve mitoloji farklı kavramlardır. Kur'an'a bu yaklaşım usulü Mısırlı akademisyenler arasında tartışılmış, Halefullah'ın tezi reddedilmiştir. (s. 120)

Kitabın şu alt başlığı ise hayati bir önem taşımaktadır: "Yeni İsrailiyyat (batılılaşma hareketi)" Buradaki bir paragraf şu şekildedir: "Emperyalizm Müslüman ülkeleri ele geçirip onların yöntemleri ve dilleri üzerine araştırmalar yaptı, Müslümanları İslami ilimleri inceleyip araştırmaktan, İslam düşüncesinin asırlara ve mekânlara uzanan köklerini bilmekten uzaklaştırdı. Gençlerimiz batının kitaplarını, düşüncelerini ve teoriklerini kendileri için ilham kaynağı kabul edip Avrupa devletlerinin ve Amerika'nın şu anda Müslümanlardan üstün durumda bulunmalarını bu düşüncelere bağladılar. Bu durum onların geçmişlerini ve geleceklerini unutmalarıyla sınıçlandı. Bu durum ise kaçınılmaz olarak dinden uzaklaşma ve din adamlarından kaçma sonucunu doğurdu." (s. 125) Bu paragraftan anlaşılacağı gibi, Batı İslam dünyası üzerinde planlı ve sistemli bir şekilde çalışmaktadır. Bunun başarılı sonuçlarını almıştır. Temel kaynaklardan, literatürden ve tarihinden her geçen gün uzaklaşan bir nesil

hayatını sürdürmektedir. Hatta bugün, tuhaf bir durumla karşı karşıya bulunmaktayız: İslam dünyasındaki bazı münevverler Temel kaynakları okumadan, kaynak dil sorununu halletmeden bir emek sarf etmeden dini konularda ahkâm kesen, bu alanda emek sarf etmiş zevata karşı durmayı marifet sayan entelektüeller bulunmaktadır. Temel kaynaklara dil sorunları olduğu için, atıflar yapmaksızın İslam adına iddialı çözümler getiren, ehil insanlara rağmen yazılar kaleme alan insanlar kafa karışıklığına da sebebiyet vermektedirler.

Müellif kaynaklar bahsinde sünnetle ilgili bazı tartışmalara temas etmiştir. Hadislerin Rasulullah zamanında yazılmadığına dair iddiaya müellif şu şekilde cevap vermektedir. Hadislere göre sünnetin yazılmasını bizzat Rasulullah yasaklamıştır. Bunun sebebi şöyledir: Kur'an'ın yeni nazil olması sebebiyle Kur'an yazımı teşvik edilmiştir. Sünnetin yazımıyla bu aşamada meşgul olmak sünnetin Kur'an'la karışmasına sebep olabilir endişesiyle teşvik edilmemiştir. Sünnetin yazımıyla ilgili yasak belirli bir süre ile sınırlıdır. Resulullah'ın sünneti yazmasına izin verdiği sahabeler de bulunmaktadır.(s. 135-136) Sünnetin niçin yazıyla kaydedilmediğine dair bu cevaplar kanaatimizce yetersizdir. Rasulullah döneminde az sayıda hadisin yazıldığı malumdur. Hadisler daha çok ezber yoluyla rivayet edilmiştir. Muhtemelen bu açıklama mütevatir hadislerin az sayıda olması dolayısıyla hadislere şüphe ile yaklaşmaya karşı yapılmaktadır. Oysa hadisleri korumak adına zayıf açıklamalar yapmak yerine hadislere ihtiyatlı bakmak hadis usul ve tarihi düşünüldüğünde daha sağlıklıdır. Bu anlamda, titiz bir çalışma sonucu olarak ortaya çıkan, zayıf, mevzu ya da mütevatir, meşhur ve ahad hadislerin tanımları ve bunlara tekabül eden hükümler usul âlimleri tarafından yapılmıştır. Hadisler Resulullah'ın mukaddes dudaklarından çıktığı gibi korunuyorsa neden mana ile rivayete hadis âlimleri izin vermişlerdir? Neden mütevatir hadislerin sayısı azdır. Hadislerin yazılmaması sadece Kur'an'a karışma, Kur'an tedvini, sahabenin ilgisini sınırlama gibi sebepler yerine farklı izahlar yapılmalıdır. Rasulullah hadis yazma işinde özellikle bazı sahabeleri görevlendirebilirdi. Hadislerin yazılması ilahi murat olsa bu şekilde başka bir tedbir alınabilirdi.

Müellifin siyasi, sosyal ve idari tecrübeleri kitabın satırları arasında kendisini göstermekte-dir.

İcma ile ilgili şu serzeniş sadece ilmi birikim sahibi bir müellifin feryadı sayılamaz herhalde: “ İcmanın, İslami şura ilkelerinin gerektirdiği ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yönlendirdiği yönetime göre hala Müslümanlar tarafından düzenlenmemiş olması üzücüdür.” (s. 148) İcmanın tanımı, şartları, çeşitleri ve

imkânıyla ilgili usul eserleri incelendiğinde müellife katılmamak elde değildir. Bunun arkasında birçok sebep yatmaktadır. Fakat İslam dünyasının şu an içerisinde bulunduğu siyasi, idari ve ekonomik durumun sorumluluğunu Müslümanlar da vardır.

Muhammed Allal kitabında âlimlerin ihtilaf sebeplerine uzunca bir başlık ayırmıştır. Müellifin ifadesine göre nasların özünde bir farklılık olamaz. İhtilaf, müctehidin anlayış tarzı, konuya yaklaşımı, delili farklı bir şekilde değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Buradaki bilgilerden ihtilaf mevzuunda çeşitli kitapların yazıldığını anlıyoruz. Batalyevsi, İbn Teymiyye, Şah Veliyyullah Dihlevi, Ahmed Hasen el-Hatib, Aliyyu'l-Hafif bu müelliflerden bazılarıdır. (s. 206-209)

Müellifin ele aldığı konulardan biri çok evliliklerdir. Yazarın tespitine göre “Def’i mefasid celb-i menafiden evladır.” Prensibini esas alan Reşid Rıza ve Muhammed Abduh erkeğin çok evliliği hakkında şu neticeye varmışlardır: Birden fazla kadınla evlilik eşler, çocuklar ve eşlerin yakın akrabaları konusunda kötülüğe yol açacaksa çok evlilik yasaklanabilir. Bu konuda müellifin yaklaşımı oldukça rahat ve farklıdır: Allah Müslümanları çok evliliği sınırlandırmaya teşvik etmiş, adaletsizlikten korkmaları halinde bu sınırlandırmanın daha ileri noktaya taşınabileceğine işaret etmiştir. Dolayısıyla günümüzde çok evliliğe izin verilmemelidir. Ayette geçen “Adalet” kavramı eşler arasında eşitliğe (kasm) riayet etmek anlamında değildir. Adalet genel anlamda, Müslümanların zarar görmesini engellemek demektir. Bu yaklaşım “genel zararın def’i için özel zarara göz yumulması” kuralına dayanmaktadır. (s. 215-216) . Müellif, tek eşlilik uygulamasının devam ettirilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Kitaptaki başlıklardan birisi, “İnsan Hakları, Toplumsal Farklılıklar ve Yargı” başlığını taşımaktadır. “Çalışma Özgürlüğü” alt başlığında şu ifadeler üzerinde durulmaya değerdir: “Abbas Mahmud el-Akkad, isabet kaydederek İslam’da demokrasiye dayalı ekonominin esasının şu iki husus olduğunu söylemiştir: Sömürünün engellenmesi, çalışma hakkının kutsallığı. Gerçek şu ki bir toplumda bazı fertlerin veya lobilerin çalışanları sömürmesine ve hak ettikleri ücreti ödemededen emeklerinden faydalanılmasına müsaade edildiği ve bunun yanı sıra insanların maiyetlerini temin etmek için çalışmalarına engel olunduğu ya da ücretlerinden mahrum edildikleri sürece ekonomik özgürlükten söz edilemez.” (s. 294) İslam ve demokrasi kelimelerinin çalışma hayatı anlatılırken yan yana getirilmesi neden gereklidir? Demokrasinin mi, İslam’ın mı diğerine ihtiyacı vardır? Bize göre, İslam kendisine has yapısı sebebiyle katılım, şura,

adalet ve hakkaniyet gibi şeyler insanların haklarına saygıyı ifade etmek için yeterlidir. Diğer yandan İslam dünyasında alın teri, el emeği, çalışma ahlakı gibi konuların sağlıklı bir şekilde çözümlenememiş olması bir takım insanların İslam karşıtı olmalarının sebeplerindedir. Bu konuda Müslüman işverenlerin gösterecekleri hassasiyet bir takım insanların itikadi konularda daha sağlıklı düşünmelerine vesile olacaktır. Çalışma hayatının ve ücretin düzenlenmesi kul hakkı içerisinde yer almaktadır, kısa vadede. Olay, fertlerin geneli dikkate alarak düşünüldüğünde toplumun huzuru için çok önemlidir.

“Toplumsal Farklılık” başlığı altında şu cümleler dikkatimizi çekmiştir: “Hiçbir iş yapmaya gücü yetmeyen aciz kimselere ise daha çok kazananlardan alınıp ihtiyaç sahiplerine verilen zekât vb. yardımlarla oluşturulan toplumsal dayanışma fonundan ihtiyaç duydukları miktarda bağış verilir. Böylece batının şimdiye dek pratik ve teorik olarak çözüme kavuşturmuş ve tabii olan ile kazanılmış olan arasını dengelemiştir. Her halükarda zengin ile fakir arasında hiçbir fark yoktur ve mala, mevki-makama ve yönetici olmaya daha layık özel bir sınıf yoktur.” (s. 300) Toplumda ihtiyaç sahiplerinin gözetilmesine dair dayanışma mahiyeti taşıyan kurumların varlığı önemlidir elbette. Fakat batı ile mukayese ortaya başka sorular da çıkarmaktadır. Batının çözüm arayışı ve bulamayışı sevinilmesi gereken bir durum olmadığı gibi, kimi başarıları da ulaşılması gereken bir merhale değildir. Nitekim trafik, şehir planlaması, mesai saatleri, iş disiplini gibi bazı konularda kimi Müslümanlar batıya özenmektedir. Oysa bir Müslümanın batı ile mücadelesinin daha esaslı sebepleri vardır. Zengin ve fakir arasında birçok yönden ortaya çıkan farklılık ise bir vakıdır. Kaldı ki, farklılık bir fazilet değildir. Belki Allah’ın verdiği çeşitli nimetler çalışması ve ayrıca imtilanın bir gereğidir. Dünyada bazı imkânlarla insanların yeteneklerini değerlendirmeleri sonucu ulaştıkları da görülebilmektedir. Bu nokta, zenginliğin, mevkiin ve makamın gayret ve çaba sonucu olduğu anlaşılabilir. Neticede yerine göre farklılık zenginlik olarak değerlendirilebilir.

“Eşitlik veya adalet” başlığı altında şu cümleler ifadelerin çok genel olması sonucu itiraza müsait yorumlara kapı aralanmaktadır: “ Her açıdan eşitlik gerçekleşmediği sürece adaletten söz edilmesi mümkün değildir.(...) İslam haklar ve sorumluluklar konusunda insanların eşit olduklarını kabul etmiştir; yani kişi, başkalarının yaptığı şeyi aynen yerine getirdiğinde onların elde ettikleri haklardan yoksun bırakılamazlar. (...) Adalet eşitlik mi demektir? Eşitlik her açıdan adalet ile eş anlamlı mıdır? Bazı eşitlikler hiç kuşkusuz adalettir, bazıları ise zulmün ta kendisidir. Çünkü hak edenle hak etmeyen birbirine eşit olması

mahza zulümdür. Her şeyin eşit olduğu husus salt yokluktur. Çünkü “bu bir şeydir, şu ise başka bir şeydir” denilebilmesi için ikisi arasında bir farklılık olması kaçınılmazdır. Farklılık yoksa var olan bir şey de yoktur. Farklılığın olmadığı yer de olan tek şey, var olana ait bir yer bulunmayan salt yokluktur.” (s. 301-302) Müellifin cümleleri arasında çelişkiler bulunmaktadır: Bunun sebebi, belki müellifin yaptığı atıflarla kendi ifadelerinin kitabında birbirine karışmasıdır. Bir diğer sebep de eşitlik kelimesinde var olan muğlâklıktır.

Sonraki baskılarda dikkate alınması temennisiyle şu tesbitlerimizi kaydedelim: Kitabın kısa tanıtım bilgilerinden kitabın nerede basıldığını, tercümede kaçınıcı baskısının esas alındığını öğrenemiyoruz. Kitabın tercümesinde yanına aslının sayfa numaraları konulması birebir karşılaştırarak okumak isteyenler için faydalı olabilir. Kitapta bahsi geçen, meşhur olmayan bazı müelliflerin kısa bir hayatı yer alabilir. Kitabın baskısında tercih edilen yazılar ve dipnotlarda küçük karakter kullanılması okuyucuyu yormaktadır. Kimi yerlerde hadislerin kaynaklarını verilmesi okuyucuya bir yardım olacaktır. Sahabe kavli ve buna benzer atıfların da kaynakları verilebilir. Tercüme akıcı, rahat ve sadedir. Kitabın kapağında müellifin tam adının Yani Muhammed Allal el-Fasi şeklinde verilmesi daha uygun olurdu. Kitabın sonuna bir kavram ve isim indeksi konulabilirdi.

Müellif iktibas yaptığı kitapları veya müellifleri verirken cilt ve sayfa numaralarını çoğunlukla vermemektedir. Müellif hadislerin kaynaklarını vermemektedir: Buna örnek olarak şu hadisi verebiliriz: “Her doğan çocuk fitrat üzere doğar.” (s.111) Bunlar ilave edilebilir.

Bu kıymetli kitap fıkıh usulü, fıkıh tarihi, hukuk felsefesi ve ilahiyatın diğer bazı alanlarında farklı bir bakış açısı edinmek isteyenler için bir müracaat kaynağıdır.



**YAYIN VE YAZIM İLKELERİ**

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimlere alanına katkı sağlamayı hedefler. Hakemli bir dergi olup yılda iki (sayı) kez yayımlanır. Yayın dili Türkçe'dir, ancak Türkçe özet verilerek yabancı dildeki bilimsel makaleler de yayımlanabilir.

Dergiye gönderilen yazıların yayınlanma hakkı, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.

Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri ile hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.

Yayımlanması istenen yazılar, e-posta adresine elektronik ortamda ve "ekli word belgesi" şeklinde gönderilmelidir. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı üç hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.

Yazıların şekil ve esas yönünden ön değerlendirmesi Yayın Kurulu tarafından yapılır; yayın ve yazım ilkelerine uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerin dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.

Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağına en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.

Yayımlanan çalışmanın dil, üslup ve muhteva yönünden bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulu'nu bağlamaz. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

**Başlık:** Her yazının yazıldığı dilde, yazının içeriğini, açık bir şekilde yansıtacak nitelikte Türkçe ve İngilizce başlığı bulunmalıdır. Başlık, büyük harflerle ve koyu yazılmalı, on beş kelimeyi geçmemelidir.

**Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i:** Yazı başlığının sağ altında olmalı, soyadın tamamı büyük harflerle yazılmalı, yazarın unvanı, kurumu ve elektronik posta adresi dipnotta belirtilmelidir.

**Özet ve Anahtar Kelimeler:** Türkçe özet çalışmanın amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalıdır. Özet en az elli, en fazla iki yüz kelime uzunlukta olmalı, özetin bir satır altına en az üç, en fazla sekiz kelimedenden oluşan Türkçe **Anahtar Kelimeler** yazılmalıdır. Ayrıca özetin, başlığın ve anahtar kelimelerin İngilizceleri de bulunmalıdır. Yabancı dilde yazılan makalelerde de Türkçe, İngilizce ve yazılan dilde başlık, özet ve anahtar kelimeler yer almalıdır. Yabancı dildeki özetlerde dil yanlışları olmamasına özen gösterilmelidir.

**Ana Metin:** Makalelerin, Microsoft Word yazılım programı kullanılarak yirmi beş sayfayı geçmeyecek şekilde yazılması tercih edilir. Sayfa yapısı A4 ebadında, kenar boşlukları sağdan, soldan, üstten ve alttan 3,5 cm olmak üzere, 1,15 satır aralığıyla, iki yandan hizalı ve paragraf arası boşluğu, öncesi 0, sonrası 6 nk olacak şekilde ayarlanmalı ve sayfa numarası sayfanın sağ üst köşesine verilmelidir. Makalede Palatino Linotype yazı karakterleri kullanılmalı, satır sonunda heceleme yapılmamalıdır. Paragraf başlarında bir "TAB" tuşu (1,25 cm) girintisi kullanılmalıdır.

Çalışma, dil bilgisi kurallarına uygun olmalıdır. Makalede noktalama işaretlerinin kullanımında, kelime ve kısaltmaların yazımında en son çıkan TDK ve DİA Yazım Kılavuzları esas alınmalıdır. Makalenin hazırlanmasında geçerli bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.



Bir makalede sıra ile özet, ana metnin bölümleri, kaynaklar ve (varsa) ekler bulunmalıdır. "Giriş", "Sonuç" gibi başlıklar kullanıp kullanmama, çalışmanın türüne ve konunun gereğine bağlıdır. Fakat makalenin bir sonuç paragrafı bulunmalıdır. "Sonuç" araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmelidir. Belli bir düzen sağlamak amacıyla ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir.

**Başlıklar:** Ana başlıklar, tamamı büyük harflerle ve koyu yazılmalıdır. Ara ve alt başlıklar, tamamı koyu, her kelimenin ilk harfi büyük ve başlık sonunda satırbaşı yapılmalıdır.

**Şekil, tablo ve fotoğraflar:** Şekil, tablo ve fotoğraflar yazım alanı dışına taşmamalı, gerekiyorsa her biri ayrı bir sayfada yer almalıdır. Şekil ve tablolar numaralandırılmalı ve içeriğine göre Türkçe ve İngilizce olarak adlandırılmalıdır. Numara ve başlıklar, şekillerin altına, tabloların üstüne gelecek biçimde kelimelerin yalnızca ilk harfleri büyük olarak yazılmalıdır.

**Alıntılar:** Makalede birebir yapılan alıntılar turnak içinde verilmeli ve alıntının sonunda kaynağı parantez içinde belirtilmelidir. Üç satırdan az alıntılar cümle arasında italik olarak, üç satırdan uzun alıntılar ise sayfanın sağından ve solundan 1 cm içeride, blok hâlinde italik olarak verilmelidir. Birebir olmayan alıntılarının sonunda sadece parantez içerisinde kaynak gösterilmelidir.

**Atıflar (Kaynak Gösterme):** Makalede yapılacak atıflar için Chicago Style (Klasik Dipnotlu Kaynak Gösterme Yöntemi) kullanılmalıdır ve aşağıdaki örneklerde belirtilen hususlar dikkate alınmalıdır;

- *Kitap* : Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usulî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfid*, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2005, s. 15.
- *Çeviri*: Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. Mehmet Aydın, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990, s. 21.
- *Tez*: İsmail Akyüz, *Türkiye'de Muhafazakâr Yardım Kuruluşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 45.
- *Yazma eser*: Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşebendî, *Risâle fi beyâni'l-i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19a.
- *Telif makale*: İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı: 19, s. 47.
- *Çeviri makale*: Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, cilt: V, sayı: 5, s. 443.
- Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta yayınlanan bölümler, makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
- Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı, eserin kısa adı, varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, II, 21.
- Ayetler italik yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.
- Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buharî, "İman", 1.
- İnternet kaynaklarında yararlanılan tarih belirtilmelidir. Örnek: <http://web.tokat.edu.tr/.../Rapor.pdf> (01.02.2013).
- Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden önce konulmalıdır. (Örnek: Yazar 1932'de İstanbul'da doğdu<sup>1</sup>.)

**Kaynaklar:** Makalede kullanılan bütün kaynaklar "Kaynaklar" kısmına alınmalı, makalenin konusu ile ilgili olsa dahi, yazıda değinilmeyen belge ve eserler kaynaklara dâhil edilmemelidir. Kaynaklar ana metnin sonunda, yukarıdaki örneklerde belirtilen atıf örneklerinden farklı olarak yazar soyadlarına göre (soyadı kanunundan öncekiler için yazar adı esas alınır) alfabetik olarak verilmelidir. Eser adları italik yazılmalı, atıf yapılan sayfa numaralarına yer verilmemelidir.

- *Kitap*: Bulut, Halil İbrahim, *Şîa'da Usulî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfid*, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2005.