



**BITLİS EREN ÜNİVERSİTESİ**  
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ YAYINLARI



# BİDER

BITLİS  
İSLAMİYAT DERGİSİ

**2022**  
**BAHAR**  
CİLT: 4  
SAYI: 1



Grafik Tasarım: Cumali GÜZELKAYA

**BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ YAYINLARI**



**BİTLİS İSLAMİYAT DERGİSİ**  
**(BİDER)**

**JOURNAL OF BITLIS ISLAMIC STUDIES**

مجلة بدليس للإسلاميات

**Yıl: 2022 – Cilt: 4 – Sayı: 1 Haziran/Bahar Dönemi**

**BİTLİS**

# **BİTLİS İSLAMİYAT DERGİSİ (BİDER)**

**Journal of Bitlis Islamic Studies**

مجلة بدليس للإسلاميات

Altı ayda bir yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir

**e-ISSN: 2687-2102**

## **Yayıncı / Publisher**

Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bitlis, Türkiye

## **Sahibi / Owner**

Bitlis Eren Üniversitesi Adına Rektör

Prof. Dr. Necmettin ELMASTAŞ

## **Editör / Managing Editor**

Doç. Dr. Öğr. Üyesi İbrahim BARCA

## **Yabancı Dil Editörü / Foreign Language Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BİLİN

## **Editör Yardımcıları / Associate Editors**

Arş. Gör. Mahmut Metin TÜRKOĞLU

Arş. Gör. Muhammed UĞURLU

Arş. Gör. Mehmet Sabır ŞAYBAK

Posta Adresi: Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Rahva Yerleşkesi Beş Minare Mahallesi Ahmet Eren Bulvarı 13000 Merkez/BİTLİS

Telefon: 90 (434) 222 00 45 e-posta Adresi: [bider@beu.edu.tr](mailto:bider@beu.edu.tr)

## **Yayın Kurulu / Editör Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Abdurrahman CANDAN	(Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	(İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM	(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet YOLCU	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Doç. Dr. Cengiz KANIK	(Siirt Üniversitesi)
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN	(Kırkkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Hekim TAY	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet DİNÇOĞLU	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet ALTIN	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Doç. Dr. Ramazan TARİK	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Doç. Dr. Şükrü AYRAN	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Musa TURŞAK	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Zeki AKTAŞ	(Bitlis Eren Üniversitesi)

## Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah ÜNALAN	(Siirt Üniversitesi Hadis)
Prof. Dr. Abdurrahman ACAR	(Dicle Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Abdülhamit BİRİŞİK	(Marmara Üniversitesi Tefsir)
Prof. Dr. Abdürrezzak MARZUK	(Fas Mağrib Merakiş Kadı İyaz Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	(İstanbul Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Ali BAKKAL	(Akdeniz Üniversitesi Fıkıh)
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ	(Siirt Üniversitesi Kelam)
Prof. Dr. Edip ÇAĞMAR	(Dicle Üniversitesi Arap Dili ve Belâğatı)
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM	(Ankara Üniversitesi Hadis)
Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe Tarihi)
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR	(Hitit Üniversitesi Tefsir)
Prof. Dr. Hüseyin PEKER	(19 Mayıs Üniversitesi Din Psikolojisi)
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN	(Necmettin Erbakan Üniversitesi Kelam)
Prof. Dr. Kasım ŞULUL	(Harran Üniversitesi İslam Tarihi )
Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ	(Hitit Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Mehmet Salih ARI	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Metin BOZAN	(Dicle Üniversitesi Mezhepler Tarihi)
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ	(Harran Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN	(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ	(Harran Üniversitesi Tefsir)
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN	(Ankara Üniversitesi İslâm Felsefesi)
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ	(Necmettin Erbakan Üniversitesi Kelâm)
Prof. Dr. Sahip BEROJE	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İslam Hukuku)
Prof. Dr. Şaban ÖZ	(Sütçü İmam Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN	(Harran Üniversitesi Hadis)
Doç. Dr. Ebubekir SİFİL	(Yalova Üniversitesi Hadis)
Dr. Ali es-SÜVEYHİRİ	(Suudi Arabistan Mekke Eğitim Bak.)
Dr. Hadi EKBERZADE	(Al-Mustafa Üniversitesi Fars Dili ve Edebiyatı)

## Sayı Hakemleri

Prof. Dr. Abdulvahap YILDIZ	(Harran Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali İhsan KARATAŞ	(Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Meliha YILDIRAN SARIKAYA	(Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Muammer Erbaş	(Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK	(Balıkesir Üniversitesi)
Doç. Dr. Esra KÜRÜM	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Doç. Dr. İbrahim YILDIZ	(Mersin Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa ÖNCÜ	(Mersin Üniversitesi)
Doç. Dr. Nazım BÜYÜKBAŞ	(Kayseri Üniversitesi)
Doç. Dr. Ömer Sabuncu	(Harran Üniversitesi)
Doç. Dr. Şükrü AYRAN	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ata DEMİR	(Siirt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe FARSAKOĞLU EROĞLU	(Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Edip YILMAZ	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fatih OĞUZAY	(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi İslam MUSAYEV	(Kastamonu Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Nihat TARI	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ERGÖZ	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Aydın	(Muş Alparslan Üniversitesi)
Dr. Abdurrahman AYDIN	(Milli Eğitim Bakanlığı)
Dr. Arslan KARAOĞLAN	(Nigde Ömer Halisdemir Üniversitesi)
Dr. Hamdullah ARVAS	(Şırnak Üniversitesi)
Dr. Mazhar DÜNDAR	(Milli Eğitim Bakanlığı)
Dr. Osman ABALI	(Hakkari Üniversitesi)
Adem ERTUNÇ	(Diyanet İşleri Başkanlığı)

# BİTLİS İSLAMİYAT DERGİSİ (BİDER)

## Araştırma Makaleleri / Research Articles

---

### Meryem KARATAŞ

YAYGIN DİN EĞİTİMİNE KATKISI AÇISINDAN CAMİLER  
MOSQUES IN TERMS OF CONTRIBUTION  
TO NON-FORMAL RELIGIOUS EDUCATION

1-21

---

### Mehmet SU

SOKRATİK YÖNTEM İLE DİN EĞİTİMİNDE KAVRAM ÖĞRETİMİ  
CONCEPT TEACHING IN RELIGIOUS EDUCATION  
WITH THE SOCRATIC METHOD

22-37

---

### Remziye ÇELİK

MİHMÂN-NÂME-İ BUHÂRÂ'DA ŞEYBÂNÎ HAN  
SHAYBANI KHAN IN MEHMANNAMA-I BUKHARA

38-56

---

### Muharrem YILMAZ

MİNKÂRİZÂDE YAHYÂ EFENDİ'NİN (ö. 1678/1088) "VÜCÛBU İSTİMÂ'İ'L-KUR'ÂNİ'L-'AZÎM" ADLI  
RİSÂLESİ: (TAHKİKLİ NEŞİR, TERCÜME VE DEĞERLENDİRME)  
MINKÂRİZÂDE YAHYÂ EFENDİ'S (d. 1678/1088) RISALAH OF "VUCÛBU İSTİMÂ AL-QUR'ÂN AL-AZİM":  
(A CRITICAL EDITION, TRANSLATION AND EVALUATION)

57-81

---

### Hasan YAVUZ

HACCIN KÜLTÜREL ETKİLERİ: AFRİKA ÖRNEĞİ  
SOCIAL IMPACTS OF PILGRIMAGE: THE EXAMPLE OF AFRICA

82-98

---

### Özlem DEMİR

İDRİS-İ BİTLİSÎ'NİN SELİMŞÂHNÂME ADLI ESERİ VE İKİNCİ MÜELLİF OLARAK EBÛLFAZL MEHMED  
EFENDİ'NİN METNE KATKILARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME  
AN EVALUATION ON IDRIS-İ BIDLİSİ'S WORK TITLED SELIMSHAHNAMA AND THE CONTRIBUTIONS OF  
EBULFAZL MEHMED EFENDI AS THE SECOND AUTHOR TO THE TEXT

99-118

---

### Mahmut ÖZTÜRK

ELMALILI'NİN RAHMÂN SÛRESİ MEALİNDEKİ FARKLI ÇEVİRİ ÖZELLİKLERİ VE ÇAĞDAŞI BAZI  
MÜELLİFLERİN MEALLERİYLE MUKAYESESİ  
DIFFERENT TRANSLATION FEATURES OF ELMALILI'S TRANSLATION OF THE RAHMAN SURAH AND  
COMPARISON WITH THE TRANSLATIONS OF SOME CONTEMPORARY AUTHORS

119-136

---

### Nazım BÜYÜKBAŞ

DİVİTÇİZÂDE MEHMED EFENDİ-İ ÜSKÜDÂRÎ'NİN (1090/1679)  
DEVERÂN-I SÛFİYYE RİSÂLESİ'NİN TAHLİLİ  
ANALYSIS OF DIVITÇIZADE MEHMED EFENDI USKUDÂRÎ'S THE DEVERÂN-I SUFİYYE

137-150

## Kitap İncelemesi / Book Review

---

**Mekselina AKKURT**

DOÇ. DR. FEYZA BETÜL KÖSE. HZ. ÖMER.

(PROJE EDİTÖRLERİ: PROF. DR. ADNAN DEMİRCAN VE PROF. DR. ŞABAN ÖZ, İSTANBUL: BEYAN YAYINLARI,2020), 92 s. **151-153**

---

**Hatice ÖZDİL**

NECİP FAZIL KISAKÜREK. BATI TEFekkÜRÜ VE İSLAM TASAVVUFU.

(İSTANBUL: BÜYÜK DOĞU YAYINLARI, 2016) 211 s. **154-157**

---

**Abdullah BİLİN**

ABBAS HASAN, EN-NAHVÜ'L-VÂFÎ MA'A RABTİHİ Bİ-ESÂLİBİ'R-RAFİ'A VE'L-HAYÂTİ'L-LUĞAVİYYETİ'L-MÜTECEDDİDE. KAHİRE: 4.BS, DÂRÜ'L-MAÂRİF, 1970-1976 **158-160**

---



**YAYGIN DİN EĞİTİMİNE KATKISI AÇISINDAN CAMİLER<sup>1\*</sup>**  
**MOSQUES IN TERMS OF CONTRIBUTION**  
**TO NON-FORMAL RELIGIOUS EDUCATION**

**Meryem KARATAŞ**

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı

karatasmeryem5@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-4845-0225

**Öz**

Yaygın din eğitimi toplumsal dindarlığın oluşmasında etken unsurlardan biridir. Camiler mabet olma özelliğinin yanı sıra yaygın din eğitiminin halka açılan yüzüdür. Bu açıdan camilerdeki eğitim faaliyetleri, üzerinde düşünülmesi gereken bir özelliğe sahiptir. Bu araştırma, camilerdeki din eğitimi faaliyetlerinin çeşitliliği, topluma olan katkılarının neler olduğu ve nasıl olması gerektiği üzerine kurgulanmıştır. Camilerde sürdürülen planlı din eğitimi faaliyetleri çalışmanın kapsamı içindedir. Camiler dışında toplumu bilgilendirme, dini konularda aydınlatma, değer aktarımının yapılması gibi amaçlar doğrultusunda yürütülen faaliyetler ile cami içerisinde gerçekleşse dahi planlı bir şekilde ilerlemeyen din eğitimi çalışmaları araştırmanın kapsamı dışındadır. Araştırma sonucunda konuyla ilgili öneriler oluşturulmuştur. Hedef kitlenin istek ve ihtiyaçları doğrultusunda oluşturulan içerikle bilişsel alandan ziyade duyuşsal alanla ilgili öğrenme alanları hazırlanmalıdır. Görevliler tarafından da kuşatıcı ve kucaklayıcı bir dil kullanılmasının gerekliliği açıktır. Ayrıca bu kadar karmaşık olan bir sürecin başarıya ulaşması için her aşamasının planlı programlı ilerlemesi gerektiği de ulaşılan sonuçlardandır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Yaygın Din Eğitimi, Cami, Hutbe, Vaaz.

**Abstract**

Non-formal religious education is one of the factors affecting the formation of social religiosity. Mosques, on the other hand, are the public face of non-formal religious education as well as being temples. In this respect, educational activities in mosques have a feature that should be considered. This research is based on the diversity of religious education activities in mosques, the contribution of mosques to society and how religious education in mosques should be. Planned religious education activities carried out in mosques are within the scope of the study. Activities carried out for purposes such as informing the public outside the mosques, enlightening on religious issues, transferring value, and religious education studies that do not progress in a planned manner even if they take place inside the mosque are outside the scope of the research. As a result of the research,

---

Bu makale yazarın 2020 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalında Prof. Dr. Yıldız Kızılabdullah danışmanlığında hazırladığı Cumhuriyet Dönemi Kur'an Kursu Öğretim Programlarındaki Değişim isimli tezinden üretilmiştir.

suggestions were made on the subject. Learning areas related to the affective area rather than the cognitive area should be prepared with the content created in line with the wishes and needs of the target audience. It is clear that an encompassing and embracing language should be used by the officials as well. In addition, it is one of the results achieved that every stage of a process that is so complicated needs to proceed with a planned programme, in order to achieve success.

Keywords: Religious Education, Non-Formal Religious Education, Mosque, Khutbah, Sermon.

### **Giriş**

Camilerde yapılan din eğitiminin çeşitliliği farklı yaş gruplarının bu eğitimden yararlanmasında etkin bir unsurdur. Ancak bunun için eğitimin hem içerik hem kullanılan yöntem ve teknikler olarak ilgi ve ihtiyaçlara göre düzenlenmesi gerekmektedir.

Camiler, mabedin karşılığı olarak –Müslümanlar açısından- ilk akla gelen yerlerdir. Mâbed Arapça kökenli bir kelimedir. “İbadet edilen yer, ibadete mahsus bina” anlamına gelir.<sup>2</sup> Mâbedler dinin inanırları tarafından kutsalla olan bağın kurulduğu ve devam ettirildiği mekânlardır. “Eğilmek, tevazu ile alını yere koymak” anlamına gelen mescit ile “toplayan, bir araya getiren” manasındaki cami kelimeleri İslam tarihinde farklı dönemlerde değişik anlamlarda kullanılmıştır. İdare, eğitim öğretim faaliyetlerinin yanı sıra kamu yönetiminde de halkla idarecilerin bir araya geldiği yer olan cami ve mescitlerin asıl fonksiyonu mabed özelliği olmuştur.<sup>3</sup>

Camiler yaygın din eğitiminin halka açılan yüzüdür. Ülkenin en ücra köşesinden en merkezi noktalarına kadar halkın çok kolay ulaşabildiği camiler farklı yaş, eğitim düzeyi, ilgi ve ihtiyaçtaki insanları ağırlamaktadır. Camilere gelen bireylerin kendi istekleriyle geliyor olmaları din eğitimi açısından önemli bir avantajdır. Camilerde yerine getirilen eğitim faaliyetlerinden hutbe, vaaz ve Kur’an-ı Kerim öğretimi yaygın din eğitime örnek olarak gösterilebilir.

633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkındaki Kanunun 1’ inci maddesiyle “toplumu din konusunda aydınlatma” görevi kapsamında cami ve mescitlerdeki vaaz ve hutbeler, cami dışında ise konferans, seminer, panel, sempozyum vb. dinî programlar ile ilmî toplantılar, radyo televizyon programları ve Mevlid-i Nebi Haftası etkinlikleri vasıtasıyla halka ulaşmak, onlara din hizmeti sunmak Diyanet İşleri Başkanlığı’nın dairesinde kabul edilmiştir.<sup>4</sup>

Araştırmamız camilerdeki din eğitimi faaliyetlerinin çeşitliliği, topluma olan katkılarının neler olduğu ve nasıl olması gerektiği üzerine kurgulanmıştır. Çalışma alanımız cami içinde planlı, programlı bir şekilde yürütülen yaygın din eğitimi faaliyetleri ile sınırlıdır. Camiler dışında toplumu bilgilendirme, dini konularda aydınlatma, değer aktarımının yapılması gibi amaçlar doğrultusunda yürütülen faaliyetler araştırmanın kapsamı dışındadır.

---

<sup>2</sup> Ahmet Güç, “Mâbed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 13 Şubat 2020).

<sup>3</sup> Ahmet Önkal - Nebi Bozkurt, “Cami”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 17 Nisan 2020).

<sup>4</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun, *Resmî Gazete* 12038 (22 Haziran 1965), Kanun No. 633, 2911.

### 1. Din Eğitimi<sup>5</sup>

Din eğitimi bilimi açısından bakıldığında din kavramı için teolojik ve antropolojik olmak üzere iki yaklaşımın ele alınabileceği görülür. Her iki yaklaşıma göre din kavramına değişik anlamlar yüklenebilir. Konumuz; yaygın din eğitimi olduğu için meseleye teolojik yaklaşımın uygun olduğu düşünülmektedir. Bu konuda yapılan tanımlar içinde Ahmet Hamdi Akseki'nin teolojik kökenli din tanımı şu şekildedir: "Din, Allah-u Teâla tarafından va'z olunmuş bir kanundur. İnsanlara saadet yollarını gösterir, onların saadete erişmelerine delalet eder, yaradılışlarındaki gaye ve hedefi, Allah'a ne suretle ibadet yapılacağını bildirir. İnsanları (kendi arzularıyla dini kabul eden akıl sahiblerini) hayrolan işlere sevkeder."<sup>6</sup> Tanımda dinin daha çok bireysel yönüne vurgu yapılmaktadır. Bireyin dünyadaki varoluşuna anlam katan özelliğinin yanında aslında dinin sosyal yönünü, bireyin toplum içindeki kimliğini de belirleme özelliği söz konusudur. Dinin sosyal hayata olan katkılarından biri de toplumdaki ahlaki değerleri belirleyen, ahlaki normları düzenleyen özelliğidir.

Dinin hem bireysel, hem toplumsal hem de ahlaki normlara yönelik düzenlemeleri ise din eğitimiyle ilgili yapılan tanımları değiştirebilmektedir. Din eğitiminin "neliğini" açıklarken dinin hangi açıdan bakıldığı önemlidir. Dini yaşam biçimi olarak görmekle, bireyin kutsalla olan ilişkisi olarak algılamak birbirinden farklı bakış açıları getirmektedir. Ayhan "dini bilgileri, itikat, ibadet, siyer konularını öğretmeyi" din eğitimi olarak adlandırırken; dinin öğrettiği konulara inanma, kabul etme, dinin icabına göre davranışlarda bulunmayı ise din eğitimi olarak tanımlamaktadır.<sup>7</sup> Yavuz ise din eğitimi "İnsanın doğumuyla getirdiği dini kabiliyetlerini geliştirmek üzere, başta Allah'ı ve ilahi kelamı öğrenip kabul ederek ilahi kelam içinde mevcut bilgiler ve talepler doğrultusunda yaşayışını düzenleyebilmesidir."<sup>8</sup> şeklinde ifade etmektedir. Bu bağlamda meseleye bakıldığında araştırmamızda din eğitiminden kastedilen "İslam Dini'nin eğitim ve öğretimi" dir.

<sup>5</sup> Din eğitimi tanımına geçmeden önce konuyla ilgili bilim çevrelerinde yer alan din eğitimi din öğretiminden farklı kabul eden görüşler olduğu gibi, bu tür bir ayrımı yapay bulan bilim insanlarının olduğunu da hatırlatmak gerekir. Cemal Tosun bu konuda geleneksel olarak bir ayrım yapıldığını belirterek kendisinin buna katılmadığını ifade etmiştir. Bilimsel bulmadığı bu yaklaşımın olmazlarından bahseden Tosun; "eğitim" "öğretim" "öğrenme" "öğretme" kavramlarının ortak noktasının "davranış" olduğunu söylemektedir. Eğitim kavramının tanımında "...davranış değiştirme süreci" ifadesi kullanılırken; öğretim kavramında "kalıcı izli davranış değişikliği" tanımına rastlanmaktadır. Bu bakış açısına göre adına ister din eğitimi isterse din öğretimi denilsin fark etmez her ikisi de din adına davranış kazandırmaya çalışmaktadır. Bu nedenle araştırma boyunca din eğitimi ve öğretimi kavramlarının birlikte kullanılmasının ya da iki kavramın birbiri yerine kullanılmasının problem yaratmayacağı düşünülmüştür. Daha fazla bilgi için bkz; Cemal Tosun, "Din Öğretimi Yöntemlerinin Bilimselleştirilmesi", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Mes'elesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005).

<sup>6</sup> Ahmet Hamdi Akseki, *İslam Dini* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1977), 7.

<sup>7</sup> Halis Ayhan, *Eğitime Giriş ve İslamiyet'in Eğitime Getirdiği Değerler* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1982), 33.

<sup>8</sup> Kerim Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi* (Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 52.

## 2.Yaygın Din Eğitimi

### 2.1.Kavram Olarak Yaygın Din Eğitimi

Dünyaya geliştirilebilir bir potansiyelle gelen birey, geçirdiği eğitim sürecinin niteliğine göre şekil almaktadır. Tarihsel gelişim sürecinde eğitimin amaçları, işlevleri değişmiş ve bu değişimle beraber farklı tanımlar yapılmıştır. 1900'lü yıllar eğitimin bilgi yönünün ön plana çıktığı yıllarken 1930'lar eğitimin insan yetiştirme süreci olarak görüldüğü zamanlardır. Sonraki dönemlerde ise eğitim bireyin gelişmesi olarak algılanmıştır. Yaşanan zihinsel değişimler eğitimin hem bireylerin hem de toplumun sosyal, kültürel gelişimini karşılaması gerektiği bilincini oluşturmuştur.<sup>9</sup>

Eğitimin hedef kitlesi, niteliği, sürekliliği, zorunlu olup olmaması gibi özellikler kendi içinde bir takım sınıflandırmayı gerektirmektedir. Eğitimin genel anlamda formal ve informal olarak ayrıldığı görülmektedir. Ülkemizde ise formal eğitim örgün ve yaygın eğitim olarak şekillenmiştir.<sup>10</sup>

Bu noktada eğitimin kapsadığı alan bakımından farklı bir ayrımın yapıldığını belirtmek gerekir. UNESCO'nun *Yetişkin Eğitimi Terimleri* isimli sözlüğünde örgün ve yaygın eğitime ek olarak algin eğitim<sup>11</sup> kavramının kullanıldığı görülmektedir. Örgün eğitim (formal education) "İlk ve orta dereceli okullarda, üniversitelerde, tam zamanlı teknik eğitim ile yükseköğretimin uzmanlık dallarına göre düzenlenen kurslarında yapılan eğitim."<sup>12</sup> olarak belirlenirken; yaygın eğitim (non-formal education) "Öğrencilerin yazılması ve alınması gibi işlemleri gerektirmeyen veya bu gibi işlemleri istemeyen eğitim programları." olarak tanımlanmaktadır.<sup>13</sup> Yaygın eğitim örgün eğitime kıyasla daha çok resmi işlemleri gerektirmeyen bir eğitim olarak görülmekte ve ondan bu yönüyle ayrılmaktadır.

Ülkemizde ise yaygın eğitim "Örgün eğitim sistemine hiç girmemiş yahut herhangi bir kademesinde bulunan veya bu kademedен çıkmış vatandaşlara, örgün eğitimin yanında veya dışında verilen eğitim." şeklinde tarif edilir.<sup>14</sup> Güneş; yaygın eğitimi, örgün eğitimin dışında olmak üzere planlı, programlı olarak yürütülen, örgün eğitimden farklı olarak birbirini izleyen hiyerarşik bir yapısı olmayan, örgün eğitimin boş bıraktığı alanları tamamlayan, hedef kitlenin farklı ihtiyaçlarını karşılayan eğitim olarak tanımlamaktadır.<sup>15</sup> Milli Eğitim Şuralarında yaygın eğitim ile ilgili olarak halk eğitimi, toplum eğitimi, hayat boyu eğitim gibi kavramlar kullanılmaktadır. Özellikle XIII. Milli Eğitim Şurasında "Yaygın Eğitimde Kavram,

<sup>9</sup> Firdevs Güneş, *Yetişkin Eğitimi (Halk Eğitimi)* (Ankara: Ocak Yayınları, 1996), 2.

<sup>10</sup> Nurettin Fidan, *Okulda Öğrenme ve Öğretme* (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 5.

<sup>11</sup> Her bireye hayat boyunca günlük yaşantılardan, eğitimsel etkilerden ve çevre kaynaklarından tutumlar, değerler, beceri ve bilgiler kazandıran süreç. Tüm sosyal kurumlar aracılığıyla yürütülen eğitimidir.

<sup>12</sup> Colin Titmus vd, *Yetişkin Eğitimi Terimleri*, çev. A. Ferhan Oğuzkan (Ankara: Unesco Türkiye Milli Komisyonu, 1985), 52.

<sup>13</sup> Titmus vd, *Yetişkin Eğitimi Terimleri*, 65.

<sup>14</sup> Milli Eğitim Temel Kanunu, *Resmî Gazete* 14574 (Haziran 1973), Kanun No. 1739, md. 40.

<sup>15</sup> Güneş, *Yetişkin Eğitimi (Halk Eğitimi)*, 4.

Kapsam ve Eğilimler" başlığı altında alınan kararlar yaygın eğitimin tanımı, önemi ve sınırları konusunda belirleyici olmuştur.<sup>16</sup>

Yaygın din eğitimi kavramının yaygın eğitimden bağımsız olmadığını hatırlatmak gerekir. Tanımlar arasındaki farklar eğitimin alt disiplini olarak görülen yaygın din eğitimi kavramını oluşturan her bir sözcüğe verilen anlamlarla ilgilidir. Her üç kavrama (yaygın, din ve eğitim kavramları) olan bakış açısı tanımların sınırlarını belirlemektedir.<sup>17</sup> Yaygın din eğitimi "Her yaş ve eğitim düzeyindeki insana, yani toplumun her kesimine bilgi veren, dinin inanç temellerini sağlıklı bir şekilde benimseten, dini pratiklerin usulüne uygun yerine getirilmesini öğreten, ortak dini değerleri aşıl原因an, dinin kardeşlik, özveri, hoşgörü gibi meziyetlerini kazandıran, ama bu eğitimle sonuçta kişiye dini bir meslek kazandırmayan, bu alanda bir görev alma hakkına sahip kılmayan bir eğitim." olarak tanımlanır.<sup>18</sup> Hüseyin Yılmaz yaygın din eğitimi "Örgün eğitim kurumlarında verilen din eğitimi ve öğretiminin dışında, halkı din konusunda aydınlatmak, onları batıl inanç ve hurafelerden arındırmak, dinin kardeşlik, özveri, hoşgörü gibi ilkelerini bireylere kazandırmak ve ibadetlerin usulüne uygun olarak yerine getirilmesine yardımcı olmak üzere değişik mekânlarda yapılan etkinliklerin tümü." şeklinde tanımlar.<sup>19</sup>

Cemal Tosun'un yaygın din eğitimiyle ilgili yaptığı tanım ise şu şekildedir: "Yetişkinlere ve okul dışındakilere, örgün eğitim dışında ya da yanında din eğitimi ihtiyacında ve isteğinde olanlara, resmi ya da özel kurum ve kuruluşlarca, yetişkinlerin dini bilgilerini arttırmak, dini anlayışlarını geliştirerek hayatın dini boyutunu yorumlamalarına yardımcı olmak amacıyla verilen planlı, amaçlı din eğitimidir."<sup>20</sup> Bu tanımlardan hareketle yaygın din eğitimi her yaş düzeyindeki bireylerin özgür iradelerini kullanarak devam ettikleri, benimsedikleri dinle ilgili teorik ve pratik dini bilgilerin aktarıldığı eğitim şekli olarak tanımlamak mümkündür.

## 2.2. Yaygın Din Eğitimi Yapan Kurumlar

Yaygın din eğitimi örgün din eğitiminden çok daha eski bir tarihe sahiptir. Allah'ın öğütlerini insanlara iletmekle görevli olan tüm peygamberler yaygın din eğitiminin bir parçası olmuşlardır.

İslam dini açısından duruma bakıldığında yaygın eğitimin önemi hemen fark edilmektedir. "Beşikten mezara kadar ilim" ifadesinde vücut bulan yaygın din eğitimi herkesin eğitim ve öğretime katılmasını gerekli kılmakta hatta bu durum ilim öğrenmenin herkes için farz olmasına kadar gitmektedir. Hz. Muhammed döneminde öğretimin belirli kurumlarla sınırlandırılmadığı, bahsi geçen dönemde yaygın din eğitimi yapan resmi kurumlardan söz etmenin mümkün olmadığı bilinmektedir.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> MEB *On Üçüncü Milli Eğitim Şurası* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 58-59; Farklı yaygın eğitim tanımları için bkz; Eşref Kılıç "Yaygın Eğitim", *Cumhuriyet Döneminde Eğitim* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983), 470.

<sup>17</sup> Recai Doğan, "Yaygın Din Eğitiminin Neliği", *Din Eğitimi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 290.

<sup>18</sup> Mehmet Bulut, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yaygın Din Eğitimi Görevi", *Diyanet İlmî Dergi* 35/4 (Ekim Kasım Aralık 1999), 114.

<sup>19</sup> Hüseyin Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış* (İstanbul: İnsan Yayınları 2003), 128.

<sup>20</sup> Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem A Yayıncılık 2002), 156.

<sup>21</sup> Bulut, "Yaygın Din Eğitimi", *Diyanet İlmî Dergi* 29/3 (Temmuz Ağustos Eylül 1993), 4.

Eğitimin kurumsallaşmasıyla beraber İslam tarihinde farklı yaygın din eğitimi kurumları ortaya çıkmıştır. Küttablar, kitapçı dükkânları, ulema evleri, badiye, kütüphaneler, tekkeler ve vakıflar bunlardan bazılarıdır.<sup>22</sup> Selçuklu ve Osmanlı Devletleri dönemlerinde bu kurumlara kahvehaneler, ev sohbetleri, ahilik teşkilatı gibi eklemeler olduğu görülmektedir.<sup>23</sup>

Cumhuriyet tarihine gelindiğinde yaygın din eğitiminin en önemli kurumu olarak Diyanet İşleri Başkanlığı görülmektedir. 3 Mart 1924 tarihli 429 sayılı “Şer’iyye ve Evkaf ve Erkanı Harbiye Vekaletlerinin İlgasına Dair” isimli kanunun 1. maddesine göre dini kuruluşların idaresi Diyanet İşleri Başkanlığı’na verilmiştir. “Türkiye Cumhuriyetinde muamelât-ı nasa dair ahkâmın teşrî ve infazı Türkiye Büyük Millet Meclisi ile Onun teşkil ettiği hükümete ait olup, dîn-i mübîn-i İslâmın bundan maada itikadad ve ibadeta dair bütün ahkâm ve mesâilinin tedviri ve müessesat-ı diniyenin idaresi için Cumhuriyetin makarrında bir (Diyanet İşleri Reisliği) makamı tesis edilmiştir.”<sup>24</sup> 1961 Anayasası’nın 154. maddesiyle beraber Diyanet İşleri Başkanlığı anayasa kurumu olarak belirlenmiş ve özel kanunda gösterilen görevleri yerine getirmesi ifade edilmiştir.<sup>25</sup> 1965 tarihli 633 sayılı kanunla Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kuruluş ve görevleri hakkında değişikliğe gidilmiş, Diyanet İşleri’nin günümüzdeki teşkilatlanma yapısının temelleri atılmıştır. “İslam Dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek üzere başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur.” maddesiyle Diyanet İşleri Başkanlığının görev sınırları çizilmiştir.<sup>26</sup> Buradaki “Din konusunda toplumu aydınlatmak” ifadesi Türkiye Cumhuriyeti’nde Diyanet İşleri Başkanlığı’nı yaygın din eğitiminden sorumlu en önemli kurum haline getirmiştir. 1982 Anayasasının 136. maddesi ise “Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasî görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek, özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir.”<sup>27</sup> şeklindedir.

Diyanet’in yaygın din eğitimi çalışmaları iki şekilde ele alınabilir. Bunlardan ilki cami içinde yer alan çalışmalar diğeri ise cami dışındaki faaliyetleridir. Hutbe, vaaz ve -bazı durumlarda- Kur’an öğretimi cami sınırları içinde gerçekleştirilmektedir. Kur’an Kursları, irşat ekipleri, cezaevi vaazları, konferanslar, yurtdışı din hizmetleri ise cami dışında başkanlığın koordinesıyla yürütülen yaygın din eğitimi faaliyetleridir.<sup>28</sup>

<sup>22</sup> Daha fazla bilgi için bkz; Ahmed Çelebi, *İslam’da Eğitim Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım (İstanbul: Damla Yayınevi, 1998).

<sup>23</sup> Doğan, “Yaygın Eğitimin Neliği”, 289.

<sup>24</sup> Şer’iyye ve Evkaf ve Erkânı Harbiye Umumiye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun, (3 Mart 1924), Kanun No. 429.

<sup>25</sup> Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, *Resmi Gazete* 10859 (20 Temmuz 1961), Kanun No. 334, md. 154.

<sup>26</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun, *Resmi Gazete* 12038 (22 Haziran 1965), Kanun No. 633, md. 2911.

<sup>27</sup> Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, *Resmi Gazete* 17863 (7 Kasım 1982), Kanun No. 2709, md. 136.

<sup>28</sup> Recep Kaymakcan, “Yaygın Din Eğitiminde Yöntem”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Mes’alesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 55.

### 3.Yaygın Din Eğitimi Kurumu Olarak Camiler

Arapça cem' kelimesinden türeyen cami kelimesi "toplayan, bir araya getiren" anlamlarında kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim, hadisler ve ilk dönem İslam kaynaklarında cami kelimesi yerine mescit kavramının kullanıldığı görülmektedir.<sup>29</sup>

Vaaz ve hutbelerin halka ulaştırıldığı yer olan camiler yaygın din eğitiminin önemli merkezlerinden biri olmanın yanı sıra herkese açık bir kurum olma özelliğine de sahiptir. Hz. Muhammed döneminden itibaren mescitlerin yerine getirdiği işlevler içinde eğitim öğretimin, bilgi ve değer aktarımının önemli bir yer tutması camileri ibadet edilen yer olmasının dışında yaygın din eğitimi kurumlarından biri haline getirmiştir.

Camiler her dönemde sosyal iletişim ve bilgi aktarım merkezi olarak görev yapmıştır. Sosyal hayatın merkezinde yer alan camiler tarihte yerine getirdikleri bazı fonksiyonlarını günümüzde örgün eğitim kurumlarına devretmiş olsa bile farklı yaş, bilgi, ekonomik ve sosyal sınıflara ait pek çok insana aynı anda ulaşabilme avantajını devam ettirmektedir. Ayrıca camiye gelen insanların kendi özgür iradeleriyle hareket ediyor olmaları da camideki eğitim sürecini kolaylaştıran etkenlerdendir.

Camilerin yaygın din eğitimindeki fonksiyonunu bireylerin kendi istekleriyle dinlemeye gittikleri hutbe ve vaazlarla sınırlandırmak doğru bir bakış açısı olmayacaktır. Adalet, eşitlik, hoşgörü, saygı ve sevgi gibi değerlerin aktarılmasında, bireylerin sağlıklı toplumsallaşma ihtiyaçlarının karşılanmasında da cami ve mescitler birer eğitim merkezi olarak kullanılabilirlerdir.

Ülkemizde camiler vasıtasıyla planlı programlı olarak din eğitimi yürütme görevi Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görev sınırları içerisinde yer almaktadır. Hedef kitlesi olarak "cami cemaati" ifadesi kullanılmaktadır ki bununla genç, yaşlı, çocuk, yetişkin, kadın erkek demeden camiye gelen herkes kastedilmektedir.<sup>30</sup> Ortak özellikleri yanında camiye gelen bireylerin farklılıklarının da iyi belirlenip yapılacak eğitimin ilkeleri belirlenirken bu durumun göz önünde bulundurulması önemlidir. Çocuk ve gençler için cazibe merkezi haline getirilmesi gereken, bireylerin onurlarının yükseltildiği yer olan camilerin genç ve yetişkinlerin sorularının cevaplandığı, din eğitimi noktasında doğru ve güvenilir bilgiye ulaşabildikleri yer olma özelliğini de kazanması ve korunması gerekmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı yaygın din eğitimi kapsamında Kur'an öğretiminin Kur'an kurslarıyla beraber ihtiyaç olan durumlarda camilerde de uygulanabilmesini karara bağlamıştır. Ders veren öğreticilere ek ders verilmesini sağlayarak aslında daha önce mevzuatta bulunan ama çeşitli nedenlerle uygulamaya geçilemeyen camilerde Kur'an öğretimi programı geliştirilmiş ve camilerin yaygın din eğitimindeki rolü güçlendirilmiştir. Camilerde yerine getirilen yaygın din eğitim öğretim faaliyetleri içinde hutbe, vaaz ve Kur'an öğretimi alt başlıklar olarak ele alınmıştır. Ancak son yıllarda cami içerisinde yapılan faaliyetlerin bunlarla sınırlı olmadığını belirtmek gerekir. Araştırmada ayrı bir başlık altında ele alınmamış olan bu çalışmalar içinde cami dersleri, cami buluşmaları, cami ve mescitlerde kitaplık ve kütüphane uygulamaları mevcuttur. Cami hizmetlerinde verimliliğin artırılması genelgesi "cami buluşmaları" maddesinde sabah namazı ve cuma gecesini

<sup>29</sup> Önkal-Bozkurt, "Cami".

<sup>30</sup> Yılmaz, "Cami Eksenli Din Eğitimi", *Din Eğitimi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 345.

buluşmalarının gerçekleştirilmesi istenmiştir.<sup>31</sup> “Cami dersleri” maddesinde ise cami dersleri ve hadis sohbeti programları uygulanması karara bağlanmıştır.<sup>32</sup> Müftülük tarafından resmi izin verilmedikçe din görevlileri dışında hiç kimsenin ders ve sohbet programı uygulamamasının istenmesi din eğitimi çerçevesinde yapılan tüm faaliyetlerin kontrol edilebilmesini amaçlamaktadır. Aynı genelgenin 21. maddesine göre tüm cami ve mescitlerde kitaplık; mekân uygun olduğunda ise kütüphane oluşturulması istenirken kütüphane ile ilgili sınırlarda çizilmiştir.<sup>33</sup>

Konuyla bağlantılı olarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından cami merkezli din hizmetlerindeki etkinlik ve verimliliğin artırılması için dikkat edilmesi gereken hususlar, vatandaşların camilerden azami ölçüde istifade etmelerini temin amacıyla çeşitli projelerin hayata geçirildiğinin belirtilmesiyle başlamaktadır. Cami buluşmaları ve cami dersleri ile ilgili ayrıntılı bilgilerin verilmesinin yanı sıra cami görevlilerinin dikkat etmesi gereken hususlar ayrıntılarıyla anlatılmıştır.<sup>34</sup> Bahsi geçen projelerle ilgili 2020 yılında “cami görevlilerinden örnek projeler” başlığı ile hazırlanan eserde birbirinden farklı kitlelere hitap eden projelerin ayrıntıları ile anlatılması önemli bir adım olarak görülmelidir.<sup>35</sup>

### 3.1.Hutbe

Camilerde yürütülen eğitim faaliyetlerinden biri hutbedir. Hutbe, Arapça “hatabe” kökünden gelmektedir ve hatibin yaptığı konuşmaya denir.<sup>36</sup> Sözlükte “Cuma ve bayram namazlarında minberde okunan dua ve verilen öğüt.”<sup>37</sup> anlamına gelen hutbe, dinî literatürde başta cuma ve bayram namazları olmak üzere belirli ibadetlerin icrası esnasında irat edilen, genelde vaaz ve nasihati içeren konuşmayı ifade eder. Konuşmayı yapan kimseye de hatip (hatîb) denir.

Hutbe Arap toplumunda yaygın olan bir konuşma türü olarak hem sosyal hayatın bir parçası hem de dini özellik kazanarak bazı ibadetlerin tamamlayıcı unsuru haline gelmiştir.<sup>38</sup> Eğitim yönü tarih boyunca ön planda olan hutbelerin zaman içerisinde siyasi hâkimiyetin sembolü olduğu da görülmüştür. Hutbelerin bazen mesajları iletmek, bazen toplumsal değerleri aktarmak ya da bireyin dinsel sosyalizasyon sürecine katkıda bulunmak gibi fonksiyonları vardır. Hutbelerin camilerde yerine getirilen ibadetlerin bir parçası olması bahsi geçen toplumsallaşmaya katkı sağlamaktadır. Sosyal hayatın içinde yer alan bireylerin öğrenmeye açık ve istekli oluşları da hutbenin önemini arttırmaktadır. Cami cemaatinin sayısal fazlalığı göz önüne alındığında aynı anda çok fazla kişiye ulaşabilmesi yönüyle diğer yaygın din eğitimi faaliyetlerinden ayrılmaktadır. Hutbe

<sup>31</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü Uygulama Genelgesi, Diyanet İşleri Başkanlığı (15 Aralık 2020), Sayı No. 847444, md. 17.

<sup>32</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü Uygulama Genelgesi, Diyanet İşleri Başkanlığı, md. 18.

<sup>33</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü Uygulama Genelgesi, Diyanet İşleri Başkanlığı, md. 21.

<sup>34</sup> Cami Hizmetlerinde Verimliliğin Artırılması Genelgesi, Diyanet İşleri Başkanlığı (14 Kasım 2019), Sayı No. 75718882-216-E.716418.

<sup>35</sup> Daha fazla bilgi için bkz; Cami Görevlilerinden Örnek Projeler, Diyanet İşleri Başkanlığı (Ankara 2020).

<sup>36</sup> Ebu'l Fadl el-Ensari İbn Manzur, *Lisanü'l Arap*, Daru Sadır (Beyrut: 1414), “hatabe”, 1/361.

<sup>37</sup> *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*, “Hutbe” (Erişim 14 Eylül 2020).

<sup>38</sup> Mustafa Baktır, “Hutbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 10 Haziran 2020).



denilince ilk akla gelen Cuma hutbesidir. Diğer zamanlarda camiye gelmeyen milyonlarca insanın Cuma namazına gelip okunan hutbeyi dinlediği bilinmektedir.

Kalabalık bir gruba ulaşan hutbenin hedef kitlede karşılığının oluşması için öncelikli olarak hedef kitlenin önemli bir kısmını oluşturan yetişkinlerin dinle ilgili eğitim ihtiyaçlarının belirlenmesi gerekir. İlmihal konularının özellikle belirli bir yaş üstü bireylerin dikkatini çektiği, ibadetleriyle ilgili ayrıntıları bilmek istedikleri, ihtiyaç temelli öğrenmenin peşinde oldukları yetişkin öğrenme özelliklerinden hareketle ulaşılabilen sonuçlardır.<sup>39</sup> Genelde kısa tutulmaya çalışılan hutbede birden fazla problem belirlenmesi mümkün değildir. Kazanımlar ile problem cümlesinin uyuşmasının yanı sıra kullanılan dilin, üslubun konuya uygun olması gerekir. Aynı zamanda hutbelerin milli birlik ve beraberliği zedeleyici değil birleştirici özelliğe sahip olması, tartışmalı olan netleşmemiş görüşlerden uzak bir dil kullanılması, dikkat edilmesi gereken noktalardandır. Hutbeleri hazırlayan bireylerin hem içerik hem de dil olarak bir takım ölçütleri göz önünde bulundurması, kendi içinde değerlendirme yapması ulaşılmak istenen kazanımları daha görünür kılar.

Zikredilen durumlara ek olarak hutbe konularının seçiminde farklı seviyeler mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Her insanın algı seviyesi aynı olmadığı gibi ihtiyaçları da farklıdır. Camilerin bulunduğu konum hazırlanacak hutbelerin içeriğini belirlemede ciddiye alınacak bir ölçüt olunmalıdır. Üniversiteye yakın bir camide okunacak hutbe ile merkezden uzak bir köyde okunacak hutbenin ortak noktaları mutlaka olacaktır ama ayrıştığı noktalarda olması, dil ve üslubun da muhabata göre belirlenmesi gerekir.<sup>40</sup>

Hutbenin konusu kadar okunması esnasında kullanılan yöntemler de önemlidir. En çok kullanılan yöntemlerden biri anlatım yöntemidir. Ancak anlatım yönteminin etkisini artırabilmek için bazı noktalara dikkat etmek gerekir. Konuşma yapacak görevlinin önceden konuşmasını hazırlaması, kullandığı kavramlara hâkim olması ve dinleyiciyle göz teması kurması bunlardan birkaçıdır.<sup>41</sup> Ayrıca mesajın aktarılmasında dikkat çekmek önemlidir. Monoton bir dilde hazırlanan hutbe ile dinleyicinin ilgisini canlı tutabilmek mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle hutbelerde kullanılan düz anlatım yönteminin etkisini artırmak için örnek olay incelemesine başvurulabilir. Tarihi kaynaklardan İslami değerlere ters düşmeyen, özellikle bireysel ahlaki gelişime katkıda bulunabilen, evrensel değerlerin aktarımını kolaylaştıran örneklerin seçilmesine dikkat edilmelidir. Dini duyarlılığın artırılması için, yapılan eğitimin akılda kalıcı ve cami dışındaki bireylere de ulaştırılacak kıymette görülmesi gerekir.

Ayrıca hutbenin bir iletişim şekli olduğu unutulmamalıdır. İletişimde verdiğiniz mesajın alıcıya doğru ulaşması eğitimin başarısı açısından önemlidir. Hutbenin ne kadar iyi hazırlandığı veya hatibin ne kadar etkili konuşmalar

<sup>39</sup> Yetişkin öğrenme özellikleri için bkz: Mustafa Köylü, *Yetişkin Din Eğitiminin Teorik Temelleri* (Samsun: Etüt Yayınları, 2000), 169.

<sup>40</sup> Ziya Şen, "Camilerde Okunan Hutbelerin Mevcut Durumunun Değerlendirilmesi ve Daha Mükemmel Hale Gelmesi İçin Bazı Teklifler", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 499.

<sup>41</sup> Köylü, *Psiko-Sosyal Açından Dini İletişim* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 143-144.

yaptığından ziyade amaç mesajın alıcıya doğru ulaşmasıdır.<sup>42</sup> Mesajın ulaşması kadar kaynak konumunda olan hatibin de bir takım özelliklere sahip olması gerekmektedir. Konuya olan hâkimiyeti, bilgisi, kendine olan güveni muhataplar tarafından takdir göreceği düzeyde olmalıdır. Aynı zamanda sözsüz iletişimin unsurlarından olan hatibin giyim kuşamı, jest ve mimikleri, ses tonunu kullanışı, cemaatin beğenisini kazanmış olması onun sözlerini güçlendirecek faktörler arasındadır. Bu açıdan hatibin hedef kitlenin sadece konuşmanın içeriğine dikkat etmeyeceğini, dış faktörlerinde en az konuşma kadar planlı programlı bir şekilde hazırlanması gerektiğini hatta gerektiğinde çeşitli eğitimlerle bu durumun desteklenmesi gerektiğini unutmaması elzemdir.

Yaygın din eğitiminde hedef kitlenin yaşı, eğitim durumu, kültürü, hayata bakış açısı, hayat tecrübeleri, bilgi birikimleri, hayattan beklentileri, hayalleri, meslekleri ve birbirinden farklı pek çok bireyden oluşması mesajın ulaştırılmasında dikkat edilmesi gereken önemli etkenlerden bazılarıdır.<sup>43</sup> Din eğitimcisinin hedef kitlenin özelliklerini gözetmeden iletişim kurmaya çalışması başarısız denemelerden oluşacaktır. Tüm din eğitimcilerinde bulunması gereken özelliklere ek olarak yaygın din eğitimi görevinde bulunacak olan bireylerin hedef kitleyi çok iyi analiz etmesi gerekir.

Hutbelerin içerikleri bazı durumlarda hatiplerden bağımsız olarak belirlenirken güncel dini meselelerin aktarılması cemaatin beklentileri arasındadır. Yapılan değişikliklerle birlikte gündemi yakalayabilen hutbelerin merkezden hazırlanması bazı durumlarda yerelliğin göz ardı edilmesine neden olmaktadır. Bu durum kendi içinde bir takım pratik noktalara sahip olsa da yerel problemlerin çözümüne katkısı tartışmalıdır.

Hutbelerin hazırlanma sürecinin tarihsel açıdan değişiklikler içerdiği görülmektedir. Hutbeler 1968 yılından itibaren üç ayda bir yayımlanan Diyanet Gazetesinin her sayısında metin olarak yer almış, sonraki yıllarda her ay dört hutbe yayımlanmıştır. 1990'a kadar Din İşleri Yüksek Kurulu'nun kontrolü altında din görevlilerinin yazdığı hutbelerden seçilenler okunmaya başlanmıştır. 1993 yılından itibaren Diyanet İşleri Başkanlığınca oluşturulan kurulun hazırladığı hutbelerin okunması sistemi 2007'ye kadar devam etmiştir.<sup>44</sup> Bahsi geçen tarihten 2016 yılına kadar merkezden ziyade müftülüklerdeki komisyonların hutbe hazırlamasına öncelik verilmiştir. Bu durum eğitimde bireylerin ihtiyaçlarının gözetilmesi açısından olumlu etkilere sahiptir. Ek olarak bölgesel ya da sınıfsal farklılıkların, hedef kitlenin beklentilerinin göz önünde bulundurulması da söz konusudur. 2016 yılından sonra ise hutbeler genelde merkezden hazırlanmaya başlanmıştır. 2020 yılındaki genelge ile birlikte hutbelerin yazılması okunması noktasında bir takım değişiklikler meydana gelmiştir. Hutbe öncesinde gerekli hazırlıkların yapılması, hutbenin başında okunan ayet ve hadis metinlerinin ezberlenmesi, hutbenin irticalen

<sup>42</sup> Doğan, "Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler", *Dini Araştırmalar* 1/2 (Eylül Aralık 1998), 45-46.

<sup>43</sup> Mualla Selçuk, "Camilerde Yetişkinlere Yönelik Din Eğitimi Çalışmaları", *Din Hizmetlerinde İletişim ve Halkla İlişkiler İletişim Dini Danışma ve Rehberlik Halkla İlişkiler*, ed. Cemal Tosun (Eskişehir: Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, 2002), 176.

<sup>44</sup> Ahmet Onay, "Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1999 Yılı Hutbeleri Örneği", *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 2.

okunmaması ve süre olarak on dakikayı geçmemesi ilke olarak benimsenmiştir.<sup>45</sup> Hutbelerin genel olarak Başkanlıktan gönderildiği ancak Başkanlıktan gönderilmediği durumlarda hutbe konularının il irşat kurulu tarafından belirleneceği gerekli görülürse ilçe irşat kurullarının da görev yapabileceği belirtilmiştir. İl irşat kurulunun onayından geçen hutbelerin ise Din Hizmetleri Genel Müdürlüğüne oluşturulacak Hutbe İnceleme Komisyonu tarafından incelenmesi istenmiştir. Aynı zamanda kurulun il genelinde okunan hutbelerin etkinlik ve verimliliğinin tespit edilmesi amacıyla geri bildirimlerin alınması, değerlendirilmesi hutbelerin il ya da ilçedeki tüm camilere zamanında ulaştırılması ve usulüne uygun okunup okunmadığının denetimi gibi görevleri vardır.<sup>46</sup>

Hutbelerle ilgili yapılan çalışmalar sürecin doğru anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Bunların içerisinde hutbe konu dağılımı ile ilgili olarak Ahmet Onay'ın ulaştığı birtakım bilgileri aktarmak faydalı olacaktır. Hutbe konularını belirleyen hizmet biriminde yıllık çalışma planının önceden belirlenmemiş olduğunu belirten Onay; bu durumun konuların belirlenmesinde veya dağılımında herhangi bir stratejinin olmadığı şüphesini doğurduğunu ifade etmiştir. 1999 yılında hazırlanan hutbeler incelendiğinde hutbelerin %30'unun itikat, ibadet, ahlak gibi konuları içerdiği, %30'unun dini ve milli günlerden gecelerden bahsettiği, %40'ının ise barış, kardeşlik, birlik beraberlik, sevgi gibi konuları içerdiği görülmüştür. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bireyleri inanç, ahlak ve ibadet konusunda bilinçlendirmesi gerektiği düşünüldüğünde konu dağılımında bir takım sorunlar olduğunu ifade eden Onay; çözüm önerisi olarak, Başkanlığın maksimum üç yıllık bir plan hazırlaması gerektiğini, İslam Dinine ait temel kavramların belirlenip bunun zamana yayılması gerektiğini anlatmıştır. Böylece hem aynı konuların tekrarının engellenmesi hem de bazı kavramların ihmalinin önlenmesinin mümkün olduğu ifade edilmiştir.<sup>47</sup>

1994 yılı ile 2007 yılları arasındaki hutbelerin ifade dilini karşılaştıran Abdullah Özpolat'ın çalışması da din dilindeki farklılıkları ortaya koymaktadır. Özpolat, Diyanet'in hutbe kitaplarında söylem değişikliğine gittiğini; dini ve milli değerlerden eşitlikçi bir söyleme, toplumsal hayatın düzenlenmesinde iman ve ibadet boyutundan ziyade kişilerarası ilişkilerin düzenlenmesine, dışlayıcı söylemden kuşatıcı söyleme doğru bariz bir değişim yaşadığını aktarmaktadır.<sup>48</sup>

Araştırmadan yola çıkarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bireysel ve toplumsal değişimleri göz önünde bulundurduğunu ifade edebiliriz. Özellikle dışlayıcı söylemden kuşatıcı bir bakış açısına doğru evrilme yaygın din eğitiminin amaçlarına daha uygundur.

<sup>45</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü Uygulama Genelgesi, Diyanet İşleri Başkanlığı, md. 2.

<sup>46</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü Uygulama Genelgesi, md. 1. Aynı genelgenin ekler bölümünde hutbe hazırlama ve değerlendirme kılavuzu ile hutbe değerlendirme formu mevcuttur.

<sup>47</sup> Onay, "Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1999 Yılı Hutbeleri Örneği", 3.

<sup>48</sup> Abdullah Özpolat, "Hutbelerde Söylem Değişimi Diyanet Hutbeleri Örneği" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/29, 628.

### 3.2.Vaaz

Camilerde verilen yaygın din eğitiminin bir diğer bir ayağını da vaazlar oluşturmaktadır. Sözlükte “öğüt vermek, uyarmak, sakındırmak” anlamındaki va’z “Bir topluluğa dinî ve ahlâkî konularda nasihat etmek, korkuyla karışık sakındırma, uhrevî mükâfat ve azaba dair bilgiler vererek teşvik ve ikazda bulunmak.” şeklinde tanımlanır. Halil bin Ahmed’de vaazı, “kalbi yumuşatmak için hayırla öğüt verme” şeklinde tanımlamıştır.<sup>49</sup> “Dinî konularda cemaati aydınlatarak mânen gelişmelerini sağlamak amacıyla din âlimlerince ibadet mahallerinde yapılan konuşma.” anlamına da gelmektedir.<sup>50</sup> Vaaz veren kişiye vaiz ya da vaize adı verilir. “İbadet yerlerinde öğüt niteliğinde dinî konuşmalar yapan kimse, öğütçü”<sup>51</sup> anlamına da gelen vaiz bu konuda eğitim alan bireydir. Vaaz aslında farklı kavramları da içine alan bir özelliğe sahiptir. Nasihat, irşad, tebliğ, talim vaazla birlikte anılan kelimelerdir. Doğru yolu gösterme, iyiyi kötüden ayırma maksadıyla yapılan davranış değiştirme ve geliştirme faaliyeti olarak tanımlanabilir. Vaazda bireyin dini alanda istek ve ihtiyaçlarının karşılanması, dini konularda karar verebilmesi ve hayatını yönlendirmede dini yorumlayabilmesi amaçlanmaktadır.

Vaazın dinin olduğu tüm toplumlarda var olduğu görülmektedir. Farklı kültür ve toplumlarda zaman içerisinde değişip geliştiğini söylemek mümkündür. Müslümanların yaşadığı coğrafyada da vaaz önemini korumuştur. Tarihi süreç içinde ciddi bir vaaz külliyyatının birikmiş olması bunun en önemli göstergesidir. Tarihi literatürde vaazın ne olduğu, vaizde bulunması gereken özellikler, vaaz konuları, dikkat edilecek hususlar gibi pek çok ayrıntı bulunabilir.<sup>52</sup>

Vaazın tarihi altyapısı onunla ilgili bir takım gelenekleri de oluşturmuştur. Vaaz, Allah’a hamd, Hz. Muhammed’e salat-u selam ile başlamakta, konuyla ilgili ayet ve hadislerin okunmasından sonra öğüt niteliğindeki cümleler ve dua ile bitirilmektedir.<sup>53</sup>

Ülkemizde genellikle cuma, bayram ve teravîh namazı öncesinde, Ramazan ayında bilgilendirme amaçlı vaaz verilmektedir. Vaazların kimler tarafından ne zaman verileceği, içeriğinin sınırları konusunda Diyanet İşleri Başkanlığı sorumludur. Vaazların hazırlanmasından irşat kurulu sorumludur ve üçer aylık periyotlar halinde vaazlar hazırlanmaktadır.<sup>54</sup>

Vaaz hizmetleri yürütülürken aşağıdaki hususlara riayet edilmesi istenmiştir:

a) Ölçülü, yapıcı, uyarıcı, teşvik edici, müjdeleyici, birleştirici ve kuşatıcı bir üslup kullanılacaktır. Aşırı, kırıcı, itham edici, ayrıştırıcı ve ötekileştirici ifadelerden, sahih dini bilgilere uymayan mesaj ve görüşlerden kaçınılacaktır.

<sup>49</sup> Ragıp el-İsfahani, *el-Müfredât fi Ğaribi'l Kur'an*, tah. Safvan Adnân ed-Davudi, (Beyrut: Daru'l Kalem, 1412), 876.

<sup>50</sup> Hasan Cirit, “Vaaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 18 Ağustos 2020).

<sup>51</sup> *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*, “Vaiz” (Erişim 18 Ekim 2020).

<sup>52</sup> Ejder Okumuş, “Türkiye Dindarlığında Vaaz ve Vaizlerin Rolü”, *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu II* (Ankara: Dîb Yayınları, 2011), 218.

<sup>53</sup> Tosun, “İlahiyat Fakültelerinde Vaizlik Eğitimi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/36 (1997), 184-185.

<sup>54</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü Uygulama Genelgesi, md. 1.

b) Toplumun dini ve ahlaki konularda bilgilendirilmesi esas alınacak ve yüce Dinimizin mesajlarının hedef kitleye doğru bir şekilde aktarılmasına özen gösterilecektir.

c) İtikat, ibadet ve ahlak konularının yanı sıra milli birlik ve beraberliği güçlendirecek konulara da yer verilecektir.

ç) Bütün siyasi görüş ve düşüncülerin dışında kalınacak, tartışma konusu olabilecek söylemlerden uzak durulacaktır.

d) Vaaza ezandan en az kırk dakika önce başlanacak, ezanın başlamasıyla birlikte son verilecek ve cemaatin ezanı dinlemesi sağlanacaktır. Namazdan sonra yapılan vaazlar için de kırk dakikalık süre esas alınacaktır.

e) İhtiyaç duyulması halinde vaazların sunumunda teknik imkânlardan istifade edilebilecektir.

f) Başkanlık personeli olmayıp bahse konu hususlara riayet etmeyen kişilere vaaz ve irşat görevi verilmeyecektir...<sup>55</sup>

Yukarıda belirlenen ilkelere ek olarak vaaz görevinden resmi olarak sorumlu olan vaiz/vaizelerin din eğitimiyle ilgili görevlilerin tümünde bulunması gereken özellikler dışında hitabetle ilgili özellikleri kazanmış olmaları, ses ve diksiyon gibi eğitimleri almaları, samimi, sade ve anlaşılır bir dil kullanmaları, hedef kitleyi tanıyabilmek için iyi bir gözlemci olup toplumun içerisinde yer almaları gerekmektedir. Vaaza hazırlıksız gelmek kullanılan din dilinin seçiminde sorun yaratabilir. İrticali konuşma esnasında sıhhatine güvenilmeyen kaynaklardan aktarım yapılabilme ihtimali göz önünde bulundurulmalı, konu bütünlüğü olan, müjdeleyici, hoşgörü içeren ifadelerin kullanılması sağlanmalıdır.

Vaaz dinlemeye gelen bireylerin, hutbede olduğu gibi kendi rızalarının olması, Allah'a kulluk borcunu ödemeyi düşünmeleri ve bilgi aktarımında hedef kitle olmaya gönüllü olmaları yaygın din eğitimi açısından hizmet sunulmasını kolaylaştıran unsurlardır. Bu açıdan hedef kitlenin öğrenmeye hazır olmaları, vaaz veren kimsenin yapması gereken hazırlıkları daha hayati hale getirmektedir. Başkanlığın belirlediği herhangi bir konu olmadığında vaaz hazırlamakla ilgili tüm yük vaiz/vaizelerin omuzlarındadır. Anlatacağı konu hakkındaki bilgi düzeyinin yanı sıra hangi kaynaklardan yararlanması gerektiğini bilmesi, yazı bütünlüğünü sağlaması, konuyla bağlantılı din dilini iyi kullanması ve hedef kitleyi çok iyi gözlemlemiş olması zorunludur.

Hutbede olduğu gibi vaazda bir iletişim şekli kabul edilebilir. Yukarıda ifade edilen hazırlık aşamaları sözlü iletişim unsurlarını içermektedir. İletişim, sözlü iletişimin yanı sıra sözsüz iletişimdeki kodları da içerir. Vaiz/vaizenin beden dili, kıyafeti, göz teması ve cemaatteki tepkileri gözlemlemesi sözsüz iletişimin parçalarıdır. Bu nedenle görevlilerin seçtikleri kıyafet, gözlem gücü, jest ve mimiklerini doğru kullanması hedef kitle üzerinde etki bırakan etkenlerdendir.

Kullanılan yöntem ve teknikler açısından da anlatım metodu ağırlıklı bir faaliyet söz konusudur. Anlatım metodu ile birlikte soru-cevap metodu da vaazda anlaşılmayan, kapalı kalan durumları, cemaatin dikkatini çeken noktaları tespit etmeye yardımcı olacaktır. Ancak vaazda kullanılan soru-cevap yöntemi örgün

---

<sup>55</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü Uygulama Genelgesi, md. 2.

eğitimle aynı şartları taşımadığı için farklı özellikler taşımak zorundadır. Eğitim faaliyetlerinin mutlaka değerlendirilmesi, geri dönütlerin alınması gerekir. Yaygın eğitimde bunu sağlamak oldukça zor görünmektedir. Yaptığı eğitimin başarıya ulaşmış ulaşmadığı, kazanım hedeflerine ulaşma başarısı kontrol edilmelidir. Vaaz ve hutbelerde geri bildirim almak diğer eğitim kurumlarındaki kadar somut sonuçlara dayanmamaktadır. Görevlinin tecrübesi ve dikkati kendisine yardımcı olabilecektir.<sup>56</sup> Bu konuda Cemal Tosun'un konuyla ilgili önerileri vardır: Vaiz/vaizenin konuşması esnasında gerçekleştirmesi gereken ilk durum iyi bir gözlem yoluyla dinleyicilerin jest ve mimiklerinden, konuya olan ilgilerinden izlenim edinmektir. Diğer ise vaaz dışındaki zamanlarda görevlinin cemaati iyi gözlemlemesidir.

Kullanılan yöntem ve teknik açısından hutbeyle benzerlikleri bulunan vaazın bireye ulaşmada daha özgün olduğu düşünülebilir. Çünkü hutbenin sınırları İslami geleneğinde katkısıyla belirlenmiştir. Vaazın daha uzun tutulabilmesi, konu devamlılığının ve bütünlüğünün sağlanmasının zor olması onu diğer eğitim yöntemlerinden ayırmaktadır. Vaazın sonunda kullanılacak soru cevap yöntemi ise eğitimin hedef kitlesinin önemsendiğini gösterdiği gibi akıllardaki soru işaretlerini de giderecek özellikte olmalıdır. Hz. Muhammed'in hutbede bile soru-cevap yöntemini kullandığı düşünülürse vaazdaki tekdüzeliğin bu yolla ortadan kaldırılabileceği varsayılabilir.<sup>57</sup>

Yöntem ve tekniğin yanında vaaz eden görevlinin gerekli hazırlığı yapması, Hz. Muhammed'in vaazlarındaki üslubu gözetmesi önemlidir. Karşısındaki bireyin ihtiyaçlarını önemsemek, hoşgörü ve sabır göstermek, sert bir dil kullanmaktan uzak durmak gerekir, çünkü Kur'an-ı Kerim'in konuyla ilgili tavsiyesi oldukça açıktır.<sup>58</sup> Bilgi ve kültür düzeyi birbirinden çok farklı olan cami cemaatini yani hedef kitlesini görevlinin iyi tanıması da eğitimin başarılı olmasında ciddi bir ayrıntıdır. Görevlinin, dini ilimler konusunda bilgi sahibi olmasının yanı sıra insan davranışlarını iyi analiz edebilmek için psikoloji ve sosyoloji gibi ilimlerle ilgilenmesi, diksiyon dersleri alması gerekmektedir. Bilgi ve donanım olarak hedef kitlesinin gerisinde kalan birinin başarılı olmasını beklemek gerçekçi olmayacağı için bu durumda olan kimselerin hizmet içi eğitim kurslarıyla kendilerini geliştirmeleri sağlanmalıdır.<sup>59</sup> Ayrıca görevlilerin vaazda kullanılan üslup ile birebir iletişimdeki üslubun, konferans, sempozyum gibi faaliyetlerdeki dilin birbirinden farklı olması gerektiğinin bilincinde olmaları zorunludur. Camilerdeki hedef kitlenin gönüllü katılımcılar olduğu gerçeği de görevlilerin başarılı olmalarını sağlayacak unsurlardan biridir.

### 3.3.Camilerde Kur'an Öğretimi

Kur'an öğretiminin başlangıç tarihi olarak 610 yılını vermek doğru bir bakış açısı olacaktır. İslam'ın kutsal metnini ezberlemek, öğrenmek, anlamadığı zaman

<sup>56</sup> M. Zeki Aydın, "Vaazlarda Değerlendirme ve Geri Bildirim", *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu II* (Ankara: Dış Yayınları, 2011), 124.

<sup>57</sup> Tosun, "İlahiyat Fakültelerinde Vaizlik Eğitimi", 201.

<sup>58</sup> *Kur'an-ı Kerim Meali*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Âl-i İmrân, 3/159, et-Tâhâ, 20/44.

<sup>59</sup> Ahmet Koç, "Diyanet İşleri Başkanlığı ve Yaygın Din Eğitimi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 8 (2001), 147.

sormak Kur'an eğitiminin bir parçası olarak başlayıp devam etmiştir. Müslümanların, kutsal kitaplarını okumaları, onunla amel etmeleri dini bir görev olarak görüldüğü için, eğitimin merkezi her zaman Kur'an olarak kabul edilmiş, bu nedenle İslam tarihi boyunca Kur'an öğretimi her zaman ilk sırayı almıştır. Tilavetle başlayan Kur'an öğretimi kıraat ilmi ile devam etmiştir. Her devirde Kur'an öğretiminin devam etmesi konuya gösterilen ilgiyle ilgilidir.<sup>60</sup>

Hicretten önce evlerde yapılan Kur'an öğretimi, hicret sonrasında Mescid-i Nebi merkezli olarak devam etmiştir.<sup>61</sup> Mescid-i Nebi'nin bölümlerinden biri olarak kabul edilebilecek olan "Suffa" bizzat Hz. Muhammed'in ders verdiği bir eğitim öğretim mekânı olarak tarihteki yerini almıştır. Muhammed Hamidullah, Suffa'daki Kur'an-ı Kerim derslerinin; ibadetlerin yerine getirilmesi için birkaç surenin ezberlenmesi, ahenkli seslerle okunup tilavet edilmesi ve ayet metinlerinin açıklanıp tefsir edilmesi şeklinde ilerlediğini aktarmaktadır. Ayrıca Hamidullah'a göre hareke ve duraklara dikkat etmeden Kur'an okunmasını ya da Kur'an'ın hızlı okunmasını da düzeltmeye çalışmak Suffa'daki Kur'an öğretimi içinde yer almaktadır.<sup>62</sup> Kur'an öğretimi için Daru'l-Kurra ismiyle bilinen Mahreme b. Nevfel'in evi de eğitim merkezi olarak kullanılmıştır.<sup>63</sup> Halifeler döneminde ise valiler ya da onların görevlendirdiği kişiler tarafından Kur'an öğretimi yürütülmüştür.<sup>64</sup> Kur'an eğitim ve öğretimi tüm İslam devletlerinde devam etmiştir. Değişik isimlendirmeler olsa bile dini bir görev olarak kabul edilen Kur'an öğretimine ayrı bir önem verildiğini belirtmek gerekir. Selçuklularda Kur'an öğretilen bu merkezlere Dar'ul-Huffaz adı verilirken Osmanlılar döneminde ise "Dar'ul Kurra" ismi kullanılmıştır.<sup>65</sup>

Osmanlı Devleti'nin eğitim sistemi yıllarca dini bir karaktere sahip olarak devam etmiştir. Tanzimat'tan sonra batıdan etkilenen eğitim sisteminde, sistemin belirleyicisi kabul edilebilecek olan din, bu işlevini (medreseler dışında) kaybetmiş ve Osmanlı Devleti'nin eğitim paradigması ikileme düşmüştür. Cumhuriyet'in ilanı ile beraber siyasi, idari, hukuki anlamda yaşanan değişimlerden eğitim de nasibini almıştır. Özellikle din eğitimi dolaylı olarak da Kur'an öğretimi noktasında yeni bir döneme girilmiş ve 3 Mart 1924 tarihinde 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu çıkarılmıştır.<sup>66</sup> Bu kanunla beraber Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde Kur'an eğitim ve öğretimi devam etmiştir. Kurslarda verilen eğitimin içeriği, şekli, ders saatleri zaman zaman değişiklik göstermiş ve günümüzde Kur'an kursları dışında özellikle yaz Kur'an kursları camilerin sınırları içinde Kur'an öğretimine devam etmiştir. Yaz Kur'an kursları bazen Kur'an kurslarının binasında bazen de camilerde devam eden Kur'an öğretme etkinliği ile ilgili çalışmalardır.

<sup>60</sup> Cahit Baltacı, "Türk Eğitim Sisteminde Kur'an Kurslarının Yeri", *Kur'an Kurslarında Eğitim Öğretim ve Verimlilik Sempozyumu* (İstanbul 2000), 15.

<sup>61</sup> Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, 73.

<sup>62</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 768-769.

<sup>63</sup> Bozkurt, "Darülkurra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 23 Mart 2020).

<sup>64</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 770-772.

<sup>65</sup> Ziya Kazıcı, "Bir Eğitim Kurumu Olarak Daru'l Kurra", *Kur'an Kurslarında Eğitim Öğretim ve Verimlilik Sempozyumu* (İstanbul 2000), 34.

<sup>66</sup> Tevhid-i Tedrisat Kanunu, *Resmî Gazete* 63 (3 Mart 1924), Kanun No. 430, md. 1.

Önemli yaygın din eğitimi faaliyetlerinden biri olarak kabul edilen yaz Kur'an kurslarına her yaş grubundan öğrencilerin katılabileceği, camiler başta olmak üzere Diyanet İşleri Başkanlığının uygun gördüğü mekânların kullanılmasının kararlaştırıldığı öğretim programında aktarılmıştır.<sup>67</sup>

"Okulların tatil olduğu zamanlarda, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanuni temsilcilerinin talebine bağlı olarak Kur'an-ı Kerim'i ve mealini öğrenmeleri, dini bilgilerini geliştirmeleri, dini içerikli sosyal ve kültürel etkinliklerden yararlanmaları amacıyla Kur'an kurslarında, camilerde ve müftülüklerce uygun görülecek yerlerde mülki amirin onayı ile yaz Kur'an kursları açılır."<sup>68</sup> Uygun görülmesi halinde camilerin yaz tatilinde belirli saatler dâhilinde Kur'an öğretimine tahsis edilmesi ile yaz Kur'an kursları devam etmektedir. Yaz Kur'an kursları öğretim programında Kur'an-ı Kerim'i okuma, dua ve surelerin ezberlenmesinin yanında temel dini bilgiler, inanç, ibadet esasları ve ahlaki değerlerin öğretilmesi hedeflenmiştir. Hz. Peygamberin örnek hayatından davranışlar öğretilmesinin ve öğrencilere bazı değerlerin kazandırılmasının programın amaçları arasında olduğu ifade edilmiştir.<sup>69</sup> Yaz Kur'an kursu öğretim programındaki sosyal ve kültürel etkinlikler başlığında etkinliklerin güvenli, verimli ve sağlıklı ilerleyebilmesi için uygun ortamların hazırlanması, etkinlikler düzenlenirken çevresel imkânların kullanılması istenmiştir. Aynı zamanda öğrencilerde sevgi, saygı, sorumluluk, yardımseverlik, empati gibi değerlerin geliştirilmesinin amaçlanması söz konusudur. Eğitim Hizmetleri Yönetim Sistemi üzerinden yapılan çalışmalarla kursların aksayan yönlerinin tespit edildiği muhatap kitlenin ilgi, ihtiyaç ve beklentileri doğrultusunda mevcut programın güncellendiği dile getirilmiştir. Haftada 5 gün günde 3 saat olmak üzere 8 hafta uygulanan program her yaşta çocuğun cami ile bağının kurulması için fırsat sunmaktadır. Program; Kur'an-ı Kerim 8, Temel Dini Bilgiler 5 (İtikat 1, İbadet 2, Sıyer 1, Ahlak 1), Sosyal ve Kültürel Etkinlikler 2 saat olmak üzere haftada 15, toplamda ise 120 krediden oluşmaktadır.<sup>70</sup> Yaygın din eğitimi içerisinde yer alan Kur'an kursları, manevi değerlerin aktarıldığı kurum olma özelliğini taşımaktadır. Bireylere aktarılan milli ve manevi değerler toplumla uyum içinde yaşamaya önemli katkılar sağlamaktadır. Dini anlamda sosyalleşmenin yaşandığı yerler olma özelliğini de taşıyan Kur'an kurslarının hem dini hem de eğitim fonksiyonu söz konusudur.

Son yıllarda Kur'an öğretimini konu alan nicel çalışmalar neticesinde değişik öneriler getirilmiştir. Bunlardan bazıları; öğreticilerin branşlaşması, değişik yaş ve seviyelere göre kitapların farklı içeriklerde hazırlanması, bilgi aktarımının yanı sıra davranış ve beceri bölümünün göz ardı edilmemesi şeklindedir. Ayrıca son yıllarda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yaz Kur'an kurslarına olan ilgiyi artırma yöntemlerinden biri de verilen eğitimin hayatla bağlantısını kurmak, bilgilerin kullanılabilir ve uygulanabilir olmasına dikkat etmek olarak belirlenmiştir.<sup>71</sup> Yaz Kur'an kurslarındaki eğitim öğretim sürecini eğitim bilimlerindeki gelişmelerden

<sup>67</sup> *Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı*, Diyanet İşleri Başkanlığı (Ankara, 2018), 4.

<sup>68</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Eğitimi ve Öğretimine Yönelik Kurslar İle Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği, *Resmî Gazete* 28257 (7 Nisan 2012), md. 25.

<sup>69</sup> *Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı*, 2018, 4.

<sup>70</sup> *Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı*, 2018, 6.

<sup>71</sup> Koç, "Kur'an Kurslarının Mevcut Sorunları ve Bunlara Yönelik Çözüm Önerileri", *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri 2* (12-16 Ekim 2009), 727.



bağımsız olarak ele almak, bireylerin gelişim süreçleriyle ilgili bilgi sahibi olmadan onlarla etkileşime geçmek olumlu sonuçlar ortaya çıkarmayacaktır. Din eğitiminin hedefleri arasında bulunan kazanımlar akışa bırakılmayacak kadar önemlidir. Bu noktadan hareketle yaz Kur'an kurslarındaki mevcut sorunların öncelikli olarak tespit edilmesi, eksik yönlerin dile getirilmesi zorunludur.

Yaz Kur'an kursları ile ilgili yapılan çalışmalar içerisinde Emine Yıldız'ın araştırmasına atıfta bulunmak gerekir. Ankara Sincan özelinde yapılan araştırmaya göre öğrencilerin %96,9 gibi büyük bir çoğunluğu kurslara kendi istekleri ile katıldıklarını ifade etmişlerdir. Kurstan memnuniyet düzeyleri de oldukça yüksek çıkmıştır.<sup>72</sup> Öğrencilerin en fazla şikâyet ettikleri nokta kısa süreli bir ders için uzun süre beklemek zorunda kalmalarıdır.<sup>73</sup> Bu açıdan bakıldığında örgün eğitimden gelen öğrencilerin ders ve teneffüs saatlerinin net olmasına alışkın oldukları ve bu nedenle kontrolsüz bir şekilde ders sıralarının gelmesini beklemelerinin onlar için zor olduğunu belirtmek gerekir.

Camilerin kolay ulaşılabilir olması, neredeyse her mahallede bir cami olması yaz Kur'an kurslarını cazip kılan unsurlardır. Süre olarak öğrencilerin tatillerini olumsuz etkilemeyecek bir zaman dilimine sahiptir. Camilerin ibadet yeri olmalarının yanında öğrencilerin güzel anılar biriktireceği mekânlar haline getirilmesi, ders aralarında sportif faaliyetler yapabilecekleri alanlar oluşturulması öğrencilerin devamlarını arttıran unsurlar olacaktır. Örgün eğitim kurumlarının fiziki şartlarına alışkın olan öğrenciler için camilerde bazı zorluklar olduğunu da unutmamak gerekir. Okullardaki tuvalet ve lavabolar, kantinler, oturma alanları, geniş bahçeler, spor alanlarını yaygın din eğitiminde bulmak genelde mümkün değildir. Bu nedenle yaygın din eğitimi ortamını cazip hale getirebilecek, öğrencilerin yaş özelliklerine göre dikkatlerini çekecek faaliyetlerin düzenlenmesi zaruri hale gelmiştir. Her neslin alışkanlıkları, beklentileri birbirinden farklıdır. Din eğitimi ile ilgilenen bireylerin bu değişime ayak uyduramaması, değişim ve gelişimlere kapalı olması, öğrencilerin konuştuğu ve anlaştığı dünyadan bihaber olması eğitimin başarıya ulaşmasını engelleyecektir. Bu nedenle hem öğreticilerin beklentiye uygun bir şekilde eğitilmesi hem de hazırlanan materyallerin beklentilere uygun bir şekilde hazırlanması önem arz etmektedir.

### **Sonuç ve Öneriler**

Araştırma, Müslümanların ibadet yeri olarak camilerdeki yaygın din eğitiminin neliği ve nasıllığı üzerinde durmayı amaçlamıştır. Binlerce yıllık bir birikime sahip olan cami ve mescitler ilk günden itibaren mabet özellikleri dışında eğitimin kalbi olarak görülmüştür. Tarihteki fonksiyonundan bağımsız olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu günden itibaren hutbe ve vaazlar yoluyla eğitim faaliyetlerinin yürütüldüğü camiler bir süre sonra da yaz Kur'an kursları ile yetişkin olmayan hedef kitleye ulaşabilmiştir. Camilere gelen hedef kitlenin sayısı, çeşitliliği göz önünde bulundurulduğunda camilerdeki eğitimin önemi daha rahat görülebilir.

<sup>72</sup> Öğrencilerin % 78,4'ü Yaz Kur'an kursunda verilen Kur'an-ı Kerim öğretiminden çok memnun olduğunu, %20'si memnun olduğunu, %1,6'sı da kısmen memnun olduğunu belirtmiştir.

<sup>73</sup> Emine Yıldız, *Öğrencilerin Yaz Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 79.

Bu eğitim planlı, programlı ilerlemek, eğitim biliminin verilerine göre şekillenmek, geri dönütlere göre yeniden gözden geçirilmek zorundadır.

Camilerdeki eğitimi görevliler, hedef kitle ve eğitimin içeriği açısından ele aldığımız bu çalışma sonucunda ulaşılan sonuçlar şu şekilde ifade edilebilir: Vaiz/vaize, İmam-Hatip ve Kur'an Kursu öğreticilerinin bilgi birikimlerinin yanı sıra çalıştıkları alana göre hedef kitlenin gelişimsel özelliklerini bilen, dili doğru ve anlaşılır bir şekilde kullanan, geri dönütler çok belirgin olmadığı için iyi gözlem yapabilen bireylerden oluşması gerekmektedir. Sözsüz iletişim unsurlarını dikkate almalarının yanı sıra insanlarla sıcak ilişki kurmaları, sosyal faaliyetlerde öncü olmaları, konuşma diline hâkimiyetleri oranında dinlemeyi bilmeleri ve hedef kitleyle olan ilişkilerinde örnek olmaları görevlilerden beklenen özelliklerdir. Cami sınırları içindeki eğitime hedef kitle açısından bakıldığında ise en önemli avantajın hedef kitlenin öğrenmeye istekli bireylerden oluşması gösterilebilir. Hutbe ve vaazın hedef kitlesindeki cemaatin yaş, cinsiyet, eğitim açısından değişiklik göstermesinin aksine yaz Kur'an kurslarına katılan çocuk ve gençlerdeki çeşitlilik daha sınırlıdır. Hedef kitlenin istek, ihtiyaç ve beklentilerinin göz önünde bulundurulması, mabet sınırları içindeki manevi havayı teneffüs eden bireylere duyuşsal alanla ilgili öğrenme alanlarının oluşturulması gerekmektedir. Eğitimin içeriği belirlenirken de –özellikle hutbe ve vaaz için- gündemin takip edilmesi, kuşatıcı ve kucaklayıcı bir dil kullanılması ve hedef kitlenin ihtiyaçlarının giderilmesi önem arz etmektedir. Bu kadar komplike olan bir sürecin başarıya ulaşması için her aşamasının planlı programlı ilerlemesinin lüzumu da ulaşılan sonuçlardandır. 2020 yılında yayımlanan cami görevlilerinden örnek projeler çalışmasının camilerdeki yaygın din eğitiminin verimliliğini artırma noktasında önemli bir adım olduğu da belirtilmelidir. Din eğitimi birey ve toplumun hayatında deneme yanılma yöntemiyle ilerleyemeyecek derecede mühim bir yer tutar. En ücra köylerdeki camiler vasıtasıyla halka ulaşabilen bir kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu noktada yaptığı her çalışma attığı her adım önem arz etmekte ve yaygın din eğitimi açısından araştırılmayı beklemektedir.

#### Kaynakça

- Akseki, Ahmet Hamdi. *İslam Dini*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1977.
- Aydın, M. Zeki. "Vaazlarda Değerlendirme ve Geri Bildirim". *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu II*. Ankara: DİB Yayınları, 2011, 117-129.  
<https://dinhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/Vaaz%20ve%20Vaizlik%20Sempozyumu%20II.%20Cilt.pdf>
- Ayhan, Halis. *Eğitime Giriş ve İslamiyet'in Eğitime Getirdiği Değerler*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1982.
- Baktır, Mustafa. "Hutbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 10 Haziran 2020.  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/hutbe>
- Baltacı, Cahit. "Türk Eğitim Sisteminde Kur'an Kurslarının Yeri". *Kur'an Kurslarında Eğitim Öğretim ve Verimlilik Sempozyumu* (İstanbul 2000), 15-18.  
[http://isamveri.org/pdfrg/D136507/2000/2000\\_BALTACIC.pdf](http://isamveri.org/pdfrg/D136507/2000/2000_BALTACIC.pdf)
- Bozkurt, Nebi. "Darülkurra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 23 Mart 2020.  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/darulkurra#1>
- Bulut, Mehmet. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yaygın Din Eğitimi Görevi". *Diyanet İlmî Dergi* 35/4 (1999), 113-128.
- Bulut, Mehmet. "Yaygın Din Eğitimi". *Diyanet İlmî Dergi* 29/3 (1993), 3-8.

- Cami Görevlilerinden Örnek Projeler. Diyanet İşleri Başkanlığı (Ankara 2020). Erişim 30 Mayıs 2021.  
[https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/Icon/SagSlider/Cami%20G%C3%B6revlilerinden%20C3%96rnek%20Projeler%20\(Payla%C5%9F%C4%B1m%20%C4%B0%C3%A7in\).pdf](https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/Icon/SagSlider/Cami%20G%C3%B6revlilerinden%20C3%96rnek%20Projeler%20(Payla%C5%9F%C4%B1m%20%C4%B0%C3%A7in).pdf)
- Cami Hizmetlerinde Verimliliğin Artırılması Genelgesi. Diyanet İşleri Başkanlığı (14 Kasım 2019). Sayı No. 75718882-216-E.716418. Erişim 29 Mayıs 2021.  
<https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/Documents/Cami%20Hizmetlerinde%20Verimlili%C4%9Fin%20Artt%C4%B1r%C4%B1lmas%C4%B1%20Genelgesi.pdf>
- Cirit, Hasan. "Vaaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 18 Ağustos 2020.  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/vaaz#1>
- Çelebi, Ahmed. *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*. çev. Ali Yardım. İstanbul: Damla Yayınevi, 1998.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü Uygulama Genelgesi. Diyanet İşleri Başkanlığı (15 Aralık 2020). Sayı No. 847444. Erişim 28 Nisan 2021.  
<https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/Documents/Din%20Hizmetleri%20Genel%20M%C3%BCd%C3%BCrl%C3%BC%C4%9F%C3%BC%20Uygulama%20Genelgesi.pdf>
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar İle Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği. *Resmi Gazete* 28257 (7 Nisan 2012). Erişim 15 Mayıs 2020.  
<https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/04/20120407-13.htm>
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (Kanun No. 633). *Resmi Gazete* 12038 (22 Haziran 1965). Erişim 11 Haziran 2020.  
[https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/Documents/633%20say%C4%B1%C4%B1%20Kanun%20\(6002%20%C3%B6ncesi\).pdf](https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/Documents/633%20say%C4%B1%C4%B1%20Kanun%20(6002%20%C3%B6ncesi).pdf)
- Doğan, Recai. "Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler". *Dini Araştırmalar* 1/2 (Eylül Aralık 1998), 5-51.  
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/51556>
- Doğan, Recai. "Yaygın Din Eğitiminin Neliği". *Din Eğitimi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013, 290.
- el-İsfahâni, Ragıp. *el-Müfredât fi Ğaribi'l Kur'an*. tah. Safvan Adnân ed-Davudi. Beyrut: Daru'l Kalem, 1412.
- Fidan, Nurettin. *Okulda Öğrenme ve Öğretme*. Ankara: Pegem Akademi, 2012.
- Güneş, Firdevs. *Yetişkin Eğitimi (Halk Eğitimi)*. Ankara: Ocak Yayınları, 1996.
- Güç, Ahmet. "Mâbed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 13 Şubat 2020.  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/mabed>
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993, 768-769.
- İbn Manzur, Ebu'l Fadl el-Ensari. *Lisanü'l Arap*. Daru Sadır. 6 Cilt. Beyrut: 1414.
- Kaymakcan, Recep. "Yaygın Din Eğitiminde Yöntem". *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul Mes'elesi)*. 51-91. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Kazıcı, Ziya. "Bir Eğitim Kurumu Olarak Daru'l Kurra". *Kur'an Kurslarında Eğitim Öğretim ve Verimlilik Sempozyumu* (İstanbul 2000), 33-39.  
[http://isamveri.org/pdfrg/D136507/2000/2000\\_KAZICIZ.pdf](http://isamveri.org/pdfrg/D136507/2000/2000_KAZICIZ.pdf)
- Koç, Ahmet. "Kur'an Kurslarının Mevcut Sorunları ve Bunlara Yönelik Çözüm Önerileri". *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri 2* (12-16 Ekim 2009), 717-730.  
[http://isamveri.org/pdfrg/D207288/2009\\_2/2009\\_KOCA.pdf](http://isamveri.org/pdfrg/D207288/2009_2/2009_KOCA.pdf)
- Koç, Ahmet. "Diyanet İşleri Başkanlığı ve Yaygın Din Eğitimi". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 8 (2001), 139-170.  
[http://isamveri.org/pdfrg/D01239/2001\\_8/2001\\_08\\_KOCA.pdf](http://isamveri.org/pdfrg/D01239/2001_8/2001_08_KOCA.pdf)

- Köylü, Mustafa. *Psiko-Sosyal Açısından Dini İletişim*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.  
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Köylü, Mustafa. *Yetişkin Din Eğitiminin Teorik Temelleri*. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.
- Kur'an-ı Kerim Meali*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- MEB *Onüçüncü Milli Eğitim Şurası*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Milli Eğitim Temel Kanunu (Kanun No. 1739). *Resmi Gazete* 14574 (Haziran 1973). Erişim 11 Eylül 2019.  
<https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/14574.pdf>
- Okumuş, Ejder. "Türkiye Dindarlığında Vaaz ve Vaizlerin Rolü". *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu II*. 212-244. Ankara: DİB Yayınları, 2011.
- Onay, Ahmet. "Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1999 Yılı Hutbeleri Örneği". *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 1-13.
- Önkal, Ahmet - Bozkurt, Nebi. "Cami". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 17 Nisan 2020.  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/cami#1-dini-ve-sosyokulturel-tarihi>
- Özboilat, Abdullah. "Hutbelerde Söylem Değişimi Diyanet Hutbeleri Örneği". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/29, 662-679.  
<http://abdullahozbolat.com/wp-content/uploads/2017/09/08.-Hutbelerde-S%C3%B6ylem-De%C4%9Fi%C5%9Fimi.pdf>
- Selçuk, Mualla. "Camilerde Yetişkinlere Yönelik Din Eğitimi Çalışmaları". *Din Hizmetlerinde İletişim ve Halkla İlişkiler İletişim Dini Danışma ve Rehberlik Halkla İlişkiler*. ed. Cemal Tosun. Eskişehir: Açık öğretim Fakültesi Yayınları, 2002.
- Şen, Ziya. "Camilerde Okunan Hutbelerin Mevcut Durumunun Değerlendirilmesi ve Daha Mükemmel Hale Gelmesi İçin Bazı Teklifler". *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*. 493-504. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Şer'iye ve Evkaf ve Erkânı Harbiye Umumiye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun (Kanun No. 429) (3 Mart 1924). Erişim 31 Mayıs 2021.  
[https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR\\_KARARLAR/kanuntbmmc002/kanuntbmmc002/kanuntbmmc00200429.pdf](https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc002/kanuntbmmc002/kanuntbmmc00200429.pdf)
- Tevhid-i Tedrisat Kanunu (Kanun No. 430). *Resmi Gazete* 63 (3 Mart 1924). Erişim 11 Mayıs 2021.  
<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.430.pdf>
- Titmus, Colin, vd. *Yetişkin Eğitimi Terimleri*. çev. A. Ferhan Oğuzkan. Ankara: Unesco Türkiye Milli Komisyonu, 1985.
- Tosun, Cemal. "Din Öğretimi Yöntemlerinin Bilimselleştirilmesi". *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Mes'elesi*. 17-51. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Tosun, Cemal. "İlahiyat Fakültelerinde Vaizlik Eğitimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/36 (1997), 179-221.  
[http://isamveri.org/pdfrg/D00001/1997\\_C36/1997\\_c36\\_TOSUNC.pdf](http://isamveri.org/pdfrg/D00001/1997_C36/1997_c36_TOSUNC.pdf)
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2002.
- Türk Dil Kurumu Sözlüğü*. Erişim 14 Eylül 2020.  
<https://www.tdk.gov.tr/tdk/>
- Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (Kanun No. 334). *Resmi Gazete* 10859 (20 Temmuz 1961). Erişim 12 Eylül 2019.  
<https://www.anayasa.gen.tr/1961ay.htm>
- Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (Kanun No. 2709). *Resmi Gazete* 17863 (7 Kasım 1982). Erişim 14 Eylül 2019.  
<http://www.anayasa.gen.tr/1982ay.htm>

Yaldız, Emine. *Öğrencilerin Yaz Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

<http://tez.sdu.edu.tr/Tezler/TS01768.pdf>

Yavuz, Kerim. *Günümüzde Din Eğitimi*. Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.

*Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı*. Diyanet İşleri Başkanlığı. Ankara: 2018. Erişim 15 Şubat 2020.

<https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/Yaz%20Kur'an%20Kurslar%C4%B1%20%C3%96%C4%9Fretim%20Program%C4%B1-2018.pdf>

Yılmaz, Hüseyin. "Cami Eksenli Din Eğitimi", *Din Eğitimi El Kitabı*. 315-333. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.

Yılmaz, Hüseyin. *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

## SOKRATİK YÖNTEM İLE DİN EĞİTİMİNDE KAVRAM ÖĞRETİMİ CONCEPT TEACHING IN RELIGIOUS EDUCATION WITH THE SOCRATIC METHOD

Mehmet SU

Doktora öğrencisi,

[mhmtsu@gmail.com](mailto:mhmtsu@gmail.com)

ORCID ID: [orcid.org/0000-0001-9037-8901](https://orcid.org/0000-0001-9037-8901)

### Öz

Bu çalışmanın çıkış noktası, dini kavramların öğretiminde Sokratik sorgulama yönteminin kullanılmasıyla “öğrenciler kavramları öğrenebiliyor mu?” Sorusuna cevap aramaktır. Bu ana soruya bağlı olarak araştırmanın amacı din eğitiminde öğretilen kavramların Sokratik sorgulama yöntemi ile öğretilmesinin imkân ve olasılıklarının araştırılmasıdır. Sokratik yöntem çok eski bir öğretim tekniği olsa da modern yöntemlere esin kaynağı olmaya devam etmektedir. Bugün kullanılan soru cevap tekniklerinin bir kısmı, buluş yoluyla öğretim, işbirlikçi öğretim gibi yaklaşımlar temelde bu en eski öğrenci merkezli yaklaşıma (yönteme) dayanmaktadır.

Din eğitiminde sunuş tekniğine dayalı yaklaşımların sıkça kullanılması öğrencileri pasif bir alıcı yaptığı bilenen bir gerçektir. Öğrencinin eğitim öğretim sürecine katılabilmesi, bilgiyi analiz edebilmesi, kendisini bilgide var edebilmesi diyaloga dayalı yaklaşımı gerekli kılar. Sokratik yöntem bu amaca hizmet edecek unsurları içermektedir. Din eğitiminde buna benzer yaklaşımların denenmesinde yarar vardır. Bu araştırmadan elde edilen verilerin din öğretimi uygulamalarını planlamada sahadaki eğitimcilerle katkı sağlaması umulmaktadır. Bu çalışmada, Sokratik yöntemin aşamaları ve bu alanda yapılan çalışmalar literatür tarama ve doküman incelemeyle ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Sokratik Yöntem, Kavram Öğretimi

### Abstract

The starting point of this study is the use of the Socratic inquiry method in the teaching of religious concepts to ask “can students learn concepts?” the answer to the question is to look for. Depending on this main question, the aim of the research is to investigate the possibilities and possibilities of teaching the concepts taught in religious education by the Socratic inquiry method. Although the Socratic method is a very old teaching technique, it remains an inspiration for modern methods. Some of the question and answer techniques used today, approaches such as teaching through invention, collaborative teaching are basically based on this oldest student-centered approach (method).

It is a well-known fact that the frequent use of presentation-based approaches in religious education makes students a passive recipient. The ability of a student to participate in the educational process, analyze information, present himself in information makes it necessary to take a dialogue-based approach. The Socratic method includes elements that will serve this purpose. It is useful to try similar approaches in religious education. It is hoped that the data obtained from this study will contribute to educators in the field in planning religious education practices. In this study, the stages of the Socratic method and the studies carried out in this field are discussed with the help of literature review and document review.

**Keywords:** Religious Education, Socratic Method, Concept Teaching

## 1. Giriş

Bilinen en eski öğretim yöntemlerinden biri olan Sokratik yöntem, çağımız eğitim anlayışının üzerine yaslandığı felsefi temeller ile büyük oranda örtüşmektedir. Her şeyden önce bu yöntem öğrenciyi merkeze alan bir yöntemdir. Öğrenci bilgiye hazır olarak ulaşmaz. Kendi çabası ve araştırmasıyla, aslında nüveleri kendisinde olan bilgiyi ortaya çıkarır. Son dönem araştırmaları eski düşüncelerin aksine insan zihninin dünyaya bomboş gelmediğini ortaya koymuştur. Dinin anlam dünyasının şemaları başta olmak üzere, çocuk pek çok açıdan dünyaya donanımlı olarak gelmektedir. Bazı nörobiyolojik araştırmalarda inancın kaynağını doğrudan biyolojide bulan çalışmalar da mevcuttur.<sup>1</sup> Bu temelden hareketle eğitime çocuktaki bu yetenek ve olanakları ortaya çıkarma ve geliştirme rolü biçilmiştir. Yani eğitim öğrencinin yeteneklerini ortaya çıkarmaya kılavuzluk eden, ona rehberlik eden bir araç konumundadır.

Sokratik yöntem öğrencisi Platon'un diyaloglarında anlamını bulan bir yöntemdir. Çünkü Sokrates'in bu yaklaşımıyla ilgili kendisinin yazdığı herhangi bir eser bize ulaşmamıştır. Bu diyalogların konusu genellikle adalet, güzellik, cesaret, erdem ve dostluk gibi, hepsi de Sokrates'in önderliğindeki disiplinli sorgulamalar aracılığıyla tanımlanan bazı temel kavramlardan oluşmaktadır. Bu disiplinli diyaloglar, katılımcılarını sorgulanan kavramları daha iyi anlamaya teşvik eden pedagojik birer etkinliktir. Öğrencileri sorgulama boyunca desteklemeye dayanan bu yöntemde, öğretmen öğrencilere gerekli bilgileri hazır olarak vermez. Bunun yerine, öğretmen ve öğrenci konuyu analiz ederek bilgiyi birlikte ararlar. İyi planlanmış Sokratik yöntemle öğretim, öğrenme kalitesine, öğrencilerin kendini geliştirmelerine, eleştirel düşünmeye ve aktif öğrenmeye katkı sağlayabilir. Bu yaklaşım öğrencilerin yaşamları boyunca uygulayacakları güçlü bir entelektüel alışkanlık kazanmalarına yardımcı olabilir.<sup>2</sup>

Soru sorma eskiden beri kullanılan bir yöntem olmakla birlikte Sokrates'te bu farklı bir hüviyete bürünmüş görünmektedir. Sorular bir şeyleri öğrenmenin aracı olmakla birlikte, aynı zamanda insanların bildiğini zannettiği şeyleri düşünmeye ve sorgulamaya iten, bilginin yeniden inşa edilmesine olanak sağlayan kullanışlı araçlardır. Ancak soru sormak öyle basitçe merakı giderecek bir atılganlıkla değil de, bir hedefe yönelen, kendi içinde tutarlılık arz eden bir yapıya büründürülerek yapıldığında zihinleri dönüştürücü bir etki yaratmaya aday olabilmektedir. Bu özelliğinden dolayıdır ki Sokrates dönemin Atina toplumunda gençlerin ahlakını bozucu biri olarak yargılanmış ve ölüme mahkûm edilmiştir. Diyaloglarında ısrarla hiçbir şey bilmediğini ve "Tek bildiğim şey hiçbir şey bilmediğimdir."<sup>3</sup> diyerek, konuştuğu gençlere hiçbir şey öğretmediğini söylemiştir. İnsan hayatının pratik sorunlarını merkeze alan bu yeni yaklaşım, Sokrates'te insanın anlam arayışı bağlamında derin bir sorgulamaya dönüşmüştür. O, ortalıkta, çarşı-pazarda, idman yerlerinde gezerek, insanları

---

<sup>1</sup> Mustafa Köylü – Cemil Oruç, "Dini İncanın Temellerinin Bilimsel ve Teolojik Değerlendirmesi: Nöroteoloji [Scientific and Theological Evaluation of Religious Belief: Neurotheology]". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal25/2(December2021)

<sup>2</sup> Haris Delic – Senad Becirovic, Socratic Method as an Approach to Teaching, European Researcher. Series A, Vol.(111), (2016), 513

<sup>3</sup> Platon, *Diyaloglar*, (15. Basım, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2019), 15

hayatlarının anlamı ve amaçları bakımından düşünmeye, çevresindekilerden edindiği geleneksel kültürü sorgulamaya, onlarda zihinsel bir uyanış gerçekleştirmek için teşvik etmeye çalışırdı.<sup>4</sup> Çünkü kâinat ile kâinatta bulunan varlıkların seyrini idrak etme, onları değerlendirme yaratılışı gereği canlı ve akıl melekesine sahip insana özgüdür.<sup>5</sup>

Bu çalışmanın çıkış noktası, din eğitiminde dini kavramların öğretiminde Sokratik sorgulama yöntemi kullanmanın imkân ve olasılıkları nedir? sorusuna cevap aramaktır. Araştırmanın amacı, öğrenci etkinliğini ön plana çıkaran, cevabı öğrenciye bulduran Sokratik yöntemin din eğitiminde kavramların öğretimine ne gibi katkılarının olabileceğini ortaya koymaktır.

## 2. Sokratik Yöntemin Eğitime Dair Temelleri

Sokratik yöntem öğrencinin yaşantısından hareket eden bir yöntemdir. Bilgi hazır olarak verilmez. Sistematik sorular aracılığıyla bilgi öğrenciye buldurulur. Birlikte tartışma ve düşünmeyi biçimlendirme yöntemi olan Sokratik yöntem, öğrencinin ön bilgilerinden hareketle çıkarımlarda bulunması, bilgileri arasında geçiş yapması ve sorular sorarak bilgisini tartması sağlanmaktadır.<sup>6</sup> Bilgiye ulaşmak için yoğun bir zihinsel çaba, sıkı bir çalışma, merak ve bilginin birey tarafından kendisine mal edilmesi gerekir. Kendisini bilgili zanneden insan, eksikliğini fark etmezse öğrenmeye güdülenme ve merak oluşmaz.<sup>7</sup> Bu yüzden sorgulama, teorik bir konunun kişiden bağımsız olarak entelektüel bir çabayla sürdürülmesine değil kişiden yola çıkarak yapılmasına dayalıdır.

Delic ve Becirovic<sup>8</sup>, Sokratik yöntemin hedeflerini şöyle sıralamıştır:

1. Sokratik eğitim yönteminin temel amacı sorgulamaktır. Yani sorgulamayı öğretmektir. Sorgulamanın amacı, öğrencilerin iddialarına tamamen karşı çıkmak değil, yanlışlarını görmelerini sağlamaktır.
2. Sokratik yöntem öğrenci ve öğretmen arasındaki bir diyalogdur. Öğretmenin rolü soruları sormak, öğrencinin rolü ise soruları yanıtlarken geçmiş deneyimlerini ve bilgilerini gözden geçirmektir.
3. Son olarak bu yöntem, sadece öğretmen ve öğrenciler arasında etkileşimli bir diyalog olmakla kalmaz, aynı zamanda tümevarımsal özelliklere sahiptir. Öğretmen sürekli olarak öğrencileri akıl yürütmelerindeki yanlışları görmeye yönlendirir, daha sonra sorunu açıklığa kavuşturmak için zıt örnekler kullanır. Böylece öğrencinin düşünme süreçlerini yapılandırmayı hedefler.

Sokrates, bilginin insanda doğuştan var olduğunu, bunların hatırlanmasıyla bilginin elde edileceğini düşünüyordu. Doğuştan olan bu bilgiyi ortaya çıkarmak için

---

<sup>4</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (32. Baskı, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2019), 53

<sup>5</sup> Mehmet Emin Şahin, Müsebbihât Sûrelerinin Tefsinde Molla Sadrâ'nın Tesbih Kavramına Yaklaşımı (Hadîd, Cum'â ve A'lâ Sûreleri Bağlamında), *Turkish Studies-Comparative Religious Studies*, cilt 15 s.4 (561-573, 2020b), 568

<sup>6</sup> İdil Kefeli - Utku Kara, Çocukta Felsefi Ve Eleştirel Düşüncenin Gelişimi, *Ankara University, Journal of Faculty of Educational Sciences*, vol: 41, no: 1, (339-357, 2008), 341

<sup>7</sup> Ahmet Cevzici, *Sokrates*, (4. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2013), 91

<sup>8</sup> Delic – Becirovic, "Socratic Method", 515.



özel bir uğraş gerekir ki bu onun yöntemini oluşturmaktadır.<sup>9</sup> Bu yöntem temelde iki aşamadan oluşur:

1. Diyalektik Ayıklama (Çürütme)
2. Buldurma (Doğurtma)

### **2.1. Diyalektik Ayıklama (Çürütme)**

Sokrates Atina sokaklarında insanlarla bir araya gelir, onlara yaptıkları işlerle ilgili sorular sorar. Örneğin bir politikacıya adaletin ne olduğunu sorar. Ya da bir askere cesaret nedir diye sorar. Onlar bu sorulara cevap verirken Sokrates bir başka soru sorar ve ne demek istediğini tam olarak anlamaya çalışır. Bununla da yetinmez muhatabının verdiği cevaplar üzerinden zekice kurgulanmış metodik sorular sorar. Tartışma öyle bir hale gelir ki başta yapılan tanımın tam tersi bir durum ortaya çıkar.<sup>10</sup>

Sokrates'in sadece sorular sorarak, muhatabının çelişkilerini ortaya çıkardığı bu süreç, tartışma boyunca ortaya çıkan bütün olası tanımlar çürütülünceye ve verecek başka cevap kalmayınca kadar devam eder. Geline nokta zihinsel bir kaos ve uyuşma halidir. Böylece sorgulama yoluyla doğru bilgiye giden yolda, doğru bilgiyi perdeleyen olumsuzluklar ortadan kalkmış olur. İnsanların dogmatik uykularından uyandırılmaya çalışıldığı bu çürütme yönteminin sonunda kişi yanlış bilgilerinin kibrinden kurtulmuş olarak artık gerçek bilgiye ulaşmak için hazır hale getirilmiş olur. Araştırılan, sorgulanan sadece insanların moral değerlerine yönelik zihinsel tutumlar değildir, bizatihi insanın davranışları, yaşam biçimi, yani hayatıdır.<sup>11</sup> Sokrates'le konuşmadan önce insanların, hayatlarının anlamıyla, inançlarıyla ilgili herhangi bir sorunu yoktur. Onlar nasıl yaşanması gerektiğiyle ilgili kendilerince doğru bilgilere sahiptir. Ancak Sokratik sorgulamayla ayaklarının altındaki zemin kaymaya başlar. Sokratik yöntemin bu ilk basamağı genellikle yanlış anlaşılabilir. Sokrates'in amacı insanlarla alay etmek değildir. Aksine amacı, fikirlerindeki eksiklikleri ve yanlışlıkları muhatabına göstererek onu doğruyu bulmaya motive etmektir. Kişi fikirlerinin yanlışlığını anladığında yetersizliğini anlayacak, doğruyu bulmaya daha istekli olacaktır.<sup>12</sup>

### **2.2. Buldurma (Doğurtma)**

Sokrates konuştuğumuz kavramların insanın ruhunda var olduğuna inanmaktadır.<sup>13</sup> Bu öncülden hareketle sorgulamasında bunu ispatlamaya çalışır. Kendisini de bir öğrenci olarak konumlandırarak muhataplarına sadece sorular sorar. Hangi bir yönlendirmede bulunmadan düşüncelerinin çelişkilerini zekice sorularla ortaya koyar. Diyaloglarında vermek istediği mesaj, aslında 'iki kişi bir konuyla ilgili görüşlerini ortaya koyabiliyorlarsa ve birçok noktada görüş birliği meydana gelebili-

---

<sup>9</sup> Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler ve Buldurma Yöntemi*, (Karakoç Yayınları, Ankara, 1998), 145

<sup>10</sup> Sena Coşğun, Bir Yurttaş Yetiştirme Denemesi: Sokrates ve İdeal İnsanı, *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*; (29), (68-80, 2015), 75

<sup>11</sup> Cevizci, "Sokrates", 94

<sup>12</sup> Aydın, "Buldurma Yöntemi", 154

<sup>13</sup> Keneth Seeskin, *Dialogue and Discovery : A Study in Socratic Method*, (State Universty of New York press, Albany, A.B.D, 1987, 98; Platon, *Diyaloglar*, 2017a: 70

yorsa, bu önceden sahip olunan tümel bazı kavramların varlığıyla mümkündür' düşüncesine dayanmaktadır. Aksi takdirde konuşmanın da, tartışmanın da, birlikte yaşamının da bir anlamı olmaz. Konuşma, ancak kavramlara tam tamına olmasa da bir birine benzer anlamlar yüklemekle mümkün olur.<sup>14</sup>

Boş bir bidonu doldurur gibi insana bilgi yüklenemeyeceğine inanan Sokrates, yakın dönemin önemli eğitim eleştirmenlerinden olan Freire ile benzer düşüncelere sahiptir. Freire,<sup>15</sup> modern eğitimin insan zihnini uyuşturmasından, öğrencilerin öğretmenler tarafından doldurulması gereken 'bidonlar'a dönüştürülmesinden yakınır. Tıpkı Sokrates'te olduğu gibi eğitimin iki tarafı olan öğretmen ve öğrenciyi beraber öğrenmeye ve aynı anda hem öğretmen hem de öğrenci olmaya çağırarak sorgulayıcı bir yaklaşımı önermektedir. Bankacı eğitim yöntemi diye tanımladığı bu yöntemi bütün yönleriyle reddeden Freire, bunun yerine; insanları bilinçli varlıklar, bilinci de hayata yöneltmiş bilinç olarak kavramak gerektiğini, insanların bilgi hesabına yatırım yapmayı öngören eğiticilik modeli yerine, insanların hayatla ilişkilerindeki problemleri tanımlamalarının pratiğine geçilmesinin gerekliliğini vurgular.

Sokratik yöntem uygulanırken şu beş aşama takip edilmelidir:

1. Merak uyandırmak (örneğin: cesaret nedir, erdem nedir, vb.)
2. Hipotez (diyalogun temel konusu haline gelen soru hakkında fikri veya iddiayı içerir)
3. Diyalektik çürütme ve çapraz inceleme (Sokratik uygulamanın çekirdeğini oluşturur; hipotez sorgulanır, hipotezi kanıtlamak veya reddetmek için karşı örnekler verilir.)
4. Hipotezin kabulü / reddedilmesi (katılımcılar karşı örneği kabul eder veya reddeder)
5. Eylem (soruşturma bulgularına göre hareket etmek).<sup>16</sup>

Sokratik sorgulama yönteminde, genellikle tartışma bir sonuca bağlanmadan askıda bırakılır. Önemli olan şey insanların zihinlerinde soru işaretleri bırakmaktır. Arayışın devam edebilmesi buna bağlıdır. Yoksa insanlar aldıkları cevaplardan tatmin olarak sorgulamayı bırakırlar. Sorgulamada ısrar, kararlılık ve tekrar önemlidir. İnsan aynı şeyler üzerinde ısrarlı sorular soracak olursa bunlar hakkında en doğru bilgiyi elde edecektir. Sorgulama bırakılır veya yeterli görülürse gelişme ve ilerleme mümkün olmayacaktır.

### 3. Eğitimde kavram öğretimi ve Sokratik yöntem

Kavramlar üzerinde yapılan analizler ve değerlendirmeler insanlık tarihiyle eşdeğer olsa da Sokrates'le birlikte sistematik bir hüviyet kazanmıştır.<sup>17</sup> Kavramın farklı tanımları olmakla birlikte bütün anlamlarında onun bir soyutlama ve genel-

---

<sup>14</sup> Gregory Murphy, *The Big Book of Concepts*, (A Bradford Book The MIT Press Cambridge, Massachusetts/London, England, 2002), 1

<sup>15</sup> Poul Freire, *Ezilenlerin Pedagojisi*, (2. Basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995), 51.

<sup>16</sup> Peter Boghossian, *Socratic Pedagogy, Critical Thinking, and Inmate Education*, *The Journal of Correctional Education*, 57(1), (March, 42-63, 2006), 48; Delic ve Becirovic, "Socratic Method", 516

<sup>17</sup> Doğan Özlem, *Mantık, Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*, (İnkılap Yayınları, İstanbul, 2004), 65

leme olduğuna dair ittifak vardır. Buna göre kavram, nesne, varlık, olay ya da olguların özelliklerinin zihinde soyutlanıp sınıflandırılması ve genellenmesidir.<sup>18</sup> Kavramlar zihinsel yapılardır. Zihinsel yapılar olarak kavramlar, düşüncenin yapı taşlarıdır. İnsan zihni çeşitli nesne, olay, fikir ve davranışların ortak özelliklerinin keşfederek, onları sınıflara ve kategorilere ayırır. Kavramlar, ortak yönleri olan çeşitli kategorilerin soyut temsilleridir.<sup>19</sup>

Kavram, günümüz Batı dillerinde 'concept' kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Aynı kökten gelen ve kavramlaştırma anlamına gelen 'conception', kelimesinin düşünceyi inşa etmedeki önemini açığa vuran bir anlamı vardır. Dölleme, hamileliğin başlangıcı anlam köküne sahip olan bu kelimedenden yola çıkarak, kavramların da yeni bir düşüncenin ete kemiğe bürünmesine aracılık ettikleri, düşünceye hayat verdikleri söylenebilir.<sup>20</sup> Kavramlar, geçmiş deneyimleri hayat ile mevcut etkileşimlere bağladıkları ve kavramlar aracılığıyla daha büyük bilgi yapılarıyla bağlantı kurdukları için bir tür zihinsel tutkal görevi görürler. Örneğin manavda görülen domatesler daha önce hiç görülmemiş olsa da, muhtemelen yenilen diğer domateslere benziyor ve bu yüzden yenilebilir. Bu nedenle kavramlar düşünce süreçlerine büyük ekonomiklik katar. Kavramlar olmasaydı dış dünyadaki her şeyi tek tek hatırlamak ve öğrenmek durumunda kalırdık.<sup>21</sup> Bir kategoriye karşılık gelen bir kavram (zihinsel temsil) oluşturulduysa, bu kavram o kategorideki yeni bir varlığı anlamlandırmaya ve uygun bir şekilde yanıt vermeye yardımcı olacaktır. Kavramlar, dünya hakkındaki bilgilerin çoğunu belirginleştirir, insanlara neler olduğunu ve hangi özelliklere sahip olduklarını söyler. Bir kediye tanımlamak veya bir domatesle ne yapılabileceğini bilmek büyük bir entelektüel başarı gibi görünmeyebilir, ancak böyle bir kavramsal yetenek olmadan hayatın sağlıklı bir şekilde devam etmesi mümkün değildir.<sup>22</sup>

İnsanlık bugün gelmiş olduğu gelişmişlik seviyesine dilin oluşturmuş olduğu imkânlar sayesinde ulaşmıştır. Her türlü insani etkinlik dil aracılığıyla anlaşılır hale gelir. "Dil gibi simgesel kodlarla temsil edilen kurallı bir araç olmasaydı, insanlar birbirleriyle iletişim kurarak soyut düşünme, planlama, toplumu örgütleme ve kültürünü aktarmayı başaramazdı".<sup>23</sup> Kavramlar aynı zamanda bireyin deneyimlerini daha tutarlı ve doğru bir şekilde açıklama yeteneğini geliştirir ve başkalarıyla daha etkili iletişim kurmasını sağlar. Dolayısıyla dilin işlevleri insanın iletişim amaçlarına ve pratik ihtiyaçlarına hizmet eder.

Kavramların birçok yararları vardır. Kavramlar ilişkileri öğreterek yeni kavramlara ve sentezlere ulaşmaya olanak sağlar. Karmaşıklığı ve çeşitliliği düzenleyerek anlaşılmayı kolaylaştırır. Kavramlar iletişimi sağlarlar. Kavramlara verilen ortak

<sup>18</sup> Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, (Anı Yayıncılık, Ankara, 2012); Şahin, Mehmet Emin, Molla Sadrâ Tefsirinde Lafzatullah, (*Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Dergisi*, c.13 s.25 (2020) s.109-126, 2020a)

<sup>19</sup> Nurettin Fidan, *Eğitim Psikolojisi*, (Alkım Yayınları, Ankara, 1985), 189; Şahin, Mehmet Emin, Kur'an Tefsirinin Felsefi ve İş'ârî İmkânı (Molla Sadrâ Örneği), (*Bilsam Yayınları*: 15, Malatya, 2020c), 50

<sup>20</sup> Kübra Bilgin Tiryaki – Lütü Sunar, *Kavram Geliştirme*, (Nobel Yayınları, Ankara, 2016), 1

<sup>21</sup> Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, (15. Basım, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2006), 216

<sup>22</sup> Murphy, *The Big Book of Concepts*, 1

<sup>23</sup> Seyhun Topbaş, *Konuşma Dilinin Evrim Sürecinde İletişim-Dil-Konuşma Bağlantısı*, Dil ve Kavram Gelişimi içinde, (8. Baskı, Kök yayıncılık, Ankara, 2019), 16.

anlamlar anlaşılmayı sağlar. Kavramların birbiriyle ilişkilerinde ilkeler ve kurallar meydana gelir.<sup>24</sup> Kavramlar anlamayı, bilgiyi işlemeyi sağlar. Kavramlar öğrenmeyi basitleştirerek kolaylaştırır. Üst düzey düşünme becerilerini geliştirir. Yeni kavramlar öğrenebilmek ancak bir başka kavramın varlığıyla mümkündür.<sup>25</sup>

Literatürde farklı alanlarda Sokratik yönetime dayalı araştırmalar mevcuttur. Hüner,<sup>26</sup> Sokratik sorgulama temelli etkinliklerin Hayat Bilgisi dersinde başarı ve kalıcılığa etkisini incelediği araştırmasında Sokratik sorgulama temelli etkinliklerle tasarlanan ders içeriklerinde öğrencilerin ürettikleri düşüncelerin önemli taraflarını vurgulayabildikleri, düşüncelerini örneklendirebildikleri, farklı bakış açılarından bakabildikleri ve düşüncelerindeki tutarlılığı ifade edebildiklerini ortaya koymuştur. Çoban<sup>27</sup> Sokratik sorgulama yöntemi ile sorumluluk değerinin öğretimi başlıklı araştırmasında Sokratik sorgulama yöntemiyle ders yapılan sınıfın öğrencilerinin daha geniş anlamda sorumluluk bilincine sahip oldukları gözlenmiştir. Ayrıca değer öğretiminde, öğrenme öğretme süreci öncesinde ön yaşantılar oluşturmuş olmanın, değer öğrenilmesi ve genişletilmesinde önemli bir faktör olduğu sonucuna varmıştır.

Din eğitiminde kavram öğretimi farklı boyutlarıyla birçok araştırmaya konu olmuştur<sup>28</sup>. Bu araştırmalardan elde edilen verilere bakıldığında dini kavramların diğer kavramlarla ortak yönleri olmakla birlikte dini kavramların kendine has özelliklerine vurgu yapıldığı görülmektedir. Aydın<sup>29</sup> din eğitimi ve öğretiminde buldurma (Sokrates) yöntemini doğruluk kavramı örneğinden hareketle ele aldığı çalışmasında buldurma yönteminin her konuya uygulanamayacağını ifade etmiş, ancak iyi planlama ve yönetime uygun konuların seçilmesi halinde öğrencilerin gelişimine ve öğrenmelerin kalıcılığına katkı sağlayacağını belirtmiştir.

Hannam<sup>30</sup> dini kavramları üç temel kategoriye ayırmıştır. Birinci kategoride kavramlar bütün insanlar için ortak olan mutluluk, barış, adalet, sanat, aşk, toplum gibi kavramlardır. Bu kavramlara dindar olsun olmasın bütün insanlar benzer şekilde ilgilenir. İkinci kategorideki kavramlar dinsel kavramlardır ki, tanrı, ibadet, dua, iman gibi kavramlar bu türdendir. Bu kavramlar birçok dini gelenek tarafından kullanılır. Üçüncü kategorideki kavramlar belirli bir dine özgü kavramlardır. Bu kavramlara namaz, kilise, haham, teslis, brahma gibi kavramlar örnektir. Bunlar ise dini

---

<sup>24</sup> Fidan, Eğitim psikolojisi, 192

<sup>25</sup> Süleyman Akyürek, *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi*, (1. Basım, Dem Yayınları, İstanbul, 2004), 45-47.

<sup>26</sup> Sanem Hüner, Sokratik sorgulama temelli etkinliklerin Hayat Bilgisi dersinde başarı ve kalıcılığa etkisi, (Basılmamış doktora tezi, İstanbul, 2018).

<sup>27</sup> Okan Çoban, Sokratik sorgulama yöntemi ile sorumluluk değerinin öğretimi, (Basılmamış doktora tezi, Uşak, 2016).

<sup>28</sup> Bkz; Süleyman Akyürek, *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi*, (1. Basım, Dem Yayınları, İstanbul, 2004); Zehra Umutlu, *Peygamber Kavramının Öğretimi (5. Sınıf Örneği)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2006; Habibe Erva Uçak, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kavram ve Kavram Öğretimi Sürecine İlişkin Görüşleri*, Basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara, 2020; Karadağ, Mecnun, *Okul Öncesi Din Eğitiminde Kavram Öğretimi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çorum, 2019.

<sup>29</sup> Mehmet Zeki Aydın, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Buldurma (Sokrates) Yöntemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1993.

<sup>30</sup> Patrica Hannam, P4C in Religious Education, Philosophy for Children Through the Secondary Curriculum, pp. 127-145, (2012), 132.

geleneklerin ayırt edici kavramlarıdır. Hannam'a göre bu kavram kategorilerinin her birinde felsefi sorgulama öğrencilerin anlayışını derinleştirmek için kullanılabilir.

#### 4. Dini kavramların öğretiminde Sokratik yöntem

Dini anlama, büyük ölçüde çocukların dil gelişimine, yani onların kelime ve kavramları doğru anlamalarına bağlıdır.<sup>31</sup> Dini kavramların dünyasına dilin gelişmesiyle giren çocuk, bir süre sonra bu kavramları şuurlu bir şekilde anlamaya başlar. Dini duygu ve düşüncelerini bu kavramların içerisine yerleştirerek kendisi için anlamlı hale getirir<sup>32</sup>. Dini kavramların öğrenilmesi ilk etapta aile ve çevredeki büyüklerin kavramlarına ve konuşmalarına dayalıdır.

Her çocuk dünyaya belirli bir potansiyel ile gelir ve bu potansiyel yaşam ve deneyimlerle gelişir. Gelişim kendi içine kapalı, zihinsel süreçlerden ibaret değildir. İçinde yaşanan çevrenin ve alınan eğitimin çocuğun gelişimine etkisi yadsınamaz. Dini gelişim süreci de buna benzerdir. Çocuk dünyaya dindar olarak gelmez ancak dini bakımdan tamamen boş da değildir.<sup>33</sup> Hem İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve sünnette hem de zengin düşünsel gelenekte insanın fitratına ve doğuştan getirdiği manevi özelliklere çokça vurgu vardır. Özellikle İbni Tufeyl'in Hayy Bin Yezan isimli kurgusal romanı insanın saf doğasının barındırdığı potansiyeli çok yönlü olarak ortaya koymuştur. Bununla birlikte dini kavramlar genellikle soyut kavramlardır ve kavrayış için belirli gelişim aşamalarının varlığını önceler. Ancak her insan küçük yaşlardan itibaren iyilik, dürüstlük, özgürlük gibi soyut kavramlara aşinadır.<sup>34</sup> Doğuştan getirilen bir takım tabii dini eğilim ve kabiliyetler çocuğun sosyal çevresi ve yaşantısı yoluyla gelişerek bir kişiliğe bürünür.

Din eğitiminde dini değerlerin ifadesi olan kavramları öğretirken, öğrenci yaşantısından hareket etmek, kalıcı öğrenmenin oluşması için önemlidir. Kavramları ezberletmek yerine, öğrencinin kavramları kendi yaşantısı haline getirip geliştirmesi kılavuzlanmalıdır.<sup>35</sup> Din eğitiminde kullanılan kavramların çocuğun algı dünyasına uygun olması, çocuğun anlayabileceği bir seviyede olması, çocuğun dini aidiyetine katkı sağlaması bakımından önem arz etmektedir. Somuttan soyuta, bilinenden bilinmeyene, yakından uzağa gibi eğitimsel ilkelere riayet edilmesi gerekir. Zira dini kavramlar, genellikle soyut, sembolik anlamlar içeren mecazlarla doludur. Din eğitiminde din dilinin bu özelliği göz ardı edilmemelidir.<sup>36</sup>

Bilişsel gelişim teorisine göre, insanın dışarıdan yeni öğrenmeleri yoluyla veya iç dünyasında meydana gelen dönüşümlerle bireyin denge halinde olan düşünceleri değişime uğramakta ve her yeni düşünüş daha kalıcı bir dengeye doğru yönelmektedir<sup>37</sup>. Sorgulamaya dayalı düşünce insanın tam da bu eksik denge durumlarını bozmaya yarayan bir girişimdir. İnsanı dogmatik uykularından uyandırarak ilk

---

<sup>31</sup> Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, (Gün Yayınları, Ankara, 1998), 42

<sup>32</sup> Mustafa Köylü-Cemil Oruç, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*, (1. Basım, Nobel Yayınları, Ankara, 2017), 40

<sup>33</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, (3. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1998), 252

<sup>34</sup> Köylü – Oruç, *Çocukluk dönemi*, 140

<sup>35</sup> Süleyman Akyürek, *İlk ve Orta Öğretimde Din Öğretimi: Kuramsal Çerçeve*, Din Eğitimi içinde, (5. Baskı, Grafiker yayınları, Ankara, 2017), 104.

<sup>36</sup> Akyürek, *Kavram öğretimi*, 23.

<sup>37</sup> Jean Piaget, *Çocukta Zihinsel Gelişim*, (Cem Yayınevi, İstanbul, 1999), 18

zamanlar şaşkınlıkla beraber bir düşünsel dengesizlik yaratmayı amaçlar. Düşüncelerindeki uyumsuzlukları fark edene kadar her şey gayet doğru görünür ve birey bu durumdan gayet memnundur. Sokratik sorgulama bireyi daha üst bir denge durumuna getirmek için onu düşünceleriyle sorguya çeker. Sorgulama yoluyla oluşan dengesizlik durumu ilk bakışta karmaşayı, zihinsel karışıklığı andırsa da yeni bir arayışın başlangıcında olacaktır. Bu dengenin oluşmasında düşüncelerin gerekçelendirilip temellendirilmesi önemli rol oynar.<sup>38</sup>

Dini düşüncenin merkezinde deneyim vardır. Din deneyimler yoluyla öğrenilir. En başta kimseye dini deneyim öğretilmeyeceğini belirtmek gerekir. Bunu kendileri deneyimlemek ve ondan öğrenmek zorundalar; bununla birlikte, birtakım sistematik sorular sorarak bireylere kendi deneyimlerini yorumlamalarına yardımcı olunabilir. Ya da bireylere kendi dini arayışları hakkında bilgi edinmeleri için birçok fırsat sağlanabilir.<sup>39</sup> Düşünce ve deneyimlerin gözden geçirildiği planlanmış eğitim süreçleri bu amaca hizmet edebilir. Sokratik yöntem, dinamik bir öğrenme süreciyle öğrenmeyi ve keşfetmeyi kolaylaştırır ve birçok duruma uygulanabilir. Dini deneyimlerin oluşmasında en önemli faktörlerin başında dini kavramlar gelmektedir. Allah, ahiret, iman, cennet, cehennem, günah gibi birçok dini kavram, dinin kendisine yüklediği anlamların ötesinde, bireyin deneyimleri yoluyla farklı boyutlar kazanabilmektedir. Bu nedenle bireyin deneyimlerini de göz ardı etmeyen ama kavramları doğru anlamlarıyla buluşturmayı kolaylaştıran eğitim süreçlerini oluşturmak önem arz etmektedir.<sup>40</sup> Eleştirel düşünme becerilerini geliştiren, inançların altındaki kavramsal anlam örüntülerini ortaya çıkarmaya çalışan Sokratik yöntemin amacı, öğrencilerin kendi yaşamlarını, hedeflerini ve değerlerini incelemek için bir strateji geliştirebildikleri sorgulama sürecini içselleştirmektir.

Sokratik yöntem kavramların ve tanımlarının önceden verildiği tümden gelimli akıl yürütmeye dayanmaz. Bu yaklaşımda öğretmen öğrenciye fikirleri ve stratejileri açıklar. Tümevarımsal akıl yürütmeye dayanan Sokratik yöntem ise, öğrencilerin belirli kanıtlara dayanarak genel bir sonuca ulaşmalarına yardımcı olmayı amaçlamaktadır. Bu yaklaşım öğrencilerin ek bilgi toplamasına ve alternatif düşünceleri keşfetmesine yardımcı olmak için sistematik soruların kullanıldığı daha yavaş bir süreçtir. Tek bir cevabı ve çözümü vermek yerine öğretmen, alternatif görüşler olabileceği ve zor bir durumun olası farklı çözümlerini araştırmanın ve keşfetmenin yararlı olabileceği varsayımı üzerinde durur.<sup>41</sup>

Sokratik diyalog çeşitli adımlar içerir. İlk olarak, öğretmen öğrencinin kendi inançlarını ifade etmesini teşvik etmelidir ve (nazikçe) öğrencinin sahip olduğu inançlardaki çeşitli tutarsızlıklara dikkat çekmelidir. Öğretmen, öğrencinin kavramlara yüklediği anlamları ya da tanımlamalarını, bir dizi örneğe uygulayarak ve öğren-

---

<sup>38</sup> Mathew Lipman, vd., (1980), *Philosophy in the Classroom*, Second Edition, Temple University Press Philadelphia, 107

<sup>39</sup> Peter Jarvis, *Religious Experience and Experiential Learning*, *Religious Education*, 103:5, 553-567, (2008), 556

<sup>40</sup> James Overholser, *The Socratic Method of Psychotherapy*, (New York: Columbia University Press, 2019), 38

<sup>41</sup> Overholser, *The Socratic Method*, 40

cinin inanç kümesinin kendi içinde ne kadar tutarlı olduğunu inceleyerek test edebilir. İkincisi, öğretmen öğrencinin mantıksal olarak tutarsız fikirlerini görmesine ve değiştirmesine yardımcı olur. Öğrenci sahip olduğu tutarsızlıkların farkına vardığında sonraki süreç biraz sıkıntılı, kafa karıştırıcı olabilir ve tartışma geçici bir çıkmaza girebilir. Ancak kafa karışıklığı öğrenme merakını harekete geçirecektir. Bu nedenle, sorgulama öğrencinin yanlış inançlarını çürütmeye dayanmasına rağmen, süreç tamamen yıkıcı değildir. Sorgulama vücudu iyileştirmek için ölü dokuyu kesen bir doktor gibi işlev görür.<sup>42</sup> Amaç kişinin önceki düşünme şekillerini bırakmasını ve durumu yeni bir perspektiften görmesine yardımcı olmaktır. Üçüncüsü, tutarsız inançları ortaya çıkarırken akıl yürütme ve çelişkileri fark etme yolunda yeni şeyler öğrenilmiş olur. Bu süreçten öğrencinin, bazı entelektüel beceriler kazanmış olarak çıkacağı varsayılır.<sup>43</sup>

Sokratik yöntem kavramları analiz ederek nihayetinde bazı genel geçer tanımlara ulaşmak ister. Amaç sadece kavramların doğru tanımlarını bulmak değil, kavramlara yüklenen çeşitli anlamların bireyin hayatındaki etkilerini incelemektir. Tanımlara odaklanmak, yanlış kavramsallaştırmaların muhtemel nedenlerini ortaya çıkarabilir ve böylece öğrencilerin daha uygun davranışlara yönlendirmeye yardımcı olabilir. Öğrencilerin eksik veya yanlış öğrenmeleri ile ilgili görünen önemli kavramları açıklığa kavuşturmak için tanımlara başvurulur<sup>44</sup>. Bu kavramlar, çoğunlukla genel konulardan seçilir. Örneğin imanı tanımlamaya çalışırken, öğretmen ayrıntılı bir cevap aramaz, bunun yerine öğrencinin ilgili konuyla yüzleşmesi, doğru ve samimi bir iman anlayışının ortaya çıkarılması için öğrencinin duygu, düşünce ve deneyimlerinden hareket eder

Bazen tanımlar, öğrenci tarafından kullanılan değerlendirme standartlarının netleştirilmesine yardımcı olmak için kullanılır.<sup>45</sup> Birey üzerinde güçlü etkileri olan temel kavramlar mevcuttur ve yoğun duygusal çağrışımlar taşır. Örneğin ölüm, şeytan, Tanrı gibi kavramlara yüklenen anlamlar, bazen aşırılıklar içerebilmektedir. Bu kavramları netleştirmek için; “Ölüm neden korkunçtur?”, “Şeytan insanlara istemediği bir şeyi yaptırabilir mi?” “Allah’tan korkmalı mıyız?” gibi sorular sorarak kavramların doğru anlam çerçevelerine oturması sağlanabilir.

Kavram öğretiminde kavram haritalarının kullanımı kavramı meydana getiren alt ve üst kavramların belirlenmesinde önemli bir role sahiptir. Din eğitiminde Sokratik yöntem kavramların doğru anlamlarının ve örnek olan ve olmayanlarının tespitinde işlevseldir. Kavram öğretiminde önemli bir konu ise kavram yanlışlarıdır. Uçak,<sup>46</sup> araştırmasında kavram yanlışlarını gidermeye yönelik yöntemlerin kavram kazanım sürecine olumlu katkı sağlayacağını belirtmiştir. Sokratik yöntemin temelde böyle bir amaca hizmet ettiğini söylemek gerekir. Kavramların tanımlarına ulaşma

---

<sup>42</sup> Seeskin, *Dialogue and Discovery*, 38

<sup>43</sup> Overholser, *The Socratic Method*, 49

<sup>44</sup> Futter Dylan, *The Socratic fallacy undone*, *British Journal for the History of Philosophy*, 27: 6, 1071-1091, (2019), 1073

<sup>45</sup> Overholser, *The Socratic Method*, 52

<sup>46</sup> Habibe Erva Uçak, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kavram ve Kavram Öğretimi Sürecine İlişkin Görüşleri*, (Basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara, 2020), 228.

sürecinde kavramın ne olduğu ve ne olmadığı muhtemel yanlış ön kabuller üzerinden değerlendirilir.

Sokratik yöntem öğrencilerin değerlerini, ilkelerini ve inançlarını incelemek için sorular kullanır. Katılımcılar, sorgulama yoluyla, yaşam biçimlerini meydana getiren dünya hakkındaki ahlaki düşüncelerini tanımlamak ve daha sonra savunmak için çabalarlar. Sokratik sorgulama, öğrencilerin yaşamlarını sürdürürken, davranışlarını biçimlendiren motivasyonları ve varsayımları ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle, Sokratik yöntemi uygulayan öğretmen, öğrencilerin gerçekleri bilmelerini isteyebilir, ancak öğrencilerin bu gerçekler hakkında ne düşündüklerine daha fazla odaklanmak ister. Amaç, genelleştirilmiş önermeleri ve soyutlamaları dikkate almak değil, her bir katılımcının fikirlerinin altında yatan değerleri ve inançları araştırmaktır. Sokratik sorgulamanın özü, katılımcıların inanç ve değer sistemi olduğundan, bu inançlar veya değerler sorgulandığında veya yalanlandığında, söz konusu insanların yaşamlarının tutarlılığından başka bir şey sorgulanmış olmamaktadır.<sup>47</sup>

Diğer taraftan eğitimcinin dine dair düşüncesi, sorgulamanın yönünü ve içeriğini belirlemede önemli bir etkidir. Diyalog yöntemiyle yapılan din dersinde sınıfta savunmacılıktan kaçınmak zordur, çünkü inançlar ve değerler herkesin davranışını, tepkilerini ve niyetlerini yönetir. Herhangi bir konunun öğretiminde tarafsızlık, özellikle de inançla ilgili konularda oldukça zordur. Öğretmek için neyin seçildiği ve neyin nasıl önemsenmeden geçildiğini yöneten dünya görüşü dışlanamaz.<sup>48</sup> O halde din eğitiminde tarafsızlığı aklın ilkelerinde, tutarlılıkta aramak gerekir. Soru sormak, eleştirmek, derinliğine nüfuz etmek açısından önemlidir. Sorgulamayı yapan, hiçbir ön kabulü dayatmadan özgürce hakikati aradığını ilan etmelidir. Basitçe öğretilen içeriğin doğruluğunu varsaymak yerine, öğretmen, din eğitiminde açık, eleştirel ve araştırmacı öğrenmeyi teşvik etmelidir.

Din eğitiminde kavram öğretilirken genellikle iki öğretim stratejisi kullanılmaktadır. Bunlardan biri sunuş yoluyla diğeri ise buluş yoluyla kavram öğretimidir. Sunuş yoluyla kavram öğretimi, bilginin aktarılması, kavram, ilke ve genellemelerin açıklanmasında çok sık kullanılan bir yöntemdir. Bu yöntemde öğretilecek kavramların düzenlenmiş, sıralanmış olması gerekir. Öncelikle genel kavramlar, ardından bu kavramların ayrıntılarının öğrenciye kazandırılması amaçlanır. Anlatım ve konuşmaya dayanmasına rağmen bol örnek kullanılması, öğrencilerden geri dönüt alınması, kavramların birbiriyle ilişki içerisinde öğretilmesi önemlidir.<sup>49</sup> Anlamli öğrenmenin gerçekleşebilmesi için diğeri bir önemli husus öğrencide olumlu bir hazırlığın olmasıdır. Öğrenci öğrenmeye istekli ve onu gerçekleştirmeye kararlı olmalıdır.<sup>50</sup>

Her öğretim yönteminin kendine göre başarılı olduğu yönleri vardır. Sunuş yöntemi özellikle eğitimin ilk yıllarında, öğrencinin bilgilerinin eksik olduğu durumlarda ve kavramlar arası ilişkilerin öğretiminde etkilidir. Öğrenciler başlangıçta öğ-

---

<sup>47</sup> Delic - Becirovic, Socratic Method, 515

<sup>48</sup> Brenda Watson, Why Religious Education Matters, *Debates in Religious Education*, Jull 11,(13-21), (2011), 18.

<sup>49</sup> Aydın, Buldurma yöntemi, 45

<sup>50</sup> Fidan, eğitim Psikolojisi, 94.



retilecek kavramlar ile ilgi bazı bilgilere sahip olmadığında sonraki kavramları anlamadan ezberlemek durumunda kalır. Ezbere dayanmayan anlamlı öğrenmenin gerçekleşebilmesi için öğretmenin konuyu kendi içinde bir bütünlük oluşturacak şekilde organize etmesi gerekir. Kavram ve genellemeler verilmeden önce öğrencinin ön öğrenmeleri harekete geçirilmeli, kavram diğer yapılarla ilişkilendirilmelidir.<sup>51</sup> Yeni öğrenilecek kavramlar ile daha önceki öğrenmelerin birbiriyle ilişkilendirilmesi ise, bilginin örgütlenmesini sağlar. Şekiller, şemalar, grafikler şeklinde dersin başında verilen örgütleyiciler, açıklama, karşılaştırma veya kavram haritaları olacak şekilde sunulabilir.<sup>52</sup>

Din eğitiminde kullanılan bir diğer kavram öğretim stratejisi buluş yoluyla kavram öğretimidir. Buluş yoluyla kavram öğretiminde kavramlar analiz edilerek soyutlamalara ulaşmak amaçlanır. Sunuş yönteminde öğretmenin merkezi rolüne rağmen bu yaklaşımda öğrenci etkinliği belirleyicidir. Çocukların düşünüş şekli yetişkinlerinkine benzemez. Bu yüzden çocukların problemleri nasıl çözdükleri, olaylara nasıl baktıklarını bilmek, öğrenmelerini sağlamak için gereklidir.<sup>53</sup> Öğretmenin rolü öğrenciyi yönlendirmek ve cevabı ona buldurmaktır. Öğretmen örnekleri sunarak öğrencinin ilke ve genellemelere ulaşmasına kılavuzluk eder. Öğretmenin görevi öğrenciye bilgiyi hazır olarak vermek değil, öğrencinin kendi kendine bilgiye ulaşacağı ortamı hazırlamaktır.<sup>54</sup> Bruner'e göre,<sup>55</sup> kavram kazanım süreci üç ana bileşene sahiptir. İlk olarak, öğretmen geliştirilecek bir kavram seçer. İkincisi, verilen çeşitli örneklerle öğrenciler bu kavramın özelliklerini genelleştirmeye ve özellikleri hakkında hipotezler oluşturmaya çalışırlar. Son olarak, öğrenciler yeni fikirlerini bir roman veya yeni bir duruma uygulayarak yaptıkları hipotezleri test eder ve değerlendirir.

Yukarıda ifade edildiği gibi her öğretim yönteminin kendisine göre avantajlı ve dezavantajlı durumları vardır. Din eğitiminde sunuş yoluyla eğitim sıklıkla kullanılan bir yöntemdir. Ancak bu yöntemi çok sık kullanmak öğrenciyi pasif bir alıcı konumuna getirmektedir. Ön öğrenmelerin eksik olduğu durumlar haricinde bu yöntemi kullanmamakta yarar vardır. Sokratik yöntemin buluş yoluyla öğretime daha uygun olduğunu söyleyebiliriz. Bu yöntemde cevaplar öğrenciye önceden verilmez. Öğretmen öğrenciye kılavuzluk eder, cevabı kendisine buldurur.

Din eğitiminde Sokratik yöntemin öğretimin hangi basamaklarında kullanılabileceği üzerinde durulabilir. Bugün Sokratik yönteme dayalı olarak geliştirilen Matthew Lipman'ın Çocuklar için felsefe yaklaşımı (P4C), Leonard Nelson'ın Sokratik yöntemi, McCall'ın Felsefi Sorgulama Topluluğu bütün dünyada yaygın olarak kullanılan eğitim programlarıdır.<sup>56</sup> Çocuklar için felsefe her kademedede uygulanabilmekle birlikte genellikle okul öncesi eğitimde kullanılmaktadır. Nelson'un Sokratik yöntemi daha çok yetişkinler içindir. McCall'ın yaklaşımı ise hem çocuklar hem de yetişkinler

---

<sup>51</sup> Ali Murat Sünbül, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, (1. Baskı) Çizgi Yayınları, Konya, 2007), 108

<sup>52</sup> Şeref Tan, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, (5. Baskı, Pegem Akademi, Ankara, 2010), 252

<sup>53</sup> Nuray Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*, (24. Baskı, Yargı Yayınları, İstanbul, 2015), 61

<sup>54</sup> Tan, *Öğretim yöntemleri*, 254.

<sup>55</sup> Senemoğlu, *Gelişim*, 63.

<sup>56</sup> Filiz Karadağ - Vesile Demirtaş, *The Effectiveness of The Philosophy with Children Curriculum on Critical Thinking Skills of Pre-School Children*, (Vol 43, No 195, 2018)

için kullanılmaktadır. Din eğitiminde bu yaklaşımlardan uygun olanları eğitimin her kademesinde kolaylıkla kullanılabilir.

### **Sonuç**

Aristoteles, Sokrates'in felsefi geleneğe en önemli iki katkısını, 'evrensel tanımlar ve tümevarım' olarak ifade etmiştir. Sokratik yöntemin temelini bu iki kavram oluşturur. Sokrates kavramların doğru tanımlarına ulaşmak için tümevarım yöntemini kullanmıştır. Bu makalenin konusunun kavram öğretimi olması biraz da Sokratik yöntemin bu özelliğinden dolayıdır. Din eğitiminde kavram öğretimi temel konuların başında gelmektedir. Eğitimin kendisi çoğunlukla kavram öğretiminden oluşmaktadır. Diğer alanlarda yapılan araştırmalarla paralel bir şekilde Sokrates'in doğru kavram tanımlarına ulaşmak için kullanmış olduğu diyalog yönteminin, dini kavramların öğrenci yaşantısına dayandırılarak analiz edilmesine yardım edebileceği, sonuç itibarıyla anlamlı ve kalıcı öğrenmelere katkı sağlayabileceği söylenebilir.

Dini literatürde özellikle soyut kavramlar, mecazlar, temsiller çok fazladır. Bu nedenle kavram öğretiminde öğrencinin bilişsel ve dil gelişimi göz önüne alınmalıdır. Soyut düşünme yeteneği az gelişmiş öğrencilere kavram öğretilirken, somutlaştırarak öğrenci düzeyine uygun hale getirmek gerekmektedir. Kavram öğretiminde bir başka husus öğrencilerin ön öğrenmeleridir. Ön öğrenmeler yetersiz olduğunda yeni öğretilecek kavramlar ezberleme düzeyinde kalabileceğinden yeni kavram öğretilmeden önce öğrencinin eksik öğrenmeleri giderilmeli ve kavram diğer öğrenmeleri ile ilişkilendirilmelidir.

Din eğitimi uygulamalarında öğretmenin daha çok aktif olduğu sunuş teknikleri sıklıkla kullanılmaktadır. Bu yola başvurulmasının bir sebebi de dini kavramların yukarıda zikredilen soyut karakteridir. Dini kavramları anlatarak öğretmek, zamandan tasarruf sağlamak ve daha çabuk sonuca ulaşmak için kolaylık sağlayabilir. Diğer taraftan bu yöntem ezberciliği teşvik etmekte, sonuç itibarıyla kavramların kısa süre sonra unutulmasına neden olabilmektedir. Sokratik yöntemin uygulanabilmesi ise belli bir yatkınlığı ve bir takım becerileri gerektirdiği için zordur. Öğretmen bir sanatçı gibi eserini ortaya çıkarmalıdır. Sokrates'in bakış açısından ifade edilecek olursa, öğretmen bilgiyi doğurtan ebedir. Ebelik sanatı (öğretmenlik) tecrübe olmadan, doğumun ürünü olan bilginin yapısı bilinmeden yapılamaz. Dolayısıyla Sokratik yöntemin en önemli ögesi öğrenci ise diğeri öğretmendir. Öğretmen öğrenciye kılavuzluk ederken ona hakikati bulduracak sorular sormalı ve bu soruları doğru bir sıra ile sormalıdır.

Din alanı herkesin hakkında az çok bilgi sahibi olduğu ve dahi gerçekliğini merak ettiği bir alandır. Diğer taraftan birçok insanın din konusunda, birçok gerçek dışı, hurafe cinsinden malumatlara sahip olduğu da bilinmektedir. Dini kavramları bu yanlış anlamlardan arındırmak için, insanların anlam dünyalarını şekillendiren, bakış açılarını yönlendiren düşünce ve anlayışların sorgulanması gerekmektedir. Sokratik yöntem bu arındırmayı gerçekleştirmek için gerekli araçlara sahiptir: Sistemik sorular, diyalektik ve tümevarımsal akıl yürütme. Bu konuda gerekli donanıma sahip eğitimciler tarafından, çocukların dini duygularını tahrip etmeden verilecek bir din eğitiminin bilinçli ve otonom bireyler yetiştirmede önemli katkıları olabilir.

### Kaynakça

- Akyürek, Süleyman, *Din Öğretimi, Model, Strateji, Yöntem ve Teknikler*, (8. Basım), Nobel Yayınları, Ankara, 2019.
- Akyürek, Süleyman, *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi (Doğruluk Kavramı Örneği)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kayseri., 2003
- Akyürek, Süleyman, *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi*, (1. Basım), Dem Yayınları, İstanbul, 2004.
- Akyürek, Süleyman, *İlk ve Orta Öğretimde Din Öğretimi: Kuramsal Çerçeve*, Din Eğitimi içinde, (5. Baskı), Grafiker yayınları, Ankara, 2017.
- Arslan, Ahmet, *İlk Çağ Felsefe Tarihi, Sofistlerden Platon'a*, (8. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019.
- Aydın, Mehmet Zeki, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Buldurma (Sokrates) Yöntemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1993.
- Aydın, Mehmet Zeki, *Din Öğretiminde Yöntemler ve Buldurma Yöntemi*, Karakoç Yayınları, Ankara, 1998.
- Bakırcıoğlu, Rasim, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2012.
- Bilgin Tiryaki, Kübra - Sunar, Lütfi, *Kavram Geliştirme*, Nobel Yayınları, Ankara, 2016.
- Bilgin, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Gün Yayınları, Ankara, 1998.
- Boghossian, Peter. Socratic Pedagogy, Critical Thinking, and Inmate Education, *The Journal of Correctional Education*, 57(1)«March, 42-63, 2006.
- Cevizci, Ahmet, *Sokrates*, (4. Baskı), Say Yayınları, İstanbul, 2013.
- Coşğun, Sena. Bir Yurttaş Yetiştirme Denemesi: Sokrates ve İdeal İnsanı, *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*; (29): 68-80, 2015.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*, (15. Basım), Remzi Kitapevi, İstanbul, 2006.
- Çoban, Okan, Sokratik sorgulama yöntemi ile sorumluluk değerinin öğretimi, (Basılmamış doktora tezi, Uşak, 2016).
- Delic, Haris - Becirovic, Senad, Socratic Method as an Approach to Teaching, *European Researcher. Series A*, Vol.(111), 2016, pp. 511-517
- Dylan B. Futter The Socratic fallacy undone, *British Journal for the History of Philosophy*, 27:6, 1071-1091, 2019, DOI: 10.1080/09608788.2019.1588702
- Fidan, N, *Eğitim Psikolojisi*, Alkım Yayınları, Ankara, 1985.
- Fidan, Nurettin - Erden, Münire. *Eğitime Giriş*, (1. Baskı), Alkım Yayınları, Ankara, 1992.
- Freire, Poul, *Ezilenlerin Pedagojisi*, (2. Basım), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, (32. Baskı), Remzi Kitapevi, İstanbul, 2019.
- Hannam, Patrica, P4C in Religious Education, *Philosophy for Children Through the Secondary Curriculum*, pp. 127-145, (2012).
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, (3. Baskı), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1998.

- Hüner, Sanem, Sokratik sorgulama temelli etkinliklerin Hayat Bilgisi dersinde başarı ve kalıcılığa etkisi, (Basılmamış doktora tezi, İstanbul, 2018).
- Jarvis, Peter, Religious Experience and Experiential Learning, *Religious Education*, 103:5, 553-567, 2008.
- Jawoniyi, Odantan. Religious Education, Critical Thinking, Rational Autonomy, and the Child's Right to an Open Future, *Religion & Education*, 42:1, 34-53, 2015.
- Karadağ, Filiz - Demirtaş, Vesile Yıldız. The Effectiveness of The Philosophy with Children Curriculum on Critical Thinking Skills of Pre-School Children , Vol 43, No 195, pp. 19-40, 2018
- Karadağ, Mecnun, *Okul Öncesi Din Eğitiminde Kavram Öğretimi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çorum, 2019.
- Karataş Coşkun, Mahinie, *Kavram öğretimi*, (1. Baskı), Karahan Yayıncılık, Adana, 2011.
- Kefeli, İdil - Kara Utku. Çocukta Felsefi Ve Eleştirel Düşüncenin Gelişimi, *Ankara University, Journal of Faculty of Educational Sciences*, vol: 41, no: 1, (339-357), 2008.
- Kierkegaard, Soren. (2009), *İroni Kavramı*, (3. Baskı), İmge Yayınevi, Ankara, 2009.
- Klausmeier, Herbert, Teaching Concept Learning and Concept, *Educational Psychologist*, Lawrence Erlbaum Associate, 27(3), (267-286), 1992.
- Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998.
- Köylü, Mustafa - Oruç, Cemil, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*, (1. Basım), Nobel Yayınları, Ankara, 2017.
- Köylü, Mustafa-Oruç, Cemil. "Dini İnançın Temellerinin Bilimsel ve Teolojik Değerlendirmesi: Nöroteoloji [Scientific and Theological Evaluation of Religious Belief: Neurotheology]". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal 25/2(December 2021):591-560
- Murphy, Gregory, *The Big Book of Concepts*, A Bradford Book The MIT Press Cambridge, Massachusetts/London, England, 2002.
- Overholser, James, *The Socratic Method of Psychotherapy*, New York: Columbia University Press, 2019.
- Özlem, Doğan, *Mantık, Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2004.
- Piaget, Jean, *Çocukta Zihinsel Gelişim*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1999.
- Platon, *Diyaloglar*, (15. Basım), Remzi Kitapevi, İstanbul, 2019.
- Platon, *Phaidon*, (3. Baskı), Say Yayınları, İstanbul, 2017a.
- Platon, *Phaidros*, (1. Baskı), Say Yayınları, İstanbul, 2017b.
- Schunk, Delic, *Learning Theories*, (Second Edition), Prentice-Hall, New Jersey, A.B.D, 1991.
- Seeskin, Keneth, *Dialogue and Discovery : A Study in Socratic Method*, State Universty of New York press, Albany, A.B.D, 1987.
- Senemoğlu, Nuray, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*, (24. Baskı) Yargı Yayınları, İstanbul, 2015.

- Sünbül, Ali Murat, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, (1. Baskı), Çizgi Yayınları, Konya, 2007.
- Şahin, Mehmet Emin, Kur'ân Tefsirinin Felsefi ve İş'ârî İmkânı (Molla Sadrâ Örneği), *Bilsam Yayınları E-Kitap*: 15, Malatya, 2020c.
- Şahin, Mehmet Emin, Molla Sadrâ Tefsirinde Lafzatullah, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Dergisi*, c.13 s.25 (2020) s.109-126, 2020a.
- Şahin, Mehmet Emin, Müsebbihât Sûrelerinin Tefsirinde Molla Sadrâ'nın Tesbih Kavramına Yaklaşımı (Hadîd, Cum'â ve A'lâ Sûreleri Bağlamında), *Turkish Studies-Comparative Religious Studies*, cilt 15 s.4 (2020), 561-573, 2020b.
- Tan, Şeref. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, (5. Baskı), Pegem Akademi, Ankara, 2010.
- Topbaş, Seyhun, *Konuşma Dilinin Evrim Sürecinde İletişim-Dil-Konuşma Bağlantısı*, Dil ve Kavram Gelişimi içinde, (8. Baskı), Kök yayıncılık, Ankara, 2019.
- Uçak, Habibe Erva, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kavram ve Kavram Öğretimi Sürecine İlişkin Görüşleri*, Basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara, 2020.
- Umutlu, Zehra, *Peygamber Kavramının Öğretimi (5. Sınıf Örneği)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2006.
- Watson, Brenda, Why Religious Education Matters, *Debates in Religious Education*, Jull 11,(13-21), 2011.

**MİHMÂN-NÂME-İ BUHÂRÂ'DA ŞEYBÂNÎ HAN  
SHAYBANI KHAN IN MEHMANNAMA-I BUKHARA**

**Remziye ÇELİK**

Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı  
remziyecelik1970@gmail.com  
ORCID ID: orcid.org/0000-0003-4265-3176

**Öz**

Şeybânîler tarihine damgasını vuran, Mâveraünnehir, Fergana, Endican, Kaşgar, Harizm'in hakimiyetini elinde bulunduran Türkistan, Hindistan ve İran topraklarına kadar ilerleyen Şeybânî Han; Türk-Özbek tarihinin çok önemli bir dönemine tanıklık etmesine rağmen tarihte yeterli ilgiyi görmemiştir.

Bu makalede Şeybânî Han'a vakanüvis olan Rûzbihân El-Huncî'nin en önemli eserlerinden biri olan *Mihmân-Nâme-i Buhârâ* adlı eserde Şeybânî Han'ın kişiliğini ve siyasetini ele alacağız.

Ayrıca bu makale, Özbek lideri Şeybânî Han'ın ünlü kişilerin kabirlerine yaptığı ziyaretleri, Özbek-Kazak mücadelesi, Özbeklerin yaşam tarzları, anane, gelenek ve görenekleri gibi konuların yanında, Şeybânî Han'ın dinî, ilmî, siyasi ve kültürel yapısı hakkında önemli bilgiler içermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Özbek, Şeybânî Han, Kazak, Maveraünnehir, İmam Rızâ, Buhârâ

**Abstract**

The Shaybanids, who ruled Transoxiana, Fergana, Endican, Kashgar and Khwarezm and advanced to the lands of Turkistan, India and Iran and who left its mark on the X-XI/XVI centuries, did not receive enough attention although they witnessed a very important period in the Turkish history.

In this study, we covered the establishment of the reign of Muhammad Shaybani Khan, the first ruler of the Shaybani Khanate and the "father of conquests", and the issues he experienced.

Additionally, this article contains very important information regarding Shaybani Khan's visits to the graves of many scholars, his Uzbek-Kazak struggles, his lifestyle, his customs, traditions, and his religious, scientific, and cultural views.

**Keywords:** Uzbek, Shaybani Khan, Kazak, Mavarannahr, Imam Reza, Bukhara.

**1.1.Şeybânî Han** Şeybânî Han “Cengiz Han soyunun”<sup>1</sup> “Özbek”<sup>2</sup> kolundan olup kendisinden “Şîbân, Şeybânî Han, Şeybek Han”<sup>3</sup>, “Şâh-baht Han, Şâhî Beg Han”<sup>4</sup> gibi farklı ifadelerle söz edilen “Şeybânî”<sup>5</sup> Han’ın asıl adı Muhammed’dir. O, “Şeybânîler hanedanının kurucusu ve ilk hükümdarıdır”.<sup>6</sup> Muhammed Şeybânî Han “851/1451'de dünyaya gelmiştir”.<sup>7</sup>

Babası, Ebü'l-Hayr Han'ın “on oğlundan”<sup>8</sup> en büyüğü “Şah Budak”<sup>9</sup> ve annesi “Kalmuk prenseslerinden Akkuzu Begüm’dür”.<sup>10</sup> Muhammed Şeybânî Han'ın babası Şah Budak, Ebü'l-Hayr Han'ın 1468 yılındaki mağlubiyetinde Moğol Hanı Yunus Han tarafından ele geçirilerek öldürülmüştür. Şeybânî Han hem yetim ve hem öksüz kalmıştır. Bir süre sonra Ebü'l-Hayr Han'ın da aynı sene içerisinde ölümünden sonra Deşt-i Kıpçak'ta kabileler arasındaki mücadeleler ve karışıklıklar daha da artmıştır.<sup>11</sup> Bu arada Muhammed Şeybânî Han kardeşi Mahmud ile birlikte Atabeg Uygur Han ve Emir Karaçin Beg'in himayesinde Deşt-i Kıpçak'tan ayrılmış, Astarahan'a giderek Kasım Han'ın yanına sığınmıştır. Kasım Han'dan gördüğü destek ile dedesinin kuvvetlerinden arta kalanların bir kısmını etrafında toplamayı başarmıştır.<sup>12</sup>

<sup>1</sup>Fazlullâh b. Rûzbihân el-Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ: Târîh-i Padişâhi-yi Muhammed Şeybânî*, Haz. Menûcehr Sütüde, 2. basım. (Tahran: Bongâh-i Tercüme ve Neşr-i Kitâb, 1976). 199-202; Sam Mirzâ-yi Safevî, *Tuhfe-i Samî*, (Tahran: Armağan Matbaası, 1314), 19; Muhammed b. Hâvend Şah Mîrhând, *Ravzâtü's-Safâ, fî sîret al-Enbiya ve'l mülük ve'l Hulefâ*, tash, Cemşid Kiyânfer, (Tahran: 1380), 332.

<sup>2</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 149.

<sup>3</sup>Mirza Muhammed Hasan b. Abdü'r-Rasûl Zenûzî, *Riyâzü'l-Cenne*, thk. Ali Rafî'i, (Kum: Kitâbhâne-i Mer'âşiy-i Necefi, 1384/2005), 4/139.

<sup>4</sup>Mirzâ Haydar Duglat, *Târîh-i Reşîdî*, Tashih, İslam Çemenî, (Tahran: 1398/2020). 408; İsmail Türkoğlu, “Şeybânî Han”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 2010), 39/43-45.

<sup>5</sup>Şiban kelimesi Bu kelimenin nasıl telaffuz edildiği konusunda çeşitli tartışmalar söz konusudur. Bu konuda Ahmet Ateş şöyle demektedir: Bu kelime Türk-Moğol hanedanının adına benzerlik dolayısıyla, Şeyban Arap kabilesi adı ile karıştırılarak bozulduğunu düşünebiliriz. Bizzat Ubeydullah Hân onun gençliğinde yazılmış olan bir şiirde açıkça al-Şaybanî şeklinde okunacak şekilde harekelenmiştir. Bundan dolayı kökü ne olursa olsun Şeybâniler devletinde Şîbânî, Şîbânî değil yalnız Şîbânî şeklinde telaffuz edilmiş olduğu kesin olarak anlaşılmaktadır. Ümit Gedik ise şöyle ifade etmektedir: Şiban ismi çoğu kaynakta Arapça "Şeyban" kelimesi ile karıştırılmaktadır. Ancak bu kelime Moğolca olup kaynaklardaki imlası "شيبان" ya da "شبان" şekli ile mevcuttur. Dolayısıyla birinci imladaki "ى" harfi "y" karşılığı olarak değil "i" ya da "ı" sesini açık hale getirebilmek için kullanılmaktadır. Moğolcada "ı" sesi olmadığı için bu harfin kesin olarak "i" sesinin karşılığı ortaya çıkmaktadır. Ümit Gedik, “Fazlullâh b. Rûzbihân-i Huncî'nin Mihmân-Nâme-i Buhârâ'sı (İnceleme-Çeviri), (Yüksek Lisans Tezi, Ankara: 2012), 1; Zeki Velidi Togan ise bu konuyu şöyle dile getirmiştir: Şiirlerinde “Şîbânî” ve “Şîbân” mahlaslarını kullandığını, Arapçada İmâm Şeybânî'nin maruf ismiyle birleştirilerek “Şeybânî Han” diye yazıldığına değinmekte, ancak bunun yanlış olduğuna ve bu yanlışlığın Avrupalılara da geçtiğine işaret etmektedir.

<sup>6</sup>Türkoğlu, “Şeybânî Han”, 43-45.

<sup>7</sup>Şemsettin Seyhan, “Türkistanda Bir Cengiz Soy Şeybânîler”, 1-16, academia.edu.tr (Çevrimiçi) 2020.

<sup>8</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 41.

<sup>9</sup>Muhammed Mirzâ Haydar Duglât, *Târîh-i Reşîdî*, Tashih, İslam Çemenî, (Tahran: 1398), 304.

<sup>10</sup>Türkoğlu, “Şeybânî Han”, 43-45.

<sup>11</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 148.

<sup>12</sup>Abdulkadir Macit, *Şeybânî Hanlığı (1500-1509)*, (Doktora Tezi, İstanbul: 2015), 110; Ümit Gedik, “Fazlullâh b. Rûzbihân-i Huncî ve Mihmân-Nâme-i Buhara üzerinde bir değerlendirme”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası*, 1 (2018), 32/96.

Deşt-i Kıpçak'tan çıkararak Mâverâünnehir'e<sup>13</sup> Semerkant Hanı Ahmet Mirzâ'nın daveti üzerine<sup>14</sup> Buhara'ya<sup>15</sup> eğitimini tamamlamak için gider. Burada iki yıl kalır Arapça ve Farsçayı öğrenir, Kur'ân-ı Kerîm'i okumaya ve ezberlemeye ve çeşitli ilimler elde etmeye çalışır, âlimler ve ariflerin ilim sohbetlerine katılarak kendisini yetiştirir.<sup>16</sup> Nakşibendî ve Yesevî şeyhleriyle tanışır onlardan etkilenir.<sup>17</sup> Buhârâ'da meşhur mutasavvîf Hâce Muhammed Parsa'nın müritlerinden Hafız Hüseyin Bûsîrî (ö. 695/1296 [?]) ile tanışmış ve onun sohbetlerine katılmıştır. Bunun yanı sıra, Muhammed Şeybânî Han burada dönemin bilim adamı Mevlana Muhammed Hitayî'nin de öğrencisi olmuştur. Şeybânî Hân, ayrıca dönemin en meşhur din bilginleri Nakşibendi şeyhleri Cemaleddin Azîzân ve Mansur'un da iki yıl boyunca derslerine katılmıştır.<sup>18</sup> Muhammed Şeybânî daha sonra Çağatay hanı Mahmud'un hizmetine girmiş ve bu devrede gerçekleştirdiği faaliyetler neticesinde de Seyhun çevresindeki bazı kaleleri ele geçirmiştir.<sup>19</sup> Mahmud Han ona görevinde gösterdiği başarılarından dolayı Türkistan'ın (Yesi) şehrini yurtluk olarak vermiştir.

1488-1489 yıllarında Türkistan'a iyice yerleşen ve gittikçe güçlenerek Maveraünnehir'i ele geçiren Muhammed Şeybânî 1500 yılında Timurlu Ali'yi tahttan indirerek Semerkand'da Maveraünnehir hükümdarı oldu. Muhammed Şeybânî Han daha fazla Çağatay Hanlığı tabiiyetine devam etmeyi uygun görmeyerek Mahmud Han'a saldırmış ve onu mağlup etmiştir. Ardından Mahmud Han'ın kızıyla evlenerek Cengiz neslinin iki kolu olan Cuci ve Çağatayı böylece birleştirmiş oldu (1487-1503). Şeybânî Han bu zaferden sonra Hüseyin Baykara'ya ait olan Harezmi 1506, Belh ve Herat'ı 913/1507'de ele geçirerek bütün Horasan'ı hakimiyeti altına almış ve böylece Timurlular devletine son darbeyi vurarak yönetimlerine son vermiş oldu (1507).<sup>20</sup>

On iki yılda Türkistan'dan Dâmeğan'a kadar olan toprakları ele geçirmiş ve adına Herat ve Semerkant'ta hutbe okutmuş<sup>21</sup> olan Şeybânî Han, yaptığı savaşlarla ulusunun sınırlarını doğuda Endican, Kuzeyde Taşkent, Güneyde Bedehşan ve Belh, batıda Harezmi'e kadar genişletmiş, artık cihan padişahlığına doğru ilerlemekteydi.<sup>22</sup>

Çağataylar'dan Mihri Nigâr, Bâbü'r'ün kız kardeşi Hanzâde Begüm ve kendisine Semerkand'ı teslim eden Zehrâ Begüm ile evli olan Muhammed Şeybânî

<sup>13</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 151.

<sup>14</sup>Muhammed Mirzâ Haydar Duglat, *Târîh-i Reşîdî*, s. 304; Seyhan, "Türkistanda Bir Cengiz Soyu Şeybânîler", 1-16.

<sup>15</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, Önsöz.

<sup>16</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 151.

<sup>17</sup>Macit, *Şeybânî Hanlığı (1500-1509)*, 110.

<sup>18</sup>Semiha Altier, "Bir Sanat Hamisi Olarak Muhammed Şiban Han ve Maveraünnehir'deki Kültür Politikası", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 5 (Ağustos 2008), 4/143-162; Ümit Gedik, "Fazlullâh b. Rûzbihân-i Huncî'nin Mihmân-Nâme-i Buhara'sı (İceleme-Çeviri)", 6.

<sup>19</sup>Mehmet Alparğu, "Türkistan Hanlıkları", *Özbekler ve Özbek Hanlıkları, Terimler ve Özbeklerin Menşei*", *Türkler*, (Ankara: 2002), 8/558.

<sup>20</sup>Seyhan, "Türkistanda Bir Cengiz Soyu Şeybânîler", 1-16.

<sup>21</sup>Hâce Bahaudin Hasan Ali Nisârî Buhârî, *Müzekkir-i Ahbâb*, Tashih: Seyyid Muhammed Fazlullâh, (Delhi: Hindistan Eğitim Bakanlığı yardımıyla Dâiretu'l Me'ârif-i Osmânî, 1969), 19.

<sup>22</sup>Özay Akbiyık, "Şeybânî Han Divanı" (Doktora Tezi, İstanbul: 1968).



Hân'ın; Muhammed Timur Bahadır, Hürrem Şah, Ebü'l-Hayr ve Süyünc Muhammed<sup>23</sup> adlarında dört oğlu olmuştur.<sup>24</sup>

Muhammed Şeybânî Han döneminde Özbek devleti yükselme dönemine girmiş ve onun 1500- 1510 yılları arasındaki gayretleri ile Türkistan'da karışık ve parçalanmış olan siyasi bütünlük Özbek siyasi organizasyonu altında idari vahdete kavuşturulmuştur.<sup>25</sup>

"Şeybânî Han Kazak seferi sonrasında sultanların ülüş/hisselerini değiştirmek isteyince, bu, sultanlar arasında hoşnutsuzluk meydana getirmiştir. Hatta Şeybânî Han'ın bu tavrına sinirlenen sultanlar, 1510'da Şah İsmail'e karşı sefere çıktığında, Şeybânî Han'ın yardım isteğine isteksiz davranmışlardır."<sup>26</sup> Ayrıca bazı sebeplerden ötürü Şeybânî Han savaşa tam olarak hazırlanamamış, ordusu ile tecrübeli Safevî ordusu arasında h. 916 (1510) yılının Ramazan ayının Cuma günü Merv yakınlarında Mahmud Âbad köyünde<sup>27</sup> yapılan savaşı Özbekler kaybeder ve 63 yaşında Safevîlerle girdiği savaşta 1 Ramazan 916 Cuma günü öldürülür.<sup>28</sup> Şeybânî Han, Ordusunun tuzağa düştüğünü anlamış, ordu yenilgiye uğramış ve kaçmaya başlamıştı. Kaçan orduda oluşan izdiham sonucu boğularak ölü bulunan Şeybânî Han'ın başının derisi yüzölüp Sultan Bayezid'e gönderilmiş ve kafatası altınla kaplatılıp, Şah İsmail onun kafatasını kadeh yaptırıp şarap içmiştir.<sup>29</sup>

## 2. Mihmân-nâme-i Buhârâ'da Şeybânî Han

### 2.1. Kişiliği

Mihmân-Nâme-i Buhârâ'da Şeybânî Han'ın kişiliğini Ruzbihân Huncî şöyle anlatmaktadır: "Yüce hazret, faziletli hilafet ve imamlık makamı sahibi, raşit halifelerin eserini ihya eden, din ve şariat merasimlerini ihya etmekle âlemin müceddidi, Allah'ın güçlü gölgesi, iman ehlinin güvencesi, ilim denizi, irfan güneşi, zamanındaki sultanların efendisi, emirlerin hükümdarı, zamanın imamı, ebü'l feth,

<sup>23</sup> Buradaki Süyünc Hâce'den kasıt Muhammed Şeybânî'nin amcasıdır. "سلیل خاقان جهان" cümlesinde yer alan "سلیل" kelimesi erkek çocuk anlamına geldiği gibi nesil anlamına da gelmektedir. Şeybânî'nin Muhammed Süyünc adında oğlu var (DİA, "Şeybânî" maddesine) fakat *Mihmân-nâme-i Buhârâ*'da ise bu ada Şeybânî'nin amcası olarak rastlamaktayız. Ruzbihân'ın şiirinde de belirtildiği gibi amcası Süyünc Hâce Sultandır. Bkz. Remziye Çelik, "Fazlullah Ruzbihân el-Huncî'nin "Mihmân-nâme-i Buhârâ" adlı eserinin tercüme, tahlil ve değerlendirmesi", (Doktora Tezi: İstanbul 2021), 254.; Ayrıca "Sultân Hâkanın oğlu"ndan kasıt Ebü'l-Hayr'ın oğlu olduğu için olabilir. Ebü'l-Hayr Hân, Uluğ Bey'in kızı Rabia Sultân ile evlenmiş, bu evlilikten Süyünc ve Köçküncü Sultân doğmuştur. Bk. Halil Ülker, "Osmanlı Özbekistan Siyasî İlişkileri (1514-1873)", *Manas*, 8 (Niğde: 2019), 4/3977-4006. Bu konuda daha derin bir araştırma yapmak elzemdir.

<sup>24</sup> Türkoğlu, "Şeybânî Han", 43-45; Gedik, "Fazlullâh b. Ruzbihân-i Huncî'nin Mihmân-Nâme-i Buhârâ'sı (İceleme-Çeviri)", 13.

<sup>25</sup> Seyhan, "Türkistanda Bir Cengiz Soy Şeybânîler", 1-16.

<sup>26</sup> Nurten Kılıç, "XVI. Yüzyılda Orta Asya'da Politik Düzen: Maveraünnehir-Özbek Hanlığı (Şibânîler) Meşrutiyet, Hakimiyet ve Hukuk", (Çevrimiçi) <https://www.altayli.net/xvi-yuzyilda-orta-asyada-politik-duzen-maveraunnehir-ozbek-hanligi-sibaniler-mesruyiet-hakimiyet> 2020.

<sup>27</sup> Hâce Bahaüddin Hasan Nisarî Buhârî, *Müzekkir-i Ahbâb*, Tashih, Muhammed Fazlullâh, 1. basım, (Tahran: Dairetü'l Maarifi Osmaniye, 1969), 19; Duglat, *Târîh-i Reşîdî*, 407; TDV İslam Ansiklopedisinde 29 Şaban 916 yılında öldüğü yazılmaktadır. Bk. Türkoğlu, Şeybânî Han", 43-45.

<sup>28</sup> Duglat, *Târîh-i Reşîdî*, Tashih, İslam Çemenî, (Tahran: 1398), 461.

<sup>29</sup> Hasan Beg Rumlû, *Ahsenü't-Tevârih*, Tashih, Abdü'l-Hüseyn Nevâî, (Tahran: İntişarat-i Bâbek, 1357), 160-161.

ve Rahman'ın halifesidir.<sup>30</sup> Padişahların büyüğü olan Şeybânî Han,<sup>31</sup> iyi bir yönetici, maksat ve hedeflere ulaşmak yolunda azimli ve her türlü zahmete göğüs geren<sup>32</sup> bir liderdi. Şeybânî Han bütün vakitlerini Allah'a itaat ve iyi ameller içinde geçiren, namazlarını vaktinde kılan ve gözetleyen, Kur'an kıraati ile meşgul olan,<sup>33</sup> ibadetle iç içe âbid, sonsuz ilim ile dolu olan âlim,<sup>34</sup> şair<sup>35</sup> dindar,<sup>36</sup> cömert,<sup>37</sup> lütuf ve bağış sahibi<sup>38</sup> halkına karşı şefkatli<sup>39</sup> ve adaletli<sup>40</sup> bir padişahı.<sup>41</sup>

Refah, nimet, ganimet ve feragat içinde olan diğer sultanlar ve yöneticiler gibi vaktini israf etmemiş, mal biriktirme peşinde<sup>42</sup> ve tamahında olmamış<sup>43</sup>, iştret ve lezzet sohbetlerine katılmamış, çalgı meclisleri, zevk ve sefa toplantıları yapmamış<sup>44</sup> asla itaat seccadesinden dışarıya adım atmamış, sefa ve eğlence partileri düzenlememiştir.<sup>45</sup>

Şeybânî Han her zaman fakir ve fukarayı gözetmiş,<sup>46</sup> hastaların hallerine ve<sup>47</sup> halkın haklarına riayet etmiş,<sup>48</sup> sıla-i rahime özen göstermiş,<sup>49</sup> akrabasına saygı ve ikramda bulunmuştur.<sup>50</sup>

Veryüzünü güvenlik ve emniyet ekiniyle yeşertmeye çalışmış, lütuf ve ihsan tohumunu ekerek dünyaya yenilik getirmiş, sürekli olarak ekicilik, bayındırlık ve ziraat işlerine insanları teşvik etmiş, halkın haklarına riayet edilmesini tavsiyede bulunmuş, ülkelerin bayındır kılınması hususunda halkın elinin güçlendirilmesine katkı sağlamıştır.<sup>51</sup> Tarihe tanıklık etmiş mimarilere imzasını atmış, mescitler, mabetler<sup>52</sup> ve köprüler miras bırakmıştır.<sup>53</sup>

Ailesindeki sorunlara göğüs germiş ve aile büyüğü olarak kabul görmüş ve onun kardeşi Mahmud Sultan'ın vefat haberini değerli validelerine bildirdiği zaman temkinli ve sabırlı davranışları dikkat çekmiştir.<sup>54</sup>

<sup>30</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 1,4,61.

<sup>31</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 41.

<sup>32</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 126, 153.

<sup>33</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 99.

<sup>34</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 60.

<sup>35</sup> Akbıyık, 1.

<sup>36</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 61.

<sup>37</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 61,125,195.

<sup>38</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 196.

<sup>39</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 89.

<sup>40</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 124.

<sup>41</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 124.

<sup>42</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 149,151.

<sup>43</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 149,150.

<sup>44</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 99.

<sup>45</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 100.

<sup>46</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 3.

<sup>47</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 132,140.

<sup>48</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 89.

<sup>49</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 3,43.

<sup>50</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 43,124.

<sup>51</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 101.

<sup>52</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 260.

<sup>53</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 256,264,292,306,347,348,349.

<sup>54</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 312.

Hayvanlara aşırı sevgi besleyen Şeybânî Han şahin, doğan, atmaca gibi hayvanları terbiye edip yetiştirmiştir.<sup>55</sup> Kartal, şahin, doğan ve diğer avcı kuşlar ile avcılıktan geri döndüğünde o avcı kuşların getirdiği etlerden büyük bir sofraya kurduymuş ve o sofradan yiyen tüm fakirler, dervişler, hafızlar, âlimler, ilim ve salah ehli olan kimseler bu ziyafetin misafirleri olmuştur.<sup>56</sup> Ayrıca Şeybânî Han fakirler, alimler, talebeler ve dervişler için pek çok yardım etmiş, sorunlarının çözümleri için çaba harcamış,<sup>57</sup> onlara çok adak ve sadakalar dağıtmıştır.<sup>58</sup>

Din âlimlerini koruyup-gözetmiş, alimlerin ihtiyaçlarının giderilmesi için çalışmış, alimlere ve öğrencilere maddi yardımlar yapmış, izzet ve ikramda bulunmuş<sup>59</sup> ve alimlerin rahat ortamlarda çalışmalarını için her türlü imkanı sunmuştur.<sup>60</sup>

İlim meclisleri oluşturarak dîni ve siyasi tartışmaların yapılmasına, fikir alışverişinde bulunulmasına önayak olmuştur. Alimler de onun kapsamlı ilminden ve yüceliğinden istifade etmişlerdir.<sup>61</sup> Alimlere iltifatlarda bulunmuş ve onun zamanında alimlerin ve fâkihlerin kadir ve kıymet dereceleri yükseliş kaydetmiştir.<sup>62</sup>

### 2.3.İlmî Boyutu

Bir müddet kıvanç diyarı Buhârâ'da kalan Şeybânî Han orada Kelamullah-i Mecid'i kiraat ve hıfza başlamış, çeşitli ilim ve marifetler elde etmiş ve aziz nefislerini halkî ve hulkî (yaratışsal ve ahlaki) kemaller, vehbi ve kesbi marifetler ile süslemiştir. Âlimler, salihler, kemal erbabı kişilerle birlikte ilim meclislerinde oturmuş, züht ve kemal erbabı ile sohbetten kemal ile süslenmiş, ilim ve görüş göklerinin zirvesine tam bir yükseliş gerçekleştirmiştir.<sup>63</sup> Kitap okumayı ve araştırmayı seven<sup>64</sup> Şeybânî Han, alimlerin meclislerinde bulunmaktan da hoşnut ve mutluluk duymuştur.<sup>65</sup>

Genç yaşta Buhârâ'da islami ilimleri öğrenmiş, alimler ve ariflerle birlikte<sup>66</sup> olmuş, ilmî açıdan kendisini yetiştirmiştir. Bu arada kendisine hediye edilen İskendernâme'yi de okuyup Türkistan bölgesini ilim ve huzur yuvası haline getirmeyi hayal etmeye koyulmuştur.<sup>67</sup>

Kendisinde kâmil bir ilim ve kapsamlı bir yüceliği bir araya toplamış, hanlık makamıyla iman adabı yollarını bir araya getirmişti.<sup>68</sup> Şeybânî Han ilmî sohbetlere önem vermiş, çeşitli konuların ele alındığı ilmî toplantılara katılmış ve kendi görüşlerini de beyan etmiştir. Özellikle cuma günleri alimlerin huzurunda yapılan

<sup>55</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 149.

<sup>56</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 150,167,307.

<sup>57</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 306.

<sup>58</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 168.

<sup>59</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 93,260,306.

<sup>60</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 132.

<sup>61</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 6,60.

<sup>62</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 32,306.

<sup>63</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 151.

<sup>64</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 152.

<sup>65</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 8,12,14,19,22,29,32,41,46,48,53,54.

<sup>66</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 151.

<sup>67</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 152.

<sup>68</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 60.

hadis, fıkıh, kelam, tefsir, felsefe gibi pek çok ilmî konularda yaptığı yorumlar ilmî bir kişiliğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>69</sup>

Hadislerin ele alındığı ilim meclislerinde hadisler hakkında kendi görüşünü beyan etmekten çekinmemesi ve alimlerin yorumlarına eleştiri, tenkit ve görüş belirtmesi onun hadis alanında da ilim sahibi olduğunu belirtmektedir.<sup>70</sup> Her daim dinî konularda bilgi alışverişinde bulunmuş, atının üzerindeyken bile ilmî konularda fikirlerini beyan etmiştir.<sup>71</sup>

Hikmetli mimar tabiatına sahip ve sanatçı zihniyetli hendese uzmanı<sup>72</sup> Şeybânî Han, Farsça ve Arapça dillerini bilen, Türkçe oldukça iyi şiir yazar,<sup>73</sup> şairlere ve yazarlara iyi muamele eden<sup>74</sup> yüksek kültürlü bir aydındır.<sup>75</sup>

Şeybânî Han, İslam fıkıh ve siyaset alanında geniş bilgiye sahip ve İslam fikhını Cengiz Han'ın yasaları ile birleştirmeyi başaran<sup>76</sup> tarihe damgasını vuran ünlü sultanlardandır.

#### 2.4.Şeybânî Han'ın Siyaseti

Şeybânî Han bölgenin refahını ve güvenliğini tehdit eden unsurları bertaraf ederek halka karşı başlıca sorumluluğunu yerine getirmiştir. Bunun için "dünyaya İslam'ı hakim kılmak için beldeleri, şehirleri ve ülkeleri fethediyor<sup>77</sup> ve sürekli olarak kâfirleri ortadan kaldırma, fâcirlerin fesat unsurlarını yok etme ve kötülerini ortadan kaldırma azmi içinde savaşıyordu.<sup>78</sup>

Devlet ile ilgili önemli işlerle uğraşmış; memleketi korumaya, fesatlarıyla İslam'ın temelini tahrip eden ve etmeye devam eden isyancı ve kâfirlerin fesadından uzaklaştırmaya<sup>79</sup> çalışmış ve yeryüzünü ıslah etmeyi ve fesat çıkarıcıların fesadını, eşkiyanın kötülüğünü def etmeyi amaçlamıştır.<sup>80</sup>

Ülkesini savaştan ve saldırılardan korumak için Özbeklerin ziynet, nimet ve refah içinde yaşadıklarını başka milletlerin görmesine izin vermiyordu. Bunun için Kazakların Türkistan ve Mâverâünnehir beldelerini gezmesini<sup>81</sup> engelliyordu. Onlarla aşırı düşmanlığı olan Şeybânî Han daha da ileri giderek Kazak tüccarları ile alışveriş yapılmasını yasaklatmıştı.<sup>82</sup> Zira Kazaklar bu memleketlerin değerli mal ve meta intikalini, elbise, halı ve gümüş-altın ziynetlerini görürse, Özbeklerin kılıç ve savaşla böylesine güzel bir hayatı elde ettiklerini düşünerek onlarla mücadele ve çatışma içine girmesine sebep olabilir, bu ülkeleri fethetme, nimet lezzetlerine ve ziynetlerine erişme ihtirasıyla savaş ve düşmanlık için kılıç çekme düşüncesine kapılabilirlerdi. Bu durumda ise onları ülkelerinden def etmek çok zorlaşırdı. Bunun

<sup>69</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 7,8,9,10,11,13,15,18,19,20,22,25,27,29,40,46,80,83,295.

<sup>70</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 49,50,80,83,286,289,295.

<sup>71</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 7,8,9,10,11,13,15,18,19,20,22,25,27,29,63,80,83.

<sup>72</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 291.

<sup>73</sup> Mihmân-nâme-i Buhârâ'da üç şiiri zikredilip ele alınmıştır.

<sup>74</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 63-70,197, 341.

<sup>75</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 32,306.

<sup>76</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 22.

<sup>77</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 149,150,151,152.

<sup>78</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 61.

<sup>79</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 99.

<sup>80</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 103, 149.

<sup>81</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 165.

<sup>82</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 156, 165.

için onlarla iletişimde belli yasaklar getirerek Özbeklerin nimet ve huzurundan, mutluluklarından haberlerinin olmamasını sağlamaya çalışmış ve Kazakların Özbeklere karşı saldırıların önüne geçmeye<sup>83</sup> çalışmıştır.

### 2.5.Güç Birliği Sağlaması

Şeybânî Han'ın saltanata eriştiğinde saltanatını daha güçlü tutmak için birçok âlim, eşraf takımı, aristokratlar, Türkistan vilayetlerinin kadıları, dört bir taraftan ve kalelerden Padişah Hazretleri'ne katılım sağlamış, onunla birliktelik saadetine ermiş, hilafet tahtına yardım için yola düşmüş ve padişah ile birliktelikten azametlerine değer katmıştı.<sup>84</sup>

### 2.6.Biat Alması

Buhârâ halkı hanlık gölgesi altında ve hakanlık bayrağı sayesinde el ele vermiş, biat ve itaat elini uzatmış, yüce padişaha teslimiyet göstermişti.<sup>85</sup> Özbek halkı, Han Hazretleri ile birliktelik içinde olmuş ve Şeybânî Han da sürekli olarak meseleleri değerlendirme noktasında Padişah meclisine teşrif buyurmuş, Türkistan kalelerinin alımında çok önemli tedbirler almış, vilayetlerin ele geçirilmesine katkıda bulunarak Şeybânî Han'a tam desteğini sağlamıştı.<sup>86</sup> Ayrıca Türkistan kalelerinin ehline, birlik ve beraberlik içinde olmalarını,<sup>87</sup> savaşa katılarak beraberlik mesajı vermişti.<sup>88</sup>

Buhârâ'da bütün akraba ve bölge yöneticileri, alimleri ve ülkenin ileri gelenlerini bir araya toplayarak, onlardan biat alarak; atacağı adımlarda ve yapacağı savaşlarda elini daha güçlü kılmayı sağlamıştır.<sup>89</sup>

### 2.7.Ülkeyi Akrabaları Arasında Taksim Etmesi (Ülüş)<sup>90</sup>

Şeybânî Han tarafından temelleri atılan Özbek siyasi düzenini, Şeybânî Özbeklerin hakimiyette ortaklık ve iktidarın paylaşımı anlayışı üzerinde uzlaşmış olmaları ve bu anlayışı bir anlamda kurumsallaştırmışlar<sup>91</sup> ve bu devletin akraba arasında paylaşımına ülüş demişlerdir. Bu terim Orta Asya Türk tarihi terminolojisinde Zeki Velidi Togan'ın ilk olarak kullandığı "ülüş sistemi"ni yaratmıştır. Şeybânî Han Devri'nde, özellikle 1501-1509 tarihleri arasında ele geçirilen toprakların paylaşıldığı en az iki ya da üç kurultay toplanmış ve bu kurultaylarda fethedilen topraklar, Ebû'l-Hayr soyundan sultanlar ve onları destekleyen Özbek beyleri/boyları arasında dağıtılmıştır.<sup>92</sup> Şeybânî Han bu uygulamayla ülkeyi akrabaları arasına bölüştürüp yönetimde birliktelik sağlayarak düşmanlara karşı gücünü artırmayı hedeflemiştir.

Bazı akrabalarına verdiği yönetim başkentlerinin adı şöyledir: Muhammed Timur Sultan'a cennet gibi bir belde olan Semerkant'ı; Köçüm Sultan'a bütün

<sup>83</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 156,165.

<sup>84</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 6,92,93, 125.

<sup>85</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 5.

<sup>86</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 93.

<sup>87</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 107,125.

<sup>88</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 125.

<sup>89</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 3.

<sup>90</sup>Bu terim Mihmân-Nâme-i Buhârâ'da اولجه "ulce" olarak geçmektedir. Bk. s.42.

<sup>91</sup>Nurten Kılıç, *Siyasal Kültürde Değişim: Şeybanî Han ve Özbek Siyasal Oluşumu (1500-1510)*, Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1999, s.32.

<sup>92</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 39.

Türkistan beldesinin padişahlığını, Süyünç Hâce Sultan'a Taşkent ve etrafındaki beldelerin hakimiyetini; Mehdî Sultan'a Hisar-ı Şadıman beldesinin tahtının yönetimini; Canı Beg (Canı Bey) Sultan'a Endican'dan Kaşgar hudutlarına kadar bütün bölgenin ve Hitay sınırlarına kadar uzanan beldelerin tahtını; Samanoğullarının Kisra ve Dara ailelerinin mirasının ihya edicisi hazretin varlık ağacının semeresi, kardeşlik şerefiyle müşerref yüce hakan ile akraba Mahmud Sultan'a Buhârâ tahtının hükümdarlığını; oğlu Hürrem Şah Sultan'a da Belh etrafındaki beldelerin hükümdarlığını; Hazret-i sultan Mansûr Muhammed Timur'un tertemiz soyundan olan torunu Pulat Sultan'a da Harezmi tahtının hükümdarlığını vermişti.<sup>93</sup>

### 2.8.Emniyet ve Güveni Sağlaması

Ülkedeki güvenlik ve huzuru Rûzbihân şöyle dile getirmektedir: "Muhammed Şeybânî'nin ebed devleti zuhur etmeden önce hiç kimse Semerkant'tan Türkistan'a doğru Semerkant'ın dört fersah uzaklığında bulunan Âliabâd'a bile gidemez durumdaydı. Moğol eşkiyasının kötülükleri yüzünden bütün siperler, vadiler Moğol eşkiyası ile doluydu. Oralarda kuş dahi uçmaktan korkuyordu. Şeybânî Han zamanında ise bir kimse başına altın bir tepsi koyup Dameğan'dan en uzak doğu vilayetlerine dahi gidecek olursa herhangi bir kimsenin saldırısından korkmamakta ve hiçbir eşkiya ile karşılaşmadan<sup>94</sup> gidilebilecek bir huzura kavuşturmuş ve Şeybânî Han ülkesinde emniyet ve güvenliği sağlamıştı.

Huzur ve saadetin temini için dünyayı fethetmeye kalkan hiçbir padişah Şeybânî Han'ın çaba ve gayret gösterdiği kadar çaba göstermemiş ve çalışmamıştır.<sup>95</sup>

### 2.9.Savaşa Başlamadan Önce Müşaveresi ve Destek Alması

Cengiz Han soyundan gelen sultanlarla bir araya gelip görüş alışverişinde bulunmuş, onlara değerli hediyeler ve vaatler vererek onları Kazaklarla savaşa ikna etmeye çalışmıştır: "Han Hazretleri müşavere adeti üzere büyük sultanlarla Türkçe ibareyle canki (istişare) yaptı ve Kazaklar yurduna birlikte saldırı hususunda görüş alışverişinde bulundu ve onları tümüyle cihada teşvik etti.

Şeybânî Han Allah'ın yardımıyla Ebü'l-Hayr Hân'ın evlatlarından olan bütün sultanları Buhârâ'da bir araya getirtmiş, bu sultanlara makamlarına uygun bir şekilde padişahça merhamet ve lütuflarda bulunmuş, dereceleri hasebiyle her birine ayrı ayrı ihsan ve hediyeler takdim etmiş,<sup>96</sup> tam bir misafirperverlik örneği göstermiştir. Buhârâ'da her birine layık bir misafirlik töreni düzenlemiş ve böylece devlet ve hakimiyetinin temellerini güçlendirmiştir."<sup>97</sup>

Akrabalarının desteğini alan Şeybânî Han, Muhammed Timur ve Küçüm Sultan yirmi binden fazla askeriyle,<sup>98</sup> Canı Beg Sultan teçizatlı binlerce askerini Halifetü'r-Rahmânın ordusuna göndererek desteklerini sunmuşlardı.<sup>99</sup> Sultanın yüce amcası Süyünç Hâce Sultan'ın büyük bir orduyla Şeybânî Han'a katılması

<sup>93</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 3-5.

<sup>94</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 103.

<sup>95</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 60,101,150,151,152.

<sup>96</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 61,195.

<sup>97</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 42.

<sup>98</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 122.

<sup>99</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 125.

padişahı sevindirmiş, birlikte hareket etmekten mutlu olmuştu.<sup>100</sup> Ayrıca etraftaki emirler ve hakimler sayısız asker ve teçhizatlarıyla Şeybânî ordusuna destek vermişlerdi.<sup>101</sup>

### 2.10.Savaşın Başlamadan Önce Alimlerden Fetva Alması

Kazaklarla savaşılmasının doğru olmadığını savunan Ruzbîhân Hûncî, Şeybânî Han'ın yeğeni Ubeydullah Hân'a bu konuyu açmış ve aralarında geçen diyalog sonucu Rûzbihan el-Hûncî ikna olmuştur. "Sizin asla dini ameller hususunda kusur içinde olduğumuzu düşünmemelisiniz, o kafirlerden intikam hususunda ihmalkarlık gösterdiğimizizi aklınızdan bile geçirmemeniz gerekir; ama "işler vakitlerine rehindir" hükmü gereği kevn-ü fesat alemindeki işlerden her birinin belli bir öncülleri ve sebepleri vardır. Her iş vaktinde yerine getirilmelidir. Belki de Kazaklarla savaşmak o gürhün ortadan kaldırılmasına bağlıdır. Bazen belki de Kızılbaş grubuna saldırmak, o gruba karşı saldırıya geçmek Türkistan beldesine saldırıya bağlıdır. Güçlü düşmanını arkasında bırakarak karşısındaki düşmana doğru hareket etmek akıl işi değildir."<sup>102</sup> diye Ubeydullah Sultan dile getirmiş ve sultanın bir bildiğinin olduğunu ve siyasi dehasına güvenilmesi gerektiğini söylemiştir. Rûzbihan Huncî'nin önceliği Kızılbaşlarla savaş olsa da Şeybânî Han'ın kararı doğrultusunda ona itaati seçmiş ve bu konuyu şöyle dile getirmiştir: "Nitekim Han Hazretleri de o cemaate karşı değişmiş ve keskin kılıcını Kazaklar grubuna karşı intikam alma niyetiyle kılıfından çıkarmıştır. Dolayısıyla hiç kimsenin bu hususta itirazı olamaz.<sup>103</sup> "Zira Kazakların yurtlarını fethetmek de farz olup bir anlamda Kızılbaşlar ile savaşı gerektirmektedir. Farzın mukaddimesi de farz olduğundan dolayı, Kazak gazvesini kendime farz kılarak İmâmü'z-zamân ve Halîfetü'r-Rahmân Hazretleri'nin bayrağı altında harekete geçtim ve çarşamba günü Hz. Hâce'nin mezarına yakın bir yerde Hümayün Hazretleri'ne ulaştım."<sup>104</sup> En yakın alimi olan Rûzbihân'dan da fetvayı alan Şeybânî Han'ın savaş için artık Kazaklara karşı savaş eli daha da kuvvetlenmiştir.

Han Hazretleri Mâvaraünnehir ve Horasan alimleri ile bir araya geldi. Bu fakir bendeniz de orada hazır bulundum. Orada Kazaklar hususunda gazveye çıkan kimselerin gazi olup olmadığı hususunda fetva istendi. Bunun üzerine Kazakların putlara taptığı söylendi, alimler de kazaklardan küfür amelleri sudur ettiği için Kazak gazvesine fetva verip şöyle dediler: Eğer Kazaklar sabit kılındığı üzere kafir iseler onlarla savaşan kimse kafirlerle savaşan kimsenin sevabına erişir. Hâce Pârsâ'ya dönerek şöyle dedim: Horasan alimleri, puta taptıkları ve Müslümanları esir almayı helal saydıkları sabit olduğu için bu seferin gazve sayıldığına dair fetva verdiler. Dolayısıyla da bu gazve farz-ı ayın mıdır yoksa farz-ı kifaye midir?

Hâce Pârsâ şöyle buyurdu: Zahir bakılacak olursa farz-ı kifayedir. Zira oraya giden bir cemaat ile kifayet hasıl olmaktadır.

Rûzbihân Hûncî "Yanlışı söylüyorsunuz, bu farzı ayındır. Zira bütün mezheplerin ittifak ettiği üzere kafirler İslam beldelerinden birine saldırdığında

<sup>100</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 124.

<sup>101</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 124.

<sup>102</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 56-57.

<sup>103</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 58.

<sup>104</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 45.

onlarla savaşmak herkese farzdır.” dedi. Toplantıdaki alimler sessiz kalınca Rûzbihân Huncî şöyle dedi: “Han Hazretleri ile bu gazvede bulunmak herkese farzdır. Dolayısıyla da Han Hazretleri tekbir getirerek harekete geçmelidir.”<sup>105</sup> diyerek önce duyduğu tereddütlerin aksine savaşın farz-ı ayn olduğunu dile getirmiş ve Kazak gazvesine katılımı teşvik etmiştir.

### 2.11.Siyasi Birliği Sağlayarak Ordusunu Güçlendirmesi

Çeşitli ülke padişahları ve emirlerinden gelen hediyeleri savaşa başlamadan önce askerler arasında bölüştürmesi,<sup>106</sup> savaşta birliği koruması ve güç sağlaması açısından önemlidir.

Ayrıca âlim câhil demeden herkesin savaşa katılmasını sağlamıştır.<sup>107</sup>

Şîbâbî Hân Türkistan'da birliği sağlamak için öncelikli olarak siyasi alt yapısını güçlendirmek istemiştir ve bunun için de ilk olarak Kazaklarla savaşarak gerekli ganimetler elde ederek ordusunu güçlendirerek Safevilerle yapacağı savaşa hazırlık yapmayı amaçlamıştır.

### 2.12.Savaşa Başlamadan Önce ve Sonra Alimlerin Kabirlerini Ziyareti

a-Bahauddin Nakşibend'in mezarına yönelmesi

Şeybânî Han Şevval ayının 8. günü pazartesi<sup>108</sup> Buhârâ şehrinden sabah erkenden atına binerek Hâce Bahauddin Nakşibend'in mezarına yöneldi. Bu mezar Buhârâ şehrinin iki fersah ötesinde olup Kasr-i Arifân olarak adlandırılmaktadır. Güneşin ilk doğuş vakitlerinde Han Hazretleri doğuya doğru yöneldi ve doğu beldelerini fethetme azmi ile ikbal/saadet evinden çıkarak harekete geçti.<sup>109</sup>

b-Abdülhâlik Gücdüvânî'nin ziyaretine gitmesi

22 Şevval Pazartesi sabahı ikbal sahibi yüce Han Hazretleri Gücdüvân kasabasına vardı. Himmet yardımını almak, saadet yoluna uğur talep etmek ve düşmana karşı galip gelmek amacıyla ibadet feyzine erişmek için yüce menkıbeler sahibi ve güzel makamlar efendisi büyük Hâce Abdülhâlik Gücdüvânî'nin ziyaretine azmetti. Abdülhâlik Gücdüvânî kendi asrının kâmil bir mürşidi idi. O nur dolu mezarı ziyaret ederken ziyaret adablarını yerine getirdi. Allah'ın yüce kitabını tilavet buyurdu. O mukaddes mezarın etrafında oturanlara sadakalar ve hediyeler dağıttı.<sup>110</sup>

c-Hace Yesevî'nin kabrini ziyaret etmesi

Kazaklarla savaştan dönünce, zilhicce ayının onbeşi perşembe günü sabahı parlak bir güneş gibi Yesî beldesinin ufuklarından doğdular, Hâce Hazretleri'nin mezarını ziyaret ihramını kuşandılar, ilahi davete lebbeyk dediler ve Hâce Yesevî'nin türbesini ziyaret edip o bereketli topraklarda o hayır sahibi sakinleri için birçok adaklar ve sadakalar dağıttılar.<sup>111</sup>

Daha sonra Muhammed Timur Sultan'ın mütahhar annesinin yüce dergâhını ziyaret vazifesini yerine getirdiler.<sup>112</sup>

<sup>105</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 43,44.

<sup>106</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 61,125,196.

<sup>107</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 130.

<sup>108</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 198.

<sup>109</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 44,149,150,151,152.

<sup>110</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 60.

<sup>111</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 168,258.

<sup>112</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 262.



d-Rabî' b. el-Haysemî'nin kabrini ziyaret etmesi

Değerli ordu dağ yolundan geçerek Meşhed sahrasında ihtişamlı çadırlarını kurdu. Sefer ayının üçü Pazartesi günü Padişah ordusu Meşhed sahrasında Mukaddes Meşhed'in bir fersah uzaklığında olan Rabî' b. el-Haysemî'nin<sup>113</sup> mezarının yanına konuşlandı ve böylece mukaddes Meşhed'in etrafına ikamet buyurmuş oldular.<sup>114</sup>

Han Hazretleri de Padişah ordusunda atına binerek tabiinin büyüklerinden olan kabrinin orada olduğu bilinen Rabî' b. Huseym'in kabrini ziyaret etmek için yola koyularak ziyaretlerini gerçekleştirdiler.<sup>115</sup>

e-Hz. İmam Rıza<sup>116</sup>'yı ziyaret etmesi

Altı safer perşembe sabahı Hz. İmam Rıza'yı ziyarete yöneldiler. Türbenin girişine gelince aşağı inerek huzura vardılar ve oradan mukaddes ravzaya doğru yürüdüler. Bu sırada sultanın gelişini davullar ve borazanlar eşliğinde haber verdiler, onlara bahşişler verildi. Türbenin girişine gelince aşağı inerek huzura vardılar ve oradan mukaddes ravzaya doğru yürüdüler. Orada kubbenin altında ziyaret âdâbını takdim buyurdular. Biraz oturduktan sonra da kubbeden dışarı çıktılar. Kur'an okuyan hafızlara kabrin dışında okumalarını emretti. Kur'an âyetlerinin bereketinden sonra dua ve yakarışlarda bulundular. İmam Hazretlerinin huzurunda izhar ettikleri niyaz ve yakarışları ve kudretli saltanatına rağmen kendisini ins ve cinin Sultânı İmam Rızâ'nın eşiğinin dilencisi sayması, tam bir ruh inceliği ve mânevî ortamın feyzinde İmam Rıza için yazdığı şiir okundu. Akabinde ilmî ve dinî sohbetler yapıldı ve İmam Rızâ'dan naklen hadisler ele alındı.<sup>117</sup>

f-İmam Muhammed Ali'nin mezarını ziyaret

Sekiz Sefer Cumartesi günü Tûs beldesindeki tertemiz mezarların ziyaretine teveccüh buyurdu. İlk etapta o vilayetin halk arasında meşhur olan mezarı ziyaret

<sup>113</sup> Hâce Rabî', Rabî' b. Esedî Kûfî, diye meşhur olan büyük ravilerdendir. Meşhed'in bir fersah ötesinde bulunan ziyaret yeridir. Hamdullah b. Ebî Bekr Mustavfî, *Tarih-i Guzide*, hzr. 'Abdülhüseyn Nevâî, (Tahran: Emir Kebîr, 1339), 247.

<sup>114</sup> Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 327.

<sup>115</sup> Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 339.

<sup>116</sup> Büyük bir ihtimalle 153'te (770) Medine'de doğdu. Doğum yılını 148 (765) veya 151 (768) şeklinde gösterenler de vardır. Babası Mûsâ el-Kâzım da Ebü'l-Hasan künyesiyle tanındığından Ali er-Rızâ, karışıklığı önlemek için Ebü'l-Hasan es-Sânî ve ayrıca Ebû Bekir künyeleriyle anılmıştır. Kendisine Sâbir, Râzî, Vefî ve Rızâ gibi çeşitli lakaplar verilmiş olup bunlar içinde en meşhur olanı, Halife Me'mun tarafından verilen er-Rızâ'dır. Halife bu lakabı ona ilim, ibadet, zühd ve takvâ gibi üstün meziyetleri dolayısıyla vermiştir. Kaynaklar, Ali'nin bu lakapla çağrılmaktan hoşlanmadığını ve sırf halifenin ısrarı karşısında bunu kabul etmek zorunda kaldığını kaydeder. Babası Mûsâ el-Kâzım, Şiî İsnâaşeriyye'nin yedinci imamıdır. Annesi ise Habeşistanlı veya Sudanlı bir câriye (ümmü veled) olup adı hakkında çeşitli rivayetler vardır (Sükeyne, Ümmü'l-benîn, Şehd, Neciyye, Necme, Şakrâ' vb.). Çocuklarının sayısı ve adları kesin olarak bilinmemektedir. Sadece Muhammed el-Cevâd'ın onun oğlu olduğunda ittifak vardır. Ayrıca Hasan, Ca'fer, İbrâhim, Hüseyin, Muhammed el-Kâni' ve Âişe adlarında daha başka çocuklarının bulunduğu nakledilmekteyse de bu bilgiler kesin değildir (bk. Muhsin el-Emîn, II, 13). Soyu, oğlu Muhammed el-Cevâd ile devam etmiştir. Bkz. Ahmet Saim, Kılavuz. "Ali er-Rızâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV, 2010), (İstanbul 1989, 2/436-438).

<sup>117</sup> Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 339-340.

ettiler ki; o kabir İmam Muhammed Ali'nin (İbn-i Hanefiye'ye diye meşhurdur) mezarıydı.<sup>118</sup>

Sonra Tûs'un doğu tarafına doğru hareket edildi. Şeyh Ebû'l-Kâsım Gürgânî, Şeyh Ebû Nâsr Serrâc ve arkadaşları gibi birçok büyüklerin kabirlerini ziyarette bulundu.<sup>119</sup>

g-Muhammed b. Muhammed Gazzâli Tusî'nin kabrini ziyaret etmesi

Şeybânî Han yaşayan din alimlerine ve büyüklerine önem verdiği gibi ölen din alimlerinin mezar ve türbelerini ziyarete de önem verirdi. Bu bağlamda Şeybânî Han Meşhed'e gittiğinde önce İmam Rıza'nın türbesine ziyaret etmiş ve oradaki ziyaret merasimi sona erdikten sonra Tus'a yönelmiş ve İmam Hüccet'ül İslam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâli Tusî'nin dergahını<sup>120</sup> ziyarete gitmişlerdi.

### 3.Şeybânî Han'ın Siyaseti

#### 3.1.Şeybânî Han'ın İstikrarlı Yapısı

Şeybânî Han maksat ve hedeflere ulaşmak yolunda azimli ve her türlü zahmete göğüs geren ve dünyayı fethetme noktasında istikrarlı bir yapıya sahipti<sup>121</sup>.

Kazaklarla savaşıp Caniş Sultan'ı yenip Burunduk ve Kasım Hanlara karşı mücadeleye koyulduğunda, komutanlarının kendisine gelip ordunun gücünün ve teçizatının zayıfladığının haberini aldıklarında ve bu savaşa girilmesinin tehlikeli olacağını ve ağır zayıata sebep olacağını söylediklerinde verdiği cevabı şöyledir: "Biz Horasan beldelerinden Kazaklarla savaşma azmiyle Mâverâünnehir velayetine geldik. Saadetli çocuklarımız ve saltanat ehli kardeşlerimiz kendi velayet ve beldelerinden yiğit azimlerini biletiler ve yiğitlik yoluna adım attılar. Kazak beldesi sınırlarına kadar geldiler. Böylece Allah'a hamdolsun hiçbir asırda padişahlardan hiçbirine nasip olmayan fetihler bize nasip oldu, memleketlerin etrafındaki Kazak kavmi yağmalandı, ganimetler elde edildi. Şimdi gaddar düşmanın emellerini kesip atan keskin kılıç gibi olan azimet kemalimiz nasıl bize izin verebilir ki; Kazak ulusunun gözü ve çırağı olan ve de Kıpçak ovasının ünlü hanlarının padişahının ordusu ve öncü birliği olan Burunduk Han ve Kasım Sultan bizden intikam şerbetini içip can ve bedenlerimizi esir etme arzusundayken buradan geri dönelim ve savaş makamında iki ordunun birbirine yakın olduğu bir zamanda savaştan el çekelim. Onlar diyelim ki hamiyetsizlikten ırz ve namuslarını korumayı düşünmeseler, bizi azamet ve yiğitlik oklarıyla vurmasalar, başlarını yakalarına sokup gizleseler ve askerlerin eliyle savaş perdesini kenara itmeseler bile bize yiğitlik mezhebinde geri dönmek, ilerledikten sonra rahatlığa gömülmek için geriye avdet etmek yakışık alır mı? Padişahlık azameti bizlere acizlik ve gevşeklik vadisine inme ruhsatı verir mi? Savaş ve mukavemetten el çekmek doğru olur mu?<sup>122</sup> Şeybânî Han'a gelen komutanlar bu dik duruş, istikrar ve cesaret karşısında şaşırıp kaldılar<sup>123</sup> ve Kazaklara karşı savaşa devam dediler.

<sup>118</sup> Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 350.

<sup>119</sup> Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 350.

<sup>120</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 350.

<sup>121</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 149,152,154.

<sup>122</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 230.

<sup>123</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 234.

### 3.2.Şeybânî Han'ın Fethettiği Yerler

Şeybânî Han, "başkenti eyerlerinin üzeri olan", savaştan savaşa koşan, cesur ve savaşçı bir komutan ve devlet adamıydı. Buhra'dan Dâmegân'a gitmiş, fethedilmemiş olan birçok kale ve ülkeleri fethetmiş, kış gelmeden Merv'e yönelmiş, o yıl Kıpçak çölüne karşı harekete geçmişti. Türkistan'da saadet bayraklarını yükseltmiş, düşmana karşı harekete geçmiş,<sup>124</sup> çeşitli ülkeleri fethetmiş,<sup>125</sup> Han Hazretleri'nin saltanat güneşi yükselmiş Moğol ve Çağatay sultanlarının saltanat mülkü yokluğa sürüklenmişti.<sup>126</sup>

Kıpçak ovasından çıkıp Mâverâünnehir beldelerini fethetmeye,<sup>127</sup> Seyhun'un en ücra köşesinden Ceyhun nehri sahillerine kadar tüm bölge Padişah devletine dahil oldu.<sup>128</sup> Fethe odaklaşınca ve iltifat gölgesi Horasan memleketlerini fethetme doğru uzayınca H.909 yılında Şeybânî Han Ceyhun nehrinden geçtiler. Bu da Horasan beldesini fethetmek için Ceyhun nehrinden geçişin ilkidir.

Belh'e gelerek orayı kuşatma altına almış ve Emirzade Bedi'u'z-Zaman Mirza kaçarak o beldedeki dağlara sığınmıştı. Kuşatmadayken bazı Kazak sultanların Şeybânî Han'ın diyarına saldırdığı haberini alınca Belh'ten dönerek savaş için Kazak diyarına yönelmişti. Kazaklara yapılan ilk saldırıdan galip çıkan Şeybânî Han bol ganimetler elde ederek geri dönmüştü.<sup>129</sup> Bu, Kazaklara yapılan ilk saldırıdır<sup>130</sup> ve bir yıl sonra da yaz mevsiminde Horasan fethedilmiştir.<sup>131</sup>

Horasan'ın fethinden sonra Şeybânî Han, dev bir orduyla Türkistan tarafına doğru harekete geçtiler. Kazak beldesinin hudutlarına vardılar. Siğnâk'tan (Suğnak'tan) geçerek kışlaklarının ortası olan Karakum yakınlarına kadar ilerlediler. O yıl Burunduk Han'ın ulusuna kast ve azmetmiş olduklarından saldırıya geçtiler. Bu saldırılar karşısında Burunduk Han malını ve esbabını bırakıp kaçtı. Şeybânî Han oradan celal sahibi Allah'ın sayesinde muzaffer bir şekilde orduyla Türkistan'a geri döndü.<sup>132</sup>

Şeybânî Han Cürcân, Taberistân<sup>133</sup> ve Kûmis (ki birincisi Astarâbâd, ikincisi Sârî ve üçüncüsü ise Bistâm ve Dâmegân'dır) ele geçirdi. H. 910 yılının Rebîülevvel ayının birinde Herat'a döndüler ve burada üç ay kaldılar ve daha sonra cemaziyelâhir başlarında Kelat kalesini muhasara ettiler ve bir süre burada konakladıktan sonra Merv'e yöneldiler.<sup>134</sup>

Şeybânî Han, dokuz yüz on üç (1507) yılının ilk çeyreğinde Herat'ı fethetti ve Horasan'a hâkim oldu. Herat'ın fethinden sonra havalanın çok sıcak olmasına rağmen Evbe ve Kûhistan yollarından geçerek Kandahar, Zemindâver ve Kâbil<sup>135</sup>

<sup>124</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 102.

<sup>125</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 149.

<sup>126</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 156.

<sup>127</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 150.

<sup>128</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 151.

<sup>129</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 167.

<sup>130</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 167.

<sup>131</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 167.

<sup>132</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 168.

<sup>133</sup> İran'ın kuzeyinde günümüzde Mâzenderan adını taşıyan eyalet. Osman Gazi Özgüdenli, "Taberistan", *Türkiye Diyanet İşleri Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/322-323.

<sup>134</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 190.

<sup>135</sup> Kâbil.

tarafına yöneldi, buraları fethetmeyi amaçladı. Oranın halkını yenilgiye uğratarak vilayeti yağmaladı, Kandahar, Zemindâver ve Sistan eyaletlerinde bayrağını dalgalandırdı. Kûh kalesini kuşattı, o sağlam kalenin etrafını baltalar ve kazmalarla yerle bir etti ve Sultan Nâsır acizliğinden kaleyi teslim etti.<sup>136</sup>

Ordu Herat, Serahs ve Merv, Sistan, Kuhistan ve Astarabad'ı fethetti. Merv'de birkaç gün durduktan sonra Horasan etrafına yöneldiler ve Nesâ ve Bâverd alındı. Bu esnada Mâverâünnehir tekrar Kazakların yağmasından kurtulamadı. Merv'den Kelat kalesi seferinde olan Şeybânî Han hemen Maveraünnehir'e doğru hızlıca hareket etti. İki gün veya daha az bir süre zarfında Ceyhun sularından karşıya geçerek Karavul'dan saadet toprağı ve misk kokulu Buhârâ'ya vardılar.

Padişah ordusu Merv'e gelmeden önce Sultan Ubeydullah, Meşhed-i Rezeviye<sup>137</sup>ye kadar ilerlemişlerdi. Sultan Hüseyin Mirza'nın oğlu Muhammed Kasım sokakları kapatarak Meşhed'i muhasara etti. Ubeydullah Sultan'ın ordusu tek nefeste muhasarayı yararak şehre girdiler. Muhammed Kâsım onun saldırıları karşısında mağlup düştü ve Meşhed fethedildi. Daha sonra da Nîşâbur ve Sebzevâr'ı fethettiler. Böylece Sebzevâr ve diğer Horasan memleketleri de yeniden Padişah Hazretleri'nin egemenliği altına girdi.<sup>138</sup>

Padişah ordusu Astarâbâd ve Cürcân'ı fethettikten ve Sayın Han<sup>139</sup> (Batu Han) ulusunun yaşadığı yer olan Türkeman Yaka'yı yağmaladıktan sonra Bistâm'ın tepelerine kadar ilerledi.<sup>140</sup>

Mâverâünnehir fethedilmiş o memleketin etrafı, Seyhun'un en ücra köşesinden Ceyhun nehri sahillerine kadar tüm bölge Padişah devletine dahil olmuş ve o beldelerin iktidarını elinde bulunduran sultanlar yok olmaya başlamıştı.<sup>141</sup>

### 3.3.Şeybânî Han Savaştan Döndükten Sonra Ziyafet ve Ziyaretleri

Katıldığı savaşlardan dönen Şeybânî Han, büyük kutlamalar yapar, büyük ziyafetler verir ve ganimetleri yöneticiler ve halk arasında bölüştürürdü. Ayrıca ünlü alimlerin ve büyüklerin kabirlerini de ziyarete giderdi. Aşağıda zikredeceğimiz açıklamalar buna birer örnektir.

#### a-Dua ve övgüde bulunması

Kazak fethini kutlama görevini yerine getirdikten sonra yüce meclise layık bir dua ve övgüde bulundular. Şeybânî Han'ın lütfü herkesi kuşattı, herkesin hâl hatırını sordu, onlara çok cömertçe ve şefkatlice davrandılar.<sup>142</sup>

#### b-Ziyafetler düzenlemesi

<sup>136</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 184.

<sup>137</sup> Astân-i Kuds-i Rezevî, Meşhed şehrinde yer alan Astan-ı Kuds-i Rezevî Türbesi İslâm dünyasının en büyük, en görkemli ve en geniş türbelerinden biridir. Yüzyıllar boyunca İmam Rıza (a.s.)'ın kabri üzerinde genişlemiştir. Muhtelif yüzyıllara ait tarihî ve sanatsal izler taşımaktadır. Yapıtın tarihi h.k. 203 bir diğer söylenceye göre 202 yılında, İmam Rıza'nın şehadetinden sonra mübarek naaşının Harun Reşid'in kabri üzerine yerleştirilmesinden sonra inşa edilmiştir.

<sup>138</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 184-189.

<sup>139</sup> "Sayın Han" lakaptır. Bkz. Mustafa Kafalı, "Batu Hân", *Türkiye Diyanet İşleri Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 208-210.

<sup>140</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 189.

<sup>141</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 155.

<sup>142</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 279.

Rengarenk nimetler ve çeşit çeşit yiyecekler büyük bir ziyafet sofrasına kuruldu. Büyük kazanlarda pişirilen hayvan etleri yüce dağlar gibi üst üste sofraya dizildi ve adeta insanlar arasında nimet sofrasını yağmalama salası verildi. Halk o sayısız etleri görünce adeta gözlerinde “Yabani hayvanlar toplanıp bir araya getirildiğinde”<sup>143</sup> hükmünce haşır sahnesi canlandı. Etlerin en nefisi, temizi ve lezzetlisi olan at etinin çokluğu o kadar göz alıcıydı ki hayatında bir karınca ayağı bile görmeyen kimseler bir at sırtını omuzlamış ve bir çekirgenin ayaklarında tasarruf kudreti olmayan kimseler atın ayak ve omuzlarını kapmışlardı.<sup>144</sup>

Çahârbâğ fezasına yayılan o güzel kokusuyla Enkilyun bağının yüzeyini hikâye eden ve bukalemunun halinden kinaye rengarenk yiyecekler sayesinde renkli sofralar kuruldu. Eli çabuk ve hızlı olan aşçıbaşları bu güzel renkli yemekleri herkesin önüne serdiler. Orada artık herkes kendi meram ve maksadına erişti. Şeybânî Han'ın kâmil lütuf ve şamil bağışi oradaki bütün sultanları, emirleri ve askerleri kuşattı.<sup>145</sup>

Büyük bir kutlama meclisi ve yüce bir mahfil tertip edildi. Hiç kimse o güne kadar böylesine bir ziyafet görmemişti. Gökyüzü sofrasına yıldızlar kâsesi dizilmiş, hiç kimse böyle süslü bir sofraya kuramamıştı. Herkes kendi makamı ve derecesi esasınca o geniş mekân ve yüce mevzi etrafında yerini almış, gökyüzünden yüce gölgeliklerde ve gökyüzü kubbesinden ihtişamlı çadırlar içinde ünlü askerler ve emirler karar kılmıştı. Padişah meclisinin kurulduğu yüce çadır ise ünlü sultanlar, yüce âlimler, makam sahibi emirler ve birçok erdemli insanlar ile doluydu.<sup>146</sup>

c-Kurum ve beldeleri ziyaret etmesi

Seferden dönen Şeybânî Han, ülkedeki bazı belde ve kurumları ziyaret ve teftişe koyulmuş ikinci gün kendi özel binası olan yüksek ilimler medresesine gitmiştir. Cumartesi günü sabahı Şeybânî Han'ın atını hazırlayarak hilafet sarayına getirdiler ve orada hazır bulunan saadetli sultanlar, makamı yüce âlimler ve ünlü emirler de âlemin fatihinin sancağının gölgesinde bineklerine binerek Dörtöl kapısından eşsiz Semerkant şehrine girdiler. Padişah o şehrin pazarlarından vakar ve sükûnet yoluyla geçerek devlet ve mutluluk ihtişamıyla Yüksek İlimler Medresesine giriş yaptı.<sup>147</sup>

d-Alimlerin ve liderlerin kabirlerini ziyaret etmesi

Kazaklarla savaştan dönünce, Zilhiccenin on beşi Perşembe günü sabahı parlak bir güneş gibi Yesî beldesinin ufuklarından doğdular, Hâce Hazretleri'nin mezarını ziyaret ihramını kuşandılar, ilahi davete lebbeyk dediler ve Hâce Yesevî'nin türbesini ziyaret edip o bereketli topraklarda o hayır sahibi sakinleri için birçok adaklar ve sadakalar dağıttılar.<sup>148</sup>

Daha sonra Muhammed Timur Sultan'ın mütahhar annesinin yüce dergâhını ziyaret vazifesini yerine getirdiler.<sup>149</sup>

<sup>143</sup>Kur'an-ı Kerim, Tekvin/5.

<sup>144</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 307.

<sup>145</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 196.

<sup>146</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 282,300.

<sup>147</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 283.

<sup>148</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 168,258.

<sup>149</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 262.

Yüce Şeybânî Han Yüksek İlimler Medresesine varınca önce ünlü kardeşi Mahmud Sultan'ın kabrini ziyarete yöneldi. Mezarın üst tarafındaki büyük salonda ziyaret adabını yerine getirdikten, Sultan Mahmud'un kabri karşısında fatiha okuduktan ve selam verdikten sonra hilafet çadırını kurdular. Âlimler, büyük zatlar ve hafızlar Şeybânî Han'ın meclisine müşerref oldular. Talebe ve ziyaretçilerden oluşan halk grupları da bu izzetli mecliste hazır bulundular.<sup>150</sup>

#### 3.4.Şeybânî Han'ın Bayram Kutlamaları

Mutluluk veren bayram müjdesinin davul sesleri, memleketin dört bir tarafını adeta yerinden söküyordu. Böylesine kutlu bir Ramazan Bayramı sabahı her biri bir memleketin hükümdarı ve bir bölgenin hâkimi olan binden fazla emir, devleti yurt içinde ve yurt dışında temsil eden özel birlikler, kutlu bayram sabahı yüce sultanlar yeni fetih ve güneşin ilk ışıklarıyla birlikte hilali gördükten sonra güneş doğmadan önce koşucu at, silah, alet, edevat, elbise ve teçhizat sahibi ünlü yiğitler Şeybânî Han'ın huzuruna vardılar.<sup>151</sup>

Mahşeri andıran kalabalık da Şeybânî Han'ı görmek ve bayramı kutlamak için meydana gelmişti. Halk tekbir sesleriyle Çaharbağ'ı inletiyordu<sup>152</sup> adeta. Şeybânî Han güzel, güçlü, alemleri dolaşan, Hüsrev'in siyah atı bile yarış meydanında onunla yarışmaktan çekinen, saba rüzgârından hızlı esen meşhur atıyla<sup>153</sup> meydana gelip bayram namazını kılıp halkı selamladıktan sonra annesinin kabrini ziyarete gitmişti.<sup>154</sup>

Han Hazretleri'nin diğer halifelerin sireti üzere bayramlarda bineğine binerek bayramlaşmaya giderken yolunun üzerinde bulunan ok atma yarışlarının olduğu meydana geldi.<sup>155</sup> Yüz bin ünlü silahlı süvari ok atma gösterilerine katılmak için Çehârbağ alanında, sokaklarda ve o nahiyedeki ovalarda hazır duruyordu.<sup>156</sup>

Bayram günü güçlü Özbek gençleri Şeybânî Han'ın huzurunda hedefe çok isabetli oklar atıyorlar, yücelik ve mutluluk hissediyorlardı. On binden fazla süvari her biri aslan gibi adeta ok ve yaydan pençesiyle hedefe saldırıyor, okunu hedefe isabet ettiriyor, vur kaç taktiği ile geri dönerek iki yüz civarı ılgın ağacı üzerindeki hedefleri okla vuruyorlardı. Evet, o gün İslam'ın büyük haşmet ve azameti sergileniyordu adeta. İslam ordusu bunca ziynet, cesaret ve savaşta uzmanlık gösterileri eşliğinde kendini zamanın halifesine takdim ediyordu.<sup>157</sup>

Padişah ordusu Buhârâ Musallasında bayram namazını kıldıktan sonra davul zurna çalarak ve zafer naraları atarak Padişah ordusu harekete geçmiş, kadınların müjde defleriyle kâmil bir haşmet içinde Çarbâhâr sarayında konaklamışlardı.<sup>158</sup>

Bayram sabahı rengarenk yiyecekler sayesinde renkli sofralar kuruldu. Eli çabuk ve hızlı olan aşçı başları bu güzel renkli yemekleri herkesin önüne serdiler. Şeybânî Han'ın kâmil lütuf ve şamil bağıışı oradaki bütün sultanları, emirleri ve

<sup>150</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 284.

<sup>151</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 192.

<sup>152</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 191.

<sup>153</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 242, 243.

<sup>154</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 194.

<sup>155</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 194.

<sup>156</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 193.

<sup>157</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 194-195.

<sup>158</sup>Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 196.

askerleri kuşattı. Kendi mertebeleri hasebiyle orada oturan İran ve Turan'ın âlimleri ve erdemli şahsiyetleri de Şeybânî Han onların hepsini padişahlara yakışır lütuf ve bağışları sayesinde değerli nimetler ve kıymetli hediyelerle müşerref ve müzeyyen buyurdular. Herkese layık olduğu tertip ve yakışır bir muamele ile yücelik lütfuna mazhar kıldı.<sup>159</sup>

Zaferlerden dönen ordu, kurban bayramından önceki arefe günü selamet ve saadet içinde Suğnak beldesinde konuşlandı. Kutlu bayram sabahı yüce sultanlar yeni fetih ve Kurban Bayramını kutlamak için Şeybânî Han'ın huzuruna müşerref oldular. Celil olan Allah'a hamd-ü sena makamında sonsuz şükürlerini ve güzel övgülerini takdim ettiler. Şeybânî Han Kurban Bayramı gününün sabahı, mağfur ve mebrur Han Ebü'l Hayr Han'ın münevver kabrinde namaz ve tekbir gibi bayram ibadeti görevlerini yerine getirdi. O değerli güne ait tazim ve tekbir merasimini layıkıyla eda etti.<sup>160</sup>

### 3.5.Şeybânî Han'ın İmaretleri

Şeybânî Han Semerkant'ta kendi özel binası olan yüksek ilimler medresesini inşa ettirmiştir.<sup>161</sup>

Kani Gül yaylaklarında çok yüce ve güzel bir imarethane bina etti ki âlemin mühendis akılları onun sanat güzelliği, sağlam temeli ve güçlü yapısı karşısında hayran kalmaktaydı ve Havarnak kasırları bile onun görkemli binası karşısında basit kalıyordu.<sup>162</sup> Dünya mimarlarının idrakleri gökyüzünü andıran süffe ve ayvanı karşısında şaşkınlığa düşmekteydi.<sup>163</sup> Binanın güzelliği, sanat inceliği, yer ve mevkii, hava güzelliği açısından kâinat fezasında böylesine bir bina tarih boyunca inşa edilmiş değildir.<sup>164</sup>

Karşî'de Çehar Bâğ'da yaptığı kasrı yeryüzünün en garip imaretlerinden biridir. Göklerin ortasının süsü olan Samanyolu gibi Nesef nehrinin sahilinde Nesef vilayetinin süsü gibi durmaktadır. O saadet kaynağı nehrin etrafı köylerle, imaretlerle, mezarlarla ve meralarla çevrili bulunmaktadır.<sup>165</sup>

### Sonuç

Mihmân-nâme-i Buhârâ'da, Özbeklerin kurucu lideri olan Muhammed Şeybânî hakkında edindiğimiz bilgiler ilk temel eserden elde edildiği için Türk-Özbek tarihi açısından büyük bir öneme haizdir.

Mihmân-nâme-i Buhârâ'yı incelediğimizde Muhammed Şeybânî Han çalışkan, savaşçı, milleti için zorluklara göğüs geren, bilinçli, ilmî ve dinî açıdan donanımlı bir devlet adamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Alimlere değer veren onlarla toplantılar yapıp kararlarında onların görüşlerini alan, kendi görüşlerini alimlerle paylaşan ve kararlarında alimler ve üst rütbeli teknokratlarla meşveret ederek karar alan lider olarak göze çarpmaktadır.

Göçebe ve dağınık halde olan Özbekleri bu durumdan kurtarıp XVI. Yüzyıla damgasını vuran ve yüzyıl sürecek güçlü bir Özbek Devletinin temellerini kurmuş ve

<sup>159</sup> Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 196.

<sup>160</sup> Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 245.

<sup>161</sup> Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 283.

<sup>162</sup> Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 292.

<sup>163</sup> Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 291.

<sup>164</sup> Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 294.

<sup>165</sup> Huncî, *Mihmân-nâme-i Buhârâ*, 319.

gelecek nesle miras bırakmıştır. Kendisi iyi bir yönetici, din alimi ve iyi bir şairdir de. Eserde Şeybânî Han, Ehl-i Beyt sevdalısı, alimlere ve düşünörlere saygıda kusur etmeyen, onların görüşlerine değer veren bir profil sergilemektedir. Dinî olarak kendi fikirlerine ters düşen alimleri toplantılarda eleştirmiş ve Hanefî fikhî donanımına sahip olduğu gözlenmiştir. Şeybânî Han; sarayında çeşitli mezheplerden din adamlarını barındırmıştır. Mihmân-nâme-i Buhârâ adlı eseri yazan ve Şeybânî Sarayının kâtiplerinden olan Ruzbihân el-Huncî de Şafiî mezhebine mensup olmasına rağmen Hanefî ekolüne sahip, Şeybânî Sarayında yıllarca bulunmuş, divan toplantılarına katılmış, mezheplerin fikirlerine değer vermiş ve devlet yönetiminde mezhepler üstü uygulamalar sergilemiştir.

Devletini yönetirken dinî hükümlerin yanı sıra, alimlerin ve çeşitli mezheplerin görüşüne göre uygulamalarda bulunmuş, dinî hükümlere ulaşamadığı noktalarda Cengiz Han Yasalarıyla devleti yönetmeye çalışmıştır.

Şeybânî Han yaptığı savaşlarla ulusunun sınırlarını doğuda Endican, Kuzeyde Taşkent, Güneyde Bedehşan ve Belh, batıda Harezm'e kadar genişleterek milletine geniş bir devlet miras bırakmıştır.

Ayrıca Rûzbihân el-Huncî'nin yaşadığı yıllarda kurulan Özbek Hânlığı ve Safevî Devleti arasındaki mücadelede Şeybânî Han Şah İsmail'e karşı da amansız mücadele sergilemiş ve son giriştiği savaşta canını vermiştir. Akkoyunlu Devleti'nin yıkılarak yerine kurulan Safevî Devleti ile Özbek Hânlığı sürekli mücadele içerisinde olmuş, bu iki devlet arasındaki mücadele siyasî boyuttan çıkıp mezhepsel boyut kazanmıştır. Özbekler Ehl-i Sünnet'in, Safevîler ise Şia'nın temsilcisi olmuştur.

Şeybânî Han sadece savaşçı bir lider olmayıp, sanata, sanatçıya da değer verirdi. Kendi döneminde çeşitli imaretlere imza atmış, ilmî merkezler ve medreseler inşa etmiştir. Bunun yanında Kanigül'de yaptırdığı o dönem dillere destan saraydan ve Moğollar döneminde yerle bir olan pek çok şehirlerden nasibini alan Tûs şehrinin onarımından da eserde bahsedilmektedir. Şeybânî Han tarihi eserlerin korunmasını sağlayarak Tûs şehrinde bulunan kıymetli mezarların da tamir edilmesini sağlamıştır ve bunlardan biri de İmam Gazzâlî'nin türbesidir. Ayrıca Ehl-i Beyt'e de saygısı ve sevgisi çok fazlaydı ve bunu 8. İmam olan İmam Rızâ'nın türbesine gerçekleştirdiği ziyaretten ve 8. İmam için yazdığı Türkçe gazelden anlamaktayız. Siyasi yönünün yanında iyi bir şair, edip ve hatiptir. Güçlü bir iradeye sahiptir. Bunu Kazaklarla savaştan yorulan ve büyük darbe yiyen komutanların savaştan vazgeçme düşünceleri karşısında onlarla yaptığı konuşma ve gösterdiği kararlı tutumundan anlamaktayız.

Şeybânî Han XVI. Yüzyıla damgasını vuran ve kurduğu devletle Özbeklerin güçlenmesini sağlayan, Şeybânî devletinin adını taşıdığı en önemli Özbek lideridir.

#### **Kaynakça**

- Akbıyık, Özyay. "Şeybânî Han Divanı" Basılmamış Doktora Tezi, İst. Ün. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul 1968.
- Alpargu, Mehmet. "Türkistan Hanlıkları", Özbekler ve Özbek Hanlıkları, Terimler ve Özbeklerin Menşei", *Türkler*, c. 8, Ankara 2002.
- Altier, Semiha. "Bir Sanat Hamisi Olarak Muhammed Şiban Han ve Maverâünnehir'deki Kültür Politikası". *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*. 5/4 (Ağustos 2008): 143-162.



- Buhârî, Hâce Bahauddin Hasan Nisarî. *Müzekkir-i Ahbâb*, Tashih: Seyyîd Muhammed Fazlullâh. Delhî: Dâiretu'l Me'ârif-i Osmânî, 1969.
- Çelik, Remziye. "Fazlullah Ruzbihân el-Huncî'nin "Mihmân-nâme-i Buhârâ" adlı eserinin tercüme, tahlil ve değerlendirmesi", (Doktora Tezi, İstanbul 2021).
- Duglât, Mirzâ Haydar. *Târîh-i Reşîdî*, thk. İslam Çemenî, Tahran: 1398/2020.
- Gedik, Ümit. "Fazlullâh b. Rûzbihân-i Huncî'nin Mihmân-Nâme-i Buhara'sı (İceleme-Çeviri), (Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2012).
- Huncî, Fazlullâh b. Rûzbihân. *Mihmân-nâme-i Buhârâ: Târîh-i Padişâhi-yi Muhammed Şeybânî*, Haz. Menûçehr Sütûde, 2. Basım. Tahran: Bongâh-i Tercüme ve Neşr-i Kitâb, 1976.
- Kafalı, Mustafa. "Batu Hân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay. 1992), 7/208-210.
- Kılıç, Nurten. "XVI. Yüzyılda Orta Asya'da Politik Düzen: Maverâünnehir-Özbek Hanlığı (Şibânîler) Meşrutiyet, Hakimiyet ve Hukuk", (Çevrimiçi) <https://www.altayli.net/xvi-yuzyilda-orta-asyada-politik-duzen-maveraunnehir-ozbek-hanligi-sibaniler-mesruiyet-hakimiyet-ve-hukuk.html>
- Kılıç, Nurten. Siyasal Kültürde Değişim: Şeybânî Han ve Özbek Siyasal Oluşumu (1500-1510), (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi 1999).
- Macit, Abdulkadir. *Şibânî Hanlığı (1500-1509)*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi 2015).
- Mîrhând, Muhammed b. Hâvend Şah. *Ravzâtü's-Safâ, fi sîret al-Enbiya ve'l mülük ve'l Hulefâ*, tash, Cemşid Kiyanfer. Tahran: 1380/2002.
- Mirza Muhammed Hasan b. Abdü'r-Rasûl Zenûzî. *Riyâzü'l-Cenne*, Tahkik Ali Rafî'i, Kum: Kitâbhâne-i Mer'âşiy-i Necefî, 1384/2005.
- Mustavfî, Hamdullah b. Ebî Bekr. *Tarih-i Guzîde*, hzr. 'Abdülhüseyin Nevâî, Tahran: Emîr Kebîr, 1339/1961.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Taberistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay. 2010, 39/322-323.
- Rumlû, Hasan Beg., *Ahsenü't-Tevârîh*, Tashih, Abdü'l-Hüseyin Nevâî, Tahran: İntişarat-i Bâbek, 1357/1979.
- Safevî, Sam Mirza-yi. *Tuhfe-i Samî*, Tahran: Armağan Matbaası, 1314/1936.
- Seyhan, Şemsettin. Türkistanda Bir Cengiz Soyu Şeybânîler", 1-16, academia.edu.tr (Çevrimiçi) 2020.
- Türkoğlu, İsmail. "Şeybânî Han" *İslam Ansiklopedisi*, TDV, (İstanbul, 2010), 39/43-45.
- Ülker, Halil. "Osmanlı Özbekistan Siyasî İlişkileri (1514-1873)", *Manas*, 8/4 (2019), 3977-4006.

**MİNKÂRİZÂDE YAHYÂ EFENDİ'NİN (ö. 1678/1088) "VÜCÛBU İSTİMÂ'İ'L-KUR'ÂNİ'L-'AZÎM" ADLI RİSÂLESİ: (TAHKİKLİ NEŞİR, TERCÜME VE DEĞERLENDİRME)**

**MINKÂRİZÂDE YAHYÂ EFENDİ'S (d. 1678/1088) RISALAH OF "VUCÛBU İSTİMÂ AL-QUR'ÂN AL-AZIM": (A CRITICAL EDITION, TRANSLATION AND EVALUATION)**

**Muharrem YILMAZ**

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi  
İslâmi İlimler Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı  
muharrem.yilmaz@gop.edu.tr  
ORCID ID: orcid.org /0000-0002-5428-792X.

**Öz**

Minkârîzâde Yahyâ Efendi, 1609-1678 yılları arasında yaşamış, Osmanlı Devleti'nde ilmiye sınıfının önemli simalarından birisidir. Ömrünün muhtelif merhalelerinde müderrislik, kadılık, kazaskerlik gibi çeşitli görevler üstlenmiş, padişah IV. Mehmet zamanında da şeyhülislâmlık payesine layık görülmüştür. Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin özellikle şeyhülislâmlık görevi esnasında verdiği fetvalardan oluşan ve daha çok kendisiyle tanındığı "*Fetâvâ-yı Minkârîzâde*" adlı eseri yanında, fıkıh ve tefsir alanında da irili ufaklı bazı risâleleri yazma olarak günümüze kadar ulaşmıştır. Bu çalışma, Yahyâ Efendi'nin kaleme aldığı eserlerden biri olan "*Vücûbu istima'î'l-Kur'âni'l-'Azîm*" adlı risâlesinin tahkik, tercüme ve fıkhi açıdan değerlendirmesini konu edinmektedir. Çalışmanın giriş kısmında müellifin hayat hikayesi, üstlendiği görevler ve eserlerine değinilmektedir. Birinci başlıkta risâlenin nüshaları tanıtılmakta, ikinci başlıkta ise metnin muhtevası fıkhi açıdan değerlendirilmektedir. Devamında yer alan üçüncü başlıkta metnin çevirisi, son başlıkta da risâlenin tahkikli neşrine yer verilmektedir. Minkârîzâde Yahyâ Efendi bu risâlesinde muteber metinlerden ve fetva kitaplarından iktibaslar yaparak, hutbeyi dinlemenin farziyetine dair mensubu olduğu Hanefî mezhebinin görüşünü ele almaktadır. İlaveten, mezhebin bu konudaki yaklaşımını âyet ve hadisler yanında, kendine ait birtakım çıkarımlarla temellendirmeye çalışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Minkarizâde, Şeyhülislâm, İslâm Hukuku, Hutbe, Risâle, Tahkik.

**Abstract:**

Minkârîzâde Yahyâ Efendi who lived between 1609 and 1678 was one of the important figures of the Ilmiye class (religious institution) in the Ottoman Empire. He served as a mudarris, a judge of sharī'a (qāḍī), and a military judge (kādī'asker) at various times throughout his life and also in the reign of Sultan Mehmet IV, he was deemed worthy of the rank of shaykh al-Islam. Minkârîzâde Yahyâ Efendi's work called "*Fetâvâ-yı Minkarîzâde*", which consists of fatwas given especially during his duty as shaykh al-Islam and is mostly known for it, and also some of his works have survived to the present day as a large and small manuscript, in the field of fiqh and tafsir. This study deals with the a critical edition, translation and evaluation in terms of fiqh of Yahyâ Efendi's risalah of "*Vucûbu İstimâ al-Qur'ân*

*al-Azîm*". In the introduction part of the study, the life story of the author, the tasks he has undertaken and his works are mentioned. In the first title, the copies of the risalah are introduced, and in the second title, the content of the text is evaluated in terms of fiqh. The third title includes the translation of the text, and the last title includes the critical edition of the risalah. In this risalah, Minkârîzâde Yahyâ Efendi deals with the obligation of listening to the khutbah (sermon) according to the view of the Hanafi sect to which he is a member by quoting from the authoritative texts and fatwa books. In addition, he tries to justify the approach of the sect on this issue with his own inferences as well as verses and hadiths

**Keywords:** Minkârîzâde, Shaykh al-Islam, Islamic Law, Khutbah, Risalah, Critical edition.

### Giriş

Altı asırlık mazisiyle Osmanlı İmparatorluğu siyaset, yargı, eğitim, iktisat ve askeri alanlarda köklü kurumsal yapılar oluşturmuştur. Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan bu kurumlardan birisi de devlet idaresinin İslâm hukukuna göre yürütülmesi görevini üstlenen Şeyhülislamlık makamıdır. Şeyhülislâmlar İslâm fıkhnın tatbiki hususunda devlet kurumlarını yönlendiren kişiler olmanın ötesinde özellikle XVII. yüzyıldan itibaren fiilen yönetimin içerisinde yer almış, padişahların azledilmesi gibi olaylarda etkili olmuş ve devlet bürokrasisinde nüfuzunu arttırmıştır.<sup>1</sup>

XVII. yüzyılda yaşamış Minkârîzâde Yahyâ Efendi de Osmanlı imparatorluğunda Şeyhülislamlık vazifesini yürütmüş önemli simalardan birisidir. Minkarizâde lakabıyla bilinen Yahyâ b. Ömer el-Alâî er-Rûmî, Mekke'de kadılık görevini yerine getirirken vefat eden Alâiyyeli<sup>2</sup> Minkârîzâde Kadı Ömer Efendi'nin evladı olarak 1018/1609 tarihinde doğmuştur.<sup>3</sup>

Yahyâ Efendi, babasıyla başladığı eğitim hayatını devrinin önemli alimleriyle devam ettirmiştir. İlmî anlamda rüşünü ispat ettikten sonra 1637'de hâric derecesiyle Kürkçübaşı Medresesi'nde başladığı müderrislik görevini sırasıyla Emre Hoca, Hadım Hasan Paşa, Şeyhülislâm Zekeriyâ Efendi, Sahn-ı Semân, Pîrî Mehmed Paşa, İstanbul Siyavuş Paşa Sultan (Fatma Sultan), Yavuz Sultan Selim ve Süleymaniye gibi farklı medreselerde sürdürmüştür.<sup>4</sup> Müderrislik görevinin ardından 1649'da atandığı kadılık vazifesini Mekke, Kahire, İstanbul gibi beldelerde yerine getirdikten sonra 1661 tarihinde Rumeli kazaskerliği görevine atanmıştır.<sup>5</sup> 21 Kasım 1662 salı günü Divan-ı Humayün toplantısında IV. Mehmet tarafından

---

<sup>1</sup> Mehmet İpşirli, "Şeyhulislam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/92.

<sup>2</sup> Bu günkü Antalya ilinin bir ilçesi olan Alanya'nın eski ismidir.

<sup>3</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i İslamiyye ve İstilahat-ı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2013), 1/466; Abdulkadir Altınsu, *Osmanlı Şeyhulislamları* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972), 93. Mehmet İpşirli, "Minkârîzâde Yahyâ Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/114.

<sup>4</sup> İpşirli, "Minkârîzâde Yahyâ Efendi", 30/114.

<sup>5</sup> Bilmen, *Kâmus*, 1/466.

Osmanlı Devleti'nin 42. şeyhülislâmı olarak görevlendirilmiştir.<sup>6</sup> Yahyâ Efendi, dönemin padişahı IV. Murat'la görevi icabı gereken münasebetin ötesinde sıcak bir dostluk kurmuştur. Buna binaen padişah çeşitli vesilelerle Yahyâ Efendi'ye verdiği değeri göstermek amacıyla kıymetli hediyeler vermiş, ilminden istifade etmek amacıyla huzurunda ders takrir ettirmiştir.<sup>7</sup>

Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin döneminde gerçekleşen ve tarihi kayıtlarda adının anılmasına sebep olan olaylardan birisi de aslen Yahudi olan Sabatay Sevi'nin Osmanlı topraklarında yürüttüğü olumsuz faaliyetler neticesinde yakalanıp yargılanmasıdır. Sabatay Sevi peygamberlik iddiasında bulunmuş, akabinde Yahyâ Efendi ve dönemin önemli simalarından biri olan Vanî Efendi tarafından yargılanmış, mahkeme zanlının Müslüman olması ve iddialarından vazgeçmesiyle olumlu neticelenmiştir.<sup>8</sup>

Şeyhülislâm Yahyâ Efendi ilerleyen yaşlarında müzmin bir hastalığa yakalanmış, yerine Ankaravî Mehmet Efendi bir süre vekalet etmiştir. Ancak sekiz ay süren rahatsızlığının geçmeyeceği anlaşılınca 11 yıl 3 aylık meşihat vazifesinin ardından görevinden azledilmiştir. Kendisine günlük 1000 akçe emekli maaşı bağlanan Yahyâ Efendi, 1678/1088 tarihinde vefat etmiştir. Mezarı Üsküdar'da kendi yaptırdığı medresesinin yanında bulunmaktadır.<sup>9</sup>

Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin fıkıh, tasavvuf ve tefsir alanlarında muhtelif çalışmaları yazma olarak günümüze kadar ulaşmıştır. Bunlardan *Fetâvây-ı Minkârîzâde*, *Ta'lika ale'd Dürer ve'l-Gurer*, *Ta'lika ale'l Beyzâvi*, *Hâşiyeye alâ Hâşiyeti Mir Ebi'l-Feth li-Şerhi Âdâbi'l-Hanefiyye*, *Risâle fi'l-muharremât li'z-zevâc*, *el-İttibâ fi mes'eleti'l-istimâ*, *Risâle fi vücûbi istimâ'î'l-Kur'ânî'l-'Azîm* fıkha dair kaleme aldığı eserleridir. Bunun yanısıra tasavvufa dair *Ravdâtü'l-cennât fi usûlit-tarîkât* adlı eseri ile tefsir konulu *Risâle fi kavlihî Teâlâ "millete ebiküm İbrâhîm"*, *Tıbyan fi adabî'l Kur'an* adlı başkaca eserleri de bulunmaktadır.<sup>10</sup>

Bu çalışmada<sup>11</sup> Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin eserlerinden biri olan ve hutbe dinlemenin farziyeti hususunda telif ettiği "*Vücûbu istima'î'l-Kur'ânî'l-'Azîm*" başlıklı risâlesini; tahkik, tercüme ve fiki değerlendirme yönüyle ele almaya çalışacağız.

---

<sup>6</sup> Abdulkadir Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, 93; Mehmet İpşirli, "Şeyhülislam Minkarizade Yahya Efendi", *Prof. Dr. Mübahat S. Kütükoğlu'na Armağan* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2006), 230.

<sup>7</sup> Ali Aslan Topçuoğlu, *Osmanlıda Alanyalı Fakih ve Devlet Adamı: Minkârîzâde Yahyâ Efendi* (2. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu, Elâzığ: Asos Yayınevi, 2017), 56.

<sup>8</sup> Cengiz Şişman, "Sabatay Sevi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/334.

<sup>9</sup> Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, 93.

<sup>10</sup> Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 4. Bs (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 314.

<sup>11</sup> Osmanlı'da devletin işleyişinde önemli bir misyon üstlenen şeyhülislamların hayatı ve yaptığı çalışmalar üzerine ülkemiz akademik camiasında titizlikle durulmaktadır. Bu itibarla birçok sempozyum düzenlenmekte muhtelif toplantılar tertip edilmektedir. Örnek bir çalışma için bkz. Nazım Büyükbâş, *Tokatlı Şeyhülislamlar ve İslam Hukukuna Katkıları* (2. Uluslararası Geçmişten Günümüze Tokat'ta İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu, Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Yayınları, 2018), 1/351-364.

### 1. Risâlenin Nüshaları ve Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Makaleye konu olan Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin "*Vücûbu istima'î'l-Kur'âni'l-'Azîm*" adlı risâlesinin, İSAM Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı üzerinden yapılan taramalar neticesinde muhtelif kütüphanelerde bulunan yazma nüshaları tespit edilerek elektronik ortamda tedarik edilmiştir. Bunlardan ikisi Süleymaniye Kütüphanesi İbrahim Efendi ve Serez koleksiyonlarında, diğeri ise Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi'nde yer almaktadır.

#### 1.1. Fazıl Ahmet Paşa Nüshası

Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi Fazıl Ahmet Paşa koleksiyonunda 216 numarada müellif nüshası olarak kayıtlıdır. Risâle, içinde bulunduğu mecmuanın 106b ile 108b varakları arasında beş sayfa olarak yer almaktadır. İlk sayfada sadece risâlenin iki satırdan oluşan ismine yer verilmiş olup ikinci sayfa 20 satır, üçüncü ve dördüncü sayfalar 23 satır beşinci ve son sayfa ise 13 satırdan müteşekkildir. Ta'lik hattıyla okunaklı bir şekilde yazılı risâlenin kenarlarında herhangi bir ilave bilgiye yer verilmemiştir. Risâlede müellifin atıf yaptığı kaynaklar kırmızı hatla belirgin hale getirilmiştir. Aynı işaretleme sistemi müellife ait ifadeleri belirtmek için de kullanılmıştır. Risâlenin sonunda yazım tarihi ile ilgili herhangi bir kayıt yer almamaktadır. Bu nüshada Hz. Peygamber'in (sav) isminin geçtiği yerlerde açık olarak salevât lafzı yazılmamış, sadece (ﷺ) harfleriyle iktifa edilmiştir. Müellif hattı olması hasebiyle tahkikte bu nüsha esas alınmıştır.

#### 1.2. İbrahim Efendi Nüshası (ب)

Süleymaniye Kütüphanesi İbrahim Efendi koleksiyonu 872 numarada kayıtlı nüsha yer aldığı mecmuanın 18a ile 20b varakları arasındadır. Risâlenin ilk sayfasında 15 satır, diğer sayfalarında ise 19 satır bulunmaktadır. Nüshanın sonunda hicri 1094 tarihinde dönemin devlet adamlarından Ahmet Paşa'ya<sup>12</sup> ait bir kitaptan istinsah edildiğine dair kayıt vardır. Müstensihinin kim olduğu yönünde yazmada herhangi bir ibareye rastlanamamıştır. Nüsha okunaklı ta'lik yazıyla kaleme alınmış olup başlık ve müellifin ifadeleri kırmızı mürekkeple vurgulanmıştır. Tahkik kısmında bu nüshaya (ب) harfiyle işaret edilecektir.

#### 1.3. Serez Nüshası (س)

Süleymaniye Kütüphanesi Serez koleksiyonunda bulunan 3876 numaralı nüshadır. Yer aldığı mecmuanın 7a ile 8b varakları arasındaki bu nüshanın ilk sayfası 17 satırdan, diğer sayfaları ise 23 satırdan oluşmaktadır. Risâlenin sonunda müstensih ismi veya istinsah tarihine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Risâlenin başlığında olmasa da içerikte eser isimleri ve müellifin ifadeleri kırmızı mürekkeple belirgin hale getirilmiştir. Risâle ta'lik hattıyla okunaklı bir yazıyla kaleme alınmıştır. İlgili nüshada Hz. Peygamber'in isminin geçtiği yerlerde salavatı ifade etmek için (ﷺ) harfiyle iktifa edilmiştir. Tahkik kısmında bu nüsha (س) harfiyle gösterilmiştir.

Fazıl Ahmet Paşa nüshasında problem olmamakla birlikte risâlenin diğer iki nüshasının İSAM veri tabanında kayıtlı ismiyle, nüshalarda yazılı ismi arasında bazı

---

<sup>12</sup> Bu isimle kastedilen kişi, büyük ihtimalle 17. yy Osmanlı devlet adamlarından Kemankeş Seyyid Ahmet Paşa'dır. Kendisi farklı beldelerde valilik görevinde bulunmuş ve 1691 yılında boğdurularak vefat etmiştir. Müstensih, Ahmet Paşa'ya ait bir kitaptan ilgili risâleyi yazmış olmalı ki hattını bu notla sonlandırmıştır. Bkz. Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî* (İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1996), 1/227.

farklar bulunmaktadır. İbrahim Efendi nüshasıyla ilgili kütüphane sisteminde var olan kayıt: “*Risâle fî vücûb istimâ‘i'l-Kur‘ân ve'l-hutbe*” şeklindeyken Serez nüshasıyla ilgili ise: “*Risâle fî beyân farziyye istimâ‘i'l-hutbe*” suretindedir. Ancak aynı nüshaların metnine baktığımızda “*Risâle fî vücûbi istimâ‘i'l-Kur‘âni'l-‘Azîm*” şeklinde bir isimlendirmeye karşı karşıya kalmaktayız. Risâlede genel hatlarıyla hutbeyi dinlemenin farziyeti ele alındığından ilgili kaydı düşünler bu minvalde bir başlıklandırmayı uygun bulmuş olabilirler. Ancak çalışmamızda müellif nüshası kaydı ile diğer iki yazmanın metninde yazılı başlık esas alınarak hareket edilmiştir.

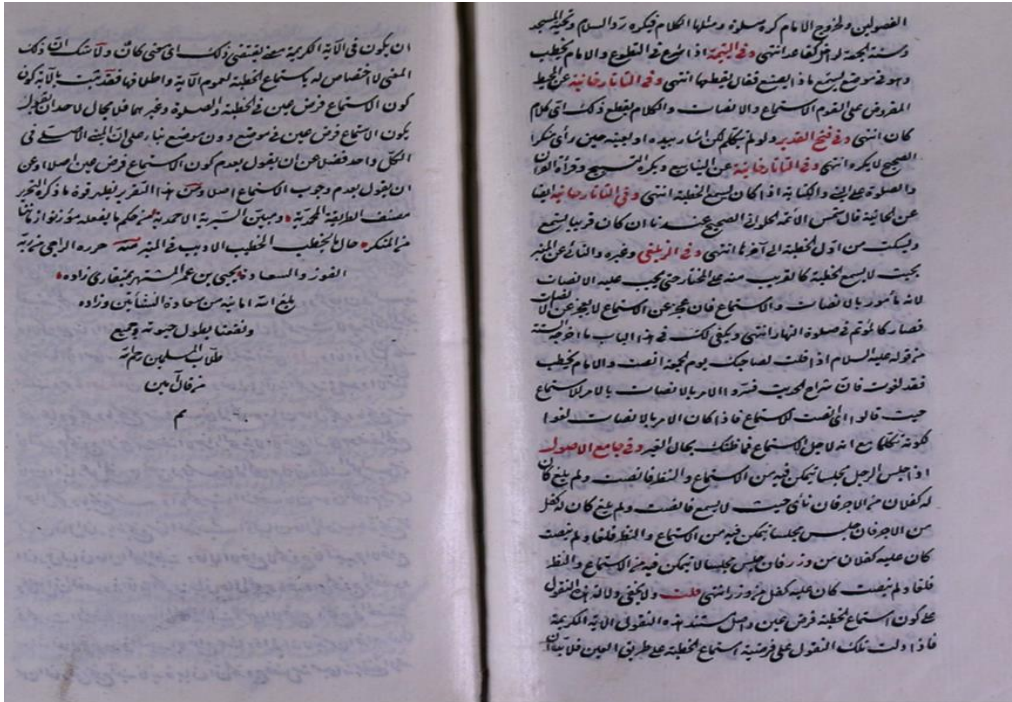
Risâle nüshalarından müellif hattı olması sebebiyle Fazıl Ahmet Paşa nüshası tahkikte esas alınmış, varak numaraları bu metin üzerinden belirtilmiştir, (س, ب) harfleriyle işaretlenen diğer nüshalardaki eksik veya ilave ibarelere ise dipnotlarda yer verilmiştir. Risâlede eser ve şahıs ismi verilerek yapılan alıntıların esas metinlerde geçtiği yerler tespit edilmiş, cilt ve sayfa numaraları dipnotlarda belirtilmiştir. Ayrıca risâlede atıf yapılan kaynakların esas metniyle, risâlede alıntı yapılan kısımlar mukayese edilerek eksik ve fazla kelime ve ifadelere yine dipnotlarda yer verilmiştir. Risâlenin çevirisini yaparken esas aldığımız İbrahim Efendi nüshasında yer almayan, ancak metnin akıcılığı için önem arz eden kelimeler diğer nüshalardan istifadeyle tercümeyle yansıtılmıştır. Bazı durumlarda, kaynaklardan yapılan alıntıların risâleye eksik yansıtılması nedeniyle anlamın tespiti güçleştiğinde ise zikredilen kaynakların esas metninde ibarenin önü ve arkası dikkate alınarak tercüme şekillendirilmiştir.

Risâlenin tahkikinde İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu'ndaki ilke ve esaslar dikkate alınmıştır.<sup>13</sup>

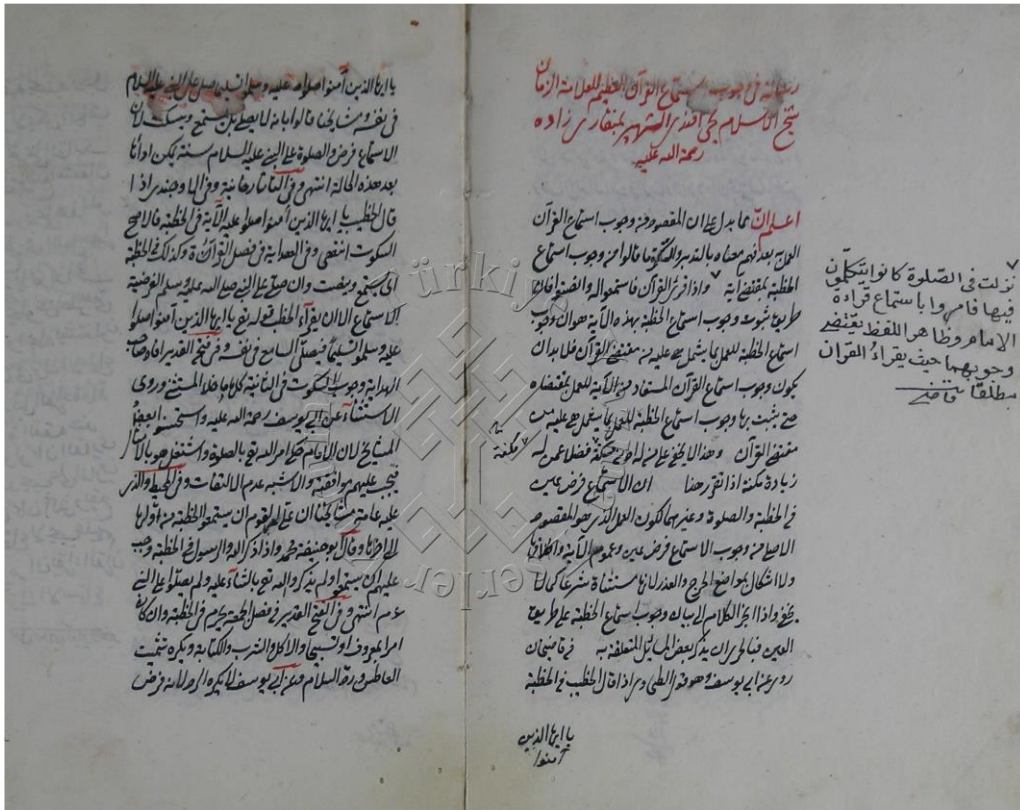
---

<sup>13</sup> Okan Kadir Yılmaz, *İsam Tahkikli Neşir Kılavuzu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020).





Tahkikte esas aldığımız Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi Fazıl Ahmet Paşa koleksiyonu, 216 nr. 106b -108b varakları arasında kayıtlı müellif nüshasının sureti.





Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin (ö. 1678/1088) "Vücûbu İstimâ'î'l-Kur'ânî'l-'Azîm" Adlı Risâlesi: (Tahkikli Neşir, Tercüme ve Değerlendirme)

رجل يكتب الفقه مجنبه رجل  
يقراء القرآن ولا يمكن أن يكتب  
الإستماع فالاستماع القارئ  
بقرآنه جهرا في موضع اشتغال  
الناس بما لهم وعلى هذا لو  
قرأ على السطى في الليل جهرا  
والناس نياما لم يتركوا  
الخلاصة ولا يتخلون نظروهم  
بقراءته في البيت وأهله يشغلون  
بأعمالهم يتركون ترك الإستماع  
أن يصح العمل قبل القراءة وأما  
فلا وكذا القراءة الفقه عند  
قراءة القرآن ولو كان القارئ  
في المكتبة وحده على المار  
الإستماع وإن كان أكثر وقع  
الخلل في الإستماع لا يجب عليهم  
بقرآن القرآن أن يقرأ القرآن  
جملة لتجنبها ترك الإستماع  
والإصناف تقطعها كغيرها

ولهذا ذكرنا الكلام السلام بأدواته شرعا ليس كالمصطفى  
المطوية من كتاب السلام لأن الإستماع خالف مع من الزيادة  
برو السلام لكن قيل في وقت خلاف سماع الخطيب على  
عدها العرف الثاني في بعض قول الإستماع أن الإستماع عند  
ذكره على الخطيب وعرفه بغيره يترك الإستماع على الإستماع  
وذكره على الإستماع في سماع الخطيب كان ذلك في الإستماع  
وهو المطلوب في سماع الإستماع بغيره وهو الإستماع  
الزاد في الإستماع بغيره والسلام وصلواته الطيبة بالجملة  
تتمهله وهو السلام في قراءة الإستماع في الإستماع في الإستماع  
أنه لا يترك الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع  
عليه في الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع  
واجب في الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع  
فالإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع  
سليم في الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع  
علا ما هو الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع  
لهذا ذكرنا الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع  
المسلم من زيادة الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع  
بالحمد والسلام في الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع  
العقوبين وهو الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع

وحيه الخ

الكل من عند قراءة القرآن في الإستماع  
القرآن والإصناف عند قراءته في  
جب مطلقا أي في الصلوة وخارجها  
في ظاهر المذهب قال الله تعالى  
قراءة القرآن واستمعوا له وهم  
والصوت العكس ترجمون روي  
البيهقي عن أحمد بن حنبل أنه قال  
أجمع الناس على أن هذه الآية في  
الصلوة ولدفع ما يرد على هذا قال  
المصنف في العبارة لغير اللفظ  
وإطلاقه لا يلحقه السبب  
يقدره كما عرفت في الأصول لكن  
قالوا من قراءة القرآن عند اشتغال  
الناس بما لهم في الإستماع في الإستماع  
فقط لأن في عمله ذلك يترتب عليه  
الله تعالى لإهانة ومن ابتداء  
العمل بعد القراءة ولو يقسمه  
الإستماع والإصناف في الإستماع  
المعاني قال الإمام في الإستماع في الإستماع  
بقرآنه عند قراءة القرآن  
جهرا وكذلك عند قراءة العلم  
ولا يعلم على صحته في مذاكرة  
العلم أو على أحد وهو يستعمل  
وإن سلم فهو أكثر لتسوية  
عليه في الإستماع في الإستماع في الإستماع  
وكتابه الإستماع عند الأذان  
والإقامة وهو الإستماع في الإستماع  
في هذه المواضع اختلاف والصحيح  
كأنه لا يرد أيضا في هذه المواضع  
أنه لا يرد أيضا في هذه المواضع  
ما نقل من الجاهلية في قول الشيخ  
عدم الرد في هذه الحالة كما في الخطبة  
عنان

ولم يكن كالمصنف في الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع  
ولم يكن كالمصنف في الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع  
والنظر في الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع  
جلسا لا يتكلم في الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع  
كل من زعمه في الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع  
الخطيب في الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع  
ما زالت تلك الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع  
فلا بد من الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع  
لكنه في الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع  
والطاعة في الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع  
والصلوة في الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع  
غير في موضع دووم موضع بلغة الإستماع في الإستماع في الإستماع  
فصل في الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع  
بغير الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع  
مأذونه في الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع  
من حكمه في الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع  
اللازم في الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع  
على الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع  
وأزاد في الإستماع في الإستماع في الإستماع في الإستماع

تحريره  
سنة  
١٠٩٤

Tahkikte kullandığımız, Süleymaniye Kütüphanesi İbrahim Efendi Koleksiyonu, 872 nr. 18a-20b varakları arasında kayıtlı bir başka nüshanın sureti.

## 2. Risâlenin Fikhî Açıdan Değerlendirmesi

Cuma namazının sıhhat şartlarından biri olan hutbeyi dinlemenin hükmüyle alakalı mezhepler arası görüş farklılıkları söz konusudur. Minkârîzâde Yahyâ Efendi "Vücûbu İstimâ'î'l-Kur'ânî'l-'Azîm" adlı risâlesinde ilgili meseleyi sadece Hanefî mezhebi sınırları içerisinde ele almıştır. Ancak risâlenin başında Hanefî mezhebinin görüşünü ispatlama yönünde sergilediği tavır ve hutbeyi dinlemenin farziyetinin inkârı kabil bir durum olmadığı yönünde sarf ettiği sözler, risâlenin muarızlara cevap niteliği taşıdığını da ima etmektedir. Bu itibarla hutbeyi dinlemenin hükmüyle alakalı Hanefî fakihlerin görüşlerine yer vermeden önce diğer mezheplerin bu hususa ilişkin yaklaşımını özetlemek konuyla alakalı bütüncül bir bakış açısı kazanma adına faydalı olacaktır.

Mâlikî<sup>14</sup> ve Hanbelîler'e<sup>15</sup> göre hatip hutbeye başladığı andan itibaren susmak vaciptir, konuşmak ise haramdır. İmam Şâfiî'ye<sup>16</sup> göre ise cuma namazında bulunanların hutbe esnasında sessiz olmaları sünnettir, bu zaman zarfında konuşmak haram olmayıp sadece mekruhtur.<sup>17</sup>

Mâlikî ve Hanbelîlerin yaklaşımına baktığımızda, Hanefî mezhebi dışındaki çoğunluğun görüşü, hutbe esnasında konuşmanın haram olması şeklindeyken İmam Şâfiî sadece mekruh olacağı yönündeki kanaatini birtakım hadislere dayandırmaktadır. Bu hadislerden birinde; bir bedevinin kuraklık neticesinde maruz kaldığı sıkıntıyla alakalı hutbe esnasında Hz. Peygamber'den (sav) dua talebinde bulunması ve Hz. Peygamber'in de (sav) konuşmaması yönünde bedeviye dönük herhangi bir telkinde bulunmayışı konu edilmektedir. Bir başka hadiste ise Hz. Peygamber (sav) hutbe dinlenirken konuşan kişiyi uyarma kabilinden sarf edilen sözlerin dahi yersiz olacağını ifade etmektedir. İmam Şâfiî zikredilen hadislerde Hz. Peygamber'in (sav) aksi yönde takındığı tavırları beraber değerlendirerek, hutbe esnasında konuşmanın haram olmayıp sadece mekruh olabileceği sonucuna varmıştır.<sup>18</sup> Hutbeyi dinlemeyle ilgili diğer mezheplerin yaklaşımını özetledikten sonra risâle bağlamında Hanefî mezhebinin görüşlerini detaylıca ele alabiliriz:

Hanefî fakihler, mezhep kaynaklarında hutbeyi dinlemenin farziyetine dair görüşlerini, Kur'ân-ı Kerîm okunduğunda onu dinlemeyi ve sessiz durmayı gerekli gören "Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz durun ki rahmete nâil olasınız"<sup>19</sup> âyeti üzerinden delillendirmeye çalışmışlardır.<sup>20</sup> Minkârîzâde Yahyâ

<sup>14</sup> Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004), 1/171.

<sup>15</sup> Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetu Kahire, 1969), 2/237.

<sup>16</sup> Şemsuddîn Muhammed Hâşib Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzî'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 6/553.

<sup>17</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/171; Vehbe Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû* (Dimaşk: Dâru'l-fıkr, 1985), 294; Abdurrahman b. Mahmud el-Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/361.

<sup>18</sup> Hâşib Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 6/553.

<sup>19</sup> A'râf 7/204.

<sup>20</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402), 2: 28; Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedruddîn el-'Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2/72.

Efendi de risâlenin başında konuya bu minvalde bir girişle kapı aralar ve mezhep görüşünü ilgili âyet üzerinden yaptığı bir çıkarımla temellendirmeye çalışır. Minkârîzâde'ye göre âyet, Kur'ân-ı Kerîm'i dinleyin derken zımnen onu tefekkürle iyice anlayın ve bu minvalde anladıklarınızı pratik hayatınıza yansıtın demek istemektedir. Aslında mükellefe yüklenen sorumluluk Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan hükümlerle amel etmektir. Bu hükümleri elde etmenin yolu da ilahi hitabı anlamak için ona iyice kulak vermektir. Hutbeye geldiğimizde ise içerisinde Kur'ân-ı Kerîm'den pasajlar barındırmaktadır. Bu âyetleri dinleme sorumluluğunun bir gereği olarak hutbeyi dinlemek de zaruri hale gelmektedir.<sup>21</sup> Yine Minkârîzâde, mezhebin görüşünü bazı kaynaklarda yer alan namaz-hutbe benzetmesi üzerinden de delillendirmeye çalışmıştır. Namazda söz konusu olan sessiz durma mecburiyetinin, hutbede de geçerli olması gerektiği üzerinde durmuştur.<sup>22</sup>

Hutbeyi dinlemenin farzıyetiyle ilgili bu âyetin delil olarak kullanılması âyetin sebep-i nüzulüyle de ilişkilidir. Genel yaklaşım âyetin, namaz esnasında konuşan sahâbîlerin uyarılması amacıyla indiği şeklindeki bazılarına göre bu âyet, hutbe esnasında okunan Kur'ân-ı Kerîm'i dinlemeyle alakalı nazil olmuştur.<sup>23</sup> Minkârîzâde'nin, hutbede hatibi dinleme içerikli bu risâleyi, "Kur'ân-ı Kerîm'i dinlemenin gerekliliği/Vücûbu istima'î'l-Kur'âni'l-'Azîm" şeklinde isimlendirmiş olması da bu bağlamda anlaşılabılır.

Risâlede, Hanefî mezhebinin hutbeyi dinlemenin vücûbiyetine dair görüşü için Hz. Peygamber'in (sav): "*İmam hutbe okurken, (konuşan) arkadaşına "sus!" dediğinde gereksiz yere konuşmuş olursun*"<sup>24</sup> şeklindeki hadisi delil olarak gösterilmektedir.<sup>25</sup> İlâveten bazı hadis şerhlerine atıfla hadis içerisinde yer alan "susma" talebinin "hutbeye kulak ver" şeklinde bir yönlendirme ihtiva ettiği de dile getirilmektedir.<sup>26</sup> Hanefî mezhebi fûrû kitaplarında başka hadisler de konuya ilişkin delil olarak kullanılmıştır.<sup>27</sup>

Minkârîzâde Yahyâ Efendi hutbe esnasında dinleme eylemiyle alakalı mezhebin temel görüşünü aktardıktan sonra aynı konuya ilişkin bazı detay meseleleri, muhtelif fetva kitaplarından alıntılar yaparak ortaya koymaya çalışmıştır. Bunlar: hutbe esnasında Kur'ân-ı Kerîm okuma, salevât getirme, iyiliği

<sup>21</sup> Minkârîzâde Yahya Efendi, *Vücûbu İstimâ'î'l-Kur'âni'l-'Azîm*, (İstanbul: Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu, 216), 107a.

<sup>22</sup> Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Abî Bekr Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâi* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabi, ts.), 1/56; 'Aynî, *el-Binâye*, 2/72.

<sup>23</sup> Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Kudûrî, *et-Tecrîd* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2006), 2/979; Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 1/264; Cemâluddîn Ebû Muhammed Ali b. Ebî Yahya el-Hazrecî, *el-Lübâb beyne's-sünneti ve'l-kitâb* (Beyrut: Dâru'l-kalem,1994), 1/303.

<sup>24</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Cum'a", 36; Ebû'l-Hüseynel-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-sahih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Cum'a", 11.

<sup>25</sup> Hutbeyi dinlemenin vücûbiyetini savunan Mâlikî ve Hanbelî fakihler de ilgili âyetin yanısıra zikredilen hadisi de delil olarak kullanmışlardır. Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 172; Aynî, *el-Binâye*, 2/72.

<sup>26</sup> Minkârîzâde, *İstimâ'î'l-Kur'ân*, (Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu, 216), 108a.

<sup>27</sup> İlgili hadisler için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 2/29.

emretme kötülükten sakındırma, yeme, içme, yazma, selam verme, verilen selama mukabelede bulunma, aksırana dua etme, hutbe esnasında namaz kılma, duyamayacak kadar imamın uzağında olanın nasıl davranması gerektiği gibi hususlardan oluşmaktadır.<sup>28</sup>

Risâlede verilen bilgilere göre, Hz. Peygamber'e (sav) salevâtı emreden âyet hutbe esnasında okunduğunda cemaatin ne yapacağı meselesiyle alakalı mezhep imamları farklı kanaate sahiptirler. Ebû Yûsuf'a göre bu durumda kişi, âyetin gereği olan salevâtı içinden okur. Ebû Hanife ve İmam Muhammed ise bu âyet okunsa bile cemaatin sessiz durması gerekir, demişlerdir. Fetva da bu kavil üzere verilmiştir. Minkârîzâde Ebu Yusuf'un görüşüyle alakalı *Futhu'l-kadir*'den naklen: İmamın bu âyeti zikretmesi ve peşinden salevât okuması imama uyma konumunda olan cemaati de buna mecbur kılar, aksi imama muhalefet olur, şeklinde bir gerekçeye yer vermektedir. Yine müellif, hutbe esnasında söz konusu âyet okunduğunda Hz. Peygamber'e (sav) salevâtın hutbe bittikten sonra da yerine getirilebileceği, dolayısıyla hutbede bu konuda ısrarlı olmanın anlamsız olacağı şeklinde, Ebû Yûsuf'un görüşüne eleştiri getirmektedir. Ebu Yûsuf'un görüşünün baz alınması durumunda da içinden salevât okumanın ölçüsü, "dudakları hareket ettirmekle yetinmek" şeklinde risâlede tasvir edilmiştir.

Yine risâlede geçen kaynakların verdiği bilgiye göre; hutbe esnasında zikir, hamd, tesbihat yapmak uygun değildir. İyiliği emretmek kötülükten sakındırmak kabilinden dahi olsa konuşmak, yemek, içmek, yazmak ise haramdır. Aksırana teşmitte bulunmak, hutbe esnasında nafile namaz kılmak, selam vermek ve selamı karşılamak mekruhtur. Ancak Ebu Yûsuf'un farz olmasından ötürü selama karşılık vermenin mekruh olmayacağı görüşünde olduğu da dile getirilmektedir.

Risâlede yer alan mezhep görüşlerine baktığımızda Ebû Hanife ve İmam Muhammed'in hutbede mutlak olarak susup dinlemenin gerekliliğinden yana olduğunu; Ebû Yûsuf'un ise temelde diğer imamlar gibi düşünmekle birlikte bazı hususlarda söz konusu tavrı esnetmeye çalıştığını ifade edebiliriz. Risâlede yer almasa da konuya ilişkin mezhep içerisinde söz konusu olan bir diğer tartışma da hutbe öncesi imam minberde beklerken cemaatin sessiz durma noktasındaki sorumluluğudur.<sup>29</sup>

### 3. Risâlenin Çevirisi<sup>30</sup>

**[106b] Zamanın Allâmesi Minkârîzâde Namıyla Meşhur Şeyhü'l-İslâm Yahyâ Efendi'nin Kur'ân-ı Kerîm'i Dinlemenin Gerekliliğine Dair Risâlesi**

[107a] Bilmelisin ki; "*Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz durun*"<sup>31</sup> âyetinden hareketle, hutbeyi dinlemenin farziyetine dair (fakihlerin) benimsediği görüş, Kur'an-ı Kerîm'i dinleme farziyetinden maksadın, manasını iyice düşünüp tefekkür ederek anladıktan sonra onunla amel olduğunu gösteren delillerden birisidir.

---

<sup>28</sup> Konuyla alakalı bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 2/28,29.

<sup>29</sup> İlgili tartışma için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 2/29; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1/361.

<sup>30</sup> Çeviride Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi Fazıl Ahmet Paşa koleksiyonu 216 numarada bulunan mecmuanın 106b ile 108b varakları arasında müellif nüshası olarak kayıtlı nüsha esas alınmıştır.

<sup>31</sup> A'râf 7/204.

Hutbeyi dinleme gerekliliğinin bu âyetle sabit olması, barındırdığı Kur'an-ı Kerim içerikli hususlarla amel etmenin hutbeyi dinleme sorumluluğunu ortaya çıkarmasıyla ilişkilendirilebilir. (Başka bir deyişle) âyetten istifadeyle elde edilen Kur'an-ı Kerim'i dinlemenin farzîyetine dair hüküm, Kur'an-ı Kerim'in muktezasınca amel etmeyle gerekçelendirilmelidir. Nitekim içerdiği Kur'an-ı Kerim kaynaklı emirlerle amel etme maksadına binaen hutbeyi dinlemenin gereği, bu âyetle ortaya çıkmaktadır. Üst düzey malumat sahibi olmayı bırak, asgari bilgi sahibi olan kişi için bile bu (temellendirmeye) birlikte (hutbeyi dinlemenin farz olma sebebi) anlaşılacak bir durum olmaktan çıkmıştır.

Bu mesele netliğe kavuştuğuna göre; dinleme zaruretinin esas maksadını oluşturan (âyetlerdeki emir ve yasaklarla) âmel etmenin farz-ı ayn olması yanında, âyetin umûm ve mutlak formu sebebiyle hutbede, namazda ve diğer ibadetlerde de dinleme farz-ı ayndır desek yeridir. Ancak sıkıntı ve özür durumunda (dinleme emrine uymamakta) herhangi bir beis yoktur. Bilindiği üzere (bu tür durumlar) şeriat tarafından (genel hükümlerden) istisna edilmiştir. Hutbeyi dinlemenin farzîyetine dair yeterli açıklama yapıldığına göre, konuya ilişkin (diğer) bazı hususları dile getirmemiz uygun olacaktır:

*Kâdîhan'*da yer alan, Ebû Yusuf'tan (182/798) rivâyet edilen Tahâvî'nin (öl. 321/933) de benimsediği görüşe göre: "Hatip hutbede, 'Allah ve melekler peygambere salevât getirirler; ey iman edenler, siz de ona salevât getirin ve tam bir teslimiyetle selam verin'<sup>32</sup> dediğinde (cemaat te) içinden Hz. Peygamber'e (sav) salevât okur. Mezhebimizin ileri gelen alimleri ise, kişi Hz. Peygamber'e (sav) salevât okumaz, aksine hutbeyi dinler ve susar, demişlerdir. Çünkü hutbeyi dinleme farz, Hz. Peygamber'e (sav) salevât okuma ise hutbeden sonra yerine getirilmesi mümkün olan bir sünnettir"<sup>33</sup>

*Tatarhâniyye*<sup>34</sup> ve *Kâdîhan'*da<sup>35</sup> (geçtiğine göre): "Hatip, 'Allah ve melekleri, Peygamber'e çok salevât getirirler. Ey müminler! Siz de ona salevât getirin ve tam bir teslimiyetle selam verin'<sup>36</sup>âyetini hutbede okuduğunda esah olan görüş, sessiz durmaktır".

*Hidâye*'nin kıraat bölümünde (ifade edildiğine göre): "(Namazda imamı dinleme mecburiyeti)<sup>37</sup> hutbede de geçerlidir. Yani (imam hutbede) Hz.

---

<sup>32</sup> Ahzâb 33/56.

<sup>33</sup> Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Fergânî el-Özkendî, *Fetâvâ Kâdî Hân fi mezhebi'l-imâmî'l-a'zam Ebî Hanîfe* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2009), 1/161.

<sup>34</sup> Feriduddin Âlim b. Alâ, *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye* (Diyobend: Mektebetü'z-zekeriyya, 2014), 2/ 574.

<sup>35</sup> Özkendî, *Fetâvâ Kâdî Hân*, 1/161.

<sup>36</sup> Ahzâb 33/56.

<sup>37</sup> Müellifin alıntı yaptığı *Hidâye*'nin metninde, kişinin dinleme sorumluluğuyla ilgili ilk olarak namazda imama uyma durumu üzerinde durulmuş, akabinde de kişinin hutbe esnasında imamı mutlak dinlemesinin gerekliliği dile getirilmiştir. Risâlenin müellifi Minkârîzâde bu sıralamanın geçtiği *Hidâye* metnini tamamıyla aktarmasızın (وكذلك) ifadesiyle ikinci şık olarak belirtilen hutbede hatibi dinleme mükellefiyetinin dile getirildiği bölümden iktibasta bulunmuştur. Bu itibarla tercümede konu bütünlüğünü sağlama adına (وكذلك) ifadesi, *Hidâye*'deki mefhum dikkate alınarak parantez içi bir eklentiyle hutbeyle ilişkilendirilerek çevrilmiştir. Bkz. Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Abî Bekr Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabi, ts.), 1/56.

Peygamber'e (sav) salevât getirse bile farz olmasından ötürü (cemaat hutbeyi) dinler ve sessiz kalır. Ancak hatibin 'Ey iman edenler, siz de ona salevât getirin ve tam bir teslimiyetle selam verin' âyetini okuması durumunda, (hutbe esnasında olsa bile) işiten kişi sadece içinden Hz. Peygamber'e (sav) salevât okur.<sup>38</sup>

*Fethu'l-kadîr*'in (ifadesine göre): "Hidâye müellifi, istisna edilen (imamın Hz. Peygamber'e (sav) salevâtı gerektiren âyeti okuması durumu) hariç [107b] (namazda imamı dinleme zaruretinin yanısıra) ikinci<sup>39</sup> olarak hutbenin tamamında da sessiz kalmanın gerekliliğinden bahsetti. (Hutbe esnasında salevâtı emreden âyetin okunması neticesinde kişinin içinden buna icabet etmesi şeklinde söz konusu olan) istisnai durum Ebû Yûsuf'tan nakledilmiş, bazı alimler de bu görüşü benimsemiştir. Çünkü imam, Allah'ın (cc) Hz. Peygamber'e (sav) salevât okunması yönündeki emrini aktarmış ve bu emrin gereğini yerine getirmeye çalışmıştır. Bu itibarla cemaatin de imama tabi olması gerekir. Halbuki mezhepte güçlü olan görüş (bu durumda cemaatin hatibe) uymaması yönündedir".<sup>40</sup>

*Muhîtu'l-Bürhânî*'de şöyle denmektedir: "Meşâyihimizin çoğunluğuna göre cemaatin hutbeyi başından sonuna kadar dinlemesi gerekir. Ebû Hanîfe (150/767) ve İmam Muhammed (189/805) ise: Allah (cc) ve Hz. Peygamber (sav) hutbede zikredildiğinde cemaatin dinlemeleri, (hutbe esnasında) Allah'ı (cc) zikretmemeleri, onu övmemeleri ve Hz. Peygamber'e (sav) salevât getirmemeleri gerekir, demişlerdir".<sup>41</sup>

*Fethu'l-kadîr*'in cuma bahsinde (geçtiğine göre): "İyiliği emretmek veya tesbihatta bulunmak şeklinde dahi olsa hutbe esnasında konuşmak, yemek, içmek, yazmak haramdır. Hutbe okunurken aksırana dua etmek ve selama karşılık vermek ise mekruhtur. Ebû Yûsuf'tan farz olması hasebiyle selama karşılık vermenin mekruh olmayacağı rivâyet edilmiştir". Bize göre, (Ebû Yûsuf'un selama karşılık vermenin mekruh olmayacağı yönündeki görüşü) şer'an selam vermenin caiz olduğu durumlarda geçerlidir; ancak hutbe esnasında durum farklıdır. Bu durumda (selama icabet etmeyi) bırak, kişi verdiği selamla günah işlemiş olur. Neticede selam veren, bu fiiliyle dinleyen kişinin zihnini bir farzla meşgul olmaktan alıkoymaktadır. Çünkü selama karşılık verme, hutbe dinlemenin aksine sair zamanlarda da yerine getirilmesi mümkün olan bir vecibedir. Bazıları, Ebû Hanîfe'nin: 'Hutbede Hz. Peygamber (sav) zikredildiğinde ona salevât okunmaz' şeklindeki görüşünü, (bir vecibenin başka vakitlerde eda edilebilme imkanına bağlı olarak mahzurlu olduğu zaman diliminde terk edilmesi gerektiği yönündeki) bu ikinci yaklaşım doğrultusunda yorumladı/gerekçelendirdi. Ebû Yûsuf'tan da (hutbe esnasında) kişinin içinden Hz. Peygamber'e (sav) salevât okuması gerektiği nakledilmiştir. Çünkü (kişinin Hz. Peygamber'e salevât okuması) hutbeyi dinlemesine mâni

---

<sup>38</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 1/56.

<sup>39</sup> Risâlede yer alan "الثانية" ifadesi alıntı yapılan kaynaktaki mefhum dikkate alınarak tercüme edilmiştir. Bkz. Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1970), 1/344

<sup>40</sup> Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1970), 1/344.

<sup>41</sup> Burhâneddîn Maḥmûd b. Aḥmed el-Bukhârî İbn Mâze, *el-Muḥîtu'l-Burhânî fî'l-fıkhî'n-Nu'mânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 2/82.

değildir. Dahası bu durum, (Hz. Peygamber'e salevât okuma ve hutbeyi dinleme şeklinde) iki fazileti aynı anda elde etme imkânı sağlayacağından doğru bir davranış olacaktır.<sup>42</sup>

Artık sen (*Fethu'l-kadir* müellifi İbnü'l-Hümâm'ın hutbede salevâtın cevazına değindiği) bu sözü ile (aksi yönde olup) önceden dile getirdiği (diğer) kavli ve mezhepte ağırlık kazanmış görüşü uzlaştırma hususunda biraz kafa yor, düşün!

*Nisâb*<sup>43</sup> adlı kitapta (ifade edildiğine göre): "(Hutbe esnasında) selam vermek ve nafîle namaz kılmak icmâ ile mekruhtur. Ancak kişi içinden aksırana sessizce dua etse veya selama karşılık verse bu caizdir, denmektedir; fetva da bu kavil üzeredir".

*Kübrâ*<sup>44</sup> adlı eserde de: "En doğrusunun selama karşılık vermemek olacağı, fetvanın da buna göre verildiği (dile getirilmektedir)".

*Tecnîs* (adlı kitapta geçtiğine göre): "Bir adam imam hutbede iken başka birine selam verse, o da içinden selama karşılık verir; aynı şekilde kişi aksırdığında da içinden Allah'a (cc) hamd eder, çünkü selama karşılık vermek vaciptir. Bu vacibin, dinleme eylemine hâle getirmeyecek şekilde ifa edilmesi pekâlâ mümkündür ve Ebû Yûsuf ta bu görüştedir. Ancak en doğrusu (bu durumda kişinin selama) karşılık vermemesidir. Zira bu eylemleriyle kişi, sessiz kalma ve dinleme sorumluluğunu yerine getirmemektedir; fetva bu şekilde verilmiştir".<sup>45</sup>

Eğer fakihlerin kaleme aldığı metinlerde geçen "içinden yapar" ifadesiyle ne kastediliyor diye soracak olursan, *Zehîra*<sup>46</sup> yazarının sözünden de esinlenerek "kalbinden yapar" şeklinde bir manası vardır, derim. Nitekim *Zehîra* müellifi bu durumu şöyle açıklamıştır: "İmam Muhammed *el-As'* da<sup>47</sup> hutbe esnasında hapşırın kişinin ne yapacağını belirtmedi; ancak Hasan b. Ziyâd (204/819) bu kişinin, dudaklarını hareket ettirmeksizin içinden Allah'a (cc) hamd edebileceğini, imam hutbeyi bitirdiğinde ise o hamdi sesli bir şekilde (tekrar edeceğini) nakletti.

*Câmiu'l-fusûleyn*'in de yazarı<sup>48</sup> (Şeyh Bedreddin'e ait) *Letâifu'l-işârât* adlı eserde geçtiğine göre: "İmam hutbeye çıktığında namaz kılmak mekruhtur; aynı

---

<sup>42</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 2/68.

<sup>43</sup> Bu kitap büyük ihtimalle Buhâralı Hanefî fakihî İftihâruddîn Tahir b. Ahmed el-Buhârî'ye (542/1147) aittir. Kitap kaynaklarda en-Nisâb şeklinde ilgili müellife nispet edilse de matbu veya yazma nüshasına ulaşamadık. Ancak bu kitabın müellif tarafından ihtisar edilmesiyle telif edilen Hûlasatü'l-fetâva adlı eserin yazma nüshası elektronik ortamda ulaşılabilir.

<sup>44</sup> Eser tespit edilememiştir.

<sup>45</sup> Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Abî Bekr Merğînânî, *et-Tecnîs ve'l-mezîd li sahîbi'l-Hidâye* (Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, 2004), 2/201.

<sup>46</sup> Minkârizâde'nin ifade ettiği eser, Bürhanuddin Mahmut b. Ahmet el-Buhârî'ye ait "*Zahîretü'l-fetâvâ fi'l-fikhi ale'l-mezhebi'l-Hanefiyye*" adlı kitaptır. Bkz. Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 97.

<sup>47</sup> Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin "zâhirü'r-rivâye" diye anılan Hanefî mezhebinin temel kaynaklarından birini oluşturan meşhur eseridir. *el-As'* da İmam Muhammed hocası Ebû Hanîfe'nin görüşlerini incelemekle birlikte Ebu Yusuf ve kendisinin hocasına muhalefet ettiği görüşleri de ele almıştır. Bkz. Halit Ünal, "el-As'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/494.

<sup>48</sup> *Câmi'u'l-fusûleyn*, Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin'in (823/1420) kazâ ve mahkemeye ilgili konuların ele alındığı muamelâta dair fıkıh kitabıdır. Meşhur bir kitap olmasından dolayıdır ki Minkârizâde alıntı yaptığı eserin müellifini bu kitap üzerinden belirtmeyi uygun görmüştür. Bkz. Ali

şekilde dünya kelamı konuşmak da mekruhtur. Bu durumda selama karşılık vermek, tahiyat-ı meşit namazı kılmak, cumanın sünnetini eda etmek, (hutbe başladığında) içinde bulunan kimse gibi (sonradan meşide) giren için de mekruhtur".<sup>49</sup>

*Tetîme*<sup>50</sup> adlı eserde: "Kişi, imam hutbede iken imamın ne yaptığını işitecek uzaklıkta nafilâ namaza başlarsa o namazı yarıda keser, denmektedir".

*Tatarhâniyye*'de<sup>51</sup> *el-Muhîtu'l-burhânî*'den<sup>52</sup> nakledildiğine göre: "Cemaatin sorumluluğu, hutbeyi dinlemek ve sessiz kalmaktır; içeriği ne olursa olsun hutbe esnasında konuşmaya son vermektir".

*Fethu'l-kadir*'de (şöyle geçmektedir): "Konuşmasa bile kişi olumsuz bir durum gördüğünde uyarma amacıyla eliyle veya gözüyle işaret eder. Sahih olan hutbe esnasında bu durumun mekruh olmayışdır".<sup>53</sup>

*Tatarhâniyye*'de *Yenâbî*'den<sup>54</sup> naklen: "Okunan hutbeyi duyması durumunda kişinin tesbihatta bulunması, Kur'ân-ı Kerîm okuması ve Hz. Peygamber'e (sav) salevât getirmesi ve herhangi bir şey yazması mekruhtur".<sup>55</sup> Yine *Tatarhâniyye*'de<sup>56</sup> *Kâdîhan*'dan<sup>57</sup> naklen: "Şemsu'l-eimme el-Halvânî (452/1060) şöyle demektedir: Bize göre sahîh olan, imama yakın olması durumunda kişinin hutbeyi başından sonuna kadar dinlemesi ve susmasıdır".

Zeylaî'nin (*Tebyînü'l-hakâik* adlı eseri) ve diğer fıkîh kitaplarında (geçtiğine göre): "Mezhepte tercih edilen kavle binaen, hutbeyi işitemeyecek kadar minberden uzak olanla, yakın olan sessiz olma mükellefiyeti bakımından aynı hükme tabidir. Çünkü (minberden uzakta olsa da) kişinin hutbe esnasında sessiz olma ve dinleme sorumluluğu devam etmektedir. Uzakta olmasından dolayı her ne kadar hutbeyi duyamıyorsa da sessiz kalma hususunda herhangi bir engeli yoktur. Neticede bu kişi, gündüz kılınan namazlardaki cemaat hükmündedir".<sup>58</sup>

Altı hadis kitabının aktardığı, Hz. Peygamber'e ait (s.a.v): "İmam hutbe okuduğunda, (konuşan) arkadaşına "sus!" dediğinde anlamsız yere konuşmuş olursun"<sup>59</sup> sözü, konunun (önemini kavraman için) yeter de artar bile! Nitekim hadis yorumcuları, rivâyetteki "susturma talebini" "dinletme emriyle" yani "hutbeyi dinleyebilmek için sus" anlamında yorumlamışlardır. Neticede "susturma emri"

Bardakoğlu, "Câmiu'l-Fusûleyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/108.

<sup>49</sup> Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin, *Letâifü'l-işarât fî beyânî'l-mesâilî'l-hilâfiyyât*, trc. Hacı Yunus Apaydın (İstanbul: Kültür Bakanlığı, 2012), 91.

<sup>50</sup> Müellifin atıfta bulunduğu eser tespit edilememiştir.

<sup>51</sup> Âlim b. Alâ, *Tatarhâniyye*, 2/573.

<sup>52</sup> İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 2/81.

<sup>53</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, 1/66.

<sup>54</sup> Muhammed b. Ramazan er-Rumî el-Hanefî, *el-Yenâbî' fî ma'rifeti'l-usûli ve't-tefârî'* (Vizâretü't-ta'lîmî'l-âli li'l-memleketi'l-arabiyyeti's-su'ûdiyye-, 2007), 394.

<sup>55</sup> Âlim b. Alâ, *Tatarhâniyye*, 2/574.

<sup>56</sup> Âlim b. Alâ, *Tatarhâniyye*, 2/574.

<sup>57</sup> Özkendî, *Fetâvâ Kâdî Hân*, 1/161.

<sup>58</sup> Fahreddin Osman b Ali b Mihcen Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik*. (Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313), 1/132.

<sup>59</sup> Buhârî, "Cum'a", 36; Müslim, "Cuma", 11.



dinlemeye teşvik amacı taşıdığı halde, dünya kelamı olması nedeniyle gereksiz bir konuşma olarak nitelendiğine göre, hutbe esnasında başka amaçlarla sarf edilen sözlere ne demeli!

*Câmi'ü'l-usûl* adlı kitapta yer aldığına göre: "Bir adam hutbeyi duyabileceği ve hatibi görebileceği bir yerde oturur, sessizce bekler, gereksiz bir işle de meşgul olmazsa iki kat ecir alır. Hatibi duyamayacağı bir uzaklığa çekilip boş bir işle uğraşmaksızın sessizce beklerse, bir ecir alır. Eğer bu kişi hatibi işitip görebileceği bir mekânda oturur da sessizliğini korumayıp gereksiz bir işle uğraşırsa, iki kat günah alır. Yine bu kişi, hatibi işitip göremeyeceği bir konumda yer alır ve sessiz durmayıp boş bir işle zaman geçirirse, bir günah yüklenmiş olur".<sup>60</sup>

Diyeceğim şudur ki; (zikrettiğim) nakillerin hutbeyi dinlemenin farz-ı ayn olduğuna delâleti, apaçık ortadadır ve bu rivâyetlerin dayanağı (başta zikredilen) âyet-i kerimedir. İlgili kaviller, hutbeyi dinlemenin aynî farz cihetinden bir sorumluluk olduğunu açıkça gösterdiğine göre, [108b] bu âyet-i kerimenin (hutbeyi dinleme farziyyetini) gerektiren herhangi bir mana ihtiva etmesi de kaçınılmazdır.

Şüphesiz (dinlemenin farz-ı ayn olduğu yönünde elde edilen) anlam, ilgili âyetin umûm ve mutlak formundan dolayı sadece hutbeyi dinleme hususuyla sınırlandırılmaz. Nitekim âyet-i kerîmenin delâletiyle hutbede, namazda ve diğer durumlarda dinlemenin farz-ı ayn olduğu sabittir. Dinleme mutlak anlamda farz-ı ayn değildir veya dinleme zarureti hiç yoktur demedikten sonra, aynı esasa dayanıyor olmaları sebebiyle kimsenin, dinleme belirli durumlarda farz-ı ayndır (diğerlerinde değildir), deme olanağı yoktur.

Alanının uzmanı, *Tarikat-ı Muhammediyye ve's-sîret-i Ahmediyye* kitabının da müellifi (İmam Birgivî'nin 981/1573), söylem gücü yüksek bir hatip minberde hutbe irat ederken zamane müezzinlerinin sergilediği nahoş davranışlarla ilgili yaptığı eleştirinin ne kadar isabetli olduğu, bu kısa ilmi mütalaada açığa çıkmaktadır.

Bu (risâleyi) Rabbinden başarı ve mutluluk isteyen Minkârîzâde namıyla meşhur Yahyâ b. Ömer telif etti. Allah (cc), iki cihan saadeti namına her ne beklentisi varsa ona ulaştırırsın ve daha fazlasına onu nail kılsın. Uzun bir ömür yaşama vesilesiyle (ortaya koyacağı eserlerden) bizi ve bütün müslüman ilim taliplerini nasiplendirsin. Allah (cc) bu duaya âmin diyenlere rahmetiyle muamele etsin. (Risâle bu minval üzere) tamamlandı.

---

<sup>60</sup> Meccüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbn Esîr, *Câmi'ü'l-usûl fi ehâdisi'r-resûl* (Beyrut: Mektebetü'l-halvânî, 1972), 9/431.

#### 4. Risâlenin Tahkikli Neşri

بمنقار زاده رحمة الله عليه [ب / ١٠٦] رسالة في وجوب استماع القرآن العظيم لعلامة الزمان شيخ الإسلام يحيى أفندي الشهير

بمنقار زاده رحمة الله عليه

[أ / ١٠٧] أعلم أن مما يدل على أن المقصود من وجوب استماع القرآن العمل به بعد فهم معناه بالتدبر والتفكير، ما قالوا من وجوب استماع الخطبة بمقتضى آية: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا...﴾<sup>2</sup> فإن طريق ثبوت وجوب استماع الخطبة بهذه الآية هو أن وجوب استماع الخطبة للعمل بما يشتمل<sup>3</sup> هي عليه من مقتضى القرآن. فلا بد أن يكون وجوب استماع القرآن المستفاد من الآية للعمل بمقتضاه حتى يثبت بها وجوب استماع الخطبة للعمل بما يشتمل<sup>4</sup> هي عليه من مقتضى القرآن، وبهذا لا يخفى على من له أدنى مسكة فضلاً<sup>6</sup>، عمن له زيادة مكنة.

إذا<sup>7</sup> تقرر هذا فنقول<sup>8</sup>: أن<sup>9</sup> الاستماع فرض عين في الخطبة والصلاة وغيرهما؛ لكون العمل الذي هو المقصود الأصلي من وجوب الاستماع فرض عين وعموم الآية وإطلاقها. ولا إشكال بمواضع الحرج والعدر لأنها مستثناة شرعاً كما لا يخفى.

وإذا أنجز الكلام إلى بيان وجوب استماع الخطبة على طريق العين فبالأحرى أن نذكر<sup>10</sup> بعض المسائل المتعلقة

به فأقول<sup>11</sup>.

1 نسخت هذه النسخة من نسخة المؤلف الموجودة في مكتبة كوبرولو، في قسم فاضل أحمد باشا، برقم ٢١٦، من الورقة ١٠٦، الوجه: ب إلى الورقة ١٠٨، الوجه ب. وهذه الرسالة نسختان، إحداها في المكتبة السلطانية، قسم إبراهيم أفندي، برقم ٨٧٢، من الورقة ١٨، الوجه أ إلى الورقة ٢٠، الوجه ب. ورمزت لها بالحرف "ب" في الهامش، والأخرى في المكتبة السلطانية، قسم سيرز، برقم ٣٨٧٦ من الورقة ٧ الوجه: أ إلى الورقة ٨ الوجه: ب، ورمزت لها بحرف "س" في الهامش. وقد قارنت النسخ وحددت الفروق بينها وأشارت إلى ذلك في الحاشية.

2 اقتباس من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [سورة الأعراف ٧/٢٠٤].

3 ب: يشمل: هكذا في جميع النسخ، والصواب أن يكون الفعل بصيغة المؤنث لكي يستقيم المعنى.

4 ب: يشمل.

5 ب س - هي.

6 هكذا وردت في الأصل، والصواب: فضل.

7 ولا بد من إضافة حرف العطف الواو أو الفاء، لكي يستقيم المعنى.

8 ب - فنقول.

9 هكذا وردت في الأصل، والصواب: إنَّ.

10 ب س: يذكر.

11 ب - فأقول.

في قاضي خان: 12 "روي عن أبي يوسف وهو قول الطحاوي إذا قال الخطيب في الخطبة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ  
آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾<sup>13</sup> صلى على النبي (عم) 14 في نفسه، ومشايخنا قالوا: بأنه لا يصلي، بل يستمع<sup>15</sup>  
ويسكت، لأن الاستماع فرض والصلاة على النبي (عم) 16 سنة يمكن<sup>17</sup> أدائها بعد هذه الحالة" انتهى<sup>18</sup>.  
وفي التاتارخانية<sup>19</sup> وفي الأوزجندی<sup>20</sup>: "إذا قال الخطيب: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ﴾ الآية في الخطبة،  
فالأصح السكوت" انتهى<sup>21</sup>.

وفي الهداية في فصل القراءة: "وكذلك<sup>22</sup> في الخطبة أي يستمع وينصت وإن صلى على النبي (عم) 23 لفرضية  
الاستماع، إلا أن يقرأ الخطيب قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب، ٣٣ / ٥٦] فيصلي السامع في نفسه".<sup>24</sup>  
في فتح القدير: "أفاد صاحب الهداية وجوب السكوت في الثانية<sup>25</sup> كلها أيضاً [١٠٧ / ب] ما خلا المستثنى،  
وروي الاستثناء عن أبي يوسف،<sup>26</sup> واستحسنه بعض المشايخ، لأن الإمام حكى أمر الله تعالى<sup>27</sup> بالصلاة، واشتغل هو  
بالامتثال، فيجب عليهم موافقته والأشبه عدم الالتفات".<sup>28</sup>

<sup>12</sup> هو فخر الدين أبو المحاسن الحسن بن منصور الأوزجندی الفرغاني الحنفي المشهور بقاضي خان، مؤلف كتاب فتاوى قاضيخان في مذهب  
الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان [ت. ٥٩٢ هـ/ ١١٩٥ م] انظر: (علماء فقه الحنفية لأحمد أوزل، ص ٨٥).

<sup>13</sup> اقتباس من قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [سورة الأحزاب ٣٣/٥٦].

<sup>14</sup> ب س: عليه السلام.

<sup>15</sup> ب س: يسمع.

<sup>16</sup> ب: عليه السلام.

<sup>17</sup> في المصدر وردت بلفظ: ممكنة. انظر: (فتاوى قاضي خان للفرغاني، ١ / ١٦١).

<sup>18</sup> فتاوى قاضي خان للفرغاني، ١ / ١٦١.

<sup>19</sup> الفتاوى التاتارخانية لابن العلاء الانصاري، ٢ / ٥٧٤.

<sup>20</sup> هو مؤلف كتاب فتاوى قاضيخان وقد مر التعريف به.

<sup>21</sup> فتاوى قاضيخان للفرغاني، ١ / ١٦١.

<sup>22</sup> يعني على المكلف أولاً أن يستمع وينصت للإمام في الصلاة، وكذلك في الخطبة.

<sup>23</sup> ب: صلى الله عليه وسلم؛ س: عليه الصلاة والسلام.

<sup>24</sup> كتاب الهداية للمرغيناني، ١ / ٥٦.

<sup>25</sup> يعني أفاد صاحب الهداية في كتابه أولاً وجوب الاستماع والانصات في الصلاة خلف الإمام، ثانياً في الخطبة. انظر: (فتح القدير لكمال

الدين ابن الهمام، ١ / ٣٤٤).

<sup>26</sup> ب + رحمة الله عليه.

<sup>27</sup> ب س - تعالى.

<sup>28</sup> فتح القدير لكمال الدين ابن الهمام، ١ / ٣٤٤.

وفي الخيط: "والذي عليه عامة مشايخنا: أن على القوم أن يستمعوا الخطبة من أولها إلى آخرها<sup>29</sup> وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: إذا ذكر الله والرسول في الخطبة عليهم أن يستمعوا، ولم يذكروا الله تعالى والثناء عليه ولم يصلوا على النبي عليه السلام" انتهى.<sup>30</sup>

وفي فتح القدير في فصل الجمعة: "يحرم في الخطبة الكلام<sup>31</sup> وإن كان أمراً معروفاً أو تسييحاً، والأكل والشرب والكتابة؛ ويكره تشميت العاطس ورد السلام. وعن أبي يوسف: لا يكره الرد؛ لأنه فرض. قلنا: ذاك إذا كان السلام مأذوناً فيه شرعاً، و<sup>33</sup> ليس كذلك في حالة الخطبة، بل يرتكب بسلام<sup>34</sup>، لأنه يشغل به خاطر السامع عن الفرض، ولأن رد السلام<sup>35</sup> يمكن تحصيله في كل وقت، بخلاف سماع الخطبة، وعلى هذا الوجه الثاني فرع بعضهم قول أبي حنيفة: أنه لا يصلي على النبي عند ذكره في الخطبة، وعن أبي يوسف: ينبغي أن يصلي<sup>36</sup> في نفسه؛ لأن ذلك مما لا يشغله عن سماع الخطبة فكان ذلك<sup>37</sup> إحراراً للفضيلتين وهو الصواب" انتهى.<sup>38</sup>

فتأمل في التوفيق بين هذا وبين قوله سابقاً<sup>39</sup> والأشبه إحد.<sup>40</sup>

وفي النصاب<sup>41</sup> "يكره السلام وصلاة التطوع بالإجماع. وإذا شئت أو رد السلام في نفسه جاز وعليه الفتوى" انتهى.

وفي الكبرى<sup>42</sup>: "والأصوب ألا يجيب<sup>43</sup> وبه يفق" انتهى.

<sup>29</sup> في المصدر الذي أشار إليه المؤلف: والأصل فيه قول الله تعالى: {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ} نزلت الآية في الخطبة على ما ذكرنا، والله تعالى أمر باستماع الخطبة مطلقاً فيتناول الخطبة من أولها إلى آخرها، انظر: (الخيط البرهاني لابن مازة البخاري، ٨٢/٢).

<sup>30</sup> الخيط البرهاني لابن مازة البخاري، ٨٢/٢.

<sup>31</sup> ب - الكلام.

<sup>32</sup> هذا قول كمال ابن الهمام.

<sup>33</sup> ب - و.

<sup>34</sup> ب س + مائماً.

<sup>35</sup> ب: يرد السلام.

<sup>36</sup> ب س + عليه.

<sup>37</sup> ب س - ذلك.

<sup>38</sup> فتح القدير لكمال الدين ابن الهمام، ٦٨ / ٢.

<sup>39</sup> ب س - سابقاً.

<sup>40</sup> إلى آخرها.

<sup>41</sup> ولم أقف على هذا الكتاب.

<sup>42</sup> ولم أقف عليه.

<sup>43</sup> ب + أنه لا يجيب.

وفي التجنيس: 44 "رجل سلم على رجل والإمام يخطب رد عليه في نفسه، وكذا إذا عطس وحمد الله في نفسه، لأن رد السلام واجب، ويمكن إقامة هذا الواجب على وجه لا يخل بالاستماع؛ بكذا قال أبو يوسف، والأصوب أنه لا يجيب، لأنه يخل بالإنصات والاستماع، وبه يفق " انتهى. 45

فإن قلت ما 46 معنى قولهم في نفسه، قلت: معناه على ما هو المستفاد من كلام صاحب الذخيرة 47 " في قلبه" 48، حيث قال: لم يذكر محمد في الأصل 49 أن العاطس وقت الخطبة ماذا يصنع، روى الحسن ابن زياد 50: يحمد الله في نفسه، ولا يحرك شفتيه، وإذا فرغ الإمام يحمد الله بلسانه " انتهى.

وفي لطائف الإشارات لصاحب 51 جامع [١٠٨ / أ] الفصولين: "وبخروج الإمام كرهه 52 صلاة 53 ومثلها الكلام، فيكره رد السلام وتحية المسجد وسنة الجمعة لداخل كقاعه" انتهى. 54

وفي التتبية: 55 "إذا شرع في التطوع و 56 الإمام يخطب وهو في موضع يستمع ماذا يصنع فقال: يقطعها" 57 انتهى.

وفي التاتارخانية 58 عن المحيط: 59 "والمفروض على القوم الاستماع والإنصات، والكلام يقطع ذلك أي كلام كان" انتهى.

44 ب: التجنيس.

45 التجنيس والمزيد لصاحب الهداية للمرخيني، ٢ / ٢٠١.

46 ب - ما.

47 وهو للإمام برهان الدين محمود بن أحمد ابن مازة البخاري صاحب كتاب الذخيرة البرهانية المسمى ذخيرة الفتاوى في الفقه على المذهب الحنفي انظر: (علماء فقه الحنفية لأحمد أوزل، ص ٩٧).

48 ولم أقف على هذه العبارة عنده.

49 هذا من كتب محمد بن حسن الشيباني [ت ١٨٩ هـ / ٨٠٥ م] المعروف باسم "ظاهر الرواية" وهو من المصادر الرئيسية للمذهب الحنفي ويسمى بالمبسوط أيضاً، والكتاب يحوي آراء أبي حنيفة وتلاميذه.

50 الحسن بن زياد: [ت ٢٠٤ هـ / ٨١٩ م].

51 هو الشيخ بدر الدين ابن قاضي سماونة محمود بن إسماعيل [ت ٨٢٣ هـ / ١٤٢٠ م] فقيه وصوفي عثماني، تمرد على سلطان زمانه وقتل من قبل الإدارة العثمانية بسبب هذا، له مؤلفات مختلفة في الفقه والتصوف، منها: لطائف الإشارات، التسهيل شرح لطائف الإشارات والواردات، وجامع الفصولين. انظر: (علماء فقه الحنفية لأحمد أوزل، ص ١٦٩).

52 ب - كره.

53 س: الصلاة.

54 التسهيل شرح لطائف الإشارات في بيان المسائل الخلافية في الفقه الحنفي للشيخ بدر الدين محمود بن قاضي سماونة، ١ / ١٣٦.

55 ولم أقف عليه.

56 ب - و.

57 ب: يقطعون.

58 الفتاوى التاتارخانية لابن العلاء الانصاري، ٢ / ٥٧٣.

59 المحيط البرهاني لابن مازة البخاري، ٢ / ٨١.

وفي فتح القدير: "ولو لم يتكلم لكن أشار بيده أو بعينه حين يرى منكراً، الصحيح لا يكره" انتهى.<sup>60</sup>

وفي التاتارخانية<sup>61</sup> عن الينايع:<sup>62</sup> "ويكره التسييح وقراءة القرآن والصلاة على النبي<sup>63</sup> والكتابة إذا كان يسمع الخطبة" انتهى.

وفي التاتارخانية<sup>64</sup> أيضاً عن الحانية:<sup>65</sup> "قال شمس الأئمة الحلوانية:<sup>66</sup> الصحيح عندنا إن كان قريباً يستمع<sup>67</sup> ويسكت<sup>68</sup> من أول الخطبة الى آخرها" انتهى.

وفي الزيلعي وغيره: "النائي عن المنبر بحيث لا يسمع الخطبة كالقريب منه على المختار حتى يجب عليه الإنصات، لأنه أمور<sup>69</sup> بالإنصات والاستماع، فإن عجز عن الاستماع لا يعجز عن الإنصات فصار كالمؤتم في صلاة النهار" انتهى.<sup>70</sup>

ويكفي لك في هذا الباب ما أخرجه الستة من قوله عليه السلام: "إذا قلت لصاحبك يوم الجمعة أنصت والإمام يخطب فقد لغوت"<sup>71</sup>. فإن شراح الحديث فسروا الأمر بالإنصات بالأمر للاستماع<sup>72</sup> حيث قالوا: أي أنصت للاستماع. فإذا كان الأمر بالإنصات لغوا لكونه تكلماً مع أنه لأجل الاستماع فما ظنك بحال الغير؟

وفي الجامع<sup>73</sup> الأصول: "إذا جلس الرجل مجلساً يتمكن<sup>74</sup> فيه من الاستماع<sup>75</sup> والنظر فأنصت ولم يبلغ كان له كِفْلان من الأجر، فإن نائي حيث لا يسمع فأنصت ولم يبلغ كان له من الأجر، فإن جلس مجلساً يتمكن فيه من الاستماع والنظر فلغا ولم ينصت كان عليه كِفْلان من وزر، فإن جلس مجلساً لا يتمكن فيه من الاستماع والنظر فلغا ولم ينصت كان عليه من وزر" انتهى.<sup>76</sup>

60 فتح القدير لكمال الدين ابن الهمام، ٢ / ٦٦ .

61 الفتاوى التاتارخانية لابن العلاء الانصاري، ٢ / ٥٧٤ .

62 الينايع في معرفة الأصول والتفاريع محمد الرومي، ص ٣٩٤ .

63 ب + صلى الله عليه وسلم؛ س + عليه السلام.

64 الفتاوى التاتارخانية لابن العلاء الانصاري، ٢ / ٥٧٤ .

65 فتاوى قاضي خان للفرغاني، ١ / ١٦١ .

66 هو أبو محمد شمس الأئمة عبد العزيز بن أحمد الحلواني فقيه حنفي توفي سنة [٤٥٢ هـ / ١٠٦٠]. انظر: (علماء فقه الحنفية لأحمد أوزل، ص ٥٣).

67 ب: يسمع.

68 في المصدر: أنّ من كان قريباً من الإمام يستمع.

69 في المصدر وردت بلفظ: مأمور.

70 تبين الحقائق في شرح كنز الدقائق للزيلعي، ١ / ١٣٢ .

71 صحيح البخاري، باب الجمعة ٣٦؛ صحيح مسلم، باب الجمعة ١١ .

72 فتح الباري لابن الحجر، ٢ / ٤٨٠؛ عمدة القاري للعيني، ٦ / ٣٤٦ .

73 هكذا وردت في (ب) و (س)، والصواب (جامع) بدون ال التعريف.

74 وفي المصدر: يستمكن.

75 ب: استماع.

76 جامع الأصول في أحاديث الرسول لابن الأثير الجزري، ٩ / ٤٣١ .

قلت: ولا يخفى دلالة هذه النقول على كون استماع الخطبة فرض عين، وأصل مستند هذه النقول الآية الكريمة، فإذا دلت تلك النقول على فرضية استماع الخطبة عن طريق العين، فلا بد [١٠٨ / ب] أن يكون في الآية الكريمة معنى يقتضي ذلك أي معنى كان.

ولا شك أن ذلك المعنى لا اختصاص له باستماع الخطبة لعموم الآية وإطلاقها. فقد ثبت بالآية كون الاستماع فرض عين في الخطبة والصلاة وغيرهما. فلا مجال لأحد أن يقول بكون الاستماع فرض عين في موضع دون موضع بناء على أن المبنى الأصلي في الكل واحد؛ فضلاً عن أن يقول بعدم كون الاستماع فرض عين أصلاً، أو عن أن<sup>77</sup> يقول بعدم وجوب الاستماع أصلاً.

وفي هذا التقرير يظهر قوة ما ذكره التحرير مصنف<sup>78</sup> الطريقة الحمديدية ومبين<sup>79</sup> سيرة الأحمديية بحكم ما يفعله مؤذنونا زماننا من المنكر حال ما يخاطب الخطيب الأديب<sup>80</sup> في المنبر.

حرره الراجي من ربه<sup>81</sup> الفوز<sup>82</sup> والسعادة يحيى بن عمر المشتهر بمنقار زاده بلغ الله أمانيه من<sup>83</sup> سعادة الناشئين وزاده<sup>84</sup>، ونفعنا بطول حياته وجميع طلاب المسلمين. رحم الله من قال: "آمين" تم.

77 ب س - أن

78 هو تقي الدين محمد بن علي البركوي من فقهاء الدولة العثمانية، عاش في القرن السادس عشر، له مؤلفات كثيرة متنوعة في العلوم الإسلامية أشهرها "الطريقة الحمديدية والسيرة الأحمديية"، وقد توفي سنة [٩٨١ هـ / ١٥٧٣ م]. انظر: (علماء فقه الحنفية لأحمد أوزل، ص ٢٦٠).

79 وقد زاد منقاري زاده كلمة "مبين"، وهي ليست في الأصل. اسم الكتاب المشار إليه هو "الطريقة الحمديدية والسيرة الأحمديية".

80 ب: الأقرب.

81 ب س + الغفور.

82 س - الفوز.

83 ب س: في.

84 ب س + رحمة الله عليه رحمة واسعة؛ ب + حرره من كتاب أحمد باشا المرحوم في تاريخ سنة [١٠٩٤ هـ].

### Sonuç

XVI. yüzyıl şeyhülislâmlarından Minkârîzâde Yahyâ Efendi "*Vücûbu istima'î'l-Kur'ânî'l-'Azîm*" adlı risâlesinde Hanefîler'in, hutbeyi dinlemenin gerekliliğine dair görüşünü genel hatlarıyla izah ederek risâleye başlar. Mezhebin konuyla ilgili yaklaşımına dayanak teşkil eden A'raf suresindeki: "*Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz durun*" âyetiyle ilgili birtakım çıkarımlarda bulunur. Minkârîzâde'nin yaklaşımına göre Kur'ân-ı Kerîm'i dinlemenin farz olması, sadece lafzıyla muhatap olmanın bir gereği değil, dahası Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan hükümleri tefekkürle iyice kavrayıp pratik hayata yansıtma zaruretine dayanır. Mükellef, sessizliğini muhafaza ederek Kur'ân-ı Kerîm'i iyice dinleyecek ki anlayabilsin ve olması gerektiği şekilde hayatına yansıtılsın. Hutbe, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan ilahi emir ve yasakların aktarıldığı bir yer olduğuna göre, kişinin Kur'ân-ı Kerîm'e dönük söz konusu sorumluluğunu yerine getirebilmesi için hutbe esnasında da sessizliğini koruyup dinlemesi gerekir.

Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri hutbeyi dinlemenin hükmüyle alakalı Hanefîler'le aynı kanaati taşısa da Şâfîler bu durumun sünnet olarak nitelenmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Minkârîzâde'nin risâlenin girişinde meseleyi ilgili âyet bağlamında ele alış üslubuna baktığımızda, aksi kanaatte olanlara karşı mezhep görüşünü birtakım çıkarımlarla savunma ihtiyacı hissettiği söylenebilir. Zira Hanefî mezhebi kaynaklarında metinler kurgulanırken zıt görüşte olan Şâfî mezhebine cevap niteliğinde bazı hususlar mezhep ismi verilmeksizin özellikle vurgulanır, çeşitli delillendirmelerle ikna edici şekilde cevaplandırılır.

Risâlenin devamında ise; hutbe okunurken Kur'ân-ı Kerîm okuma, Hz. Peygamber'e (sav) salevât getirme, iyiliği emretme, kötülükten sakındırma, yeme, içme, yazma, selam verme, verilen selamı karşılama, aksırana dua etme, hutbe esnasında nafîle namaz kılma gibi konuyla alakalı bir takım detay hususlar da farklı kaynaklarından alıntılar yapılarak ele alınmıştır. Bu hususlardan salevâtı emreden âyetin hutbede okunması, hutbe esnasında selama muhatap olma veya aksıran kişiye dua ile karşılık verme gibi hutbede cemaatin karşılaşabileceği ve bir şekilde konuşma zarureti doğuran durumlarla alakalı, risâlede verilen bilgilere istinaden mezhep içerisinde iki farklı eğilimin söz konusu olduğu söylenebilir: Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed hutbe esnasında mutlak sessizliği esas alan mezhep görüşüne paralel olarak bu konularda da aynı tavrın devam ettirilmesinden yanadır. Onlara göre hutbe okunurken selam verilse de karşılık verilmez; Hz. Peygamber'e salevâtı emreden âyet okunsa da salevât getirilmez, sessizlik muhafaza edilir. Mezhep görüşünü biraz esnetmeye çalışan Ebû Yûsuf'a göre ise bu durumlar genel yaklaşımdan istisna edilebilir. Kişi içinden de olsa salevât getirebilir veya selama karşılık verebilir. Ancak fetvada Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed'in görüşü esas alınmıştır.

Hanefî mezhebinin özellikle hilâf nitelikli eserlerinde konuyla alakalı geniş ölçekli deliller ortaya konurken, Minkârîzâde Yahyâ Efendi başta zikredilen âyete dayalı temellendirmenin ötesinde bir hadis zikretmekle yetinmiş, ilave delillere yer vermemiştir. Bunun yerine kısmen kendi yorumunu katmak suretiyle muhtelif kaynaklardan bol bol iktibaslar yaparak meseleyi izah etmeye çalışmıştır. Ancak Osmanlı dönemi fetva kitaplarında yaygın üsluba uygun olarak kaynaklardan



yapılan alıntılarının yorumlanmadan risâlede doğrudan sıralanması, belirli oranda metnin insicamını bozmuştur. Öte yandan hutbenin adabına uymayan müezzinlerle alakalı İmâm Birgivî üzerinden müellifin zikrettiği iğneleyici ifadeler, risâlenin, bu konuda hassas davranmayan Müslümanlara konunun önemini fıkıh diliyle hatırlatma amacı güttüğü de söylenebilir.

#### **Kaynakça**

- Abdulkadir Altınsu. *Osmanlı Şeyhülislamı*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972.
- Ahmet Özel. *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. 4. Bs, 1 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Âlim b. Alâ, Feriduddin. *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*. 20 Cilt. Diyobend: Mektebetü'z-zekeriyya, 2014.
- Bardakoğlu, Ali. "Câmiu'l-Fusûleyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bedruddîn el-'Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13. Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahih*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Büyükbâş, Nazım. *Tokatlı Şeyhülislam ve İslam Hukukuna Katkıları (2. Uluslararası Geçmişten Günümüze Tokat'ta İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu)*. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Yayınları, 2018) ed. Hanifi Vural vd. 1/351-364.
- Cezîrî, Abdurrahman b. Mahmud. *el-Fıkıh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*. 5. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Haşîb Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzî'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Hazrecî, Cemâluddîn Ebû Muhammed Ali b. Ebî Yahyâ. *el-Lübâb beyne's-sünneti ve'l-kitâb*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kalem, 1994.
- İbn Esîr, Mecdüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Câmi'u'l-usûl fî ehâdisi'r-resûl*. 12 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-halvânî, 1972.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğni*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü Kahire, 1969.
- İbn Mâze, Burhâneddîn Maḥmûd b. Aḥmed el-Bukhârî. *el-Muḥîṭu'l-Burhânî fî'l-fıkhî'n-Nu'mânî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-Kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1970.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr. *et-Tecrîd*. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2006.
- Mehmet İpşirli. "Minkârîzâde Yahyâ Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 114-115. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin (ö. 1678/1088) "Vücûbu İstimâ'î'l-Kur'ânî'l-'Azîm" Adlı Risâlesi: (Tahkikli Neşir, Tercüme ve Değerlendirme)

---

- Mehmet İpşirli. "Şeyhülislam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 91-96. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Mehmet İpşirli. "Şeyhülislam Minkarizade Yahyâ Efendi". *Prof, Dr. Mübahat S. Kütükoğlu'na Armağan*. 229-249. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Mehmet Süreyya. *Sicill-i Osmanî*. 6 Cilt. İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1996.
- Merginânî, Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Abî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabi, ts.
- Merginânî, Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Abî Bekr. *et-Tecnîs ve'l-mezîd li sahibi'l-Hidâye*. 2 Cilt. Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, 2004.
- Minkârîzâde Yahyâ Efend. *Vücûbu İstimâ'î'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. İstanbul: Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu, 216, 106b - 108b.
- Muhammed b. Ramazan er-Rumî el-Hanefî. *el-Yenâbî' fî ma'rifeti'l-usûli ve't-tefârî'*. Vizâretü't-ta'limi'l-âli li'l-memleketi'l-arabiyyeti's-su'ûdiyye-, 2007.
- Müslim, Ebû'l-Hüseynel-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Okan Kadir Yılmaz. *İsam Tahkikli Neşir Klavuzu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Ömer Nasuhi Bilmen. *Hukuk-i İslâmiyye ve İstılahat-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2013.
- Özkendî, Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Fergânî. *Fetâvâ Kâdı Hân fî mezhebi'l-imâmî'l-a'zam Ebî Hanife*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2009.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402.
- Süreyya, Mehmet. *Sicill-i Osmanî*. İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1996.
- Şeyh Bedreddin, Simavna Kadısı Oğlu. *Letâifü'l-işarât fî beyânî'l-mesâilî'l-hilâfiyyât*. Trc. Hacı Yunus Apaydın. 1 Cilt. İstanbul: Kültür Bakanlığı, 2012.
- Şişman, Cengiz. "Sabatay Sevi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 334-335. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Topçuoğlu, Ali Aslan. *Osmanlıda Alanyalı Fakih ve Devlet Adamı: Minkârîzâde Yahyâ Efendi*. 51-66. Elazığ: Asos Yayınevi, 2017.
- Ünal, Halit. "el-Asl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 494-495. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yılmaz, Okan Kadir. *İSAM Tahkikli Neşir Klavuzu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Zeylaî, Fahreddin Osman b Ali b Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühû*. 8 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1985.

## HACCIN KÜLTÜREL ETKİLERİ: AFRİKA ÖRNEĞİ SOCIAL IMPACTS OF PILGRIMAGE: THE EXAMPLE OF AFRICA

**Hasan YAVUZ**

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı

hasanyavuz16@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-2156-4828

### Öz

Bu çalışmada Afrika’da Müslüman hacıların hac yolculukları esnasında diğer memleketlerle olan iletişimi ve bu iletişim sonucunda Afrika özelinde yaşanan kültürel etkileri ele alınmıştır. Bu tespitlerin yapılabilmesi amacıyla ilgili tarih eserleri, seyahatnameler ve araştırmalardan istifade edilmiştir.

İslâm dininin temel şartlarından biri olan hac ibadeti, dünyanın dört bir tarafında yaşayan Müslümanların hac yapma isteği sayesinde İslâm tarihi boyunca önemini korumuştur. Bunun bir yansıması olarak Afrikalı Müslümanların hacetmek konusundaki gayretleri de bu coğrafyada geniş bir alana yayılan hac yollarını oluşturmuştur. Ulaşım vasıtalarının günümüzde olduğu gibi yaygın olmadığı dönemlerde bu yolculuklar uzun zamanlar almaktaydı. Hac yolculuğuna çıkan hacılar, yolculukları esnasında birçok bölgeden geçerek Hicaz’a varmaktaydılar. Bu yolculukları esnasında kendi kültürlerini farklı toplumlara taşıdıkları gibi; farklı toplumların kültürlerini de kendi toplumlarına aktarmaktaydılar. İslâm dininin ve çeşitli mezheplerin yanı sıra Arap dilinin ve birçok kültür unsurunun Afrika’nın farklı bölgelerine yayılmasına katkı sağladı. Bu sayede birçok Afrika ülkesi halen Arapça dilini kullanmaktadır. Örneğin Afrika’nın en yaygın mezhebi olan Mâlikî Mezhebi’nin burada yayılmasında hac yolculukları etkili olmuştur. Bunlara ek olarak hacılar, yolculukları esnasında farklı memleketlerde gördükleri teknik ve mimari alandaki bir takım bilgi ve tecrübeyi de memleketlerine götürdüler. Ayrıca birçok âdet ve geleneğin taşıyıcısı oldular.

**Anahtar Kelimeler:** Afrika, hac, hac yolu, kültür, İslâm

### Abstract

This paper aims to examine Africa’s Muslim pilgrims’ contact with the other countries and social impacts emerging as a result of this contact with a special emphasis on Africa. It uses general history works, travel books, and special researches in order to observe the impacts of pilgrimage journeys.

The pilgrimage, which is one of the pillars of Islam religion, has maintained its importance throughout the history of Islam, thanks to the desire of Muslims living all over the world to make pilgrimage. The desire of African Muslims to make pilgrimage created the pilgrimage routes that spread across a wide area in Africa. These journeys took a long time in a period when the means of transportation were not as common as they are today. When the pilgrims went on their pilgrimage, they reached Hijaz, passing through many regions. As the pilgrims carried their own cultures to different societies during this journey, they brought the cultures of different societies to their own societies. These journeys

contributed to the spread of various branches of culture such as Islam, sects, and Arabic language in the different regions of Africa. As a result, many African countries still use Arabic language. Pilgrimage journeys had influence on the spread of the Maliki sect in Africa, which is the most common sect of Africa. Pilgrims took the technical and architectural developments they saw through journeys in different countries to their hometowns. At the same time, pilgrims became conveyors of many manners and customs.

**Keywords:** Africa, Pilgrimage, Pilgrimage Route, Culture, Islam

### Giriş

Kökleri Hz. İbrahim'e kadar dayanmakta olan hac, İslâm dininin beş temel ibadetinden birisidir. İlk dönemden itibaren her yıl dünyanın dört bir tarafından çok sayıda Müslüman Mekke ve Medine'yi ziyaret amacıyla uzun süreli yolculuk yapmaktadır.<sup>1</sup>

Uzun ve yorucu hac yolculuklarının yapıldığı en önemli yerlerden biri de Afrika'dır.<sup>2</sup> Bazen büyük bazen de ulemadan bir zatın başkanlığında oluşturulan küçük kervanlarla yola çıkan Afrikalı hacıların bir kısmının kullandığı güzergâhın uzunluğu Atlas Okyanusu'ndan Kızıldeniz'e kadar 3200 km'yi bulmaktadır.<sup>3</sup>

Yolculukları aylar ve yıllar bulan hacılar, bu yolculuklar esnasında farklı bölgeler, kıtalar: diller ve dinlerle karşılaşmaktadır. Hac yolcularının bu farklılıklarla karşılaşması tarih boyunca kültür ve ekonomi gibi birçok alanda çeşitli etkileşimlere sebep olmuştur.<sup>4</sup> Bu çalışmada ise Afrika özelinde haccın kültürel etkileri üzerinde durulacaktır.

### 1. Kültürel etki

Hac mevsimlerinde hacıların gidiş dönüş yollarındaki mekânlar, medeniyet ve kültürlerin karşılaşmalarını sağlıyordu. Hac kervanları geçtikleri ülkelere kültür, kelime, hikâye, âdet ve değerlerini de taşımıştır.<sup>5</sup> Bu sayede kervanlar, ülkeler arasındaki kültür alışverişine katkıda bulunarak toplumların birbirini tanımalarına ve farklı toplumlarda bulunan yeniliklerden birbirlerinin haberdar olmasına yardımcı olmuştur.<sup>6</sup> Dolayısıyla hac yolculukları bireylerde hatta toplumlarda kültür alanında ciddi değişikliklere sebep olmuştur. Örneğin Batı Afrikalı Şeyh Muhyiddin,

---

<sup>1</sup> Salim Ögüt, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996), 14/390.

<sup>2</sup> Bazı Afrikalı hacıların bu uzun ve zorlu hac yol güzergâhını aşmaları iki yıl sürmekteydi. Geri dönmeme ihtimali üzerine bazı hacı adayları eşlerini boşayarak yolculuğa çıkmaktaydı. M. Murat Kargılı, *Kutsal Yolculuk Hac: Kartpostallarla Hac Yolu* (İstanbul: Denizler Kitabevi, ts.), 57.

<sup>3</sup> Küçük kervanların başındaki alimler aynı zamanda hukukî davalara da bakardı. Münzir Muhammed Hayik, "Kavafilü Hacı İfrikıyye el-Garbiyyeti ve Devruhe fi el-Alakati v'el-Tevasuli Abra Şemeli el-Karrati", *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika* (Hortum, 2016), el-Kitabu es-Sülüsü/142-146.

<sup>4</sup> Bernard Lewis, *Ortadoğu*, çev. Selen Y. Kölay (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2003), 269.

<sup>5</sup> Abdulhadi el-Taziyyü, "Tariku el-Hacci Ba'de el-Sakafi vel-Hazari", *Turuku'l-Hacci: Cüsurun Li't-Tevasuli el-Hazari Beyne'l-Şuubi* (Kahire, 2002), 9-29.

<sup>6</sup> Murat Gökhan Dalyan, *Kervandan Demiryollarına Kadar yol ve Yolculuk (Kervanlar, Tüccarlar, Hacılar, Yolcular ve Eşkiyalar) Kervan* (Ankara: Altınpost Yayıncılık, 2014), 244.

haccdan döndükten sonra hac yolculuğu esnasında kazandığı kültür sayesinde ülkenin önemli simalarından olmuştur.<sup>7</sup>

Afrika'da hac yolculuğuna çıkan hacılar, gittikleri bölgelerden ilim ve kültür olarak yeni tecrübeler kazanmakta, yollarının üzerinde bulunan Tunus, Fas, Cezayir, Mısır ve Hicaz'da kazandıkları kültürleri kendi memleketlerine taşımaktaydılar.<sup>8</sup> Aynı zamanda ülkeler ve bölgeler arasında haber ve postaların gönderimine de katkı sağlıyorlardı.<sup>9</sup> Hacılar, hac yollarında kazandıkları tecrübe sayesinde toplumlarına rehberlik yapıyorlardı. Aynı zamanda yol boyunca uğradıkları toplumlarla kaynaşarak tecrübelerini onlara aktarıyorlardı.<sup>10</sup>

Bütün İslâm toplumlarında olduğu gibi Afrika'da da hac ibadetinin kutsiyeti nedeniyle hacılara saygı duyulmaktaydı.<sup>11</sup> Mesela Afrika'da Çad Gölü'nün etrafında oturan Müslüman kabileler hacı adaylarına büyük saygı göstermekteydi. Bu nedenle Hacı Muhammed Emin Kanimi, Libyalı olmasına rağmen ilim tahsil edip haccettikten sonra Çad Gölü çevresine yerleşmiş ve yaptığı çalışmalarıyla iyi bir konum kazanmıştı.<sup>12</sup>

Bu uzun ve zorlu yolculuktan sonra hac ibadetini ifa ederek hacı olanlara Afrikalı Müslümanlar oldukça değer verirdi. Osman Dan Fadio'nun hocası zor şartlar altında hac yaptığından kabilesi tarafından saygı ve hürmet görmüştür.<sup>13</sup> Osmanlı Dönemi'nde de Tunus'ta beylerbeyi seçilirken hacı olması tercih edilmekteydi.<sup>14</sup> Berberi bir kabileye mensup üç kardeş hac yolculuğuna çıkmış ve birisi hac esnasında vefat etmişti. Bu üç kardeşin hac yapmalarından dolayı onların soyundan gelen kabileye "el-Huccac" ismi verilmiştir.<sup>15</sup>

Bu yolculuk güzergâhındaki bazı noktalar bilhassa hacıların konakladığı, dinlenip ihtiyaçlarını giderdiği mekânlardır. Bu tür toplanma yerleri hassaten kültürel ve hemen her anlamda etkileşim merkezi vazifesi görmektedir. Örneğin Batı Afrika'da bulunan Hevsa bölgesi, Batı Afrikalı hacıların yol güzergâhı üzerinde bulunduğu için hacılar Hicaz'a gidiş ve dönüşlerinde burada konaklamaktaydılar.

<sup>7</sup> B. G. Martin, *Sömürgeciliğe Karşı Afrikada Sufi Direniş*, çev. Fatih Tatlılıoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 1988), 73.

<sup>8</sup> Muhammed Kemaleddin İmam, "Tarikun el-Hacci ve Kavafiluhu: fi el-Tarihi el-Sekafiyü", *Turuku el-Hacci: Cüsurun Li't-Tevasuli el-Hazari Beyne el-Şuubi* (Kahire, 2002), 361-374.

<sup>9</sup> Will Durant, *İslam Medeniyeti*, çev. Orhan Bahaeddin (İstanbul: Tercüman Gazetesi, ts.), 75.

<sup>10</sup> Ahmet Kavas, "Hac İbadetiyle Taçlanan Afrikalılar", *Din ve Hayat TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi* 3 (2007), 64-68.

<sup>11</sup> İsa Abidoğlu, *Bir Sosyal Fenomen Olarak İslam'da Hac Olgusu* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2021), 218.

<sup>12</sup> Muhammed Salih Eyyüb, "Devru Rihleti'l Hacci fi el-Tekaribi Beyne Kabaili Ğarbi Afrikiyya Havle Buhayratu Şad", *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika* (Hortum, 2016), el-Kitabu el-Sebia/99-134.

<sup>13</sup> Kemal Kahraman, *Afrika'da Bir Direniş Öyküsü Osman Dan Fodio ve Sokoto Hilafeti* (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2017), 161.

<sup>14</sup> Gülgün Üçel, *Avrupalı Seyyahların Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları (1530-1699)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 227.

<sup>15</sup> Paul Marty, *Etude Sur L'islam Et Les Tribus Maures: Les Brakna* (Paris: Ernest Leroux, 1921), 216.

Hacıların Hevsa bölgesinde bir müddet konaklaması bu bölgenin ilim ve kültür alanında canlanmasına sebep olmuştur.<sup>16</sup>

## 2. Mezheplerin Yayılmasına Etkisi

Hac yolları mezhep, fikir görüşlerinin etkileşimine ve yayılmasına katkı sağlamaktaydı. Hac için Hicaz bölgesine gelen Afrikalı hacılar Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmek için Medine'ye uğradıklarında İmam Mâlik ve öğrencilerinin derslerine katılmışlar<sup>17</sup> hatta bazı hacılar Medine'de bir dönem kalarak Mâlikî fikhini öğrenmişlerdi. Bunlardan birisi olan Mısırlı İbn'ül-Kâsım gördüğü rüyadaki şahsın yanına ilim elde etmek için gitmesi tavsiye edilmesi üzerine hac için gittiği Medine'de İmam Mâlik'i görmüş ve onun fıkıh halkasına katılmıştı.<sup>18</sup> Böylece hac için gelenler ilim tahsil ederek memleketlerinde Mâlikî ve Eş'arî Mezhebi'nin yayılmasında etkili olmuştular.<sup>19</sup>

İdrîsîler, Murâbitlar ve Muvahhidler Dönemi'nde Mağrib bölgesinde Mâlikî Mezhebi'nin halk ve idareciler arasında yayılmasında hac yolculuklarının büyük katkısı bulunmaktaydı.<sup>20</sup> Nitekim Memlûkler Dönemi'nde Mısır'da Mâlikîlik güçlenmiş, hukuki alanda etkinliği artmış ve Şafilik ile beraber hâkim iki mezhepten birisi olmuştu. Nihayet bu mezhep Kuzey Afrika'yı aşarak Endülüste de yayılmıştı. Bu etkileşime dikkat çeken İbn Haldun, Mâlikîliğin Afrika'da en önemli yayılma sebebi olarak hac yolculuklarının olduğunu ifade etmiştir.<sup>21</sup>

Mâlikîlik, Batı Afrika'da bilhassa 11. yüzyıldan itibaren yayılmaya başlamıştı. Mansa Musa ve Askiya Muhammed gibi Batı Afrikalı yöneticiler hac dönüşü memleketlerine Mısır'dan Mâlikî âlimler davet ederek medreseler kurmuşlardı.<sup>22</sup> Örneğin bir defasında Mansa Musa, hac dönüşünde Mısır'da Mâlikî Mezhebi'ne ait pek çok kitabı alarak ülkesine götürmüştür. Ayrıca Mâlikî fakihî olan Abdurrahman'ı ve bazı ilim adamlarını ülkesine davet ederek Mali'ye götürmüştür.<sup>23</sup> Askiya Muhammed, memleketi olan Tuvvat'ta İmam el-Meğili ve İmam Suyuti gibi âlimlerden destek alarak Mâlikî Mezhebi'ne göre eğitim sistemi oluşturmuştur. Bundan sonraki dönemlerde Batı Afrikalı kralların hac yolculukları

<sup>16</sup> Üsâme Müğajî İmam, "Devru Rihleti el- Hacci fi Neşri el-Sekafeti ve'l Ulumi el-İslamiyyeti fi Biladi el-Hevsa", *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika* (Hortum, 2016), el-Kitabu el-Rabia/144-153.

<sup>17</sup> Mustafa el-Bekri el-Tayyib el-Şeyh el-Hadi, "Devru Kavafili el- Haccici fi Neşri el-Mezhebi el-Malikiyyi fi Afrikiyya", *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika* (Hortum, 2016), el-Kitabu el-Rabia/168-181.

<sup>18</sup> Bilal İbrahimoğlu, *Abdurrahman İbnü'l-Kasım ve Maliki Mezhebi İçerisindeki Konumu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 13.

<sup>19</sup> Muhammed Buzenkad, "Rihletü'l Hacci bi'l Garbi es-Sahraviiyi Hilale'l Fetratil İsta'mariyyeti", *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika* (Hortum, 2016), el-Kitabu es-Sani/41-58.

<sup>20</sup> İmam Malik hayatta iken öğrencilerinden Abdurrahman b. Kasım, Osman b. Hakem tarafından Malikilik Mısır'da yayılmaya başlamıştı. Muhammed İzzeddin Guryani, *Mezhebü'l-Maliki en-Neşetü ve'l Mevatini ve Eseruhu fi'l İstikraü'l İctimaiyyi* (Trablus: Camiatü'l Da'vetü'l İslamiyyetü, 2010), 19.

<sup>21</sup> Hasan Mekki Muhammed Ahmed, "Turuku el-Hacci el-Afrikiyyeti el-Kadimeti el-Tekalidi ve el-Meğza ve'l Mazmunu", *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika* (Hortum, 2016), el-Kitabu el-Sedis/101-107.

<sup>22</sup> Mudasiru Musa, *Batı Afrika'nın İslamlaşması ve Songhai İmparatorluğu (M.1464-1591)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 57.

<sup>23</sup> Hayik, "Kavafilü Haccici İfrikiiyye el-Garbiyyeti ve Devruhe fi el-Alakati v'el-Tevasuli Abra Şemeli el-Karrati", el-Kitabu es-Sülüsü/142-146.

da Mâlikî Mezhebi'nin kökleşmesine katkı sağlamıştır. Özellikle onların hac güzergâhında bulunan Fizan gibi bölgelerde yayılmasına katkı sağlamıştır.<sup>24</sup>

Yol boyunca kurulmuş olan zaviyeler de mezhep görüşlerinin öğretildiği kurumlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira hac yollarında kurulan zaviyelere gelen hacılar bu zaviyelerde bazı dersler görüyorlardı. Senusi zaviyelerinde kalan hacılara Mâlikî Mezhebi'nin fıkhi öğretildiği için, bu zaviyeler Mâlikîliğin ve Senusiliğin yayılmasına katkı sunmaktaydı.<sup>25</sup>

Batı Afrikalı ve Mağripli hacılar Medine'yi hac dönüşü ziyaret etmekte çok gayretliydi. John Lewis, Mağriplilerin Medine'yi ziyaret etmedeki isteklerinin bir sebebi olarak Mâlikî Mezhebi'nin imamı olan İmam Mâlik'in kabrinin burada bulunmasını göstermektedir.<sup>26</sup>

### 3. Teknolojinin Yayılmasına Etkisi

Hacılar hac yolculuğu esnasında geçtikleri bölgelerde gördükleri cami, mescit, medrese ve benzeri mimari yapıların benzerlerini memleketlerinde yapmaya çalışmışlardır.<sup>27</sup> Mansa Musa 1324 yılında hac dönüşü çok sayıda yabancı bilim ve teknik adamı ülkesine davet etmiştir. Bu davete icabet edip Mali'ye gelerek yerleşenlerden birisi de Endülüslü mimar Ebû İshâk Sahili idi.<sup>28</sup> Bu büyük mimar, Tinbüktü Ulu Camii'ni ve Madugu Sarayı'nı yeni bir mimari üslupla inşa etmiş<sup>29</sup> ve hac dönüşünde Mısır'dan birçok teknik malzemeyi Mali'ye getirtmiştir.<sup>30</sup>

Bornu Devleti'nin hükümdarı May İdris (1564-1596), hac yolculukları sırasında gördüğü taş mimari yapılar tarzında kendi ülkesinde tuğladan mescitler yaptırmıştır.<sup>31</sup> May İdris, hac yolculuğu esnasında Osmanlı Devleti'nin askeri yapısını gözlemlemiş ve ateşli silahlarla ordusunu donatmak için Osmanlı Devleti'nden teknik asker getirerek tüfekleri kullanmayı askerlerine öğrettirmiştir.<sup>32</sup>

<sup>24</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. Halil İbn Galbun, *Tarih-i İbn Galbun Derbeyanı Trablusgarb*, çev. Mehmed Nehceddin (İstanbul: Ceride-i Havadis Matbaası, 1284), 5.

<sup>25</sup> Ahdar Şerid, "Devru el-Tarikati el-Senusiyyeti fi el-Neşri el-İslami fi Afrikiyye", *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika* (Hortum, 2016), el-Kitabu es-Sebia/219-236.

<sup>26</sup> John Lewis Burckhardt, *Arabistan Seyahatleri*, çev. Yusuf Yazar (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019), 365.

<sup>27</sup> Halid Muhammed Muhammed Ali, "Eseru Rihlete el-Hacci Ala el-Enşitati el-İkdisadiyyeti fi Garb-ı Afrikiyye fi el-Fetrati Kable ve Ba'de el-İsti'mari", *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika* (Hortum, 2016), el-Kitabu es-Sebia/27-48.

<sup>28</sup> Vincent Monteil, *Afrika'da İslam*, çev. İzzet Tanju (İstanbul: Pınar Yayınları, 1992), 90.

<sup>29</sup> Kevin Shillington, *Afrika Tarihi*, çev. Halil Doğan Aydoğan (İstanbul: İnkilâb Yayınevi, 2020), 167.

<sup>30</sup> Sabah İbrahim Şeyhali, "Eseru Rihlete el-Hacci fi Nüşüi el-Vazaifi ve el-Müessesati el-İdariyyeti ve Tetavvuruhe fi Biladi el-Sudane el-Garbiyyi", *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika* (Hortum, 2016), el-Kitabu el-Sebia/1-26.

<sup>31</sup> Ahmet Kavas, "Afrika'da İslam'ın Yayılışı", *Afrika'da İslamiyet –Dünü, Bugünü, Yarını-*, ed. Ahmet Kavas (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 147-177.

<sup>32</sup> Ahmet Kavas, *Osmanlı'nın Merkezi Afrika'ya Açılan Kapısı Fizan Sancağı* (İstanbul: Alelmas Yayıncılık, 2018), 268.

Hac yolcuları Kahire gibi büyük şehirlere uğradıklarında şehirdeki birçok şeyi ayrıntılı bir şekilde gezerek not almışlardır. Sokaklarda bulunan taşıma araçlarını, yolların bakımlılığını ve pazarların yapılarına dikkatlerini etmişlerdir.<sup>33</sup>

#### 4. Arapçanın Yayılmasına Etkisi

Afrikanlı hacılar hac yol güzergâhında bulunan ilim halkalarına katılırlardı. Yaygın ilim dili Arapça olduğundan ilim adamlarından istifade etmek için Arapça öğrenmeleri gerekiyordu.<sup>34</sup> Zamanla Kuzey ve Batı Afrika'da da yaygın bir eğitim dili olmaması üzerine Arapça eğitim dili olarak kabul edilmiştir.<sup>35</sup> Vincent Monteil, Batı Afrika'da bilgi kültürünün yazı dili olarak Arapça öğrenildikten sonra oluştuğunu, bunu kazandıranın da İslâm olduğunu ifade eder.<sup>36</sup>

Batı Afrikanlı Müslüman kralların gerçekleştirdiği meşhur hac yolculukları Arap dilinin bölgede yaygınlaşmasına katkı sağlamıştır.<sup>37</sup> Bu krallardan en meşhurları olan Mansa Musa ve Askiya Muhammed'in hac dönüşü ülkelerine birçok âlim ve Arapça kitap getirmeleri Batı Afrika'da Arapçayı geliştirmiş ve Arapçanın ortak bir ilim ve kültür dili olmasını sağlamıştır. Afrika'da yaşayan idareciler ve ilim adamları Arap dili ve hac sayesinde İslâm dünyasıyla iletişim kurmuştur.<sup>38</sup> Darfur, Nubye, Kahire ve Trablusgarp'tan gelen hac kervanları bu iletişimi canlı tutmaktadır. Kanim ve Bornu sultanlıklarında da Arapça eğitim yapıldığı için Arapça idareciler arasında da bilinmektedir.<sup>39</sup>

Arapça ile iletişim yeni kültürel etkileşimlere sebep olmuştur. Bu durum atasözlerinde, şiirlerde ve konuşmalarda kendini göstermiştir. Afrikanlı hacılar Arap dilinden etkilendikleri gibi Arapça dilbilgisi yöntemlerinden de etkilenmişlerdir. Onlardan bazıları dilbilgisi üzerine önemli notlar kaydetmiştir. Bu alanda hac yollarında birçok not tutulmuş, şiir ve atasözleri yazılmıştır.<sup>40</sup>

Mağripli hacılar, yolculuk yaptıkları bölgelerin isimlerini, su almak için durdukları kuyuları ve dinlendikleri mekânları şiirlerinde kullanmışlardır.<sup>41</sup> Şeyh Abdülkadir et-Taliki, hac yolculuğunda yazdığı şiirlerinde Berberilerin hac için

<sup>33</sup> Aıgul Aslaeva, *XIX-XX. YY. Tatarca Yazılan Hacnameler* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 37.

<sup>34</sup> Ahmed Kasım Ahmed, "Turuku Kavafili el-Tüccari ve'l Hacci fi el-Sudane el-Evsati ve Eserihi fi Revdidil el-Alakati Beynehü ve Beyne el-Şimali ve'l Meşriki el-İslamiyyi", *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika* (Hortum, 2016), el-Kitabu es-Sülüsü/16-28.

<sup>35</sup> Taha Abdurrahman Sakin, "Devru Rihleti el-Hacci ve Eseruhe fi Te'limi el-Lügati el-Arabıyyeti fi Afrikiyye Nijerya Nemuzecen", *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika* (Hortum, 2016), el-Kitabu el-Rabia/188-204.

<sup>36</sup> Monteil, *Afrika'da İslam*, 75.

<sup>37</sup> Sakin, "Devru Rihleti el-Hacci ve Eseruhe fi Te'limi el-Lügati el-Arabıyyeti fi Afrikiyye Nijerya Nemuzecen", el-Kitabu el-Rabia/188-204.

<sup>38</sup> Kasım Ahmed, "Turuku Kavafili el-Tüccari ve'l Hacci fi el-Sudane el-Evsati ve Eserihi fi Revdidil el-Alakati Beynehü ve Beyne el-Şimali ve'l Meşriki el-İslamiyyi", el-Kitabu es-Sülüsü/16-28.

<sup>39</sup> Davut Dursun, "Çad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993), 8/154.

<sup>40</sup> Sami Mazi İbrahim, "Eseru Turuki el-Hacci fi el-Tevasuli el-Lügaviyyi (Dirasetün Epistemolojiyyetün)", *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika* (Hortum, 2016), el-Kitabu el-Rabiü/1-31.

<sup>41</sup> el-Taziyyü, "Tariku el-Hacci Ba'de el-Sakafi vel-Hazari", 9-29.



Sudan üzerinden çıktıkları yolculukta karşılaştıkları zorlukları ve güzellikleri resmetmiştir.<sup>42</sup>

Hac yolculuğuna çıkanlar yolculuk esnasında uğradıkları yerlerde edindikleri yeni bilgi ve kültürleri yazarak kaydetmişlerdir. Böylece bazı hacılar hac güzergâhlarında gördükleri yerler hakkında oldukça değerli bilgiler vermişlerdir. Cezayir, Tunus, Trablusgarp ve Mısır'dan geçen seyyahların kitaplarındaki bilgileri bu hususa örnek verebiliriz. Mesela meşhur seyyahlardan olan Muhammed b. Hüseyin Vertelani, iki veya üç defa hac yolculuğu yapmış, geçtiği bölgelerde âlim ve şeyhlerle görüşmüş ve özellikle Cezayir hakkında değerli bilgiler vermiştir.<sup>43</sup>

Hacıların gittikleri bölgenin âlimleriyle görüşüp onlardan istifade edebilmeleri için Arapça bilmeleri önemliydi. Bu durum okullarda Arapçaya özel önem verilmesini birçok Afrika ülkesinde Arapçanın ilerlemesini sağlamıştır.<sup>44</sup> Nijerya'da İslâm'ın ve Arap dilinin yayılmasında ulemanın da ayrı bir yeri vardır. Osman Dan Fodio, Abdullah b. Fodio, Muhammed Bin Kişnevi bu konuda en gayretli kimselerdir.<sup>45</sup>

##### 5. Ziyaret Geleneğine Etkisi

Hac yolcuları gittikleri şehirlerde peygamberlerin ve salih kişilerin kabirlerini ziyaret ediyorlardı. Müslüman hacılar İskenderiye'de bulunan Danyal peygamberin kabrini ve diğer evliyaların kabirlerini ziyaret etmeye önem verirlerdi. Ayyaş'ı'de hac yolculuğu yaptığı esnada uğradığı yerlerdeki mescit, zaviye ve birçok salih kişinin kabrini ziyaret etmiştir.<sup>46</sup> Mısır'a uğrayan hacılar Kahire'de İmam Şafi'nin, Zeyneb b. Ali'nin türbelerini ziyaret etmekteydi. Mececi, İskenderiye'de Ebi'l Abbas el-Mursi gibi âlimlerin ve şeyhlerin mezarlarını, Trablus'ta Abdul-Hafız Mufazzal'ı ziyaret etmiştir.<sup>47</sup> Ahmed Salahaddin Bey, Akdeniz'de hac yolculuğu esnasında Rodos'a uğradıklarını Borozani Ali Baba ve Murad Reis'in türbelerine giderek kurban kestiklerini ifade etmiştir.<sup>48</sup>

Mececi, hac yolculuğunda uğradığı Mısır'da gezilecek yerleri ayrıntılı olarak zikretmiştir.<sup>49</sup> Kahire'de bulunan El-Ezher, Amr ibnu'l-As, el-Husseyin ve 1857

<sup>42</sup> Adem Abdullah Cingutu, "Edebu el-Rihleti fi Edei Menesiki el-Hacci ve'l Umreti Lilşeyh Abdülkadir el-Taliki", *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika* (Hortum, 2016), el-Kitabu es-Sebia/203-218.

<sup>43</sup> Ebu'l-Kasım Sa'dullah, *Tarih'ul-Cezairi's-Sekafi: 1500-1830* (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1998), 2/395.

<sup>44</sup> Sakin, "Devru Rihleti el-Hacci ve Eseruhe fi Te'limi el-Lügati el-Arabiyeti fi Afrikiyye Nijerya Nemuzecen", el-Kitabu el-Rabia/188-204.

<sup>45</sup> Amir İsmail Davud, "İshemetü Turuki el-Hacci fi Neşri el-İslami ve'l-Lügati el-Arabiyeti fi Nijerya", *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika* (Hortum, 2016), el-Kitabu el-Rabia/32-47.

<sup>46</sup> Avatife binti Muhammed Yusuf Nevvab, *Kitebu'l-Rihleti fi'l Mağribi'l Aksa Masdarun min Masadirin Tarihi'l Hicaz Fi'l Karneyni'l Hadi Aşara ve'l Seni Aşara'l Hicriyyin* (Riyad: Daratü'l Meliki'l Abdülaziz, 1429), 56.

<sup>47</sup> Zühri Velid, "Edebü'l Rihleti'l Cezairiyyin ila Mekkete ve'l Medinete: Dirasetün Vasfiyyetün Tahliyye", *Mecelletü'l Dirasetü'l Lügaviyye ve'l Edebiyye* 1 (2012), 149-169.

<sup>48</sup> Ahmed Salahaddin Bey, *Kâbe Yollarında Surre Alayı Hatıraları*, ed. Yusuf Çağlar - İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 45.

<sup>49</sup> Velid, "Edebü'l Rihleti'l Cezairiyyin ila Mekkete ve'l Medinete: Dirasetün Vasfiyyetün Tahliyye", 149-169.

yılında İstanbul'da bulunan Nuru Osmaniye gibi inşa edilen Mehmed Ali Paşa Camii'ni ziyaret etmişlerdir.<sup>50</sup>

Mağribli hacılar önemli İslâm şehirlerini ziyaret etmeye önem vermektedir. El-Hac Ömer, hacdan sonra Şam ve Kudüs'e gitmiş ve ardından üç sene Medine'de kalmıştır. El-Hac Ömer, hac dönüşü Mısır, Fizan, Bornu, Kano ve Sokoto'ya uğrayarak bu şehirlerde önemli ziyaretgâhları ziyaret ederek memleketine dönmüştür.<sup>51</sup>

Hac yolculuğuna çıkan hacı adayları birçok memlekete uğramaktaydı. Mali'nin önemli âlimlerinden olan Abdurrahman Sise, 1894 yılında Mali'den hac yolculuğuna ailesiyle beraber çıkmıştır. Gana, Veday, Kamerun, Darfur ve Nijerya gibi birçok İslâm diyarını gezerek dokuz yılda Mekke'ye gitmiştir. Mekke ve Medine'de bir yıl kalmış, dönüş yolunda Veday, Niamei, Kamerun, Bandiagara ve Dori şehirlerinde bir müddet ikamet etmiş, on iki yılın ardından memleketine dönmüştür.<sup>52</sup>

### 5. Misafirperverliğe Etkisi

Hac yolculukları kabileler arasında kaynaşmaları sağlıyordu. Bagirmi bölgesinde hac sayesinde kabileler arasında sosyal, siyasi ve kültürel anlamda kaynaşmalar yaşanmıştır.<sup>53</sup> Aynı zamanda hacılar, yolculuk esnasında uğradıkları köy ve şehirlerde bazen misafir edilip ikram görmüşlerdir. Hac kafilesinde bulunan imam ve kadı gittikleri yerlerde insanların meselelerine çözüm bulmaya çalışırlardı.<sup>54</sup> İbn Battûta, hac yolculuğu esnasında Tunus'ta oluşturulan kervana kadı seçilmiş ve yol üzerindeki bazı köylerde kendilerine sorulan suallere cevap vermiştir.<sup>55</sup>

Hac yolları bölgeye göre kısmen değişse de oldukça uzun mesafelerden oluşuyor, bu da pek çok meşakkati beraberinde getiriyordu. Hacca giderken veya dönerken yolcuların barınma ve iâşe başta olmak üzere pek çok konuda ihtiyaçları oluşmaktaydı. Böyle zamanlarda yol güzergâhında yaşayan Müslümanların devreye girdiklerini, hacılara yardım ettiklerini görmekteyiz. Nitekim Evliya Çelebi, Mısırlıların üç gün üç gece hacıları karşılayarak yemekler hazırladıklarını, bu karşılamaların dillere destan olduğunu ve bu karşılamaya "hacı sefası askeri" ismi verilmekte olduğunu ifade etmektedir.<sup>56</sup> Ömer el-Futi, hac yolculuğu için Mısır'da bulunduğu esnada Mısırlı bir görevli onu evinde misafir etmiştir. Ev sahibi aynı zamanda Ömer el-Futi için Mısır'dan Mekke'ye yolculukları esnasında gerekli

<sup>50</sup> Aslaeva, *XIX-XX. YY. Tatarca Yazılan Hacnameler*, 37.

<sup>51</sup> Bimeba, "Tariku'l el-Hacci bi Garbi Afrikiyye: Kiraetun Tarihiyyetun fi el-Eseri el-Hazariyyi Lirihleti el-Hacci Ömer el-Futi", *el-Kitabu es-Sülüsü/29-42*.

<sup>52</sup> Ahmet Kavas, "Batı Afrika'da Fransız Sömürgeciliği Karşısında Malili Marabuların Mücadelesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 67-102.

<sup>53</sup> Eyyüb, "Devru Rihleti'l Hacci fi el-Tekaribi Beyne Kabaili Garbi Afrikiyya Havle Buhayaratu Şad", *el-Kitabu el-Sebia/99-134*.

<sup>54</sup> Mulay Belhamisi, *El-Cezairü Min Hilali Rihlete'l Mağribiyyeti fi'l Ahdi'l Osmaniyyi* (Cezair: Şirketü'l Vataniyye, 1981), 26.

<sup>55</sup> Ebu Abdullah Muhammed İbn Battûta Tanci, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 25.

<sup>56</sup> Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Mısır-Sudan-Habeşistan-Somali-Cibuti-Kenya-Tanzanya*, ed. Seyyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 10/1/485.

malzeme ve erzakları satın almış ve güzel bir şekilde misafirperverlik göstermiştir.<sup>57</sup>

#### 6. Evliliğe Etkisi

Hac yolculuğu uzun ve birçok tehlikeyi barındırdığı için hac yolculuğuna çıkan bazı kimseler eşini veya eşlerini boşamaktadır. Veya hacca giden kimseden kadının ailesi eşini boşamasını isteyebilirdi. Çünkü bu yolculuğun sonunda hacının ne zaman döneceği veya dönüp dönemeyeceği belli değildir.<sup>58</sup>

Hac yolculukları esnasında evliliklerle beraber yeni aileler ortaya çıkmaktadır. Muhammed el-Fakih el-Cezuli, hac için Sudan'dan geçmekte iken sultanın yeğeniyle evlenmiştir. Hac yolculukları esnasında gerçekleşen evlilikler Berberi, Arap ve diğer Afrikalıların kaynaşmasına ve böylece kültürlerin yayılmasına vesile olmaktadır.<sup>59</sup> İbn Battûta, hac için yaptığı yolculuk esnasında Tunuslu bir devlet kâtibinin kızıyla evlenmiştir.<sup>60</sup> Şerif Abdurrahman el-Şinkiti, hac yolculuğu esnasında uğradığı Sudan'ı ziyareti esnasında Amune b. Abud'un kızı Hatice ile evlenmiştir. Ahmed el-Ticanî'de Şerif Abdurrahman el-Şinkiti'nin onlardan olan torunu Aişe ile evlenmiştir.<sup>61</sup> Hac yolunda farklı kabileler ve milletler arasında evlilikler gerçekleşmiştir. Askiya Muhammed hac yolculuğu esnasında berberi bir kadınla evlenmiştir.<sup>62</sup>

#### 7. Ölüm ve Hastalıklara Etkisi

Veba ve kolera gibi salgın hastalıklar toplumları ciddi oranda etkiliyordu. Hac mevsiminde bir araya gelen hacıların kendi memleketlerine dönerken bu hastalıkları da götürmesi salgınların yayılmasını sağlıyordu. Kervanlar hastalıkları ülkeden ülkeye taşıyarak bir anlamda bulaşıcı hastalıkların yayılmasına da aracılık etmektedir.<sup>63</sup>

Zaman zaman farklı hastalıklar baş göstermekteydi. Jozef Bets, 1678 yılında hac dönüşünde Kahire'de taun hastalığı görülmeye başladığını, Nil üzerinden gemi ile hareket edilirken gemide bulunanlardan bazılarının hastalandığını aktarmıştır.<sup>64</sup>

Özellikle 19. yüzyılda kolera salgın hastalığı ilk olarak Hindistan'da görülmüş ve 1831 yılında Hindistanlı hacılar vasıtasıyla Hicaz'da hastalık yayılmaya

<sup>57</sup> Martin, *Sömürgeciliğe Karşı Afrikada Sufi Direniş*, 95.

<sup>58</sup> Emin İsmail Segagi, "el-Ratiku el-Berri ile el-Hacci (Min Nijerya): el-Tarih, ve'l Tehaddiyat ve Muavede el-İstidrak", *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika* (Hortum, 2016), el-Kitabu el-Rabia/149-168.

<sup>59</sup> Emel Bint Salih Şemraniyyü, "el-Adati ve'l-Tekalidü el-Menkuletü Abre'l el-Hacci", *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika* (Hortum, 2016), el-Kitabu el-Sülüsü/43-60.

<sup>60</sup> İbn Battûta Tanci, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, 26.

<sup>61</sup> Alim ve abid olan Amune Hanım Tekruri ve diğer hac yolcularını misafir olarak alıyor ve onlara ikram ediyordu. İbrahim el-Hadar Hasen, "Devru el-Mereti fi el-Tevasuli el-İctimaiyyi ve'l-Diniyyi Bituruki el-Hacci Abra Vadiyi el-Nili fi el-İklîmi el-Şimaliyyi (Amune Binti Abud Nemuzecen)", *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika* (Hortum, 2016), el-Kitabu el-Sedis/54-65.

<sup>62</sup> İbrahim Ali Yusuf eş-Şami, "Taraku'l-Hacci fi es-Sahrai el-Kübra Asru Devleti Mali ve Songay", *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika* (Hortum, 2016), el-Kitabu es-Sani/108-135.

<sup>63</sup> Dalyan, *Kervandan Demiryollarına Kadar yol ve Yolculuk (Kervanlar, Tüccarlar, Hacılar, Yolcular ve Eşkiyalar) Kervan*, 247.

<sup>64</sup> Jozef Bets, *Rihleti Jozef Bets (el-Hac Yusuf) ile Mekket'e'l Mükerrreme ve Medinete'l Münevvere*, çev. Abdurrahman Abdullah (Kahire: el-Heyetü'l Misriyyetü'l Ammetü, 1995), 75.

başlamıştır.<sup>65</sup> 1846 yılında Osmanlının önemli bestekârlarından İsmail Dede Efendi'nin de bulunduğu hac kafilesinden kolera sebebiyle beş bin kişi vefat etmiştir.<sup>66</sup> Hicaz bölgesinde, 1831 yılından 1916 yılına kadar 22 salgın meydana gelmiştir.<sup>67</sup> Mekke sıhhiye tabibi Kasım İzzeddin'in ifadesine göre; 8087'si kayıtsız, 5349'ı kayıtlı olmak üzere binlerce Müslüman bu hastalıktan vefat etmiştir. Hacdən dönüş yolunda ölenlerin sayısı da 16900 olmak üzere toplam 30336 kişiyi bulmaktadır.<sup>68</sup>

Kazım Karabekir, Mekke'de kolera hastalığından yaşadıklarını anlatmıştır. Koleranın müthiş bir salgın olduğunu, halkın sokaklarda düşüp öldüğünü, sağlığı yerindeyken yakalananların düşüp öldüklerini, babasının da bu hastalığa yakalanarak öldüğünü, İstanbul'dan gönderilen sağlık ekibinin başının da koleradan öldüğünü üzümlere ifade etmiştir.<sup>69</sup>

Hacca gidenlerin hastalık gibi sebepler yüzünden ülkesine dönüp dönemeyeceği de belli değildir. Kanim Borno'dan May Humay Abdülcilil ve May Dunema Humanî hac yolculuğu esnasında ölen meşhur Afrikalı kimselerdendir.<sup>70</sup>

#### 8. Kültür Transferine Etkisi

Hac güzergâhlarında bazı şehirlerde ilim ve kültür hayatı gelişmiştir. Kültür hayatının canlı olduğu yerlerden birisi de Nil Vadisi'dir.<sup>71</sup> Batı Afrika'da bulunan Hevsa şehri de hac yolları üzerinde bulunduğu için hacıların buluşmak için bekleyerek konakladığı önemli yerlerdendir.<sup>72</sup>

Tatar hacıları Kahire'de basimevlerini ve yazarların çalışma ortamlarını ziyaret etmiştir. Tatar H. Almuşev, özellikle Muhammed Abduh gibi reformcu Mısırlı yazarlarla görüşmüştür.<sup>73</sup>

Kadim zamanlardan beri İslâm dünyasının farklı bölgelerinden hac niyetiyle yola çıkan Müslümanlar Kahire'de genellikle ramazan ayında bir araya gelerek ramazan ayını burada geçirmişlerdir.<sup>74</sup>

Hac yolculukları esnasında Kahire'ye uğrayan ve bir kısmı ilim elde etmek için burada kalanlardan dolayı Kahire'de büyük bir Mağribli nüfus yaşamakta ve Ezher'de birçok Mağribli öğrenci bulunmaktadır. İbn Tolun Mahallesinde toplamda

<sup>65</sup> Mehmed Şakir Bey, *Halife II. Abdülhamid'in Hac Siyaseti Dr. Mehmed Şakir Bey'in Hicaz Hatıraları*, ed. Gülden Sarıyıldız - Ayşe Kavak (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 244.

<sup>66</sup> Talip Mert, "Dede Efendi'nin Veda Hacı", *Türk Edebiyatı Aylık Fikir ve Sanat Dergisi* 434 (2009), 10-14.

<sup>67</sup> Orhan Koloğlu, "Osmanlı Basınında 1865 Kolera Salgını, İstanbul Sağlık Konferansı ve Mirza Malkom Han", *Osmanlı Bilim Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2005), 139-150.

<sup>68</sup> Kasım İzzeddin, *Mekke-i Mükerrreme'de Kolera ve Hıfzıssıhha* (İstanbul, 1327), 82.

<sup>69</sup> Kazım Karabekir, *Hayatım* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 42.

<sup>70</sup> Segagi, "el-Ratiku el-Berri ile el-Hacci (Min Nijerya): el-Tarih, ve'l Tehaddiyat ve Muavade el-İstidrak", el-Kitabu el-Rabia/149-168.

<sup>71</sup> Hasen, "Devru el-Mereti fi el-Tevasuli el-İctimaiyyi ve'l-Diniyyi Bituruki el-Hacci Abra Vadiyi el-Nili fi el-İklîmi el-Şimaliyyi (Amune Binti Abud Nemuzecen)", el-Kitabu el-Sedis/54-65.

<sup>72</sup> Hilal Görgün, "Hevsa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998).

<sup>73</sup> Aslaeva, *XIX-XX. YY. Tatarca Yazılan Hacnameler*, 38.

<sup>74</sup> Muhammed Lebib Betenuni, *Er-Rihletü'l-Hicaziyye li-Veliyyin-Niam el-Hac Abbas Hilmi Başa es-Sani Hıdiv Mısır* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1329), 28.

on bin kadar Mağribli yaşamaktadır.<sup>75</sup> Kahire dışında İskenderiye’de de Mağriblilerin mahalleleri bulunmaktadır. Bu bölgelere gelenler önemli tarihi yerleri ve önemli kişilerin mezarlarını ziyaret eder ve burada günler, haftalar hatta aylar geçirmektedirler.<sup>76</sup> Dolayısıyla Mısır’ın önemli bir ilim ve kültür merkezi olduğu, Afrika’nın kuzeyinden ve batısından gelen hacılar göstermektedir.

Afrikalı Tevârik asilzadelerinden iki kişi hac için yola çıkmış Trablusgarp Savaşı’nın başladığını görünce hacca gitmekten vazgeçerek Osmanlı Devleti’nde cihada katılmıştır.<sup>77</sup>

Kazım Karabekir, Mekke’de hac kabilelerinin eğlencelerini anlatmaktadır. *“Hac vakti eğlenceler çoğalırdı. Dünyanın her tarafından gelen Hintli adamlar görülürdü. Hintlilerden ateş oyunu yapanları hayretle seyrederdim. Garip garip oyunlar görürdük. Sudanlılar, bedeviler her biri bir türlü... Hacıların kafile kafile karşılaşması, mahmillerin gelip gitmesi birer âlemdi. Hükümetin önu yüksekçe idi, buradan seyrederdik.”*<sup>78</sup>

İslâm’ın girmesiyle beraber giyim kuşamda da bir kaynaşma oluşmaktadır. Müslüman toplumlarda özellikle Hicaz ve Kuzey Afrika’da gördükleri giysi türlerini hac yolcuları alıp kullanmaktadırlar.<sup>79</sup> Hac yolcuları sayesinde farklı kültürlere mensup giysi çeşitleri İslâm âleminin farklı bölgelerine taşınmıştır.

Hacılar, hac vesilesiyle diğer Müslüman toplumlarda gördükleri bazı âdet ve uygulamalardan beğendiklerini kendi memleketlerine götürmüşlerdir. Evlilik, bayram, ramazan etkinliklerini bu cümleden sayılabilir. Hacılar döndüklerinde sultan, emir ve halk hep beraber hacıları karşılamakta ve tebrik ederek onlara hediye vermekteydiler. Hacılar vasıtasıyla Kur’anı ezberleyenler için yapılan kutlamalar, mevlit kutlamaları İslâm dünyasında en meşhur yayılmış uygulamalardır.<sup>80</sup> Örnek olarak Niyani şehrinde ramazan geceleri ve kadir gecesini ihya etme çalışmaları İslâm coğrafyalarından izler taşımaktadır.<sup>81</sup>

Fakir hacılar, yolculuk esnasında gittikleri yerlerde çiftçilik, ziraat, çobanlık, temizlik vb. işler yaparak geçimlerini kazanıyor ve yollarına devam ediyorlardır. Batı Afrika’dan gelen fakir hacılar Sudan’ın Cezire bölgesindeki tarlalarda, özellikle pamuk tarlalarında çalışmak için gelir ve işler bitince hac yol paralarını çıkarttıktan sonra yollarına devam ederlerdi. Senegal ve Etiyopya’dan Savan boyunca Sudan’ın Cezire bölgesine doğru göçler devam etmektedir. Hac yolcularından bazıları kalıcı olarak bu bölgelere yerleşmektedir.<sup>82</sup> Sudan’da Nil Nehri’nin yanında bulunan

<sup>75</sup> Özen Tok, “Osmanlı Döneminde Mağrib Hacıları ve Mısır Hac Kafilesi”, *Osmanlı Döneminde Mağrib ve Batı Akdeniz* (Rabat, 2009), 153-168.

<sup>76</sup> el-Taziyyü, “Tariku el-Hacci Ba’de el-Sakafi vel-Hazari”, 9-29.

<sup>77</sup> Ahmet Kavas, “Büyük Sahra’da Gat Kazasının Kurulması ve Osmanlı-Tevarik Münasebetleri”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (1999), 171-195.

<sup>78</sup> Karabekir, *Hayatım*, 42.

<sup>79</sup> Şemraniyyü, “el-Adati ve’l-Tekalidü el-Menkuletü Abre’l el-Hacci”, el-Kitabu el-Sülüsü/43-60.

<sup>80</sup> eş-Şami, “Taraku’l-Hacci fi es-Sahrai el-Kübra Asru Devleti Mali ve Songay”, el-Kitabu es-Sani/108-135.

<sup>81</sup> Mouhamed Gueye, *XIII. Yüzyıldan XVI. Yüzyıla Kadar Batı Afrika’da İslamiyet’in Yayılışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 109.

<sup>82</sup> Bidui Riyazı Abdu el-Semi’, “Huccacu Garbu Afrikıyya fi Mintıkati el-Cezirati bi el-Sudani”, *Mü’temiru Tarik’ul Hacci fi Afrika* (Hortum, 2016), el-Kitabu es-Sülüsü/61-80.

Kesela şehrinin olduğu bölge verimli arazilere sahiptir ve bu bölgede pamuk ve benzeri üretim yapılmaktadır. Mevsimlik işçilere ihtiyaç bulunmaktadır. Bu mevsimlik işçiler Batı Afrika bölgelerinden hac için yola çıkan kimselerden karşılanmaktadır.<sup>83</sup>

Hac yolculuk menzillerinden bazıları zamanla yerleşim yerine dönüşmektedir. Medayin-i Salih, Hicaz Demir Yolu hattının tamirat fabrikası, makine mahzeni, amele evleri, askerler ve memurlar ve mültezim mahalleri ile yeni bir kasabaya dönmüştür.<sup>84</sup>

Sonraki dönemlerde kurulan telgraf hattı ile haberleşme sağlandığı gibi, hac kafileleri de yollarını kaybetme tehlikesinden kurtulmalarına yardımcı olmuştur.<sup>85</sup> Sadık el-Müseyyeb, telgraf direklerinin hac yolcularına yardımını anlatmaktadır, “*Hattın inşasından evvel bir yolcu, hac kafilesinden ayrılmaya cesaret edemezdi. Yorgunluk veya başka bir sebeple geri kalanlar, sonradan yolu bulamazlar, çölde şuraya buraya saparlar, böylece niceleri açlıktan, susuzluktan telef olurdu. Şimdi, telgraf hattının her bir direği, adeta bir kurtuluş ve selamet rehberi, birer güvenlik görevlisi oldu. Artık şaşırın yoktur. Bazı yoksullar, kafileyi beklemeden, direkler boyunca yürüyerek Suriye’den Hicaz’a yürüyüp gidiyor.*”<sup>86</sup>

Hacılar arasında tarih, coğrafya ve sözlük gibi çalışma yapan hac yolcuları bulunmaktadır. Hasan el-Vezzan, 1516 yılında memleketi Fas’tan itibaren uğradığı yerlerde kültürel ve coğrafi durumlar ile kabile yapıları hakkında bilgiler toplamıştır. Geçtiği şehirlerin antropolojisi, âdet ve gelenekleri, mimarisi, medreseleri, çarşıları ve pazarları hakkında topladığı bilgileri kaydetmiştir.<sup>87</sup>

Cava’da hacı olup ülkelerine dönenler toplumda özellikle de kırsal kesimlerde önemli bir statü kazanır adeta evliya muamelesi görmüştür. Hacı unvanını alarak toplum nezdinde önemli bir yer edinen insanların muhalefetinden çekinen Hollanda sömürge yönetimi 19. yüzyılda ağır vergiler gibi caydırıcı engeller çıkartarak hacca gidenlerin sayısını kısıtlamaya çalışmıştır.<sup>88</sup>

Batı Afrika’dan yapılan Mansa Musa ve Askiya Muhammed gibi meşhur kralların hacları sayesinde bu bölgeler İslâm dünyası tarafından tanınmıştır.<sup>89</sup> Mansa Musa’nın haccından sonra çoğu Mısırlı ve Magripli olan birçok yabancı Mali’ye gelerek yerleşmiştir. Bunlardan birisi de meşhur Gırnatalı mimar ve şair es-Salihi’dir.<sup>90</sup>

<sup>83</sup> Şadiye el-Seyyid el-Hasen, “Devru Rihleti el-Hacci fi el-Ziraati bi el-Sudani: Vilayetü Kesela Nemuzecen”, *Mü’temiru Tarik’ul Hacci fi Afrika* (Hortum, 2016), el-Kitabu el-Sedis/121-135.

<sup>84</sup> Ali Suat, *Bir Osmanlı Bürokratinin Suriye, Irak ve Arabistan Seyahatnamesi*, ed. N. Ahmet Özalp (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019), 266.

<sup>85</sup> Sadık el-Müeyyed, *Afrika Sahra-yı Kebiri’nde Seyahat*, ed. H. Bostan - N. Omaç (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2018), 19.

<sup>86</sup> Sadık el-Müeyyed, *Habeş Seyahatnamesi*, ed. Mustafa Baydemir (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 34.

<sup>87</sup> Hüseyin Ali Kays Muhammed el-Kaysiyyü, “el-İttisalü el-Sekafiyü Abra el-Tariki el-Hacci İnde el-Hasen el-Vezzan el-Fasi t. Ba’de 957 h. Fi Kitabihi (Vasfu Afrikiyye)”, *Mü’temiru Tarik’ul Hacci fi Afrika* (Hortum, 2016), el-Kitabu el-Sebia/177-202.

<sup>88</sup> Kargılı, *Kutsal Yolculuk Hac: Kartpostallarla Hac Yolu*, 232.

<sup>89</sup> Musa, *Batı Afrika’nın İslamlaşması ve Songhai İmparatorluğu (M.1464-1591)*, 127.

<sup>90</sup> Monteil, *Afrika’da İslam*, 90.

Bazı Afrikalı hacılar hacdan döndükten sonra şehir dahi kurmuştur. 1142 yılında Moritanya'da dört arkadaş hac dönüşü Veddan şehrini, başka bir gurup hac da Teşyit şehrini kurmuştur. Bu şehirlere farklı bölgelerden gelen Araplar da yerleşmiştir.<sup>91</sup>

### 9. Seyahat Kültürüne Etkisi

İslâm dünyasının genişlemesi ve İslâm'ın seyahati teşvik etmesi sonucu İslâm dünyasında seyahatler artmıştır. İlim, elçilik, ticaret ve hac yolculuğu başta olmak üzere birçok amaçla seyahat yapılmıştır.<sup>92</sup>

Müslümanların seyahate çıkmalarında en önemli dini etkenlerin başında Haremeyn'de bulunan kutsal mekânları ziyaret etme isteği gelmektedir. Gücü yeten Müslümanların hac farızasını eda etmek için bu seyahate çıkması İslâm'ın ilk gününden beri devam eden önemli yolculuklardandır.<sup>93</sup> Hac ibadeti sayesinde her yıl İslâm dünyasının farklı bölgelerindeki Müslümanların düzenli olarak yolculuk yapma geleneği oluşmuştur.<sup>94</sup>

Hac yolcuğuna çıkan hacıların yazdıkları günlük ve seyahatnameler sayesinde yol güzergâhında bulunan ticaret etkinlikleri, şehir, kabileler, çöller, dağlar ve hac kervanı gibi birçok konuda bilgi sahibi olunmuştur.<sup>95</sup> Süleyman Şefik, Abdari, Ayyaşi, Ammar el-Cezairi'nin kaleme aldığı seyahatnameler tamamen hac yolculuklarından oluşmaktadır.<sup>96</sup> Genel seyahat türü olmasına rağmen içerisinde hac konusuyla ilgisi bulunan ve Avrupalıların İslâm adı altında yaptıkları hac seyahatleri de bulunmaktadır. Bunlardan en meşhurları İbn Battûta, Jozef Bets, Ali Bey el-Abbasi'dir.<sup>97</sup>

Hac için yazılan seyahatname türü eserlerde hacıların konaklayacağı menziller ve menzillerin birbirlerine uzaklıkları, menzillerde su bulunup bulunmadığı gibi hacıları ilgilendiren önemli konular da işlenmektedir.<sup>98</sup>

### Sonuç

Geçmiş dönemlerde hac yolculukları zahmetleriyle beraber içerisinde birçok güzellikler de barındırmaktadır. Yolculukların uzun zaman alması hacıların yolculuk esnasında ilim ve kültürle ilgilenmelerini artırmıştır. Hatta bazı hacılar, yolcuğa

<sup>91</sup> Eymen el-Sisi, "el-Devru el- Hacci ve Kavafilihü fi Eslemeti Garbı Afrikiyya", *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika* (Hortum, 2016), el-Kitabu es-Rabia/66-104.

<sup>92</sup> Ahmet Özel, "Hac (Seyahatnâmeler)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996), 14/413.

<sup>93</sup> Hicaz'da İslam öncesi de seyahat kültürü bulunmaktadır. Kuran'da Kureyş Suresi örnek olarak verilebilir. Neval Abdurrahman el-Şevabak, *Edebü'r Rihlati'l Endülüsiyye ve'l Mağribiyye Hatta Nihayeti'l Karni'l Tasiği'l Hicriyyi* (Amman: İmaratü'l Cevheretü'l Kudüs, 2007), 17.

<sup>94</sup> Mustafa Çağrı, "Seyahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009), 37/8.

<sup>95</sup> Suraya Faroqhi, *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?*, çev. Zeynep Altok (İstanbul: Türk Vakfı Yurt Yayınları, 2003), 186.

<sup>96</sup> Belhamisi, *El-Cezairü Min Hilali Rihlete'l Mağribiyyeti fi'l Ahd'i'l Osmaniyyi*, 12.

<sup>97</sup> Ali Bey el-Abbasi, 1807 yılında hac için Mekke'ye gittiğinde Mekke Suud'un elinde bulunmaktaydı. Salih bin Muhammed Süneydi, *Mekketü'l Mükerremetü fi Rihletin Ali Bey el-Abbasi H.1221/M.1807*, (Mekketü'l Mükerreme: Merkezün Tarihü Mekketü'l Mükerreme, ts.), 287.

<sup>98</sup> Burak Gani Erol, "Memlüklüler Zamanında Mısır Hac Güzergâhı-Kahire'den Mekke'ye Uzanan Kutsal Yolculuk", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019), 264-314.

çıkarken başladıkları Kur'an hıfzını evlerine dönmeden tamamlamıştır. Bu yolculuklar hacıların içsel bir yolculuğuna da dönüşerek Kâbe'de hacı olarak taçlanmışlardır. Hacılar, yolculukları esnasında birçok şehirden geçmiş ve o şehirlerin ilmi ve kültürel çalışmalarından istifade etmişlerdir. Bugün ulaşım teknolojisinin gelişmesi eski meşakkatli yolculukların yapılmasını azaltmasıyla beraber hala hac, Hicaz'da hacıların buluşmasına ve farklı kültürlerin kaynaşmasına fırsat vermektedir. Hac yolculuklarının etkileri İslâm toplumlarının içlerine sinmiştir. Bu etkileri görmek için birçok çalışma yapmak gerekmektedir.

#### Kaynakça

- Abidoğlu, İsa. *Bir Sosyal Fenomen Olarak İslam'da Hac Olgusu*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2021.
- Ahmed, Hasan Mekki Muhammed. "Turuku el-Hacci el-Afrikiyyeti el-Kadimeti el-Tekalidi ve el-Meğza ve'l Mazmunu". *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika*. el-Kitabu el-Sedis/101-107. Hortum, 2016.
- Ali, Halid Muhammed Muhammed. "Eseru Rihlete el-Hacci Ala el-Enşitati el-İkdisadiyyeti fi Garb-ı Afrikiyye fi el-Fetrati Kable ve Ba'de el-İsti'mari". *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika*. el-Kitabu es-Sebia/27-48. Hortum, 2016.
- Aslaeva, Aigul. *XIX-XX. YY. Tatarca Yazılan Hacnameler*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Belhamisi, Mulaye. *El-Cezairü Min Hilali Rihlete'l Mağribiyyeti fi'l Ahd'l Osmaniyyi*. Cezair: Şirketü'l Vataniyye, 1981.
- Betenuni, Muhammed Lebib. *Er-Rihletü'l-Hicaziyye li-Veliyyin-Niam el-Hac Abbas Hilmi Başa es-Sani Hıdiv Mısır*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1329.
- Bets, Jozef. *Rihleti Jozef Bets (el-Hac Yusuf) ile Mekkete'l Mükerrime ve Medinete'l Münevver*. çev. Abdurrahman Abdullah. Kahire: el-Heyetü'l Mısriyyetü'l Ammetü, 1995.
- Bimeba, Adem. "Tariku'l el-Hacci bi Garbi Afrikiyye: Kiraetun Tarihiyyetun fi el-Eseri el-Hazariyyi Lirihleti el-Hacci Ömer el-Futi". *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika*. el-Kitabu es-Sülüsü/29-42. Hortum, 2016.
- Burckhardt, John Lewis. *Arabistan Seyahatleri*. çev. Yusuf Yazar. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019.
- Buzenkad, Muhammed. "Rihletü'l Hacci bi'l Garbi es-Sahraviyyi Hilale'l Fetrati'l İsta'mariyyeti". *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika*. el-Kitabu es-Sani/41-58. Hortum, 2016.
- Cingutu, Adem Abdullah. "Edebu el-Rihleti fi Edei Menesiki el-Hacci ve'l Umreti Lilşeyh Abdülkadir el-Taliki". *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika*. el-Kitabu es-Sebia/203-218. Hortum, 2016.
- Coşkun, Menderes. "Osmanlı Türkçesiyle Kaleme Alınmış Edebî Nitelikli Hac Seyahatnâmeleri". *Türkler*. ed. Hasan Celal Güzel vd. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Çağrı, Mustafa. "Seyahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. C. 37. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009.
- Dalyan, Murat Gökhan. *Kervandan Demiryollarına Kadar yol ve Yolculuk (Kervanlar, Tüccarlar, Hacılar, Yolcular ve Eşkiyalar) Kervan*. Ankara: Altınpost Yayıncılık, 2014.
- Davud, Amir İsmail. "İshemetü Turuki el-Hacci fi Neşri el-İslami ve'l-Lügati el-Arabiyyeti fi Nijerya". *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika*. el-Kitabu el-Rabia/32-47. Hortum, 2016.
- Durant, Will. *İslam Medeniyeti*. çev. Orhan Bahaeddin. İstanbul: Tercüman Gazetesi, ts.



- Dursun, Davut. "Çad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. C. 8. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993.
- Erol, Burak Gani. "Memlüklüler Zamanında Mısır Hac Güzergâhı-Kahire'den Mekke'ye Uzanan Kutsal Yolculuk". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019), 264-314.
- Evliya Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Mısır-Sudan-Habeşistan-Somali- Cibuti-Kenya-Tanzanya*. ed. Seyyit Ali Kahraman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Eyyüb, Muhammed Salih. "Devru Rihleti'l Haccı fi el-Tekaribi Beyne Kabaili Ğarbi Afrikiyya Havle Buhayaratu Şad". *Mü'temiru Tarik'ul Haccı fi Afrika*. el-Kitabu el-Sebia/99-134. Hortum, 2016.
- Faroqı, Surayıya. *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?* çev. Zeynep Altok. İstanbul: Türk Vakfı Yurt Yayınları, 2003.
- Galbun, Ebu Abdullah Muhammed b. Halil İbn. *Tarih-i İbn Galbun Derbeyanı Trablusgarb*. çev. Mehmed Nehiceddin. İstanbul: Ceride-i Havadis Matbaası, 1284.
- Görgün, Hilal. "Hevsa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. C. 17. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998.
- Gueye, Mouhamed. *XIII. Yüzyıldan XVI. Yüzyıla Kadar Batı Afrika'da İslamiyet'in Yayılışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Guryani, Muhammed İzzeddin. *Mezhebü'l-Maliki en-Neşetü ve'l Mevatini ve Eseruhu fi'l İstikraü'l İctimaiyyi*. Trablus: Camiatü'l Da'vetü'l İslamiyyetü, 2010.
- Hadi, Mustafa el-Bekri el-Tayyib el-Şeyh el-. "Devru Kavafili el- Haccı fi Neşri el-Mezhebi el- Malikiyyi fi Afrikiyya". *Mü'temiru Tarik'ul Haccı fi Afrika*. el-Kitabu el-Rabia/168-181. Hortum, 2016.
- Hasen, İbrahim el-Hadar. "Devru el-Mereti fi el-Tevasuli el-İctimaiyyi ve'l-Diniyyi Bituruki el-Haccı Abra Vadiyi el-Nili fi el-İklımı el-Şimaliyyi (Amune Binti Abud Nemuzecen)". *Mü'temiru Tarik'ul Haccı fi Afrika*. el-Kitabu el-Sedis/54-65. Hortum, 2016.
- Hasen, Şadiye el-Seyyid el-. "Devru Rihleti el-Haccı fi el-Ziraati bi el-Sudani: Vilayetü Kesela Nemuzecen". *Mü'temiru Tarik'ul Haccı fi Afrika*. el-Kitabu el-Sedis/123-135. Hortum, 2016.
- Hayik, Münzir Muhammed. "Kavafilü Haccı İfrikıyye el-Garbiyyeti ve Devruhu fi el-Alakati v'el-Tevasuli Abra Şemeli el-Karrati". *Mü'temiru Tarik'ul Haccı fi Afrika*. el-Kitabu es-Sülüsü/142-146. Hortum, 2016.
- İbn Battuta Tanci, Ebu Abdullah Muhammed. *İbn Battuta Seyahatnamesi*. çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- İbrahim, Sami Mazi. "Eseru Turuki el-Haccı fi el-Tevasuli el-Lügaviyyi (Dirasetün Epistemolojiyyetün)". *Mü'temiru Tarik'ul Haccı fi Afrika*. el-Kitabu el-Rabiu/1-31. Hortum, 2016.
- İbrahimoğlu, Bilal. *Abdurrahman İbnü'l-Kasım ve Maliki Mezhebi İçerisindeki Konumu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- İmam, Muhammed Kemaleddin. "Tarikun el-Haccı ve Kavafiluhu: fi el-Tarihi el-Sekafıyyü". *Turuku el-Haccı: Cüsurun Li't-Tevasuli el-Hazari Beyne el-Şuubi*. 361-374. Kahire, 2002.
- İmam, Üsâme Müğajı. "Devru Rihleti el- Haccı fi Neşri el-Sekafeti ve'l Ulumi el-İslamiyyeti fi Biladi el Hevsa". *Mü'temiru Tarik'ul Haccı fi Afrika*. el-Kitabu el-Rabia/144-153. Hortum, 2016.
- İzzeddin, Kasım. *Mekke-i Mükerrreme'de Kolera ve Hıfzıssıhha*. İstanbul, 1327.
- Kahraman, Kemal. *Afrika'da Bir Direniş Öyküsü Osman Dan Fodio ve Sokoto Hilafeti*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2017.

- Karabekir, Kazım. *Hayatım*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Kargılı, M. Murat. *Kutsal Yolculuk Hac: Kartpostallarla Hac Yolu*. İstanbul: Denizler Kitabevi, ts.
- Kasım Ahmed, Ahmed. "Turuku Kavafili el-Tüccari ve'l Hacci fi el-Sudane el-Evsatı ve Eserihi fi Revdidil el-Alakati Beynehü ve Beyne el-Şimali ve'l Meşriki el-İslamiyyi". *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika*. el-Kitabu es-Sülüsü/16-28. Hortum, 2016.
- Kavas, Ahmet. "Afrika'da İslam'ın Yayılışı". *Afrika'da İslamiyet –Dünü, Bugünü, Yarını-*. ed. Ahmet Kavas. 147-177. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Kavas, Ahmet. "Batı Afrika'da Fransız Sömürgeciliği Karşısında Malili Marabuların Mücadelesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 67-102.
- Kavas, Ahmet. "Büyük Sahra'da Gat Kazasının Kurulması ve Osmanlı-Tevarik Münasebetleri". *İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (1999), 171-195.
- Kavas, Ahmet. "Hac İbadetiyle Taçlanan Afrikalılar". *Din ve Hayat TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi* 3 (2007), 64-68.
- Kavas, Ahmet. *Osmanlı'nın Merkezi Afrika'ya Açılan Kapısı Fizan Sancağı*. İstanbul: Alelmas Yayıncılık, 2018.
- Kaysiyyü, Hüseyin Ali Kays Muhammed el-. "el-İttisalü el-Sekafiyü Abra el-Tariki el-Hacci İnde el-Hasen el-Vezzan el-Fasi t. Ba'de 957 h. Fi Kitabihî (Vasfu Afrikiyye)". *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika*. el-Kitabu el-Sebia/177-202. Hortum, 2016.
- Koloğlu, Orhan. "Osmanlı Basınında 1865 Kolera Salgını, İstanbul Sağlık Konferansı ve Mirza Malkom Han",. *Osmanlı Bilim Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2005), 139-150.
- Lewis, Bernard. *Ortadoğu*. çev. Selen Y. Kölay. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2003.
- Lononse, Lena. *El-Nakdu'l Tatbikiyyü Fi'l Rihlati'l Mağribiyyeti Fi'l Karneyni 'l Sebii ve'l Semini'l Hicriyyin*. Batna: Camiatü'l Haccu'l Hadari, 2014.
- Martin, B. G. *Sömürgeciliğe Karşı Afrikada Sufi Direniş*. çev. Fatih Tatlılıoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1988.
- Marty, Paul. *Etude Sur L'islam Et Les Tribus Maures: Les Brakna*. Paris: Ernest Leroux, 1921.
- Mert, Talip. "Dede Efendi'nin Veda Hacci". *Türk Edebiyatı Aylık Fikir ve Sanat Dergisi* 434 (2009), 10-14.
- Monteil, Vincent. *Afrika'da İslam*. çev. İzzet Tanju. İstanbul: Pınar Yayınları, 1992.
- Muhtar, Akil - Ömer, Besim. *Kolera Hastalığında İttihazi Lazım Gelen Tedabir ve Etıbbaya Rehber*. İstanbul, 1327.
- Musa, Mudasıru. *Batı Afrika'nın İslamlaşması ve Songhai İmparatorluğu (M.1464-1591)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Müeyyed, Sadık el-. *Afrika Sahra-yı Kebiri'nde Seyahat*. ed. H. Bostan - N. Omaç. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2018.
- Müeyyed, Sadık el-. *Habeş Seyahatnamesi*. ed. Mustafa Baydemir. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Nevvab, Avatıfe binti Muhammed Yusuf. *Kitebu'l-Rihleti fi'l Mağribi'l Aksa Masdarun min Masadirin Tarihi'l Hicaz Fi'l Karneyni'l Hadi Aşara ve'l Seni Aşara'l Hicriyyin*. Riyad: Daratü'l Meliki'l Abdülaziz, 1429.
- Öğüt, Salim. "Hac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. C. 14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996.
- Özel, Ahmet. "Hac (Seyahatnâmeler)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. C. 14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996.
- Sa'dullah, Ebu'l-Kasım. *Tarih'ul-Cezairi's-Sekafi: 1500-1830*. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1998.
- Sakin, Taha Abdurrahman. "Devru Rihleti el-Hacci ve Eseruhe fi Te'limi el-Lügati el-Arabiyyeti fi Afrikiyye Nijerya Nemuzecen". *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika*. el-Kitabu el-Rabia/188-204. Hortum, 2016.

- Salahaddin Bey, Ahmed. *Kâbe Yollarında Surre Alayı Hatıraları*. ed. Yusuf Çağlar - İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Segagi, Emin İsmail. "el-Ratiku el-Berri ile el-Hacci (Min Nijerya): el-Tarih, ve'l Tehaddiyat ve Muavede el-İstidrak". *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika*. el-Kitabu el-Rabia/149-168. Hortum, 2016.
- Semi', Bidui Riyazı Abdu el-. "Huccacu Garbu Afrikiyya fi Mintikati el-Cezirati bi el-Sudani". *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika*. el-Kitabu es-Sülüsü/61-80. Hortum, 2016.
- Shillington, Kevin. *Afrika Tarihi*. çev. Halil Doğan Aydoğan. İstanbul: İnkilâb Yayınevi, 2020.
- Sisi, Eymen el-. "el-Devru el- Hacci ve Kavafilihü fi Eslemeti Garbı Afrikiyya". *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika*. el-Kitabu es-Rabia/66-104. Hortum, 2016.
- Soumana, Youssoufa. *Batı Afrika'da Arap Edebiyatı ve Sömürgecilik Karşısındaki Rolü*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2021.
- Suat, Ali. *Bir Osmanlı Bürokratin Suriye, Irak ve Arabistan Seyahatnamesi*. ed. N. Ahmet Özalp. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019.
- Süneydi, Salih bin Muhammed. *Mekketü'l Mükerrermetü fi Rihletin Ali Bey el-Abbasi H.1221/M.1807*. Mekkete'l Mükerreme: Merkezün Tarihü Mekketü'l Mükerreme, ts.
- Şakir Bey, Mehmed. *Halife II. Abdülhamid'in Hac Siyaseti Dr. Mehmed Şakir Bey'in Hicaz Hatıraları*. ed. Gülden Sarıyıldız - Ayşe Kavak. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- Şami, İbrahim Ali Yusuf eş-. "Taraku'l-Hacci fi es-Sahrai el-Kübra Asru Devleti Mali ve Songay". *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika*. el-Kitabu es-Sani/108-135. Hortum, 2016.
- Şemraniyyü, Emel Bint Salih. "el-Adati ve'l-Tekalidü el-Menkuletü Abre'l el-Hacci". *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika*. el-Kitabu el-Sülüsü/43-60. Hortum, 2016.
- Şerid, Ahdar. "Devru el-Tarikati el-Senusiyyeti fi el-Neşri el-İslami fi Afrikiyye". *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika*. el-Kitabu es-Sebia/219-236. Hortum, 2016.
- Şevabak, Nevval Abdurrahman el-. *Edebü'r Rihlati'l Endülüsiyye ve'l Mağribiyye Hatta Nihayeti'l Karni'l Tasiği'l Hicriyyi*. Amman: İmaratü'l Cevheretü'l Kudüs, 2007.
- Şeyhali, Sabah İbrahim. "Eseru Rihlete el-Hacci fi Nüşüi el-Vazaifi ve el-Müessesati el-İdariyyeti ve Tetavvuruhe fi Biladi el-Sudane el-Garbiyyi". *Mü'temiru Tarik'ul Hacci fi Afrika*. el-Kitabu el-Sebia/1-26. Hortum, 2016.
- Taziyyü, Abdulhadi el-. "Tariku el-Hacci Ba'de el-Sakafi vel-Hazari". *Turuku'l-Hacci: Cüsurun Li't-Tevasuli el-Hazari Beyne'l-Şuubi*. 9-29. Kahire, 2002.
- Tok, Özen. "Osmanlı Döneminde Mağrib Hacıları ve Mısır Hac Kafilesi". *Osmanlı Döneminde Mağrib ve Batı Akdeniz*. 153-168. Rabat, 2009.
- Üçel, Gülgün. *Avrupalı Seyyahların Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları (1530-1699)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Velid, Zühri. "Edebü'l Rihleti'l Cezairiyyin ila Mekkete ve'l Medinete: Dirasetün Vasfiyyetün Tahliliyye". *Mecelletü'l Dirasetü'l Lügaviyye ve'l Edebiyye* 1 (2012), 149-169.
- Yılmaz, Hasan Kamil. "Ayyaşi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. C. 4. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1991.

**İDRİS-İ BİTLİSİ'NİN SELİMŞÂHNÂME ADLI ESERİ VE İKİNCİ MÜELLİF  
OLARAK EBÜLFAZL MEHMED EFENDİ'NİN METNE KATKILARI ÜZERİNE BİR  
DEĞERLENDİRME**  
**AN EVALUATION ON IDRİS-İ BIDLİSİ'S WORK TITLED SELİMŞAHNAMA  
AND THE CONTRIBUTIONS OF EBULFAZL MEHMED EFENDI AS THE  
SECOND AUTHOR TO THE TEXT**

**Özlem DEMİR**

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi  
İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı  
d.ozlem81@hotmail.com  
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-8181-2670

**Öz**

I. Selim dönemini anlatan Selimnâme türündeki eserlerden biri de İdrîs-i Bitlisî'nin *Selîmşâhnâme* isimli Farsça eseridir. İdrîs-i Bitlisî'nin vefatı sebebiyle müsvedde halinde kalan eser, Kanûnî'nin emriyle oğlu Ebülfazl Mehmed Efendi tarafından tamamlanmıştır. Ebülfazl Mehmed Efendi, müsveddelerin bir kısmının kaybolması ve dağıtılması sebebiyle metindeki boşlukları doldurmuştur. Metne eklenen kısımlar, eserin kime ait olduğu hakkında farklı yorumlara ve *Zeyl-i Heşt Bihîşt* olarak değerlendirilmesine sebep olmuştur. Bu yorumlar klasik kaynaklardan modern kaynaklara aktararak devam etmiştir. Eser üzerinde yapılan akademik çalışmaların literatür değerlendirmesinde eserin kime ait olduğu ve Ebülfazl Mehmed Efendi'nin metne eklediği kısımların tam olarak tespit edilemediği saptanmıştır. Bu çalışma, eser üzerinde yapılan çalışmaların eksik bıraktığı yerleri tamamlamak ve *Selîmşâhnâme*'nin metni içerisinde Ebülfazl Mehmed Efendi'ye ait olan kısımları tespit etmek amacıyla yapılmıştır. *Selîmşâhnâme*'nin içeriği, İdrîs-i Bitlisî'nin ruh dünyası ve son yılları hakkında önemli bilgiler içeren *Risâle-i Tîğ u Kalem* ayrı bir başlık altında incelenmiştir. Metnin dışında bırakılan bu risâlenin *Selîmşâhnâme*'nin dîbâcesi olduğu ortaya konmuştur. Aynı şekilde, eserin tercüme edilen metnine dâhil edilmeyen *Dîbâce-i Hamâ ve Humus* hakkında da bilgi verilmiştir. Eserin metninde müellifle ilgili ibare bulunmayan kısımlar yorumlanmış, Ebülfazl Mehmed Efendi'nin esere eklediği bölümler tespit edilmeye ve değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu değerlendirmeler sonucunda, İdrîs-i Bitlisî'nin kanaatlerinin ve dünya görüşünün değişmesi sebebiyle eseri yeniden yazma ihtimali ileri sürülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** İdrîs-i Bitlisî, Ebülfazl Mehmed Efendi, Selîmşâhnâme, Zeyl-i Heşt Bihîşt, Risâle-i Tîğ u Kalem

**Abstract**

One of the works in the type of Selîmnâme describing the period of I. Selîm is the Persian work of İdrîs-i Bidlîsî named *Selîmshâhnâme*. The work, which remained in draft form due to the death of İdrîs-i Bidlîsî, was completed by his son Ebülfazl Mehmed Efendi, by the order of Kanûnî. Ebülfazl Mehmed Efendi filled in the gaps in the text due to the loss and distribution of some of the manuscripts. The parts added to the text have caused different interpretations about who the work

belongs to and its evaluation as *Dhayl-i Hasht Bihisht*. These comments continued by transferring from classical sources to modern sources. In the literature evaluation of the academic studies on the work, it was determined that the author of the work and the parts that Ebulfazl Mehmed Efendi added to the text could not be determined exactly. This study was carried out in order to complete the missing parts of the studies on the work and to identify the parts of the text of *Selîmshâhnâme* that belong to Ebulfazl Mehmed Efendi. *Risāla-i Tīgh u Kalam*, which contains important information about the content of *Selîmshâhnâme* and the spiritual world of İdrîs-i Bidlîsî and her last years, has been examined under a separate title. It has been revealed that this treatise, which was left out of the text, is the *dībāca* of *Selîmshâhnâme*. Likewise, information was given about *Dībāca-i Hamā and Humus*, which were not included in the translated text of the work. In the text of the work, the parts that do not contain any inscription about the author were interpreted, the sections that Ebulfazl Mehmed Efendi added to the work were tried to be determined and evaluated. As a result of these evaluations, it has been suggested that the possibility of rewriting the work due to the changes in İdrîs-i Bidlîsî's opinions and worldview.

**Keywords:** İdrîs-i Bidlîsî, Ebulfazl Mehmed Efendi, *Selîmshâhnâme*, *Dhayl-i Hasht Bihisht*, *Risāla-i Tīgh u Kalam*

### Giriş

I. Selim'in (ö. 926/1520) Trabzon valiliğinden başlayarak 1512-1520 yılları arasında Gürcülerle, babası ve kardeşleriyle, Safevîler ve Memlûklülerle yaptığı mücadele ve savaşları kapsayan eserlere Selimnâme denilmektedir. Selimnâmeler edebî değer taşımakla birlikte devrin tarihî olaylarına ışık tutan vesika niteliğinde eserlerdir (Tekindağ, 1970, 197).

I. Selim döneminde Doğu bölgelerini Safevîlere karşı Osmanlıya bağlama siyasetinde etkin rol almış ve yaşadığı olayları eserinde nakletmiş olan İdrîs-i Bitlisî'ye (ö. 926/1520) atfedilen *Selîmşâhnâme*, Selimnâmeler içerisinde hususî bir yere sahiptir. İdrîs-i Bitlisî, I. Selim'in emriyle kaleme aldığı bu eseri padişahın devrindeki olayların diğer dönemlerden daha azametli olduğunu öne sürerek *Heşt Bihîşt*'in sonuna eklememiş, ayrı bir eser olarak telif etmeyi uygun görmüştür (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 98). İdrîs-i Bitlisî eserin müsveddelerini temize çektiği süreçte vefat ettiği için eser tamamlanamamış, eseri derleme ve tamamlama görevi Kanûnî (ö. 974/1566) tarafından İdrîs-i Bitlisî'nin oğlu Ebülfazl Mehmed Efendi'ye (ö. 982/1574) verilmiştir. Eserin müsveddelerinin kötü niyetli insanlar tarafından dağıtıldığını belirten Ebülfazl Mehmed Efendi, toplayabildiği parçaları bir mecmua oluşturacak şekilde bir araya getirmiş ve düzenlemiştir (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 92). Ebülfazl Mehmed Efendi'nin müsveddeleri derleyip toplarken esere yapmış olduğu katkıların açık ve net olmaması eserin müellifi, mahiyeti ve ismi hususunda farklı görüşlere sebep olmuştur.

Kaynakların çoğunda bu eser, Ebülfazl Mehmed Efendi'nin babasının *Heşt Bihîşt* isimli eserinin zeyli olarak nakledilmiştir (Atâî, 1989, 189; Kâtib Çelebi, 1941-1943, 2/2043; Ayvansarâyî, 1281, 2/65; Mehmed Süreyyâ, 1996, 2/437; Mehmed Râif, 1314, 366; Bursalı Mehmed Tâhir, 1972-1975, 3/47; Mehmed Zekî, 1336-1339, 179; Tavakkoli, 1974, 16; Miftâh - Velî, 1374, 246; Muhammedî, 1384, 6/31;

“Muhammed Bitlisî (Molla Ebü'l-Fadl Defterî)”, ts., 14/250). Ebülfazl Mehmed Efendi'nin hem *Kudûmiyye*<sup>1</sup> adlı risâlesini Selimnâme olarak niteleyen hem de babasının eserine zeyl yazdığını öne süren kaynaklar da mevcuttur (Yücelen, 1973, 103; Parmaksızoğlu, 1966, 14/289; “Ebül Fazl Mehmed Efendi”, 1971, 4/44). Babasının eserine yazdığı zeyli haricinde ayrı bir Selimnâme kaleme aldığını belirten kaynaklar (Bayraktar, 2006, 25; Aksoy - Akbayar, 1977, 2/414; Özcan, 1994, 10/357) ile hem *Heşt Bihîşt*'in dördüncü cildine zeyl yazdığını hem de babasının eserini topladığını aktaran kaynaklar da bulunmaktadır (Babinger, 1992, 107-108; “Defterî Mehmed, Ebu'l-Fazl”, 1983, 3/1534). Bazı kaynaklar ise sadece babasının eserini topladığını nakletmiştir (Levend, 1956, 31; Genç, 2007, XXIV; Başaran, 2000, 26; Yıldırım, 2010, XXXIV; Koçaslan, 2019, 23). Âşık Çelebi (ö. 979/1572) babasının tarihini tedvîn ettiğini ifade etmiş (Âşık Çelebi, 2010, 3/1191), İsmail Hami Danişmend (ö. 1967) ise hem *Heşt Bihîşt*'e zeyl yazdığını hem de babasının eserini tamamladığını belirtmiştir (Danişmend, 1947-1955, 2/446). Kaynaklardaki genel tespitlerden farklı görüşler öne sürenler de bulunmaktadır. M. C. Şehabeddin Tekindağ'a (ö. 1983) göre İdrîs-i Bitlisî'nin *Selîmnâme*'si ile oğlunun *Selîmşâhnâme*'si yer yer tedâhül etmektedir (Tekindağ, 1970, 227). Habib Efendi (ö. 1894), bu eserin *Muhtasar Heşt Bihîşt* olduğunu belirtirken (Habib Efendi, 1305, 59) Ahmet Uğur, II. Selim'e (ö. 982/1574) yazılan methiye dışında eserin tamamının İdrîs-i Bitlisî'ye ait olduğunu tespit etmiştir (Uğur, 1978, 370).

Makale *Selîmşâhnâme*'nin metni ve Ebülfazl Mehmed Efendi'nin esere katkıları hususunda, yukarıda ifade ettiğimiz, klasik eserlerde ortaya konulan ve modern çalışmalarda tekrar edilen farklı görüşleri değerlendirme ve konuya açıklık getirme amacı taşımaktadır. Bir edebî tür olarak Selimnâmeler ile *Selîmşâhnâme*'nin edebî yönü makalenin kapsamı dışındadır.

Makalede girişin ardından genel bir literatür değerlendirmesi yer almaktadır. *Selîmşâhnâme*'yi esas alan ve *Selîmşâhnâme* hakkında tespitlere yer veren çalışmaların eleştirel bir bakışla incelendiği bu değerlendirmede bu çalışmaların literatüre katkıları ve eksik kalan yönleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Literatür değerlendirmesinin akabinde ise İdrîs-i Bitlisî'nin *Selîmşâhnâme*'ye giriş olarak yazdığı, eserin metnin dışında bırakılan, şimdiye kadar tercüme edilmemiş ve değerlendirilmemiş olan *Risâle-i Tîğ u Kalem*'in içeriği ve mahiyeti hakkında bilgi verilmiştir. Makalenin diğer bölümünde Ebülfazl Mehmed Efendi'nin esere katkıları tespit edilmeye ve değerlendirilmeye çalışılmıştır. Makalenin son bölümünde ise İdrîs-i Bitlisî'nin *Heşt Bihîşt*'i yeniden yazma sürecindeki tasarrufları ve *Risâle-i Tîğ u Kalem*'de verdiği bilgiler doğrultusunda *Selîmşâhnâme*'yi ikinci kez kaleme alma ihtimali ileri sürülerek değerlendirilmiştir.

Makalenin yazımında en çok müracaat edilen kaynak şüphesiz ki *Selîmşâhnâme*'dir. Çalışmada eserin hem tercümesi hem de yazma nüshaları

<sup>1</sup> I. Selim'in cülûsu sebebiyle Ebülfazl Mehmed Efendi'nin kaleme aldığı eser, *Mecmû'a-i Münşe'ât*'ta yer alan Farsça bir risaledir. Eserde sultanın adaletinin ve cesaretinin övgüsü, savaş aletleri, bayrak ve sancaklarının özellikleri, tahta çıkması sebebiyle yapılan eğlenceler gibi hususlar işlenmiştir. Âyet, hadis ve manzumelerle zenginleştirilen eser, edebî yönden dikkat çekmekle birlikte Selimnâme özelliği taşımamaktadır (İdrîs-i Bitlisî, Farsça Yazmalar, 906, 68a-72b).

dikkatlice incelenmiş, eser üzerinde yapılan akademik çalışmalarda esas alınmayan nüshalardan da faydalanılmıştır.

Bu makalede hedeflenen şey, yapılan çalışmalardaki eksiklikleri tamamlayarak literatüre katkıda bulunmaktır.

### 1. Literatür Değerlendirmesi ve Problemler

*Selîmşâhnâme* üzerinde yapılan çalışmalar Hicabi Kırlangıç'ın *İdrîs-i Bidlîsî Selim Şâh-nâme* isimli doktora tezi (Kırlangıç, 1995)<sup>2</sup> ile İdris Aksoy'un *İdrîs-i Bidlîsî'nin Selim-nâme'sinin Tahkih ve Tercümesi* isimli yüksek lisans tezidir (Aksoy, 2021). *Selîmşâhnâme*'ye dayalı bir çalışma olmamakla birlikte Vural Genç'in *Acem'den Rum'a Bir Bürokrat ve Tarihçi İdris-i Bidlîsî (1457-1520)* (Genç, 2019) isimli eserinde *Selîmşâhnâme* ile ilgili dikkat çekici tespitler bulunmaktadır. Bu bölümde bu üç çalışmanın değerlendirilmesi yapılmıştır.

*Selîmşâhnâme* ile ilgili ilk çalışma olarak literatüre geçen Kırlangıç'ın doktora tezi sağlam ve akıcı tercümesiyle dikkat çekmektedir. Selimnâmeler ve İdrîs-i Bitlisî'nin hayatı, eserleri ve şahsiyetinin ayrı başlık altında incelendiği tezde *Selîmşâhnâme*'nin yazılışı, dil ve üslubu, tertibi ve nüshaları hakkında verilen bilgiler ve yapılan tespitler ilim dünyasında ilk olması sebebiyle kıymetlidir.

Kırlangıç, eserin yazılışını ve tertip edilmesini anlatırken İdrîs-i Bitlisî'nin eseri kaleme aldığını ve vefatından kısa bir süre önce tamamladığını belirtmiştir. Ona göre İdrîs-i Bitlisî'nin padişahın öfkesine sebep olan *Mısır Kasidesi*'ni ve İstanbul'a gönderilişini, Beylerbeyi Bıyıklı Mehmed Paşa (ö. 928/1521) ile arasının açılmasını Ebülfazl Mehmed Efendi anlatmış, Mısır'dan İstanbul'a döndükten sonra bazı olayları İdrîs-i Bitlisî kaleme almıştır. Ebülfazl Mehmed Efendi'nin çok az olayda ekleme yaptığını, bazı konu başlıklarını koyduğunu (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 48) ve hâtime kısmını yazdığını tespit etmiş; eserdeki rolünün onu temize çekip düzenlemek ve yok olmaktan kurtarmak olduğunu belirtmiştir (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 49). Kırlangıç; Ebülfazl Mehmed Efendi'nin eserin baş tarafına yaptığı eklemelerden, kendi hayatıyla ilgili verdiği bilgilerden ve metne eklediği diğer bölümlerden söz etmemiş, metinde müellife ait ibare bulunmayan kısımları değerlendirmemiştir.

Kırlangıç, Ebülfazl Mehmed Efendi'nin eserin müsveddeleri içerisinde kılıç ile kalemin uyumunu anlatan tam ve temize çekilmiş bir risâle bulunduğunu ve bu risâlenin eserin nüshalarının çoğunun başında yer aldığını belirtmiş, bu risâleyi Ebülfazl Mehmed Efendi'nin esere dâhil etmediğini öne sürerek metnin dışında tutmuş ve tercüme etmemiştir. Ona göre İdrîs-i Bitlisî risâleyi esere giriş olarak düşünmüş ve Ebülfazl Mehmed Efendi kitabın dışında tutarak kendisi yeni bir giriş yazmıştır. Bu risâle, bazı araştırmacıların eseri *Zeyl-i Heşt Bihişt* zannetmelerine de sebep olmuştur (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 49). Babasının kaleme aldığı eserin müsveddelerini büyük bir titizlikle toplayan Ebülfazl Mehmed Efendi'nin varlığından haberdar olduğu bu risâleyi eserin metnine dâhil etmemesi düşünülemez. Yazar; sonuç bölümünde ise risâlenin kendi çalışması sürecinde ortaya çıktığını ve Ebülfazl Mehmed Efendi risâleyi eserin metnine dâhil etmediği için esere dâhil etmediğini belirtmiş, müstakil eserler listesine almadığı bu risâle hakkında yapılacak yeni çalışmalarla daha net sonuçlara ulaşılabileceğini ifade etmiştir (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 59).

---

<sup>2</sup> Bu tez 2001'de Kültür Bakanlığı ve 2016'da Hece Yayınları tarafından basılmıştır.

Ebülfazl Mehmed Efendi ise bu risâleyi tam ve temize çekilmiş halde ele geçirdiğini belirttiikten sonra babasının risâlenin girişinde Allah'a hamd, Resûl'e salâtüselâm ve padişahın zikrine yer verdiğini belirtmiş, devamında ise eserin kendi yaşadığı devrin padişahı zamanında düzenlenmesi sebebiyle II. Selim'e övgünün bulunması gerektiğini eklemiştir (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 94). II. Selim'e sunacağı için esere yeni bir giriş yazması bu bölümü metne dâhil etmediğini göstermez, üstelik eserde I. Selim'e de yer vermiştir. II. Selim'e övgü amacıyla yazılmış bir bölümde söz I. Selim'in övgüsüne getirilmiş (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 94-102), I. Selim'e övgü niteliğinde ayrı bir başlığa da yer verilmiştir (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 102-108). Eserde hem babasının hem kendisinin dönemindeki padişaha yer veren Ebülfazl Mehmed Efendi'nin hem babasının hem kendisinin yazdığı girişi metne dâhil etmesi mümkündür. Ebülfazl Mehmed Efendi, bu risâleyi özel olarak işaret etmiş ve sadece risâlenin içeriğinden bahsetmiştir (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 93-94). Eserin bitiriliş tarihine en yakın 975/1568 istinsah tarihli nüshada (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348) ve diğer nüshalarda bu risâlenin yer alması metne dâhil olduğunu göstermektedir.<sup>3</sup>

Kırlangıç, metinde ek olarak verilmesini gerekçe göstererek Hama ve Humus dîbâcelerinin tercümelerine gerek duymadığını belirtmiştir (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 446).<sup>4</sup> Ebülfazl Mehmed Efendi dîbâceye Allah'a hamd ile başlamış, Allah'ın nimetlerini ve bu nimetlere şükretmek gerektiğini bildiren âyetlerden deliller getirmiş ve dîbâceyi sanatlı bir dille işlemiştir. Daha sonra "emmâ ba'd" ibaresiyle asıl konuya giriş yapmış, dönemin padişahı I. Selim'in methine yer vermiş ve kendi ahvaline değinmiştir. Çerkeslerin yönetimindeyken Osmanlı topraklarına katılan Trablus memleketindeki Hama ve Humus vilâyetlerinin tahrir işiyle görevlendirildiğini ve bu görevi tamamladığını belirtmiş, 55a'da "Ebü'l-Fazl Mehmed bin İdrîs" şeklinde ismini zikretmiş ve "nazm li-münşî'ihî" ibaresiyle kendine ait üç şiire yer vermiştir.

*Selîmşâhnâme* ile ilgili diğer çalışma, İdris Aksoy'un *İdrîs-i Bidlîsî'nin Selîmnâme'sinin Tahkik ve Tercümesi* isimli yüksek lisans tezidir. Tez; Selîmnâmeler, İdrîs-i Bitlisî'nin hayatı ve eserleri, *Selîmnâme* ve *Selîmnâme*'nin Türkçe'ye tercümesi olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır. Aksoy; tezinde Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinde bulunan R 1540 numaralı nüshayı İdrîs-i Bitlisî'nin *Selîmnâme*'si olarak kabul etmiş, *Selîmşâhnâme*'nin Ebülfazl Mehmed Efendi'ye ait olduğunu öne sürmüştü ve *Selîmşâhnâme* içindeki *Selîmnâme*'yi belirlemeye çalışmıştır (Aksoy, 2021, V). Tezde esas kabul edilen nüshadan 1328/1910 senesinde istinsah edilen diğer nüshanın sağ kapağının iç yüzünde Ali Emîrî Efendi'nin (ö. 1924) notuna dayanarak eserin İdrîs-i Bitlisî'ye ait olduğunu öne sürmüştür. Bu notta eserin ismi *Heşt Bihîşt Zeyli 9. Cild* olarak yazılmıştır (Aksoy, 2021, 34). Aynı koleksiyonda

<sup>3</sup> Ebülfazl Defterî, Esad Efendi, 2447 ile İdrîs-i Bitlisî, Ali Emîrî Farsça, 811 nüshalarında bu risâle yoktur, bu durum risâlenin birkaç yoldan istinsâh edildiğini göstermektedir. Kırlangıç; İdrîs-i Bitlisî, Ali Emîrî Farsça, 810 ve İdrîs-i Bitlisî, Ali Emîrî Farsça, 811 nüshalarına ulaşamamış (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 55-58) ve Ebülfazl Defterî, Esad Efendi, 2447 nüshasının numarasını hataen 2477 olarak belirtmiştir (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 56).

<sup>4</sup> Ebülfazl Mehmed Efendi'nin Hama ve Humus dîbâcelerinin metinleri babasına ait *Mecmû'a-i Münşe'ât*'ta da yer almaktadır (İdrîs-i Bitlisî, Farsça Yazmalar, 906, 54b-55a).



bulunan diğer bir eser ise tam bir *Selîmşâhnâme*'dir (İdrîs-i Bitlisî, Ali Emîrî Farsça, 811). Bu nüshada da *Risâle-i Tîğ u Kalem*'in bulunmaması bu iki nüshanın birbiriyle bağlantılı olduğunu düşündürmektedir.

Tezin başında bulunan "Düzeltilme Metni" başlıklı bölümdeki açıklamalardan Aksoy'un eserle ilgili tespitlerinin zamanla değiştiği anlaşılmaktadır. Tezin ilk ismi "*İdrîs-i Bitlisî'nin Selîmnâme Adlı Eserinin Farklı Bir Nüshası: Tahkik ve Tercüme*" şeklindedir. Yine bu bölümde tezin içeriğinde de birtakım değişiklikler yapıldığı ifade edilmiştir. Buna göre; tezin dördüncü bölümünde *Selîmşâhnâme*'nin kimin eseri olduğu, manzum kısımlarının çıkarılmış olduğu, nüshada mukaddime olmaması, konuların özetlendiği, eserin tarihî bilgilerden yararlanmak amacıyla kopya edildiği, Selim'in ölümünü anlatan bölümün yarım kaldığı, manzum kısımların nüshaya hiç alınmadığı iddialarının yer aldığı maddelerin düzeltilmiş tez metninden çıkarıldığı belirtilmiştir. Metinden çıkarılan konu başlıkları Kırlangıç'ın bu nüsha hakkında öne sürdüğü iddialara cevap niteliğindedir (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 57-58). Aksoy; tezde esas kabul edilen nüsha ile *Selîmşâhnâme*'nin mukaddime ve fihrist kısımlarının karşılaştırmasını yapmış, *Selîmşâhnâme*'deki fezleke kısımlarını değerlendirmiş, *Selîmşâhnâme*'de bulunup *Selîmnâme*'de bulunmayan ve *Selîmnâme*'de bulunup *Selîmşâhnâme*'de bulunmayan metinlerden örnekler vermiş (Aksoy, 2021, 22-32), iki eserin konu başlıkları ve içeriklerindeki farklılıkları tablolar halinde ve detaylıca ortaya koymuştur (Aksoy, 2021, 35-52).

Yazar, esas aldığı nüshayı ayrı bir eser olarak kabul etmesini Ebülfazl Mehmed Efendi'nin *Selîmşâhnâme*'deki açıklamalarına dayandırmıştır. Ebülfazl Mehmed Efendi'nin eseri tamamlamadan önce babasının vefat etmesi, kendisi Arap memleketlerindeyken eli uzunlar tarafından müsveddelerin talan edilmesi ve ele geçirilen parçaların sultana yakışır bir mecmua oluşturulmaması yönündeki söylemleri Aksoy'a eserin elde kalan ve İdrîs-i Bitlisî'ye ait olan kısmının bu nüsha olduğunu düşündürmüştür (Aksoy, 2021, 22). Ebülfazl Mehmed Efendi'nin eseri toplarken, derlerken ve tamamlarken metne eklediği kısımları delil göstererek babasının *Selîmnâme*'sini kendi eserinin içine aldığını ve bu bölümleri belirtmediğini öne sürmüştür. Ebülfazl Mehmed Efendi'nin yapmış olduğu "katırcı boncuğu ile değerli inci" benzetmesinden kendi eseri ile babasının eserini kastettiği sonucuna ulaşmıştır (Aksoy, 2021, 22-23).

Aksoy; İdrîs-i Bitlisî ile ilgili hiçbir ibarenin bulunmadığı nüshanın ilk dokuz başlığında ve bunun gibi ibare bulunmayan diğer yerlerde İdrîs-i Bitlisî'nin Adâ'î'nin (ö. 928/1521) eserinden alıntı yapmış olabileceğini belirtmiş (Aksoy, 2021, 25) ve bu dönemde hac farîzası için Arabistan'da olması sebebiyle hacılar kanalıyla bilgi alma ihtimalini de düşünmüştür (Aksoy, 2021, VIII). İdrîs-i Bitlisî, Adâ'î'yi şâhnâme yazarları içerisinde beğendiği isimler arasında zikretmesine rağmen eserinde açıkça kaynak olarak göstermemiştir (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348, 18a).

Yazar, savaşların anlatıldığı bölümlerin de iki eserde benzerlik göstermediğine dikkat çekmiştir. Ebülfazl Mehmed Efendi'nin fetih hikâyelerinin çoğunun temize çekilmemişken kadirbilmezler tarafından belirsizliğe sürüklendiği ve bir kenara fırlatıldığı yönündeki ifadesini esas alarak bu bölümün sağlıklı bir şekilde ele geçmediğini belirtmiş, bunun yanı sıra Adâ'î'nin İran Seferi ve Çaldıran

Savaşı'nı İdrîs-i Bitlisî'nin bu eserinden yararlanarak yazdığı yönündeki görüşü dile getirmiştir (Aksoy, 2021, 27-28).

Aksoy'un müstensihî ve istinsah tarihi belli olmayan bir nüshayı İdrîs-i Bitlisî'nin eserinden elde kalan sağlam müsveddeler olarak nitelemesi ve ayrı bir eser olarak kabul etmesi, Tekindağ'ın *Selîmnâme* ve *Selîmşâhnâme*'nin iç içe olduğu görüşünden etkilendiğini düşündürmektedir (Tekindağ, 1970, 227). Nüshadaki İdrîs-i Bitlisî'ye ait hiçbir ibare bulunmayan ilk dokuz başlıkta kaynak eser ismi geçmediği için müellifin faydalandığı bir eser belirtmek mümkün değildir. Yazar, İdrîs-i Bitlisî'nin bizzat yaşamadığı olayların anlatımında başka bir eseri işaret etmekteyse de ilk dokuz başlık olarak belirttiği kısım şehzadeler arasındaki mücadelelerin anlatıldığı bölümdür (Aksoy, 2021, 24) ve bu süreçte İdrîs-i Bitlisî İstanbul'dadır (Genç, 2019, 283). İdrîs-i Bitlisî'nin Mekke'de bulunduğu süre içerisinde hem İran hem Osmanlı tarafının haberlerini Mekke'ye gelen hacılar kanalıyla ve I. Selim'in babasıyla mücadelesini İstanbul'daki oğulları vasıtasıyla alma ihtimali daha yüksektir (Genç, 2019, 273). Fetih ve savaşların anlatıldığı bölümlerin iki eserde farklı olması bu bölümlerin birkaç kere yazıldığını ve yenilendiğini düşündürmektedir (Aksoy, 2021, 80-97, 104-107, 127-138, 151-153).

Aksoy'un tezinde iki eserde ortak olduğu belirtilen konuların kronolojik sıralamasındaki farklılık dikkat çekmektedir. *Selîmnâme*'de Mısır sultanının elçisinin padişahın cülûsunu kutlamak için geldiği bölümden Turhal Kalesi dolaylarındaki Celâlî ayaklanmalarına geçilmiş, hemen akabinde ise Mekke şerifinin gelmesi, Saîd vilâyeti reis ve komutanlarıyla çeşitli Arap kavimlerinin itaat etmesi ve Mağrip kralının elçisinin gelmesine yer verilmiştir. Sonrasında 1514 yılı olaylarıyla devam edilmiş, Karahan ve Kızılbaş ordusuyla savaştan sonra Mısır'daki Katya Çölü'nün geçilmesine atlanmış, Yûnus Paşa'dan (ö. 923/1517) sonra Hayır Bey'in (ö. 928/1522) göreve gelmesi anlatılarak İbn Haneş'in isyanına değinilmiştir. Bundan sonra sultanın İran topraklarına yönelmesi ve Şah İsmâil (ö. 930/1524) ile mücadelesi, Dulkadirli topraklarındaki fetihler, İran memleketlerine üçüncü kez hareket, Mercidâbık Savaşı ve Şam'a hareket ile devam eden eser padişahın vefatıyla bitirilmiştir. İki eserin fihristinin Ebülfazl Mehmed Efendi'nin yaptığı eklemeler haricinde aynı olduğunu tespit eden yazarın (Aksoy, 2021, 26) İdrîs-i Bitlisî'nin *Selîmnâme*'si olarak öne sürdüğü eserin kronolojik sıralamasındaki bariz karışıklığı değerlendirmesi gerekmektedir.

Aksoy, Adâ'î'nin I. Selim dönemi olaylarını mensur olarak kaleme alan iki kişiden birinin İdrîs-i Bitlisî olduğuna dair açıklamasını dikkate alarak *Selîmnâme*'nin mensur bir eser olduğunu ve *Selîmşâhnâme*'deki manzum fezlekeleri Ebülfazl Mehmed Efendi'nin eklediğini öne sürmüştür. Adâ'î, burada sadece iki kişiden birinin isminin İdrîs olduğunu belirtmiş; yazmış olduğu şiirde bu kişinin sultanın sohbet arkadaşı olan, din ve devlet işlerini ifa eden, ilim sahibi bir zat olduğunu ifade etmiştir (Bilgen, 1992, 27). Bu ifadelerden İdrîs-i Bitlisî'nin fezleke yazmadığına dair bir sonuç çıkmamaktadır. Aksoy'a göre İdrîs-i Bitlisî'nin vefatından önce ve sonra yazılan fezlekeler benzer üslup özellikleri göstermektedir. Kırlangıç'ın manzum kısımların dilinin daha sade olması ve ayrı bir kitap halinde toplanabilecek nitelikte bulunması görüşünü desteklemiştir (Aksoy, 2021, 28), Ebülfazl Mehmed Efendi'nin "Değersiz ve hakir kul Ebülfazl fakirin kalemi şah-nâme nazmetmek için kalbin

derinliğinden, katran denizinden anlamlar çıkardı.” (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 83) cümlesinde geçen “nazmetme”yi “manzum eser kaleme alma” şeklinde yorumlamıştır (Aksoy, 2021, 29). İdrîs-i Bitlisî ise bu hususa *Risâle-i Tiğ u Kalem*'de açıklık getirmiştir. Kendisinin bir âdeti gereği, Firdevsî (ö. 411/1020 [?]) tarzında, konuları mensur anlatımdan sonra manzum fezleke şeklinde yazdığını belirtmiş; *Selîmşâhnâme*'yi bu usulde kaleme aldığını, mensur ve manzum parçaları birleştirdiğini ifade etmiştir (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348, 18b). Görüldüğü üzere, manzum parçaların ayrı bir kitap olarak tanzim edilebilmesinin sebebi bizzat eserin müellifi açıklamıştır. Ebülfazl Mehmed Efendi'nin “nazmetme” ifadesini “şiir yazma” olarak değerlendiren yazar, bu fiilin ayrıca “düzenlemek, tasnif etmek, derlemek, tanzim etmek” gibi manalara da geldiğini göz önünde bulundurmalıdır (Mutçalı, 1995, 897). Eserin metninin başında ve sonunda bulunan fezlekelerin benzerlik göstermesinin sebebi ise bu fezlekeleri Ebülfazl Mehmed Efendi'nin eklemiş olmasıdır. O, eklediği fezlekelerde kendi ismini zikretmiş veya kendisine dair bir iz bırakmıştır. Eserdeki manzum fezlekelerin tamamı okunduğunda hepsinin Ebülfazl Mehmed Efendi'ye ait olmadığı ve İdrîs-i Bitlisî'nin kaleme aldığı fezlekelerde kendisiyle ilgili ibarelerin bulunduğu görülmektedir (İdrîs-i Bitlisî, 2016, 138, 245, 253, 290-294, 310, 311, 316, 343-345, 348, 350, 352, 420-430).

Yazar, “Sonuç” bölümünde ise Ebülfazl Mehmed Efendi'nin kırk yedi yıllık bir çalışma sonucunda eseri tamamladığını belirtmiştir. Kaynaklar Ebülfazl Mehmed Efendi'nin Anadolu Defterdarlığından azledildikten sonra Hâfız-ı Şîrâzî'nin (ö. 792/1390 [?]) *Dîvân*'ına nazîre yazıp Kanûnî'ye arz ettiğini, böylesi önemli bir çalışma için lütuf ve iltifat beklerken öfkeyle mukabele gördüğünü nakletmektedir (Beyânî, 1997, 206; Kınalızâde Hasan Çelebi, 1978-1981, 2/753; Başaran, 2010, 17). Bu olaydan birkaç yıl sonra Başdefterdarlık görevine getirilen Ebülfazl Mehmed Efendi, Kanûnî'nin bir emrini mevzuata aykırı bularak yerine getirmediği için bu görevinden de azledilmiş ve evinde uzlete çekilmiştir (Beyânî, 1997, 206; Kınalızâde Hasan Çelebi, 1978-1981, 2/751; Başaran, 2010, 17-18). Onun II. Selim'in tahta oturduğu 1566 yılına değin zamanını ibadet ve ilmî faaliyetlerle geçirdiği bilinmektedir (Âşık Çelebi, 2010, 3/1191; Beyânî, 1997, 206; Kınalızâde Hasan Çelebi, 1978-1981, 2/752; Atâî, 1989, 189; Başaran, 2010, 18). Ebülfazl Mehmed Efendi'nin Kanûnî döneminde yaşadığı olumsuz olaylar sebebiyle padişaha eser ithaf etmediği görülmekte, I. Selim'in *Farsça Dîvân*'ına nazîre olarak kaleme aldığı eseri de II. Selim'e sunması dikkat çekmektedir (Başaran, 2010, 43). Ebülfazl Mehmed Efendi'nin yaşadığı olumsuz süreci değerlendirmeden *Selîmşâhnâme*'nin kırk yedi yılda tamamlandığını iddia etmek gerçeklerle bağdaşmamaktadır. Bu bölümde yazarın diğer bir iddiası da İdrîs-i Bitlisî'ye ait fihristte geçen “merhum Mevlânâ İdrîs” ifadesinin aileden birine ait olma ihtimalinin yüksek olmasıdır. Buradaki “merhum” ifadesi eserin müellifin vefatından sonra yazıldığını işaret etmekte ve yazar bunu bizzat belirtmektedir (Aksoy, 2021, 54). Üstelik bu ifadede aileden biri olma ihtimalini gösteren bir karine de bulunmamaktadır. Aksoy bu bölümde padişahın elde bulunanların huzuruna getirilmesi hitabını da farklı şekilde yorumlamıştır (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 92). Eserin elde kalan parçalarının bulunduğunu, Ebülfazl Mehmed Efendi'nin elde kalanları saraydaki görevlilere teslim ettiğini ve *Selîmşâhnâme*'nin saray çevresinde bulunan müellifler tarafından bu müsveddeler

üzerine inşa edildiğini düşünmektedir. Burada huzura sunmayı eseri tamamlayıp padişaha sunma olarak değerlendirmek gerekir. Yazar yine bu bölümde İdrîs-i Bitlisî'nin çağdaşı olan müelliflerden yararlandığını belirtmesine rağmen bu iddiasını ispatlamamıştır.

*Selîmşâhnâme* ile ilgili müstakil bir çalışma olmamakla birlikte Vural Genç'in *Acem'den Rum'a Bir Bürokrat ve Tarihçi İdrîs-i Bidlîsî (1457-1520)* isimli kitabında dikkat çekici tespitler bulunmaktadır. Genç, İdrîs-i Bitlisî'nin katılmış olduğu İran ve Mısır seferlerini anlattığı bölümlere dayanarak eserin müsveddelerini propaganda faaliyetlerine başladığı 1514'ten itibaren kaleme aldığını öne sürmüştür. Mısır seferinden sonra İdrîs-i Bitlisî'nin I. Selim ile arasının açılmasını delil olarak göstermiş, İstanbul'a döndükten sonra eserin müsveddelerini temize çekme işinden vazgeçtiğini ve 1517'den sonraki kısmı oğlu Ebülfazl Mehmed Efendi'nin kaleme aldığını belirtmiştir (Genç, 2019, 353). Aksoy'un İdrîs-i Bitlisî'ye ait olduğunu iddia ettiği eserde de 1517'den sonra gerçekleşen İbn Haneş'in Şam'daki isyanıyla Turhal Kalesi dolaylarındaki Celâlî isyanlarının anlatıldığı bölümler bulunmaktadır (Aksoy, 2021, 152-157). Genç'in iddiasına göre bu nüshadaki 1517'den sonraki olayları da Ebülfazl Mehmed Efendi'nin yazdığını kabul etmek gerekir.

Genç, İran ve Mısır seferlerinin elde kalan sağlam müsveddeler olduğunu ve eserin çoğunun Ebülfazl Mehmed Efendi tarafından kaleme alındığını iddia etmiştir (Genç, 2019, 353). Bu hususta kesin yargılara varabilmek için öncelikle eserin tamamında İdrîs-i Bitlisî ile ilgili ibare bulunmayan bölümlerin değerlendirilmesi gerekir. *Selîmşâhnâme*'nin başında bulunan sultanın doğumu, gençliği, Trabzon'a vali olması, Trabzon'dan Kefe'ye geçişi, Şah Kulu fitnesinin bastırılması, II. Bayezid'in (ö. 918/1512) oğulları arasındaki mücadeleler, hilâfetin Sultan Selim'e verilmesi, II. Bayezid'in vefatı, Sultan Ahmed ile mücadele ve onun ele geçirilmesi, İran topraklarına yöneliş, Şah İsmâil ile yazışmalar; Erzurum, Eleşkirt ve Azerbaycan şehirlerinin fethi konularının yer aldığı bölümlerde İdrîs-i Bitlisî'ye ait bir ibare bulunmamaktadır (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 111-209). İdrîs-i Bitlisî'nin İstanbul'da bulunması sebebiyle şahit olduğu veya Mekke'de iken hacılar vasıtasıyla haberdar olduğu olayları kendisine ait bir ibare olmaması sebebiyle kaleme almadığı iddia edilemez. Sultanın birliklerinin Amasya'ya girmesi ile Kemah Kalesi'nin fethinin anlatıldığı bölümlerde (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 258-282) de yazara ait ibare bulunmamasına rağmen hemen akabinde İdrîs-i Bitlisî, bu yolculuklar sırasında padişaha mülâzımlıktan yoksun kaldığını ve Diyarbakır'da memurluk hizmeti ile meşgul olduğunu belirtmiştir (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 283). İdrîs-i Bitlisî'nin Kürdistan memleketlerine yönelişinin ve Kürt meliklerinin sultana biat edişinin anlatıldığı başlığın ardından Dulkadirli topraklarına yapılan seferin ve gemilerin korunduğu mahzenlerin niteliğinin yer aldığı bölümde de müellife ait bir ibare yoktur (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 295-301). Konu sıralamasına bakıldığında İdrîs-i Bitlisî'nin bu süreçte de Doğu bölgelerinde görevde olduğu anlaşılmaktadır. Sultanın İran memleketlerine üçüncü kez hareketi, Mısır'a elçi göndermesi ve Mercidâbık Savaşı'nın anlatıldığı bölümlerde anlatıcıya dair ibare bulunmamasına rağmen (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 356-380) öncesinde İdrîs-i Bitlisî, Bıyıklı Mehmed Paşa ile yaşadığı anlaşmazlık sonucunda padişahın kendisini sohbet ve hizmet sebebiyle huzuruna çağırıldığını ve Dimaşk'a harekete geçtiğini belirtmiştir (İdrîs-i Bidlîsî, 2016,

356). Katya Çölü'nün geçilişi, Kahire dışında Mısır sultanıyla karşı karşıya gelinmesi, Saîd vilâyeti reis ve komutanlarıyla Arap kavimlerinin itaat etmesi, Mağrib kralının elçisinin gelmesi, Venedik ve Kıbrıs adalarının cizye ve haraca bağlanması konularının anlatıldığı bölümde de müellife dair bir ibare yoktur (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 396-417). Bu konuların öncesinde de İdrîs-i Bitlisî, Mısır'a yolculuk esnasında padişahla yapmış olduğu sohbeti detaylıca anlatmış (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 393-396) ve olaylara şahit olmasına rağmen kendisini konuya dâhil etmemiştir. Eserin metniyle ilgili yorum yaparken İdrîs-i Bitlisî'nin farklı yollara başvurması ve şahit olduğu bazı olayları naklederken kendini konuya dâhil etmemesi dikkate alınmalıdır.

## 2. Risâle-i Tiğ u Kalem'in Mahiyeti ve İçeriği

Ebülfazl Mehmed Efendi, babasının kitabın başında kılıç ile kalemin uyumunu anlatan bir risâle kaleme aldığını belirtmesine rağmen bu risâle şimdikiye kadar tercüme edilmemiş ve tam olarak değerlendirilmemiştir. *Selîmşâhnâme*'yi tercüme eden Kırlangıç, Ebülfazl Mehmed Efendi'nin esere yeni bir giriş yazdığını öne sürerek bu risâleyi metne dâhil etmediğini belirtmiş (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 49, 59), son zamanlarda yapılan çalışmalarda ise bu risâle ayrı bir eser olarak nitelendirilmiştir (Genç, 2019, 618). Genç, İdrîs-i Bitlisî'nin bu risâleyi geçmişte yaşamış olduğu talihsiz devlet tecrübelerine binaen kalemiyenin seyfiyeye üstünlüğünü göstermek amacıyla ömrünün son zamanlarında kaleme aldığını belirtmiştir (Genç, 2019, 354). Oysa risâlenin tamamında I. Selim'e övgü dolu sözler bulunmakta ve kılıç ile kalemin uyumunun sergilendiği görülmektedir. Bu bölümde *Selîmşâhnâme*'nin daha iyi anlaşılabilmesi için eserin girişi niteliğindeki bu risâlenin içeriği incelemiştir.<sup>5</sup>

Besmele ile başlayan risâlede konular mensur anlatımın ardından manzum fezleke şeklinde işlenmiştir. Allah'a hamd ile esere giriş yapan İdrîs-i Bitlisî; Allah'ın kudreti, gücü, kâinattaki tasarrufu, mülkü dilediğine vermesi ile ilgili âyet, hadis ve manzumelerle zenginleştirdiği bu bölümde acziyetini dile getirmiştir. Hemen akabinde ise kırk dört beyitlik fezleke ile aynı konuyu işlemiştir (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348, 1b-3a).

Hamd bölümünü mensur münâcât ile kırk sekiz beyitlik fezleke izlemektedir (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348, 3a-7a). Bu bölümde Hz. Âdem'e ilim verilmesine, bütün isimlerin ve konuşmanın öğretilmesine özel olarak değinilmiş ve bütün varlıkların Allah'ı tesbih etmesi naslarla işlenmiştir. Ağaçtan ateş çıkması, rüzgârın müjdeci olması, her şeyin sudan yaratılması, gölgenin uzaması, yağmurun yağması, şimşek, taşlar, kuşlar, sürünen ve dört ayak üzerinde hareket eden varlıklar gibi tabiat olayları delil olarak sunulmuş; göklerin ve yerin hazinelerinin Allah'a ait olduğu vurgusu yapılmıştır. Müellif bu bölümde dua âyetleriyle Allah'tan dünyada ve âhirette iyilik ve güzellik dilemiştir.

Münâcâtın ardından Hz. Muhammed'in (ö. 11/632) ve onun kutlu mi'râcının yer aldığı na't ile doksan sekiz beyitlik fezleke yer almaktadır (İdrîs-i Bitlisî,

<sup>5</sup> Risâlenin değerlendirilmesinde eserin bitiriliş tarihine en yakın 975/1568 istinsah tarihli nüsha esas alınmıştır (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348). Bu bölüm bu nüshada 1b-30a'da yer almaktadır. Nüshanın iç kapağında Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) esere ithafen yazdığı takriz ile Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) imzası bulunmaktadır. Ferâğ kaydında ise Muhammed Şâh b. Zeynelâbidîn tarafından 10 Rebülevvel 975'te tamamlandığı belirtilmektedir.

Lala İsmail, 348, 7a-10a). Bu bölümde Hz. Muhammed'in âlemlere rahmet olması, vahiy alması, Hz. Âdem'den önce yaratılması, son peygamber olması, bütün insanlığa gönderilmesi, şefaathet yetkisine sahip olması, meleklerin salâtına nâil olması, hiçbir mukarreb meleğe ve peygambere nasip olmayacak derecede Allah'a yakın olması ve Allah sevgisinin kazanılmasına vesile olması gibi üstün meziyetleri sıralanmıştır. Bu bölümün sonunda hilâfetin otuz yıl olduğunu belirten hadis ile sahâbe ve tâbiînün ümmetin en hayırlıları olduğunu ifade eden hadis yer almıştır. Mî'rac mucizesi de âyet ve hadislerle bu bölüm içerisinde işlenmiştir.

Na'ttan sonra dönemin padişahına övgünün yer aldığı bölüm ve yetmiş üç beyitlik fezleke ile risâle devam etmektedir (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348, 10b-14b). Padişahın övgüsüne geniş yer verilen bu bölümde İdrîs-i Bitlisî'nin şahsî hayatı ve yaşadığı olaylar hakkında bilgi bulunmakta, konuyu işlerken kendi ruh hâlini ve sıkıntılarını dile getiren naslardan yararlanması dikkat çekmektedir. Padişahı överken hakkı yerine getirme ve adalet vurgusu yapan İdrîs-i Bitlisî, iyilik yapanın on misli sevap kazanacağını ve kötülük yapanın ise misliyle cezalandırılacağını bildiren el-En'âm 6/160 âyetini nakletmiş, hemen akabindeki şiiirde acziyetini ve pişmanlığını dile getirmiştir (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348, 11b). Nezaket ile ateşin dahi köleleştirileceği, insanın ihsanın kölesi olduğu mesajını veren cümleler ile padişahın affına ve ihsanına muhtaç olduğunu bildirmiştir (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348, 12a). Özellikle manzum parçalarda açgözlü ve hırslı olduğundan dem vurmüş, açlığını ve çaresizliğini dile getirmiş, padişahın cömertliğinden ve zenginliğinden bahsedip lütuf ve ihsanını umduğunu belirtmiştir. İlerleyen bölümde ise kendisinin değiştiğini, oruç ve perhiz yoluyla azla yetinmeyi öğrendiğini ifade etmiştir (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348, 12b). Bu süreçte devlet işlerine kafa yorduğunu, bunun endişesini taşıdığını, ruhanî ilimlerle uğraştığını, kanaat ederek inzivaya çekildiğini belirtip devlet kapısından ümidini kesmediğini dile getirmiştir (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348, 13a). Bu bölümün sonunda İdrîs-i Bitlisî acizliğini ve kusurunu belirtmiş, eseri kaleme alırken gösterişten uzak olduğunu ifade etmiştir. Eseri yazma sebebi olarak padişahla beraber geçirdikleri uzun günlere duyduğu şükranı, padişaha duyduğu vefayı ve kırgınlığını gösterme isteğini belirtmiştir (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348, 13b). Bu bölümde mensur anlatımda padişahın ismi geçmemekle birlikte devamındaki fezleke "şehensâh-ı İslâm Sultân Selîm" şeklinde geçmektedir (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348, 14a).

Bundan sonraki bölümde ise sebep-i te'lîf ile doksan beyitlik fezleke yer almaktadır (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348, 14b-20a). Bu bölümde kitap, kalem ve yazma eylemi ile ilgili âyet ve hadisler nakledilmiş, bina inşa etme ve ilmî eser bırakma şeklinde iki çeşit sadaka-i câriye zikredilmiştir (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348, 16a). İdrîs-i Bitlisî, Osmanlı hânedanının bu iki çeşit sadakayı hakkıyla ifa etmesine rağmen bir tarih kitabının olmadığını belirtmiştir. II. Bayezid döneminde 907/1502'de hânedan topraklarına geldiğini; sultanın sekiz padişahın fetihlerinin, vâkialarının bulunduğu, Ermeni ve Rum fetihlerini de kapsayan bir tarih kitabı yazmasını teklif ettiğini ifade etmiştir (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348, 16b). Yaşlılığını özür olarak beyan edip bu kitabı aceleyle otuz ayda ve hacdayken tamamladığını, kitapta I. Selim ile ilgili bin altı yüz beyitlik bir bölümün bulunduğunu belirtmiştir (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348, 17a-17b). *Heşt Bihîşt*'in yazım sürecinden kısaca

bahsettikten sonra Hicaz dönüşünde padişahın işaretleriyle *Heşt Bihişt*'ten daha üstün bir kitap cem' ve tertip ettiğini ifade etmiş, bu kitabı ayrı bir eser olarak ele alıp *Heşt Bihişt*'e zeyl olarak düzenlemediğini belirtmiştir (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348, 17b). Bütün ilim sahipleri bir araya gelse dahi sultanın vasıflarının anlatılamayacağını dile getirmiş; Şeyh Abdürrahîm Abbâsî (ö. 963/1556), Kâdî Abdülbekir Latîfî (ö. [?]) ve Mevlânâ Muhammed Adâ'î'yi şâhnâme kaleme alanlar içerisinde dil ve üslûp açısından beğendiği âlimler olarak sıralamıştır (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348, 18a). Konunun devamında ise *Selîmşâhnâme*'nin yazım süreci yer almaktadır. İdrîs-i Bitlisî; âdeti gereğince Firdevsî tarzında mensur ve manzum olmak üzere iki çeşit şehnâme kaleme aldığını, mensur kısımları manzum fezleke şeklinde tanzim ettiğini, bu iki çeşidi birleştirdiğini ve eserin isminin *Selîmşâhnâme* olduğunu belirtmiştir. Eserin hem padişahın nazarında kabul hem de âhirette hayırlı âkibet için vesile olmasını temenni etmiştir (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348, 18b). Müellifin vermiş olduğu bilgilere göre eser iki mukaddime ile iki matlabdan oluşmaktadır. *I. Mukaddime*'de kelime ve kelâmın kısımları, belîğ mânaların binâ dereceleri; *II. Mukaddime*'de ise ilmin zuhûru, İlâhî kudret, kalem ile kılıcın padişahın hüküm ve maslahatlarına destek olmaları ve şereflenmeleri yer almaktadır. *Matlab* iki kısımdır ve iki isimle müretteptir. *I. Kısım*'da sultanın âlimliğinin gerekliliği, nefsânî faziletleri ve adalet eserleri; *II. Kısım*'da ise küfür ve iman sahibi düşmanlarıyla yapmış olduğu savaşlar ve fetihler yer almaktadır. Her kısım birkaç sözden oluşmaktadır. *I. Kısım, I. Söz*'de padişahın doğumu, ilim ve hikmet öğrenmesi ile Acem sınırına kadar bayrak yükseltmesi; *I. Kısım, II. Söz*'de fitrî ahlâkı, ilmî ve amelî fenleri, soyundan gelen özellikler; *I. Kısım, III. Söz*'de selim tabiatının neticesi olarak nazım ve nesirdeki zarif istiarelerinden ve latif ibarelerinden örnekler; *I. Kısım, IV. Söz*'de ise dindarlığı, kâfir ve dinsizlerle savaşması, şeriati ayakta tutması, mülkî ve dinî büyüklüğünün zikri ile bu sözün tamamlanması ve zeyli, şer odağı sûfî tabakasının ortaya çıkması, Kızılbaşların doğuşu, usûl ve fûrû açısından bu guruhun haber ve eserleri yer almaktadır. *II. Kısım, Matlab*'da sultanın hilâfetten sonraki dönemde kudret ve iktidarının eserleri, Rabbânî te'yid ve ittifaklarla şereflendirilmiş tarihi ve haberleri bulunmaktadır (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348, 18b-19a). Müellif, sultanın fetihlerinin günbegün sevânih şeklinde yazıldığını; senelerin, ayların, fetihlerin ve meşhur vâkiaların sevânihlerinin olduğunu, her sânihin belirli birkaç destandan oluştuğunu belirtmiş ve bu bölümün padişahın cülûsu olan 918/1512 safer ayından sonraki vâkıa ve tarihleri kapsadığını ifade etmiştir (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348, 19a).

Sebeb-i te'lîfin devamında ise müellifin eserin iki mukaddimesi olarak belirttiği bölümler yer almaktadır. İlk olarak İlâhî kelimenin ve semavî kitabın hakikati, insan kaynaklı kelime ve kelâmın zuhûrunun açıklandığı mukaddime ile almış dört beyitlik fezleke yer almaktadır (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348, 20b-22a). Bu mukaddimenin başlığında el-Kehf 18/1 âyeti delil olarak gösterilmiştir. İkinci olarak da ilmin zuhûru ve Rabbânî kuvvetin kalem ve kılıca sirayeti, bu iki kuvvetin insanların isteklerini yerine getirme ve hilâfeti kuşanma hususunda sultanın iki önemli bekçisi olduğunu işleyen mukaddime ile yüz otuz beyitlik fezleke bulunmaktadır (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348, 22a-30a). Bu mukaddimenin başlığında ise el-En'âm 6/165 âyeti delil olarak gösterilmiştir. Bu mukaddime, baştan sonra kalem ve kılıcın uyumunu ifade eden âyet ve hadislerle süslenmiştir.

İnsanın yeryüzünün halifesi kılındığı, Hz. Dâvûd'a hikmet ile güzel hitabın verildiği ve onun demiri yumuşattığı, Hz. Âdem'e bütün isimlerin öğretildiği, sultanların Allah'ın gölgesi olduğu, sultana itaatin Allah'a itaat kabul edildiği, kalem ve kılıcın Allah'ın iki delili olduğu, âlimlerin meliklere üstünlüğü, cennetin kılıçların altında bulunduğu, kâinatın bir denge üzere yaratıldığı, Hz. Muhammed'in Arap ve Acem'in en fasihi ve kılıç peygamberi olduğu, Allah'ın mülkü dilediğine vereceği gibi hususlar naslarla açıklanmıştır. Mukaddimenin çoğunluğunda kılıç ve kalemle ilgili naslar sırayla işlenerek kılıç ile kalemin uyumuna dikkat çekilmiştir. Müellif, bu bölümde Kur'ân'da geçen Zülkarneyn'in Ye'cûc ve Me'cûc için demirden set inşa etmesi, Hz. Mûsâ'nın kardeşi Hz. Hârûn ile Kızıldeniz'i geçmesi ve halkın içmesi için asâsıyla taş vurarak on iki kaynak çıkarması kıssalarına yer vermiş (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348, 25b-26a); Hz. Yûsuf ile Hz. İbrâhim'in duasını nakletmiştir (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348, 26b). İdrîs-i Bitlisî, bu mukaddimenin en son kısmında *Selîmşâhnâme*'yi yazmasının iki amacını açıklamıştır. Buna göre ilk amacı; hamd, salât, kitabın sebebi te'lîfi ve padişaha duadan sonra münşiyâne, teşbîbâne ve detaylı bir tarih yazmaktır. İkinci amacı ise fezleke şeklinde mevzun ve müstakil bir şâhnâme yazmak ve bu iki çeşit tarih kitabını toplamaktır (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348, 28a). Fezlekenin sonunda ise padişahın ismi geçmekte ve padişaha dua ile bu bölüm sona ermektedir (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348, 30a).

### **3. Ebülfazl Mehmed Efendi'nin Selîmşâhnâme'nin Metnine Katkılarının Tespiti ve Değerlendirilmesi**

Ebülfazl Mehmed Efendi'nin *Selîmşâhnâme*'nin metnine katkıları ile ilgili farklı tespitler bulunmaktadır. Kırlangıç; Ebülfazl Mehmed Efendi'nin eserin son kısımlarındaki bazı olayları, İdrîs-i Bitlisî'nin *Mısır Kasidesi*'ni sunduktan sonra padişahın öfkesine maruz kalıp İstanbul'a yollanışını, Diyarbakır'ın fethinden sonra Beylerbeyi Bıyıklı Mehmed Paşa ile arasının açılmasını işleyen kısımları eklediğini belirtmiş, bazı konu başlıklarını eklemek suretiyle esere şekil verdiğini (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 48) ve eserin hâtimesini kaleme aldığını öne sürmüştür (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 49). Aksoy, eserin tamamına yakınının, Genç ise 1517 yazı sonrasındaki konuların Ebülfazl Mehmed Efendi'ye ait olduğunu tespit etmiştir. Bu bölümde Ebülfazl Mehmed Efendi'nin metne eklediği yerler tespit edilip değerlendirilmeye çalışılmıştır.

İdrîs-i Bitlisî'nin vefatından sonra yazılan tüm bölümlerin Ebülfazl Mehmed Efendi'ye ait olduğunu belirtmek gerekir. Ebü'l-Fazl Mehmed Efendi, bu derlemenin ve babasının mecmuasının II. Selim devrinde düzenlenmesi sebebiyle devrin padişahı II. Selim'e övgü yazmasının gerekli olduğunu ifade etmiştir (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 94). Eserde II. Selim'in vasıflarının ve seciyelerinin anlatıldığı bölüm, saltanat tahtına oturuşunun fezlekesi ile babasının vefat haberinin verililiğini anlatan manzumenin yer aldığı bölümün baş kısmı (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 79-94) Ebülfazl Mehmed Efendi tarafından yazılmıştır. II. Selim'in saltanat tahtına oturuşunun fezlekesinde geçen "Değersiz ve hakir kul Ebu'l-Fazl fakirin kalemi şah-nâme nazmetmek için kalbin derinliğinden, katran denizinden anlamlar çıkardı." cümlesiyle Ebülfazl Mehmed Efendi, bu bölümü kaleme aldığını işaret etmiştir (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 83).



Kanûnî'nin emriyle I. Selim'in kabri üzerine türbe yapılışını anlatan bölüm (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 475-479) de Ebülfazl Mehmed Efendi tarafından yazılmıştır ki İdrîs-i Bitlisî 18 Kasım 1520'de vefat etmiştir ve bu tarihte hayatta değildir (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 91). I. Selim'in türbesindeki kitâbede türbenin 929/1522'de Kanûnî tarafından inşa ettirildiğinin belirtilmesi (Yüksel, 2009, 513) ve bu bölümün tamamında II. Selim'e övgüde bulunulması bunu ispat etmektedir.

Eserin hâtîme kısmında bulunan III. Murad'ın (ö. 1003/1595) övgüsü (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 479-482) ile müellifin özür ve bağışlama dileğinin yer aldığı bölüm (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 482-485), II. Selim ve III. Murad'a hitap eden Ebülfazl Mehmed Efendi tarafından yazılmıştır. Bu bölümde II. Selim'e ithafen yazdığı "Şahlık soyunun beşinci nesli sensin, Fazlî ise hizmet için canını vermeye hazırdır." (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 484) cümlelerinde Fazlî mahlasını kullanmış, bu bölümün sonundaki dua kısmından önce "Şimdi bu dünyada onlardan yalnızca Ebu'l-Fazl yâdigâr kaldı." (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 485) diyerek ismini zikretmiştir.

Eserin sonunda yer alan "Kitabın Bitiriliş Tarihi Hakkında" başlıklı bölümde (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 487) 974/1567'de kitabın tamamlandığı belirtilmiştir.<sup>6</sup> Yine bu tarih İdrîs-i Bitlisî'nin vefat tarihiyle bağdaşmamakta, mezkûr tarihte eseri Ebülfazl Mehmed Efendi'nin tamamladığı ortaya çıkmaktadır.

Ebülfazl Mehmed Efendi'nin eserin metnine yaptığı diğer bir katkı da konu başlıkları eklemesidir. Eserdeki bazı konu başlıklarında kullanılan ifadelerden bu başlıkların onun tarafından eklendiği anlaşılmaktadır. Bazı bölümlere sadece başlık eklediği, çoğu yerde ise hem başlık eklediği hem de konuyu anlattığı görülmektedir.

Ebü'l-Fazl Mehmed Efendi; fihrist ve konu anlatımına geçmeden önce babası ve I. Selim'in samimi dostluğunu ve ilişkisini, bu dönemdeki siyasî faaliyetleri ve fetihleri, *Selîmşâhnâme*'nin baştan sona yazılma ve tamamlanma sürecini manzum bir şekilde özetlemiştir (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 102-107). Konunun başlığında geçen "Cennet Mekânlı Babamın" ile "Merhum Babamın" ifadeleri başlığı onun eklediğini göstermektedir.

İdrîs-i Bitlisî ve vezirlerin beldelerin ıslahı amacıyla Tebriz'e gönderilmesinin ve Tebriz'de yaşadıklarının manzum fezleke şeklinde anlatıldığı bölümün (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 244-246) başlığında geçen "Merhum Babamın" ifadesinden başlığın Ebülfazl Mehmed Efendi tarafından eklendiği anlaşılmaktadır. Bu bölümde konu anlatımı ise İdrîs-i Bitlisî'ye aittir.

Ebülfazl Mehmed Efendi'nin eklediği diğer bir başlık da İdrîs-i Bitlisî'nin I. Selim'in adaletine ve kendisiyle yakınlığına sığınarak Mısır fethinden sonra Çerkes halkına yapılan kötü muameleleri ve rüşvet yoluyla yapılan terfileri anlattığı bölümün başlığıdır (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 418-420). Bu bölümün başlığında da "Merhum Babam Fakir Mevlânâ İdris'in" ifadesi yer almaktadır. Bu bölümde başlıkla birlikte konu anlatımı da Ebülfazl Mehmed Efendi'ye aittir. Konunun devamında yer alan *Mısır Kasidesi* ile bu kasidenin sunulması sonucunda padişahın öfkesine maruz

<sup>6</sup> "Kalemin yazdıklarıyla Selim Şahnâme tamamlanınca, akıl tarih olarak 'nun' hariç 'itmâm-ı Selim Şahnâme'yi hesapladı. Yani dokuz yüz yetmiş dört senesinde (1567) bu kitap tamamlandı. Oruç ayında kutlu saadette kitap sona ermiş oldu. Rabbim, tarihçisine son nefesinde hayır ihsan eyle." (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 487) cümlelerinden ebced hesabı ile 974/1567 tarihinin çıkarılmasının şekille gösterilişi için bk. İdrîs-i Bitlisî, Ali Emîrî Farsça, 811, 196a.

kalan İdrîs-i Bitlisî'nin donanmayla İstanbul'a gönderilişi de Ebülfazl Mehmed Efendi tarafından nakledilmiştir. Konunun sonunda ise padişahın İstanbul'a döndükten sonra babasına iltifat gösterdiğini belirtmiş, babasının Mısır ve Şam fetihlerinden sonra çevre memleketlere gönderilmek üzere kaleme aldığı bir mektubu nakletmiştir (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 420-440). Ebülfazl Mehmed Efendi'nin bu sıralarda Trablus, Hama ve Humus'un tahrir defterlerinin tutulması için sultanın emriyle Mısır'a gittiği, 1517 yazında hâlâ bu görevi sürdürdüğü ve burada babasıyla görüşme imkânı bulduğu bilinmekte (Genç, 2019, 344); yaşanan olaylara şahit olması sebebiyle olayları bizzat aktarması mümkün görünmektedir.

Ebülfazl Mehmed Efendi, Rumeli vilâyetlerinden tımarlı sipahi gelirlerinin Şam'a gönderilmesinin ve fethedilen Arap vilâyetlerinin tahrir defterlerinin tutulmasının anlatıldığı bölümü (İdrîs-i Bidlîsî, 2019, 444-446) de kendisi eklemiştir. Başlıkla birlikte konu anlatımı da ona aittir.

Ebülfazl Mehmed Efendi'nin başlık koymadığı bölümlerde de eklediği yerler bulunmaktadır. Eserin iki mukaddimeden oluştuğunu belirttiği ve bu mukaddimelerin içeriğinden bahsettiği kısım (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 108) ile eserin fihristinde yer alan 1515-1516 senelerinde yaşanan olayları yazdığı kısımda yer alan "Kürdistan emirlerinin, merhum babam Mevlânâ İdrîs'in kılavuzluğuyla Diyarbakır'da biat etmeleri"<sup>7</sup> (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 109) şeklindeki madde başlığı ona aittir.

Diyarbakır'ın kalelerinin fethi esnasında Bıyıklı Mehmed Paşa'nın yanlış hüküm vermesinin ve bu hükmünde hatalı olduğunu anlamasının yer aldığı bölüm ile Diyarbakır fethinin anlatıldığı manzum fezlekenin sonundaki kısım Ebülfazl Mehmed Efendi'ye aittir (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 354-356). Konuya başlarken kullandığı "Eski durumların ayrıntılarını ve haberlerini kayda geçirenler, eski amelleri ve eserleri yazıya dökenler" ifadesiyle diğer tarih müelliflerini kastetmekte, "zanna ve tahmine dayalı olarak değil, vukuf ve bilinçle şu şekilde bildirip günlerin ve gecelerin sayfalarına açık olarak şöyle yazmışlardır:" (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 354) cümleleriyle de sahit ve güvenilir yazılı kaynaklardan alıntı yaptığını işaret etmektedir. Çünkü bu bölümde Bıyıklı Mehmed Paşa'nın padişahın emriyle Diyarbakır'dan Mısır'a gelip Kansu Gavri (ö. 922/1516) ile yapılan savaşa katılması, bu süreçte İdrîs-i Bitlisî'nin o bölgenin işlerini idare etmesi ve bazı kötü niyetli insanların etkisiyle paşayla yaşadığı sıkıntı, paşanın kutlu meclise sunduğu ve İdrîs-i Bitlisî ile kendisi arasında tercih yapılmasını isteyen tehdit içerikli cümleleri yer almaktadır. Konunun sonunda ise İdrîs-i Bitlisî, padişahın huzuruna yöneldiğini ifade etmektedir (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 356). Ebülfazl Mehmed Efendi'nin babasının devlet erkânıyla yaşamış olduğu bu sıkıntılı süreci anlatırken farklı kaynakları işaret etmesi tarafsızlığını belirtmesi açısından dikkat çekicidir.

Eserin metninde Kızılbaşlar ile yapılan savaş ve Diyarbakır kalelerinin fethi anlatılırken Mehmed Çelebi'nin ismi geçmektedir (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 330, 332, 350). Burada kastedilen kişinin Ebülfazl Mehmed Efendi mi yoksa başka bir Mehmed Çelebi mi olduğu belli değildir. İdrîs-i Bitlisî diğer oğlu Ebü'l-Mevâhib'den bahsederken oğlu olduğunu belirtmiş (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 326, 350), Mehmed

---

<sup>7</sup> Aksoy'un da üzerinde durduğu bu ifade tezinde "Merhum Mevlâna İdrîs'in tafsilatlı ve ihtimamlı yazısıyla Kürdistan memleketlerinin fethi" şeklinde geçmektedir (Aksoy, 2021, 54).

Çelebi'de ise bunu belirtme gereği duymamıştır. Eserde 1519 yılı olaylarında Arap vilâyetleri tahrir defterlerinin padişaha arz edilişi anlatılırken “Bu arada İdrisoğlu diye meşhur ve yüce Sultan'ın eski kullarından olan Arap ve Acem vilâyeti defterdarı Mehmed Çelebi” şeklinde Mehmed Çelebi'yi Ebülfazl Mehmed Efendi olarak tanıtan, onun padişahın Trabzon valiliği dönemindeki hazine kâtipliği ile Halep, Şam ve Mısır'ın vergilerini toplamasından bahseden kısım ise üçüncü bir kişi tarafından nakledilmiş izlenimini vermektedir (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 449-450). Bunun hemen akabinde, 1520 yılı olayları özetlendikten sonra, I. Selim'in vefatı sonrasındaki süreçte yaşanan fitne hareketlerinin Kanûnî'nin padişahlık dönemine rastlaması sebebiyle anlatılmasının uygun olmayacağını belirtmesi bunu desteklemektedir (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 450).

Ebülfazl Mehmed Efendi'nin eserde eksik bıraktığı yerler de mevcuttur. O, babasının *Risâle-i Tîğ u Kalem*'de padişahın selim tabiatının neticesi olarak nazım ve nesirdeki zarif istiarelerinden ve latif ibarelerinden örnekleri içeren *I. Kısım, III. Söz* (İdrîs-i Bidlîsî, Lala İsmail, 348, 18b-19a) olarak belirttiği bölüme eserde yer vermemiştir. Ebülfazl Mehmed Efendi'nin padişahın *Farsça Dîvân*'ına nazîre olarak *Farsça Dîvân* kaleme alması (Başaran, 2010, 41-64) bu bölümü ayrı bir eser olarak ele aldığını düşündürmektedir.

#### 4. İdrîs-i Bitlisî'nin Selîmşâhnâme'yi Yeniden Yazma İhtimali

*Selîmşâhnâme*'nin yazım süreci değerlendirilirken dikkat edilmesi gereken bir husus da İdrîs-i Bitlisî'nin *Heşt Bihîşt*'i yeniden kaleme alma süreci ile arasındaki benzerliktir, bu benzerlik *Selîmşâhnâme*'nin de *Heşt Bihîşt* gibi yeniden yazılma ihtimalini düşündürmektedir.

İdrîs-i Bitlisî, I. Selim'in tepkisini çeken *Mısır Kasidesi*'ne benzer bir kasideyi II. Bayezid için de kaleme almıştır (Genç, 2019, 258). *Mısır Kasidesi*'nde değindiği konular, II. Bayezid döneminde yaptığı şeriat ve adalet vurgusu ile bunların yerine getirilmesi hususundaki eleştirilere benzemektedir (Genç, 2019, 348). Onun II. Bayezid döneminde yaşadığı haksızlıklara tepki olarak *Heşt Bihîşt*'in dîbâcesini yazmadığı (Genç, 2019, 230), dîbâceyi kendisine sakladığı (Genç, 2019, 270), dîbâcesiz ve hâtimesiz eserin eksik olduğunu padişaha bildirdiği bilinmektedir (Genç, 2019, 273). Daha sonra ise eseri tamamlayarak I. Selim'e sunmuştur (Genç, 2019, 294-295). *Selîmşâhnâme*'nin dîbâcesi olarak nitelendirilebilecek olan *Risâle-i Tîğ u Kalem*'in eserin müsveddelerinin bir kısmı kayıpken tam ve temize çekilmiş halde ele geçmesi İdrîs-i Bitlisî'nin bu bölümü daha sonra ve özenle kaleme aldığını düşündürmekte, müellifin bu risâlede son yılları ve ruh dünyasıyla ilgili verdiği bilgiler de bunu desteklemektedir. Müellif bu risâlede çok değiştiğini, artık kanaat sahibi olup inzivaya çekildiğini, padişahla geçirdiği uzun yıllara duyduğu vefa gereği ve ona kırgınlığını göstermek amacıyla eseri yazdığını bizzat belirtmektedir. Müellif, *Heşt Bihîşt*'i yeniden yazma sürecinde patronaj kaygısı taşırken (Genç, 2019, 470-472) *Selîmşâhnâme*'yi tamamlama sürecinde böyle bir kaygı taşımamaktadır.

İki eser arasındaki diğer bir benzerlik de müsveddelerinin kaybolması durumudur. *Heşt Bihîşt*'in müsveddelerinin bir kısmı Mekke yolculuğu sırasında kaybolmuştur (Genç, 2019, 469), *Selîmşâhnâme*'nin müsveddelerinin de kötü niyetli insanlar tarafından dağıtılma ve yok edilme ihtimali dışında sefer ve yolculuklarda kaybolma ihtimali bulunmaktadır.

İki eserin mukaddimleri de benzer özelliklere sahiptir. İdrîs-i Bitlisî'nin *Heşt Bihîşt*'te kendini savunmak amacıyla klasik olmayan tarzda kaleme aldığı mukaddime (Genç, 2019, 464-465), *Risâle-i Tîğ u Kalem*'i hatırlatmaktadır. Bu risâlenin de orijinal ve ilginç bir tarza sahip olduğunu ve belîğ bir üslûpla yazıldığını Ebülfazl Mehmed Efendi belirtmektedir (İdrîs-i Bidlîsî, 2016, 93).

İdrîs-i Bitlisî'nin *Heşt Bihîşt*'i yeniden oluştururken birçok bilgiyi çıkarma ve kısaltma, bazı yerleri tamamen silme ve bazı konuları ekleme, bazı yerlerde üslûp yumuşatma ve detaylı bilgi vermeme, bazı olayları özetleme ve yeniden kaleme almama yollarını tercih ettiği bilinmektedir (Genç, 2019, 469). Yapmış olduğu bu değişiklikler onun kanaatinin ve dünya görüşünün değişmesine, siyâsî hayatındaki kırılmalara bağlanmaktadır (Genç, 2019, 473). *Selîmşâhnâme*'de ise bu değişimin olumlu yönde olduğu görülmektedir. İdrîs-i Bitlisî'nin *Mısır Kasidesi* sonrası padişahla ve Diyarbakır'da görevli olduğu süreçte Bıyıklı Mehmed Paşa ile yaşamış olduğu sıkıntılı dönemin eserde yer almaması ve bu olayların oğlu tarafından aktarılması bu bölümün müellif tarafından eserden çıkarılma ihtimalini düşündürmektedir. İdrîs-i Bitlisî İstanbul'a döndükten sonra padişaha karşı tutumunun olumlu yönde değiştiğini, kanaat ve inzivayı tercih ettiğini ve padişaha duyduğu vefa sebebiyle eseri kaleme aldığını *Risâle-i Tîğ u Kalem*'de ifade etmiştir (İdrîs-i Bitlisî, Lala İsmail, 348, 12b-13b). Aynı ruh hâlini yine bu dönemde kaleme aldığı Molla Câmî'nin (ö. 898/1492) *Çihil Hadis*'inin Farsça şerhinde yansıtmış, bu eserde de eseri geçmiş zamandaki kusurlarını affettirmek için kaleme aldığını belirtmiştir (Genç, 2019, 351-352).

*Heşt Bihîşt*'in son kısmı özet şeklinde yazılmıştır (Genç, 2019, 472) ve *Selîmşâhnâme*'nin son bölümleri de özet görünümündedir. İdrîs-i Bitlisî'nin I. Selim ile yaşadığı sıkıntılı süreç sebebiyle *Selîmşâhnâme*'de 1517 sonrası hadiseleri kaleme almadığı ve bu kısmın Ebülfazl Mehmed Efendi tarafından yazıldığı iddia edilmektedir (Genç, 2021, 353-354). İdrîs-i Bitlisî'nin 1517 sonrasındaki olayları, vefatından sonra oğlunun eklediği kısımlar hariç, *Heşt Bihîşt*'teki gibi özet şeklinde yazma ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır.

### Sonuç

*Selîmşâhnâme*'nin yazılma ve tamamlanma sürecindeki belirsizlik sebebiyle kime ait olduğu, *Zeyl-i Heşt Bihîşt* olarak isimlendirilmesi, Ebülfazl Mehmed Efendi'nin metnine katkıları ile ilgili farklı tespitler ortaya konmuş ve bu tespitler klasik kaynaklardan modern kaynaklara aktarılmıştır. Eser hakkında yapılan tezlerde ve eserden bahseden diğer çalışmalarda ortaya konan yeni tespitler de eserin müellifi, içeriği ve mahiyetiyle ilgili belirsizliği tam olarak ortadan kaldıramamıştır.

Eser üzerinde doktora çalışması yapan ve eseri başarılı bir şekilde tercüme eden Kırlangıç; eserin İdrîs-i Bitlisî'ye ait olduğunu tespit etmiş, sadece Ebülfazl Mehmed Efendi'nin eklediği birkaç yeri işaret etmekle yetinmiş, eserin genel bir değerlendirmesini yapmamıştır. Kırlangıç'ın belirli hususlara değinmesi, metne eklenen diğer yerleri tespit etmemesi ve değerlendirmemesi tezinin eksik kalmasına sebep olmuştur. Ayrıca İdrîs-i Bitlisî'nin esere giriş mahiyetinde kaleme aldığı, kılıç ile kalemin uyumunu anlatan ve *Risâle-i Tîğ u Kalem* olarak isimlendirilen otuz varaklık kısmı Ebülfazl Mehmed Efendi'nin metne dâhil etmediğini ileri sürerek metnin dışında tutmuş, bu kısım ile ilgili inceleme ve değerlendirmeyi yeni

çalışmalara havale etmiştir. Aynı şekilde metinde *Dibâce-i Hamâ ve Humus*'un tercümesine gerek görmemiştir. Bu bölümlerin eserin metni dışında bırakılması ve tercüme edilmemesi *Selîmşâhnâme*'nin metin bütünlüğünü bozmaktadır.

Eser üzerinde yüksek lisan tezi hazırlayan Aksoy ise mukaddimesi olmayan, tarihî bilgilerden yararlanmak üzere kopya edilmiş ve manzum bölümleri çıkarılmış bir *Selîmşâhnâme* izlenimi veren; müstensihî ve istinsah tarihi belli olmayan bir nüshayı esas alarak bu nüshanın İdrîs-i Bitlisî'ye ait *Selîmnâme* olduğunu öne sürmüştür. Eserin geri kalan kısmının Ebülfazl Mehmed Efendi'ye ait *Selîmşâhnâme* olduğunu iddia edip *Selîmşâhnâme* içindeki *Selîmnâme*'yi tespit etmeye çalışmıştır. Aksoy'un bu tezinde Tekindağ'ın iki eserin iç içe tedâhül ettiği görüşünden etkilendiği ve bu görüşü esas aldığı görülmektedir. Ebülfazl Mehmed Efendi'nin tam ve temize çekilmiş halde ele geçirdiğini belirttiği *Risâle-i Tîğ u Kalem*'i içermeyen ve kronolojik sıralaması tarihî gerçekliğe uymayan bu nüshanın İdrîs-i Bitlisî'ye ait farklı bir eser olduğunu ve *Selîmşâhnâme*'nin tamamını Ebülfazl Mehmed Efendi'nin kaleme aldığını kabul etmek mümkün değildir. Yazar, manzum fezlekelerin Ebülfazl Mehmed Efendi tarafından eklendiğini, eserin kırk yedi yılda tamamlandığını, fetih hikâyelerinin Adâ'î'nin eserinden yararlanılarak yazıldığını iddia etmiş ve bu iddialarını ispatlamamıştır.

*Selîmşâhnâme* ile ilgili müstakil bir çalışma olmamakla birlikte kitabında çarpıcı tespitlerde bulunan Genç, İdrîs-i Bitlisî'nin I. Selim ile arasının açıldığı 1517 yazı sonrasındaki olayları Ebülfazl Mehmed Efendi'nin kaleme aldığını öne sürmüştür. Bu iddiasında müellifin konu anlatımına dâhil olmamasını delil olarak göstermiş ve eserde müellifle ilgili ibare bulunmayan diğer bölümleri değerlendirmemiştir. Oysa İdrîs-i Bitlisî'nin yaşadığı birçok olayı anlatırken kendini metne dâhil etmediği görülmektedir. Buna göre müellife ait ibare bulunmayan bölümleri yani eserin tamamına yakını Ebülfazl Mehmed Efendi'nin kaleme aldığını söylemek mümkün değildir. Genç, eserin girişi mahiyetindeki *Risâle-i Tîğ u Kalem*'i de müellifin ömrünün son yıllarında yazdığı farklı bir eser olarak kabul etmiş ve risâle üzerinde yaptığı inceleme sonucunda İdrîs-i Bitlisî'nin I. Selim ile yaşadığı sıkıntılı sürecin etkisiyle kalemin kılıca üstünlüğünü vurgulayarak bir çeşit sosyal eleştiride bulunduğunu tespit etmiştir. Genç'in İdrîs-i Bitlisî'nin ömrünün son yıllarında kanaatlerinin ve dünya görüşünün tamamen değiştiğini belirttiği ve kılıç ile kalemin uyumunu sanatlı bir dille işlediği bu risâlenin tamamını incelemediği, müellifin I. Selim ile arasının bozulması sebebiyle onun patronajına ihtiyaç duymadığı yönündeki tezini güçlendirmek amacıyla risâleyi bu şekilde yorumladığı anlaşılmaktadır.

*Risâle-i Tîğ u Kalem*; Allah'a hamd, münâcât, na't, sebab-i te'lîf ve iki mukaddimeyi kapsamakta ve risâlede tüm konular mensur metnin ardından manzum fezlekelerle işlenmektedir. Âyet, hadis ve manzumelerle zenginleştirilen metinde *Heşt Bihişt*'in yazım süreci, İdrîs-i Bitlisî'nin ruh hâli ve son yılları, *Selîmşâhnâme*'nin içeriği ve yazılma sebeplerine dair bilgiler bulunmakta, eserin adı *Selîmşâhnâme* olarak zikredilmektedir. Son yıllarında dünya görüşü ve kanaatlerinin değiştiğini belirten müellifin I. Selim'i övgü dolu cümlelerle yücelttiği ve eserin ikinci mukaddimesinde padişahı destekleyen iki kuvvet olarak nitelendirdiği kılıç ile kalemin uyumunu işlediği görülmektedir. Metnin tertibi, içeriği, isminin

*Selîmşâhnâme* olarak zikredilmesi ve müellifinin şahsî hayatı hakkında yer alan bilgiler *Risâle-i Tiğ u Kalem*'in ayrı bir eser olmayıp *Selîmşâhnâme*'nin dîbâcesi olduğunu göstermekte, *Risâle-i Tiğ u Kalem* hakkında yapılan farklı yorumlar bu bölümün şimdiye kadar tercüme edilmemesinden kaynaklanmaktadır.

Ebülfazl Mehmed Efendi, eseri derleme ve tamamlama aşamasında birtakım eklemeler yaptığını belirtirken hangi konuları yazdığını ve hangi kısımlara eklemeye yaptığını açıkça ifade etmemiştir. Oysa eserin konu başlıklarında ve metninde kullandığı ifadelerde eklediği yerleri işaret ettiği görülmektedir. İdrîs-i Bitlisî'nin vefat tarihinden sonra yazılan I. Selim'in türbesinin yapılışı ve eserin bitiriliş tarihinin yer aldığı kısım kesin olarak ona aittir. Eserin başında eseri sunduğu padişaha müstakil bölüm ayırmış, eserin sonunda geleneğe uygun olarak dönemin padişahını ve şehzadesini zikretmiştir. Kanaatimizce babasının eserin müsveddeleriyle uğraştığı süreçte yanında olmadığı için kendi durumunu bildirmek amacıyla tahrir defterlerinin tutulmasını anlatan bölümü metne eklemiş ve Arap vilâyetlerinde tahrir defterleri hazırladığını belirtmiştir. Ayrıca eserde babasının padişahla ve Bıyıklı Mehmed Paşa ile yaşadığı sıkıntılı süreci zikretmesi ve bu hususlarda yorum yapması, babasıyla ilgili yanlış anlaşılmalara aydınlatma ve babasına tarih sahnesinde hak ettiği değeri biçme amacı taşımaktadır.

Eserde kaynak eser ve şahıs ismi veya müellifle ilgili ibare bulunmayan bölümler hakkında kesin bir hükme varmak mümkün değildir. Ebülfazl Mehmed Efendi metne eklediği yerlerde kendinden bir iz bırakma yolunu tercih ettiği için müellife dair ibare bulunmayan bölümler ona hamledilmemelidir.

Eserle ilgili diğer bir husus da İdrîs-i Bitlisî'nin *Heşt Bihîşt*'i yeniden yazma sürecinde bazı bölümleri çıkarma, kısaltma, özetleme, yeniden yazma ve değiştirme gibi yöntemleri *Selîmşâhnâme*'de de uygulamış olabileceğidir. Müsveddelerin kaybolması ve dağıtılması ihtimali haricinde, kanaatlerinin ve dünya görüşünün değişmesi sebebiyle bazı bölümleri müellifin kendi eliyle ortadan kaldırması da dikkate alınmalıdır. Müellifin *Risâle-i Tiğ u Kalem*'de kullandığı cümlelerden *Selîmşâhnâme*'yi yazma sürecinde *Heşt Bihîşt*'in aksine kanaatlerinin olumlu yönde değiştiği anlaşılmaktadır. Ebülfazl Mehmed Efendi'nin boşluğu doldurmak amacıyla babasının padişah ve Bıyıklı Mehmed Paşa ile yaşadığı sıkıntılı süreci metne eklemesi bunu düşündürmektedir. Aksoy'un tezinde esas aldığı nüshadaki fetih ve savaşların anlatıldığı bölümlerin *Selîmşâhnâme*'den farklı olması eserin en az iki kez gözden geçirildiğini göstermektedir. İdrîs-i Bitlisî'nin *Selîmşâhnâme*'yi yeniden kaleme alması ihtimal dâhilindedir.

*Selîmşâhnâme*'nin daha sağlıklı değerlendirilebilmesi ve metin bütünlüğünün bozulmaması için birtakım gerekçelerle metne dâhil edilmeyen *Risâle-i Tiğ u Kalem*'in ve *Dîbâce-i Hamâ ve Humus*'un tercüme edilerek metne dâhil edilmesi gerekmektedir. *Selîmşâhnâme* İdrîs-i Bitlisî'ye ait bir eser olmakla birlikte Ebülfazl Mehmed Efendi'nin ikinci müellif olarak eserin metnine eklediği kısımlar, babasının hayatta olmadığı süreçte yazdığı ve kendisinden iz bıraktığı yerler dışında tam olarak tespit edilememektedir. Fars Dili ve Edebiyatı alanında hem Ebülfazl Mehmed Efendi'nin hem de İdrîs-i Bitlisî'nin eserlerinin dil ve üslûp özellikleri dikkate alınarak yapılacak yeni çalışmalar, Ebülfazl Mehmed Efendi'nin metne yaptığı eklemelerin tespit edilmesine katkı sağlayacaktır.

### Kaynakça

- Aksoy, Hasan - Akbayan, Nuri. "Ebulfazl Mehmed Efendi". *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi: Devirler, İsimler, Eserler, Terimler*. 2/414. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977.
- Aksoy, İdris. *İdrîs-i Bidlîsî'nin Selim-nâme'sinin Tahkik ve Tercümesi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Âşık Çelebi. *Meşâ'irü's-su'arâ: İnceleme-Metin*. nşr. Filiz Kılıç. 3 Cilt. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010.
- Atâî, Nev'îzâde. *eş-Şekâ'ikü'n-nu'mâniyye ve Zeyilleri: Hadâ'ikü'l-hakâ'ik fî tekmileti's-Şekâ'ik*. nşr. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Ayvansarâyî, Hüseyin. *Hadîkatü'l-cevâmi'*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281.
- Babinger, Franz. *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*. çev. Coşkun Üçok. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1992.
- Başaran, Orhan. *Defterdar Ebü'l-Fazl Mehmed Efendi ve Farsça Dîvânı*. İstanbul: Anka Matbaacılık, 2010.
- Başaran, Orhan. *İdrîs-i Bitlîsî'nin Heşt Bihîşt'inin Hâtîme'si*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Bayraktar, Mehmet. *Kutlu Müderris İdris-i Bitlîsî*. İstanbul: Biyografi Net Yayınları, 2006.
- Beyânî. *Tezkiretü's-su'arâ*. nşr. İbrahim Kutluk. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997.
- Bilgen, Abdüsselam. "XVI. Yüzyıl İran Şairlerinden Adâ'î-yi Şîrâzî'nin Selim-nâmesi". *Türk Tarih Kurumu Belleten* 56/215 (Nisan 1992), 13-32.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınları, 1972-1975.
- Ebülfazl Defterî. *Zeyl-i Târîh-i Heşt Bihîşt*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2447, 1b-137b.
- "Ebu'l-Fazl Mehmed Defterî". *İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi*. 3/1533-1534. İstanbul: Tercüman Gazetesi Kültür Yayınları, 1983.
- "Ebül Fazl Mehmed Efendi". *Meydan Larousse: Büyük Lügat ve Ansiklopedisi*. 4/44. İstanbul: Meydan Yayınevi, 1971.
- Danışmend, İsmail Hamî. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1947-1955.
- Genç, Vural. *İdris-i Bitlîsî Heşt Bihîşt Osman Gazi Dönemi (Tahlil ve Tercüme)*. İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Genç, Vural. *Acem'den Rum'a Bir Bürokrat ve Tarihi İdrîs-i Bidlîsî (1457-1520)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019.
- Habib Efendi. *Hat ve Hattâtân*. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziyâ, 1305.
- İdrîs-i Bidlîsî. *Selim Şah-nâme*. nşr. Hicabi Kırlangıç. Ankara: Hece Yayınları, 2016.
- İdrîs-i Bitlîsî. *Mecmû'a-i Münşe'ât*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Farsça Yazmalar, 906, 1b-130b.
- İdrîs-i Bitlîsî. *Selîmşâhnâme*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 348, 1b-161b.
- İdrîs-i Bitlîsî. *Zeyl-i Heşt Behîşt*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Farsça, 811, 1a-196b.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn*. nşr. Şerefettin Yalçın - Rifat Bilge. 2 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941-1943.
- Kınalızâde Hasan Çelebi. *Tezkiretü's-su'arâ*. nşr. İbrahim Kutluk. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1978-1981.
- Koçaslan, Buşra. *İdrîs-i Bidlîsî Heşt Behîşt Orhan Gazi Dönemi (Tahlil ve Tercüme)*. Düzce: Düzce Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Levend, Ağâh Sırrı. *Gazavâtnâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavâtnâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956.
- Mehmed Râif. *Mir'ât-ı İstanbul*. İstanbul: Âlem Matbaası Ahmed İhsân ve Şürekâsı, 1314.

- Mehmed Süreyyâ. *Sicill-i Osmânî*. nşr. Nuri Akbayar. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Mehmed Zekî. "Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi". *Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası* 62-77 (1336-1339), 169-180.
- Miftâh, İlhâme - Velî, Vehhâb. *Nigâhî be Revend-i Nüfûz ve Gusteriş-i Zebân ve Edeb-i Fârsî der Türkiye*. Tahran: Şûrâ-yı Gusteriş Zebân ve Edebîyât-ı Fârsî, 1374.
- "Muhammed Bitlisî (Molla Ebü'l-Fadl Defterî)". *İslâm Âlimleri Ansiklopedisi*. 14/249-250. İstanbul: Türkiye Gazetesi Yayınları, ts.
- Muhammedî, Râhile. "Ebülfazl Muhammed-i Defterî". *Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî: Edeb-i Fârsî der Anatolî ve Balkan*. 6/31-32. Tahran: Vizâret-i Ferheng u İrşâd-ı İslâmî, 1383.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Özcan, Abdülkadir. "Ebülfazl Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/356-357. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Parmaksızoğlu, İsmet. "Ebü'l-Fazl Mehmed Efendi". *Türk Ansiklopedisi*. 14/289. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1966.
- Tavakkoli, Hasan. *İdrîs Bitlisî'nin Kanun-ı Şâhenşâhisi'nin Tenkidli Neşri ve Türkçeye Tercümesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Doktora Tezi, 1974.
- Tekindağ, M. C. Şehabeddin. "Selim-nâmeler". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 1 (1970), 197-230.
- Uğur, Ahmet. "Selim-nâmeler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978), 367-379.
- Yıldırım, Muhammed İbrahim. *İdrîs-i Bitlisî'nin Heşt Behişt'ine Göre Fatih Sultan Mehmed ve Dönemi*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Yüksel, İ. Aydın. "Sultan Selim Camii ve Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/513-516. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.



**ELMALILI'NIN RAHMÂN SÛRESİ MEALİNDEKİ FARKLI ÇEVİRİ  
ÖZELLİKLERİ VE ÇAĞDAŞI BAZI MÜELLİFLERİN MEALLERİYLE MUKAYESESİ  
DIFFERENT TRANSLATION FEATURES OF ELMALILI'S TRANSLATION  
OF THE RAHMAN SURAH AND COMPARİSON WITH THE TRANSLATIONS  
OF SOME CONTEMPORARY AUTHORS**

**Mahmut ÖZTÜRK**

Doç. Dr., Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

mahmutozturk0263@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-5846-7135

**Öz**

Cumhuriyet dönemindeki güvenilir meal çalışmalarından birisi de Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın kaleme aldığı mealdir. Bu meal müstakil olarak değil, *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirde açıklanacak âyet gruplarının başına konmak üzere kaleme alınmıştır. Meal, Elmalılı gibi dirayetli bir müfessirin kaleminden çıktığı için ilim erbabının haklı ilgisine mazhar olmuştur. Ancak daha sonra müstakil basımları da yapılan mealin genel halk kitlesinin değil, ilim erbabının yararlanabileceği nitelikte olduğu görüşü yaygınlık kazanmıştır. Bir yandan meale duyulan ilgi, öte yandan ondan yararlanma güçlüğü dil ve üslup olarak sadeleştirilip yenilenmiş halinin yayınlanmasıyla neticelenmiştir. Mealın orijinal halinden yararlanmasını güçleştiren hususların başında müellifinin hazırlayacağı mealin o günlerde uygulamaya konulması planlanan Türkçe ibadet projesinde kullanılabileceği kaygısının da etkisiyle kelime seçimi ve tercüme tarzında yaptığı bilinçli tercihler gelmektedir. Elmalılı'nın kalem aldığı meal dil ve üslup olarak çağdaşı müelliflerden Hasan Basri Çantay, Ömer Rıza Doğrul ve Abdalbaki Gölpınarlı'nın meallerinden oldukça farklıdır. Bu farklılık Rahmân sûresi mealinde daha belirginleşmektedir. Elmalılı Rahmân sûresinde hemen hiçbir sûrede uygulamadığı bir yöntem kullanmıştır. Âyetlerin fasılları ile Türkçe meal sonlarının fonetik olarak aynı seslerden oluşması, bazı âyetlerde harfi/lafzi tercüme yapmaya azami dikkat edilmesi, sûrenin dörtte birinin manzum meal olarak çevrilmesi ve diğer sûrelere nazaran daha çok Farsça kelime kullanılmış olması Rahmân Suresi mealini farklı kılmaktadır. Bütün bu özellikler Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın bu sûrenin mealine bilinçli olarak farklı bir yöntem kullandığını düşündürmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Elmalılı, Rahmân Suresi, Harfi Tercüme, Manzum Tercüme, Kur'an'da Tekrarlar

**Abstact**

Quran translation has earned the rightful attention of scholars because it was written by a effective commentator like Elmalılı. However, later on, the opinion that the translation, which was also published separately, was of a quality that could be used by scholars, not the general public, has become widespread. On the one hand, the interest in the translation and on the other hand, the difficulty in benefiting from it resulted in the publication of its simplified and renewed version

in terms of language and style. The main issues that make it difficult for the translation to benefit from its original form are the conscious choices he made in the way of word choice and translation, with the effect of the concern that the translation to be prepared by the author could be used in the "Turkish prayer project" planned to be put into practice in those days. The translation that Elmalılı wrote is quite different in terms of language and style from the translations of his contemporary authors, Hasan Basri Çantay, Ömer Rıza Doğrul and Abdulkaki Gölpınarlı. This difference becomes more evident in the translation of Surah Rahmân. In the chapter of Elmalılı Rahmân, he used a method that he did not apply in almost any time. The fact that the intervals of the verses and the endings of the Turkish translations are phonetically the same, that maximum attention is paid to literal translations in some verses, that one fourth of the surah is translated as verse, and that more Persian words are used than other suras make the translation of Surah Rahmân different. All these features suggest that Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır deliberately used a different method for the translation of this surah.

**Keywords:** Elmalılı, Surah Rahmân, Letter Translation, Verse Translation, Repetitions in the Qur'an

#### Giriş

Kur'an'ın başka dillere tercüme edilip edilemeyeceği konusu oldukça erken dönemlerde gündeme gelse de tercüme edilebileceği görüşü yaygınlık kazanmış, işin seyri de bu yönde olmuştur. Ancak tercüme faaliyetlerinin günümüze kadar gelmiş olması tartışmaları ve bu konudaki araştırmaları sonlandırmaya yetmemiştir. Osmanlı Devleti'nin son elli yılını içine alacak şekilde yüz elli yıl boyunca bu tartışmaların güncelliğini koruduğu görülmektedir.<sup>1</sup> Bu tartışmaların canlı kalmasında Kur'an'a atfedilen değer, onun ince belagat özelliklerinden dolayı başka bir dile hakkıyla çevrilmesinin imkansızlığına olan inanç ve ortaya konan meal çalışmalarının yeterli görülmemesi etkili olmuştur.

Cumhuriyetin ilk yıllarında bir kısmı ticari gayelerle yayınlanan ve bazılarında ciddi hatalar bulunan Kur'an tercüme ve dini yayınların sayısı artınca bunların önüne geçmek için Büyük Millet Meclisi tarafından hadis ve tefsir alanına bazı dini eserlerin hazırlanmasına karar verildi. Bu bağlamda tefsir yazma görevi Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a, tefsirlerin baş tarafına konulacak meallerin yazım işi de Mehmed Akif Ersoy'a havale edildi. "Ancak ezanın kanun zoruyla Türkçe okutulduğu o yıllarda namazların da devlet zoruyla Kur'an'ın Türkçe tercümesiyle kıldırılacağı endişesini taşıdığından yaptığı anlaşmayı feshedip avans olarak aldığı bir miktar parayı geri verdi ve çalışmasını teslim etmedi."<sup>2</sup> Tefsirin yazımı tamamlanmış olduğundan, eserin bir an önce yayınlanması için mealleri yazma işi de Elmalılı'ya tevdi edildi. Bu görevi kabul ederken yapılacak çeviriye "Kur'an Tercümesi" yerine meal denmesi hususunda hassasiyetini dile getiren Elmalılı'nın Mehmed Akif Ersoy'un çekincelerini de aklından çıkarmadığı anlaşılmaktadır. Bazı

---

<sup>1</sup> Hidayet Aydar, "Kur'an ve Tercüme (Göksel Alemde Tercüme Edilmiş Olabileceğine Dair Bir Deneme)", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]* 46/3 (2010), 96.

<sup>2</sup> M. Ertuğrul Düzdağ - M. Orhan Okay, "Mehmed Akif Ersoy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara, 2003).

Elmalılı'nın Rahmân Sûresi Mealindeki Farklı Çeviri Özellikleri ve  
Çağdaş Bazı Müelliflerin Mealleriyle Mukayesesi

araştırmacılar bu çekincesinin meal üslubuna yansıdığı konusunda hemfikirdirler.<sup>3</sup> Elmalılı'nın tefsirde kullandığı dil ve üslubun mealdekinden daha başarılı olduğu konusunda da araştırmacılar benzer görüşleri paylaşmaktadırlar. Bizim de görüşümüz bu minvaldedir.

Müellifin mealinin tamamına hâkim mezkûr özellikler dışında bazı sûrelerde dikkat çekici birtakım hususiyetlere de rastlanmaktadır.<sup>4</sup> Mesela bazı mufassal sûrelerde onun lafzi tercüme hassasiyeti açıkça görülmektedir. Örneğin Fil Sûresinin mealinde ilk üç âyeti “Görmedin mi nasıl etti Rabbin ashab-i file? Kılmadı mı tedbirlerini mustağrak tadlile? Saldı da üzerlerine sürü sürü kuşlar (ebabil)” şeklinde mealin son kelimesi ve Arapça ibaredeki fasıla uyumuna dikkat ederek Türkçeye aktarırken, sonraki âyetlerde daha serbest bir çeviri yaptığı görülmektedir: “Atıyorlardı onlara siccilden taşlar; derken kılıverdi onları bir yenik hasıl gibi!” Bu sûrelerde müfessirin manaya hassasiyetle beraber edebi zevkine göre de bir meal yazdığını söyleyebiliriz. Fil sûresinin ilk iki âyetinde müfessirin Türkçedeki söz dizimi Arapça nazmıyla neredeyse birebirdir.

Fil Sûresi 1. âyet		Fil Sûresi 2. ve 3. âyet	
Görmedin mi	أَلَمْ تَرَ	Kılmadı mı	أَلَمْ يَجْعَلْ
nasıl	كَيْفَ	tedbirlerini	كَيْدَهُمْ
etti	فَعَلَ	mustağrak tadlile	فِي تَضَلُّبٍ
Rabbin	رَبِّكَ	Saldı da	وَأَرْسَلَ
ashab-i	بِأَصْحَابِ	üzerlerine	عَلَيْهِمْ
file	الْفِيلِ	sürü sürü kuşlar (ebabil)	طَيْرًا أَبَابِيلَ

Elmalılı'nın sadece tercüme tekniğinde değil, kelime seçiminde de farklı bir yol izlediği bilinmektedir. Çağdaş müelliflerin mealleriyle yapılan mukayesede de ciddi bir farklılık görülmektedir.<sup>5</sup> Elmalılı Rahmân sûresinin mealinde diğer hiçbir sûrede kullanmadığı bir yöntem kullandığına dair birçok örnek verilebilir. Elmalılı mealinde Rahmân sûresi meali diğer sûrelerden farklı bir özellik taşıdığı gibi kendi içinde de belli âyet gruplarında farklı bir üslup kullanmıştır. Onun Rahmân Sûresi mealinin özgünlüğünü göstermeye yeterli miktarda örnek tespit etmemize rağmen bu hususiyeti daha belirginleştirmek için çağdaş bazı müelliflerin mealleriyle mukayesenin anlamlı olacağını düşündük. Mukayese için Hasan Basrî Çantay<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Hasan Basrî Çantay, *Akıfname* (İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1966), 1/7.

<sup>4</sup> Geniş bilgi için bakınız: Mustafa Özel, “Elmalılı'nın Mealinin Bazı Özellikleri”, *Diyanet İlmî Dergi (Özel Sayı)*, (2012), 553-576.

<sup>5</sup> Geniş bilgi için bk. Mahmut Öztürk, “Kelime Bağlamında Elmalılı Mealinin Bazı Özellikleri”, *Bir Kur'an Mütefekkeri Elmalılı M. Hamdi Yazır* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 177-241.

<sup>6</sup> Hasan Basrî Çantay, *Kurân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim* (İstanbul: y.y., 1984).

(1887-1964) Ömer Rıza Doğrul<sup>7</sup> (1893-1952) ve Abdalbaki Gölpınarlı'nın<sup>8</sup> (1900-1982) meallerini seçtik. Günümüz Türkçesi ve anlayışını yansıtan meal için de Hayreddin Karaman'ın başkanlığındaki heyetin hazırladığı Kur'an Yolu tefsirinin mealini tercih ettik.<sup>9</sup>

### 1. Lafzi Çeviri Örnekleri

Sair metinlerde olduğu gibi Kur'ân-ı Kerîm mealinde de iki tür çeviri kullanılmıştır: Harfî/Lafzî Tercüme ve Tefsirî/Manevî Tercüme. Bilindiği üzere harfî tercümede nazım ve tertibinde asla uygunluk gözetilir. Bu tercüme eş anlamlı kelimeleri birbiri yerine kullanmaya benzer. Tefsirî tercümede ise nazım ve tertibinde asla uygunluk aranmaz. Bunun yerine mânânın doğru bir şekilde karşı dile aktarılması hedeflenir.<sup>10</sup> Her dilin cümle kuruluşu farklı olduğundan lafzi tercümenin hiç kolay olmayacağı ortadadır. Fiil ve isim cümlelerini, bu cümlelerdeki te'kitleri, olumlu-olumsuz ifadeleri ve edatları karşılayacak ve aynı zamanda -Fil sûresi örneğinde görüldüğü gibi- nazım itibariyle de kaynak ve hedef dilleri eşleştirecek bir çevirinin imkansızlığı kadar anlaşılabilir olması de şüphelidir. Ele alacağımız örneklerde bu durum açıkça görülecektir.

Metnin başka bir dile çevrilmesinde yaşanan sıkıntılardan birisi her iki dilde de anlam açısından büyük oranda örtüşen eşdeğer kavramların bulunmamasıdır. Mütercim ya karşı dildeki en yakın kavramı tercih edecek ya da açıklamalarıyla hedef dilde yeni bir kavramın inşasına zemin hazırlayacaktır. Bu durum her halükârda mânânın hedef dilde yeniden inşasını güçleştirecektir. Mânâ ve lafızlarıyla mucize olduğu kabul edilen bir kitap olarak Kur'ân-ı Kerîm açısından tercüme faaliyeti bir kat daha sıkıntılı olacaktır.

### 1. Örnek:

Arapça ibare	﴿1﴾ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ﴿2﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ﴿3﴾
Elmalılı	1. Rahmân 2. Öğretti Kur'an'ı 3. Yarattı insanı
H. B. Çantay	1-2. Kur'an'ı O çok esirgeyici (Allah) öğretti. 2. İnsanı O yarattı.
Ö. R. Doğrul	1. Esirgeyen Allah 2. Kur'an'ı Öğretti. 3. İnsanı yarattı.
A. Gölpınarlı	1. Rahmân 2. Kur'an'ı öğretti. İnsanı halketti.
DİB Kur'an Yolu	1-2. Kur'an'ı Rahmân öğretti. 3. İnsanı o yarattı.

Türkçe cümle yapısında yüklem cümle sonunda olması gerekirken Elmalılı'nın "Öğretti, yarattı ve belletti" şeklindeki yüklemli cümlenin başında ve Arapça ibaresindeki sıralamaya riayet ederek kullandığı görülmektedir. 4. âyette geçen (4 = ona) zamirini de yine Arapça ibaresindeki gibi belletme ve güzel beyan kelimelerinin arasına yerleştirmesi lafzi tercümeyle bağlılığının ilginç bir örneğini oluşturmaktadır. Bilindiği üzere Türkçede fiil cümlelerinde yüklem cümlenin sonunda bulunur. Bu âyetlerin en uygun çevirisi diğer müelliflerinde tercih ettiği gibi "Kur'an'ı Öğretti. İnsanı yarattı" şeklinde olmalıdır. Âyetin Arapça ibaresinde

<sup>7</sup> Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu Kur'an-ı Kerim Tercüme ve Tefsiri* (İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kütüphanesi, 1934).

<sup>8</sup> Abdalbaki Gölpınarlı, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli* (İstanbul: Remzi Kitbevi, 1958).

<sup>9</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Meâli* (Ankara: DİB Yayınları, 2016).

<sup>10</sup> Muhammed Abdulazim Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'Ulumi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'ilmiyye, 1988), 2/121.

Elmalılı'nın Rahmân Sûresi Mealindeki Farklı Çeviri Özellikleri ve  
Çağdaş Bazı Müelliflerin Mealleriyle Mukayesesi

mef'ulün tekaddüm etmesi gibi bir durum söz konusu olsaydı buna mümasil olarak Elmalılı'nın "Öğretti Kur'an'ı, Yarattı insanı" şeklindeki çevirileri daha anlamlı olabilirdi. Elmalılı'nın belagatteki bu ince nükteden ziyade fasıla sesine daha çok önem verdiği anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki örnekler gibi nazım ve tertipte kırık tercüme yapar gibi yazılan birkaç âyet meali daha bulunmaktadır. Aslında bazı kelime ilaveleri veya terkinin bir bütün olarak çevrilmesinden kaynaklanan örnekler dahil edilse bu tür lafzi çeviri sayısını artırmak mümkündür. Ancak mukayese yapıldığında diğer meallerle farkın daha net ortaya çıkması için en belirgin örnekleri değerlendirmeyi tercih ettik.

**2. Örnek:**

<b>Arapça İbare</b>	يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ ﴿22﴾
<b>Elmalılı</b>	<b>22. Çıkar onlardan inci ile mercan</b>
H. Çantay	<i>O iki (deniz) den (büyük ve küçük) inci ve mercan çıkar.</i>
A. Gölpınarlı	<i>Her ikisinden de inci ve mercan çıkar</i>
Ö.R. Doğrul	<i>O iki denizden de küçük, büyük inciler çıkar.</i>
DİB Kur'an Yolu	<i>Onlardan inci ve mercan çıkar.</i>

Elmalılı'nın genel yaklaşımından 22. âyette geçen مِنْهُمَا zamirini onlardan şeklinde değil o ikisinden şeklinde çevirmesi beklenirdi. Zira Türkçede "onlar" zamiri iki ve daha fazla varlığa işaret eder. مِنْهُمَا zamiri ise çoğulu değil ikiyi ifade eder. Nitekim, Çantay, Gölpınarlı ve Doğrul'un mezkûr zamiri çevirirken "iki" ifadesini özellikle vurguladıkları görülmektedir. Bu örnekte de Türkçe söz diziminin Arapça ibare ile eşleştiği görülmektedir.

**3. Örnek:**

<b>Arapça İbare</b>	فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ ﴿39﴾
<b>Elmalılı</b>	<b>39. O gün sorulmaz cürmünden artık ne bir insan ne de bir cân</b>
H. Çantay	<i>İşte o gün ne insana ne cinne günahı sorulmayacak</i>
A. Gölpınarlı	<i>Ne insan ne cin, artık o gün suçlu mudur, sorulmaz.</i>
Ö.R. Doğrul	<i>O gün ne insanlara, ne cinlere, günahları sorulmaz.</i>
DİB Kur'an Yolu	<i>İşte o gün insana da cine de günahı hakkında soru sorulmaz (çünkü her şey apaçık ortadadır).</i>

**4. Örnek:**

<b>Arapça İbare</b>	يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ ﴿41﴾
<b>Elmalılı</b>	<b>41. Tanınır da mücrimler simalarından tutulur perçemleriyle ayaklarından</b>
H. Çantay	<i>Günâhkârlar simalarıyla tanılacak da perçemlerinden ve ayaklarından tutulacak.</i>
A. Gölpınarlı	<i>Suçlular, yüzlerindeki alâmetten tanınırlar da perçemlerinden ve ayaklarından tutulurlar.</i>
Ö.R. Doğrul	<i>Günahkârlar alametleriyle tanılırlar. Ve alınlarının saçlarından ayaklarından yakalanırlar.</i>
DİB Kur'an Yolu	<i>Günahkârlar simalarından tanınır, perçemlerinden ve ayaklarından yakalanırlar.</i>

## 2. Serbest Çeviri Örnekleri

Bir mealde bulunması tabii olan bu tür çevirileri müstakil bir başlık altında ele almak belki yadırganabilir. Ancak lafzî tercümeyle azami dikkat edilmiş bir metin içinde yer alması bu konuya da temas edilmesini gerekli kılmaktadır. Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi elverdiği ölçü de zamirleri dahi Arapça ibarelerindeki sırasına göre kullanmaya dikkat eden müellifimizin bazı âyetlerde bu hassasiyetini biraz esnetmiş olmasını bir tespit olarak burada kısaca zikretmek istiyoruz.

### 1. Örnek: “Belletti ona o güzel beyânı” عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (Rahmân 55/4)

Bu âyette müellifimizin ilk üç âyette olduğu gibi “belletti ona beyanı” şeklinde çevirmesi beklenirdi. Ama o “o güzel” ifadesini eklemeyi tercih etmiştir.

2. Örnek: “Salınır üstünüze ateşten bir yalın, bir zehir duman, kurtulamazsınız deseniz de el'aman” فَلَا تَنْتَصِرَانِ (Rahmân 55/35) Bu örnekte ise daha ilginç bir durum söz konusudur. Âyetin son kısmını ( فَلَا تَنْتَصِرَانِ ) “birbirinizle yardımlaşamazsınız” şeklinde çevrilmesi gerekirken müellifimizin “kurtulamazsınız deseniz de el'aman” şeklinde çevirdiği görülmektedir. Bu tür farklı ilavelerin zaman zaman mealin genelinde görülebildiğini belirtmek gerekir. Mesela o Bakara Sûresinin son âyetini çevirirken cümlenin sonuna “Kahrolsun kafirler!” şeklinde hemen hiçbir mealde göremeyeceğimiz bir eklemeye yapmıştır. Yine Bakara sûresi 138. âyetin mealinde “Sen Allah'ın boyasına bak!” ifadesinden sonra parantez içinde “Vaftiz n'olacak” şeklinde bir ilavede bulunur. Bu ilavenin ilgili âyetin tefsirinin bir özeti şeklinde oraya eklendiği anlaşılmaktadır.

## 3. Manzum Meal Örnekleri

Kur'ân-ı Kerîm şiir olarak nitelendirilmesini reddeder. Kur'an'a göre o asla bir şiir değildir<sup>11</sup>. Hz. Muhammed (s.a.v.) de bir şair değildir.<sup>12</sup> Ancak onun bilinen nesirlerden farklı olduğu da bir gerçektir. Âyet sonlarındaki ses benzeşmeleri (seci) fonetik olarak okuyuşa bir ahenk kattığı gibi ezberlemeyi de kolaylaştırmaktadır. Bu yüzden zaman zaman şairlerin âyetleri manzum olarak çevirmeye çalıştıkları görülür. Genel anlamda çeviri sorunlarına ilahi bir kelamı nazmen çevirmenin zorluğu da eklendiğinde bu işin hiç de kolay olmadığı görülür. Buna rağmen Kur'an'ın bazı sûrelerini çevirenler olduğu gibi tamamını manzum bir şekilde çevirmeye çalışanlar da olmuştur.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> el-Enbiyâ 21/5.

<sup>12</sup> el-Hâkka 69/41.

<sup>13</sup> Bk. Bedri Noyan, *Kur'an-ı Kerim (Türkçe-Şiir)* (Ankara: Ardıç Yayınları, 1997); A. Adnan Sütmen, *Kur'an-ı Kerim'in mealen manzum açıklaması*. (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1984); Adil Ali Atalay, *Kur'an-ı Kerim: Manzum Meali ve Tefsir Özeti* (İstanbul: Can Yayınları, 2007). Bu tür mealleri değerlendiren Mustafa Öztürk, Bütün bu eserlerin ilk bakışta Kur'an'ın mânâ ve mesajını Türk okuyucusuna estetik bir tarzda sunmak gibi masum bir amaçla telif edildiği sanılsa da dikkatlice incelendiğinde manzum meal denemelerinin umumiyetle Türkçülük ve öz Türkçecilik gibi eğilimlerle ve hatta Alevi-Bektaşî gelenekle de az çok ilişkisi bulunan/kurulan Türk İslam'ı düşüncesiyle kaleme alındığının görüleceğini belirtir. Mustafa Öztürk, “II. Meşrutiyet'ten Günümüze Kur'an Mealleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 170. Mustafa Öztürk'ün bu değerlendirmelerine şunları da ilave edebiliriz: Mezkûr üç mealde üslup açısından Bedri Noyan'ın çalışmasının daha derli toplu olduğunu, emek mahsulü ve bir derinlik içerdiğini söyleyebiliriz. Adil Ali Atalay'ın mealin girişinde “Birkaç söz” başlığıyla yaptığı değerlendirmenin ilimi bir derinlikten uzak, indi ve kulaktan dolma bilgilere dayandığı görülmektedir. Âyet sayısının

Elmalılı'nın Rahmân Sûresi Mealindeki Farklı Çeviri Özellikleri ve  
Çağdaşı Bazı Müelliflerin Mealleriyle Mukayesesi

Müfessirimiz Elmalılı'nın Rahmân sûresi çevirisinde yaptığı meallerin üslup açısından en dikkat çekenlerinden bir diğeri hece nazım ölçülerine uygun çevirilerdir. Bu tür çeviri tarzını sûrenin baş tarafında ve son kısmında diğerlerine nazaran Arapça ibaresi kısmen daha kısa olan âyetlerde tercih etmiştir. Bu çevirilerde her bir grupta farklı bir ölçü kullanmıştır. 5-8 arası âyetlerde 4+3= 7; 10-20 arası âyetlerde 7+7=14; 58-70 âyetleri arasındaki âyetlerde 3+3+5=11 ölçüsünü kullanmıştır. Rahmân sûresinde tekrarlanan âyet bu âyet gruplarındaki ölçüye uymadan çevrildiği gibi, ölçü dışına çıkanlar da bulunmaktadır.

Yukarıda Mealleri karşılaştırırken Elmalılı'nın mealinin diğer meallerdeki çevirileriyle mukayesesine imkân vermek adına her âyeti tek tek ele almıştık. Bu kısımda Elmalılı'daki manzum mealleri bir arada görmenin daha uygun olacağı kanaatiyle önce Elmalılı mealindeki çevirileri paylaşacak ardından mukayesede bulunduğumuz mealleri vereceğiz.

**1. Grup:**

Elmalılı Meali	Ayetin Arapça İbaresini
5. Güneş ve Ay hesabı	السَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ﴿5﴾
6. Çemen, ağaç secdedan	وَالنَّجْمِ وَالشَّجَرِ يَسْجُدَانِ ﴿6﴾
7. Bak şu güzel semaya verdi ona irtifa' vazeyledip mizânı	وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ﴿7﴾
8. Ki taşmayın mizanda.	أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ﴿8﴾

**H. Çantay Meali**

5. Güneş de ay da hesapladır. 6. Sakı olmayan nebat da, ağaç da (Ona) secde ederler. 7. Gök (e gelince:)Onu da (Allah) yükseltti. Bir de mizânı koydu, 8. Tartıda haksızlık etmeyin.

**A. Gölpınarlı Meali**

5. Güneş ve ay hesapla hareket eyler. 6. Ve gövdesiz bitki ve gövdeli ağaç secde eder. 7. Ve göğü yüceltti ve ölçüyü koydu. 8. Ölçüde tartıda insafsızlık etmeyin

**Ö.R. Doğrul Meali**

5. Güneş, ay bir hesaba bağlıdır. 6. Otlar ağaçlar ona secde ederler. 7. Gök yüzünü, o yüksek kaldırdı. Ölçüyü o kurdu ki 8. Ölçü ölçmekte insafı ayak altına almıyasınız

**DİB Kur'an Yolu**

5. Güneş ve ay bir hesaba bağlı (olarak hareket ederler). 6. Yıldızlar da ağaçlar da secde ederler. 7-8. Göğü O yükseltti, denge ve ölçüyü O koydu ki dengeden sapmayasınız.

Bu dört âyette, Elmalılı çok orijinal bir çeviri yapmıştır. Bu dört âyetin meali alt alta yazıldığında 4+3 sekizli hece ölçüsünü oluşturacak şekilde yapılmıştır.

6666 olduğu ilmi bir veriye dayanmazken, alimler bu konuda ittifak etmiş gibi, bu veriyi gerçek sayıp günümüz Mushaflarında âyet sayısının 6236 olduğunu, 113 besmele ilave edilse bile 317 âyetin noksan kaldığını söylemesi -bir kasıt yoksa- bilgilerinin yüzeysel olduğuna işaret etmektedir.

Elmalılı'nın Rahmân Sûresi Mealindeki Farklı Çeviri Özellikleri ve  
Çağdaşı Bazı Müelliflerin Mealleriyle Mukayesesi

Bu ibarelerin tamamının 7 heceden oluşmasının tesadüfi olmadığı 7. âyetine verilen mealden de anlaşılmaktadır. İlk dört âyette neredeyse fazladan hiçbir kelime ilave etmeyen müfessirimiz bu âyette yedi hecelik Türkçe ifadeyi yakalamak için "Bak şu güzel ...." ifadesini fazladan ilave etmiştir.

**2. Grup**

Elmalılı Meali	Ayetin Arapça İbaresini
10. Arza da bir tavazu' verdi berayı enam Ve o çimli dâneler ve o hoşbu reyhan	وَالْأَرْضَ وَصَعَهَا لِلْأَنَامِ ﴿10﴾ وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ ﴿12﴾
14. Fağfur gibi bir salsâlden insanı yarattı	خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ ﴿14﴾
15. Bir maric ateşten de o cannı yarattı	وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَارٍ
19. Salmış iki deryayı demâdem çatışmalar	مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿19﴾
20. Beynlerinde bir berzah bağyeylemezler bir ân	بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ ﴿20﴾

Bu âyet grubunda 15. âyet hece ölçüsüne göre 14 yerine 13 heceden oluşuyor ancak 15. âyetin *cann* kelimesinde medd-i لازم olduğundan en az iki elif miktarı çekilmelidir. Bu da iki hece demek olur ki vezin böylece tamamlanmış olur.

Diğer meallerde ise sûrenin genel çeviri üslubuna uygun çeviriler yapılmıştır.

**Hasan Basri Çantay Meali**

10. Yer (e gelince:) Onu da bütün mahlûkaat (ın fâidesi) için alçalttı.  
12. Samanlı tane (ler), hoş kokulu nebat (lar) vardır. 14. O, insanı bardak gibi (çınlayan) kupkuru bir balçıkdan yarattı. 15. Cânnı da yalın bir ateşten yarattı.  
19. (Suyu acı ve tatlı) iki denizi birbirine kavuşmak üzere salıvermiştir. 20. (Böyle iken) aralarında yekdiğerine tecâvüz etmiye mâni bir perde vardır.

**Abdülbaki Gölpınarlı Meali**

10. Yeryüzünü alçalttı halka, 12. Yapraklı taneler var ve güzel kokulu otlar.  
14. İyice pişmiş gibi kupkuru balçıktan insanı halketti. 15. Ve cinleri coşup kaynayan ateşten yarattı 19. İki denizi salmıştır, neredeyse karışacaklar. 20. faklat aralarında bir berzah var, birbirine karışmazlar.

**Ömer Rıza Doğrul Meali**

10. Arzı halk için haptı. 12. yapraklı taneler, güzel kokulu çiçekler vardır. 14. İnsanı ateşte yoğrulmuş gibi kuru çamurdan yarattı 15. Cinni halis alevden yarattı.-  
19. İki denizi serbest akmak, birbirine kavuşmak üzere bıraktı 20. İkinin arasında geçemedikleri bir engel vardır.

**DİB Kur'an Yolu**

10. O yeryüzünü canlıların altına serdi. 14. O, insanı ateşten pişirilmiş toprak kaplar gibi kurutulmuş çamurdan yarattı. 15. Cinleri de yalın ateşten yarattı. 19. O birbirine kavuşmak üzere iki denizi salıverdi. 20. (Ama) aralarında bir engel vardır; birbirlerine karışmazlar.

**3. Grup:**

Hece sayısına özen gösterilerek yapılan diğer çeviri ise 58-70 âyetler arasında altı âyette görülmektedir. Diğer meallerde böyle bir durumun olmadığı vuzuha kavuştuğundan metni uzatmamak için bu örnekte sadece Elmalılı'nın âyet meallerini vermekle iktifa edeceğiz.



Elmalılı'nın Rahmân Sûresi Mealindeki Farklı Çeviri Özellikleri ve  
Çağdaşı Bazı Müelliflerin Mealleriyle Mukayesesi

Elmalılı Meali	Ayetin Arapça İbaresini
58. Sanırsın onları yâkut-ü mercan	كَانَهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ ﴿58﴾
60. İhsânın cezâsı elbette ihsân	هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ ﴿60﴾
62. Ötelerinden de diğer Cennetan	وَمِنْ ذُنُوبِهِمَا جَنَّاتٍ ﴿62﴾
66. Bunlar da püsküren çifte şadırvan	فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ ﴿66﴾
68. Bunlar da bir meyve, bir başka hurma, bir başka rumman	فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ ﴿68﴾
70. İçlerinde dilber, hayırlı hûbân	فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ ﴿70﴾

Bu örnekteki âyet meallerinin 3+3+5 =11 hece ölçüsü kullanıldığı görülmektedir. Şu farkla ki 62 âyette ölçü 6+5 tir. 68. âyette ise 3+3+5 ölçüsünde 5 hecelik bir de fazlalık bulunmaktadır: “Bunlar da bir meyve, bir başka hurma / bir başka rumman” Mukayese ettiğimiz diğer meallerin hiç birisinde meali hece ölçüsüyle verme gibi bir gayretin izine rastlamadığımızı belirtmek isteriz.

Elmalılı'nın Rahmân sûresi 66. âyete verdiği mealde “عَيْنَانِ” kelimesini şadırvan olarak çevirmesi de diğer meallerde rastlamadığımız bir tercih olarak karşımızda durmaktadır. Tefsirinde نَضَحَ gibi نَضَحَ nin de fışkırmak manasında olduğunu ancak noktalı olarak kullanıldığında daha kuvvetli fışkıрма anlamına geldiğini, böyle bir vaziyetin suyun normal cereyanından daha fazla güzel olduğunu belirtmektedir. Günümüzde şadırvan dendiğinde yapay bir fiskiye akla gelse de ahirette her şeyin en tabii halde olduğunu düşündüğümüzde bu âyette şadırvan kelimesinin kullanılmasında kanaatimizce bir beis bulunmamaktadır. Özellikle bu âyet grubu manzum tarzda çevrildiğinden ilave açıklamalara imkân da kalmamış olmaktadır.

#### Hasan Basri Çantay Meali

58. Sanki onlar (bire) yaakutdur, mercandır. 60. İyiliğin mükâfâtı iyilikden başka mıdır? 62. (O) ki (cennet) den başka iki cennet daha vardır. 66. İçlerinde (suları) durmayıp fışkıran iki pınar vardır. 68. İçlerinde her nev'i meyveler, hurma ve nar vardır. 70. İçlerinde güzel huylu, güzel yüzlü kadınlar vardır.

#### Abdülbaki Gölpınarlı Meali

58. O eşler, sanki yakut ve mercan. 60. İyiliğin karşılığı, iyilikten başka bir şey olabilir mi? 62. Bu iki cennetten başka iki cennet daha var. İkisinde de iki pınar var, fışkırp çıkar da akar. 68. Her ikisinde de meyvalar ve hurma ve nar var. 70. O cennetlerde güzel huylu güzeller var.

#### Ömer Rıza Doğrul Meali

58. O eşlet yakutlar inciler gibidirler. 60. İyiliğin karşılığı iyilikten başka olabilir mi? 62. Bu iki cennetten başka iki cennet daha vardır. 66. Bunların içinde suları fışkıran pınarlar vardır. 68. Onların ikisinde de meyvalar, hurmalar, narlar vardır. 70. Onların içinde huyları güzel, yüzleri güzeller vardır.

#### DİB Kur'an Yolu

58. Sanki onlar yakut ve mercandır. 60. İyiliğin karşılığı da işte böyle iyiliktir. 62. Bu ikisinden başka iki cennet daha vardır. 66. İkisinde de gürül gürül akan su

*kaynağı bulunur. 68. Her ikisinde türlü meyveler, hurma ve nar var. 70. Onlarda huyu güzel, yüzü güzel kadınlar var.*

66. âyetin mealleri mukayese edildiğinde Elmalılı dışındaki müelliflerin عَيْنَانِ kelimesine pınar karşılığını verdikleri, Elmalılı'nın ise şadırvan kelimesini seçtiği görülür. Şadırvan kelimesinin son harfinin fasılaya uyumunun dışında müellifimiz tefsirinde pınar kelimesini de kullandığı halde mealde "şadırvan" kelimesini tercih etme nedenini şöyle açıklar: "Nadh suyun feveranı, püskürmesidir, Nokta ile نضح ise daha kuvvetlisidir ki burada noktalıdır. Böyle püsküren şadırvanlar daha san'atli ve cereyandan daha fazla güzelliği haiz bulunduğundan dolayı bazıları bunları "عينان تجريان" dan daha memduh ve daha mütekamil saymışlardır.<sup>14</sup>

Elmalılı'nın sıra dışı ve tefsirine göre akıcı olmayan meal çevirilerini meallerin Türkçe ibadet projesi kapsamında namazla okunabilme ihtimaline binaen yaptığı hatırlandığında, bu şekilde nazımla, hatta bestelenmeye imkân verecek şekilde hece ölçülerine uygun çeviri yapması bir çelişki sayılabilir. Ancak hece ölçüsüne uygun olarak nazmen yapılmış ayetlerin mealinde çok sayıda Farsça kelime kullanılmış olması böyle bir teşebbüse imkan vermemeyecek niteliktedir.ktedir.

Elmalılı'nın manzum çeviri yaptığı âyetleri bazı manzum meallerle mukayese ettiğimizde, müelliflerinin (Sütmen ve Atalay) Elmalılı'dan yararlandıklarını ifade ettiklerini gördük. Ancak fark edilebilir bir etkileşimden söz edilmeyeceği kanaatine vardık. Dikkatimizi çeken tek husus Sütmen'in 14. âyete "Fağfur gibi, çamurdan yaratılan insansın" şeklinde verdiği mealdeki "Fağfur" kelimesi oldu. Sütmen'in bu çevirisinde Elmalılı'nın "Fağfur gibi bir salsâlden insanı yarattı" şeklindeki çevirisinden etkilendiğini düşünmekteyiz. Zira kuranmeali.com adlı internet sitesinde yer alan 40 mealin hiç birisinde Rahmân 14. âyeti mealinde "Fağfur" kelimesine yer vermemektedir.<sup>15</sup>

Dikkatimizi çeken bir diğer benzerlik ise Bedri Noyan ve Ömer Rıza Doğrul'un 12. âyete verdikleri mealde kullandıkları "kapçık" kelimesinde görülmektedir. Anılan sitedeki meallerden ise sadece Süleymaniye Vakfı mealinde 12. âyette "kapçık" kelimesi kullanılmaktadır.<sup>16</sup>

**B. Noyan:**

"Kapçıklı hurmalardan, yapraklı tanelerden,  
Hoş kokulu çiçekten yarattı bunca reyhan"

**O.R. Doğrul:**

"Onda meyvalar, kapçıklı hurmalar."

**Süleymaniye Vakfı Meali:**

"Kapçıklı danele ve güzel kokulu çiçekler vardır."

Türkçe kaleme alınan meallerde bazı kelimelerin benzemesi normal karşılanabilir ancak kırk meal içinde sadece ikisinin benzeşmesi bir etkileşim olabilme ihtimalini güçlendirmektedir.

<sup>14</sup> Muhammed Hamdi Yazır, Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 7/4691-4692.

<sup>15</sup> Türkçe Kur'an Mealleri, "kuranmeali.com" (Erişim. 11.06.2021).

<sup>16</sup> Türkçe Kur'an Mealleri, "kuranmeali.com".

#### 4. Arapça İbareli Meal Örnekleri

Hak Dini mealinde farklı meal tarzından birisi de müellifin âyet meallerini verirken bazı kelimeleri, kelime gruplarını hatta âyetleri tercüme etmeden bazen Latin harfleriyle bazen de orijinal Arapça haliyle kullanmasıdır. Günümüz Türkçesinde Arapça kökenli kelimelerin sayısı azımsanmayacak kadar çoktur. Ancak incelenen örneklerde görüleceği üzere üç dört âyette yaptığı uygulama hemen hiçbir mealde görülemeyecek türdendir.

**1. Örnek:** “O Cennetlerde öyle kasıratüttarf dilberler, ki dokunmamıştır onlara onlardan evvel *İns-ü Cânn*” (Rahmân 55/56).

Çantay'ın “Gözünü yalnız zevcelerine hasretmiş”, Köprülü'nün “Gözlerini kötülükten sakınmış” Doğrul'un “gözlerini eşlerinden ayırmayan” şeklinde çevirdiği (فَاصِرَاتِ الطَّرْفِ) ibaresini Elmalılı tercüme etmeden Latin harfleriyle meal içinde kullanmıştır. Mealde böyle bir tasarrufta bulunan müfessirimiz ilgili âyetin tefsirini yaparken ibareyi “Nazarı kisan nazeninler” şeklinde veciz bir ifade kullandıktan sonra şu açıklamaları ilave eder: İş bu *kasıratüttarf* tabiri birkaç mana ile tefsiri kabil bir medih sıfatıdır. Birincisi nazarlarını yalnız zevcelerine kasreden, başkalarına atf-ı nazar eylemeyen sevgili, sadakatli, vefalı dilberler demek olur. İkincisi bakanın nazarını kendisini cezb u kasreden, bir gören gözü başkasına bakmak istemeyecek derecede kendisine bağlayan güzel dilberler. Üçüncüsü gamzeleri kendi önlerine kırılmış, şuraya buraya bakmaz, edep ve haya, vakar ve nezahetle mümtaz demek olabilir<sup>17</sup>

**2. Örnek:** “Üzerindeki her kes fanî “كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ” (Rahmân 55/26)

Elmalılı'nın bu ayetteki çevirisi oldukça farklıdır. Görüldüğü üzere âyetin fasılası olan فَانٍ kelimesini çevirmeden Türkçeleşmiş haliyle “fanî” şeklinde cümlede kullandıktan sonra âyetin Arapçasını aynı tekrarlayarak meale yerleştirmiştir. Neşredilen bazı meallerde Arapça ibare Latin harfleriyle yazılırken,<sup>18</sup> Hak Dini Kur'an Dili tefsirinin meal kısmında ibare Arap alfabesiyle/orijinal haliyle yazılmıştır.<sup>19</sup>

**3. Örnek:** “Ondan dilenir göklerde hem yerde olan كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ” (Rahmân 55/29)

Bu âyette ise Müfessirimiz âyetin ilk kısmını tercüme etmiş, ikinci yarısını ise orijinal Arapça hattiyle meale yerleştirmiştir.

İlk üç örnekteki bu farklı uygulama hemen hiçbir mealde karşılaşılmayacak bir durum olduğundan diğer meallerle ayrıca mukayese etmeye gerek duymadık.

**4. Örnek:** “Baki o Rabbinin yüzü o zülcelâli vel'ikram” وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ (Rahmân 55/27) Bu âyette müellifimiz âyetin ikinci yarısını tercüme etmeden Arapça lafızları Latin alfabesiyle yazmakla yetinmiştir. İlginç olan ise Rahmân sûresi son âyetinde geçen aynı ibareyi kelimeleri tercüme etmeden ama Türkçe ifade formunda çevirmiştir. “Yüce çok yüce Rabbinin adı onun o celâl, onun o ikram” تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (Rahmân 55/78) Bu çeviri ile âyetin mânâsını Türkçeye aktarmanın mümkün olmadığı açıktır. Müellifimizin aynı ibareyi iki ayrı şekilde ama her seferinde Türkçeleştirmeden çevirmesinden söz konusu âyetlerin anlamını

<sup>17</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/4689.

<sup>18</sup> Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli* (İstanbul: Mektup Yayınları, 1993), 651.

<sup>19</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/4689.

Elmalılı'nın Rahmân Sûresi Mealindeki Farklı Çeviri Özellikleri ve  
Çağdaşı Bazı Müelliflerin Mealleriyle Mukayesesi

tefsir kısmına havale ettiği anlaşılmaktadır. Bu âyetlerde mukayesede bulunduğumuz meallerde çok güzel çeviriler yapıldığı görülmektedir.

Arapça ibare	وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿27﴾
Elmalılı	27. Baki o Rabbinin yüzü o zülcelâli vel'ikram
H. Çantay	(Ancak) azamet ve ikram sahibi olan Rabbinin zatı bakıy kalacaktır.
A. Gölpınarlı	Ve ancak ululuk ve kerem ıssı rabbinin zatıdır kalan
Ö.R. Doğrul	Ancak bütün varlıklardan müstağni, bütün nimet ve keremin sahibi olan Tanrının kendisi bakidir.
DİB Kur'an Yolu	Azamet ve kerem sahibi rabbinin zâtı ise bâki kalacaktır.

Diğer müelliflerin وَجْهُ kelimesini “zat” çevirmesine karşın Elmalılı'nın kelimeyi lafzi çeviri ile “yüz” olarak tercüme etmesi dikkat çekicidir. Ancak âyetin tefsirinde وَجْهُ kelimesinin Kasas 88. âyetindeki إِلَّا وَجْهَهُ ibaresinde olduğu gibi “zati rab” manasında olduğunu, Kadı Beydavi'den nakilde bulunarak onun da bu kelimeyi “zat” olarak açıkladığını belirtir.<sup>20</sup>

Arapça ibare	تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿78﴾
Elmalılı	78. Yüce çok yüce rabbinin adı onun o celâl, onun o ikram
H. Çantay	Azamet, saltanat ve ikram sahibi Rabbinin adı ne yücedir.
A. Gölpınarlı	Ululuk ve kerem ıssı rabbinin adının şanı, pek büyüktür.
Ö.R. Doğrul	Bütün varlıklardan müstağni, her nimet ve keremin sahibi olan Tanrının şanı yücedir.
DİB Kur'an Yolu	Azamet ve kerem sahibi rabbinin adı ne yücedir!

### 5. Âyet Meallerindeki Son Harfin Fasıla Harfi İle Uyumu

Bilindiği üzere sözlerin genel anlamda nesir ve nazım olmak üzere ikiye ayrıldığı kabul edilir. Şiir ve türleri nazımdır, geriye kalan düz yazılar da nesir... Şiirde söz ahengini sağlamak için mısra sonlarında ses benzeşmelerine yer verilir (kafiye). Nesir de bunun yerini seci tutar. Kur'ân-ı Kerîm kendisini şiir olarak tanımlayan iddiaları müteaddit yerde kesin bir dille reddeder.<sup>21</sup> Fakat Kur'ân-ı Kerîm sıradan bir nesir de değildir. Her şeyden önce Mucize olan bir Allah kelimidir. Kur'an'ın ses nizamındaki ahenk ilk muhataplarının edebi zevkine hitap edecek tarza uygun olunca âyet sonlarındaki ses benzeşmelerinin nasıl değerlendirileceği müfessirler ve dil bilimciler tarafından tartışma konusu yapılmıştır.

“Belâgat âlimlerinin çoğu Kur'an'daki seci üslûbuna seci adının verilmesinde sakınca görmezken tefsir âlimleriyle bazı belâgatçılar, Kur'an'ı beşer kelâmından ayırmak amacıyla “kuş sesi” anlamındaki bir kökten türeyen seci kelimesinin yerine fâsıla terimini kullanmayı tercih etmişlerdir.”<sup>22</sup> “İslâm âlimleri kıraat ilmindeki

<sup>20</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/4676. Elmalılı tefsirinde atıfta bulunduğu Kasas 88. âyetin mealine de ise “وَجْهَهُ” kelimesini tercüme etmeyip olduğu gibi kullanır: “Allahın yanında diğer bir tanrıya daha çağırma, başka tanrı yok ancak o, onun vechinden başka her şey helâktedir, hüküm onun ve nihayet döndürülüb ona götürüleceksiniz”

<sup>21</sup> Bk. Yâsîn 36/69; el-Kalem 68/41

<sup>22</sup> İsmail Durmuş, “Seci”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/274.

## Elmalılı'nın Rahmân Sûresi Mealindeki Farklı Çeviri Özellikleri ve Çağdaşı Bazı Müelliflerin Mealleriyle Mukayesesi

fâsılanın Allah'ın kitabına mahsus olduğu, bu bakımdan kafiye ve seci ile karıştırılmaması gerektiği görüşündedir. Çünkü kafiye şiirde bulunur; Kur'an ise şiir tarzında indirilmemiştir: "Biz ona şiir öğretmedik"<sup>23</sup>; "O bir şairin sözü değildir"<sup>24</sup>. Seci belâgatta kusur sayılır; çünkü burada asıl olan kelimeler arasındaki armonidir, mâna ona uyar. Ayrıca seci ve kafiye bir zorlamayı gerektirdiği için, şekil ve ses bakımından birbirine uygun kelimelerin seçimi sırasında ortaya mânaca yanlış anlamlara sebebiyet verecek farklılıklar çıkabilmektedir. Halbuki fâsılada durum böyle değildir; burada anlam birinci planda tutulmuştur ve armoni tabii güzelliğiyle kendiliğinden gelir."<sup>25</sup>

Ön yargısız bir okumada gerçekten de Kur'an'ın ne şiir ne de sıradan bir nesir olduğu hemen anlaşılır.

Elmalılı'nın Rahmân sûresinde yaptığı çeviri tercihlerinin belirgin bir şekilde hissedildiği kısımlardan birisi de fasılaların çevirileridir. Fasılaların sûrenin çevirisindeki genel yapıya uygun olduğu görülmektedir. Yani fasılalarda Türkçe, Arapça ve Farsça fasılaların kullanıldığı görülmektedir. Tekrarlanan "Şimdi Rabbinizin hangi eltâfına dersiniz yalan?" âyeti hariç tutulduğunda Türkçe çevirilerde cümle sonlarında 29 kelimenin Arapça, 12 kelimenin Farsça, 6 kelimenin de Türkçe olduğu görülmektedir.

Cümle sonunda kullanılan Arapça kelimelerden Rahmân, Kur'an, insan, Beyan, Mizan, Reyhan gibi bir kısmının Türkçeleşen kelimelerden olduğu, bunun yanında Enam, sekelan, gibi kelimelerin ise tercüme edilmeden Latin harfleriyle yazıldığı görülmektedir. Aynı durum Farsça sözcüklerde de görülür. *Revan, han, şadırvan, şadan* gibi bazı kelimeler Türkçeleşmiş Farsça kelimelerden; *raygan, dilsitan, huban, puyan* gibi bazıları da bilinmeyen/az bilinen kelimelerden seçilmiştir.

Kimi tefsirlerde sûre girişlerinde harf düzeyinde sûrenin harfû'l-fasıla'sına da işaret edildiği bilinmektedir. Yaptığımız inceleme Elmalılı'nın bu konuyu da göz ardı etmeyip özel olarak ilgilendiği görülmüştür. Harfû'l-fasılası "n" olan âyetler de Elmalılı da -bir iki âyet hariç- "N" sessiz harfi ile cümleyi tamamlamaya özen göstermiştir. Ancak mahreçleri farklı olsa da sıfatları birbirine benzeyen "n" ve "m" harflerini birbirinin yerine kullanmada beis görmemiştir.<sup>26</sup> Fasılası "n" ve "m" dışında bir harf yani "r" olan 15. Ve 24 âyetleri müfessirimiz de "m" ve "n" dışında bir harfle, "ı" harfi ile tamamlamıştır.

10. Arza da bir tavazu' verdi berayı enam	وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ
11. Onda bir meyva, ve ekmamiyle duran nahli benam	فِيهَا فَاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ
14. Fağfur gibi bir salsâlden insanı yarattı	خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ
15. Bir maric ateşten de o canni yarattı	وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَارٍ

<sup>23</sup> Yâsîn 36/69.

<sup>24</sup> el-Hâkka 69/41, ayrıca bk. el-Enbiyâ 21/5; es-Sâffât 37/36; et-Tûr 52/30.

<sup>25</sup> Abdurrahman Çetin - Tefvik Rüştü Topuzoğlu, "Fasıla", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/209-210.

<sup>26</sup> Bu örneklerin âyet numaraları, Arapça fasılları ve meallerin son kelimeleri şöyledir. 41 âyet: أَقْدَامِ / ayaklarından; 43 âyet: مُجْرِمُونَ/Cehemmen; 72 âyet: حَيَامِ / huriyan

Elmalılı'nın Rahmân Sûresi Mealindeki Farklı Çeviri Özellikleri ve  
Çağdaş Bazı Müelliflerin Mealleriyle Mukayesesi

24. Hem onun denizde akıp giden o münşeâtî alemnişan	وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ
27. Bak o Rabbinin yüzü o zülcelâli vel'ikram	وَيَنْفِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ
41. Tanınır da mücrimler simalarından tutulur perçemlerle ayaklarından	يُعرفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمِيهِمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ
72. Cibinliklerde mestur, mahsus hûriyan	حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ
78. Şimdi rabbınızdan hangi eltâfına dersiniz yalan? Yüce çok yüce rabbinin adı onun o celâl, onun o ikram	تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

İlk bakışta bu örneklerdeki ayrıntılar çok önemli değilmiş gibi görünebilir. Ancak Fasılları “ن” dışında olan bütün âyet sonlarının mealde de aynı şekilde farklı olması dikkat çekmekte ve bu fasıla tercihinin özellikle tercih edildiği anlaşılmaktadır. Özetle Rahmân sûresinin harfû'l-fasılası üçtür: “ن”, “م”, “ر”. Aynı şekilde Türkçe âyet çevirilerinde de cümlelerin sonu “n”, “m”, ve “ı” ile yani üç harfle tamamlanmaktadır. Ayet meallerinin son kelimesinin Arapça ibaredeki şekillerinin aynen muhafaza edilmesi ile ve Türkçeye çevrilerek oluşturulan cümleler üzerinde bir değerlendirme yapmayacak, sadece Farsça kelimelerle biten âyet mealleri üzerinde duracağız.

**1. Örnek:**

Arapça İbare	يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَيَمِينُ حَمِيمٍ أَنْ
Elmalılı	(44) Olacaklar bununla bir kızgın hamîmin arasında pûyan
Çantay	Onlar bununla kaynar su arasında (bocalayıp) dolaşacaklar.
Köprülü	Cehennemle içecekleri kaynar suyun arasında dolanıp dururlar.
Ö. R. Doğrul	Onlar cehenneme ateşi ile kaynar su arasında dolaşıp duracaklar.
DİB Kur'an Yolu	Onun ateşi ile kaynar su arasında gidip gelirler.

Puy Farsça bir kelime olup koşma anlamındadır. Puyan çabuk giden, koşan, çabuk yürüyen anlamındadır.<sup>27</sup> 44. âyetin mealinde müellifimiz istese -diğer âyet fasıllarını çevirdiği gibi- pûyan kelimesi yerine “... arasında dolaşan” “...arasında duran” şeklinde bir ifade fasılayı yine “...an” şeklinde bitirebilirdi. Ama onun buna rağmen o günün güncel dili dışında Farsça bir kelimeyi tercih ettiği görünmektedir.

**2. Örnek:**

Arapça İbare	وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ
Elmalılı	46. Rabbinin makamından korkan kimseye iki Cennet raygân
H. Çantay	Rabbinin huzurunda durmaktan korkan kimseler için iki cennet vardır.
A. Gölpınarlı	Rabbin tapısına varmaktan korkanlar için iki cennet var.
Ö.R. Doğrul	Tanrısının karşısında suçlu durmaktan korkanlar için iki cennet vardır.
DİB Kur'an Yolu	Rabbinin huzurunda korkan kimse için çifte cennet vardır.

<sup>27</sup> Ziya Şükûn, *Farsça-Türkçe Lügat (Gencinei Güftar Ferhengi Ziya)* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1984), 1/510“püyân” md.

## Elmalılı'nın Rahmân Sûresi Mealindeki Farklı Çeviri Özellikleri ve Çağdaş Bazı Müelliflerin Mealleriyle Mukayesesi

Elmalılı'nın Rahmân sûresi 46. âyetin sonunda kullandığı *râygân* kelimesi de Farsça kökenlidir. Bu tercihi ile diğer müelliflerden ayrıldığı görülmektedir. *Râygân* Bedava, beleş, emeksiz ele geçen şey manasındadır. Rây, yol; gan nispet ve liyakat manasını ifade ettiğinden yolda bulunan, yola layık manası da bulunmaktadır.<sup>28</sup>

### 3. Örnek:

<b>Arapça İbare</b>	مُدَّهَامَّتَانِ
<b>Elmalılı</b>	64. Yağız yeşil ne dilsitan
H. Çantay	(Bu cennetler) koyu yeşil (renkte) dirler.
A. Gölpınarlı	İkisi de koyu yeşil
Ö.R. Doğrul	Bu iki cennetin ikisi de koyu yeşildir.
DİB Kur'an Yolu	İkisi de yemyeşil.

Farsça kökenli bir kelime olan *dilsitân* gönül alan ve zapt eden güzel anlamındadır.<sup>29</sup> Elmalılı, lafzi tercüme hassasiyetini burada göstermemiştir. Nazım olarak bir kelime yerine dört kelime kullandığı gibi, diğer müfessirlerin özellikle vurguladıkları tesniyeyi Elmalılı dikkate almamış, bir ünlem cümlesini buna tercih etmiştir.

Diğer örneklerdeki Farsça kelimeler Türkçede de kullanıldığından bir fikir vermesi açısından sadece müellifimizin meallerini vermekle yetineceğiz

<b>Elmalılı Meali</b>	<b>Ayetin Arapça İbaresini</b>
50. Onlarda iki kaynak olur revan	فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ
52. Onlarda her meyvadan çifte çifte hân	فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانِ
70. İçlerinde dilber, hayırlı hûbân	فِيهِنَّ حَبْرَاتٌ حِسَانٌ
76. Kurulmuşlar yeşil refref ve güzel abkarîler üzere şadan	مُتَّكِبِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ

### 6. Anlamı Kapalı Kalan Mealler

Rahmân sûresi mealinde müellifimiz Elmalılı'nın bazı âyetlerin çevirisinde tefsir kısmında yaptığı veciz izahatı mealinden esirgediği görülmektedir. Bunun nedeni bazen devrik cümle kuruluşu ve lafzi tercümeyle ilgili kalma arzusu iken bazı yerlerde ise kendi dönemindeki Türkçeyi kullanmaktan sarf-ı nazar etmesidir.

#### 1. Örnek:

Rahmân sûresi 11. âyetini şöyle çevirir: "Onda bir meyva, ve ekmamiyle duran nahli benam" görüldü üzere cümlede kullanılan kelimelerin bir kısmı çevrilmeyip Arapça asılları Latin harfleriyle yazılmış, sonunda da fasıla uyumunu temin etmek üzere farsça kökenli "benam" kelimesini ilave etmiştir. Bu haliyle cümlelerin yarısı Türkçe olmayan kelimelerden oluşmaktadır. Oysa aynı âyetin tefsirine bakıldığında şu nefis açıklamalarla karşılaşırız: "EKMAM kafın kesriyle "kimm" in cem'idir ki meyvanın çekirdeğinin üzerindeki kapçık tomurcuk demektir. Yahud kafın fethiyle "kemm" örtmek demek olduğu cihetle elyafı, dalları, kapçıkları gibi örten şeyleri demektir ki birisinde istikbal için feyiz birisinde de kurutuşuna işaret edilmiş demek olur.<sup>30</sup> Mukayese ettiğimizde diğer meallerde müellifimizin

<sup>28</sup> Şükûn, *Farsça-Türkçe Lügat*, 2/996-997.

<sup>29</sup> Şükûn, *Farsça-Türkçe Lügat*, 2/925.

<sup>30</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/4667.

Elmalılı'nın Rahmân Sûresi Mealindeki Farklı Çeviri Özellikleri ve  
Çağdaş Bazı Müelliflerin Mealleriyle Mukayesesi

tefsiri muvacehesinde ve onun tefsir kısmında kullandığı kelimelerle cümle kurulduğunu görürüz:

Arapça İbare	﴿11﴾ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ
Elmalılı	<i>Onda bir meyva ve ekmaniyle duran nahli benam</i>
H. Çantay	<i>Ki onda (türlü) meyve (ler) domurcuklu hurma ağaç (lar)ı</i>
A. Gölpınarlı	<i>Orda meyvalar ve lifli, kabuklu hurmalar var.</i>
Ö.R. Doğrul	<i>Onda meyvalar, kapçıklı hurmalar.</i>
DİB Kur'an Yolu	<i>Onda meyveler ve tomurcuklu hurma ağaçları var.</i>

**2. Örnek:** Anlaşılması güç ve mananın oldukça kapalı kaldığı bir diğer örnek ise 31. âyetin çevirisinde görülmektedir. “*Yarın size kalacağız ey sakalan!*” şeklindeki çeviriden tam olarak neyi kastettiği anlaşılmamaktadır. Elmalılı'nın çevirisindeki, siyak ve sibak da konunun anlaşılmasına imkân vermemektedir. Cinler İnsanlar anlamına gelen ve i'rab durumuna göre sekalan/sekaleyn<sup>31</sup> şeklinde okunan kelimenin çeviri yapılmadan aktarılması anlaşılması ayrıca zorlaştırmakta ise de asıl kapalılık cümlenin baş tarafındaki “*Yarın size kalacağız...*” şeklindeki ifadedir. Diğer meallerle mukayese edildiğinde çevirinin yetersizliği daha iyi anlaşılacaktır.

Arapça İbare	﴿31﴾ سَتَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ
Elmalılı	<i>31. Yarın size kalacağız ey sekalân!</i>
H. Çantay	<i>Ey ins ve cin! İleride siz (in hesabınızı görmey)e yöneleceğiz.</i>
A. Gölpınarlı	<i>Ey iki ağır topluluk, insanlar ve cinler, yakında hesabınıza bakacağız.</i>
Ö.R. Doğrul	<i>Ey iki ordu! Sizinle, yakında meşgul olacağız.</i>
DİB Kur'an Yolu	<i>Sizin için de (hesap sorma) vaktimiz olacak ey sorumluluk yüklenmiş iki varlık!</i>

Mealdeki bu kapalılığı müfessirimiz tefsir kısmında şöyle açıklamaktadır: “FERAĞ lügatte boşalmak demek olduğundan önce bir meşguliyyet işi, birşey için boşalmak da sonradan bir meşguliyyet iktıza eyler. Halbuki Allah Tealâyı hiçbir iş diğer işten alıkoyamayacağı için burada münhasıran âhîret şü'ünü olan hesab-ü cezayı ifade için bu suretle bir istiare veya kinaye yapılmıştır. Ya'ni bugünkü dünya şunu geçecek, bu dünya hayat ve ni'metleri fenaya gidecek, bu mühletler, müsamahalar tükenecek, yarın Allaha rücu' ile mücerred mes'uliyet, hesap ve ceza için huzura geleceksiniz de sırf sizin işinize bakılacak, sizin mes'uliyetiniz şü'ünü tatbik olunacaktır.”<sup>32</sup>

### 7. Rahmân sûresinde tekrarlanan âyetin mealî

Bazı eserlerde Ulumu'l-Kur'an'dan sayılan Tekrarü'l-Kur'an konusunda alimler Kur'an telakkilerine ve edebi bir tür olarak tekrar sanatına ilişkin değerlendirmelerine göre farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Kur'an'ı bir kitap olarak niteleyen bazı alimler, yazılı metinlerde tekrarın hoş karşılanmadığı kabulünden

<sup>31</sup> Geniş bilgi için bakınız: Mustafa Öz, “Sekaleyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005).

<sup>32</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/4680.



Elmalılı'nın Rahmân Sûresi Mealindeki Farklı Çeviri Özellikleri ve  
Çağdaşı Bazı Müelliflerin Mealleriyle Mukayesesi

hareketle Kur'an'da bir ifadenin aynıyle tekrar edilmediğini ileri sürmüşlerdir. Münasebatü'l-Kur'an bağlamında değerlendirildiğinde bu düşünce kabul edilebilir niteliktedir. Şöyle ki bir âyet müstakil olarak ele alınmayıp bağlamıyla beraber değerlendirildiğinde aynıyle tekrardan söz edilemez. Söz gelimi Rahmân sûresinde 31 defa zikredilen "Şimdi Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlarsınız?" âyeti her seferinde en son zikredilen nimetlere ilişkin bir soru olarak kabul edildiğinde aynıyle tekrar olmuş olmaz. Kissalarda ise aynıyle tekrarın söz konusu olmadığı zaten bellidir.

Kur'an'ın ilk muhataplarının -müslüman olsun olmasın- Kur'an'daki tekrarları yadırganamaları bir üslup olarak tekrare aşına olduklarını göstermektedir. Böyle olunca yadırganacak/kaygılanacak bir durum kalmamaktadır. Kur'an'da tekrarların olmadığını savunanların bir kısmının bu düşüncelerini savunmacı bir yaklaşımla biçimlendirdikleri anlaşılmaktadır. Müsteşriklerden bile bazıları Kur'an'daki tekrarların lüzumlu ve yerinde olduğuna kanaat getirmiş ve bunu dillendirmişlerdir.<sup>33</sup>

Aynı ibarenin aynen tekrar edildiği âyetler arasında otuz bir tekrarla Rahmân sûresindeki *فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ* âyeti ön sırada yer alır. Elmalılı'nın bu âyete sıra dışı bir meal verdiği söylenemez. Ancak 31 defa tekrarlanan bir âyette *إِلَّا* kelimesini lütuf kelimesinin çoğulu olarak "eltaf" şeklinde kullanması akıcılığı olumsuz etkilemiş bulunmaktadır. Mukayese ettiğimiz meallerin tamamında bu kelime "nimet" şeklinde çevrilmiştir. Oysa müellifimiz aynı âyeti tefsirinde "İmdi Rabbinizin nimetlerinin hangisini tekzip edersiniz?" şeklinde çevirmiştir. Nimet kelimesi de köken olarak Arapça olsa da Türkçeleşmiş bir kelime olduğundan ve ikinci örnek Türkçe cümle kuruluşuna daha uygun olduğundan kulağa daha hoş gelmektedir. Müellifimizin bütün sûre de fasıla sesine özel bir önem atfettiğini hatırladığınızda bu âyetin tekzip kelimesini yalan olarak çevirmesi ve cümlenin sonuna getirmesini n nedenini rahatlıkla anlayabiliriz.

Arapça İbare	<i>فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ</i>
Elmalılı	<i>Şimdi rabbinizin hangi eltafına dersiniz yalan?</i>
H. Çantay	<i>Şimdi Rabbinizin hangi ni'metlerini yalan sayabilirsiniz?</i>
A. Gölpınarlı	<i>Artık rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlayabilirsiniz?</i>
Ö.R. Doğrul	<i>Tanrınızın hangi nîmetleri yalan sayıyorsunuz?</i>
DİB Kur'an Yolu	<i>Artık rabbinizin nimetlerinden hangisini inkâr edebilirsiniz?</i>

#### Sonuç

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirindeki mealler birçok yönden farklı özelliklere sahiptir. Çağdaşı müelliflerle yapılan mukayesede bu farklılık net olarak görülür. Elmalılı Meali dil ve üslup bakımından bir bütün olarak diğer meallerden farklı iken Rahmân sûresinde kullanılan üslup da aynı mealin diğer sûrelerindeki üsluptan farklıdır. Elmalılı bazı âyetlerde bilinçli olarak nazmında ve tertibinde aslına benzemeyi hedefleyerek Lafzi/harfi çeviriler yapmış ancak Türkçe cümle kuruluşuna uymayan bu tür çeviriler akıcılığı bozmuştur. Elmalılı ayrıca 5-20. âyetler ve 58-70. âyetler arasında 27 âyeti farklı hece ölçülerini

<sup>33</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: TDV Yayınları, 1979), 173-174.

kullanarak (4+3; 7+7; 6+5) nazmen çevirmiştir. Sûrenin üçte birine tekabül eden bu âyet meallerinin bir bilinçli bir tercihin eseri olduğu açıktır. Bu tür âyetlerde daha çok olmak üzere sûrenin genelinde bir kısmı Türkçeleşmemiş Farsça kelimeler de çokça kullanılmıştır. Elmalılı'nın Rahmân sûresi mealinde hemen fark edilecek bir diğer husus ise ayet çevirilerinde ifade sonlarının fasıla harfi ile fonetik olarak sağladığı uyumdur. Rahmân sûresinde harfû'l-fasılanın "ن" "م" ve "ز" olmasına karşılık Elmalılı'nın da meallerde cümleleri "m" "n" ünsüzleri ve "ı" ünlüsüyle tamamlaması bu sûrenin çevirisinde diğer sûrelerde zevk-i selimini öncelediğini göstermektedir. Son söz olarak; Elmalılı'nın yaptığı Rahmân sûresi mealinde fonetiğin mananın önüne geçtiği, sûre mealinin birçok yönü ile kendine münhasır hususiyetler barındırdığı görülmektedir.

#### Kaynakça

- Atalay, Adil Ali. *Kur'an-ı Kerim: Manzum Meali ve Tefsir Özeti*. İstanbul: Can Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Aydar, Hidayet. "Kur'an ve Tercüme (Göksel Alemde Tercüme Edilmiş Olabileceğine Dair Bir Deneme)". *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]* 46/3 (2010), 95-128.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: TDV Yayınları, 1979.
- Çantay, Hasan Basrî. *Akıfname*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1966.
- Çantay, Hasan Basrî. *Kurân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*. İstanbul: y.y., 1984.
- Çetin, Abdurrahman - Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Fasıla". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/209-210. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Tanrı Buyruğu Kur'an-ı Kerim Tercüme ve Tefsiri*. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kütüphanesi, 1934.
- Durmuş, İsmail. "Seci". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/273-275. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Düzdağ, M. Ertuğrul - Okay, M. Orhan. "Mehmed Akif Ersoy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/432-439. Ankara, 2003.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*. İstanbul: Mektup Yayınları, 1993.
- Gölpınarlı, Abdalbaki. *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*. İstanbul: Remzi Kitbevi, 1958.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Meâli*. Ankara: DİB Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Noyan, Bedri. *Kur'an-ı Kerim (Türkçe-Şiir)*. Ankara: Ardiç Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Öz, Mustafa. "Sekaleyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/325-326. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özel, Mustafa. "Elmalılı'nın Mealinin Bazı Özellikleri". *Diyanet İlmî Dergi (Özel Sayı)*, 553-576.
- Öztürk, Mahmut. "Kelime Bağlamında Elmalılı Mealinin Bazı Özellikleri". *Bir Kur'an Mütefekkeri Elmalılı M. Hamdi Yazır*. 177-241. Ankara: DİB Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Öztürk, Mustafa. "II. Meşrutiyet'ten Günümüze Kur'an Mealleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 139-189.
- Sütmen, A. Adnan. *Kur'an-ı Kerim'in mealen manzum açıklaması*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1984.

Elmalılı'nın Rahmân Sûresi Mealindeki Farklı Çeviri Özellikleri ve  
Çağdaşı Bazı Müelliflerin Mealleriyle Mukayesesi

---

- Şükûn, Ziya. *Farsça-Türkçe Lügat (Gencinei Güftar Ferhengi Ziya*. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1984.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhilü'l-'irfân fi 'Ulumi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1988.

**DİVİTÇİZÂDE MEHMED EFENDİ-İ ÜSKÜDÂRÎ'NİN (1090/1679)  
DEVERÂN-I SÛFİYYE RİSÂLESİ'NİN TAHLİLİ\***  
**ANALYSIS OF DIVİTÇİZADE MEHMED EFENDI USKUDÂRİ'S THE  
DEVERÂN-I SUFİYYE**

**Nazım BÜYÜKBAŞ**

Doç. Dr., Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı  
nazimbuyukbas@kayseri.edu.tr  
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-5608-3699

**Öz**

'Sûfîlerin tek başına ya da topluca vecde gelerek veya vecde gelmeye yardımcı olması amacıyla dönerek yaptıkları bir zikir çeşidi' olan devran uygulaması Osmanlı toplumunda ulemâ ile sûfîler arasında dönem dönem gerginliklere sebep olmuştur. Bu konu, XVI. ve XVII. asırlarda Osmanlı'nın payitahtı olan İstanbul'da fıkıh ve tasavvuf gerilimlerine yansımış, leh ve aleyhte devran hakkında pek çok risale yazılmıştır. XVII. yy. Üsküdar'ının önemli tarikatlarından Celvetî tarikatının büyüklerinden Divitçizâde Mehmed Efendi-i Üsküdârî (1090/1679) de XVII. Yüzyılın bu en ateşli tartışmasına katılarak *Deverân-ı sûfîyye* adlı bir risale ile bu literatüre katkıda bulunmuştur. Bir müddet müderrislik yapmış olması hasebiyle ilmiye ve sûfîyye kimliğini kendisinde birleştirmiş olması, risalesine ayrı bir değer katmaktadır. Bu makalemizde Osmanlı Üsküdar'ı muhitinde önemli bir ilmî ve sosyal hayat tartışması olan bu konuda Divitçizâde'nin eserini inceleyerek, günümüz diline aktarıp o dönemin Üsküdar'ının ve Osmanlı toplumunun ilim, tasavvuf ve kültürel anlayışını anlamaya yardımcı olmaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Üsküdar, Devâtî, Gazzâlî, Suyûtî, raks, devrân.

**Abstract:**

The practice of deverân, a type of remembrance that Sûfîs do alone or collectively by coming to the vec or returning to help to come to the vec, has caused tensions between ulema and sûfîs in Ottoman society. This subject was reflected in the tensions of fiqh and sûfîs in Istanbul, which was the share of the Ottoman Empire in the XVI. and XVII centuries, and many stories were written about the deverân in favor and against. XVII. Divitçizâde Mehmed Efendi-i Üsküdârî (1090/1679), one of the elders of the Celvetî sect, one of the most important cults of Uskudar, also contributed to this literature with a story called *Deverân-i sûfîyye*, which was the subject of this most heated debate of the XVII Century. The fact that he has been a disciple for a while, and that he has combined his identity with knowledge and sûfîyye, adds a different value to his story. In this article, we examined Divitçizâde's work on this subject, which is an important scientific and social life debate in the neighborhood of Ottoman Uskudar, and transferred it to today's language.

**Keywords:** Uskudar, Devati, al-Ghazali, as-Suyuti, raqs, devran.

\* Bu makale 17 Ekim 2021 tarihinde 11. Uluslararası Üsküdar Sempozyumu'nda 'Divitçizade Mehmed Efendi Üsküdârî Deverân-i Sûfiye Adlı Eserin Tahkik, Tercüme ve Tahlili' adıyla sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

### Giriş

Osmanlı'nın kuruluşu öncesinde Anadolu'yu iktisâdî ve içtimâî olarak örgütleyen "Kolonizatör Türk Dervişleri", birçok köye ismini vermiş, dağ başlarını mesken tutup zaviyeler kurmuş, oraları bağ ve bahçe yaparak, imar, kültür ve din hizmetleri vererek Anadolu topraklarının yurt olarak benimsenmesinde, halkının İslamlaşmasında önemli rol oynamıştır. Bu dervişler halk üzerindeki nüfuzlarını kullanıp sultanların yanında batıya doğru ilerleyen ordularla savaşlara ve seferlere katılmışlardır.<sup>1</sup> Bu gibi etkenlerle Osmanlı devletinin kuruluşundan itibaren padişahların ve ulemânın sûfî şeyhlerle yakın ilişkileri bilinmektedir.<sup>2</sup>

Yukarıda kısaca değinilen ilişkilerde dönem dönem bozulmalar yaşanmıştır. Şeyh Bedreddin (823/1420) ve müritleri Torlak Kemal (822/1419), Börklüce Mustafa isyanı (822/1419),<sup>3</sup> daha sonraları kendisini Mehdi ilan eden Şah Kulu Sofu Baba Tekeli isyanı (917/1511)<sup>4</sup>, mehdilik iddiasındaki Bozoklu Celal'in başlattığı Celâlî isyanı (925/1519)<sup>5</sup>, mehdilik anlayışına sahip Celâlî reisi olan Kalender Şah isyanı (933/1527)<sup>6</sup> gibi siyasî dînî tasavvufî görünümlü isyanlar yanında Bayramî-Melâmî Bünyâmin Ayâşî ( 926/1520)<sup>7</sup>, Halvetî Gülşenî Muhyiddin Karamânî (957/1550)<sup>8</sup>, İsmâil Ma'şûkî (964/1557 )<sup>9</sup>, Şeyh Hamza Bâlî (969/ 1561)<sup>10</sup> gibi bazı şeyhlerin aşırı söylemleri sonucu yargılanıp idam edilmeleri de bu isyanlar ve idamların gölgesinde Osmanlı'da devlet - medrese ve tekke arasında zaman zaman artan gerilimlerin tarihî ve siyasî göstergeleridir.

XVI. ve XVII. yüzyıllara gelindiğinde toplumda ön plana çıkan, devran gibi toplumsal uygulamalarıyla geniş kitlelerin dikkatini çeken bazı sûfîler, önceki

- <sup>1</sup> Ömer Lütfi Barkan, *Kolonizatör Türk Dervişleri* (Ankara : Vakıflar Genel Müdürlüğü, 2013), 53-79.
- <sup>2</sup> Osmanlı devletinin kurucusu Osman Gazi'nin (724/1324) kayınbabası ve Orhan Gazi'nin (761/1360) dedesi olan Şeyh Edebâli (726/1325), Yıldırım Beyazıt'ın (805/1403) damadı Emir Sultan (833/1429) bu ilişkinin somut örnekleridir.
- <sup>3</sup> Bilal Dindar, "Bedreddin Simâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/331-334
- <sup>4</sup> Feridun Emecen, "Şahkulu Baba Tekeli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/284-286. ; Mıhrıban Artan, " Osmanlı Arşiv Kaynakları Çerçevesinde Şahkulu Ayaklanması'nın Sebepleri", *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*, 19 (2019), 285-312.
- <sup>5</sup> Mücteba İlgürel, "Celali İsyânları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, TDV Yayınları, 1993), 7/252-257.
- <sup>6</sup> Mücteba İlgürel, "Kalender Şah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, TDV Yayınları, 2001), 24/249.
- <sup>7</sup> Kamil Şahin, "Bünyâmin Ayâşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/ 491.; Ahmet Yaşar Ocak, "Bünyâmin Ayâşî ve Bayramî Melâmîliği", *Ayaş ve Bünyâmin Ayâşî , Tarihte-Günümüzde Ayaş ve Bünyâmin Ayâşî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Mustafa Süzen, Kamil Şahin, (Ankara: Ayaş Belediyesi Yayınları,1993), 1/15-19. Ocak, bu makalede Sultan II. Murad'ın Şeyh Bedreddin olayının tecrübesiyle benzer olayların patlak vermesinden çekinerek bizzat Hacı Bayram Veli'yi huzura çağırtdığını belirtir. Aynı endişeyi Kanuni Sultan Süleyman da Osmanlı saltanatını eleştiren tavrı sebebiyle Ayâşî ve oğlu İsmail Maşuki hakkında taşımıştır. (Ocak, s.16-17)
- <sup>8</sup> Ahmet Yaşar Ocak, "Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin-i Karamânî", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, ed. Mübahat S. Kütükoğlu, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1991), 473-484
- <sup>9</sup> Mahmut Ay, "Osmanlı'da İtikadi Alanda Aykırı Bir Düşünce: Şeyh İsmail Maşuki" , *İslâmî Araştırmalar*, 12/1 (1999), 34-39.
- <sup>10</sup> Nihat Azamat, "Hamza Bâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000),15/503-505.

yaşananların da etkisiyle Osmanlı'da sürgünler ve takibatlar yaşarlar. Bu gibi arka planların etkisiyle devran konusu da Osmanlı fakihleri ile sûfilere arasında en eski tartışma konularından birisi olur.

XVII. yüzyıla kadar ilmî bir tartışma olarak kalan devran konusu Kadızâde Mehmed Efendi'nin (1045/1635) semâ ve devran konusunda Mevlevî ve Halvetîlere açıkça cephe alıp onları "tahta tepenler", "düdük çalanlar" diye adlandırmasıyla kitlesel bir ayrışma konusu olur. Ona karşı dönemin sûfilerinin sözcüsü konumuna gelen Halvetiyye'nin Şemsiyye kolu şeyhi Abdülmecîd Sivâsî (1049/1639) en etkili mücadeleyi verir.<sup>11</sup> Aralarındaki tartışmalar ve devamında gelen olaylar döneme "Kadızâdeliler ve Sivâsîler", "fakılar ve sofular"<sup>12</sup> olarak damgasını vurur. Her ne kadar tekke ehli, müderrisler ve medrese eğitimi alan sûfiler olsa da yaşananlar bir anlamda medrese-tekke kavgası olarak da nitelenebilir.

Kadızâde Mehmed Efendi'den sonra Kadızâdelerin lideri olan Üstüvânî Mehmed Efendi (1072/1661) devranın haramlığını, tekelere girenlerin dahi küfrünü iddia eder.<sup>13</sup> Üstüvânî önderliğinde 1656 da Fatih Camii'nde toplanıp tekelere saldırma hazırlığındaki Kadızâdeliler, Köprülü Mehmed Paşa'nın (1072/1661) müdahalesiyle engellenmiş, Üstüvânî ve etrafındakiler Kıbrıs'a sürülmüştür. Üstüvânî karşısında Halvetiyye'nin Şemsiyye kolu şeyhi Abdülehad Nûri Efendi (1061/1651) "Risâletün fi Hakkı Devrânî's-Sûfiyye" ile Halvetîlerin ve diğer tasavvuf ehlinin temsilcisi olarak devranı savunan bir risale yazmıştır.

Üstüvânî'nin ardından Vânî Mehmed Efendi (1096/1685)<sup>14</sup> Kadızâdeliler'in lideri olur. Erzurum'da iken Halvetî şeyhlerinden biri olan Şeyh Mustafa Efendi'nin (1076/1667) kızıyla evlenecek kadar Halvetîlere yakın olan Vânî Mehmed Efendi 1666'da Mevlevîler'in semâ ayinlerini ve Halvetîlerin devranlarını halka açık bir şekilde yapmalarını yasaklatır. Ancak karşısında devranın en etkili savunucusu olan Halvetî Ahmediyye kolu Mısıriyye şubesi kurucusu Niyâzî-i Mısırî (1105/1694), Ayasofya Camisi'nde (1672) de IV. Mehmed'e (1104/1693) etkili bir konuşma yaparak devranın serbest olmasını sağlar. Yaşağın tam olarak kalkması ise Vânî'nin Kestel sürgününden (1095/1684) sonra gerçekleşir.<sup>15</sup>

Devran ve sema tartışmalarının sonucunda, bu isimle anılabilecek bir risale edebiyatı da oluşur. Bu risaleler XVI-XVII. yy. Osmanlı toplumunda kültüre ve toplum hayatına etki eden konuları aydınlatan önemli birer belge olarak görülebilir. Bu risalelerden birisi de çalışmamızın konusu olan Divitçizâde'nin risalesidir.

### 1. Divitçizâde'nin Hayatı

Divitçizâde Mehmed Efendî, XVII. yy. Osmanlı payitahtının ve özellikle de Üsküdar'ın ev sahipliği yaptığı en meşhur tarikatlarından olan Celvetî geleneği

<sup>11</sup> Naima Mustafa Efendi, *Naima Tarihi* (İstanbul: Zuhuri Danışman Neşri, 1969), 6/2216 vd.

<sup>12</sup> Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/ 100-102.,; Ali Fuat Bilkan, *Fakihler ve Sofuların Kavgası - 17. Yüzyılda Kadızâdeliler ve Sivâsîler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016).

<sup>13</sup> Hüseyin Yurdaaydın, "Üstüvânî Risâlesi", *Ank. ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, 10 (1962), 71-78.

<sup>14</sup> Erdoğan Pazarbaşı, "Vani Mehmed Efendi'nin Hayatı ve Eserleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1990, sayı: 4, s. 361-370. , Erdoğan Pazarbaşı, "Vani Mehmed Efendi'nin Zamanının Mutasavvıfları Hakkındaki Düşüncesi ve Onlarla Olan Mücadelesi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1994, sayı: 5, s. 459-474.

<sup>15</sup> Ahmet Yaşar Ocak, "a.g.m. Muhyiddin-i Karamanî", s. 473-484.

içinde yetişti.<sup>16</sup> Osmanlı dönemi tasavvuf tarihi açısından önem arz eden oluşumlardan olan Celvetî Tarikatı şeyhi Mehmed Efendi, Üsküdar'da doğup Üsküdar'da vefat etti. Medrese eğitimi alan ve müderrislik de yapan Mehmed Efendi, babasının vefatıyla da (1070/1660), Üsküdar'ın Bülbülderesi etrafında babası Şeyh Devâtî Mustafa Efendi'nin kurduğu Şeyh Camii Tekkesi'ne postnişin oldu. Aynı yıl IV. Mehmed'in (1104/1693) bu tekkeye Kâbe'nin anahtarı ile Hz. Muhammed'in (s.a.s.) ayakkabılarını hediye ettiği nakledilir. Bu durum şeyhin ve tekkenin Osmanlı devletinde ve toplumunda itibarını göstermesi açısından önemlidir. Bu emanetler İstanbul işgali (1918-1920) sırasında Topkapı Sarayı'na aktarılmıştır.<sup>17</sup> Aziz Mahmud Hüdâyî Âsitânesi'ne, Gafûrî Mahmûd Efendi'nin (1078/1667) yılında vefatıyla şeyh olarak atandı. Hakka (1090/1679) yılında yürümesiyle babasının Şeyh Camii hazîresindeki kabri yanında defnedildi. Divitçizâde'nin Osmanlı tarihindeki en önemli kültür merkezlerinden olan Üsküdar'da yaşadığı dönemde önemli bir isim olduğu anlaşılmaktadır.<sup>18</sup>

İslami Türk Edebiyatı uzmanı Yıldırım'a göre "*Bî'atnâme*" adlı bir eser, Üsküdarî Divitçizâde Mehmed Efendi'ye yanlışlıkla nisbet edilmiştir. Elimizdeki verilere göre Divitçizâde Mehmed Efendi'nin kaynaklarda bu isimle kayıtlı herhangi bir eseri mevcut değildir. Yıldırım'a göre, eserin başlığını oluşturan; "Üsküdarî Mahmûd Efendi'nin havâss-ı mü'minîne gönderdiği *Bî'atnâme'dür*" ifadesinden hareketle "Mahmûd" ismi "Mehmed" şeklinde okunmuş, dolayısıyla eser kayıtlara Divitçizâde Mehmed Efendi'nin *Bî'atnâme'si* şeklinde girmiştir.<sup>19</sup>

## 2. Risaletü'd-Deverân'ın Nüshalarının Tanıtımı

"Deverân risalesi", çalışmamızın ana temasını oluşturduğu için nüshalarının bulunduğu yerler ve onların tanıtılmasında fayda olacaktır:

1. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları Koleksiyonu, 677/16 demirbaş numarasındaki nüsha:

Deverân-i Sûfiye adıyla yazmalarda kayıtlıdır. Eser, 205x155-170x100 mm. ebatlarındadır. Risale bu eserin 73b-74b varakları arasında, her sayfası 24 satır ve yazısı nesihtir. Müstensihî, telif tarihi ya da istinsah tarihi hakkında bilgi yoktur.

2. Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 7853/3 numaradaki nüsha:

Risâle-i Devran-ı Sûfiye adıyla kayıtlıdır. Eser, 160x103 - 110x55 mm. ebatlarındadır. Risale bordo meşin bir cilt içerisinde 110b-116b varakları arasında (110-118 pozları arasındadır), her sayfası 11 satır ve yazısı nesihtir. Kâğıt türü suyolu

<sup>16</sup> İstanbul'daki otuz Celveti tekkesinden on sekizi Üsküdar'da bulunmaktadır. Bu tekkeler hakkında detaylı bilgi için bkz. Hasan Kamil Yılmaz, "Üsküdar Celveti Tekkeleri", *Üsküdar Sempozyumu I Bildirileri* (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2003), 180; Hasan Kamil Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdâyi ve Celvetiyye Tarikatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., 1999).

<sup>17</sup> Ahmed Tahir Nur, "Kitabeleriyle Üsküdar'da Bir Celveti Tekkesi: Şeyh Mustafa Devâtî Efendi Camii-Tevhidhanesi", *Toplumsal Tarih*, 248 (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2014), 78-84. Ahmet Tahir Nur bu bilgiyi Mehmet Nermi Haksan tarafından, hattat Mısrîzâde Ali Rıza'nın kardeşi şair Senih Efendi divanına dayandırır.

<sup>18</sup> Nuri Özcan, "Divitçizade Şeyh Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/451-2.

<sup>19</sup> İsmail Yıldırım, "*Bî'at-nâme* türüne bir örnek: Nakşî İbrahim Efendi'nin *Bî'at-nâme'si*." *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, Ö7 (2020), 341-356. DOI: 10.29000/rumelide.808719

filigranlıdır. Müstensihî, telif tarihi ya da istinsah tarihi hakkında bilgi yoktur. Kitabın başında "Sahibi ve maliki Hafız Halil Niyazi" diye not düşülmüştür. Devran zikri hakkındadır. Söz başları, cetveller ve çizgiler kırmızıdır.

Eserin sonunda risale fi deverânî's-sûfiyye el-halvetiyye kaydı geçer.

Görüldüğü gibi risalenin bilinen iki yazma nüshası vardır ve çalışmamızda bu nüshalara ulaşılmıştır. Her iki nüshada da telif ve istinsah tarihi olmadığı için daha az tashifi olan İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'ndaki 677/16 demirbaş numarada kayıtlı nüshasını Terceme ve Latinizeye esas kabul ettik. Orijinal metin çalışmanın sonunda ekler kısmındadır. İki nüsha arasında bir-iki kelime dışında fark olmayıp ilgili yerde o farka işaret ettik. Metni italik/eğik yazıyla gösterip rakamlarla numaralandırırken, metnin tahlilini hemen peşinden alfabetik numara ve dik yazı ile vermeye çalıştık.

## 2.1. Risalenin Metni ve Tahlili

*Bismillâhi'r-Rahmani'r-Rahîm. Cenneti ve Cehennemi yaratan, Cennete ehil olan iyiler ve Cehenneme ehil olan kötüler kılan Allâh'a hamdolsun. Gece gündüz ona şükrederim. Sürekli dönüp dolaşan<sup>20</sup> Felek devam ettikçe Muhammed Aleyhisselâm'a Salat ederim.<sup>21</sup> Sonra:<sup>22</sup>*

- a. Mehmed Efendi, eserine geleneğe uygun şekilde besmele, hamdele ve salvele ile başlar. Fakat bunu yaparken 'sürekli dönüp dolaşan felek' şeklinde tercüme ettiğimiz 'felekî'd-devvâr' ibaresiyle konuyla da ilişki kurar. Ayrıca Niyâzî-i Mısırî'nin bestelenip devranlarda okunan "Devran odur kim devrini devvâr-i felek bilmez ola."<sup>23</sup> beytine de işaret ediyor olabilir. Nitekim Mevlevîler de şeyhi kutup; sûfîleri de kutbun etrafında dönen yıldızlar olarak görürler.<sup>24</sup> Ankaravî (1041/1631), devranın felekleri taklit olduğunu söyler.<sup>25</sup> Yani sûfîler, insan ve âlem arasında ilişki kurarlar. Mehmed Efendi'nin girişinde de bu incelik gözetilmiş olabilir.

## 2.2. Risalenin Metni ve Tahlili

*Bu fakîr-i pür-taksîr, Halvetîlerin devri husûsunda İmâm Gazzâlî'nin Kitâb-ı İhyâ'sında semâ'da rivâyet eylediği hadîs-i şerîfi ba'zı kimesneler mevzû'dur, derler idi. Fakîr, Suyûtî'nin Câmî-i Kebîr'inde bi'aynihi bulduğumuz gibi ketb ve bir Türkî Risâle yazmak kalbe lâyah olup<sup>26</sup> tahrîr olundu.<sup>27</sup> Ola ki 'indallâh me'cûr<sup>28</sup> u müsâb<sup>29</sup> olavüz.<sup>30</sup>*

- b. Mehmed Efendi, risalenin yazılış gayesinin; devrana delil olarak İhyâ'da zikredilen bir hadisin, mevzû olduğu yani Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ait olmadığı halde onun sözü olarak uydurulduğu iddiasına cevap verme isteği olduğunu söyler.

---

<sup>20</sup> devvâr

<sup>21</sup> hamd ve salavattan

<sup>22</sup> Buraya kadar olan kısım risalede arapça olarak geçmektedir.

<sup>23</sup> bk. Niyazi-i Mısri, *Niyazi Divânı* (İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi, ts), 63.

<sup>24</sup> Süleyman Uludağ, "Devran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/248-249., 248.

<sup>25</sup> İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcû'l-fukarâ ve hüccetü's-semâ'*, (Kahire: Bulak, 1256), 75

<sup>26</sup> hatıra gelip

<sup>27</sup> yazıldı

<sup>28</sup> mükafata hak kazanmış

<sup>29</sup> sevap kazanmış

<sup>30</sup> olalım





“ay”, Hüdâyî (1038/1628) döneminde ise “dolunay” durumunda olduğunu ifade ederler.<sup>36</sup>

### 2.3. Risalenin Metni ve Tahlili

عَنْ عَلِيٍّ، قَالَ: أَتَيْتَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَا وَجَعْفَرٌ، وَزَيْدٌ<sup>37</sup>

*Celâleddîn es-Suyûtî'nin Câmi'ü'l-Kebîr'inde ki Server-i Enbiyâ [ve] sultânü'l-asfiyânın ehâdis-i kirâmını Kütüb-i Sitte'den cem' edip cümle rivâyetlerde gelen ehâdisini biteviye<sup>38</sup> cem' eylemeye onda kasd etmiştir ve ona Câmi'ü'l-Kebîr tesmiye eylemiştir.*

- g. Suyûtî, özellikle câmi'<sup>39</sup> türüne giren kitaplarıyla ansiklopedik eser yazma geleneğini hadis ilminde de başlattığı, el-Câmi'u's-sağîr, Ziyâdetü'l-Câmi'i's-sağîr ve el-Câmi'ü'l-kebîr'i hazırlarken 345 müellife ait 642 kaynaktan faydalandığı belirtilir.<sup>40</sup> Bu durum Mehmed Efendi'nin neden Suyûtî'nin tasavvufi şahsiyeti dışında Câmi-i Kebîr'ini özellikle zikrettiğine de ışık tutacaktır.

### 2.4. Risalenin Metni ve Tahlili

*Ol Câmi'ü'l-Kebîr'de Hazret-i 'Alî kerremallâhu vechehu ve radiyallâhu anhin Müsned'inde vârid oldu. Hazret-i 'Alî dedi ki, Server-i Enbiyâ sallallâhu 'aleyhi ve selleme vardım. Kendim ve karındaşım Ca'fer ve Zeyd bin Hâris rıdvânullâhi 'aleyhim ecma'in vaktâ ki Hazret-i Hamza şehîd oldu. Bir kızcağzı kaldı<sup>41</sup>. Onun terbiyesinde bunların her biri hizâne da'vâ eyledi. Ol dedi: “Kızı yanıma ben alıp terbiye ederim.” O biri dahi, “Ben alırım” dedi. O biri dahi, “Ben alırım” dedi.*

*« انت أحوناً مؤلانا ، فَحَجَلْ »* Pes Server-i Enbiyâ sallallâhu 'aleyhi ve selleme Zeyd bin Hâris'e buyurdu. “Kalbini ele aluben<sup>42</sup> ki yâ Zeyd! Sen bizim karındaşımız ve mevlâmız ya'nî mahbûbumuzsun” dediğinde pes Zeyd bin Hâris radiyallahu anhi ziyâde sürûrundan üç kere devr eyledi.

<sup>36</sup> Hasan Kamil Yılmaz, “Üsküdar Celveti Tekkeleri”, *Üsküdar Sempozyumu I Bildirileri* (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2004), 273. ; Hasan Kamil Yılmaz, “Celvetiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993) 7 / 274; Uludağ, “Halvetiyye”, 394.

<sup>37</sup> Hz. Alî'den rivayet olunduğuna göre O : “Ben Câfer (r.a.) ve Zeyd'le (r.a.) birlikte Peygamber (s.a.s.)'e gittim.” dedi.

<sup>38</sup> tamamen, bütün

<sup>39</sup> Hadis ilminde câmi', iman ve akaid; ibadet ve muâmelât (ahkâm); ahlâk ve nefis terbiyesi (rikak); yeme, içme ve sefer âdâbı; tefsir, tarih ve siyer; oturup kalkma âdâbı (şemâil); fiten ve melâhim; peygamberlerin ve ashabın menâkıbı gibi dinle ilgili konuların hepsini, hadisin bütün kısımlarını içine alan ana konuları bir araya getiren eserlere verilen isimdir. Ancak Kandemir'in ifadesine göre Suyûtî'nin Câmi' isimli eserleri terim anlamıyla bu türe girmemektedir. Bkz. M. Yaşar Kandemir, “Câmi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/ 94.

<sup>40</sup> Mustafa Celil Altuntaş, “Suyûtî'nin el-Câmi'u's-Sağîr'inin Osmanlı Hadis Eğitimindeki Yeri”, *Sahn-ı Semân'dan Dâru'l-fünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII. Yüzyıl* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 341-365.

<sup>41</sup> Hz. Hamza'nın kızı Ümâme hakkında Hz. Ali, Ümâme'yi Mekke'den kendisinin getirdiğini, ayrıca onun amcasının kızı olduğunu, bundan dolayı kendi himayesinde kalması gerektiğini söyler. Hz. Ca'fer, Ümâme ile amca çocukları olmaları yanında eşi Esmâ bint Umeys'in onun teyzesi olduğunu söyler ve Ümâme'nin kendisinin yanında kalmasını ister. Hz. Zeyd de Resûlullah'ın kendisiyle Hz. Hamza'yı kardeş ilân ettiğini, Ümâme'nin kardeşinin kızı sayılacağından onun bakımında önceliği olacağını savunur. Peygamberimiz, teyzenin anne gibi olduğunu belirterek (Buhârî, “Megâzî”, 43; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 34) onun hidâne hakkını Ca'fer'e verir.

<sup>42</sup> alıp

ثم قال ليجعفر: أشبهت خلقي وخلقي، فحجل وزاء حجل زئيد. Ondan sonra Server-i Enbiyâ sallallâhu 'aleyhi ve sellem Ca'fer radiyallâhu anha bakıp dedi ki; "Yâ Ca'fer! Senin sûreten hilkatın ve hüsn-i hulkun<sup>43</sup> bana benzemiştir." Pes ol dahı ziyâde sürûrundan kalkıp Zeyd'in devranından ziyâde devr eyledi. Ya'nî altı kere devr eyledi.

«أنت ميئي وأنا منك»: «أنت ميئي وأنا منك» Ondan sonra Hz 'Alî radiyallâhu 'anha eydir<sup>44</sup>: Server-i Enbiyâ bana teveccüh edip buyurdu ki; "Yâ 'Alî sen bendensin ve ben sendenim" diye buyurdularında:

فحجلت وزاء حجل جعفر، Pes Hz. Alî radiyallâhu anh Server-i Enbiyâ'nın bu merteye iltifâtından ziyâde sevinip Ca'fer radiyallâhu anhin devrinden ziyâde devr eyledi. Ya'nî dokuz kere devr eyledi.

ش ع ق Şin, İbn Ebî Şeybe'ye işârettir. Ayn, Ebû Ya'lâ'ya işârettir. Kaf, İmâm Beyhakî'ye işârettir. Ya'nî İbn Ebî Şeybe ve Ebû Ya'lâ ve İmâm Beyhakî Sünen'inde bu hadîsi rivâyet eylediler, dedi.

- h. Mehmed Efendi görüldüğü gibi devranın ortaya çıkışı olarak yukarıda geçen rivayette Hz. Ali, Cafer ve Zeyd gibi önde gelen sahabelerin davranışını ve Peygamberimizin bizzat önünde onların yapmış oldukları bu davranışa sessiz kalmasını yani onaylamasını kaynak göstermektedir.
- i. Gerek İhyâ'da gerek Suyutî'nin Camiü'l-Kebîr'inde üç, altı, dokuz kez devr yapma meselesi geçmez. Bu rivayeti nakleden diğer kaynaklarda da bu ifadeyi göremiyoruz. Hadis metinlerinde üç, altı, dokuz kere devr ifadesi geçmediği gibi Ankaravî risalesinde aynı rivayeti aktarırken "birbirlerinin başını yardılar" gibi hadis kaynaklarında geçmeyen 'abartılı' ifadeler kullanılır.<sup>45</sup> Hadisi naklederken sûflerin tasarrufta bulunduğu, bazı eklemeler yaptığı anlaşılmaktadır. Ancak isnadı zayıf bir başka rivayette bu üç sahabenin Ümâme'nin bakımı hakkındaki aralarında geçen konuşmada seslerinin yükselmesi sonucu Hz. Peygamber'in (s.a.s.) uyandığı ifadesi vardır. Aynı zayıf isnadlı rivayetin sonunda Cafer'in (r.a.) Hz. Peygamber'in (s.a.s.) etrafında dönerek zıplaması üzerine Hz. Peygamber "bu da nedir?" dediğinde Cafer (r.a.) Habeşlilerin sevindirici bir haber aldıklarında krallarına böyle davrandığını söyler.<sup>46</sup>

## 2.5. Risalenin Metni ve Tahlili

Suyûtî-i merhûm Câmi'ü'l-Kebîr'inde ve Hüccetü'l-İslâm İmâm Gazzâlî 'aleyhi rahmetü'l-Bârî İhyâ'u'l-'Ulûm'da Kitâbu's-Semâ'nın âhirlerinde eydir. "Zefn<sup>47</sup> ve hacel raks ma'nâsıdır." Ya'nî sûflerin devranı gibi devr eylemektir. Ziyâde ferahdan ve ziyâde sürûrdan ve şevkden hâsıl olur.

- j. Abdülehad Nûrî es-Sivasî de, 'Risâle Fî Deverânî's-Sûfiyye' adlı eserinde İmam Suyutî'nin Fetevâ-yı Hadîsiyye isimli eserinde sahabenin raksını anlatan bu hadis hakkında görüş bulduğunu söyler. Buna göre Suyûtî, sûflerin zikir meclislerinde bir araya gelip birbirlerine dayanarak hareket etmelerini (devranı) inkâr edip etmediğini soran kişiye bu konuda çok rivayet olduğunu söyler ve bu hadisi delil

<sup>43</sup> yaratılış güzelliğinin

<sup>44</sup> söyler

<sup>45</sup> Sâfi Arpaguş, "Hüccetü's-Semâ': XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mûsikî, Semâ' ve Devran Hakkındaki Dinî Tartışmalar ve İsmâil Ankaravî'nin Semâ' Müdâfaası", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 7/3 (2007), 369-399, 379.

<sup>46</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, (Beyrut: Dâru'l-marife, 1379), 7/507.

<sup>47</sup> Zefn: Bir tür dans. İbn Düreyd, *Cemhere-tü'l-lüga*, (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, 1997), 2/ 821.

sayar. Cafer b. Ebu Tâlib (r.a) Hz. Peygamber'in (s.a.s.) huzurunda raks etmiş, Hz. Peygamber de (s.a.s.) ona itiraz etmemiştir. Bunu Suyûtî, Efendimizin (s.a.s.) takrîrî sünneti olarak kabul eder.<sup>48</sup>

## 2.6. Risalenin Metni ve Tahlili

*İmâm Gazzâlî eydir: "Bu devranın hükmü muharrikinin hükmü gibidir. Eğer ol sevinmesi şer'de mahmûd ise zikrullâh gibi ve 'aşk-ı ilâhî gibi ve zikr-i Resûl ve zikr-i cennet gibi ol devr, ol ferahı ziyâde ve iştiyâkı ziyâde ederse [ol] devr dahi mahmûd ve müstahsendir. Ve eğer ol ferahı mübâh ise ya'nî ol sevindiğine bâ'is olan fi'l mübâh olup işlemesi de câ'iz ve işlememesi de câ'iz olsa ol vakitte devr eylemesi de mübâh olur. Devr eylese de câ'iz, eylemese de câ'iz. Ve eğer ferah eylediği nesne şer'de mezmûm ise şarâb içilen mahallerde veyâ 'avret medh olunurken ve yâhûd oğlan medh olunurken ve yâhûd lehv ü lu'bdâ<sup>49</sup> çanakçı oğlanlarının raksı gibi veyâ çengî 'avretler raksı gibi ve köçekler raksı gibi böyle rakslar harâm-ı sırf ve vebâl-i 'azîmdir."*

- k. Gazzâlî, semânın haram olduğunu söyleyen fakihlerin görüşlerini sıraladıktan sonra semânın haramlığına açık bir nas ve kıyas olmadığını söyleyerek semâ'nın da diğer mübahlar gibi olduğunu belirtir. Gazzâlî, semâyı hüküm ve hal yönünden bazı sınıflara ayırır. Gazzâlî'nin İhyâ'sının temel kaynaklarından olan Ebu Tâlib el-Mekkî (386/996) de sema'nın hükmünün haram, helal ve şüpheli olmak üzere üç çeşit olduğunu söyler. Buna göre, sadece nefis ve nefsanî duygularla yapılan semâ haram, kişinin eşinin söylediği mübah fakat içine eğlence unsuru karışmış şeyleri dinlemesi şüpheli, Hakk'ın tecellilerini temaşa makamında bulunan bir kalbin dinlediği ise helal semadır.<sup>50</sup>

Gazzâlî, semânın bir disiplin içinde olması gerektiğini belirtir. Buna göre, içten gelmeden semâ yapılmaması, âdet haline getirilmemesi, semâ yapılan yerde bir pîrin/tarikat büyüğünün hazır bulunması, semâ inkâr edenlerin ve semânın zarar vereceği kimselerin yanında yapılmaması uygun görülmüştür. Bununla birlikte pis olan, kötü manzaralı ve kalbi meşgul eden yerlerde semâ yapmanın faydasız olduğu ifade edilmiştir. Semâ yapan kimsenin kendisiyle ilgilenip etrafındakilerle ilgilenmemesi ve kendini kontrol edebilen insanın bu halini muhafaza etmesinin güzel olacağı söylenmiştir.<sup>51</sup>

- l. Mehmed Efendi, övülen ve müstahsen ya da mübah sınıfında gördüğü devran ile mezmum, haram-ı mahz ve vebal-i azim gördüğü çengi, köçek ve çanakçı oğlanların raksını hüküm ve mahiyet olarak ayırdığı gibi isim olarak da ayırır. "Semâ" ve "Devran" sûfilerin zikri, "raks" ise çengi ve köçeklerin dansıdır.

## 2.7. Risalenin Metni ve Tahlili

*Pes insâfî olup ehl-i garaz olmayana bu kelâm kifâyet eder. Fukarânın Allâh 'aşkına ve âhiretde tecellî-i cemâl şevkine lâ ilâhe illallâh diye diye ve hû hû diye diye*

<sup>48</sup> Celaleddin es-Suyuti. *El-Hâvî Lilfetavâ* (Beyrut: Lübnan Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421-2000), 1. Baskı. 2/ 223.; Fatih Çınar, "Abdülehad Nûrî-i Sivasî ve 'Risâle fi Deverânî's-Sûfiyye' Adlı Eseri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tokat İlmîyat Dergisi* 5/1 (2017), 77-113, 98.

<sup>49</sup> oyun ve eğlence

<sup>50</sup> Ebu Talib el-Mekkî, *Kutu'l-Kulûb*, (Beyrut: Darul Kütübül İlmîyye, 1426/2005), 2/100.

<sup>51</sup> İmam Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-din*, 2/269.

döndüklerini çanakçı oğlanlarının çeng ü çegâne<sup>52</sup> ile ve çengî 'avretlerin ve köçeklerin raksı ile berâber tutmak 'âkil şânı ve ehl-i insâf hâli değildir.

- m. Divitçizâde, devran ile zikreden sûfilere yöneltilen oyun ve dans ile devran benzerliği eleştirisini yanıtlar. Yukarıda isim ve hüküm olarak ayırdığı devran ve semâ ile dans ve oyun karşılaştırmasını yapar. Allah'ın zikriyle, Allah aşkı ve ahiret düşüncesiyle yapılan devran ile kadın erkek karışık yapılan dansın akıl ve insaf sahiplerince aynı görülemeyeceğini söyler. Devran ya da semânın salt bir müzik etkinliği olmadığı, tasavvuf tarihinde semâ ve devran uygulamasındaki her bir harekete bir manevi anlam yüklediği görülmektedir. Devran zikirlerinin şehvet ve eğlence tarzı bir etkinlik olmadığı da açıkça görülmektedir. Hatta bendir, ney, rebab gibi tekke/tasavvuf musikisine mahsus kullanılan çalgılar vardır. Hareketlerde ya da kullanılan müzik aletlerinde benzerlikler görülsede sûfiler benzerliğin sadece görüntüde olduğunu söyler. Nitekim, insan tabiatında meydana gelen meylin şehvet, nefsin meylinin hevâ, kalbin meylinin aşk, ruhun meylinin muhabbet, sırrın meylinin ise ünsiyet adını alması gibi şehvet hissini tahrik eden nağmeler ise makbul değildir. Ruhun meyletmediği şeylere nefsânî meyiller ise zamanla bıkkın bir şey halini alırken ruha hitap eden şeylerden bıkkınlık gelmemektedir.<sup>53</sup>

## 2.8. Risalenin Metni ve Tahlili

شتان بين الحمار والفرس merkeb ile at beyninde<sup>54</sup> olan tefâvüt gibidir. Belki بين السماء والارض (beyne's-semâ' ve'l-arz) fark-ı fâhiş vardır. Ve 'acebden 'aceb budur ki buna dahl eden tâ'ife lehv ü lu'b meclislerinde böyle çalgılarda raks dinlemekten tehâşî eylemeyip<sup>55</sup> ve harâm-ı maznûn belki harâm-ı maktû'dan hazer eylemeyip kaçan<sup>56</sup> bir meclisde zikrullâh olmağa başlasa barmaklarını kulaklarına tıkip kaçarlar. Allâhu Te'âlâ ümmet-i Muhammed'i zikrullâhı seven kullardan eyleye.

- n. Burada Divitçizâde, devran/deverân karşıtlarının değişik özelliklerini anlatır. Ona göre sûfîlerin devran ve semâ gibi isimlerle anılan özel zikir uygulamalarına karşı çıkanlar eğlence toplantılarında müzik eşliğinde şarkılar dinlemekten sakınmazlar. Kesin ya da zannî haram olan bir eğlencenin bulunduğu bir toplantıda bulunmaktan sakınmayan bu kimseler sûfîlerin zikir toplantılarıyla karşılaştıklarında ise kulaklarını kapatıp kaçarlar. Onların bu tutumu ona göre şaşılacak bir durumdur. Bu türden itirazlar diğer devran/deverân risalelerinde de vardır. Mesela Karabaş Veli (1097/1686) de hasımlarını ehl-i dünyanın ve idarecilerin kapılarından ayrılmayan, namaz kılmayan, Kur'an okumayan, insanlara ancak beytü'l-malden ücret alarak nasihat eden vs. kimseler olmakla suçlar.<sup>57</sup> Mehmed Efendi'nin ve diğer devran risalesi yazarı sûfîlerin amacı, bu kişilerin giybetini yapmak olmayıp, dervişleri bu kişilerden sakındırıp onların eleştirilerinden üzülmelerini engellemek olmalıdır.
- o. Divitçizâde sûfîler ile nefsânî hazlarının peşinde olanların aynı kefeye konulmasını haksızlık sayar. Bu iki zümre arasındaki farkın yerle gök kadar açık olduğunu vurgular.

<sup>52</sup> Çengilerin raksederken kullandıkları, yarık ucuna pullar takılmış bir ağaçtan ibâret usûl vurma âleti.

<sup>53</sup> Mehmet Ali Ayni, *İntikâd ve Mülâhazalar* (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1339/1923), 145, 153-154

<sup>54</sup> arasında

<sup>55</sup> sakınmayıp

<sup>56</sup> ne zaman

<sup>57</sup> Karabaş Veli, *Risaletü'd-devran*, vr. 7/b (demirbaş no: OE\_Yz\_0572)

## 2.9. Risalenin Metni ve Tahlili

Nitekim bir hadîs-i şerîfde Enes radiyallahu anh hazretleri, Server-i Enbiyâ'dan rivâyet buyururlar:

وَعَلَامَةُ بُغْضِ اللَّهِ بُغْضُ ذِكْرِ اللَّهِ , وَعَلَامَةُ حُبِّ اللَّهِ حُبُّ ذِكْرِ اللَّهِ “Ya'nî Hak Te'âlâ'nın kulu[nu] sevmesinin 'alâmeti kul, Allâhu Te'âlâ'nın zikrini sevmektir. Ve Hak Te'âlâ'nın kulu[nu] sevmediğinin 'alâmeti kul, zikrullâhı sevmemektir” diye buyururlar. Zikrullâh edenleri sevmek ve sevmemek zikrullâha kıyâs oluna. Allâhu Te'âlâ cümlemizi zikrullâhı seven ve ehl-i zikri seven kullardan eyleye (Âmîn yâ Mu'în).<sup>58</sup>

Hâzâ Risâle, min-mü'ellefâtî's-Şeyhü'l-kâmil el-mükemmil el-fâzıl Mehmed Efendi el-Üsküdârî eş-şehîr bi-Divitçizâde kaddesallahu sirrahu ve rahmetullâhi 'aleyhi rahmeten vasi'aten fî-devrânî's-sûfiyye el-Halvetiyye.

(Bu risâle kemâle ermiş ve kemâle erdiren faziletli şeyh Üsküdarlı Devâtîzâde ünvanıyla ünlü Mehmed Efendi'nin -Allah sırrını/ruhunu kutsasın ve ona geniş rahmet eylesin- yazdığı eserlerinden olan Halvetî sûflerin devrânı hakkındaki risalesidir.)

- p. Divitçizâde, zikir ehli olan sûfilere düşmanlığı Allah'ın o kişiyi sevmediğine delil sayar. Zikrullâhı sevmeye zikir ehlini kıyas eder. Allah'ı anmayı sevenlerin, Allah'ı ananları da sevmesinin gerekli olduğu sonucuna kıyas neticesinde ulaşır. Allah'ı anmayı sevenler Allah'ın sevgisinin alametini taşımaktadırlar. Onun bu kıyasına göre; sûfi olarak anılan ve alâmet-i fârikaları da kendilerine mahsus bir tarzda devran ya da semâ diye adlandırılan zikir olan bu Allah'ı ananları da sevmek gerekmektedir.
- q. Risalenin sonundaki “kaddesallahu sirrahu” ifadesi müellif için bir rahmet dileme duasıdır. Kaddese fiilinin masdarı takdis olup “temiz olmak” ve “temizlemek” anlamlarına gelir. Kuran-ı Kerim'de mukaddes arz<sup>59</sup>, mukaddes vadi<sup>60</sup> ve mukaddes ruh (melek)<sup>61</sup> gibi ifadeler geçmektedir. Kur'an'da kulun kurtuluş şartı olarak nefsini temizlemesinden söz edilmekte olup<sup>62</sup> Allah'ın müminleri temizlediği ve temizleri sevdiği vurgulanmaktadır.<sup>63</sup> “kaddesallâhu sirruhu” ifadesi de “Allah onun ruhunu temizlesin ve arındırsın, katına yaklaştırsın” anlamında dua etmektir. İlk dönemlerde sûfiler tasavvuf eserlerinde bile herhangi bir dua ya da saygı cümlesi eklenmeden doğrudan isimleriyle anılmaktaydı. Ebû Nuaym ya da Kuşeyrî gibi sûfiler eserlerini bu şekilde yazmıştır. Ancak V./XI. Yüzyılda kaddesallahu sirrahu /ruhahu ifadesi kullanılmaya başlamıştır. XIV. Yüzyıldan itibaren mezar taşlarında da yazıldığı görülmektedir.<sup>64</sup>

<sup>58</sup> Âmîn yâ mu'în kısmı diğer nüshada kayıtlıdır.

<sup>59</sup> Mâide 5/21.

<sup>60</sup> Tâhâ 20/12; en-Nâziât 79/16.

<sup>61</sup> el-Bakara 2/87, 253; el-Mâide 5/110; en-Nahl 16/102.

<sup>62</sup> eş-Şems 91/9

<sup>63</sup> el-Mâide 5/6; el-Ahzâb 33/33) Bakara 2/222; et-Tevbe 9/108.

<sup>64</sup> Süleyman Uludağ. “Kuddise Sirruh”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/314.

### Sonuç

Divitçizâde, Osmanlı Devleti'nin eski gücünü kaybetmeye başladığı XVII. yüzyılda yaşamış ve tasavvufî faaliyetlerini sürdürmüştür. Bu dönem dinî ve fikrî durum açısından da karışık bir dönemdir. XVII. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin siyasî ve iktisadî buhranlar yaşadığı dönemdir. Bu yüzyılın en önemli olaylarından Kadızâdeli-Sivâsî tartışmalarının etkileri onun şeyhlik döneminde devam etmiştir.

Aynı yüzyılda yaşayan ve devran risaleleri olan Aziz Mahmud Hüdâî'nin, Niyâzî-i Mısrî'nin, Karabaş Velî'nin yazmış olduğu deverân risalelerindeki felsefî ve fikhî yönleri, delilleri bu risalede göremediğimizi belirtmek gerekir. Ancak müellifin sahabenin devranına delil sayılan hadisi esas alması, risalesini bununla sınırlı tutmasında etkili olmuştur. Divitçizâde, sûfilere devranını halkın dansı olan rakstan farklı görür, çalgı çengili raksa olumsuz anlam yükler. Eserin sonundaki zikirle ilgili hadisi de anarak devranın da bir zikir olduğuna vurgu yapmaktadır.

Toplumun pek çok sorunu varken, Hanefi mezhebinde iman amel ayrımı esas alınmışken tekfire varan suçlamaların o dönemde Hanefi ulema tarafından savunulması düşündürücüdür. Tüm fakihlerin olmasa da genellikle devlet ve medrese sisteminde etkili olan fakihlerin sûfilere cephe almasının arka planında merkezi otoritenin zayıfladığı dönemlerde devran gibi toplantılarla mürit kazanan ve toplumda etkinliği giderek güçlenen sûfilere "kontrollü bir şekilde" baskı altına alınmaya çalışılması olabilir. Ancak bunu yaparken yaygın eğitim merkezleri olan cami kürsülerinden toplumu yönlendiren Kadızâdelilerin sert tavırları sûfilere olan sempatiyi daha da güçlendirmiş görünmektedir.

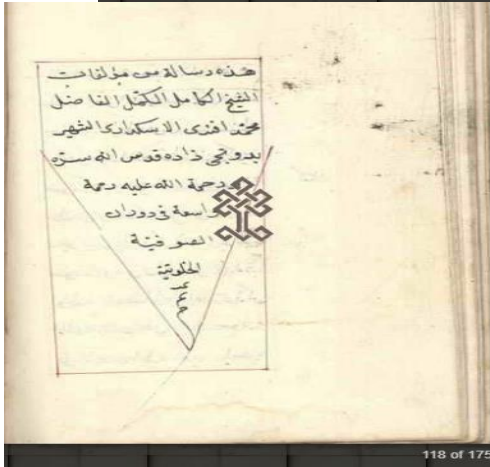
### EK 1: RİSALETÜ'D-DEVERÂN'IN ARAPÇA TAM METNİ (YAZMA)



Divitçizâde Mehmed Efendi-i Üsküdârî'nin (1090/1679)  
Deverân-ı Sûfiyye Risâlesi'nin Tahlili



EK 2: İkinci nüshanın ilk ve son sayfaları:





### Kaynakça

- Altuntaş, Mustafa Celil. "Suyûtî'nin el-Câmi'u's-Sağîr'inin Osmanlı Hadis Eğitimindeki Yeri", *Sahn-ı Semân'dan Dârulfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)* - XVII. Yüzyıl . ed. Hidayet Aydar, Ali Fikri Yavuz. 341-1/365. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Ankaravî, İsmâil Rusûhî. *Minhâcü'l-fuکارâ ve hüccetü's-semâ'*. Kahire: Bulak, 1256.
- Arpaguş, Sâfi. "Hüccetü's-Semâ': XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mûsikî, Semâ' ve Devran Hakkındaki Dinî Tartışmalar ve İsmâil Ankaravî'nin Semâ' Müdâfaası", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 7/3 (2007), 369-399.
- Artan, Mihriban. " Osmanlı Arşiv Kaynakları Çerçevesinde Şahkulu Ayaklanması'nın Sebepleri", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 19 (2019), 285-312.
- Ay, Mahmut. "Osmanlı'da İtikâdî Alanda Aykırı Bir Düşünce: Şeyh İsmail Maşuki", *İslâmî Araştırmalar*, 12/1 (1999), 34-39.
- Aynî, Mehmed Ali. *İntikâd ve Mülâhazalar*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1339/1923.
- Azamat, Nihat. "Hamza Bâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/503-505. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Barkan, Ömer Lütfi. *Kolonizatör Türk Dervişleri*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 2013.
- Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ. Mekke: Mektebetu Dâru'l-Bâz, 1994.
- Bilkan, Ali Fuat. *Fakihler ve Sofuların Kavgası - 17. Yüzyılda Kadızâdeliler ve Sivâsîler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Çavuşoğlu, Semiramis. "Kadızâdeliler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/ 100-102. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çınar, Fatih. "Abdülehad Nûrî-i Sivasî ve 'Risâle fî Deverâni's-Sûfiyye' Adlı Eseri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tokat İlmîyat Dergisi* 5/1 (2017), 77-113.
- Dindar, Bilal. "Bedreddin Simâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/331-334. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Emecen, Feridun. "Şahkulu Baba Tekeli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/284-286. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Gazzali, Ebu Hamid Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-din*. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmîyye, trs.
- İrâkî, Fahreddin. *Tahrîcu ehâdisi'l-İhyâ*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2005.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn. *Fethu'l-Bârî*. Beyrut : Dâru'l-Mâriye, 1379.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Mutasavvife Sözleri mi? Tasavvufun Zaferleri mi? Hakkın Zaferleri*. İstanbul: Şehzadebaşı Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1341.
- İzmirli, İsmail Hakkı, Şeyh Safvet, *Ahlak Ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati. Ahlak ve tasavvuf kitaplarındaki ehadis hakkında*. Tenkitli neşir İbrahim Hatiboğlu. İstanbul : Dâru'l-Hadis , 2001.
- İbn Düreyd, Ebubekir Muhammed b. el-Hüseyn. *Cemhere-tü'l-lüga*. Beyrut: Dâru'l-İlmil'-Melâyîn, 1997.
- İlgürel, Mücteba. "Celâlî İsyancıları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/252-257. Ankara, TDV Yayınları, 1993.
- "Kalender Şah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/249. Ankara, TDV Yayınları, 2001.
- Kandemir, M. Yaşar. "Câmi'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/ 94. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Karabaş Veli, Mehmed. *Risale'tu'd-deverân*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi Bölümü, nr. 2337, vr. 36-88. demirbaş no: OE\_Yz\_0572.
- Mekki, Ebu Tâlib. *Kûtu'l-Kulûb*. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmîyye, 1426/2005.
- Mısri, Niyazi. *Niyazi Divânı*. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi, ts.

Divitçizâde Mehmed Efendi-i Üsküdarî'nin (1090/1679)  
Deverân-ı Sûfiyye Risâlesi'nin Tahlili

---

- Naima, Mustafa Efendi. *Naima Tarihi*. İstanbul: Zuhuri Danışman Neşri, 1969.
- Nur, Ahmed Tahir. "Kitabeleriyle Üsküdar'da Bir Celvetî Tekkesi: Şeyh Mustafa Devâtî Efendi Cami-Tevhidhanesi", *Toplumsal Tarih*, 248. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2014. 78-84
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin-i Karamanî", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, ed. Mübahat S. Kütükoğlu. 1/473-484. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1991.
- "Bünyâmin Ayaşî ve Bayramî Melâmîliği", *Ayaş ve Bünyâmin Ayaşî, Tarihte-Günümüzde Ayaş ve Bünyâmin Ayaşî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Mustafa Süzen, Kamil Şahin. 1/15-19. Ankara: Ayaş Belediyesi Yayınları, 1993.
- Özcan, Nuri. "Divitçizâde Şeyh Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/451-2. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Suyûtî, Celâleddîn, *el-Hâvî li'l-fetavâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Cemu'l-cevâmî' el-ma'rûf bi el-câmiu'l-Kebîr*. Kahire: Ezher, 1426/2005.
- Şahin, Kamil. "Bünyamin Ayaşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/ 491. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Toksarı, Ali. "Gazâlî'nin Hadis Anlayışı", *Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzali (1058-1111)*. ed. Ahmet Hulusi Köker. 1/ 219-226. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "Devran". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/248-249 Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- "Kuddise Sirruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/314. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Yetkin, Şeyh Safvet. *Tasavvufun zaferleri yahud el-burhanü ve'd-delil ala ma havanü's-şerh ve't-tahlil mine'l-ebatil*. İstanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1343.
- Yıldırım, İsmail. "Bî'at-nâme türüne bir örnek: Nakşî İbrahim Efendi'nin Bî'at-nâme'si." *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* Ö7 (2020), 341-356.
- Yılmaz, Hasan Kamil. "Üsküdar Celvetî Tekkeleri", *Üsküdar Sempozyumu I Bildirileri* ed. Zekeriya Kurşun vd. 1/180-201. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2003.
- "Celvetiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/274. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Aziz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., 1999.
- Yurdaaydın, Hüseyin. "Üstüvani Risâlesi", *Ank. ün. İlahiyat Fak. Dergisi* 10 (1962), 71-78.

**DOÇ. DR. FEYZA BETÜL KÖSE. HZ. ÖMER.**  
**(PROJE EDİTÖRLERİ: PROF. DR. ADNAN DEMİRCAN VE PROF. DR. ŞABAN**  
**ÖZ, İSTANBUL: BEYAN YAYINLARI,2020), 92 s.**

**Mekselina AKKURT**

Yüksek Lisans Öğrencisi

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

mekselinna97@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-4221-6187

Bu eser “Peygamberimizin İzinde 40 Sahabi” Projesinin ikinci serisidir. Projenin amacı (s. 7-8) sahabeyi akademik ve güncel tartışmalardan uzak tutarak, sade, ilk kaynaklara dayalı sahih bilgiler üzerine kurulmuş kitaplarla tanıtmaktır. Proje kırk sahabinin biyografisini kapsamaktadır. Bu eserde ise Hz. Ömer’in Kabilesi ve Ailesi (s. 11), İslam Öncesi Hayatı (s. 15), İslamiyet’i kabulü (s. 17), Mekke Dönemindeki Faaliyetleri (s. 20), Hicreti (s. 21), Medine Dönemindeki Faaliyetleri (s. 23) Katıldığı Savaşlar (29), Hz. Ebu Bekir Dönemi (s. 34), Hilafeti (s. 37) Eşleri ve Çocukları (s. 67), Vefatı (s. 74), Hakkında Nazil Olan Ayetler ve Hadisler (s.77-78) başlıklar altında ele alınmıştır.

Kitap kısa bir takdim ve önsözün ardından 13 ana bölüm, sonuç ve kaynakça kısımlarından oluşmaktadır.

Yazar kitabın takdim ve önsözünde genel olarak sahabeyi sahih bilgilerle tanımanın, Peygamber efendimizin hayatını anlamada Müslümanlara yardımcı olacağından bahsetmektedir. Güvenilir kaynaklardan gelen rivayetlerle sahabein hayatını bilmenin, dolaylı olarak İslamiyet’in özünü kavramada önemli bir rol oynamaktadır.

Kitabın birinci bölümü (s. 11-14) Hz. Ömer’in Kabilesi ve Ailesi adlı bölümüdür. Bu bölümde genel olarak Hz. Ömer’in bulunduğu kabilenin Kureyş nezdindeki konumundan, kabilenin görevinden, ailesinden, kardeşlerinden bahsetmektedir. Yazar ayrıca İslamiyet’in Mekke döneminde bulunan bazı önemli müşrikler ile Hz. Ömer arasında bulunan ailesel bağlarını da incelemektedir.

Kitabın ikinci bölümü (s. 15-16) Hz. Ömer’in İslam Öncesi Hayatı adlı bölümüdür. Bu bölümde yazar, Hz. Ömer’in çocukluğu ve özellikle yetişkinliğine dair bazı rivayetlere yer verir ve bu rivayetlerden de hareketle Hz. Ömer’in kişiliği hakkında bazı çıkarımlarda bulunur.

Kitabın üçüncü bölümünde Hz. Ömer’in İslamiyet’i Kabulünden bahsedilir. Hz. Ömer’in bazı kişisel özelliklerinden, Kureyş nezdindeki yerinden ve öneminden bahseden bölümdür. Ayrıca Hz. Ömer’in İslamiyet’i kabulünden sonra Müslüman toplumunu nasıl etkilediğini ele alır.

Kitabın dördüncü bölümü (s. 20) Mekke Dönemindeki Faaliyetleri adlı bölümüdür. Bölüm bir sayfa da anlatılmakta olup bu konu öz bilgilerle yetinilmiştir.

Kitabın beşinci bölümü (s. 21-22) Hicreti adlı bölümüdür. Burada Hz. Ömer'in Medine'ye hicreti esnasında yolculuğu kimler ile yaptığı ve bu yolculuk serüveni incelenir.

Kitabın altıncı bölümü (s. 23-28) Medine Dönemindeki Faaliyetleri adlı bölümüdür. Bu bölümde yazar Hz. Ömer'in Hz. Peygamberle birlikte başlayan Medine yaşamını inceler. Onun sert ve tavizsiz tutumunun Müşriklere karşı tavrını nasıl etkilediğini ele alır.

Kitabın yedinci bölümü (s. 29-34) Katıldığı Savaşlar adlı bölümüdür. Hz. Ömer'in Hz. Peygamber ile bulunduğu savaşlardaki (gazve) ve bazı seriyyelerdeki konumundan bahsedilir. Hz. Ömer'in şecaatinin yalnızca gazvelerde Peygamber Efendimizin en yakınında bulunmasıyla değil maddi anlamda gösterdiğini ele alan bölümüdür.

Kitabın sekizinci bölümü Hz. Ebu Bekir Dönemidir. Bu bölümde Hz. Ebu Bekir'in hilafete gelişinden ve Hz. Ömer'in Hz. Ebu Bekir'in hilafeti boyunca yanında bulunmasından binaenaleyh Hz. Ebu Bekir'e bulunduğu yardımlardan, kendisine verilen görevlerden bahsedilen kısımdır.

Kitabın dokuzuncu bölümü (s. 39-66) en uzun kısmı olarak karşımıza çıkan bölümüdür. Yazar burada Hz. Ömer'in yaklaşık on yıllık hilafet sürecini, nasıl halife seçtiğini, halifelik boyunca yaşanan önemli gelişmeleri anlatmıştır. Bu önemli gelişmeler başlıklar halinde sırasıyla şu şekildedir;

- a) Fetihler: Yazar burada Hz. Ömer'in hilafeti boyunca gerçekleşen yoğun İslam fetihlerini incelemiştir. Fetihler sonucunda da Müslüman toplumun, bu fetihlerden nasıl etkilendiği de ele alınmıştır. Ayrıca yapılan fetih hareketlerinde, Hz. Ömer'in tutumları ve davranışları irdelenmiştir.
- b) Kurumsallaşma: Hz. Ömer'in fetihler sonucunda bazı yeni kurumsallaşmaların gerçekleştirdiği bazılarının ise Peygamber efendimiz döneminden kalma kurumları geliştirdiğine yönelik bazı adımlar attığını ele alan bölümüdür.
- c) İmar ve İnşa Faaliyetleri: Fetihlerin artmasıyla bazı bölgelerde yeni yapılaşmaların meydana geldiği ve bu yapılaşmaların Müslüman toplumu açısından etkilerinin incelendiği kısımdır.
- d) Nüfus ve İskan Politikası
- e) Yönetim Esasları: Hz. Ömer'in Halifeliği sürecince yönetiminde, istişare, adalet, denetim gibi prensipleri ele almış ve bu prensiplere istinaden aldığı kararların ve uygulamalarını yansımalarının ele alındığı bölümüdür.
- f) Sosyal Yardımlar

Kitabın onuncu bölümünde (s.67-74) Hz. Ömer'in Müslüman olmadan önce ve sonrasında yaptığı evliliklerin ele alındığı kısımdır. Ayrıca yazar burada Hz. Ömer'in çocuklarından bahsetmektedir.

Kitabın on birinci bölümü (s.74-76) Hz. Ömer'in vefatının ve vefatı esnasında meydana gelen gelişmelerin ele alındığı bölümüdür. Yazar Burada kendisinden sonra hilafete geçecek Şura'dan bahsetmemiş.

Kitabın on ikinci bölümü (s. 77-82) Hz. Ömer'in soru, görüş ve eylemlerinin nüzul/iniş sebebi olarak gösterildiği rivayetler incelenmiştir.

Kitabın son bölümü (s. 82-83) Hz. Ömer hakkında nakledilen hadislerden bahsedilmiş. Ancak yazar burada hadislerden metin olarak değil bu rivayetlerden çıkan ortak bazı yorumları incelenmiştir.

Kitabın sonuç kısmı (s. 84-88) bölüm başlıklarının özeti niteliğinde olup bu durum daha çok Hz. Ömer'in kişiliği etrafında ele almıştır. Hz. Ömer'in Müslüman olmasından önceki ve sonraki bazı tutum ve davranışlarının incelendiği bölümdür.

Peygamberimiz'in İzinde 40 Sahabi adlı projenin ikinci serisi olan bu eser; Sahabi Hz. Ömer'in hayatının ilk kaynaklara dayalı, sahih rivayetlerle anlatıldığı kısa ve öz bir eser olup, esas önemli konuları başlıklar halinde ele alarak okuyucuyu ayrıntılara boğmayan, anlaşılır bir dil kullanımı ile de İslam Tarihi alanında önemli bir projenin serisi olduğu gözlemlenmiştir. Kitabın temel düzeyde olması hem İmam-Hatip Liseleri açısından bir başlangıç seviyesi, hem de lisans düzeyi açısından tamamlayıcı bir özelliğine sahiptir.

#### **Kaynakça**

Köse, Feyza Betül, Hz. Ömer, (Editörler: Prof. Dr. Adnan Demircan, Prof. Şaban Öz), İstanbul: Beyan Yayınları, 2020, (92 sayfa).

**NECİP FAZIL KISAKÜREK. BATI TEFEKKÜRÜ VE İSLAM TASAVVUFU.  
(İSTANBUL: BÜYÜK DOĞU YAYINLARI, 2016) 211 s.**

**Hatice ÖZDİL**

Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi

Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

ozdilhatice85@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/ 0000-0001-6372-7272

Necip Fazıl Kısakürek'in, "İdeolocya Örgüsü'ne bağlı olarak benim en başa alınması gereken verimlerimden biri" (s.5) olarak takdim ettiği bu 211 sayfalık eser, 1960'lı yıllarda Ramazan ayında, üç gece teravihten sahura kadar vermiş olduğu konferans şeklindeki konuşmalarının yaklaşık 20 yıl sonra, 1982 yılında yazıya dökülmesinden müteşekkildir. Necip Fazıl'ın kendi ifadesine göre; *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, üç gecede dörder saatten on iki saat konuşan adamın muazzam davayı temellendirmeye ve bir senteze bağlamaya çalıştığı en kesâfetli bir deneme kabul edilmelidir (s.5). Eserde kısa ve kalın hatlarıyla Batı, ince ve mahrem çizgileri ile Doğu ele alınmıştır (s.5).

Necip Fazıl Kısakürek, eserde temelde iki mefhum arasında bir karşılaştırma yapmaktadır. Eserin ilk bölümünde Batı tefekkürünün tarihi, derin bir şekilde irdelenip muhakeme edilirken; ikinci bölümde İslam tasavvufu ve tarihi ile İslâmî fikriyat ve hedefler, çağının algılarına cevap niteliğinde, ortaya konmaya çalışılmıştır.

Eserin birinci bölümü "Batı Tefekkürü" başlığını taşımaktadır. Kısakürek, konu ile ilgili derin analizinden evvel, savunduğu davasının ehemmiyetini ve azametini "çok çetin ve belki yükü kaldırılamaz dava" (s.7) olarak tanımlayarak söze başlar. Zehirle pişmiş aşı yemeye talip olanları, bu dünyalar arası büyük murakebe olarak nitelendirdiği davasına ortak olmaya davet eder (s.7). "Kitaplık çapta bir fikir cehdini omuzlamanın saadetini" (s.8) yaşadığını belirten Necip Fazıl, okuyucuya konuya son derece hâkim olduğunun sinyallerini vermektedir.

Necip Fazıl, Batı tefekkürü konusuna geçmeden önce tasavvufun, şeriatin, aklın ve felsefenin sınırlarını çizer. Toplumların bu kavramlara nasıl baktıklarını örnekler üzerinden anlatır. Batı düşüncesinin kaynaklarını ve Batı'nın aklı ön plana alan, fakat manevî anlamdaki eksikliğinden dolayı rûhî bir bunalım geçiren, bu nedenle de hedeflediği amaca ulaşamayan tutumunu eleştirir. Yazar, Batı dünyasındaki düşünürlere ve Türk edebiyatındaki bazı sanatçılara eleştiri oklarını yöneltir. Doğu ve Batı kıyaslaması yaparken iki tarafın da ihtiyaç duyduğu değerlere ulaşması bakımından problemlere çeşitli çözüm yolları sunar. Tüm bunları yaparken tasavvufun aslında Batı'dan bize gelmediğini, aksine tasavvufun İslâm'ın ruhu olduğunu anlatmaya çalışır.

Yazar, eserinde Batı düşünce sisteminin kaynağı olarak görülen birçok bilginin, esas ve bozulmamış haliyle çok daha öncesinde İslam kültüründe var olduğunu göstermeye çalışır. İslâm tasavvufunun, Batı'nın aslında hiç değer vermediği İskenderiye Mektebi'nden devşirme olduğunu ve İslâmiyet'e renk getirmek için benimsendiğini savunan bazı düşünürlere, bunun böyle olmadığını

getirdiği delillerle ispat etmeye çalışır. Batı dünyasındaki akımlardan ve düşünce adamlarından bahseder. Bu akımların en güçlüsünün ve bu düşünce adamlarının en akıllısının bile rehbersiz ve itikatsız ancak bir noktaya kadar gidebileceklerini gösterir. Batı dünyasının medeniyetin formülünü bir kimyager kesinliği içinde klişeleştirdiğini şu formül ile gösterir: “Yunan akıllı + Roma nizamı + Hristiyanlık ahlâk ve hassasiyeti = Greko-Latin Medeniyeti.” (s.17).

Necip Fazıl’a göre tasavvufu tek başına dinin esası kabul etmek, aslında şeriatı de reddetmek manasına gelir. Dinin esası şeriatıdır ve onun içi, ruhu, özü; tasavvuftur. Tasavvuf bazı hikmetleri açısından felsefeye yakındır. Fakat felsefe, doğruyu bulmanın değil de yanlış düzeltmenin müessesesidir. Felsefede her mektep, öbürünün yanlışını gösterirken doğruyu söyler. Felsefe, hakikati hiçbir çıkış noktası olmaksızın serbest arama yoludur.

Yazar, eserde Batı düşüncesinin ana kaynaklarından olan Yunan mitolojisine de değinerek onu uydurma bir din olarak gösterir. Bu dinde birçok ilâha inanma vardır. Yunan mitolojisi bugünkü Batı yalanının ilk kaynağıdır. Bunun ardından İyonya Mektebi gelir ki basit bir mekteptir. Daha sonra Ksenefon da bir mektep kurar ve bu mektebin esası panteizmdir, bu da Allah’ı tabiata mutabık, tabiatın aynı, kendisi kabul etme mezhebi anlamına gelir. Yazar bunu, tevhid düşüncesine tam zıt olarak görür. Riyaziye ilminin kurulmasında büyük rolü olan Pitagor; Batı düşüncesi içerisinde ilk vahdâni görüşün habercisi ve yine ilk defa metod fikrini getiren adam olan Sokrates; bu düşünürlerin yanısıra Eflâtun, Platon, Zenon, Epikür, Piron gibi filozoflar; ayrıca Roma’da Senek ve Epiktet; Batı’nın en büyük kafalardan biri olarak kabul ettiği Paskal gibi düşünürlerin hepsinin çabasının Allah’ı bulmaya doğru bir adım olduğunu iddia eder. Fakat bu düşünürler, tasavvuf ve teslimiyetten uzak oldukları için, akıllı varabileceği en son noktaya kadar ulaştırıp, sonunda fânî bir dünyadan başka bir şeye vardırılmamanın, ebediyet soluğuna hasret kalmanın mahsunluğu içerisinde dir.

Kısakürek, eserinde gerçek İsevîlik konusunda da görüşlerini belirtir. İsevîlik bahsinde, zaman ve mekânın peygamberine kadar, İsevîlik’in hak din olduğunu söyler. Ama Hz. İsa’nın hak dini daha ilk safhalarında tahrife uğratılmıştır. İsevîlik’e ilk tahrif tohumunu atan kişinin ise katolisizmin ve akla en küçük hisseyi dahi vermeyen Roma Kilisesi’nin iki kurucu isminden biri olan Sen Pol isimli bir Yahudi olabileceğini söyler. Avrupalıların, Hz. Âdem’in babasız yaratıldığını kabul etmesine rağmen, Allah’ın Hz. İsa’yı babasız olarak yarattığına inanmayarak, Allah’ı baba olarak görmeleri yüzünden Avrupalı’nın en muhteşem ahmak olduğunu ifade eder.

Yazar, eserin ilerleyen bölümlerinde Orta Çağ dönemini anlatmaya başlar ve İsevîlik’e en büyük hıyanet olarak gördüğü bir papaz tipinden bahseder. Bu papaz, Allah adına yargılayan, insanı diz üstü yere çöktüren, günahlarını söyleten ve sonra da bağışladığını bildirip cennette arsa satan bir papaz tipidir. Öyle ki dünyanın döndüğünü ve bilime ait yeni buluşların hepsini İncil’e aykırı kabul eder.

Necip Fazıl, anlattıklarına bazı dönüm noktalarını yüzyıl yüzyıl eklemeye başlar. 16. yüzyılda Martin Luther’in, kilisenin saçmalıklarına karşı yaptığı protesto hakkında önemli bir tespit bulunur: “Bu Alman mütefekkeri derhal sapıklıkları protesto etti. Evvelâ rahipte günah çıkarma selâhiyetinin bütün abeslerini protesto... Dikkat olunursa bu, dinin abeslerini ayıklama hareketi... Bu, aynı

zamanda İslâmiyete bir yaklaşma rotası... Teşhisimizin özü şurada: Luther bu hareketlerine girişirken devir 16. asır... Bizim haşmet ve taarruz devrimiz... Bu zamanda biz oralara fikir misyonerlerimizi göndermiş olsaydık bir anda İslâmiyet hazırды Batı'da. Çünkü tam bulmuştu pundunu, zamanını, mekânını... Olamaz diyor bu saçmalık olamaz! Kilisenin yetiştirdiği fikir adamı. Al sana, fırsat!... Luther, Protestanlıkla İslâmiyet'e Hristiyanlık kalesinden bir gedik açmıştır." (s.47)

17. yüzyılda Batı'da akılla kalbi barıştırma, uzlaştırma tefekkürü vardır. 18. yüzyıl ise işini tümüyle inkâr modasına bırakmıştır (s.60).

Yazar, 19. yüzyılı fikrî anlamda en verimli asır olarak görür. Bu yüzyılda Almanya'da birçok mezhebin doğduğundan bahseder. Fakat bütün fikirler, yine tez, antitez ve sentez (hüküm, ters hüküm ve terkip) üzerinde toplanır: "Eserden müessire yol arayan bir prensipte, maddede kalarak ruhu tasdik ve mutlak müessiri (Allah) kabul felsefesi..." (s.61). Birçok filozofun yaşantısından bahsettikten sonra, "iki korkunç adam" olarak nitelendirdiği Marks ve Engels'ten konu açar ve bu kişilerin filozof olarak değil "aksiyoncu fikirciler" olarak görülmesi gerektiğini vurgular. (s.63) 1848 yılında Marks ve Engels'in neşrettiği Komünist Beyannamesi'nin maddelerini gözler önüne serer. Bu maddelerde en dikkat çekici olanı ve eleştirdiği madde, 50. maddedir: "Dinî, felsefî veya tek kelime ile fikrî bir görüş noktasından yöneltilen ithamlar münakaşa etmeye bile değmez." (s.68)

Kısakürek, yine 19. asra dair notlarında Ziya Gökalp'i ağır bir şekilde eleştirir. Necip Fazıl'ın "Ziya Gökalp'in tamamıyla İslâm'a zıt Türkçülüğündeki büyük dinî suç bir tarafa, Durkheim aparıcılığındaki ilmî suçu da onu çürütmeye yeter." (s.72) ifadeleri oldukça dikkat çekicidir.

Kısakürek, 19. yüzyılda insan neslinin maymundan geldiğini savunan ve "iki komik adam" olarak tanımladığı Darwin ve Huxley'e de değinmeden geçemez. Bu fikirleri savunanların bizzat kendilerinin maymun olduğunu ve ispatının da kendileri olduğunu söyler (s.75). 19. yüzyıl ile ilgili, yazar şu tespitlerle sözlerini bitirir: "19. asır, müspet bilgilerin fıskırmaya başladığı, Batı'nın madde plânında eşya ve hadiselerle seyislik çığırını açtığı, fakat terbiyesi altındaki atın ruh mahmuzu eksikliği yüzünden zaptedilemez hale geleceğini henüz farkedemediği devre." (s.81).

Yazar, 20. Yüzyılda yaşamış nice isimden bahseder. Bunlardan biri de Fransa'nın tefekkürde Eyfel Kulesi dediği Bergson'dur. Akliyeciliğe ve maddeciliğe, Bergson'un yazdığı eserlerle ölümcül darbe indirmesinden bahseder. Maddeciliğe filmleri ile karşı çıkan Şarlo karakteri ile tanınan Charlie Chaplin'i de Bergson'a denk tutar, filmlerinden örnekler anlatarak başarısından bahseder (s.87-88). Birinci Dünya Savaşı'nın ortaya çıkmasını, Batı'nın muhtaç hale geldiği yeni bir nizam kavgası ve ruh boşluğu içinde bulunmasına bağlar (s.92).

Kitabın "Batı Tefekkürü" başlıklı bölümünde sona gelirken, Necip Fazıl, Batı'nın maddeye aksetmiş akılla harikalar doğurduğunu ama ruh feyzine yani nura çıkamayan, ruhu öksüz bırakan ve bu eksikliğini daima hissedip keşiflerinin oyuncaklarıyla teselliye eremeyen muazzam bir madde dükkanı haline geldiğini anlatır. Batı tefekkürü, içinde sultanı olmayan bir saraydan ibarettir (s.92-93). Kısakürek, ilk bölümü şöyle sonuçlandırır: "Birinin eksikliği öbüründe gizli iki dünya, Doğu ve Batı... Batı'nın kolay takdir edilir zaferi, madde nakışlarında ve süsünde;



Doğu'nun müdafaasızlığı da maddi sefaletinde ve madde çelmesiyle düşürülmüş olmak fecaatinde." (s.93).

Kitabın ikinci ana bölümü olan "İslâm Tasavvufu" başlığı altında, yazarın "ana dava ve mevzuumuz" diye bahsettiği tasavvufun, çeşitli İslâm düşünürleri tarafından yapılan farklı tanımlarına yer verilir. Bunlardan birisi Mansur'a aittir: "Mansur... Tam asılacağı zaman soruyorlar: "Tasavvuf nedir?", "En aşağısı, şu bende gördüğünüz haldir!", "Ya en yukarısı?", "Onu görmeye size yol yoktur!" (s.96.).

Necip Fazıl Kısakürek, mürşidi ve kurtarıcısı olarak gördüğü Abdülhakîm Arvasî'nin de tasavvufu ilgili tanımına yer verir: "Tasavvuf, beşerî sıfatlardan çıkıp melekî sıfatlar ve ilâhî ahlâk ile vasıflanmaya mahsus bir hal." (s.96-97). Yazar, tasavvufa dair yaptığı bütün tariflerin akla göre olduğunu, aklın ise tasavvufa göre olmadığını beyan eder.

Kısakürek'e göre, şeriat Hz. Peygamber'in zahiri, tasavvuf ise bâtınıdır. Bütün peygamberlerin iç hallerinin tasavvuf olduğunu belirtir. Şeriatın umûmî, tasavvufun ise husûsî olduğunu hatırlatır (s.100). Dinin insanlığa mahsus esasının şeriat, şeriatin de mahrem özünün tasavvuf olduğunu belirttikten sonra; tasavvufu şeriatten çıkarıp bir nevî eğlence aracı, bir his manzumesi kabul eder gibi ondan ayırıcısına "dinin esasıdır!" demenin cinayet olduğunu ifade eder.

Necip Fazıl, bu bölümde geçirdiği manevî buhranı da bütün samimiyeti ile paylaşmaktadır: "Bütün itimat hislerimi kaybetmiştim. Deliliğin de ufkundaydım. İlerisinde... Çile şiirim söylüyor bunu... Nihayet Allah'a hamd ederim, imanım ucuz bir iman olmamıştır!" (s.118).

Yazara göre tasavvufun en büyük meselesi, nefsi ruha kalbetmektir, nefsi öldürmek veya nefse işkence etmek değildir. Batı nefsi bilmez, ruhun zıddı olarak bir şey bilir ve kendisini heveslendirir, onu öldürmeye başlar. Halbuki nefis ölmez sadece ölümü tadar (s.119).

Kısakürek, eserinde edebî, ahlakın inceliklerini, kibrin zararlarını, vaktin doğru kullanımını, mürşid ve mürid ilişkisinin ayrıntılarını, zikrin ve rabitanın önemini, tasavvufî hâl ve makamları, keramet konusunu birçok örnek isim ve olay üzerinden işledikten sonra ilerleyen kısımlarda konuyu aşka getirir ve onu hakkıyla anlatabilmek için menkıbelere başvurur. Aşkın her türlü varlığa olan tesirinden bahseder, fakat buna gafil insanı dâhil etmez. "Aşk her şeydir" der ve daha fazla aşktan bahsedemeyeceğini söyler. Çünkü yazara göre "aşk, insanı yıldırım gibi vurur ve aşk, üç beş kişilik sohbetlerin mevzusudur, kalabalıkların değil." (s.155).

Aşk bahsinin ardından Necip Fazıl Kısakürek, kapısını vahdet-i vücûd meselesine açar. Bu, dikkat edilmesi gereken bir konudur; bu meselenin bir ucu küfür, öbür ucu ise imânın ta kendisidir. Eserde sıradaki konu şeriattir. Uzun uzun tanımından ve kapsamından bahseder.

Necip Fazıl Kısakürek, eserinde idealini şöyle tanımlar: "Biri öbüründe tamamlanacak iki dünyanın terkibi... Hakiki Doğu dünyasını billûrlaştırmak ve onun cemiyetini geliştirmek ideali... Bu yepyeni ve ebedî bir cemiyet idealidir. Bunun şehirlerini, sokaklarını, evlerini, camilerini, mescitlerini su yüzüne çıkarmak lâzım... Fildişi kaldırımlarda, fildişi sokaklarda giden, hiç birbirine çarpmayan, her biri birbirinin emrinde ve Allah korkusu altında, her biri bugün ölecekmiş gibi iki büklüm

ve yine her biri hiç ölmeyecekmiş gibi dimdik insanların cemiyetini kurmak...” (s.211).

Eserin son kısmında yazar, tasavvufa ait dikkat çekici bir kaideden bahseder. “Ne akılla olur, ne de akılsız.” der ve iki kutup olan Doğu ve Batı’nın sahip olduğu değerleri, birbiri ile bütünleştirmek gerektiğini dile getirir: “Batı’nın, bütün eserini sifıra indirici eksiği ruh, asıl olarak Doğu’da, ahiretin tarlası olan dünya fethine memur akıl da Batı’da... Bu iki kutbu birleştirip bir ark lâmbası parlayışına vücut vermeden, yaşanmaya değer hayatın sırrı ele geçirilemeyecektir.” (s.211).

*Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu* kitabı, tasavvufun ne olduğunu, hangi amaçları güttüğünü ve tasavvufun Batı düşünce tarzıyla farkını ortaya koyan, onu uzak doğudaki felsefi yaşam tarzından ayıran özellikleri gösteren bir eserdir. Eser okunduğunda, yazarın, hem Batı tefekkürüne, hem de İslam tasavvufuna son derece hâkim olduğu görülmektedir. Kısakürek, Batı’nın temsil ettiği madde ile Doğu’nun temsil ettiği mânânın, birlikte önem arz ettiğini, birinin eksikliğini bireyi veya toplumu yarım bırakacağını vurgulamaktadır.

Yazar tarafından içselleştirilmiş bilginin taşıma niteliğindeki konferansların, yazıya dökülmesiyle meydana getirilmiş eserde, Necip Fazıl’ın karşımızda konuşuyor gibi rahat, akıcı üslubu ve okuyucuyu zorlamayan dili dikkat çekmektedir. Eserde yer verilen ünlü tarihî şahsiyetler, anılar, hikâyeler, menkıbeler de okuyucuya rahat bir okuma imkânı vermektedir. Necip Fazıl, bu eserin önemini şöyle ifade eder: “Bu eser kendi zâtıyla ne olursa olsun, muhtaç bulunduğumuz tefekkür cehdine mihenk teşkil etmesi bakımından kıymetlendirilse yeridir. Türkiye’yi, İslam âlemini ve bütün insanlığı kurtaracak sistemin örgüsü lif lif bu esere yerleştirilmeye çalışılmıştır.” (s.6). *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, Necip Fazıl’ın düşünce dünyasını daha iyi anlamak için okunması gereken ilk kitaplardandır.

#### **Kaynakça**

Kısakürek, Necip Fazıl. *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 24. Baskı., 2016.

**ABBAS HASAN, EN-NAHVÜ'L-VÂFÎ MA' A RABTÎHİ Bİ-ESÂLÎBÎ'R-RAFÎ'A  
VE'L-HAYÂTÎ'L-LUĞAVİYYETİ'L-MÜTECEDDİDE. KAHİRE: 4.BS, DÂRÜ'L-  
MAÂRİF, 1970-1976**

**Abdullah BİLİN**

Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

abdullahbilinn@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/ 0000-0002-8360-4226

Son dönem nahiv-dil âlimi olan Abbas Hasan (ö.1979) *en-Nahvü'l-vâfî* adlı eserini 1960 yılında üç cilt halinde basmıştır. Abbas Hasan ve *en-Nahvü'l-vâfî* hakkında Türkçe herhangi bir çalışma tespit edilmemiştir. Arapça olarak ise kitap hakkında üç çalışma tespit edilmiştir. İlk çalışma, Kitabın 1963 yılı ikinci baskısını esas alarak eserin tanıtımı ve tenkidi konusunda kısa bir yazı yazan Abdülkadir el-Mehîrî'ye aittir.<sup>1</sup> Diğer iki akademik çalışmadan biri müellifin tecdit düşüncesini diğeri kitabın edimibilim açısından değerini ele almıştır. Bunlar Abdullah b. Hamed b. Abdullah el-Hüseyn'in, *Teyşîrû'n-nahv 'inde Abbas Hasan fî kitabihî en-Nahvi'l-vâfî* (Doktora tezi, Câmiatu Ummi'l-Kurâ Külliyyetü'l-Lugati'l-Arabiyye, Mekke, h.1431-1432) ve Hayreddîn Fettâh İsâ'nın "Mutedemminâtü'l-kavl fî'l-emsiletî'n-nahviyye li-Abbas Hasan fî kitabihî en-Nahvi'l-vâfî" (*Mecelletü Câmiati Kerkük lî'd-Dırasâtî'l-İnsaniyye*, 14/2 (2019)) adlı çalışmalarıdır. Ancak bu eserlerde araştırmacılar konuya odaklanmış; bu nedenle kitabın tanıtımı çok zayıf kalmıştır.

Abbas Hasan yıllar boyu aldığı dil eğitiminin yanı sıra yaklaşık yirmi yıl boyunca da çeşitli yerlerde Arap dili dersleri vermiştir. Verdiği derslerin ve yaptığı araştırmaların neticesinde oluşan birikim ve tecrübe onu mufassal bir başvuru kaynağı hazırlama düşüncesine sevk etmiştir. Bu düşünce ile sahip olduğu tecdit düşüncesinin birleşmesi sonucu ömrünün muhassalası bu eserin meydana geldiği söylenebilir. Nahivde yenileşme çabalarını destekleyen müellif *Re'yün fî ba'di el-usûli'l-luğaviyye ve'n-nahviyye* adlı kitabında teorisini ortaya koymuş, *en-Nahvü'l-vâfî* adlı eseri ile bu teorisini somutlaştırmıştır. Yani nahvi tecdid açısından sadece eleştirmekle kalmamış aynı zamanda ona yeni açılımlar da getirerek pratik öneriler sunmuştur.<sup>2</sup> Daha sonra Kitabında uyguladığı teoriyi daha da geliştirerek *el-Luğa ve'n-nahv beyne'l-kadîm ve'l-hadîs* adlı eserini ortaya koymuştur.

İsmail Durmuş, "Modern zamanda bilimsel amaçla yazılan ve bütün nahiv konularını içeren en kapsamlı eser Abbas Hasan'ın *en-Nahvü'l-vâfî*'sidir"<sup>3</sup> demektedir. Kahire Dârülulûm'dan arkadaşı aynı zamanda iyi bir dilci olan Ali en-Necdî Nâsîf (ö.1982)

<sup>1</sup> Abdülkadir el-Mehîrî, "en-Nahvu'l-vâfî telif Abbas Hasan", *Havliyyâtu el-Câmiati't-Tûnusiyye* 2 (1965), 253-255. <https://archive.alsharekh.org/Articles/128/21066/478246>. Anlaşıldığı kadarıyla Abbas Hasan sonraki baskılarda bu eleştirileri dikkate almıştır.

<sup>2</sup> Muhammet Çelik, *Arap Dili Gramerindeki Yenileşme Hareketlerinin Teorik Temelleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 118.

<sup>3</sup> İsmail Durmuş, "Nahiv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/305.

da böyle modern bir nahiv kitabını yazmanın hayalini kurduğunu ancak bunu tek başına Abbas Hasan'ın gerçekleştirdiğini ifade etmiştir. Müellif mukaddimesinde eserin nahiv alanına “yeni” bir soluk getirdiğini ifade etmektedir. Kitabın tanıtım cümlesi “üst düzey konuşma tarzları ve sürekli yenilenen dilsel hayat ile bağlantısını kuran” şeklindedir.

Müellif kitabı iki kısma ayırarak ilk kısmını “mucaz” olarak adlandırıp lisansüstü Arap dili öğrencileri için hazırlamış ve burada konuları mesele başlığı altında incelemiştir. Her meseleye bir numara vererek atıfları bu numaraya göre yapmaktadır. Böylece konuları sürekli birbirleri ile çeşitli açılardan irtibatlandırarak atıflarda bulunmaktadır. Bu durum kitabın işlevsel kısımlarından biridir. Atıflarda meselenin numarasına atıf yaparak (♣) rumuzu ile ifade eder. Atıfları çift taraflı olup örneğin bir konuda ileriye atıf yaptıysa o yerde geriye dönük de atıf yapar. Hatta müellif sık sık dipnotlarına bile atıf yapmaktadır.<sup>4</sup> İkinci kısım ise alanın uzmanları için hazırlanmıştır. Buna da “mufassal (ziyadetün ve tafsîl)” başlığını vermiştir. Bu kısmı öncekinden ayırmak için öncesinde iki sıra halinde çizgiler çizerek metni daha küçük puntolarla yazmıştır. Bu kısımda hilaf, şaz gibi detaylara girmiştir. Böylece iki hitap kitesini birbirinden ayırarak tek kitapta birleştirmeyi başarmıştır. Her iki kısımda da dipnotlar ile kitap oldukça zengin hale gelmiştir. Burada müellifin dikkat çektiği bir nokta da her iki kısımda tekrara düşmeme çabasıdır. Eserde ayrıca tasnif mantığı dikkat çekmektedir. Her iki kısımda hatta dipnotlarda dahi görüşleri sürekli maddeler halinde vererek birbirinden ayırır. Böylece okuyucu ihtilafli görüşlere daha rahat vakıf olmaktadır.

Müellif iki tane içindekiler kısmı oluşturmuştur. Önce meseleleri (ana başlıkları) sıralamıştır. İkinci (detaylı) kısımda ise, ziyadetün ve tafsîl kısmında ya da dipnotlarda açtığı yeni başlıkları da ekleyerek geniş bir fihrist oluşturmuştur. Kitabın içindekiler kısmı *Elfiyye* ile genel olarak uyum göstermektedir. Eser ders kitabı olmadığından içinde etkinlik - alıştırma yoktur, sadece konuyu pekiştiren örnekler sunmaktadır. Müellif modern imla kurallarına ve işaretlerine dikkat ederek cümleleri yazmış, sadece gerekli yerlerde hareke kullanmıştır. Kitapta toplam 184 mesele (başlık) oluşturulmuş ve konular yer yer tablolar ile desteklenmiştir (1/38, 87, 102, 331, 332, 342-346, 368-370, 404, 410, 630, 665, 681, 691). Bazı konu başlangıçları Ali Cârîm'in (ö.1949) 1925'te yayınladığı *en-Nahvü'l-vâdih* adlı kitabında olduğu gibi örnek cümleler ile başlamakta, ancak bu durum süreklilik arz etmemektedir. Örnekler verilirken özellikle şahit yerlerin altını çizmesi dikkat çekmektedir (1/441, 665, 703). Kitapta bazı cümleler-paragraflar özellikle koyu yazılarak belirtilmiştir. Bu durum baskıdan kaynaklanabileceği gibi muhtemelen müellif özellikle vurgulamak ya da özgün görüşleri ortaya koymak amacıyla da böyle bir yola başvurmuştur. Örneğin özel isimlerin çeşitli açılardan taksimini veya leys'e benzeyen mâ edatının özellikle günümüzde amel etmesinin esas

---

<sup>4</sup> Ancak kitapta dikkat çeken bazı küçük problemler göze çarpmaktadır. Örneğin bazı atıflarda cilt numarası ihmal edilmiş (1/13,14,28), bazen kitabın 2. Baskısına (1/25); bazen de 3. Baskısına (1/22) atıf yaptığı için sayfa kaymaları söz konusu olmuştur. Bazen de cildi belirtip sayfa vermemektedir (1/27). Aslında bu durum kitabın da güncellendiğini göstermektedir.

alınması gerektiğini bu şekilde vurgulamıştır.<sup>5</sup> Müellif "mülâhaza" başlığı altında konu ile alakalı dikkat edilmesi gereken noktalara da işaret etmektedir.

Abbas Hasan nahvin doğuşu, gelişimi ve zayıflamasını normal görerek bunun doğanın kurallarının gereği (en-namusu't-tabii) olduğunu ifade etmiştir. Bu düşünceden hareketle kitabı yazma amacının 19. asırda zayıflama sürecine giren nahiv ilmini yeniden canlandırmak olduğunu söylemiştir. O nahve bazı kusurların bulaştığını, önemini yitirdiğini, güzelliğini kaybettiğini, her ne kadar ona yeniden canlılık kazandırmak amacıyla ihtisar teysir kabilinden bir takım gayretler olsa da onu tüm kusurlarından veya en azından çoğunluğundan arındıracak bir çalışmanın olmadığını<sup>6</sup> dile getirmiştir. Bu yüzden eserinde meseleleri tahkik ederek kusurları ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Ayrıca belli konularda ihtilafların çokluğu da onu rahatsız ettiği için o konularda ihtilaflara ve gereksiz illetlere çok fazla yer vermemiştir. Müellif modern (nahda) dönemde nahivcilerin görüş ortaya atarken geleneğe dayanmamaları nedeniyle nahvin zayıfladığını belirtmektedir. Eski zamanlar [veya geleneksel metot ile eğitime devam eden günümüz talebeleri] ile modern dönem karşılaştırıldığında ilim talebesi tüm zamanını eskisi gibi nahve ayıramamaktadır. Talebenin ihtiyacı olduğunda hızla müracaat edeceği bir esere ihtiyaç vardı. Zira önceki âlimlerin geniş kitaplarında veya şerh ve haşiyeler arasında belli bir konuda araştırma yapmak modern dönem için zordur.

Geleneğe vakıf olan müellif güvenilir, meşhur, sağlam kaynaklara müracaat etmiştir. Kitabında nahiv geleneğinin önemli-meşhur eserlerinin adını özellikle zikretmektedir. Böylece geleneği temsil eden kitaplar hem bilinecek hem de gerektiğince müracaat edilebilecektir. Klasik eserlerin yanı sıra modern araştırmalardan da faydalanmıştır. Ayrıca müellif kitapta modern dönemde dil enstitüleri (Mecami'ül-luğa) ve onların yaptığı resmi sempozyumlarda kararlaştırılan nahve dair hükümleri ve kuralları da göz önünde bulundurmıştır. Kitabın sadece ilk cildi hızlı gözden geçirildiğinde İbn Malik'in *Elfiyye'sini* ve onun şerhleri olan *Hudârî-Sabbân* haşiyelerini (1/31, 32, 58, 65, 69), Halid el-Ezherî'nin *Şerhu't-Tasrîh*'ini (1/70), Üşmûnî'nin şerhini (1/15,22) Yasîn *Haşiyesi'*ni (1/25) temel kaynak olarak kullandığı görülmektedir. Bunların yanı sıra kullandığı diğer kaynaklar Zemahşerî'nin *Mufassal*'ı (1/66) ve *Şerhü'l-Mufassal* (1/8,15,27), İbn Hişâm'ın *Şerhü's-Şüzûr* (1/22) ve *Muğni'l-lebîb*'i (1/58,66,67), Feyyûmî'nin *Misbâhü'l-münir*'i (1/22,25), Radî'nin *Şerhü'l-Kâfiye'si* (1/24), Süyûtî'nin *Hem'u'l-hevâmî'*i (1/62) şeklinde sıralanabilir. Eser modern metotla yazıldığı için kaynakları metin içinde değil dipnotta vermektedir. Müellif ihtilaflı konularda ercah/esahh şeklinde görüş beyan etmekte ve şiirlerle istişhad etmektedir.

Müellif eserinde hem yöntemde hem de muhtevada yenileşme ve kolaylaştırma yoluna gitmiştir.<sup>7</sup> Eser tüm nahiv konularını ve nahivle bağlantılı sarf

---

<sup>5</sup> Hasan, *en-Nahvü'l-vâfi*, 1/292,594.

<sup>6</sup> Abbas Hasan, *en-Nahvü'l-vâfi maa rabtihi bi-esâlibi'r-rafî'a ve'l-hayati'l-luğaviyyeti'l-müteceddide* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1975), 1/5.

<sup>7</sup> Çelik, *Arap Dili Gramerindeki Yenileşme Hareketlerinin Teorik Temelleri*, 305.

konularını ele almayı hedeflemektedir. Kelime, cümle ve terkipler ile alakalı konuları açık, anlaşılır, sade ve fasih bir dille izah etmektedir. Eser okunurken ikinci bir kaynağa müracaat etme ihtiyacı genellikle hissedilmemektedir. Müellif geleneğe uyarak istılahları aynen korumuştur. Önceki nahiv kitaplarında birbirine benzeyen hem edebi hem de zor olan örnekler yerine müellif daha kolay anlaşılabilir, faydalı örnekler seçmiştir. Ayrıca o, 1971'de *Tatbîkü'n-nahv* adlı kitabını basan Abduh er-Râcihî'yi (ö.2010) klasik örnekleri çoğalttığı gerekçesiyle tenkit etmekte ve kitabının farklı olduğunu söylemektedir. Genel olarak ekollerden özellikle bahsetmemekle beraber tecdit düşüncesinin bir uzantısı olarak Küfe ekolüne ait görüşleri dile getirmekte ve onların terminoloji farklılıklarına da yer yer temas etmektedir.

Abbas Hasan eserini modern dönemde yazılmış en iyi nahiv kitabı olarak tarif etmiştir. O konuların tertibinde İbn Mâlik'in *Elfiyye'sini* esas almakla beraber söz konusu beytin olması gereken yeri hakkında düşüncelerini dipnotlarda ifade etmektedir. Dipnotlarda bilgi verirken konu ile ilgili *Elfiyye'nin* beytini kaydedip şerh etmektedir. Böylece *Elfiyye'nin* tamamını eserine aktararak bir anlamda geleneği de takip ettiğini göstermektedir. Çelik'in de ifade ettiği gibi muhtevada yaptığı değişiklikler yenileşme teorisini hayata geçirirken tertibinde *Elfiyye'yi* esas alması geleneğe yaslandığını, böylece eserin gelenek ile modern arasında bir yerde durduğu söylenebilir<sup>8</sup>

Yaklaşık yirmi baskısı tespit edilen eser Arap dili ile ilgilenen araştırmacılar arasında yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle kitabın Türkçeye tercüme edilmesine veya benzer bir eserin Türkçe telif edilmesine ihtiyaç vardır. Tercüme edilmesi durumunda sonraki baskıların gözden geçirilmesi müellifin son ibrazının belirlenmesi gerekmektedir.

#### **Kaynakça**

- Çelik, Muhammet. *Arap Dili Gramerindeki Yenileşme Hareketlerinin Teorik Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Durmuş, İsmail. "Nahiv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/300-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Hasan, Abbas. *en-Nahvü'l-vâfi maa rabtihî bi-esâlibî'r-refî'a ve'l-hayati'l-luğaviyyetî'l-müteceddide*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 4. Basım, 1975.
- Mehîrî, Abdülkadir el-. "en-Nahvü'l-vâfi telif Abbas Hasan". *Havliyyâtu el-Câmiatî't-Tûnusiyye* 2 (1965), 253-255.

---

<sup>8</sup> Çelik, *Arap Dili Gramerindeki Yenileşme Hareketlerinin Teorik Temelleri*, 305.