

İLSAM AKADEMİ HAKEMLİ DERGİSİ

Turkish Journal of ILSAM Academy

CİLT VOLUME: 4 SAYI ISSUE: 2 EKİM OCTOBER 2024

ISSN: 2757-9212

İLSAM (İlahiyat İlimleri Araştırmalar Merkezi)

Adına İmtiyaz Sahibi Owner

İLSAM

Yazı İşleri Müdürü Chief Executive Officer

Dr. Yıldırım DENİZ

Editör Editor

Sümeıra AÇIK

Dil Editörleri Language Editors

Nuray KAZANCI (Türkçe)

Neslihan TÜRKKAN (İngilizce)

Yardımcı Editör Associate Editor

Ferzan TAŞPINAR

Alan Editörleri Section Editors**

Doç. Dr. Aydın KUDAT (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi - Arap Dili ve Belagatı)

Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE (Ondokuz Mayıs Üniversitesi - Felsefe ve Din Bilimleri)

Doç. Dr. Mehmet ÇELENK (Uludağ Üniversitesi - Mezhepler Tarihi)

Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ (İstanbul Üniversitesi - Mezhepler Tarihi)

Doç. Dr. Zehra GÖZÜTOK TAMDOĞAN (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi - İslam Tarihi ve Sanatları)

Prof. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi - Temel İslam Bilimleri)

Yayın Kurulu Editorial Board*

Prof. Dr. Celil KİRAZ (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet AKGÜL (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Sönmez KUTLU (Ankara Üniversitesi)

*İsme göre alfabetik sırada **In alphabetical order by name**

Yayın Türü Publication Type

Yerel Süreli Yayın

Yayın Periyodu Publication Period

Altı ayda bir Nisan (Bahar) ve Ekim (Güz) aylarında yayımlanır.

Biannual (autumn & spring)

Açık erişim olarak elektronik ortamda yayımlanmaktadır.

It is published electronically as open access.

İLSAM Akademi Dergisi hakemli bir dergidir.

Yayımlanan makalelerin sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.

Journal of Ilsam Academy is the official per-reviewed.

ILSAM. Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Hakem ve Danışma Kurulu Board of Reviewing Editors*

Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi)	Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER (Ankara Üniversitesi)	Doç. Dr. M. Raşit AKPINAR (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet KOÇ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)	Prof. Dr. Mustafa ÜNVERDİ (Gaziantep Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU (Ankara Üniversitesi)	Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali AVCU (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)	Prof. Dr. Necmettin PEHLİVAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali BULUT (İstanbul Üniversitesi)	Doç. Dr. Nilüfer KALKAN YORULMAZ (İstanbul Üni.)
Doç. Dr. Arif KORKMAZ (N. Erbakan Üniversitesi)	Doç. Dr. Nihat DURAK (Kocaeli Üni.)
Doç. Dr. Aydın KUDAT (Ankara Y. Beyazıt Üniversitesi)	Doç. Dr. Öncel DEMİRDAŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ (İstanbul Üniversitesi)	Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Dursun HAZER (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)	Doç. Dr. Rabiye ÇETİN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Engin ERDEM (Ankara Üniversitesi)	Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ (Sakarya Üniversitesi)
Dr. Fatma ÇAPCIOĞLU (Ankara Üniversitesi)	Prof. Dr. Recai DOĞAN (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Fikret SOYAL (İstanbul Üniversitesi)	Prof. Dr. Recep ÖNAL (Giresun Üniversitesi)
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK (Ankara Üniversitesi)	Prof. Dr. Recep TUZCU (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hamit ER (Ordu Üniversitesi)	Prof. Dr. Sefer YAVUZ (Kocaeli Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN (Selçuk Üniversitesi)	Doç. Dr. Sevim ARSLAN (Eskişehir Osmangazi Üni.)
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Selçuk Üniversitesi)	Prof. Dr. Seyfullah KORKMAZ (Kırşehir Ahi Evran Üni.)
Prof. Dr. İbrahim ASLAN (Ankara Üniversitesi)	Doç. Dr. Süleyman NAROL (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. İrfan BAŞKURT (İstanbul Üniversitesi)	Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT (Kastamonu Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN (Fırat Üniversitesi)	Dr. Öğr. Üyesi Tuba YILDIZ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL (Ankara Üniversitesi)	Doç. Dr. Ümit HOROZCU (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail YALÇIN (Selçuk Üniversitesi)	Prof. Dr. Yavuz FIRAT (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail BALCI (On Dokuz Mayıs Üniversitesi)	Doç. Dr. Yusuf KARATAŞ (Eskişehir Osmangazi Üni.)
Prof. Dr. Mehmet ATALAN (Kastamonu Üniversitesi)	Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet ÇELENK (Bursa Uludağ Üniversitesi)	Doç. Dr. Veysel GENGLİ (Dokuz Eylül Üniversitesi)

*İsme göre alfabetik sırada In alphabetical order by name

Bu Sayıda Görev Alan Hakemler Editors*

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÖNDER (Adıyaman Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdullmuttalip ARPA (İstanbul Sabahattin Zaim
Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Alimcan BUĞDA (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Prof. Dr. Hidayet AYDAR (İstanbul Üniversitesi)

Doç. Dr. Necmi SARI (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)

Doç. Dr. Nurullah DENİZER (Uşak Üniversitesi)

Doç. Dr. Şükrü AYRAN (Bitlis Eren Üniversitesi)

Doç. Dr. Veysel KAYA (İstanbul Üniversitesi)

Doç. Dr. Yıldırım SİPAHİ (Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi)

*İsme göre alfabetik sırada **In alphabetical order by name**

Indexing-Abstracting

Araştırmax

Asosindex

İSAM

ile indekslenmekte ve / veya özetlerine yer verilmektedir.

Tasarım ve Uygulama Graphic Design

RMG Medya

İletişim Correspondence

İstanbul Merkez Adresi: Küçükbakkalköy Mah. Kayışdağı Cad. No:111

Bilgi Plaza Ataşehir / İstanbul

TEL: 0216 461 00 61

E-Posta: ilsamakademi@gmail.com

www.ilsamakademi.com / www.ilsam.org.tr

İÇİNDEKİLER Table of Contents

VII **Editörden / Editorial**

XI **MAKALELER / ARTICLES**

171 **Ebû Hanîfe ve Öğrencisi Olan Diğer Hanefî İmamların Türk Coğrafyasından Olan Öğrencileri**

Students of Abu Hanîfa and Other Hanafi Imams Who Were His Students from the Turkish Region

Araştırma Makalesi / Research Article

Ali DUMAN

203 **Makna Gandul Stilinin Malayca ve Cavaca Meal/Tefsir Çalışmalarında Kullanım Biçimi ve İşlevselliği**

Usage and Functionality of Makna Gandul Style in Malay and Javanese Quran Translations

Araştırma Makalesi / Research Article

Eyyüp TUNCER

233 **Rûhu'l Beyân Tefsiri Bağlamında İsmâil Hakkı Bursevî'de Vahdet-i Vücûd Anlayışı**

Understanding of Vahdet-i Vücûd in İsmâil Hakkı Bursevî in the Context of Rûhu'l Beyân Ter-mination

Araştırma Makalesi / Research Article

Muzaffer İNNECİ

259 Dini, İctimai ve Hukuki Bir Kavram Olarak Hutbe
Khutbah as A Religious, Social and Legal Concept
Araştırma Makalesi / Research Article
Seyfullah BOZGEYİK-İzzet SARGIN

298 Yayın İlkeleri
Editorial Policy

EDİTÖRÜN NOTU

Değerli Okuyucular,

İLSAM Akademi Dergisi'nin 4. cildinin 2. sayısı ile sizlerle buluşmanın mutluluğunu yaşıyoruz. İlahiyat, felsefe, din bilimleri, İslam tarihi ve sanatları gibi İslam düşünce ve kültürüne katkıda bulunabilecek geniş bir yelpazede akademik çalışmalara yer verdiğimiz dergimizin bu sayısında da değerli yazarlarımızın özgün çalışmalarını sizlerle paylaşıyoruz.

Dergimizin bu sayısına toplamda 15 makale başvurusu olmuştur. Bu sayımızda 4 araştırma makalesi yer alırken, diğer makalelerin değerlendirme süreçleri devam etmektedir.

Bu sayıda yer alan makalelerden bazılarında değinecek olursak:

Ali Duman, “Ebû Hanîfe ve Öğrencisi Olan Diğer Hanefî İmamlarının Türk Coğrafyasından Olan Öğrencileri” başlıklı çalışmada, Ebû Hanîfe ve diğer Hanefî imamlarının, Türk coğrafyasından gelen öğrencilerini ele alarak bu öğrencilerin fıkıh ilminin gelişimindeki etkilerini incelemektedir.

Eyyüp Tuncer tarafından kaleme alınan “Makna Gandul Stilinin Malayca ve Cavaca Meal/Tefsir Çalışmalarında Kullanım Biçimi ve İşlevselliği” adlı makale, Malay ve Cava dillerinde yapılan Kur'an çevirilerinde kullanılan Makna Gandul stilini inceleyerek, bu stilin işlevselliğini ve Kur'an'ın anlaşılmasına katkılarını analiz etmektedir.

Muzaffer İnneci ise “Rûhu'l Beyân Tefsiri Bağlamında İsmâil Hakkı Bursevî'de Vahdet-i Vücûd Anlayışı” adlı çalışmada, İsmâil Hakkı Bursevî'nin Vahdet-i Vücûd anlayışını, Rûhu'l Beyân tefsiri bağlamında değerlendirmekte ve tasavvufun bu kavram üzerindeki etkisini tartışmaktadır.

Seyfullah Bozgeyik ve İzzet Sargın, “Dini, İçtimai ve Hukuki Bir Kavram Olarak Hutbe” başlıklı çalışmada hutbenin İslam dünyasındaki dini, sosyal ve hukuki boyutlarını ele alarak, bu kavramın toplumsal yapılar üzerindeki etkisini kapsamlı bir şekilde değerlendirmiştir.

Dergimizin 8. sayısında da, her bir makale için değerli hakemlerimizin ve danışmanlarımızın katkıları ile okuyucularımıza nitelikli akademik çalışmalar

sunmaya devam ediyoruz. Bu süreçte emeği geçen tüm yazar, hakem, editör ve yayın kurulu üyelerimize teşekkür eder, İLSAM Akademi'nin ilim dünyasına katkı sağlamaya devam edeceğini vurgulamak isteriz.

Saygılarımla,

Editör

Sümeyra AÇIK



MAKALELER
ARTICLES



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

Ebû Hanîfe ve Öğrencisi Olan Diğer Hanefî İmamların Türk Coğrafyasından Olan Öğrencileri

Students of Abu Hanifa and Other Hanafi Imams Who Were His Students from the Turkish Region

ÖZ

Türkler Müslüman olmadan önce de hukuk, ahlâk ve adalete dayalı bir hayat sürmekteydiler. O dönemdeki toplumlar incelendiğinde onlar kadar hukuka dayalı yaşam ve yönetim tarzı benimsemiş başka bir toplum bulunamaz. Türklerin İslâmlaşmasından sonra da hukuk ve adalet alanında pek çok Türk alimin yetiştiği görülmektedir. İslâm hukukunun Türklerin elinde gelişmesinde Türklerin İslâm öncesi dönemdeki hukuk ve adalet anlayışlarının etkisi büyüktür. Bu dönemde Türklerde gelişmiş bir kamu hukuku, medeni hukuk ve ceza hukuku olduğu görülmektedir. X. asırda ortaya çıkan ilk Müslüman Türk devletlerinin, gelişmiş bir hukuk ve adalet anlayışlarına sahip devletler olması tesadüf değildir. Öte yandan VII. asrın sonlarından itibaren pek çok Türk'ün Abbasi Devleti yönetimindeki İslâm coğrafyasında askerlik gibi sebeplerle bulunduğu ve bunlardan bir kısmının İslâmi ilimlerle de uğraştığı, bilhassa fıkıh alanında öne çıkan alimler olduğu görülmektedir. Bu çalışmada Tümevarım yöntemi çerçevesinde İslâm öncesinde Türklerde hukuk ve ilk Müslüman Türk devletlerinin tanıtımı kısaca yapıldıktan sonra Küfe-Bağdat Hanefiliğinin bilimsel birikimini Türk coğrafyasına aktaran alimler ve hayatları hakkında bilgiler verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Ebû Hanîfe, İslâm Öncesi Türkler, Hanefî Mezhebi, İlk Müslüman Türk Hukukçuları, İslâm Hukuku

ABSTRACT

Before the Turks embraced İslâm, they led lives grounded in law, ethics, and justice. An examination of the societies of that era reveals that no other community adopted a lifestyle and governance model as reliant on law as the Turks did. Following their Islamization, many scholars emerged from the Turkish community who contributed significantly to the fields of law and justice. The understanding of law and justice that the Turks held prior to İslâm played a

Ali DUMAN

Prof. Dr.,
İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam
Hukuku Anabilim Dalı
Malatya/Türkiye,
ali.duman@inonu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7836-9383.

Cilt/ Issue: 4/2, 171-201

Geliş Tarihi: 21.08.2024

Kabul Tarihi: 16.09.2024

Atf: Duman, Ali. "Ebû Hanîfe ve Öğrencisi Olan Diğer Hanefî İmamların Türk Coğrafyasından Olan Öğrencileri". *İLSAM Akademi Dergisi* 4/2 (Ekim 2024), 171-201.

Dipnot: Ali Duman, "Ebû Hanîfe ve Öğrencisi Olan Diğer Hanefî İmamların Türk Coğrafyasından Olan Öğrencileri", *İLSAM Akademi Dergisi* 4/2 (Ekim 2024), Sayfa.



crucial role in the development of Islamic jurisprudence in their hands. During this period, it is evident that the Turks had a sophisticated system of public law, civil law, and criminal law. It is no coincidence that the first Muslim Turkish states, which emerged in the 10th century, possessed advanced concepts of law and justice. Furthermore, from the late seventh century onwards, many Turks were present in the Islamic territories governed by the Abbasid State for various reasons, including military service; among them were individuals who engaged with Islamic sciences, particularly notable scholars in the field of jurisprudence. This study will briefly introduce the legal framework of the Turks before İslâm and the first Muslim Turkish states within the context of a deductive approach. Subsequently, it will provide information about scholars who transferred the scientific heritage of Kufa-Baghdad Hanafi jurisprudence to the Turkish geography and their lives.

Keywords: Abu Khanifa, Islamization of The Turks, Khanafi School of Thought, First Müslim Turkish Jurisprudent, Islamic Law

EXTENDED ABSTRACT

This study comprehensively examines the impact of the understanding of law and justice among Turks during the pre-Islamic period on the adoption and development of Islamic law by the Turkish people. The historical background of the Turks is notable for their possession of a deep-rooted legal tradition. In the pre-Islamic era, the concepts of law, morality, and justice among Turkish communities were shaped around an understanding of law known as "töre," or customary law. During these times, social norms and traditions played a crucial role in maintaining social order among the Turks. For instance, in the ancient Turkish legal system, the rights and responsibilities of individuals were defined within specific rules, which were typically transmitted orally from generation to generation.

The section of the article titled "Law Among Pre-Islamic Turks" addresses the understanding of law among Turks during the pre-Islamic period. It emphasizes that the social and political order of the Turks during this time was based on legal principles and highlights the absence of any other society in the world with a similarly developed legal system. The article also touches upon the concepts of morality and justice among Turks prior to İslâm. Pre-Islamic Turks established various legal regulations in fundamental areas of law, including public law, criminal law, and family law. It is noted that the family held significant

importance in pre-Islamic Turkish society, with legal regulations predominantly focusing on this aspect. In particular, it is emphasized that among the Yakuts, the family was considered the smallest unit, and the crucial role of men within the family was highlighted. The article further discusses family-related issues such as marriage, divorce, and inheritance.

The section of the article titled "The First Muslim Turkish States" focuses on the activities related to Islamic law and codification following the Turks' introduction to İslâm. It notes that after converting to İslâm, the Turks gained a more significant voice in the realm of Islamic law, becoming both its custodians and practitioners. Additionally, the article provides information about the early Muslim Turkish states, including the Tulunids, İkhshidids, İtil/Volga Bulgar state, Karakhanids, Ghaznavids, Seljuks, Khwarezmshahs, and Atabeyliks. It mentions prominent Turkish Islamic jurists associated with these states, particularly highlighting the Karakhanids for their contributions to Islamic law. The article expresses that with the Turkic conversion to İslâm, significant developments occurred within Islamic law, and many Turkish scholars emerged in this field. Furthermore, it emphasizes that the pre-Islamic legal understandings of Turks played a crucial role in the development of Islamic law within Turkish territories. The advanced state of legal and justice matters in the first Muslim Turkish states is not coincidental but rather a continuation of this ancient tradition.

In the subsequent sections of the study, the focus is on how the Muslim Turkish states that emerged in the 10th century distinguished themselves in the field of Islamic jurisprudence, particularly in connection with their developed legal systems under Abbasid rule. It examines how the Turks contributed to the transmission of the Hanafi school of thought from Kufa and Baghdad to Turkish territories during this period. The lives and scholarly legacies of prominent Turkish scholars who emerged in this context will be discussed, and a comparative analysis of pre-Islamic and post-Islamic Turkish legal systems will be conducted using an inductive approach. With the acceptance of İslâm, efforts began to integrate Islamic law (Sharia) with traditional legal understandings. This process left a profound impact on Turkish society, laying the groundwork for the establishment of a new legal system. Islamic law provided a more systematic and codified approach to justice, marking an important phase in the evolution of the legal structure within Turkish society. While adopting Islamic law, the Turks did not disregard their traditional values; rather, they sought to establish a balance between these two legal systems.

The section of the article titled "Turkish Geography in the 7th–8th Centuries" focuses on the vastness of the territory inhabited by Turks prior to the Islamic period and their significance within that geography. It is stated that Turks,

residing in a broad region of Central Asia, held an important position among Islamic jurists. The article emphasizes that the early Muslim Turkish jurists carried the Islamic knowledge they acquired from their regions of birth into Turkish territories. Furthermore, it highlights that the Turks, who lived across such an extensive area, already possessed a highly developed legal system before the advent of İslâm.

The section of the article titled "Students from Turkish Geography Who Studied Under Hanafi Imams" introduces several prominent scholars whose names are recognized worldwide, such as Mukatil bin Hayyan al-Belhi, Abu Mansur al-Maturidi, and al-Hakim al-Shahid al-Mervazi. It also highlights lesser-known scholars like Muhammad bin Abdullah al-Tirmidhi, Fazl bin Shazan al-Bukhari, Ismail bin Abdullah al-Jazari, Musa b. Ismail al-Bukhari, Ali bin Hammad al-Mawsili, Khalil bin Ahmad al-Tabari, and Muhammad bin Musa al Khwarizmi.

The study provides information about twenty-three scholars whose dates of death can be identified and who directly studied under Abu Hanifa and his students. It also discusses the lives of Imam Maturidi and Hakim Shahid al-Mervazi, who played significant roles in the Islamization of the Turks and the transmission of the foundational sources of Hanafi jurisprudence to the Fergana region. Additionally, the names of another twenty-three scholars, for whom death dates could not be determined and about whom insufficient information exists, are also mentioned.

The study thoroughly examines the understanding of law among Turks throughout historical processes and how these understandings interacted with İslâm. The justice concepts and moral values adopted by Turks during the pre-Islamic period gained a new dimension with the acceptance of İslâm, leading to significant changes at both individual and societal levels. The legal system developed by the Turks in a historical context is not limited to the past; it continues to exert influence in contemporary times. Therefore, understanding Turkish legal history requires consideration of both pre-Islamic and post-Islamic periods. This study aims to enhance the comprehension of the rich legal heritage of the Turks.

GİRİŞ

Herhangi bir toplumda hukuktan bahsedebilmek için orada öncelikle hukuku uygulayabilecek siyasal bir otoritenin bulunması zorunluluğu vardır. Çünkü hukuk olması gerekeni emreder, fakat her zaman *olması gereken* ile *olan* birbirleriyle örtüşmeyebilir. Toplumunu oluşturan fertler ve çeşitli toplum kesimlerinin birbirleriyle ilişkilerinde menfaat çatışmaları söz konusu olabilir. İnsanlar ve farklı toplum kesimleri hukuku kendi menfaatleri doğrultusunda evirip çevirmek isteyebilirler. Bu durumda hukukun uygulanması ve hayata geçirilmesi için fertlerden ve çeşitli toplum kesimlerinden bağımsız devlet otoritesi bulunması gerekir. Fakat bu noktada karşılaşılabilecek olumsuz durumlardan biri, devlet otoritesini kullananların bu otoriteyi kendi çıkarları adına kullanabilmeleri riskidir. Yine de devlet ile hukuk ilişkisi birbirini gerektiren zorunlu bir ilişkidir. Bu yüzden Eski Türklerde hukuktan bahsederken zorunlu olarak Türklerin kurmuş olduğu devletlere ve bu devletlerin ortaya koymuş olduğu hukuki uygulamalara bakılması zorunluluğu vardır. Eski Türkler söz konusu olduğunda genel olarak Hunlar, Göktürkler ve Uygurlar olmak üzere üç büyük Türk devletinin siyasi ve hukuki yapılanması incelenmektedir. Genel olarak Eski Türklerde incelenen hukuki konular Türk devletlerinin yapısı ve işleyişi, ceza hukuku, aile hukuku, miras hukuku, eşya ve borçlar hukuku olmaktadır.

Türklerin İslâm hukukuna katkıları söz konusu olduğunda İslâm'ın yayılma döneminde İslâm'a giren ilk Türk devletlerinden, bugün mevcut Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ne kadar, dünyadaki bütün Türk boylarının kurmuş olduğu devletlerin İslâm hukuku uygulamalarının incelenmesi gerekir. Ancak bu inceleme çok geniş bir zaman dilimini ve çok büyük bir coğrafyayı içermektedir.

Bu çalışmamızda Türklerin İslâmlaşması sürecinde ortaya çıkan Müslüman Türk devletleri ve bu devletlerin mensubu olan bazı İslâm alimlerinin ve çalışmalarının tanıtılması konusunu başka çalışmalara erteleyerek; Türk Milletinin genel olarak İslâmlaşması öncesi müslüman olup, İslâm'ın Türk Milletine ulaştırılmasında katkı sağlayan alimleri incelemeyi amaçlamaktayız. Bu yüzden çalışmamızı İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve onun başta gelen öğrencileri İmam Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer'e öğrencilik yapmış Türk coğrafyasından gelen alimlerle sınırlandırmayı uygun gördük.

1. İSLÂM ÖNCESİ TÜRKLERDE HUKUK

İslâm öncesi Türklerde hukuk denildiğinde dile getirilecek konuların tamamının bütün Türk devletleri, boyları ve soyları için geçerli olduğunu söylememiz mümkün değildir. Bundan dolayı çoğu durumda genellemeler yapmak zorunda kalacağız. Bu nedenle, genel olarak bütün Türk boy ve soylarında hâkim olmasa da, çoğunluğunda yer alan hukuki anlayış ve düzenlemeleri tespit etmeye

çalışacağız.

İslâmiyet öncesi Türklerde hukuk ve adalet anlayışı, toplumsal düzenin sağlanması ve bireylerin haklarının korunması açısından önemli bir yere sahiptir. Bu dönemde bazı Türk toplulukları göçebe hayat tarzına sahip olsa da, genel olarak Türk topluluklarının sistemli bir hukuk anlayışına sahip oldukları görülmektedir. Bilhassa bazı batılı Türkologlar, Türkleri aşağılamak adına göçebe bir kavim olduklarını ve ilkelikten kurtulamadıklarını iddia etmektedirler. Halbuki bu tam anlamıyla doğru bir iddia değildir. Bir toplumun göçebe olması onun ilkel bir toplum olması anlamına gelmez. Batılı Türkologların yapmış olduğu araştırmalarda dağınık vaziyette bulunan Türk toplumsal hayatı ve hukuki hayatına ilişkin veriler esas alınsa bile, Türk toplumunun ilkel sayılamayacak bir hukuki gelişim içinde olduğunu söylemek mümkündür. Zira eski Türkler göçebe hayatının gerektirdiği teşkilatçılık, devletçilik kabiliyetleri ve sonuç olarak da kamu hukukunda gösterdikleri gelişme bakımından diğer toplumlardan üstündür. Nitekim bazı Türk toplulukları imparatorluk haline gelmiş ve bunların kamuya ilişkin uygulamaları tam bir kamu hukuku alanı düzenlemesi niteliğini göstermiştir. Buna göre böylesine büyük devletler kurabilmek bir kamu hukukunun varlığını zorunlu kıldığı gibi, teşkilatçılığı, teşkilatlardaki işleyişlerin, mesela rütbe farklarının, ast-üst ilişkisinin vs. kanunen düzenlenmesini de gerektirmektedir. Nitekim Hunlarda gördüğümüz sağ ve sol memuriyet yapılanmasını sonraki dönem Harzemşahlarda, Memlûklülerde, Safevilerde ve Akkoyunlularda da görürüz. Aslında İslâm öncesi Türklerde gördüğümüz unvan ve rütbelerin İslâm sonrası Karahanlılar, Artuklular ve Selçuklular gibi devletlerde de bulunması kamu hukuku alanında eski, köklü geleneklerin devam ettirildiğinin bir göstergesidir.¹ Bütün bu veriler dikkate alındığında Türkler İslâm dairesine girdikleri zaman eski ve kuvvetli bir hukuk kültürüne zaten sahip olduklarını söyleyebiliriz.²

Türklerde hukuk, toplumun sosyal yapısını ve değerlerini yansıtan katı normlar içeren ve genellikle *töre hukuku* olarak bilinen geleneksel kurallar çerçevesinde şekillenmiştir. İslâmiyet öncesi Türk devletlerinde ceza hukuku, kişisel ölçme durumundan, kamu intikamına geçiş yapmış, suçlunun cezasını verme görevi devlete intikal etmiştir. Yani, cezayı suçtan zarar gören birey değil, devlet belirleyip uygulamaktadır. Bu uygulamanın hukukun üstünlüğü düşüncesine

1 M. Fuad Köprülü, "Orta Zaman Türk Hukuki Müesseseleri - İslam Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok Mudur?", *II. Türk Tarih Kongresi İstanbul: 20-25 Eylül 1937 Kongrenin Çalışmaları, Kongreye Sunulan Tebliğler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010), 390-392; Ömer Lütfi Barkan, "Türk Hukuk Tarihine Giriş I", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, 14 (1986), 10; Osman Turan, *Selçuklular ve İslamiyet* (İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1980), 30.

2 Köprülü, "Orta Zaman Türk Hukuki Müesseseleri", 396, 403-404.

giden bir yol olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Ayrıca bu durum, adaletin sağlanmasında devletin rolünü vurgulamaktadır.³ Türk devletleri, adaletin sağlanmasına büyük önem vermişlerdir. Adaletin sağlanması için adaleti tesis edecek kurumlar oluşturulmuş ve bu kurumlarda yargı görevini ifa edebilecek kişiler görevlendirilmiştir. Bu yargı görevlileri, toplumda adaletin sağlanmasında son derece önemli bir rol yerine getirmişlerdir.⁴

Eski Türklerin adalet anlayışında Gök Tanrı inancının da etkili olabileceği söylenmelidir. Gök Tanrı inancına göre kâinatın bir düzen gözetilerek yaratılmış olması, devletin yukarıdan aşağıya bir biçimde şekillenmesine yol açmış olabilir.⁵ Türk kültüründe hükümlerlik yetkileri töreyle sınırlandırılırken, hükümlerliğin meşruiyeti tamamen adaletle hükmetmeye bağlanmaktaydı. Türklerde adalet ise, yasaların doğru ve herhangi bir zümre veya sınıf farkı gözetmeksizin tarafsız olarak uygulanmasıydı. Adaletin ve hukukun mutlaklığına inanan Türk devletleri hükümdarları adaletle büyük önem vermişlerdir. Adaletin devletten önce geldiğini ifade etmişlerdir (Yasa her şeyin üzerindedir/hukuk devleti ilkesi).⁶

İslâm öncesi Türklerde adalet anlayışı ve özellikle hakanın yasaları doğru, tarafsız ve kimseye ayrıcalık göstermeden uygulaması, Eski Türklerin adaletle dayalı bir hukuk anlayışına sahip olduklarını göstermektedir. Eski Türklerde hukuk yazılı olmamakla birlikte, adalet bilincini benimseyip içselleştiren halk da devlet yöneticileri de töreye uyma zorunluluğundaydılar. Hakan töreye uygun olarak devleti yönetmek zorundaydı.

Töre, mahkemeler tarafından yargılama yapılmasını ve yargı kararlarının hiçbir şarta bakılmaksızın uygulanmasını gerektirir. Ayrıca, töreye aykırı davranışlarda bulunan hakanların tahttan indirilebileceği, hatta idam edilebileceği yine törede sabittir. Bu durumun, eski Türklerin kanun ve idarelerinin töreye uygunluğunun yargısal denetiminin yapıldığını gösterdiği vurgulanmaktadır.⁷ Bu bilgiler bize eski Türklerde hukuk devleti anlayışının mevcut olduğunu söyleme imkanı vermektedir. Türklerin kurdukları ilk devletlerden itibaren hukuk devleti anlayışı var olmuş, bu anlayışları İslâmiyet'i kabul etmelerinden sonra devam etmiştir.⁸

3 Barkan, "Türk Hukuk Tarihine Giriş I", 15; Ali Altunbaş, "İslamiyet Öncesi Türklerde Hukuk", *Hasan Kalyoncu Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12/23 (2022), 16, 24, 30.

4 Altunbaş, "İslamiyet Öncesi Türklerde Hukuk", 23.

5 Yunus Kaplan, "Osmanlı'da Adalet Mefhumunun Kökenleri", *İslami Araştırmalar Dergisi* 31/1 (2020), 146.

6 Altunbaş, "İslamiyet Öncesi Türklerde Hukuk", 29.

7 Ali Kuyaksil - Ali Altunbaş, "Türklerde Hukuk Devleti Anlayışının Tarihsel Gelişimi", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/19 (2012), 26.

8 Kuyaksil - Altunbaş, "Türklerde Hukuk Devleti Anlayışının Tarihsel Gelişimi", 16, 27.

İslâm öncesi Türk hukuku incelemelerinde kamu hukuku ayrı bir öneme sahiptir. Türk devletlerinin siyasi yapısı Hakan, kurultay, vezirler ve töre şeklinde tezahür etmektedir. Eski Türklerde Kağan ya da Hakan denilen devlet başkanları genellikle yönetici soyuna mensup bir aileden gelirdi. Hükümdarın çocukları, yakın akrabaları yönetim için en güçlü adaylar kabul edilirdi. Burada yönetim tecrübesi olan bir aileye mensup şahsın seçilmesiyle gözetilen maksat devletin sürekliliği ve istikrarının sağlanmasıydı. Ancak Kağan ya da Hakan seçilebilmek için sadece soy bağı yeterli değildi. Aynı zamanda liderlik yetenekleri ve toplumun güvenini kazanmak daha son derece önemliydi.⁹

İslâm öncesi Türklerde hukuk devleti anlayışının göstergelerinden biri de ceza hukuku alanıdır. Bilhassa suçun şahsiliği prensibinin kabul edilmesi ve ayrıca suçlunun cezalandırılmasının devlet tarafından gerçekleştirilmesi ilkeleri, hukukun üstünlüğü anlayışına benzer bir anlayışın eski Türklerde bulunduğunu söylememizi mümkün kılmaktadır. Ancak kimi zaman cezanın, suçun faili yerine failin yakınlarına uygulandığına da şahit olunmaktadır. Bu durumun hukukun tamamen şahsileşmediğini göstermekte olduğu söylenebilir.¹⁰ Eski Türklerde kan davalarına izin verilmemesi ve insanlar arasında kan davasına zemin hazırlayacak durumların farklı şekillerde çözülmesi;¹¹ cinayet, başkasının karısıyla cinsel münasebet, bağlı atı çalmak gibi suçları işleyenlerin yargılanarak asılması; bedene zarar veren yani müessir fiil işleyenlerin karşılığıyla (kıyas) cezalandırılması, hırsızlık yapanın çaldığı malın değerinin on misliyle ödemedede bulunması gibi cezalandırmalar ceza hukuku alanında Türklerin hukukun üstünlüğü düşüncesine sahip olduklarını gösteren başka unsurlar olarak değerlendirilebilir.¹²

Eski Türklerde hukuk konusunda veriler elde edilebilen diğer hukuk alanlarından bazıları da adli ve yargılama hukuku, medeni hukukun kolları olan aile hukukuna ilişkin evlenme, kalın, boşanma, evlat edinme, borçlar, eşya ticaret hukuku, miras ve borçlar hukukudur. Bilhassa Uygurların kiralama, evlat edinme, azad etme gibi sözleşmeler yaptıkları, vergi senetleri düzenledikleri yakın zamanda elde edilen belgelerden anlaşılmaktadır, ki bütün bunların hepsi eşya, ticaret, borçlar hukuku alanlarında düzenlemeyi gerektiren sahalardır.¹³

İslâm öncesi Türklerde hukuktan bahsedilecekse öncelikle devletin temelini oluşturan aileden ve aileye ilişkin hukuki düzenlemelerden bahsedilmesi gerekir.

9 Adem Uslu, “Türklerde Devlet Yönetimi”, *Türk Ekini* 3 (01 Eylül 2019), 6-7, 10-11.

10 Altunbaş, “İslamiyet Öncesi Türklerde Hukuk”, 19-22, 29-30.

11 Esra Yakut, “Eski Türklerde Hukuk”, *Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 1/3 (2002), 408.

12 Barkan, “Türk Hukuk Tarihine Giriş I”, 15.

13 Barkan, “Türk Hukuk Tarihine Giriş I”, 17.

Arsal'ın aktardığına göre içtimai ve hukuki müesseseler bakımından ilk öne çıkan Türk toplumu Sakalar, diğer ismiyle Yakutlardır. Yakutlarda toplumun en küçük birimi ailedir ve aile babaerkidir. Yakutlarda aile esas olduğuna göre hukuki bakımdan öne çıkan temel unsur medeni hukuk ve özellikle de aile hukuku olarak tezahür etmektedir. Zaten Yakutlarda evlenmek sosyal bir görev kabul edildiği için bekarlık ayıp sayılırdı.¹⁴ Aile ve evliliğin öne çıkması doğal olarak medeni hukukun da öne çıktığını söylememizi mümkün kılmaktadır. Bu çerçevede evlilik ve evliliğe ilişkin (kalın/çeyiz, doğum, boşanma, miras, mülkiyet vs.) konuların eski Türklerdeki hukuki düzenleme alanlarından birini oluşturduğunu söylememiz mümkündür.¹⁵

İslâm öncesi Türklerde aileye çok büyük önem verilmesi, evlilik kurumunun ne kadar büyük bir değer taşıdığını göstermektedir. Zina ve ırza tecavüz gibi cinsel suçların çok ağır suçlar olarak kabul edilmesine ve aynı derecede ağır bir biçimde cezalandırılmasına yol açması aileye verilen önemin bir yansıması olmaktadır.¹⁶

Bizim amacımız İslâm öncesi Türklerde hukuka ilişkin bütün durumları incelemek ve ortaya koymak olmadığı için bunların teferruatına girmekten sarfı nazar ediyoruz. Ancak Türklerin İslâm hukukuna hizmetlerinden bahsedeceksek; bunun Türk toplumunun hukuki anlayışı ile irtibatlı olarak ele alınması veya Türk toplumunun hukuk ve adalet anlayışının İslâmlaşma sürecinden sonraki durumuyla birlikte değerlendirilmesi gerekecektir ya da şöyle ifade edebiliriz: İslâm'a girdikten sonra Türklerin çok önemli hukuk alimleri yetiştirmesinin geri planında yatan temel mantık, Türk devletlerinin ve devleti oluşturan Türk topluluklarının zihnindeki ve gönlündeki yerleşik düzen/nizam, hukuk ve adalet anlayışları ile İslâm'ın hukuk ve adalet anlayışının örtüşmesi olmalıdır.

2. İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİ

İslâm öncesi Türk devlet ve topluluklarında hukuk konusunda bazı genel bilgileri aktardık. İslâm öncesi Türkler genellikle göçebe hayatı yaşamalarına rağmen kamu hukuku, ceza hukuku, aile hukuku başta olmak üzere hukukun temel alanlarında bir takım kanuni denilebilecek düzenlemeler ortaya koyabilmişlerdir. Müslüman olduktan sonra Türklerin İslâm hukuku alanında daha söz sahibi olduklarını hatta İslâm hukukunun sahibi ve uygulayıcısı haline geldiklerini

14 Sadri Maksudi Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, 1947), 143.

15 Arsal, Yakutların ardından Altay Türklerinde ve Kazak-Kırgızlar'da bu örf'e dayalı düzenlemeleri incelemiştir. Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk*, 145 vd.

16 Altunbaş, "İslamiyet Öncesi Türklerde Hukuk", 28.

görüyoruz.¹⁷ O yüzden Türkler arasında İslâm hukuku alanında büyük şahsiyetler ve onlara ait büyük eserler ortaya çıkmıştır.

Müslüman olan Türk devletlerinde sadece fıkha/İslâm hukukuna bağlı kalınmakla yetinilmemiş, çok geniş bir çerçevede özellikle kamu hukuku alanında her zaman kanunlaştırma/yasama faaliyetleri görülmüştür.¹⁸

Bilindiği gibi Türkler ilk defa Talas Savaşında Araplarla karşılaşmışlar ve İslâm ile tanışmaları ilk defa bu dönemde olmuştur. İlk Müslüman Türk devletleri denildiğinde üzerinde ittifak edilmiş bir liste olmamakla birlikte konunun uzmanları şu şekilde bir sıralama vermektedirler: İlk sırada Mısır'da kurulan Türk devletleri: Tolunoğulları, İhşidiler; Bunların ardından İtil/Volga Bulgar devleti, Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular, Harezmşahlar, Atabeylikler. Çeşitli tarih kitaplarında bu Müslüman Türk devletlerinin coğrafi mekanları, Müslüman oluş şekilleri ve tarihleri uzun uzadıya anlatılmaktadır. Bizim konumuzun dışında kaldığı için biz bu teferruata girmeden, bu devletlere mensup olarak yaşamış büyük Türk İslâm hukukçularından bazılarını ve eserlerini tanıtmakla yetineceğiz.

Elbette ilk Müslüman Türk devletleri içerisinde en fazla İslâm hukuku alimi yetiştirmiş olanı Karahanlılardır. Fakat ilk Müslüman Türk devletlerine mensup bütün âlimlerini ve eserlerini vermek bu çalışmanın boyutlarını aşmaktadır. Ayrıca ilk Müslüman Türk devletlerinde yetişmiş İslâm hukuku alimlerinden önce de müslüman olmuş, fıkıh eğitimi almış pek çok alim mevcuttur. İlk Müslüman Türk devletleri zamanındaki alimlerden önce Türklerin İslâmlaşmasında ve İslâm hukukunun Türkler arasında girmesinde rol oynayan bu alimlerin bilinmesi gerekliliği vardır. Bu nedenle biz İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'ye ve onun önde gelen talebelerine öğrencilik etmiş alimleri tanıtmaya çalışacağız.

3. EBÛ HANÎFE VE DİĞER HANEFİ İMAMLARIN TÜRK COĞRAF-YASINDAN ÖĞRENCİLERİ

3.1. H. VII-VII. Asırlarda Türk Coğrafyası

İlk Müslüman Türk hukukçuları ve eserlerini tanıtmaya geçmeden önce İslâm'ın doğduğu h. I. asır ile III. asrın başlangıcına kadar olan süreçte Türklerin yaşadıkları coğrafyalar üzerinde durmak faydalı olacaktır. Çünkü ilk Müslüman Türk hukukçuları bu coğrafyalardan çıkmıştır ve onlar İslâm toplumunun ilim merkezleri olan Medine, Kûfe, Basra, Bağdat ve Şam gibi bölgelerden ilim alarak, doğdukları bölgelere götürmüş, bunu Türk milletine aktarmışlardır.

Aslında genel olarak Türklerin ana yurdu denildiğinde Orta Asya akla gelmektedir.

17 Halil Cin, "Türk Tarihi ve Hukuk", *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2/2 (1984), 7.

18 W. Barthold - M. Fuad Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1984), 305.

Orta Asya; doğuda Kingan Dağları'ndan (Doğu Moğolistan), batıda Hazar Denizi ve İdil (Volga) havzalarına, güneyde Hindikuş (Kuzeydoğu Afganistan) ve Karakorum Dağları'na (Doğu Türkistan'ın güneyinden), kuzeyde Sibiryaya kadar uzanır.¹⁹ Türklerin ana yurdu diye gösterilen bölgeler içinde Altay Dağları, Tanrı Dağları-Kuzeybatı Asya sahası (bugünkü Kazakistan'ın doğusu ve İrtiş-Ural arası), Altaylar-Kırgız bozkırları bölgesi, Kingan silsilesi, Shansi, Ordos ve Kansu toprakları dâhil olmak üzere Çin'in genel olarak kuzey tarafları ve Baykal Gölü'nün güney-batısı sayılmaktadır.²⁰

Şekil 1: Hun Çağında Asya



Kaynak: Saadettin Yağmur Gömeç, “Tarihi Türk Coğrafyasının Genel Hatları”, *Türk Dünyası Araştırmaları* 120/237 (18 Aralık 2018), 104.

İslâm dininin doğduğu VII. yüzyılda Türklerin bahse konu Orta Asya bölgesinde ikamet ettikleri görülmektedir. Abbasiler devrine denk gelen bazı olaylar, Türklerle Arapların karşı karşıya gelmesine neden olduğu gibi, İran coğrafyasının yukarı kısmında ikamet halinde olan Türk boylarının, Arapların

19 Darhan Kıdırali - Gaybullla Babayar, *Ortak Türk Tarihi (En Eski Dönemlerden XV: Yüzyıla Kadar)* (Uluslararası Türk Akademisi, 2022), 16.

20 Saadettin Yağmur Gömeç, “Tarihi Türk Coğrafyasının Genel Hatları”, *Türk Dünyası Araştırmaları* 120/237 (18 Aralık 2018), 104.

Türk coğrafyasına girmesini engelledikleri görülmektedir.²¹ Sonradan meydana gelen sulh ortamında Türklerin, Abbasi devletinde bilhassa askerlik, hatta ordu komutanlığı gibi görevlere getirilmiş olduklarına şahit olunmaktadır.

H. VIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Fergana, Taşkent, Maverünnehir gibi bölgelerden Türklerin, Abbasilerin idaresindeki bölgelere gruplar halinde hicret ettikleri görülmektedir. Halife Me'mun döneminde devletin önemli kademelerinde görev aldıklarına şahit olunmaktadır. Me'mun zamanda Türkler artık devletin askerlerinin önemli bir bölümünü teşkil etmekteydiler. Hatta bu sebeple Abbasi devleti Türk askerlerinin ikamet edeceği Samarra şehrini inşa ettikleri müşahede olunmaktadır²²

İslâm'ın I. ve II. hicri yüzyıllarında Türklerin yaşadıkları coğrafyanın Çin ile Hazar denizinin kuzeyinden bugünkü Bulgaristan'a kadar olan geniş bir bölgeyi kapsadığı söylenebilir. Bu bölgede Fergana vadisi şehirleri Buhâra, Semerkand, Şaş/Taşkent ile Horasan, Belh ile İran coğrafyasında yer alan bazı bölgelerin Türk yurduna dahil olduğu görülmektedir.

İlk Müslüman Türk devletleri kurulmadan önce Türk coğrafyasından pek çok insan, askeri ya da bilimsel amaçlarla Müslümanların hâkim olduğu bölgelere gelmiş, buralarda Müslüman oldukları gibi İslâmî ilimler tedris ederek yaşadıkları coğrafyalara geri dönmüşlerdir.

Türklerin genel olarak Müslüman olmasından önce, Müslüman olan ve fıkıhla

21 İbrahim Kafesoğlu, "Abbasiler Zamanında Türkler", *Türk Dünyası El Kitabı* (Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, 1976), 792.

22 Kafesoğlu, "Abbasiler Zamanında Türkler", 792.

İlgilenen İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin Türk kökenli olduğu da iddia edilmiştir.²³ Ayrıca Türklerin yoğunluklu olarak yaşadıkları bölgelerdeki fakihlerin çoğunluğunun Kûfe-Bağdat Hanefiliğine bağlı alimlerle irtibatlı olan alimlerden oluştuğu için fikhın Kûfe-Bağdat'tan, Türk coğrafyasına gelmesinde rol oynayan alimlerin de Türk milletinin İslâmı tanımasında ve bilhassa Hanefiliğin Türkler arasında yayılmasında son derece önemli bir rol oynamışlardır.

Bu çalışmamızda İslâm'ın Türk coğrafyasında yayılmasında katkısı olan ve ilmi eğitimlerini aldıktan sonra Türk coğrafyasına dönerek dinî ve fikhî eğitimlerini sürdüren alimleri tanıtmayı amaçlamaktayız. Bunun ardından Türk coğrafyasından gelerek Ebû Hanîfe'ye ve onun ilk dönem ilim halkasını oluşturan İmam Ebû Yusuf, İmam Muhammed, İmam Züfer gibi talebelerine öğrencilik yapan alimlere yer vereceğiz.

3.2. Hanefî İmamlarına Öğrencilik Yapan Türk Coğrafyasından Gelen Öğrenciler

Çalışmamızın bu kısmında Türklerin genel olarak İslâmlaşmasından önce İslâm coğrafyasına çeşitli sebeplerle gelmiş olup ilim ile meşgul olan ve Hanefî fıkıh geleneğinin kurucusu Ebû Hanîfe (150/767), Ebû Yusuf (182/798), Muhammed b. Hasan eş-Şeybani (189/805), Züfer b. Hüzeyl (158/775) gibi alimlere talebelik yapmış olan Türk coğrafyasından gelmiş âlimleri ve eserlerini tanıtacağız. Bu alimlerden bir kısmının vefat tarihleri belli olmakla beraber bir kısmının vefat tarihleri bilinmemektedir. Biz önce vefat tarihi belli olanları aktaracağız.

23 Ebû Hanîfe'nin hangi millete mensup olduğu konusu tarih boyunca araştırmacıları meşgul etmiştir. Onun Kufe'de doğmasından dolayı Arap olduğunu iddia edenler olsa da, yaşadığı dönemde çoğunluk Arap alimlerinin ve İslâm toplumunun yönetimini üstlenen Emevî ve Abbasîlerin onu mevali kategorisinde değerlendirerek dışladıkları göz önüne alındığında, bu iddianın doğru olmadığını söyleyebiliriz. Ayrıca pek çok kaynağın onun Arap olmadığı hususunda ittifak edecek derecede bilgiler sunması da Arap olduğu iddialarını çürütmektedir. Ebû Hanîfe'nin dedeleri, zamanında memleketleri fethedildiği zaman kabilelerinin ileri gelenleri arasında dedesine de eman verilmiş, onlara esir muamelesi yapılmamış ve Arap olmadıkları için, Bekir b. Vâil oğulları kabilesinin aşireti olan Teymullah b. Sa'lebe oğullarının himayesine verilmişlerdir. Bu bilgiye göre dedelerinin yaşadığı coğrafyaya Fars bölgesinde olduğu için dedesinin de Farsî olduğu iddia edilmiştir. Ayrıca Horasan bölgesinden Kufe'ye hicret eden bir aileye mensup olduğu yolundaki rivayetler, o bölgenin Farslıların hakimiyetinde olmasından dolayı İranlı olduğu iddiasının ileri sürülmesinde etkili olmuştur. Ancak bölgede Türklerin yoğunluklu olarak yaşaması onun Türk asıllı olduğunu iddia edenlerin de kullandığı bir delil olmuştur. Nitekim İbni Nedim, Ebû Hanîfe'nin dedesi Zûta'nın Kâbul halkından olduğunu söyler. Kâbul, şimdiki Kâbil Afganistan bölgesinde olup Türklerin yoğunluklu olarak yaşadıkları bir yerdir. Hatib Ebû Bekir Ahmed b. Ali Bağdadi, *Tarihu Bağdad ev Medîneti's-Selâm*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 15/447; Muhammed b. Sa'd b. Müni ez-Zühri İbn Sa'd, *Kitabu Tabakati'l-Kübra*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.), 8/489; Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbn Nedim, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 674; Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994) 131-138.

Doğrudan Ebû Hanîfe ve talebelerine öğrencilik yapmamakla birlikte İslâm'ın ve Hanefiliğin Türkler arasında yaygınlaşmasına katkı yapan İmam Ebû Mansur el-Matüridi ve Hâkim Şehit el-Mervezî'yi bu talebelerin ardından tanıtmayı uygun gördük. Sonrasında vefat tarihi bilinmeyenleri sıralayacağız.

3.2.1. Vefat Tarihi Bilinen Öğrenciler

3.2.1.1. Mukâtil b. Hayyân el-Belhî

Tam adı Ebû Bestam Mukâtil b. Hayyan b. Devaldur en-Nebti el-Belhî (ö. 150/767)'dir. Şa'bi, Mücâhit, İkrime gibi önde gelen tabiin alimlerinden hadis rivayet ettiği gibi Alkame b. Mersed, Bükeyr b. Marûf, İbrahim b. Edhem gibi alimler de kendisinden hadis rivayet etmişlerdir. Yahya b. Ma'în, Ebû Davûd gibi önde gelen muhaddisler onun sika/güvenilir olduğunu söylemişlerdir. Ebû Hanîfe'den fıkıh öğrenmiş Türk öğrencilerden biridir. Hanefi düşüncesini Belh'e taşıyan önemli alimlerden biridir. Ebû Müslim el-Horasânî'nin taraftarlarının karşısına çıkarak onları Allah'ın yoluna davet etmiş, fakat olumsuz tutumları sebebiyle öldürülmekten çekinmiş ve Kabil'e kaçmak zorunda kalmıştır. Burada pek çok kişinin Müslüman olmasına katkı sağlamıştır.²⁴

3.2.1.2. Bükeyr b. Marûf

Tam adı Ebû Mu'az Bükeyr b. Ma'rûf ed-Damegânî (ö. 163/779)'dir. Ebû Hanîfe'den fıkıh ve hadis almış aynı zamanda döneminin önde gelen muhaddislerinden rivayette bulunmuştur. Muhaddisler tarafından sika/güvenilir kabul edilen Bükeyr, eğitiminin ardından Nişabur'da kadılık görevi üstlenmiştir. Nişabur'da re'y geleneğine bağlı kaldığı ve başka gelenek mensuplarından rivayette bulunmadığı kaynaklarda yer almaktadır.²⁵

3.2.1.3. İbrahim b. Tahmân

Tam adı Ebû Saîd İbrahim b. Tahman el-Horasânî (ö. 163/779)'dir. Afganistan'ın Herat şehrinde dünyaya gelen İbrahim, Nişabur'da yaşamıştır. Abdullah b. Dinâr, Ebû Zübeyr, Amr b. Dinâr gibi tabiin alimlerinden ilim almıştır. Bazı muhaddisler tarafından sika/güvenilir olduğu aktarılmış hatta Horasan, Irak ve Hicaz bölgesinde kendisinden daha güvenilir bir kimse olmadığı söylenmiştir.²⁶ Hac dönüşü uğradığı Kûfe'de Ebû Hanîfe'yi ziyaret etmiş ve yine buradan

24 Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebi, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, ed. Şuayib Arnavud (Beyrut: Müessesü'r-Risale, 1982), 6/341.

25 Şemsüddin Muhammed b. Ahmed Zehebi, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam El-Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 4/318-319.

26 Hatib Ebû Bekir Ahmed b. Ali Bağdadi, *Tarihu Bağdad (Tarihu Medineti's-Selâm) ve Zuyuluhu*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 6/103-195.

Mâlik b. Enes'in hadislerini kaydetmiştir.²⁷ İbrahim b. Tahmân özellikle Ehl-i Sünnet dışı itikadi görüşlerle mücadele etmiş, Nişabur'da Ebû Hanîfe'nin fikhî ve itikadî görüşlerini rivayet ederek Horasan bölgesinde yayılmasına katkıda bulunmuştur.²⁸

3.2.1.4. Nasr b. Abdülkerim es-Saykal

Tam adı Ebû Sehl Nasr b. Abdülkerim es-Saykal el-Belhî (ö. 169/785-86)'dir. Saykal, Ebû Hanîfe'den fıkıh öğrenmiş, döneminin önde gelen muhaddislerinden hadis almıştır.²⁹ Semerkant'ta yerleşmiş orada hadis rivayetinde bulunmuştur.³⁰ Bağdat'ta Ebû Yusuf'un yanında vefat etmiştir.³¹

3.2.1.5. Amr/Ömer b. Meymûn er-Remmâh el-Belhî

Tam adı Ömer (Amr) b. Meymûn b. Bahr b. Sa'd b. er-Remmah el-Belhî (ö. 171/787-88)'dir. İbn Meymûn, Ebû Hanîfe'nin Belh'li talebelerinden olup Ebû Hanîfe'nin kendisini övdüğü bir zattır. Yirmi yıldan daha fazla Belh'de kadılık görevinde bulunmuştur. Kadılık vazifesi esnasında ilmi faaliyetlerini sürdürdüğü gibi bir yandan da ders vermeye de devam etmiştir. Oğlu Abdullah da kendisinden ilim almış ve o da Nişabur kadılığında bulunmuştur.³² Kendisi hakkında aktarılan rivayetlerde sözünü sakınmayan bir kimse olduğu, doğruluktan asla ayrılmamaya gayret ettiği bildirilmiştir.

3.2.1.6. Nûh b. Ebû Meryem

Fergana vadisinin Merv bölgesine mensup ilk alim olarak Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebelerinden olan Nûh b. Ebû Meryem akla gelmektedir. Tam adı Ebû İsmâ Nûh b. Ebî Meryem Ca'vene el-Câmi' el-Mervezî (ö. 173/789)'dir. Nûh b. Ebû Meryem, fıkıh, hadis ve kıraat alanlarında tanınmış bir âlimdir. Kureyş kabilesinin âzâdlı kölesi olarak bilinen Nuh, özellikle hadis rivayetleriyle dikkat çekmiştir. Ebû Hanîfe'ye yakınlığından dolayı ehl-i hadisten olan bazı kişiler, Ebû Hanîfe'ye zarar verme kastıyla Nûh b. Ebû Meryem'in hadis uydurduğu iddialarında bulunmuşlarsa da ehl-i hadisten olan Ebû Davûd, Tirmizî gibi

27 M. Yaşar Kandemir, "İbrahim b. Tahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2000), 353.

28 Soner Duman - Adnan Hoyladı, "Teşekkül Döneminde Hanefiliğin Farklı Coğrafyalara Yayılması", *Bilimname* 45 (31 Ekim 2021), 13.

29 Ebû Muhammed Muhyiddin Abdulkadir b. Muhammed, el-Kureşi, *el-Cevahirü'l-Mudîyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Huluv (Cezire: Hicr, 1993), 3/542.

30 Ebû Said Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et-Teymi es-Semani, *el-Ensab* (Kahire: Mektebetü ibn Teymiye, 1980), 8/126.

31 Takiyyüddin b. Abdilkadir et-Temimi ed-Dari el-Hanefî, *Tabakatü's-Seniyye fi Teracimi'l-Hanefiyye*, ed. Abdülfettah Muhammed el-Hilu (Riyad: Darü'r-Rifai, 1983), 3/495.

32 el-Kureşi, *el-Cevahirü'l-Mudîyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, 2/672-673.

muhaddisler onu sika kabul ederek ondan hadis rivâyetinde bulunmuşlardır.³³

Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin Merv'de ve diğer Horasan şehirlerinde yaymaya çalışan Nuh, el-Câmi lakabını almıştır. Bunun sebebi Ebû Hanîfe'nin görüşleri etrafında bir ilim halkası oluşturulması ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerini derleyen/bir araya getiren bir kimse olarak tanınmasıdır. Bunun yanında Kâsânî kendisine el-Câmi adlı bir eser nispet etmektedir.³⁴ Ayrıca eser (hadis rivayeti), Ebû Hanîfe'nin görüşleri, nahiv ve şiir ilimlerini cem ettiği için bu lakabın kendisine verildiği de ileri sürülmüştür.³⁵ Ebû Hanîfe'nin kadılık yapmaya uygun bulunduğu on talebesinden biri olan Nuh, Ebû Hanîfe hayattayken Halife Mansur zamanında Merv kadılığı yapmıştır.³⁶ Nuh b. Ebû Meryem'in gerek Ebû Hanîfe'den yaptığı rivayetlerde gerekse kendisine ait fıkhi görüşlerinden dolayı sonraki dönem Hanefi fakihleri tarafından müftâ bih görüşleri belirlenmesinde dikkate alındığı görülmektedir.³⁷

3.2.1.7. Abdullah b. el-Mübârek el-Mervezî

Tam adı Ebû Abdîrahmân Abdullah b. el-Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî et-Türki (ö. 181/797)'dir. Annesi ve babası Türk olan Abdullah 118 yılında Merv'de doğdu. Temel eğitimini memleketi Merv'de aldıktan sonra ilim amacıyla İslâm coğrafyasını dolaştı. Süfyân es-Sevrî ve Ebû Hanîfe'den fıkıh aldı. Ayrıca Süleyman et-Teymi, Asım el-Ahvel, Hamid et-Tavil, er-Rebi' b. Enes, el-Evzâi, Hişâm b. Urve gibi tabiûn ve tebe-i tabiîn alimlerinden hadis aldı. Ebû Hanîfe'nin meşhur öğrencilerinden olan Abdullah, kendisini Ebû Hanîfe meclisindeki en zelil kimse³⁸ olarak niteleyecek derecede takva sahibi bir alimdir. Sonraki dönem Hanefi alimleri kendisinden Hanefî mezhebinin görüşlerini rivayet etmişlerdir. Kendisinin “Benim sahibi olduğum fıkıh Ebû

33 “Ebû İsmâ”, İslâm Alimleri Ansiklopedisi, www.ehlisunnetbuyukleri.com (07 Eylül 2024).

34 Alaüddin Ebi Bekr b. Mes'ud Kasani, *Bedai'ü's-Sanai' fi Tertibi's-Şeria'* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1986), 1/270.

35 Ebû Said Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et-Teymi es-Semani, *el-Ensab* (Kahire: Mek-tebetü ibn Teymiye, 1980), 3/166; İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprüzâde, *Tabakatü'l-Fukaha* (Musul: Matbaatü'z-Zehre, 1961), 21; Eyyüp Said Kaya, “Nûh b. Ebû Meryem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/229-230.

36 İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprüzâde, *Mevzuatu'l-Ulum*, ed. Ahmet Cevdet, çev. Taşköp-rüzade Kemalüddin Mehmed Efendi (Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1313), 1/721; Kaya, “Nûh b. Ebû Meryem”, 33/229-230.

37 Soner Duman - Adnan Hoyladı, “Ebû Hanîfe'nin Ders Halkası ve Onun Meşhur Olmayan Öğrencilerinin Hanefî Düşüncesinin Teşekkülüne ve Yayılmasına Katkıları”, *Bilimname* 2020/41 (15 Mayıs 2020), 1079.

38 Ebû Abdillâh Huseyn b. Ali Saymerî, *Ahbaru Ebi Hanife ve Ashabihi* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985), 139.

Hanîfe'dendir" sözü mezhepte meşhur olan sözlerindedir.³⁹

İmam Muhammed ve İbn Mehdi gibi alimler kendisinden hadis rivayetinde bulundu. Hadis, fıkıh, nahiv, luğat ilimlerinde üst bir dereceye sahip olan Abdullah b. Mübârek'in zühd, takva ve ibadette de ileri bir derecede olduğu nakledilmektedir.⁴⁰ Horasan bölgesinde özellikle de Merv'de hadis tebliğ eden ilk alim oluşuyla şöhret bulmuştur.⁴¹ Ebû Üsâme'nin onun hakkında: "O hadiste müminlerin emiridir" dediği nakledilir.⁴²

Ebû Hanîfe'nin hem öğrencisi hem de arkadaşı olan Abdullah b. el-Mübârek fıkıhta Ebû Hanîfe'nin usulünü benimsemiş *es-Sünen fi'l-Fıkh* kitabında da bu metodu uygulamıştır. Diyanet işleri Ansiklopedisi (DİA) Abdullah b. el-Mübârek maddesi yazarı Raşit Küçük'e göre İmam Mâlik'ten de dersler alan Abdullah, fıkıhta Ebû Hanîfe ve Mâlik'in yöntemlerini cem etmeye çalışmış, ikisini birleştiren bir usul ortaya koymuştur.⁴³ Yaşadığı dönemde bir kimsenin re'yiyle görüş belirtmesi mümkünse buna en fazla hak sahibi olanın Ebû Hanîfe olduğu düşüncesinde olan Abdullah, fıkıhtaki imamı Ebû Hanîfe ile hadisteki imamı Süfyân'ın bir konuda ittifak etmeleri halinde onlara muhalefet eden bir kimse olmayacağı fikrindedir.⁴⁴

Ebû Hanîfe'den öğrendiği şekilde hadisleri fıkhi bâblara ayırarak pek çok faydalı eserler ortaya koymuş olan Abdullah b. el-Mübârek'in Ebû Hanîfe'nin kitaplarını yazdığı da aktarılmıştır.⁴⁵

Eserleri: ez-Zühd ve'r-rekâ'ik, Kitâbü'l-Cihâd, el-Müsned, Kitâbü'l-Birr ve's-sıla, es-Sünen fi'l-fıkh, Kitâbü't-Tefsîr, Kitâbü't-Târîh'dir.⁴⁶

Görüldüğü gibi Abdullah b. el-Mübârek, Türklerin İslâmlaşmasında ve Hanefî mezhebinin Türk coğrafyasında tanınıp yayılmasında son derece etkin bir rol oynayan bir alimdir. Ebû Hanîfe usulünü benimseyerek onun savunuculuğunu yapan Abdullah b. el-Mübârek, yaşadığı Merv coğrafyasında bozuk itikâdi fikirlere karşı da mücadele etmiştir. Sonraki dönem Hanefî fakihlerin onun

39 Habib Ahmed Kayravani - Eşref Ali Tehanevi, *Ebû Hanîfe ve Ashabuhu* (Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1989), 106-107.

40 el-Kureşi, *el-Cevahirü'l-Mudiyeye*, 2/324-325.

41 Raşit Küçük, "Abdullah b. Mübârek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/122-124.

42 Kayravani - Tehanevi, *Ebû Hanîfe ve Ashabuhu*, 107.

43 Küçük, "Abdullah b. Mübârek", 1/124.

44 Saymeri, *Ahbaru Ebi Hanife ve Ashabihi*, 140.

45 Saymeri, *Ahbaru Ebi Hanife ve Ashabihi*, 139-142.

46 Küçük, "Abdullah b. Mübârek", 1/124.

fikhi görüşlerine değer verdikleri görülür.

3.2.1.8. *Nadr b. Muhammed el-Mervezi*

Nadr b. Muhammed el-Mervezî (ö. 183/799) de Ebû Hanîfe'nin yanında fıkıh eğitimi alarak, Merv'e dönen talebelerden biridir.⁴⁷ Ebû Hanîfe taraftarlarından olduğu için ehl-i hadis tarafından hakkında olumsuz değerlendirmeler yapılan Nadr ilim, fıkıh, akıl ve fazilette öne çıkmış bir isimdir. Kendisinin Mürcie'den olduğu iddia edilmişse de Ebû Davûd ve Nesâî gibi büyük muhaddisler ondan rivayette bulunmuşlardır.⁴⁸

3.2.1.9. *Nu'mân b. Abdü's-Selâm*

Tam adı en-Nu'mân b. Abdisselam b. Habîb b. Hutayt b. Ukbe b. Husyem b. Vâil (ö. 183/799)'dir. Aslen Nişaburludur. Ebû Müslim fitnesi⁴⁹ zamanında babası İsfahan'a sonradan da Basra'ya taşınmıştır. Süfyân es-Sevrî'den fikhî öğrenmiş, Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılmışsa da, aslında İmam Züfer'in öğrencisidir. İmam Ebû Hanîfe ve İmam Züfer'den rivayette bulunmuştur. Ayrıca tabiin alimlerinden rivayette bulunmuş, Abdurrahman İbn Mehdi de kendisinden hadis yazmıştır.⁵⁰ İsfahan'ın önde gelen imamlarının kendisinden rivayette bulunduğu da aktarılmıştır.⁵¹ Hanefî fikhının İsfahan'da yerleşmesinde rol oynayan alimlerden biridir.

3.2.1.10. *Cerîr b. Abdülhamid*

Tam adı Ebû Abdullah Cerir b. Abdülhamid b. Kurt b. Hilâl ed-Dabbî er-Râzî (ö. 188/803)'dir. Cerîr, İsfahan'ın Abe kasabasında dünyaya gelmiş olup, Kûfe'de yetişmiştir. Fikhî Ebû Hanîfe'den öğrenmiştir. Yahya b. Saîd, İmam Mâlik, Sevrî, A'meş gibi alimlerden hadis öğrenmiştir. Abdullah b. el-Mübârek, Kuteybe, Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn ve Ali b. el-Medinî gibi alimler de kendisinden rivayette bulunmuşlardır. Ebû Hanîfe'den fıkıh öğrenmişse de hadis alanında daha fazla şöhret bulmuştur. Sika olduğu kabul edilmiştir.⁵² Cerîr'in Türk coğrafyasından gelmesine ve Ebû Hanîfe'ye talebelik yapmasına

47 el-Kureşî, , *el-Cevahirü'l-Mudiyye*, 3/556; el-Muvaffak b. Ahmed Mekki, *Menakibu'l-İmami A'zam Ebû Hanîfe* (Haydarabad, Dekkan: Meclisü Daireti'l-Mearifi'n-Nizamiyye, 1981), 310-311.

48 İbn Sa'd, *Tabakatü'l-Kübra*, 7/263.

49 Ebû Müslim-i Horasânî, Abbasi darbesinde etkin rol oynayan, Abbasilerin iktidarı ele geçirmesinin ardından Türk coğrafyasında hâkim olan, sonrasında Abbasi yöneticileri tarafından ortadan kaldırılan komutan. Geniş bilgi için bkz. Hakkı Dursun Yıldız, "Ebû Müslim-i Horasânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 197-199.

50 el-Kureşî, , *el-Cevahirü'l-Mudiyye fî Tabakati'l-Hanefiyye*, 3/559-560.

51 Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh İsbahani, *Kitabu Tarihu İsbahan (Zikru Ahbari İsbahan)*, ed. Seyyid Kesrevi Hasan (Beyrut - Lübnan: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/303-304.

52 Bağdadi, *Tarihu Bağdad*, 8/184-185; el-Kureşî, , *el-Cevahirü'l-Mudiyye*, 2/10-11.

rağmen, ömrünün sonuna kadar yaşadığı bölge Kûfe ile sınırlı olduğu için ilmini doğmuş olduğu İsfahan'a taşımadığı görülmektedir. Ancak Ebû Hanîfe'nin Türk talebeleri arasında yer aldığı için burada zikretme ihtiyacı hissettik.

3.2.1.11. *Ebû Mutî' el-Belhî*

Tam adı Ebû Mutî' el-Hakem b. Abdillâh b. Mesleme el-Belhî (ö. 199/814)'dir. Ebû Mutî', İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'ye talebelik yapan Belh alimlerinden biridir. Ebû Hanîfe'nin Fıkhu'l-Ekber'ini rivayet edenlerden biridir. Belh'te on altı yıl kadılık yapan Ebû Mutî'nin⁵³ fıkıhta ileri derecede olduğu söylenebilir. Nitekim arkadaşları onun re'y ve kıyas yöntemini çok iyi bildiği için *Allâme* sıfatını hak ettiğini söylerler. Döneminin önde gelen muhaddislerinden hadis rivayetinde bulunmuş, kendisinden de pek çok kimse hadis rivayet etmiştir. Önde gelen muhaddislere göre hadiste zayıf kabul edilmektedir.⁵⁴ Belki de fıkıhta önde gelenlerden biridir. Basireti, ilimde önderliği sayesinde, çağdaşlarının övgüsüne mazhar olmuştur. Bazı fıkhi konularda diğer Hanefî imamlarından farklı görüşlere sahip olduğu aktarılmaktadır. Mesela rüku ve secdelerde tesbihâtın üçer kere yapılmasının farz olduğu görüşünde olduğu gibi.⁵⁵ Bazı kaynaklarda Ebû Yusuf'un: "Dicle'nin ötesinde fıkıhta Ebû Mutî'den daha bilgisi yoktur" dediği aktarılmıştır.⁵⁶

3.2.1.12. *Hafs b. Abdurrahman el-Belhî*

Tam adı Ebû Ömer Hafs b. Abdurrahman el-Belhî en-Nişaburî (199/814)'dir. Hafs, kaynaklarda Nişabur'un meşhur fakihî ve kadısı olarak yer alır. Ebû Hanîfe'den fıkıh öğrenmiş, Ebû Hanîfe'nin Horasanlı öğrencilerinin en fakihî olarak bilinir. Süfyân es-Sevrî, Davud b. Ebi Hint, Asım b. el-Ahvel, Haccâc b. Ertat gibi muhaddislerden rivayette bulunmuştur. Kendisinden de pek çok muhaddis hadis rivayet etmiştir. Kuteybe b. Müslim döneminde Nişabur kadılığında bulunmuş olan Hafs b. Abdurrahman, sonrasında bundan pişmanlık duyarak ibadete yönelmiştir. Hafs, Ebû Hanîfe'nin Horasanlı öğrencilerinin en fakihî kabul edilmektedir.⁵⁷

53 Taşköprüzade, *Tabakatü'l-Fukaha*, 21.

54 Mehmet Şener, "Ebû Mutî' el-Belhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/194-195.

55 el-Kureşi, , *el-Cevahirü'l-Mudiyeye fi Tabakati'l Hanefiyye*, 4/87-88.

56 Mehterhan Furkanî, "Belh Fukahâsının Yöneticilere Karşı Duruşları: Fezâil-i Belh Bağlamında", *Bilimname* 2020/41 (15 Mayıs 2020), 1035.

57 Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebi, *Tarihü'l-İslâm ve Vefeyatü'l-Meşahir ve'l-A'lam*, ed. Beşşar Avar Maruf (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2003), 4/1093; el-Kureşi, *el-Cevahirü'l-Mudiyeye fi Tabakati'l Hanefiyye*, 2/137-138.

3.2.1.13. Ebû Süleyman el-Cûzcânî

Tam adı Ebû Süleymân Mûsâ b. Süleymân el-Cûzcânî el-Bağdâdî (ö. 200/816)'dir. Cûzcânî, bugün Afganistan bölgesinde bulunan Belh'in Cüzcan kasabasından olup, ilim almak amacıyla Bağdat'a gelmiştir. Burada Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebelerinden Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e talebelik ederek, Hanefî fıkıh birikimini elde etmiştir. Hanefî fıkıh birikiminin temelleri olan İmam Muhammed'e ait Zâhirü'r-Rivâye kitaplarından el-Mebsût adıyla da tanınan Kitabu'l-Asl'ın en güvenilir ravilerinden biridir. Abdullah b. Mübârek ve Amr b. Cümei gibi muhaddislerden hadis rivayetinde bulunmuş olan Ebû Süleyman'dan, Ebû Hâtim er-Râzî, Kadı Ahmed b. Muhammed el-Birkî, Bişr b. Mûsâ el-Esedî ve Abdullah b. Hasan el-Hâşimî gibi muhaddisler de hadis rivayet etmişlerdir. Fıkıhta ileri derecede, re'y yönü kuvvetli bir fakih olan Ebû Süleyman, halife Me'mûn'un kadılık teklifini kabul etmemiş, döneminde mu'tezile tarafından ileri sürülen Kur'an'ın mahluk olduğu iddialarına muhalefet etmiştir.⁵⁸

3.2.1.14. Cârûd b. Yezid

Tam adı Ebû'd-Dahhak Carud b. Yezid el-Amiri en-Neysaburi (ö. 203/819)'dir. Cârûd, Nişabur'un büyük fakihî olarak bilinir. Hicri 120 civarında dünyaya gelen Carûd ilim amacıyla İslâm coğrafyasını dolaşmıştır. Fıkıh ilmini Ebû Hanîfe'den aldığı gibi döneminin pek çok ilim adamından da ilim almıştır. Kendisinden de pek çok kimseler ilim almıştır.⁵⁹ Ebû Hanîfe fikhının ve Hanefiliğin Nişabur'da yayılmasında çok büyük katkıları olmuştur.⁶⁰

3.2.1.15. Hafs b. Selem es-Semerkandî

Tam adı Ebû Mukâtil Hafs b. Selem es-Semerkandî (ö. 208/823-24)'dir. Fıkıh eğitimini Ebû Hanîfe'den almış ve *el-Alim ve'l-Müteallim* eserini rivayet etmiştir. Hatta onun bizzat bu eseri Ebû Hanîfe'den imla ettiği de söylenmektedir. Önemli muhaddisler kendisine talebelik yapmış, o da önemli kimselerden hadis rivayetinde bulunmuştur.⁶¹

3.2.1.16. Muhammed b. Kâsım el-Esedî el-Buhârî

Muhammed b. Kâsım el-Esedî el-Buhârî (ö. 207/823) de Buhâra'dan olup,

58 Taşköprüzade, *Tabakatü'l-Fukaha*, 26; Abdülkadir Şener, "Cûzcânî, Ebû Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/98; Abdullah Mustafa Merağî, *el-Fethü'l-Mübin fi Tabakati'l-Usuliyin*, ed. Muhammed Ali Osman, (Maruf Yayınevi, 1947), 1/126.

59 Zehebi, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, 9/425-426.

60 Duman - Hoyladı, "Teşekkül Döneminde Hanefiliğin Farklı Coğrafyalara Yayılması", 13.

61 Duman - Hoyladı, "Ebû Hanîfe'nin Ders Halkası ve Onun Meşhur Olmayan Öğrencilerinin Hanefî Düşüncesinin Teşekkülüne ve Yayılmasına Katkıları", 1082-1083.

Ebû Hanîfe'ye talebelik yapmış Türk ilim adamlarından biridir. Kaynaklarda Ebû Hanîfe'ye 40 yıl öğrencilik yaptığı ve Buhâra halkının imamı olduğu aktarılmaktadır.⁶²

3.2.1.17. Şeddâd b. Hakîm

Tam adı Ebû Osman Şeddâd b. Hakîm el-Belhî (ö. 210/825-26)'dir. Şeddâd, Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerinden Züfer'e öğrencilik yapmıştır.⁶³ Ebû Hanîfe fikhını Züfer'den öğrenen Şeddâd'ın fıkhıta ileri derecede olduğunu şu hikayeden anlıyoruz. Muhammed b. Sehl, Ebû Yusuf ile bir gün münazara ederken işi sonuca bağlayamamış, bunun üzerine Ebû Yusuf'un: "Gel usta bir doktora gidelim" demesi üzerine "O kimdir?" diye sormuş; Ebû Yusuf da "Şeddâd" cevabını vermiştir. Bu rivayet onun fıkhıta ne kadar ileri derecede olduğunun göstergesi olarak kabul edilebilir. Kaynaklar da Şeddâd'ın kadılık yaparken Belh emiri ile aralarında cereyan eden bazı hadiseler aktarılmıştır.⁶⁴

3.2.1.18. İbrahim b. Rüstem el-Mervezî

Tam adı İbrahim b. Rüstem Ebû Bekr el-Mervezî (ö. 211/826-27)'dir. İmam Muhammed'den fikh eğitimi almış ve ondan Nevâdir rivayetinde bulunmuştur. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Ebû İsmâ Nûh b. Ebî Meryem, Esad b. Amr, İmam Mâlik ve Sevri'den rivayette bulunmuştur. O, Nûh b. Ebî Meryem'den Nevâdirü Rüstem'i rivayet etmiştir. Kendisinden büyük bir topluluk fikh eğitimi almıştır. Darimî onun güvenilir olduğunu söylerken, onu zayıf gören bazı muhaddisler de vardır. Döneminin halifesi Me'mûn kendisine kadılık görevi teklifinde bulunmuş fakat o bu görevi üstlenmekten kaçınmıştır.⁶⁵ İbrahim b. Rüstem'in Ebû Hanîfe fikhını cemettiği rivayet edilmesine rağmen kendisinden herhangi bir eser günümüze ulaşmış değildir.⁶⁶

62 Hafızüddin Muhammed b. Muhammed ibni'l-Bezzaz Kerderi, *Menakıbu'l-İmami'l-Azam Radiyahallahu Anhu* (Haydarabad-Dekkan: Meclisü Daireti'l-Mearifi'n-Nizamiyye, 1981), 522.

63 el-Kureşi, *el-Cevahirü'l-Mudîyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, 2/247-248.

64 Ebû'l-Adl Zeynüddin İbn Kutluboğa, *Tacü'l-Teracim fi Tabakati'l-Hanefiyye* (Bağdad: Mektebetü'l-Müsenna, 1962), 29; Ömer b. Muhammed Davud, Vaiz-i Belhi, *Fezail-i Belh*, çev. Abdullah Muhammed b. Hüseyin Hüseyini Belhi (İran: İntişarat-i Bonyad-i Ferheng-i İran, 1070), 185-186.

65 İbn Kutluboğa, *Tacü'l-Teracim fi Tabakati'l-Hanefiyye*, 3-4; Taşköprüzade, *Tabakatü'l-Fukaha*, 34-35.

66 Duman - Hoyladı, "Ebû Hanîfe'nin Ders Halkası ve Onun Meşhur Olmayan Öğrencilerinin Hanefî Düşüncesinin Teşekkülüne ve Yayılmasına Katkıları", 1078.

3.2.1.19. Ebû Muhammed el-Meydânî

Tam adı Ebû Muhammed el-Meydânî el-Hüseyn b. Hafs b. el-Fadl b. Yahya b. Zekvân el-İsbahânî (ö. 212/827-28)'dir. İmam Ebû Yusuf'tan fıkıh eğitimini almıştır. İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin fikhını İsfahan'a taşıyan alimlerden biridir.⁶⁷ İsfahan'da Hanefî mezhebi üzere fetva vermeyi sürdürmüştür. Süfyân es-Sevrî ve Süfyân b. Uyeyne'den rivayette bulunmuş; kendisinden de Ahmet b. el-Furat, Ebû Kılâbe er-Rakkâşî gibi muhaddisler hadis rivayet etmişlerdir. Müslim Sahih'inde Ebû Muhammed'den rivayette bulunmuştur.⁶⁸

3.2.1.20. Ebû Hafs el-Kebîr

Tam adı Ebû Hafs el-Kebîr Ahmed b. Hafs b. ez-Zibrikân el-İclî el-Buhârî (ö. 217/832)'dir. İmam Muhammed'den fıkıh öğrenmiştir. Onun eserlerinin râvilerin en önde gelenlerinden biridir. Buhâra'da sayısız derecede öğrencilerinden oluşan bir topluluğu vardır. Buhâra'nın İslâmlaşmasına da katkısı olan alimlerden biri olarak kabul edilmektedir.⁶⁹

Hanefî tabakât kitaplarında aktardığına göre İmam Serahsî "el-Mebsût" adlı eserinde *Sahih* sahibi Buhârî ile Ebû Hafs arasında geçen şöyle bir anekdot aktarmaktadır: Ebû Hafs zamanında Muhammed b. İsmail el-Buhârî, Buhâra'ya gelir ve fetva vermeye kalkışır. Ebû Hafs onun buna ehil olmadığını söyleyerek fetva vermesini yasaklar. Fakat Buhârî onu dinlemez. Bunun üzerine Ebû Hafs ve öğrencileri aynı inek veya koyundan süt içen iki çocuğun durumunu sorarlar. Buhârî de bunun süt kardeşliği doğuracağı fetvasını verir. Bunun üzerine Buhâra fakihleri bir araya gelerek Buhârî'yi Buhâra'dan sürerler. Bu konuda Hanefî mezhebinin fetvası koyun ya da ineğin sütünü içenlerden süt kardeşliği oluşmayacağı şeklindedir. Çünkü süt kardeşliğinde nesebe itibar edilir. Ademoğlu ile hayvanlar arasında nesep gerçekleşmeyeceği gibi hayvanların sütünü içmekle de süt kardeşliği oluşmaz.⁷⁰ Ancak Diyanet İslâm Ansiklopedisi Ebû Hafs el-Kebîr maddesini yazan Murtaza Bedir, Buhârî ile Ebû Hafs'ın aralarında böyle bir hadise gerçekleşmiş olabileceği ihtimalini kabul etmemektedir.⁷¹

67 Taşkoprüzade, *Tabakatü'l-Fukaha*, 44; Alaüddin Ali b. Emrillah el-Humeydi Kınalızade İbnü'l-Hanai, *Tabakatü'l-Hanefiyye*, ed. Mahi Hilal es-Serhan (Irak: Merkezü'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İslamiyye, 2005), 1/301.

68 el-Kureşi, *el-Cevahirü'l-Mudiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, 2/108.

69 Taşkoprüzade, *Mevzuatu'l-Ulum*, 1/721; Murteza Bedir, "Ebû Hafs el-Kebîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK-1/364.

70 el-Kureşi, *el-Cevahirü'l-Mudiyye*, 1/166-167; İbn Kutluboğa, *Tacü'l-Teracim fi Tabakati'l-Hanefiyye*, 7; Abdülhayy Leknevi, *el-Fevaidü'l-Behiyye fi Teracimi'l-Hanefiyye* (Beyrut - Lübnan: Darü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1998), 39.

71 Bedir, "Ebû Hafs el-Kebîr", EK-1/364.

Leknevî'nin verdiği bilgiye göre Ebû Hafsü'l-Kebîr olarak anılmasının sebebi, fıkıh eğitimini verdiği Hafsü's-Sağîr olarak anılan oğludur. Hafsü'l-Kebîr'in çoğunluk Hanefî fakihlerine muhalif olan pek çok görüşü vardır. Mesela namaz kıldırırken imamet için imamın niyetinin şart olması bunlardandır. Nitekim onun bu görüşünü Kerhî de tercih etmiştir.⁷²

Leknevî kendisine el-Ehvâ, el-İhtilâf, ve er-Red Ale'l-Lafziyye isimli kitapları nisbet ederken; aynı zamanda onun sika, önder, verâ sahibi, zahit bir kimse olduğunu söylemektedir.⁷³

Ebû Hafsü'l-Kebîr'in Türklerin İslâm hukukuna hizmetleri babında önemi, İmam Muhammed'le oluşmuş Bağdat Hanefiliğinin ilmi birikimini Türk coğrafyasına aktarmasındadır. İmam Muhammed'in Zahirü'r-Rivaye eserleri onun sayesinde bu bölgeye ulaşmış ve çoğaltılarak bütün Türk coğrafyasına dağıtılmasına vesile olmuştur. Ebû Hafsü'l-Kebîr'in İslâm hukukuna hizmetteki ikinci katkısı Hanefî fıkıh birikimindeki fetvalarından tercihte bulunması ve bu yöntemi öğrencilerine de öğretmesidir.

3.2.1.21. Ebû Hafs es-Sağîr

Ebû Hafs es-Sağîr Muhammed b. Ahmed (ö. 264/878), Hafsü'l-Kebîr'in oğlu olup fıkıh ilmini de ondan öğrenmiştir.⁷⁴ Yaşadığı dönemde *Buhara Fakihî* olarak tanınır.⁷⁵ Kendisine *er-Red 'alâ ehli'l-ehvâ'* adlı bir eser nisbet edilmektedir. Günümüze ulaşamayan bu eserin isminden anlaşıldığı kadarıyla ehl-i sünnet dışı kalan mezheplere reddiye olarak kaleme alınmıştır.⁷⁶

3.2.1.22. Muhammed b. Şuca'

Tam adı Muhammed b. Şuca' el-Selci el-Belhî (ö. 266/879-80)'dir. Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerinden Hasan b. Ziyad'dan fıkıh eğitimi almıştır. Fıkıh, hadis ve Kur'an kıraatinde önde gelen isimlerden biridir. Kendisinden pek çok muhaddis hadis rivayetinde bulunmuştur. Kitabü'l-Menasik, Kitabü Tashihi'l-Asari'l-Kebîr, Kitabü'n-Nevadir, Kitabü'k-Mudarebe, Kitabü'r-Red Ale'l-Müşebbihe eserleri kendisine nisbet edilmektedir.⁷⁷

72 Leknevî, *el-Fevaidü'l-Behiyye fi Teracimi'l-Hanefiyye*, 39.

73 Leknevî, *el-Fevaidü'l-Behiyye fi Teracimi'l-Hanefiyye*, 40.

74 Taşköprüzade, *Tabakatü'l-Fukaha*, 47.

75 el-Kureşi, *el-Cevahirü'l-Mudiyye*, 3/29.

76 Bedir, "Ebû Hafs el-Kebîr", EK-1/366.

77 İbn Kutluboğa, *Tacü't-Teracim fi Tabakati'l-Hanefiyye*, 55-56; Taşköprüzade, *Tabakatü'l-Fukaha*, 36-37.

3.2.1.23. İmam Ebû Mansur el-Matürîdî

İmam Mâtürîdî, 238/862 yılında Semerkand'ın Mâtürîd köyünde doğmuş ve köyünün adıyla şöhret bulmuştur. Asıl adı Muhammed olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, 333/944 yılında Semerkand'da vefat etmiştir. Büyük bir Türk bilgini olan İmam Mâtürîdî, Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu, müfessir ve fakihidir. Kalam alanına ilişkin *Kitâbu't-Tevhid* adlı eseri, onun itikâdî alanda ehl-i sünnetin iki imamından biri olmasına vesile olan temel eseridir. *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eseri ise temelde bir tefsir niteliği arz etse de imam Mâtürîdî'nin başta usul olmak üzere fıkıh, kalam, hadis ve diğer bütün İslâmî ilimler alanlarındaki görüşlerini bulabileceğimiz bir bilimler mecmuası olarak kabul edilebilir. Kendisine bu ikisinin dışında da pek çok eser nispet edilmektedir.

Ne yazık ki imam Mâtürîdî'nin hayatı hakkında yeterince bilgiye sahip olamıyoruz. Bunun en önemli sebebi Arap olmayan bir coğrafyada yaşaması ve Arap milletine mensup olmamasıdır. Değişik bir ifadeyle İmam Mâtürîdî Türk olduğu için görüşleri ve düşünceleri İslâm coğrafyasında yaygınlık kazanamamıştır. Nitekim Mâtürîdî'nin *Kitabü't-Tevhid*'ine önsöz yazan Fethullah Huleyf bu gerçeği şöyle dile getirmektedir: “Bize düşen, Matürîdî'nin durumunun alçaltılması ve Eş'arî'nin öne çıkarılması eğiliminin sebebini sorgulamaktır. Bunun sebebi ancak Matürîdî'nin Maveraünnehr gibi İslâm aleminin bilim merkezi olan, Irak'tan uzak bir beldede yaşaması ve o dönemde Eş'arî'nin bu bölgede görüşlerini yaymış olmasıdır”.⁷⁸ Yaşadığı dönemde İslâm aleminde İmam Mâtürîdî'nin yeterince tanınmasının sebebinden biri de hiç şüphesiz ki onun akla önem veren, nassları anlayıp yorumlarken akli etkin kullanan İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'yi takip etmesidir.⁷⁹

Türklerin İslâm hukukuna katkıları konusunda İmam Mâtürîdî'nin özel yerine işaret edilmelidir. Ebû Hanîfe'nin başlattığı nassları akli yorumlama prensibini yaşadığı dönemde en üst düzeyde uygulayan İmam Mâtürîdî, hukukun devlet başkanı olsun en alt kademedeki birey olsun herkese lazım olduğunu ve adil bir biçimde toplumun bütün kesim ve fertlerine uygulanması gerektiğini ortaya koyan büyük bir alimdir.

3.2.1.24. Hâkim Şehîd el-Mervezî

Tam adı Ebû'l-Fazl Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Mervezî el-Belhî el-Hâkim eş-Şehîd (ö. 334/945)'dir. İyi bir eğitim gören Hâkim Şehîd, memleketi Merv'de, Ahmed b. Hanbel'in öğrencisi Ebû Reça' Muhammed b. Hamdûye

78 Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed Matürîdî, *Kitabü't-Tevhid* (İskenderiye: Darü'l-Cemaati'l-Mısriyye, ts.), Önsöz, 10.

79 Ali Duman, “İmam Matürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 2/4 (01 Temmuz 2009), 120.

el-Hûrekânî'den (ö.306/918) ve o dönemde Merv'de yaşayan alimlerden temel eğitimini almıştır. Daha sonra Nişabur , Rey, Bağdat, Kûfe, Mekke, Mısır, Buhâra gibi ilim merkezlerini dolaşmış, bu bölgelerde yaşayan muhaddis ve fakihlerden ilim almıştır. Hadis ve fıkıhta öne çıkan Hâkim Şehîd, aynı zamanda münazara kuvveti ve şairliğiyle de dikkat çekmiştir.⁸⁰ Sem'ânî'nin el-Ensâb'da verdiği bilgiye göre 60.000 hadisi ezbere bilen Hâkim Şehîd, Buhâra'da kadılık yapmış ve adaletiyle şöhret bulmuştur.⁸¹ Kadılık görevini ifa ederken bir yandan da fıkıh dersleri veren Hâkim Şehîd'in derslerine, Horasan emiri Nasr b. Ahmed'in oğlu Ebû Muhammed Nuh (1. Nuh) başta olmak üzere pek çok devlet adamı da katılmıştır. Babasından sonra emir olan Nuh, Hâkim Şehîd'i vezirliğe atamış ve bütün devlet işlerini onun sorumluluk alanına terk etmiştir. Hâkim Şehîd, bir yandan devlet işlerini yürütürken bir yandan da ders vermeyi sürdürdü. H. 334 yılında devletin maaşları ödeme ve erzak dağıtımındaki bazı gecikmelerden dolayı veziri sorumlu tutan askerler isyan ederek Hâkim Şehîd el-Mervezî'yi şehit ettiler.

Hâkim Şehîd'in hiç şüphesiz ki en önemli eseri İmam Muhammed'in **Zâhirü'r-Rivâye** kitaplarını tekrarları çıkartarak cem ettiği el-Kâfi ya da Muhtasarü'l-Kâfi isimli eseridir. Bunun dışında yine Hanefî mezhebi imam ve talebelerinin görüşlerini toplayan *el-Mültekâ* isimli eser de Hâkim Şehîd'e nispet edilmektedir. Ayrıca *el-Gurer*, *el-Müstahlas mine'l-Câmi*, *Şerhu'l-Câmi*, *Usûlü'l-Fıkh*, *el-İşârât*, *Muhtasarü Kitabi'l-Hiyel* gibi eserler de ona nispet edilmiştir.⁸²

Türklerin İslâm hukukuna katkıları konusunda Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin el-Kâfi'si son derece önemlidir. Bu eserinde o İmam Muhammed'in Zâhirü'r-Rivâye adıyla anılan el-Asl (el-Mebsût), Câmi'ü'l-Kebîr, Câmi'ü's-Sağîr, Siyerü'l-Kebîr, Siyerü's-Sağîr ve ez-Ziyâdât isimli eserlerini tekrarları çıkararak özetlemiş ve bu eserlerde eksik olan ya da bulunmayan konularda Nâdirü'r-Rivâye denilen eserlerden ikmal ettiği konularla birlikte Hanefî fıkını özetlemiştir.

Fıkıh mezheplerinin oluşumunda ve özellikle Hanefî mezhebinin sistematize edilerek İslâm coğrafyasına yayılmasında etki eden en önemli unsurlardan birisi, fıkıh birikiminin muhtasarlar kanalıyla sonraki nesillere aktarılmasıdır. Hanefî fıkıh geleneğinde Tahavî'nin, el-Kerhî'nin ve el-Mervezî'nin muhtasarları bu görevi gerçekleştirmiştir. Özellikle Hâkim Şehîd'in Muhtasarü'l-Kâfisi Irak-Bağdat Hanefiliğinin temel fıkıh birikiminin Buhâra-Semerkant bölgesine

80 Beşir Gözübenli, "Hâkim eş-Şehîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/195-196; Abdylmejit Sahetmammedov, *Hakim eş-Şehîd el-Mervezî'nin Devletler Hukuku İle İlgili Görüşleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 31.

81 es-Semani, *el-Ensab*, 3/477.

82 Gözübenli, "Hâkim eş-Şehîd", 15/196.

taşınmasında ve orada anlaşılıp yorumlanmasında son derece önemli bir görev ifa etmiştir. Öyle ki Hâkim Şehîd'in Muhtasarı'l-Kâfisi Buhâra-Semerkant Hanefileri arasında defalarca şerh edilmiş hatta Hanefilerde Mebsût yazma geleneğinin temeli el-Kâfi ile yaygınlık kazanmıştır denilebilir.

3.2.2. Vefat Tarihi Bilinmeyen Öğrenciler

Vefat tarihi bilinmeyen Türk coğrafyasından gelen Ebû Hanîfe öğrencileri konusunda temel kaynağımız aslında Su'dî'nin *Fezâilu Ebi Hanîfe* adlı eseridir. O, Ebû Ca'fer er-Râzî , Hekkâm b. Selem er-Râzî , Ebû Sinan Saîd b. Sinan er-Râzî , İshak b. Süleyman er-Râzî, Ebû Hamza es-Sükkerî, Ali b. Mücâhid, Hasan b. İbrahim el-Kirmânî, Mekkî b. İbrahim el-Belhî, el-Fazl b. Musa es-Sinânî, Affân b. Seyyâr el-Cürcânî, Ebû Sa'd es-Sağânî, Hârice b. Mus'ab, Hâlid b. Sabîh el-Mervezî, Heyyâc b. Bistâm, Ebû Hanîfe el-Harezmi, İbrahim b. Meymûn es-Saiğ, el-Hasan b. Reşîd, İshâk b. Bişr el-Buhârî gibi alimleri, Ebû Hanîfe'den ders alan Horasan ve Rey bölgesinden gelmiş kişiler olarak zikreder.⁸³ Kitabında alimlerin vefat tarihlerini yazmadığı gibi onların hayatlarıyla ilgili bir bilgi de vermez. Ancak farklı kaynaklardan ulaşılabildiği bu alimlere nispet edilen rivayetleri aktarmakla yetinir.

Bunlardan başka bir de vefat tarihi bilinmeyen alimlerden biri olarak Ebû Bekr el-Cüzcânî vardır. O, İmam Muhammed'in talebesi ve Kitabı'l-Asl'ın ravisi Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin öğrencisi olup, hayatı hakkında fazla bilgi mevcut değildir. İmam Mâtürîdî'nin kendisinden rivayette bulunduğu alimlerdendir.⁸⁴

SONUÇ

Bilindiği gibi genel olarak Türklerin m.751/h.133-34 Talas Savaşından sonra Araplarla tanıştıkları ve sonrasında yaklaşık 300 yıllık bir süreçte gruplar halinde İslâm'a girdikleri kabul edilmektedir. Fakat genel olarak Türk toplumlarının İslâm'a girmesinden önce bireysel anlamda İslâm'a giren, hatta İslâmî ilimler alanında otorite haline gelen pek çok Türk alimi mevcuttur. Zaten Türklerin İslâmlaşmasında özellikle bu alimlerin rolü olduğu genel olarak kabul edilmektedir.

Bu çalışmada, Türklerin İslâmlaşması ve özellikle Hanefî mezhebine mensup olmasında etkisi olan ve Türk toplumunun Müslüman olmasından önceki dönemde Abbasi Devletinin hükümler alanında, başta Ebû Hanîfe olmak üzere onun önde gelen talebeleri Ebû Yusuf, Muhammed b. Hasan, Züfer b. Hüzeyl gibi alimlere öğrencilik yapmış alimler tanıtılmaya çalışılmıştır. Bu alimlerin tanıtımına geçilmeden önce İslâm öncesi Türklerde hukuk ve adalet

83 Abdullah b. Muhammed Su'dî, *Fezailü Ebi Hanife ve Ahbaruhu ve Menakibuhu* (Mekketü'l-Mükerreme: el-Mektebetü'l-İmdadiyye, 2010), 212-213.

84 Taşköprüzade, *Tabakatü'l-Fukaha*, 47.

anlayışı, Türk coğrafyası ve ilk Müslüman Türk devletleri hakkında tanıtıcı bilgiler verilmiştir.

Çalışmada vefat tarihleri tespit edilebilen ve doğrudan Ebû Hanîfe ve öğrencilerine talebelik yapmış olan yirmi dört alim ile, Türklerin İslâmlaşmasında ve Bağdat Hanefiliğinin temel kaynaklarının Fergana bölgesine intikalinde rol oynayan İmam Mâtürîdî ve Hâkim Şehîd el-Mervezî'nin hayatları hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca vefat tarihleri tespit edilemeyen ve hayatları hakkında yeterince bilgi bulunmayan on dokuz alimin isimleri de zikredilmiştir.

EK BEYAN / DECLARATION

Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.

There is no potential conflict of interest in this study.

The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Altunbaş, Ali. “İslamiyet Öncesi Türklerde Hukuk”. *Hasan Kalyoncu Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12/23 (2022), 15-31.

Arsal, Sadri Maksudi. *Türk Tarihi ve Hukuk*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, 1947.

Bağdadi, Hatib Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Tarihu Bağdad ev Medineti 's-Selâm*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.

Bağdadi, Hatib Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Tarihu Bağdad (Tarihu Medineti 's-Selâm) ve Zuyuluhu*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

Barkan, Ömer Lütfi. “Türk Hukuk Tarihine Giriş I”. *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, 14 (1986), 9-19.

Barthold, W. - Köprülü, M. Fuad. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 6. Basım, 1984.

Bedir, Murteza. “Ebû Hafs el-Kebîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/364-366. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Cin, Halil. “Türk Tarihi ve Hukuk”. *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2/2 (1984), 3-16.

Duman, Ali. “İmam Matürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri”. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 2/4 (01 Temmuz 2009), 109-126.

Duman, Soner - Hoyladı, Adnan. “Ebû Hanîfe'nin Ders Halkası ve Onun Meşhur Olmayan Öğrencilerinin Hanefî Düşüncesinin Teşekkülüne ve Yayılmasına Katkıları”. *Bilimname* 2020/41 (15 Mayıs 2020), 1049-1094. <https://doi.org/10.28949/bilimname.683549>

Duman, Soner - Hoyladı, Adnan. “Teşekkül Döneminde Hanefiliğin Farklı Coğrafyalara Yayılması”. *Bilimname* 45 (31 Ekim 2021), 1-42. <https://doi.org/10.28949/bilimname.850630>

el-Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdulkadir b. Muhammed. *el-Cevahirul Mudiyye fi Tabakati'l Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Huluv. Cezire: Hicr, 2. Basım, 1993.

Furkani, Mehterhan. “Belh Fukahâsının Yöneticilere Karşı Duruşları: Fezâil-i Belh Bağlamında”. *Bilimname* 2020/41 (15 Mayıs 2020), 1029-1047. <https://doi.org/10.28949/bilimname.687360>

Gömeç, Saadettin Yağmur. “Tarihi Türk Coğrafyasının Genel Hatları”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 120/237 (18 Aralık 2018), 103-114.

Gözübenli, Beşir. “Hâkim eş-Şehîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/195-196. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Hanefî, Takiyyüddin b. Abdilkadir et-Temimi ed-Dari el-. *Tabakatü's-Seniyye fî Teracimi'l-Hanefiyye*. ed. Abdülfettah Muhammed el-Hilu. Riyad: Darü'r-Rifai, 1983.

İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynüddin. *Tacü't-Teracim fî Tabakati'l-Hanefiyye*. Bağdad: Mektebetü'l-Müsenna, 1962.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Müni ez-Zühri. *Kitabu Tabakati'l-Kübra*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.

İsbahani, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh. *Kitabu Tarihu İsbahan (Zikru Ahbari İsbahan)*. ed. Seyyid Kesrevi Hasan. Beyrut - Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Kafesoğlu, İbrahim. “Abbasiler Zamanında Türkler”. *Türk Dünyası El Kitabı*. 792-793. Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, 1976.

Kandemir, M. Yaşar. “İbrahim b. Tahman”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/353. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.

Kaplan, Yunus. “Osmanlı'da Adalet Mefhumunun Kökenleri”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 31/1 (2020), 143-163.

Kasani, Alaüddin Ebi Bekr b. Mes'ud. *Bedai'u's-Sanai' fî Tertibi's-Şeria'*. 7 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.

Kaya, Eyyüp Said. “Nûh b. Ebû Meryem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/229-230. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Kayravani, Habib Ahmed - Tehanevi, Eşref Ali. *Ebû Hanîfe ve Ashabuhu*. Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Arabi, 1989.

Kerderi, Hafızüddin Muhammed b. Muhammed ibni'l-Bezzaz. *Menakıbu'l-İmami'l-Azam Radiyallahu Anhu*. Haydarabad-Dekkan: Meclisü Daireti'l-Mearifi'n-Nizamiyye, 1981.

Kıdırali, Darhan - Babayar, Gaybulla. *Ortak Türk Tarihi (En Eski Dönemlerden XV: Yüzyıla Kadar)*. Uluslararası Türk Akademisi, 2022.

Kınalızade İbnü'l-Hanai, Alaüddin Ali b. Emrillah el-Humeydi. *Tabakatü'l-Hanefiyye*. ed. Mahi Hilal es-Serhan. Irak: Merkezü'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İslamiyye, 2005.

Köprülü, M. Fuad. “Orta Zaman Türk Hukuki Müesseseleri - İslâm Amme

Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?" II. Türk Tarih Kongresi İstanbul: 20-25 Eylül 1937 Kongrenin Çalışmaları, Kongreye Sunulan Tebliğler. 383-418. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010.

Kuyaksil, Ali - Altunbaş, Ali. "Türklerde Hukuk Devleti Anlayışının Tarihsel Gelişimi". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/19 (2012), 15-46.

Küçük, Raşit. "Abdullah b. Mübârek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/122-124. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Leknevi, Abdülhayy. *el-Fevaidü'l-Behiyye fi Teracimi'l-Hanefiyye*. Beyrut - Lübnan: Darü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1998.

Matüridi, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Kitabü't-Tevhid*. İskenderiye: Darü'l-Cemaati'l-Mısriyye, ts.

Mekki, el-Muvaffak b. Ahmed. *Menakibu'l-İmami A'zam Ebû Hanîfe*. Haydarabad, Dekkan: Meclisü Daireti'l-Mearifi'n-Nizamiyye, 1981.

Meraği, Abdullah Mustafa. *el-Fethü'l-Mübin fi Tabakati'l-Usuliyin*. ed. Muhammed Ali Osman, 1947.

Sahetmammedov, Abdylmejit. *Hakim Eş-Şehid El-Mervezi'nin Devletler Hukuku İle İlgili Görüşleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Saymeri, Ebû Abdillâh Huseyn b. Ali. *Ahbaru Ebi Hanife ve Ashabihi*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1985.

Semani, Ebû Said Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et-Teymi es-. *el-Ensab*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1980.

Su'di, Abdullah b. Muhammed. *Fezailü Ebi Hanife ve Ahbaruhu ve Menakibuhu*. Mekketü'l-Mükerreme: el-Mektebetü'l-İmdadiyye, 2010.

Şener, Abdülkadir. "Cûzcânî, Ebû Süleyman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/98. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Şener, Mehmet. "Ebû Mutî' el-Belhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/194-195. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Taşköprüzâde, İsamüddin Ahmed Efendi. *Mevzuatu'l-Ulum*. ed. Ahmet Cevdet. çev. Taşköprüzade Kemalüddin Mehmed Efendi. Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1313.

Taşköprüzade, İsamüddin Ahmed Efendi. *Tabakatü'l-Fukaha*. Musul: Matbaatü'z-Zehre, 2. Basım, 1961.

- Turan, Osman. *Selçuklular ve İslamiyet*. İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1980.
- Uslu, Adem. “Türklerde Devlet Yönetimi”. *Türk Ekini* 3 (01 Eylül 2019), 4-17.
- Uzunpostalcı, Mustafa. “Ebû Hanîfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/131-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Vaiz-i Belhi, Ömer b. Muhammed Davud. *Fezail-i Belh*. çev. Abdullah Muhammed b. Hüseyin Hüseyini Belhi. İran: İntişarat-i Bonyad-i Ferheng-i İran, 1070.
- Yakut, Esra. “Eski Türklerde Hukuk”. *Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 1/3 (2002), 401-426.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Ebû Müslim-i Horasânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/197-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Zehebi, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lami'n-Nübela*. ed. Şuayib Arnavud. Beyrut: Müessestü'r-Risale, 2. Basım, 1982.
- Zehebi, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tarihü'l-İslâm ve Vefeyatü'l-Meşahir ve'l-A'lâm*. ed. Beşşar Avar Maruf. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2003.
- Zehebi, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam El-Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.
- www.ehlisunnetbuyukleri.com. “Ebû İsme”. *İslâm Alimleri Ansiklopedisi*. 07 Eylül 2024. Erişim 07 Eylül 2024. <https://www.ehlisunnetbuyukleri.com/İslâm-Alimleri-Ansiklopedisi/Detay/Ebû-ISME/977>



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

Makna Gandul Stilinin Malayca ve Cavaca Meal/ Tefsir Çalışmalarında Kullanım Biçimi ve İşlevselliği

*Usage and Functionality of Makna Gandul Style in Malay and Javanese
Quran Translations*

Eyyüp TUNCER

Doç. Dr.,
Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji
Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir
Anabilim Dalı,
kuranhadimi90@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-1907-9065.

Cilt/ Issue: 4/2, 203-230
Geliş Tarihi: 30.04.2024
Kabul Tarihi: 27.09.2024

Atf: Tuncer, Eyyüp. "Makna Gandul
Stilinin Malayca ve Cavaca Meal/Tefsir
Çalışmalarında Kullanım Biçimi ve
İşlevselliği". *İLSAM Akademi Dergisi* 4/2
(Ekim 2024), 203-230.

Dipnot: Eyyüp Tuncer, "Makna Gandul
Stilinin Malayca ve Cavaca Meal/Tefsir
Çalışmalarında Kullanım Biçimi ve
İşlevselliği", *İLSAM Akademi Dergisi* 4/2
(Ekim 2024), Sayfa.

ÖZ

Bu makale, Ortadoğu ve Güneydoğu Asya'da tefsir metinlerinin yazım stillerine odaklanmaktadır. Ortadoğu'da yaygın olan "satır altı" yöntemi, Güneydoğu Asya'da Arap Pegon gibi farklı stillerle zenginleştirilmiştir. Makna Gandul adı verilen bu teknik, özellikle Malayca ve Cavaca tefsirlerde öne çıkmaktadır. Bu çalışmada söz konusu yazım stili biri Malayca (Tefsirü'l-Kur'an Bahasa Melayu) diğeri Cavaca (el-İbriz) olmak üzere iki meal/tefsir metni üzerinden incelenmiş, özellikle Tefsirü'l-Kur'an Bahasa Melayu Endonezce, Türkçe ve diğer Malayca meallerle mukayese edilmiş, eserin müellifinin tefsire yaklaşım biçimi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Tefsirü'l-Kur'an Bahasa Melayu'da anlam merkezli bir yaklaşım benimsenmiş; modern çeviri teknikleri kullanılmıştır. El-İbriz'de ise Utawi-Iki-Iku rumuzlarıyla daha sofistike bir yapı sunulmuş, bu stilin ilim talebelerine yönelik olduğu vurgulanmıştır. Makna Gandul'un yorum odaklı yapısı, literal çeviri eleştirilerinden uzak durmasını sağlamıştır. Makna Gandul özellikle tefsir ilmine yeni başlayan kimselerin çokça yararlanabildikleri bir yazım stili olarak da dikkat çekmektedir. Güneydoğu Asya'daki Müslümanların klasik medreseler olarak bilinen Pondok Pesantrenlerde hâlâ kullandıkları bir yazım stili olması da bunun açık bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Nusantara, Arap Pegon, Makna Gandul.

ABSTRACT

This article focuses on the writing styles of tafsir texts in the Middle East and Southeast Asia. The "below the line" method, common in the Middle East, is enriched in Southeast Asia with different styles, such as Arabic Pegon. This technique, called Makna Gandul, is especially prominent in Malay and Javanese teas. In this study, this writing style is analyzed through two texts, one in Malay (Tafsir al-Qur'an Bahasa Melayu) and the other in Javanese



(al-Ibrīz), and especially Tafsīr al-Qur'ān Bahasa Melayu is compared with Indonesian, Turkish, and other Malay texts, and the author's approach to exegesis is tried to be revealed. In Tafsīr al-Qur'ān Bahasa Melayu, a meaning-centered approach is adopted and modern translation techniques are used. In Al-Ibrīz, a more sophisticated structure is presented with the pseudonyms Utawi-Iki-Iku, and it is emphasized that this style is aimed at students of knowledge. Makna Gandul's interpretation-oriented structure enabled him to avoid criticism of literal translation. Makna Gandul is also noteworthy as a writing style that is especially useful for those who are new to the science of tafsir. The fact that it is still used by Muslims in Southeast Asia in Pondok Pesantren, the classical madrasas, is a clear indication of this. **Keywords:** Tafsir, Quran, Nusantara, Arab Pegon, Makna Gandul.

EXTENDED ABSTRACT

The initial phase of Quranic interpretation, which spanned approximately twenty years, commenced in the early periods. A rich commentary literature has emerged over time depending on many factors, such as religious, political, intellectual, cultural, and social. The diverse methodologies and approaches observed in Tafsir literature can be evaluated as a reflection of this rich tapestry of interpretations. Especially in the classification of commentaries, the “writing style” is regarded as an important parameter in terms of revealing the intellectual and cultural structure of the period. In addition, this situation not only provides some clues about the commentator’s view of life/world but also offers some evidence of the aims and objectives he pursued while writing his work. While tracing the tafsir studies in the Malay world away from the Middle East, the “writing style” contains that can be used to capture and observe the processes and developments in the fields in question. It is noteworthy that the Arab Pegon or Javanese Alphabet, which was an alphabet developed by Muslims during the process of building their own traditions in the aforementioned, is used especially in writing intellectual and religious texts. The use of the Arab Pegon demonstrates that, on the one hand, Muslims in the region have created their own identities, and on the other hand, they are distant from Brahmic script types. The use of the Arab Pegon, particularly in Pondok Pesantrens, which are known as “classical madrasahs,” has led to the emergence of diverse writing styles. Over time, this knowledge has been reflected in Tafsir studies. Makna Gandul, known as the below-line translation technique, has been employed with particular efficacy in the translation of religious texts. Although the Makna Gandul style has certain disadvantages, processes such as the student following

the text through words and comparing the source language with the target language can be seen as important advantages. Furthermore, it has been determined that Makna Gandul is suitable for a meaning-interpretation-centered translation and plays an important function in transferring the source language to the target language. In this study, two distinct tafsir books, one in Malay and the other in Javanese, were subjected to analysis. The author of the Malay text is unknown, and it is estimated that it was written before the 1800s. The scientific and original value of this work, which we named Tafsir al-Qur'an Bahasa Melayu, was researched in terms of "translation techniques and strategies." It was determined that the work in question, particularly "explanation and paraphrasing techniques," was employed in this regard. It has been observed that the author of Tafsir al-Qur'an Bahasa Melayu is well versed in the acquisition and literature of Tafsir and that he follows a translation technique that prioritizes interpretation and meaning over a literal translation. Indeed, in recent times, scholars such as Abdülkadir Şener, Mehmet Cemal Sofuoglu, and Mustafa Yıldırım in Turkey and names such as Omar Bakri and Ustadz Muhammad Thalib in Indonesia have endeavored to develop a "meaning and interpretation-centered strategy," considering that literal translation is problematic. It is noteworthy that this strategy was employed centuries ago in Tafsir al-Qur'an Bahasa Melayu. It is also important to note that during the classical period, the literal translation of the Quran was not considered a permissible activity by scholars in the region, assuming that it violated the *ijaz* of the Quran. It is useful to note that the Kaum Muda movement, which emerged in the early twentieth century, was harshly criticized by traditionalist scholars in the region for their focus on translation activities of the Quran. This was seen as an attitude that violated the sanctity of the Quran. This can be considered a helpful element in understanding the background of the issue. The second work that is the subject of our research is the book called Tafsir al-Ibriz, written by Bisri Mustofa. In this study, the nature of the nicknames in Tafsir al-Ibriz was examined rather than translation techniques and strategies. It is evident that the main audience of Tafsir al-Ibriz, in terms of both alphabet and writing style, is the students/santris in Pondok Pesantrens. Because a method based on Arabic grammar was followed in Tafsir al-Ibriz, which is known as Utawi-Iki-Iku style. Given the personal identity of Bisri Mustofa, it is surprising that he would have preferred this writing style. Both the nicknames Arab Pegon and Utawi-Iki-Iku have a closed and complex structure. It is challenging for individuals without training in this subject to comprehend the texts written in this format. Therefore, in order to comprehend Tafsir al-Ibriz correctly, it is essential to first acquaint oneself with the nicknames Arab Pegon and then Utawi-Iki-Iku. The Arab Pegon alphabet and, accordingly, the Makna Gandul style are still actively

utilized in classical educational institutions. In fact, the reintroduction of Arap Pegon in Malaysia was initiated in 2004 by Malaysian Prime Minister Datuk Seri Abdullah. One of the principal objectives of the program designated J-QAF, initiated by Haji Ahmed, was to safeguard the Javanese alphabet and transmit it to future generations.

GİRİŞ

610'da Mekke'de başlayan vahiy süreci 632'de Medine'de son bulmuştur. Bu zaman zarfında İslâm'ın ilk muhataplarını daha çok Arap Yarımadası'nda ikamet eden Araplar teşkil etmekteydi. Ancak dört halife (632-661) ve onlardan sonra yönetimi ele geçiren Emeviler (661-750) ve Abbasiler (750-1258) döneminde etkin bir şekilde devam eden fetihler sayesinde İslâm, Arap yarımadasının dışındaki birçok kavim ve millete ulaşmış bulunmaktaydı. Bu toplulukların ana dili Arapça olmadığı için hâliyle İslâm'ın ilk kaynağı hüviyetine sahip Kur'an-ı Kerim'i doğrudan anlayamıyorlardı. Acem topluluklarından bazı kimseler işe Arapçayı öğrenmekle başlamış ve kısa zamanda dinî ilimlerde derin vukûfiyet kesp etmişlerdir. Mevali olarak bilinen bu kimseler, bir taraftan İslami ilimlerin gelişmesine büyük bir katkı sağlamış diğer taraftan Kur'an başta olmak üzere dinî bilgileri tercüme yoluyla şifahi olarak kendi halklarına aktarmışlardır.

Bu süreçte “Kur'an'ın Tercümesi Meselesi” (مَسْأَلَةُ تَرْجَمَةِ الْقُرْآن) başlığı ve muhtevasıyla bu sorun zaman zaman gündeme getirilmiştir. Klasik dönemde âlimler, Kur'an'ın Arapça olarak indirildiğini ve yapılacak bir çeviri faaliyetinin onun mucize yönünü ihlal edeceği kanaatindeydiler. Bu bakımdan onlara göre hiçbir çeviri çalışması Kur'an'ın yerine ikame edilemeyeceği gibi pratikte de bu mümkün değildir.¹

Ancak 20. yüzyıldaki hızlı gelişmelere bağlı olarak çeviri meselesi bütün Müslüman toplumlarında ana gündem maddesi olmuştur. Özellikle dinde tecdit ve ıslahatı savunan âlimlere göre her ne kadar hiçbir çeviri faaliyeti Kur'an'ın yerini tutmazsa da ilahi kelam üzerinde düşünmek, araştırma yapmak ve onu anlamak her müminin hakkıydı. Ayrıca Kur'an mealleri tebliğ ve davette de kullanmak için gerekliydi. Bazı âlimler ise sırf ehil ve liyakati olmayanların çeviri faaliyetine el atması üzerine meal yazma/hazırlama ihtiyacını hissetmişlerdir.

İlk dönemlerde Farsça ve Türkçe tefsir çalışmalarından söz edilse de bu durum, Kur'an'ın günümüzdeki gibi motamot çevirisi (الترجمة الحرفية) olarak telakki edilmemiştir. İslâm dünyasında birçok âlim, tefsir tercüme (الترجمة التفسيرية) ile harfî tercümeyi birbirinden ayırarak meseleyi çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Türkiye'de ise bu sorun “meal” kavramıyla ifade edilmiştir.² Buna

1 Konuyla alakalı değerlendirmeler için bk. Bedreddin Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 1/465; Muhammed Abdulazim Zürkânî, *Menâhîlu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, ts.), 2/107-119.

2 Geniş bilgi için bk. Hidayet Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi* (İstanbul: Kur'an Okulu Yayıncılık, 1996); Hidayet Aydar, “Türklerde Kur'an Çalışmaları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999).

göre Kur'an'ın doğrudan ve saf bir çevirisi mümkün olmadığından *yorum/ anlam merkezli* bir çeviri yapılabilir. Bunun için de “açıklama ve açıklama” gibi çeviri stratejilerinden bahusus çokça istifade edilmiştir.³

Yukarıda ana hatlarıyla zikredilen bütün hususlar, Nusantara veya Takımadaları olarak bilinen Uzak Doğu Asya'daki Müslüman toplumlar için de geçerliliğini korumaktadır. Klasik dönemde bu bölgelerde telif edilen tefsir eseri sayılı iken modern dönemde “*Kur'an'a Dönüş*”/“*Öze Dönüş*”/“*Asıl Kaynağa Dönüş*” düşüncesinin gelişmesine paralel olarak meal ve tefsir çalışmalarında ciddi bir artış yaşanmıştır.⁴ Bu düşünceye bağlı olarak büyük oranda modern dönemdeki meal/tefsir çalışmalarının yazım stili, muhatap kitlesi ve yazar profili açısından klasik dönemden ayrıştığı göze çarpmaktadır. Klasik dönemde etkin olan Makna Gandul (Satır Altı) stili yerini modern yazım tekniğine terk etmiştir. Bu yazım tarzı genellikle Pondok Pesantren olarak bilinen geleneksel medreselerdeki eğitimcilerin veya bölgedeki kültürün yaşatılması için çaba harcayan kesimlerin sahiplenmesiyle varlığını sürmektedir.

Makna Gandul yazım stili Türkçede de kullanılan satır altı yazım biçimine benzemekle beraber bazı noktalarda ayrışmaktadır.⁵ Bu çalışmada biri Malayca diğeri Cavaca olmak üzere iki farklı eser örneğinde Makna Gandul'un meal/tefsir yazımındaki kullanım biçimi ve işlevselliği incelenmiştir. *Tefsîrû'l-Kur'ân Bahasa Melayu* adlı Malayca eserden hareketle söz konusu stilin çeviri teknik ve stratejileri açısından yeri ve değeri; *el-İbrîz* adlı eser çerçevesinde ise Makna Gandul'u diğer satır altı çalışmalardan ayıran karakteristik özellikleri araştırılmıştır. Zira tefsirlerin mahiyetlerinin anlaşılmasında içeriklerinin yanı sıra yazım modelleri de önemli bir yer işgal etmektedir.

Yazım modeli dönemin ilmi ve fikrî birikiminin hangi keyfiyetle takdim edildiğini ve hangi imkânlardan yararlandığını göstermesi açısından önemli bir iz düşümü işlevini görmektedir. Yapılandırılmış bilgi ve verileri ifade

3 Geniş bilgi ve uygulamalı bir örnek için bk. Al-Ustadz Muhammad Thalib, *Al-Qur'an'ul Kârîm Tarjamah Tafsiriyah Memahami Makna Al-Qur'an Lebih Muda Cepat dan Tepat* (Yogyakarta: Ma'had An-Nabawy, 2011); Al-Ustadz Muhammad Thalib, *Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Qur'an Kemenag RI Tinjauan Aqidah Syari'ah Mu'amalah Iqtishadiyah* (Yogyakarta: Ma'had An-Nabawy, 2011).

4 Bu konuda geniş bilgi için bk. Eyyüp Tuncer, “Malay Dünyasında Reformist Bir Hareket Olarak Kaum Muda: Endonezya ve Malezya Örneği”, *Tetikik* 2 (2022); Apria Putra – Chairullah Ahmad, *Bibliografi Karya Ulama Minangkabau Awal Abad XX Dinamika Intelektual Kaum Tua dan Kaum Muda* (Padang: Indonesia Heritage Centre, 2011); Kamarul Afendey Hamimi, *Kaum Muda Penggerak Kesedaran Kemerdekaan Tanah Melayu 1906-1957* (Malezya: Universiti Pendidikan Sultan Idris, Doktora Tezi, 2018).

5 Muhammet Abay, “Türkçedeki Kur'an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19 (2012) 231-301.

etmenin yollarından birini teşkil eden yazma faaliyetinin, şifahi malumata nispeten daha kalıcı olması metinlerin üretildiği çevreyi tanımamıza daha fazla olanak tanımaktadır. Bu bağlamda Endonezyalı tefsir tarihçisi Islah Gusmian tefsirleri sınıflandırmada yazım stilinin/modelinin de hesaba katılmasını teklif etmektedir.⁶ Bunun yanı sıra Makna Gandul stiliyle kaleme alınan eserler, İslâm kültür ve medeniyetinin Güneydoğu Asya’daki izdüşümlerini, bölgedeki Müslümanların entelektüel seviye ve birikimlerini göstermesi açısından önemli bir veri olarak kabul edilebilir.

Bu çalışmada ele alınan konunun bu yönleriyle ele alındığına dair bir literatüre rastlanmamıştır. Endonezyalı tefsir araştırmacısı Nurtawab Ervan, “*Qur’anic Readings and Malay Translations in 18th-Century Banten Qur’ans A.51 and W.277*”⁷ adlı makalesinde farklı el yazmaları arasında bir mukayese yaparak bu tür çalışmaların meal ve tefsire ilişkin boyutunu incelemiştir. Ona göre söz konusu çalışmalar salt bir çeviri olmaktan ziyade tefsir niteliğini taşıyan yönleri de ihmal edilmemelidir. Bu çalışmada ise Makna Gandul’un Malayca ve Cavaca tefsir kültüründeki yeri, önemi, çeviri teknik ve stratejileri açısından ifade ettiği hususlar Malayca, Endonezce ve Türkçe gibi farklı örnekler üzerinden incelenerek mesele daha somut ve derinlikli bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1. MAKNA GANDUL’UN TANIMI, TARİHİ VE İŞLEVSELLİĞİ

Makna Gandul terkihi Arapçadaki ‘mana’ ile Cavaca bir kelime olan ‘gandul/gundul’ lafızlarından meydana gelmektedir. Söz konusu Cavaca kelime ‘kel, dazlak, tüysüz, çıplak’ demektir. Cava alfabesiyle yazılan metinlerde hareketler olmadığı için âlimler bunu kelliğe ve çıplaklığa benzetmişlerdir. Bu benzetmeden açıkça anlaşılacağı üzere Makna Gandul’un en önemli özelliklerinden biri harekesiz metinler olmalarıdır. Bir diğer özelliği ise satır altında italik bir formatta yazılan ifadelerdir. Bu, bazen tercüme bazen de kısa bir şerh mahiyetini taşıyabilmektedir. Makna Gandul terkihi daha yaygın olmakla birlikte bazı kaynaklarda bu model “Ngesahi, Ngapsahi, Maknani, Ngalogat” ifadelerle de tanımlanmaktadır.⁸

Makna Gandul modelinin ilk kez ne zaman ve kim tarafından vaz edildiği konusunda farklı görüşler vardır. Bazı araştırmacılar bunun mucidi olarak Raden

6 Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKIS, 2013), 122; Geniş bilgi için bk. Eyyüp Tuncer, “Endonezyalı Tefsir Tarihçisi Islah Gusmian’ın Tefsirleri Sınıflandırma Meselesine Yeni Bir Yaklaşım Önerisi”, *Batman Akademik Dergisi* 7/1 (2023), 5-22.

7 Nurtawab Ervan, “Qur’anic Readings and Malay Translations in 18th-Century Banten Qur’ans A.51 and W.277”, *Indonesia and the Malay World* 48/141 (2020), 169–189.

8 Geniş bilgi için bk. Kemenag RI, *Ensiklopedi Islam Nusantara* (Cakarta: Kementerian Agama RI, 2018), 455.

Rahmet'e; takma ve meşhur adıyla Sunan Ampel'e (öl. 1481) işaret etmektedirler. Sunan Ampel, Cava Adası'nda İslâm'ın yayılması için yoğun bir davet faaliyeti yürüten ve bu konuda oldukça başarılı olan Dokuz Veli'den (Walisanga) biridir. Zülkifil Yahya'ya göre ise Batı Cava'daki Karawang'da tedris faaliyetiyle uğraşan Şeyh Hassanüddin namı diğer Şeyh Kurra (öl. 1460) bu modeli kullanan ilk kişidir.⁹

Makna Gandul modeliyle yazılan klasik metinlerde alt satırdaki yazı italik iken son dönemlerdeki baskılarda metinlerin italik veya düz hatta Latin alfabesiyle yazıldığına tanıklık etmekteyiz. Özellikle bu model Cava kültüründe hâlâ yaygınlığını büyük oranda korumaktadır. Klasik medreselerde (فوندق فسنترين)¹⁰ hocalar (کیاءي)¹¹ tarafından okutulan ana kaynakların (کتاب کونینگ)¹² tercüme ve şerhinde satır altı işlevini gören Makna Gandul'un yaygın olduğu bilinen bir husustur. Söz konusu modelin başarılı bir şekilde tefsir yazımında kullanıldığı ve talebelerin (سنتری)¹³ kaynak dili anlamalarına büyük ölçüde yardımcı olduğu söylenebilir. Özellikle öğrenci merkezli tedrisatta kullanılan *sorogan* (سروگن)¹⁴ sisteminde öğrencilerin derse hazırlık yapmalarına ve dersi anlatmalarına büyük avantaj sağladığı görülmektedir.

Endonezyalı tefsir tarihçisi Islah Gusmian, Makna Gandul stilinin iki önemli işlevine dikkat çekmektedir;

- a) Öğrenci bu stil sayesinde söz dağarcığını geliştirebilir.
- b) Öğrenci bu vesileyle her bir kelimenin cümle içindeki karşılığını daha kısa sürede fark edebilir.¹⁵

Kanaatimizce Makna Gandul sadece bir yazım biçimi olarak telakki edilmemesi gerekir. Bunun yanı sıra söz konusu model, yazarın hangi çeviri tekniklerini kullandığını daha net bir şekilde gösteren bir olgu olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmadaki örneklerden anlaşılacağı gibi klasik dönemde hatta modern dönemlerde yapılan diğer tefsir çalışmalarıyla Makna Gandul modeli kıyaslandığında bu eserlerde kullanılan çeviri tekniklerinin kaynak dildeki manayı ihlal etmediğine; hedef dile aktarılan metnin doğru şekilde ifade edildiğine rastlanmaktadır.

9 Kemenag RI, *Ensiklopedi Islam Nusantara*, 256.

10 Geniş bilgi için bk. Kemenag RI, *Ensiklopedi Islam Nusantara*, 375–380.

11 Geniş bilgi için bk. Kemenag RI, *Ensiklopedi Islam Nusantara*, 200–204.

12 Geniş bilgi için bk. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999).

13 Kemenag RI, *Ensiklopedi Islam Nusantara*, 454–456.

14 Kemenag RI, *Ensiklopedi Islam Nusantara*, 379–380.

15 Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai, 2003), 149.

Yazım modeli yazarın duygu ve düşüncelerini metne nasıl yansıttığını gösterdiği gibi yazarın alternatif yazım biçimleri arasında neden ilgili modeli seçtiğine dair bize bazı ipuçlarını sunabilmektedir. Ayrıca medeniyet perspektifinden tefsirlerin yazım modellerine ve alfabe biçimlerine bakıldığında bu olgunun hangi iç ve dış amillere bağlı olarak şekillendiğini ve geliştiğini daha doğru tespit etmemiz mümkün hâle gelebilecektir. Örneğin Makna Gandul modeli Arap Pegon olarak bilinen Cava alfabesinin gelişimiyle paralellik arz etmektedir. Hindu-Budist kültürü devralan Müslümanların 12. yüzyıldan itibaren somut adımlar atmış ve bölgedeki sosyo-kültürel-entelektüel realiteyi hesaba katarak kendi kimliklerini inşa etme hususunda hassas davranmışlardır. Açe Sultanlığı'nda ve diğer adalarda üretilen İslami metinler incelendiğinde Müslümanların alfabe konusunda gayet başarılı bir tutum sergiledikleri söylenebilir. 20. yüzyılın başlarında yenilikçi dini hareketler başlamasına rağmen âlimlerin Makna Gandul'u kullandıkları ve Cava alfabesinden vazgeçmedikleri görülmektedir. Hâlbuki bu süreçte Latin alfabesine geçişi savunan düşünürler de vardı. Ancak âlimlerin muhayyilesinde Latin alfabesi; sömürge gücü olan Hollandalıları, Frenk taklitçiliğini ve Hristiyan kültürünü çağrıştırmaktaydı. Bunun için bu zaman zarfında özellikle İslami metinlerin yazımında Cava alfabesi (Arap Pegon) dışında başka bir alfabe kullanmayı düşünmüyorlardı, hatta buna temayül gösterenlere ağır ithamlarda bulunuyorlardı. Bu meyanda Endonezyalı düşünür Abdul Mustaqim'in isabetli tespitiyle işin içinde sadece dinî değil; ideolojik ve politik amiller de etkiliydi.¹⁶ Jajat Burhanuddin ise söz konusu gerçeklere temas ederek "*Cava alfabesinin ilim çevrelerinde siyasi ve kültürel anlamı vardı.*" demektedir.¹⁷

Makna Gandul, ana dili Arapça olmayan bir toplum olan Nusantaralıların icat ettiği bir yazı modeli değildir. Nitekim klasik dönemde Farsça ve Türkçe gibi dillerde yazılan tefsir çalışmalarında da satır altı modelinin kullanıldığını biliyoruz. Buna rağmen Nusantaralı âlimler Makna Gandul modelini, Takımadalara özgü bir kültür olarak sayma eğilimindedirler. Klasik dönemde olduğu gibi günümüzde de Türkçe satır altı meal çalışmalarının renksiz ve renkli şekillerde tedavülde olduğunu dikkate aldığımızda aslında bize yabancı olmayan bir modelden söz ettiğimizi ifade edebiliriz. Ancak *el-İbrîz* örneğinde açıkça görüleceği gibi Cavalı âlimlerin geliştirmiş oldukları Utawî-Iki-Iku (اوتاووي ايكي ايكو) olarak bilinen rumuzlar bu stilin Cava kültüre has bir karakteristik taşıdığına da göstermektedir.

16 Baidan, *Perkembangan Tafsir*, 23.

17 Jajat Burhanudin, *Ulama Kekuasaan Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia* (Jagakarsa: Mizan, 2012), 202.

2. EL-İBRİZ TEFSİRİNDE MAKNA GANDUL VE UTAWİ-İKİ-İKU RUMUZLARININ KULLANIM BİÇİMİ

Bu başlık altında Cavaca bir tefsir çalışması olan *el-İbriz* adlı tefsir örneğinde Makna Gandul ile Utawi-Iki-Iku olarak bilinen irap rumuzlarının ne şekilde ifade edildiği incelenecektir. Söz konusu eserin müellifi Bişri Mustafa (öl. 1977) son dönem Cavalı âlimler arasında düşünce ve eserleriyle etkili olan bir şahsiyettir. Özellikle klasik medrese eğitime ağırlık verdiği için klasik yazım stilini etkin bir şekilde kullanmıştır. Utawi-Iki-Iku rumuz listesini şu şekilde paylaşmak mümkündür:

Şekil 1: Utawi-Iki-Iku Rumuz Listesi

۱	۲	۳	۴	۵	۶
۱۹	ج	»	جواب	ماثمكا - ماکا	ان جاء عرشه احمدا
۲۰	س	»	سبابة	سباب	كل نفس بما كسبت
۲۱	ع	»	تعليل	كرنا	... لا لهم يؤمنون
۲۲	غ	»	غاية	سخان	حيث العام لو صغنا
۲۳	ل	»	ملك	كدوي - كفويان	الكتاب للزيد
۲۴	ما	»	اختصاص	ماريخ - كندا	اعطيت الكتاب للزيد
۲۵	مظ	»	مصدر نظرية	ملاييني	قام العلماء بكل عز وقابا
۲۶	تم	»	تميز	افان - افايا	كتاب زيد ففصا
۲۷	مع	»	تحفا	مفضل عليه	الكتاب خير من الزيادة
۲۸	ج	»	جمع	فيرا - بيرافا	رايت للساويين
۲۹	نف	»	نفى	اورا - تيداك	حاجاه احمدا
۳۰	نه	»	نهى	اجا - جاغان	ولا يهل لها ارف
۳۱	مخ	»	خير مطلق	ايكوموجو	فلا اشتهر بحلي
۳۲	ب	»	غير مطلق	ساراع	... ما بين السكاو
۳۳	هـ	»	ضمير الشأن	كلادوان - انو	فاعلم انه لا اله الا الله
۳۴	ي	»	لام ابتداء	يكتي - تننو	كلنتك لزيد قائم
۳۵	سف	»	لعل تأكيد	سوفيا - ساتني	لهم يؤمنون
۳۶	سا	»	شرطية	سلفان - كنيكا	فما انا انا هم
۳۷	مص	»	مصدر	اوليهي	وانهم يؤمنوا خير ككرو

۱	۲	۳	۴	۵	۶
۱	م	»	مبتداء	اتوي - اداون	م زيد قائم
۲	خ	»	خبر	ايكو - اداله	يكون محمد رس
۳	فا	»	فاعل عاقل	سفا - سيفافا	قاله فاحمد
۴	فا	»	فاعل غير	افا	طار الظير
۵	نفا	»	نازل الفاظ	سفا - سيفافا	لجاء الانسان صغنا
۶	نفا	»	نازل الفاظ غير	افا	ركب الفرس لليهاد
۷	مف	»	مفعول به	اغ - كندا	ضرب زيد صغنا
۸	مع	»	مفعول به	سرتان - بيرتا	ما انت صغنا
۹	مل	»	مفعول لاجله	كرنا اراهي	فشت اليها لزيد
۱۰	مط	»	مفعول مطلق	كلوان - دشان	نصر خالد بكره قصرا
۱۱	ظن	»	ظن زمان	اغلام - فدا	ولد النبي ص يوم الاثنين
۱۲	ظم	»	ظن مكان	اغلام - دي	يلعب زيد امام المسجد
۱۳	ن	»	نعت	كاغ - ياغ	حضر اخو الضعاع
۱۴	ص	»	صلة	كاغ - ياغ	ان اليرين صغنا
۱۵	با	»	بيان	پشان - پشاپا	... من السكاو ظن صا
۱۶	بد	»	بدل	روفان - روفايا	صرت ان الثالثة فوكا
۱۷	حا	»	حال	حال - دالم كادان	جاء اخو لكيا
۱۸	ش	»	شرطية	لامون - جيكا	ان قام اخو قام بكره

Sumber Literatur: www.datislam.com

Bu konuda *wis nabok, sopo* (زيد) *Zeyd*, (نذيرا) *ing Nezir* cümlesi verilebilir. Bu cümlede kelimelerin anlamları verilmiş ve *Zeyd*'in özne (*sopo*), *Nezir*'in ise nesne (*ing*) olduğuna dikkat çekilmiştir. İsim cümlesinden (زيد) *utawi Zeyd*, *iku* (قائم) *ngadeg* ifadesi ikinci bir örnek olarak zikredilebilir. *Zeyd* mübteda (*utawi*), *قائم* kelimesi ise haber (*iku*) olarak irapları verilmiştir. Bu tür cümleler nispeten daha anlaşılırdır. Uzun pasajlarda rumuz ve manayı birbirinden ayırt etmek için klasik medreselerde iyi bir eğitim almış olmak gerekir.

Utawi-Iki-Iku rumuz stilinde Arapça birbirinden ayırt etmek yeterli değildir. Bunun yanı sıra hedef dile aktarılan öğeleri de iyice anlamak ve kavramak

gerekmektedir. Bu meyanda Cava kültürüne aşina olmayan birinin söz konusu pasajları doğru anlamakta zorluk çekmesi kaçınılmazdır. Klasik medreselerde irap ve irap vecihleriyle alakalı egzersizlerin yapılması, ilgili pasajların anlaşılması için ders öncesi mütalaa ve ders sonrası müzakerelerin yapılması bu zorluğun varlığına birer işaret olarak telakki edilebilir. Buna rağmen irap öğelerinin Cavaca kültürüyle ifade edilmesi zengin bir yapıya delalet ettiği gibi âlimlerin İslami ilimlere dair çaba ve gayretlerinin bir tezahürü olarak da görülebilir. Uzun yıllar boyunca sömürgeye maruz kalan bir bölgede bu tür teşebbüslerin değerinin daha fazla takdir edilmesi gerekmektedir.

Şimdi de Cavaca bir tefsir kaynağı olan *el-İbrîz*'de bu rumuzların mahiyetini daha yakından görmemiz yararlı olacaktır.¹⁸ Çünkü araştırmamızın konusu olan *Tefsîrû'l-Kur'ân Bahasa Melayu*'nun hangi teknikle yazıldığını daha doğru analiz etmek için *el-İbrîz*'den örnek bir sayfa göstermemizin meseleyi daha anlaşılır kılacağı açıktır;¹⁹

18 Bisri Mustofa, *Al-Ibriz li Ma'rifah Tafsir Al-Qur'an Al-'Aziz* (Rembang: Menara Kudus, 1960), 3.

19 Bagus Ngarpah, Bişri Mustafa, Bekri Şehîd gibi diğer Cavalı müfessirlerin Fâtiha sûresini nasıl tercüme ettiklerini görmek için bk. Mazida Hannina Maharani, *Konstruksi dan Lokalitas pada Penafsiran Q.S. Al-Fatihah dalam Terjemah Tafsir Jawi: Analisis Tafsir Kuran Jawi, Al-Ibriz dan Al-Huda* (Malang: Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, Skripsi, 2023), 84–86.

Şekil 2: El-İbriz'den Fâtiha Suresi Örneği

1) **كَلِمَاتُ اللَّهِ** Kelawan keluhurane Allah
كَانَ مَوْجُودًا kang moho welas tur kang moho asih.

2) **أَتَوَاتِي** Utawi sekabehane puji iku
كَاغُونَاةَ اللَّهِ تَأَلَا kang kagungane Allah Ta'ala
كَانَ مَانْجَرَانِي أَلَامَ كَابَهُ kang mangerani alam kabeh.

3) **كَانَ مَوْجُودًا** Kang moho welas tur kang moho asih.

4) **كَانَ نَغْرَاتُونِي** kang ngeratoni ono ing dino Qiyamah.

5) **إِنِّي تُوْبِحُ** Ing Tuhan nyembah
إِنْسُون لَانِ ing tuhan nyuwun pitulung
إِنْسُونِ ing sun.

6) **مُغِي-مُغِي** nduduhake pangerann
إِنِّي kulo ing dalam kang jejeg.

7) **دَالَانِي** Dalane wong kang paring nikmat panjenengan
إِنِّي atase wong sak liyane wong kang dibendoni
لَانِ ora wong kang podo sasar.

Bu örnekten anlaşıldığı üzere irap ile meal/tefsir iç içedir. Makna Gandul yazım modelini bilmeyen birisi için aslında metin oldukça sofistike ve giriftir. Esasen bu modelin muhatabı klasik medreselerde okuyan ve ‘santri’ olarak bilinen talebelerdir. Zira yukarıdaki metni anlayabilmek için Cava alfabesini bilmek yetmez. Buna ek olarak Utawi-Iki-Iku adıyla tanınan simgeleri de bilmek gerekir. Metinde geçen irapların kısaca açıklamaları şu şekildedir:

Kang (كغ) sıfat (نعت) demektir. Bazen de sıla (صلة) manasında kullanılmaktadır. Pasajda görüldüğü üzere birçok sıfat ve sıla örneği mevcuttur. Fâtiha sûresindeki **رب, الرحمن, الرحيم, مالك** gibi kelimeler birer sıfat olarak irapları verilmiştir.

Utawi (اتوى) mübteda (مبتدأ) demektir. Mübtedanın olduğu cümlede zorunlu olarak haber bulunması gerektiği için **iku** (ايكو) haber (خبر) ögesine işaret etmektedir. Nitekim Utawi-Iki-Iku sistemi adını mübteda ve haberden almaktadır. Burada **الحمد utawi; الله ise iku** olarak irabı verilmiştir.

Sopo (سفا) fail (فاعل) demektir. Fiil ve fail arasındaki münasebet gereği olarak **ingsun** (اغسن) fiil anlamında kullanılmıştır. Burada نعبد ve نستعين gibi ifadeler fiil ve faile verilebilecek en güzel örneklerdendir.

Ing (اغ) meful bih (مفعول به) demektir. Özellikle إيالك ifadeleriyle الصراط kelimesi buna verilecek somut örnekler arasında yer almaktadır.

Kabeh (كابيه) kelimenin mecrur olduğuna işaret etmektedir.

Araştırmamıza konu olan bir diğer çalışma olan *Tefsîrû'l-Kur'ân Bahasa Melayu*'da Utawi-Iki-Iku stili kullanılmadığı için nispeten anlaşılması daha kolaydır. Bu eserde irap veya irap vecihlerine temas edilmeyip doğrudan ayetlerin anlamına yer verilmiştir. Bu bakımdan *Tefsîrû'l-Kur'ân Bahasa Melayu*'nun tercüme ve meal açısından dönemin tefsir anlayışını açıkça gösteren önemli metinlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca Arapçadan ve Sanskritçeden ödünç alınan kelimelerin mahiyetini anlamamıza imkân tanıyan bir metin olması açısından özellikle dillerin birbiriyle etkileşimine dair önemli bilgiler sunmaktadır.

3. ÇEVİRİ TEKNİKLERİ AÇISINDAN MAKNA GANDUL'UN İŞLEVSELLİĞİ

Makna Gandul modelinin kenarlardaki şerh ve haşiyelerden bağımsız olarak tek başına tefsir sayılıp sayılmaması meselesi bölgedeki tefsir araştırmacılarının gündemini işgal eden bir konudur. Zira ilk bakışta Makna Gandul tefsir faaliyetinden ziyade meal veya tercüme etkinliğinin özelliklerini taşımaktadır. Ancak Makna Gandul ile yazılan eserler derin bir araştırmaya tabi tutulduğunda yazarlarının tefsirle ciddi bir bağlantı içinde oldukları; çeviri tekniklerini kullanırken tefsir eserlerinden yararlandıkları görülmektedir. Nitekim Endonezyalı araştırmacı Nurtawab farklı metinler üzerinde yaptığı araştırma neticesinde bu tür çalışmaların tefsir sayılması gerektiğini düşünmektedir.²⁰

Makna Gandul ile yazılan *Tefsîrû'l-Kur'ân Bahasa Melayu* gibi örnekler meal çalışmalarını andırmalarıyla birlikte işin içine muhtasar bir surette de olsa tefsirin dâhil edildiğini söyleyebiliriz. Bu konuda esas olan eserlerin hacimli veya hacimsiz olmaları değil; müfessirin tefsire yaklaşımını ortaya koyacak derecede malumatın bulunup bulunmamasıdır. Arapça tefsir literatüründe muhtasar birçok eser bu keyfiyetle kaleme alınmıştır. Bunun en meşhur örneklerini *Celâleyn* başta olmak üzere Vâhidî'nin (öl. 468/1076) *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*'i gibi eserler teşkil etmektedir.

Tefsîrû'l-Kur'ân Bahasa Melayu'nun yazım tarihi kesin olarak bilinmemekle

20 Geniş bilgi için bk. Ervan, "Qur'anic Readings", 169–189.

beraber 19. yüzyıldan önce yazıldığı rahatlıkla ifade edilebilir. Amiral Sir Charles Moris Pole'nin (1757–1830) elinde bulunan eserin Royal Asiatic Society'ye teslim edilmesi onun 6 Eylül 1830 tarihli ölümünden üç ay sonrasına işaret etmektedir. Pole'nin Doğu Hint Adaları'nda 1773-1778 yılları arasında görev yaptığı düşünüldüğünde eserin yazım tarihi konusunda daha erken tarihlere gitmemiz gerektiği açıkça ortadadır.²¹

Araştırmamıza konu olan *Tefsîrû'l-Kur'ân Bahasa Melayu*'da müellifin tefsire dair yaklaşımını bariz bir şekilde ortaya koyan önemli yorumlar mevcuttur. Ayrıca bu eserin Arapça bir tefsir kaynağının çevirisi olduğuna dair herhangi bir netice elde etmiş değiliz. Hâlbuki Malayca ilk tam tefsir çalışması olan *Tercümânü'l-müstefid*'in yazarı Abdürraûf Sinkilî'nin (öl. 1105/1693) *Celâleyn*'den mebzul miktarda alıntılarda bulunduğu yerli ve yabancı bütün araştırmacıların ittifak ettiği bir meseledir.

Şekil 3: Tefsîrû'l-Kur'ân Bahasa Melayu'dan Örnek Bir Sayfa



Bu sayfadaki örnekte olduğu gibi Arapça metnin altında italik bazı yazılar vardır

21 Geniş bilgi için bk. Annabel Teh Gallop, “Qur'an Manuscripts from Southeast Asia in British Collections”, *Malay-Indonesian Islamic Studies; A Festschrift in Honor of Peter G. Riddell*, ed. Majid Daneshgar – Ervan Nurtawab (Boston: Brill, 2023), 28.

ki buna Cava alfabesi veya Arap Pegon denilmektedir. Ayetin akışını bozmadan yine Cava alfabesine bağlı kalarak ifadeleri derlediğimizde karşımıza anlamlı bir pasaj çıkmaktadır. Buna göre örnek olarak ilgili sayfanın ilk iki ayetinin sıralamasını bozmadan şu şekilde göstermemiz mümkündür:²²

دان جک صبر کام درفد بریونه دغن مریکنت دان کام کتکوت برصحابت دغن مریکنت مک تیاد اکن
ممبری مضرة اکن کجهاتن مریکنت سوات جو فون. بهوسن حق تعالی جو توهن یغ ملفوت سکل
فکر جاعن مریکنت. سبت الهم یا محمد افییل کلور اغکو درفد ایس رومهم کوتغکلن سکل مؤمن ایت
فد تمفت قتال یغ موافت اکن فرغ. برمول الله تعالی جو توهن یغ امت منغر کات کام لاک امت مغتهوی
سکل احوال کام.”²³

“...Onlarla savaşmada sabırlı davrandığınız ve onlarla dostluk kurmaktan çekindiğiniz durumda onların mazarratı/hilesi size herhangi bir kötülük yapamaz (ilişemez). Şurası muhakkaktır ki Hak Teâlâ onların her türlü eylemini kuşatmıştır. Ey Muhammed! Hatırla ki: Sen bütün müminlerin savaşmaları için uygun kıtal mevzilerini ayarlamak için aileden ayrılıp çıkmıştın. Kuşkusuz ki Allah Teâlâ konuşmalarınızı en iyi işiten ve bütün hâllerinizi en iyi bilendir.”²⁴

Bu konuda Diyanet mealinin çevirisi şu şekildedir: “...Eğer siz sabırlı olur, Allah’a karşı gelmekten sakınırsanız, onların hileleri size hiçbir zarar vermez. Çünkü Allah onların işlediklerini kuşatmıştır. Hani sen mü’minleri (Uhud’da) savaş mevzilerine yerleştirmek için, sabah erken aileden (evinden) ayrılmıştın. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”²⁵

Yorum merkezli bir çalışma olarak bilinen *Yüce Kur’an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali* isimli eserde ilgili ayetler şu şekilde Türkçeye aktarılmıştır: “...Siz, onların düşmanca tavır ve davranışlarına sabreder, onlardan gelebilecek tehlikelere karşı uyanık ve tedbirli davranırsanız, kurdukları tuzaklar size hiçbir şekilde zarar veremez. Çünkü Allah onların yaptıklarını ilmiyle kuşatmıştır (Allah onların size zarar vermelerini engeller) Hani bir gün sen Medine’den erkenden ayrılmış, (Uhud’da) müminleri savaş için uygun yerlere konuşlandırıyordun. Bilin ki, Allah Semî’dir; bu savaşla ilgili bütün konuşmalarınızı işitmiştir, Alîm’dir; niyet ve düşüncelerinizi iyi bilir.”²⁶

Bu çeviriler mukayese edildiğinde ayetlerin anlamlarına ilişkin köklü bir

22 Âl-i İmrân 3/120-121.

23 *Tefsîrû'l-Kur’ân Bahasa Melayu*, 75.

24 *Tefsîrû'l-Kur’ân Bahasa Melayu*, 75.

25 Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur’an-ı Kerim Meâlî*, çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin (Ankara: TDV Yayınları, 2011), el-Âl-i İmrân 3/120-121, 74.

26 Abdulkadir Şener vd., *Yüce Kur’an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali* (İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), el-Âl-i İmrân 3/120-121, 63.

farklılığın olmadığı rahatça görülmektedir. Buna ilaveten söz konusu pasajdan hareketle *Tefsîrû'l-Kur'ân Bahasa Melayu*'da ayetin mealinin yanı sıra izah kabilinden bazı eklemelerin de mevcut olduğunu görmekteyiz. Bu, bize açıkça göstermektedir ki Makna Gandul salt bir literal çeviriden ibaret değildir. Bu modelde sözün akışına göre çeviri tekniklerinden 'açıklama/açıklama' yöntemine yer verildiği görülmektedir. Başka bir ifade ile bu eserde yorum merkezli bir eğilim ön plana çıkmaktadır.

İhlâs gibi kısa sûrelerde ise literal çevirinin daha baskın olduğuna rastlanmaktadır. Buna rağmen muhatap kişi olarak Hz. Peygamberin ismine yer verilerek metinde müphemlik giderilmeye çalışılmıştır. Makna Gandul'u daha somut bir örnek üzerinden görmek için İhlâs sûresinin orijinal ve modern yazım formatını göstermemiz faydalı olacaktır:

Şekil 4: Tefsîrû'l-Kur'ân Bahasa Melayu'dan İhlâs Sûresi Örneği



Bu pasajın Malayca ve Endonezce olarak Latince yazılışı şu şekildedir: “*Kata olehmu ya Muhammad akan mereka itu; ia juga Tuhan yang Esa dan ia ju(g) a Tuhan yang amat Lengkap dan tiada beranak dan tiada diperanakkan dan yang tiada ada seorang ju(g)a pun sebangsa dengannya.*”²⁷

Pasajın Türkçesini aktarıp konu bağlamındaki mülahazalarımızı ifade etmeye geçebiliriz: “*Ey Muhammed! Onlara de ki; O yegâne olan tanrıdır. Eksiksiz olan tam tanrıdır. Doğurmuş veya doğmuş değildir. Onun hiçbir türü/benzeri mevcut değildir.*”²⁸

Bu örnekte görüldüğü üzere izah veya tefsir kabilinden fazla bir ilave bulunmamaktadır. Yazarın esmâ-i hüsnâdan أحد ismini *Esa*; صمد ismini ise

27 *Tefsîrû'l-Kur'ân Bahasa Melayu*, 712.

28 *Tefsîrû'l-Kur'ân Bahasa Melayu*, 712.

Lengkap olarak çevirmesi dikkat çekmektedir. Zira Sanskritçe kökenli bir sözcük olan *Esa* kelimesi yegâne, tek, biricik anlamlarına gelip tanrı gibi aşkın bir varlığı nitelendirmek için kullanılabilir en uygun ifadelerden biridir.²⁹

Mezkûr kelime klasik ve modern Endonezce/Malayca tefsirlerde Allah'ın vahdaniyetini anlatmak için seçilen özel bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁰ Bazı Endonezce ve Malayca meallerde ise bu kelimenin eş anlamlısı olan 'tunggal' ifadesi tercih edilmektedir.³¹ Her iki kelimenin ortak yanı sayısal 'bir'i değil; eşi, benzeri, başkası ve ötekisi olmayan 'bir'e delalet etmeleridir. *Lengkap* kelimesi ise eksiksiz, kâmil, kemal sahibi, tam demektir. Burada yazarın, Allah'ın صمد ismini Saîd b. Cübeyr'den (öl. 94/713) nakledilen هُوَ الْكَامِلُ فِي جَمِيعِ صِفَاتِهِ وَأَفْعَالِهِ "Allah bütün sıfat ve fiillerinde kemal sahibidir" rivayetine göre tercüme ettiği anlaşılmaktadır.³²

Makna Gandul'un tercüme tekniği açısından işlevsel olduğu söylenebilir. Yazarın Arapçaya ve Malaycaya vakıf olduğu gözlemlendiği pasajlardan biri de Fâtiha suresidir;

29 Krş. Amran Halim (ed.), *Sanskrit Loan Words in Indonesian: An Annotated Check-list of Words from Sanskrit in Indonesian and Traditional Malay* (Cakarta: Badan Penyelenggara Seri NUSA, 1997), 18; Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia* (Cakarta: DPN, 2008), 400.

30 Diğer tefsir kaynaklarıyla krş. Abdür-raûf Fansurî Sinkili, *Tercümânü'l-müstefid* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1370/1951), 610; Mahmud Yunus, *Tafsir Al-Quran Kârim* (Malezya: Klang Book Centre, 2003), 923; Z. Zainuddin Hamidy – Hs. Fachruddin, *Tafsir Quran* (Malezya: Klang Book Centre, 1988), 936.

31 Ahmad Bandung Hassan, *Al-Furqan Tafsir Qur'an* (Surabaya: Penerbit Al-Ikhwani, 1956), 1238.

32 Geniş bilgi için bk. Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî – İbrahim Atfîş (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 20/245; Ebû İshâk Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 30/515.

Şekil 5: Tefsîrî'l-Kur'ân Bahasa Melayu'dan Fâtiha Süresi



- ﴿1﴾ سگل فوج بگ الله توهن سگل
عالم يغ مها مورده دلم دنيا يغ
مغسپکن سگل مؤمن دلم آخرة
- ﴿2﴾ يغ راج فد هاري قيامة
- ﴿3﴾ بگيم جو كام سمبه دان بگيم
كام مموهنکن هورف
- ﴿4﴾ تنجوك الهيم كام جالن يغ بنر
- ﴿5﴾ جالن يغ تله كو بري نعمت
اتس مريکننت بوکن جالن يغ دمرکاي
اتس مريکننت دان بوکن جالن سگل
مريکننت يغ سمست

Bu pasajda besmelenin manasının verilmediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Fâtiha sûresinin ikinci ayetinden sonraki bölümleri ancak görebilmekteyiz. Fâtiha'nın manası şu şekilde verilmiştir: “Bütün övgüler âlemin tanrısı Allah'a aittir. Dünyada sevgi doludur (merhamet edendir). Ahirette bütün müminlere acıyandır. Kıyamet gününün hükümdarıdır. Sadece sana taparız ve sadece senden arzularımızı nazikçe isteriz. Bizi doğru yola ilet. Kendilerine nimet verdiğin kimselerin yoluna ilet; öfkeye maruz kalanların ve şaşırانların yoluna değil.”³³

Bu pasajda Fâtiha sûresi çok yalın ve açık ifadelerle tercüme edilmiştir. ‘Allah, nimet, dünya, ahiret, mümin, kıyamet’ lafızları dışında Arapçadan ödünç alınan söz dağarcığına nispeten Malayca kelime ve kavramlar daha fazla kullanılmıştır. Nitekim Fâtiha sûresi bağlamında Malayca mealde/tefsirde kullanılan Arapça

33 Tefsîrî'l-Kur'ân Bahasa Melayu, 7.

kelime yüzdeliği %3.54 oranındadır. Mealde dikkat çeken belli başlı hususları *Diyanet Meali* ile karşılaştırmaları olarak şu şekilde sunabiliriz:

Arapça İfade	Malayca Meal	Diyanet Meali
الحمد	Övgü	Hamd
الرب	Tanrı	Rab
العالمين	Âlem	Âlem
الرحمن	Sevgi Dolu	Rahmân
الرحيم	Ahirette müminlere acıyan	Rahîm
مالك	Hükümdar	Malik
العبادة	Tapmak	İbadet etmek
الاستعانة	Arzuları nazikçe istemek	Yardım dilemek
الإنعام	Nimet vermek	Nimet vermek
الصراط المستقيم	Doğru yol	Doğru yol
غير المغضوب عليهم	Öfkeye maruz kalan(lar)	Gazaba uğrayan(lar)
الضالين	Şaşırın(lar)	Sapıtan(lar)

Fâtiha sûresi bağlamında *Diyanet Meali*'nde nispeten *Tefsîrû'l-Kur'ân Bahasa Melayu*'da Arapçadan ödünç alınan kelimelerin daha az olduğu görülmektedir. Çağdaş Malayca ve Endonezce meal çalışmalarında ise dinî kavramların ve terkiplerin daha çok yerel dille ifade edildiğine rastlanmaktadır. Örneğin Fâtiha sûresi mealinde Endonezce olarak yazılan iki önemli eserden biri olan Mahmud Yunus'un *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*'inde %1.89; diğer bir eser olan Ahmed Hasan Bandung'un *el-Furkân Tefsîru'l-Kur'ân*'ında %1.77 oranında Arapça kelime kullanılmıştır. Her iki çalışmada da sadece 'Allah, âlem ve nimet' sözcükleri ödünç alınmıştır.³⁴

Malayca ilk önemli meal-tefsir çalışması olarak görülen Abdullah Muhammed Basmeih'in *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman*'ında %1.42'lik bir oranla sadece

34 Yunus, *Tafsir Al-Quran Kârîm*, 1; Hassan, *Al-Furqan*, 47.

‘Allah ve ahiret’ kelimelerine yer verilmiştir.³⁵ Bu verilere göre çalışmamıza konu olan eserde %3.54’lük bir ödünçleme oranının gayet makul ve reel ortama mütenasip olduğu kanaatindeyiz.

Fâtiha sûresinin tercümesi bağlamında *Tefsîrû'l-Kur'ân Bahasa Melayu*'yu Malayca ilk tam tefsir çalışması olan *Tercümânü'l-müstefid* ile mukayese ettiğimizde tarihi süreçte Makna Gandul'un konumunu doğru tespit etmemiz daha fazla açık hâle geleceğini düşünmekteyiz.³⁶

Tablo 2: Tercümânü'l-Müstefid ile Tefsîrû'l-Kur'ân Bahasa Melayu'nun Fâtiha Sûresi Karşılaştırması

Tercümânü'l-müstefid	Tefsîrû'l-Kur'ân Bahasa Melayu
سکل فوج ثابت بک الله تو هن یغ ممفای سکل مخلق	سکل فوج بک الله تو هن سکل عالم
Bütün övgüler bütün mahlûkatın sahibi olan tanrı Allah'adır.	Bütün övgüler âlemin tanrısı Allah'a aittir
یغ أمة مورہ ددالم دنیا این لاکي یغ أمة مغسہانی همبائ یغ مؤمن ددالم نکر آخرة	یغ مها مورہ دلم دنیا یغ مغسہکن سکل مؤمن دلم آخرة
Bu dünyada çok merhametlidir. Ahiret yurdunda mümin kullarına acıyandır.	Dünyada sevgi doludur. Ahirette bütün müminlere acıyandır.
راج یغ ممرنتهکن فد هاری قیمة	یغ راج فد هاری قیامة
Kıyamet gününde amir olan hükümdardır.	Kıyamet gününün hükümdarıdır.
کامی تنتوکن اکندیکو عبادة دان کامی تنتوة درفدام تولغ اتس بربواة عبادة دان یغ لاینٹ	بکیم جو کام سمبه دان بکیم کام مموهنکن هورف
İbadetimizi sana has kılarız ve ibadeti eda etmek vb. konularda sadece senden yardım dileriz.	Sadece sana taparız ve sadece senden arzularımızı nazikçe isteriz.
بری فرتنجوک أولهم اکن کامی جالن یغ بتل	تنجوک الهم کام جالن یغ بنر
Güzel yol için bize hidayet/rehberlik ver.	Bizi doğru yola ilet.

35 Geniş bilgi için bk. Eyyüp Tuncer, *Malezya'da Tefsir Çalışmaları* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022), 86–87.

36 Krş. Sinkili, *Tercümânü'l-müstefid*, 2; *Tefsîrû'l-Kur'ân Bahasa Melayu*, 7.

جالن سگل مریکنیت بیغ تله کونگرهای نعمة اتس مریکنیت لاین درفد جالن سگل دمرکای اتس مریکنیت دان لاین درفد جالن سگل اورغ بیغ سست	جالن بیغ تله کو بری نعمت اتس مریکنیت بوکن جالن بیغ دمرکای اتس مریکنیت دان بوکن جالن سگل مریکنیت بیغ سست
Kendilerine nimet bahsettiğin kimselerin yoluna ilet; öfkeye maruz kalanların ve şaşırانların yoluna değil.	Kendilerine nimet verdiği کimselerin yoluna ilet; öfkeye maruz kalanların ve şaşırانların yoluna değil.

İki pasajı karşılaştırdığımızda Makna Gandul modelinin kaynak dildeki metni hedef dile aktarmada yeterli olduğunu düşünmekteyiz. *Tercümânü 'l-müstefid*' in yazarı Abdürraûf Sinkilî (öl. 1105/1693) Malay dünyasında gelmiş geçmiş birkaç müçtehitten biri olarak addedilmektedir.³⁷ *Tefsîrü 'l-Kur 'ân Bahasa Melayu*'nun meçhul yazarının her iki dile vukûfiyeti ve Sinkilî'nin tekniğine yakın bir yöntem takip etmiş olması dikkat çekicidir.

Tefsîrü 'l-Kur 'ân Bahasa Melayu'da yazarın sadece lafız düzeyindeki bir çeviriyle yetinmediğini gösteren en somut örneklerden biri de Kevser sûresidir. Yazar bu sûrede geçen belli başlı kelimeleri 'açıklama' tekniğiyle tercüme etmiştir:

- a) Kevser (كوثر); cennetteki bir ırmaktır/nehirdir.
- b) Salât (صلاة); hac gününde kılınan bayram namazıdır.
- c) Nahr (نحر); kesilen kurbandır.
- d) Ebter (أبتر); Allah'ın rahmetinden ümidini kesendir.³⁸

Bu örneklemeden hareketle müellifin klasik tefsir kaynaklarına vakıf bir âlim profilini çizdiğini görmekteyiz. Kevser sûresi gibi çevirilerde müellifin lafzî anlamdan ziyade manevî/tefsîrî manaya odaklandığını ve tefsir külliyatıyla alakadar biri olduğunu fark edilmektedir. Mâûn sûresindeki anahtar kavramlarının çevirisinde bunun izini sürmek mümkündür. Bu meyanda müellif, Mâun sûresini Malaycaya şu şekilde tercüme etmiştir:³⁹

- 1) *Kıyamet gününü yalanlayanları gördün mü ey Muhammed!*
- 2) *Onlar yetimlerden nefret edip onları unutanlardır.*
- 3) *Biri kendilerinden bir şey talep ettiğinde bunu kolaylaştırmazlar ve miskinlere*

37 Geniş bilgi için bk. Azyumardi Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Jakarta: Kencana, 2013).

38 *Tefsîrü 'l-Kur 'ân Bahasa Melayu*, 710.

39 Krş. *Tefsîrü 'l-Kur 'ân Bahasa Melayu*, 710; İbn Cerîr Taberî, *Câmiu 'l-beyân fî te 'vîli âyi 'l-Kur 'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Suriye: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 24/645-659; Kurtubî, *el-Câmi '*, 20/220.

yiyecek vermezler.

4) Namaz kılanların sonu helak/yıkım olsun!

5) Onlar ki namazlarında dalgındırlar ve namazlarının vaktini geçirirler.

6) İbadet ve diğer işlerinde gösteriş yaparlar; Allah dışındakilere önem verirler.

7) Kendilerinden herhangi bir şey istenildiğinde ödünç/borç olarak vermezler ve zekâtlarını çıkartmazlar.

Burada müellif ‘din’ kelimesini ‘kıyamet günü’ olarak tercüme etmiştir. Hâlbuki söz konusu kavramı ilahi değerler manzumesi olarak tarif edilen ‘din/diyanet’ ifadesiyle açıklayan müfessirler de vardır. Kanaatimizce müellif sûrenin bütünlüğüne uygun olan anlamı esas kabul etmiştir. Çünkü Mâûn sûresinde anlatılan olumsuz insan prototipine bakıldığında her şeyi bu dünyadan ibaret gören, yaptığı kötü amel ve tasarruflarından dolayı hesaba çekilmeyeceğine inanan bir karakter görülmektedir. Bu meyanda kıyamet günü kavramı hesap ve muhasebenin varlığına delalet etmektedir. Bu kavramı bilinen anlamıyla ‘din’ olarak kabul etmemiz de mümkündür. Zira dinin en önemli iki temel akidesi vardır ki bunlardan biri Allah (*mebde*) diğeri ise ahirettir (*meâddir*). Dolayısıyla mükâfat ve cezayı inkâr eden birinin ilahi emirlere uyması ve ilahi yasaklardan kaçınması uzak bir ihtimaldir.⁴⁰

Dikkat çeken hususlardan biri de müellifin اللّٰبِي ifadesini çoğul olarak tercüme etmiş olmasıdır. Kur’an’daki diğer örneklere ve nahiv ilminin kurallarına göre burada bir yanlışlık yoktur. Zira bu tür ism-i mevsuller lafzen tekil; manen çoğul olarak kabul edilmektedir. Buna göre kendilerinden sonra gelen kelimeler çoğul olarak gelebildiği gibi tekil olarak da gelebilir.⁴¹

Müellif diğer kelimelere verdiği anlamlar şu şekildedir:

a) Müellif, “defetmek, itmek, kovmak, uzaklaştırmak” anlamına gelen عـٰد kelimesini “nefret etmek ve unutmak” olarak tercüme etmiştir.

b) Müellif “veyl” kelimesini “helak/yıkım olsun” şeklinde bir beddua cümlesi

40 Krş. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/629; Cârullah Zemahşerî, *el-Keşşâfan hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1986), 4/804; İbn Atuyye, Ebû Muhammed Abdülhak, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'aziz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001), 5/527; Nâsiruddîn Kâdı Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, thk. Abdurrahman el-Mera'selî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 5/341; Ebû'l-Kâsım Muhammed İbn Cüzey, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzil*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Şirketu Dâri'l-Erkam, 1416), 2/506; Fahreddîn Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1410/1989), 32/302.

41 Ebû'l-Abbâs Semîn Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimaşk: Dâru'l-Kalem), 1/156.

olarak tercüme etmiştir ki bu kadim tefsir kaynaklarında geçen izahla tutarlılık arz etmektedir.⁴² Bazı müfessirler söz konusu kelimeyi “cehennemın ortasında akan irin”, “cehennemde bir dağ”, “cehennemde bir vadi” şeklinde yorumlamışlardır.⁴³

c) Müellif ساهون ifadesini Malaycada genellikle “gafil olmak” anlamında kullanılan لا لاي kelimesiyle karşılamıştır. Bu ifade geniş yelpazeli bir muhtevaya sahip olup “önemsememek, dikkat etmemek, umursamamak, ihmal etmek, kayıtsız kalmak, dalgın olmak” gibi olumsuz durumlar için kullanılmaktadır. Yazarın ساهون ifadesini bu şekilde Malaycaya tercümesi isabetli olup klasik tefsir kaynaklarında geçen bilgilerle tamamen örtüşmektedir. Ayrıca müellif tefsir kaynaklarında geçen الذين يؤخرونها عن وقتها ve buna benzer açıklamaları dikkate alarak “namazda gafil olmanın” örneklerinden birini tercüme olarak yansıtmıştır.⁴⁴ Bu da çalışmamızda iddia ettiğimiz gibi Makna Gandul’un sadece bir çeviri olmadığını teyit eden önemli bir gösterge olarak kabul edilebilir.

d) Müellif riya kelimesini sadece gösterişle tercüme etmekle yetinmeyerek bunun kavramsal karşılığını da metne yansıtmıştır. Buna göre inkârcılar hiçbir surette iyilik yapmayan kimseler değildir. Bilakis iyiliği Allah için değil de insanların teveccühlerine mazhar olmak için yapanlardır. Kanaatimizce bu durum ilk ayetle doğrudan irtibatlıdır. Çünkü “Allah merkezli” bir anlayıştan “çevre merkezli” bir tarafa yönelmelerinin en önemli nedeni ahiret inancına dair duydukları kuşkuudur. Ayrıca bu derece sert tabiatlı olmaları, iyilik yapmadıkları, iyiliğe teşvik etmemeleri veya asli gereksinimler düzeyindeki yardımlaşmayı bile reddetmeleri “hesap ve muhasebe yurdu” olan ahirete karşı tamamen kayıtsız olduklarını açıkça göstermektedir.⁴⁵

e) Müellif, sûrenin adını taşıyan ماعون kelimesine dair tefsir kaynaklarında geçen yorumları ihtiva edecek şekilde “ödünç ve borç alınan şeyler” ve “zekât” olarak tercüme etmiştir. Müellifin bu yöntemi makul olarak görülebilir. Muhtemelen müellif, sûrenin Mekkî ve Medenî oluşuna göre her iki manayı zikretme ihtiyacı duymuştur. Bununla birlikte kanaatimizce Taberî’nin bu konuda izlediği “kelimelerin anlamlarını kayıtlandırmadan mutlak bırakma yöntemi” en tutarlı olanıdır. Çünkü gerek inkârcılar gerekse münafıkların dikey

42 Burhaneddîn Bikâî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 21/170; Hatîb Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zı me'ânî kelâmi Rabbine'l-Hakîmi'l-Habîr* (Kahire: Bolak Matbaası, 1285/1868), 4/499; Ebû Abdullâh Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi'l-tefsîr* (Suriye: Dâru İbn Kesîr, 1414), 3/112.

43 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/269-270.

44 Krş. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/631.

45 Krş. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/330-331.

düzlemde Allah ile yatay düzlemde ise insanlarla münasebetleri iyi değildir.⁴⁶

Müellif, Asr sûresinin çevirisinde açıklama/tefsirî yöntemini bariz bir şekilde kullanmaktadır: “İkindi/asır namazına yemin olsun ki bütün insanlar zarar ederek helak olmaktadır. Ancak Allah ve Resul’üne iman edenler, sâlih amel işleyenler, doğru işleri/şeyleri birbirlerine önerenler ve bu konuda birbirine yardım edenler, günahlardan kaçınmada ve ibadetleri ifa etmede birbirlerine sabrı tavsiye edenler müstesnadır.”⁴⁷

Bu çeviriden anlaşıldığı kadarıyla müellif sûrenin adı olan *عصر* kelimesini “ikindi namazı” olarak anlamıştır. Müellif, iman kelimesini “Allah ve Resul’üne inanmak”, hakkı “doğru şeyler/işler”, sabrı ise “günahlardan kaçınmak ve ibadetlerde sebatkâr olmak” olarak tercüme/tefsir etmiştir. Böylelikle tefsir kaynaklarında zikredilen sabır çeşitlerine temas ederek kelimeyi sadece sözlük anlamıyla ele almamış; dinî muhtevasını da esas kabul etmiştir. Müellifin bu yorumu Zemahşeri’nin (öl. 538/1144) *وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ عَنِ الْمَعَاصِي وَعَلَى الطَّاعَاتِ* “Onlar günahlardan kaçınmayı ve ibadet üzerinde sebatkâr olmayı birbirilerine tavsiye ederler” tefsiriyle birebir uyumaktadır.⁴⁸

SONUÇ

Bu çalışmada Güneydoğu Asya’daki Müslümanların daha çok dinî eserleri telif ederken kullandıkları Makna Gandul yazım stili, incelenmiştir. Nusantaralı âlimler, Brahmatic yazı biçimine karşı Arap Pegon olarak bilinen Cava alfabesini geliştirmişler ve bunu satır altı yazım stili olan Makna Gandul ile zenginleştirmişlerdir. Makna Gandul stili tefsir yazımında klasik dönemden günümüze kadar kullanılagelmiştir. Malayca tefsir yazımında yorum odaklı bir yöntem izlenirken Cavaca tefsir literatüründe ise Utawi-İki-Iku olarak nitelendirilen irap rumuzlarına etkin bir şekilde yer verilmiştir. Güneydoğu Asya’da Kur’an tercüme haram olarak telakki edilmesine rağmen Makna Gandul stiline ilişkin herhangi bir itiraz mevzu bahis edilmemiştir. Bu durum, Makna Gandul’un doğrudan bir çeviri faaliyeti olarak değil de yorum merkezli bir tefsir çalışması (tefsirî tercüme/الترجمة التفسيرية) olarak görülmesiyle yakından ilişkilidir. Nitekim Cavaca bir tefsir çalışması olan *el-İbrîz* ilmî bir nitelik arz etmesinin yanı sıra irap rumuzlarına da yer vermesi bu kültür formunun Kur’an tercümesinde/tefsirinde kullanılabilirliğinin pratik bir yansıması olarak görülmelidir. *Tefsîrü'l-Kur’ân Bahasa Melayu*’da da doğrudan çeviri yerine modern dönemde “açıklama ve açıklama” olarak bilinen tefsirî tercümenin merkezde yer aldığı bir süreç söz konusudur. Nitekim Güneydoğu Asya’da 1938 yılında Mahmud Yunus’un

46 Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/642-643.

47 *Tefsîrü'l-Kur’ân Bahasa Melayu*, 708.

48 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4/794.

kaleme aldığı mealden önce Malayca ve Endonezce meal çalışmalarında yorum merkezli bir düşüncenin hakimiyeti görülürken kendisinden sonra Kur'an metninin literal bir teknikle hedef dillere aktarıldığı gözlemlenmektedir. Cavaca tefsirlerde ise "literal meal" çalışmaları daha geç dönemlere tekabül etmektedir. Literal meal çalışmalarının Güneydoğu Asya'da gündem maddesi yapılmasında reformistler olarak tanınan Kaum Muda hareketinin belirleyici bir etkisi olduğu muhakkaktır. Buna rağmen Makna Gandul yazım stilinin meal çalışmalarında işlevsel olduğu, yorum merkezli bir tefsir anlayışına müsait olduğu ve günümüzdeki satır altı meal çalışmalarına yakın olduğu tespit edilmiştir. Matbaanın henüz yaygınlaşmadığı tam aksine 350 yıllık bir zaman boyunca Güneydoğu Asya'nın Batılıların sömürgelerine maruz kaldığı dikkate alındığında Makna Gandul'a duyulan ihtiyacın önemi daha da anlaşılmaktadır.

EK BEYAN / DECLARATION

Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.

There is no potential conflict of interest in this study.

The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Abay, Muhammet. "Türkçedeki Kur'an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19 (2012), 232–303.

Aydar, Hidayet. *Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Kur'an Okulu Yayıncılık, 1996.

Aydar, Hidayet. "Türklerde Kur'an Çalışmaları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 159–235.

Azra, Azyumardi vd. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Jakarta: Kencana, 2013.

Baidan, Nashruddin. *Perkembangan Tafsir di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai,

2003.

Beyzâvî, Nâsiruddîn Kâdî. *Envâru 't-tenzîl ve esrâru 't-te 'vil*. thk. Abdurrahman el-Mera'şelî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.

Bikâî, Burhaneddîn. *Nazmü 'd-dürer fî tenâsübi 'l-âyât ve 's-süver*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

Burhanudin, Jajat. *Ulama Kekuasaan Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Jagakarsa: Mizan, 2012.

Diyanet İşleri Başkanlığı. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Ervan, Nurtawab. "Qur'anic Readings and Malay Translations in 18th-Century Banten Qur'ans A.51 and W.277". *Indonesia and the Malay World* 48/141 (2020), 169–189. <https://doi.org/10.1080/13639811.2020.1724469>

Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKIS, 1. Basım, 2013.

Halim, Amran (ed.). *Sanskrit Loan Words in Indonesian: An Annotated Checklist of Words from Sanskrit in Indonesian and Traditional Malay*. Cakarta: Badan Penyelenggara Seri NUSA, 1997.

Hamidy, Z. Zainuddin – Fachruddin, Hs. *Tafsir Quran*. Malezya: Klang Book Centre, 2. Basım, 1988.

Hamimi, Kamarul Afendey. *Kaum Muda Penggerak Kesedaran Kemerdekaan Tanah Melayu 1906-1957*. Malezya: Universiti Pendidikan Sultan Idris, Doktora tezi, 2018.

Hassan, Ahmad Bandung. *Al-Furqan Tafsir Qur'an*. Surabaya: Penerbit Al-Ikhwan, 1956.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharrerü 'l-vecîz fî tefsîri 'l-kitâbi 'l-'azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001.

İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed. *et-Teshîl li-'ulûmi 't-tenzîl*. thk. Abdullah el-Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Şirketu Dâri'l-Erkam, 1416.

Kemenag RI. *Ensiklopedi Islam Nusantara*. Cakarta: Kementerian Agama RI, 2018.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi ' li-ahkâmi 'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî – İbrahim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 1964.

Maharani, Mazida Hannina. *Konstruksi dan Lokalitas pada Penafsiran Q.S. Al-Fatihah dalam Terjemah Tafsir Jawi: Analisis Tafsir Kuran Jawi, Al-Ibriz*

dan Al-Huda. Malang: Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, Skripsi, 2023.

Mustofa, Bisri. *Al-Ibriz li Ma'rifah Tafsir Al-Qur'an Al-'Aziz*. Rembang: Menara Kudus, 1960.

Permana, Rizqi. *İstihdâmü delil "Keyfiyetü'l-maânî bi'l-ihisâr" li Ahmed Hafnî Rezzâk fî ta'limi'l-kütübî't-türâs bi'l-Ma'hadi'l-Envârî'l-Hüdâi'l-İslâmiyye Malang*. Malang: Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, el-Bâhsü'l-câmiî, 2017.

Pusat Bahasa. *Kamus Bahasa Indonesia*. Cakarta: DPN, 2008.

Putra, Apria – Ahmad, Chairullah. *Bibliografi Karya Ulama Minangkabau Awal Abad XX Dinamika Intelektual Kaum Tua dan Kaum Muda*. Padang: Indonesia Heritage Centre, 2011.

Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1410/1989.

Sa'lebî, Ebû İshâk. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 33 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.

Semîn Halebî, Ebü'l-Abbâs. *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dımaşk: Dâru'l-Kalem.

Sinkilî, Abdürraûf Fansurî. *Tercümânü'l-müstefîd*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 4. Basım, 1370/1951.

Şevkânî, Ebû Abdullâh. *Fethu'l-Kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. Suriye: Dâru İbn Kesîr, 1414.

Şirbînî, Hatîb. *es-Sirâcü'l-münîr fî'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zı me'ânî kelâmi Rabbine'l-Hakîmi'l-Habîr*. 4 Cilt. Kahire: Bolak Matbaası, 1285/1868.

Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Suriye: Müessesetu'r-Risâle, 2000.

Tefsîrü'l-Kur'ân Bahasa Melayu. Royal Asiatic Society, [RAS Arabic 04] al-Qur'ân. <https://royalasiaticcollections.org/ras-arabic-4/>

Thalib, Al-Ustadz Muhammad. *Al-Qur'an'ul Kârim Tarjamah Tafsiriyah Memahami Makna Al-Qur'an Lebih Muda Cepat dan Tepat*. Yogyakarta: Ma'had An-Nabawy, 2. Basım, 2011.

Thalib, Al-Ustadz Muhammad. *Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Qur'an Kemenag RI Tinjauan Aqidah Syari'ah Mu'amalah Iqtishadiyah*. Yogyakarta: Ma'had An-Nabawy, 2011.

Tuncer, Eyyüp. “Malay Dünyasında Reformist Bir Hareket Olarak Kaum Muda: Endonezya ve Malezya Örneği”. *Tetkik* 2 (2022), 337–379. <https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.74>

Tuncer, Eyyüp. *Malezya’da Tefsir Çalışmaları*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022.

Tuncer, Eyyüp. “Endonezyalı Tefsir Tarihçisi Islah Gusmian’ın Tefsirleri Sınıflandırma Meselesine Yeni Bir Yaklaşım Önerisi”. *Batman Akademi Dergisi* 7/1 (2023), 5–22. <https://doi.org/10.58657/batmanakademi.1247486>

Van Bruinessen, Martin. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 3. Basım, 1999.

Yunus, Mahmud. *Tafsir Al-Quran Kârîm*. Malezya: Klang Book Centre, 7. Basım, 2003.

Yüce Kur’an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali Şener, Abdulkadir vd. İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2014.

Zemahşerî, Cârullah. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1407/1986.

Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fi ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Ebû’l-Fadl. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1957.

Zürkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhilu’l-irfân fi ulûmi’l-Kur’ân*. Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 2. Basım, ts.



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

Rûhu'l Beyân Tefsiri Bağlamında İsmâil Hakkı Bursevî'de Vahdet-i Vücûd Anlayışı

*Understanding of Vahdet-i Vücûd in İsmâil Hakkı Bursevî in the Context of Rûhu'l
Beyân Termination*

Muzaffer İNNECİ

Öğr. Gör.,
Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı
Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim
Dalı,
muzafferinneci@mersin.edu.tr
ORCID: 0000-0002-6579-3369.

Cilt/ Issue: 4/2, 233-256

Geliş Tarihi: 07.08.2024

Kabul Tarihi: 23.10.2024

Atf: İnneci, Muzaffer "Rûhu'l Beyân
Tefsiri Bağlamında İsmâil Hakkı
Bursevî'de Vahdet-i Vücûd Anlayışı".
İLSAM Akademi Dergisi 4/2 (Ekim 2024),
233-256.

Dipnot: Muzaffer İnneci "Rûhu'l
Beyân Tefsiri Bağlamında İsmâil Hakkı
Bursevî'de Vahdet-i Vücûd Anlayışı".
İLSAM Akademi Dergisi 4/2 (Ekim 2024),
Sayfa.

ÖZ

Vahdet-i vücûd fikrinin tefsirlerdeki izdüşümlerini çalışmaya karar verince, işârî tefsirlerden "Rûhu'l Beyân" tefsiri dikkatimizi çekmiştir. İsmâil Hakkı Bursevî'nin sadece tasavvufu kalmayıp diğer İslâmî ilimlerdeki iddialı duruşu vahdet-i vücûdu onun tefsirinden araştırmak istememizin sebeplerindendir. Rûhu'l Beyân içerdiği işârî yaklaşımların yanı sıra diğer İslâmî disiplinlerden epeyce faydalanılarak yazılan, işaret, rivayet ve dirayet yönü bulunan zengin bir tefsirdir. Tasavvufun önemli konularından olan vahdet-i vücûd anlayışının doğruluğunun veya yanlışlığının ortaya konulabilir olmaması sebebiyle sûfiler bazı eleştirilerin hedefi haline gelmiştir. Bursevî de yaşadığı dönemde bu tepkilerden nasibini almıştır. Tasavvufun mahrem konularını kürsülerde anlattığı için yetkililer kendisine tepki göstermişlerdir. Rûhu'l Beyân tefsirinde de bu anlayışa yer vermiştir. Fikirlerini İbnü'l Arabî gibi tasavvuf büyüklerinin sözleriyle desteklemeye çalışmış, Hallâc-ı Mansûr'un vahdet-i vücûd anlayışını savunmaya gayret etmiştir. Makalenin birinci bölümünde Bursevî'nin hayatı, düşünce dünyası, tasavvufi kimliği, İbnü'l Arabî'ye olan yakınlığı ve Rûhu'l Beyân tefsirinde izlediği usul incelenecektir. İkinci bölümde ise vahdet-i vücûdu yansıttığı fikirlerini İbnü'l Arabî'nin düşünceleriyle karşılaştırmalı şekilde irdeleyeceğiz. Makalede vahdet-i vücûd fikrinin temellendirilmesine dair tartışmalardan kaçınılmış, sadece tefsirde nasıl yer aldığına odaklanılmıştır. İsmâil Hakkı Efendi'nin vahdet-i vücûdla ilgili düşüncelerini incelediğimiz çalışmamızın literatüre mütevazî bir katkı sunması beklentimizdir.

Anahtar Kelimeler: Vahdet-i Vücûd, İsmâil Hakkı Bursevî, Hak, Hakikat, Ene'l-Hakk.

ABSTRACT

When we decided to study the projections of the idea of unity of existence in the tafsir, the "Rûhu'l Beyân" commentary, one of the ishâri tafsir, caught our



The content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

attention. İsmail Hakkı Bursevî's assertive stance not only in Sufism but also in other Islamic sciences is the reason why we want to investigate unity of existence through his interpretation. Rûhu'l Beyân is a rich commentary with signs, narrations, and insight, written by making use of other Islamic disciplines as well as the ishâri approaches it contains. Sufis have become the target of some criticism because the understanding of unity of existence, which is one of the important issues of Sufism, cannot be proven true or false. Bursevî also had his share of these reactions during his time. The authorities reacted against him because he talked about the intimate subjects of Sufism on the podiums. He also included this understanding in his commentary on Rûhu'l Beyân. He tried to support his ideas with the words of Sufi greats such as Ibn Arabî and tried to defend Hallâc-i Mansur's understanding of unity of existence. In the first part of the article, Bursevî's life, world of thought, Sufi identity, his closeness to Ibnü'l Arabî, and the method he followed in the interpretation of Rûhu'l Beyân will be examined. In the second part, we will examine the ideas that reflect unity of existence in comparison with Ibn Arabî's thoughts. In the article, discussions on the basis of the idea of unity of existence are avoided and only focus on how it is included in tafsir. It is our expectation that our study, in which we examine İsmail Hakkı Efendi's thoughts on unity of existence, will make a modest contribution to the literature.

Keywords: Wahdat al-Wujud, İsmail Hakkı Bursevî, Truth, Reality, Ene'l-Haqq.

EXTENDED ABSTRACT

From the moment we decided to study the reflections of the idea of unity of existence in the Qur'anic commentaries, we started writing the work called "Rûhu'l Beyân Fî Tefsîri'l Kur'an," which is one of the most important ishâri commentaries written in recent times and has an important place in the Ottoman commentary tradition. It caught our attention. İsmail Hakkı Bursevî's assertive stance not only in the science of Sufism but also in other Islamic sciences, especially tafsir and hadith, is just one of the reasons why we want to investigate unity of existence through his tafsir. İsmail Hakkı Efendi was raised in both a scientific and mystical framework since his childhood. In addition, Rûhu'l Beyân is a very rich commentary with indication, narration, and insight aspects, written by making use of other Islamic disciplines as well as the ishâri perspective approaches it contains. In this respect, it deserves to be at the center of research in which the effect of a Sufi perspective on tafsir will be examined. In addition, it found a place in Islamic studies carried out in the West and was the subject of a doctoral thesis written at Sorbonne University, which makes it very special.

The concept of unity of existence, which is one of the important issues of the understanding of Sufism, has been the scene of some debates because it cannot be based on concrete data. Sufis have become the target of some criticism because it is not a subject that can be proven true or false according to standard standards. İsmail Hakkı Bursevî also had his share of these reactions during his time. He was subjected to some sanctions because he talked about unity of existence to the public in his Friday sermons. Although he was legally cleared in the investigations carried out against him with the positive testimonies about him from people he respected in the scientific community, state officials also reacted to him because he explained the subjects of Sufism in the stands that not everyone could understand. Naturally, he included this understanding in his commentary on Ruhu'l Beyan and made refutations against those who denied it.

According to him, the world is just an appearance. However, there is another real world beyond this world, and the real life is in this world. Man must isolate himself from this external world, reach the true world, and reach the truth by getting rid of a false and mortal life. This world is nothing but a curtain that prevents reaching the truth. When this curtain is opened, people will be able to get rid of the darkness and reach the light. İsmail Hakkı Bursevî acted within this framework when interpreting the verses of the Quran, and whenever he had the opportunity, he interpreted the verses in parallel with the understanding of unity of existence. He tried to support his ideas with the words of Sufi greats such as Ibn Arabi and tried to explain Hallâc-ı Mansur's understanding of unity of existence with rational and narrated evidence. According to him, Hallac-ı Mansur is one of the people who reached this truth. He realized that the visible world, even himself, is a manifestation of Allah and that everything is actually a part of Him. In our opinion, the use of the name "Hak" when talking about Allah in the tafsir Ruh al-Bayan is not an ordinary habit but a clear manifestation of the understanding of unity and existence. The study consists of two parts. In the first part, İsmail Hakkı Bursevî's life, world of thought, Sufi identity, his closeness to İbnü'l Arabî, and the method he followed in the interpretation of Ruhu'l Beyân will be examined. In the second part, we will examine some of his ideas that reflect unity of existence in comparison with Ibn Arabi's thoughts. In the article, historical discussions such as the basis, acceptance, or rejection of the idea of unity of existence are avoided and only focused on how and in what way this understanding is included in tafsir. Although there is a lot of research about him in the literature, İsmail Hakkı Bursevî still continues to maintain its rich source value for researchers working in the field of theology. Because some of the unique manuscripts in manuscript libraries have still not been brought to today's scientific world. The works on some of them are out of print, and new and updated editions have not been made. Some studies, such

as reprints, facsimiles, and translations of these works in manuscript libraries, are waiting for new researchers. Our greatest expectation is that our study, in which we examine İsmail Hakkı Efendi's thoughts on unity of existence, will make a modest contribution to the literature.

GİRİŞ

İslam tarihinin tüm dönemlerinde müslüman âlimler asr-ı saadette tezâhür eden nebevî birikim başta olmak üzere ilmî delillerden hareketle Kur'ân'ı yorumlama gayreti içerisine girmişlerdir. Kur'ân tefsiri alanındaki çalışmalar, zamanla öyle bir çeşitlilik arz etmiştir ki, zamanla rivayet-dirayet ve işaret gibi farklı tefsir ekolleri oluşmuş, her bir ekol kendi sistematliğini kurarak bu çerçevede bir Kur'ân tefsiri ortaya koymuştur.

Bu ekollerden bir tanesi de manevî keşiflerden hareketle tasavvufî bir Kur'ân yorumunu tercih eden "işârî" tefsir ekolüdür. Tasavvuf anlayışını benimseyen bazı âlimler, Kur'ân tefsirinde ayetlerin görünen anlamlarının dışında farklı yaklaşımlar sergilemiş olup ayetleri bâtinî işaretlerden yola çıkarak tefsir etme gayretinde olmuşlardır. Bu yorumlar ise diğer İslâmî disiplinlerle ilgilenen bazı âlimler tarafından ciddi tenkitlerle karşı karşıya kalmıştır.

İşârî Kur'ân yorumuna önem veren bazı sûfî müfessirlerin -her ne kadar tasavvufî birikimleriyle öne çıksalar da- diğer İslâmî ilimlerde de yetkin bir konuma sahip olmaları üzerinde düşünülmesi gereken önemli bir ayrıntıdır. Ancak ayetlere dair ortaya konulan yorumların haddi aşarak zaman zaman tehlikelere kapı aralayacak boyutlara ulaştığı da görülmektedir. Ancak biz bu çalışmada, konunun bu boyutuyla ilgilenmeyeceğiz. Amacımız Bursevî'nin vahdet-i vücûd anlayışından ne derecede etkilendiğini, eserinde bu anlayışın ne derecede yer aldığını ortaya koymaktan ibarettir. Yoksa vahdet-i vücûdun naklî temelleri, Kur'ân ve sünnet çerçevesinde değerlendirilmesi, ret veya kabul edilmesi değildir.

Vahdet-i vücûd anlayışını Rûhu'l Beyân tefsirinden araştırmamızın sebebi ise genelde bazı tasavvuf ehlinin, özelde de İsmâil Hakkı Bursevî'nin bu anlayıştaki ısrarı, mümkün olan her yerde bu yaklaşıma atıfta bulunması, vahdet-i vücûd anlayışına dair sahip olduğu savunmacı duruşu ve eserlerinde bu anlayışa fırsat buldukça yer vermiş olmasıdır. İlgili bölümde de görüleceği üzere, İsmail Hakkı Efendi Rûhu'l Beyân tefsirinde bu anlayışa epeyce yer ermiş, zaman zaman da konuyu tartışmaya açarak naklî ve aklî temellerle delillendirme gayreti içerisinde olmuştur.

Çalışmanın birinci bölümünde İsmâil Hakkı Bursevî'nin hayatı, düşünce dünyası, sûfî kimliğinden kaynaklanan bazı farklı düşünceleri ve Rûhu'l Beyân tefsiriyle ilgili bilgi verilmiştir. İkinci bölümde ise onun vahdet-i vücûd anlayışına dair fikirleri incelenmiştir. Ortaya koyduğumuz âcizane çalışmanın Bursevî hakkındaki yeni araştırmalara kapı aralamasını arzu ediyoruz. Her ne kadar hakkında yapılan epeyce çalışma varsa da, el yazması eserlerinin bir kısmının günümüz ilim dünyasına kazandırılmamış olması sebebiyle Bursevî'nin hâlâ

bilimsel araştırmalar için önemli bir kaynak değeri taşıdığını düşünüyöruz. Yazma eserler kütüphanelerinde bulunan kendisine ait bazı eserlerin tahkik, tıpkıbasım, yeniden basım ve tercümesi gibi akademik çalışmalar yeni araştırmacıları beklemektedir.

1. İSMÂİL HAKKI BURSEVÎ

1.1. Hayatı

İsmâil Hakkı Bursevî 1063/1653 yılının zilkade ayında bugün Bulgaristan'daki Aydos kasabasında dünyaya gelmiştir. O yıllarda babası Aydos'taki Celvetî şeyhi Osman Fazlı Efendi'nin müridânından ve sıkı dostlarından birisidir.¹ Bu sebeple daha çocukluğunda tasavvulla tanışmış, erken yaşlarda ilim ve zikir halkalarında yer almıştır. 1664 yılında ise Şeyh Osman Fazlı'nın Edirne'deki halifesi Seyyid Abdülbâki Efendi ile beraber Edirne'ye gitmiştir. Edirne'de epeyce ilimle meşgul olmuş, Hafız Osman'dan ders almış, hat sanatını öğrenmiştir.² Edirne yıllarının ardından eğitimine İstanbul-Fatih'deki Osman Fazlı Efendi'nin tekkesinde devam etmiştir. Şeyhinin tensipleriyle bir süre Balkanlar'da bulunan İsmail Hakkı Efendi ilim tahsili ve dergâh hizmetiyle geçen uzun yılların ardından 1685 yılında şeyhinin Bursa halifesi olarak görevlendirilmiştir.³ Üstadının işaretiyle bu yıllarda Bursa camilerinde kürsülere çıkmaya, halka vaaz ve nasihat etmeye başlamıştır. Rûhu'l-Beyân tefsiri de bu vaazlarda kullandığı notlar bir araya getirilerek oluşturulmuştur.⁴ Bu sebeple eserde vaaz üslubu dikkat çekmektedir.⁵

İsmâil Hakkı Efendi'nin eserlerindeki düşünce yapısı dikkatle incelendiğinde onun İbnü'l Arabî'den (öl. 638/1240) etkilendiği anlaşılmaktadır. Muhtemelen ona olan muhabbetinden dolayı bir süre Şam'da kalmış, bu sürede ilmî ve tasavvufi kişiliği devlet ricâlinin ilgisini çekmiştir.⁶ Dönüşte Üsküdar'daki

1 Ali Namlı, "İsmâil Hakkı Bursevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 23/102; Necmi Sarı, *Mutasavvıfların Hadis Usûlüne Bakışı İsmail Hakkı Bursevî Örneği Nuhbetü'l Fiker Şerhi Tanıtım ve Değerlendirme* (İstanbul: Ümmülkura Yayınları, 2021), 62.

2 Necmi Sarı, "Kendi Dilinden İsmâil Hakkî Bursevî'nin Hayatı ve Şahsiyeti", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 137; Azize Süzer, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l Beyân Adlı Tefsirindeki Hadislerin Tahrîci ve Değerlendirilmesi (Nisa Suresi Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 6.

3 Bedrettin Çetiner, "Atpazarî Osman Fazlı ve el-Lâihâtü'l-Berkıyyât Adlı Tasavvufî Tefsir Risalesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1999), 41.

4 Sarı, *Mutasavvıfların Hadis Usûlüne Bakışı İsmail Hakkı Bursevî Örneği*, 68.

5 Süzer, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l Beyân Adlı Tefsirindeki Hadislerin Tahrîci ve Değerlendirilmesi (Nisa Suresi Örneği)*, 176.

6 Sarı, *Mutasavvıfların Hadis Usûlüne Bakışı İsmail Hakkı Bursevî Örneği*, 68.

Ahmediyye Camisinde⁷ vaazlar vermeye devam etmiş, bu vaazlar esnasında vahdet-i vücûd anlayışından doğan bazı söylemleri sebebiyle hakkında tahkikat başlatılmıştır. Soruşturmadan çevresinde bulunan birçok insanın şahitliğiyle kurtulsa da⁸ bu olayın ardından İstanbul'dan ayrılıp Bursa'ya geri dönmüştür. İsmâil Hakkı Efendi, rihlelerle dolu bir dünya hayatının sonunda 1725 yılında vefat etmiştir. Kabri bugün Bursa'nın Osmangazi ilçesi sınırlarında bulunan İsmâil Hakkı Efendi türbesindedir.⁹

1.2. İlmî Çalışmaları ve Düşünce Dünyası

İlmî anlamda, İsmâil Hakkı Efendi'nin çok verimli bir hayat yaşadığı anlaşılmaktadır. Tefsir, hadis, edebiyat ve kelam gibi birçok alanda yazmış olduğu eserler adından söz ettirmiştir.¹⁰ Yazmış olduğu eserlerin sayısı tam olarak bilinmemektedir. Bursalı Mehmet Tahir¹¹ onun 100'den fazla eser yazdığını ifade etmektedir.¹² Süleyman Ateş, onun 106 adet kitap yazdığını söylemiştir.¹³ Kaynaklarda 135 eser yazdığına dair bilgiler de yer almıştır.¹⁴ Yazdıkları arasında en çok bilinen eseri *Rûhu'l-Beyân Fî Tefsîri'l-Kur'ân* olup, Sorbonne Üniversitesi'nde yapılan bir doktora tezine konu olmuştur.¹⁵ Ayrıca bu eserin bir nüshasının 1839'da Kahire'de basılmış olması İsmail Hakkı Efendi'nin sadece Osmanlı ilim çevrelerinde değil, İslâm ülkelerinde de tanınan önemli bir isim olduğunu göstermektedir.¹⁶

Bursevî akidede ehl-i sünnet ekolünü benimsemekte ve eserlerinde fırsat

7 İsmail Hakkı Efendi bu yıllarda her ne kadar Bursa'da ikamet etse de sık sık İstanbul'a gidip gelmekte, vaaz ve irşad hizmetinden, kürsülerden geri durmamakta, dergâhla ilişkilerini devam ettirmektedir. Bkz; Sarı, *Mutasavvıfların Hadis Usûlüne Bakışı İsmail Hakkı Bursevî Örneği*, 68.

8 Süzer, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l Beyân Adlı Tefsirindeki Hadislerin Tahrîci ve Değerlendirilmesi (Nisa Suresi Örneği)*, 7.

9 Ali Namlı, "İsmail Hakkı Bursevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 23/102.

10 Sarı, "Kendi Dilinden İsmâil Hakkı Bursevî'nin Hayatı ve Şahsiyeti", 139.

11 "Osmanlı Müellifleri" adlı meşhur eserin sahibi. Bkz; Ömer Faruk Akün, "Bursalı Mehmed Tâhîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 6/452.

12 İsa Çelik, "İsmail Hakkı Bursevî'ye Göre İnfitar Suresinin İşari Yorumu", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 120 (2003), 162; Ali Namlı, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l Beyân Fî Tefsîri'l Kur'an Adlı Tefsiri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 9/18 (2001), 366.

13 Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 243.

14 Namlı, "İsmail Hakkı Bursevî", 23/104.

15 Sakıb Yıldız, "Türk Müfessiri İsmâ'il Hakkı Bursevî'nin Hayatı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1975), 103.

16 Sarı, *Mutasavvıfların Hadis Usûlüne Bakışı İsmail Hakkı Bursevî Örneği*, 74.

buldukça savunmaktadır. Bunu söylememizin sebebi tasavvuf anlayışına sahip olanların tarih boyunca bazı âlimler tarafından eleştirilmesidir. Bu eleştirilerin sebebi onların fizik ötesi âlem hakkındaki düşünceleri olmuştur. Vahdet-i vücûd anlayışı da bu merkezden kaynaklanan tartışmalara sahne olmuştur. Ayet ve hadislerin zâhiriyle ispat edilemeyen, rivayet açısından sağlam bir temele oturtulamayan bu düşünce sebebiyle sûfiler sürekli eleştirilere maruz kalmışlardır. Esasen tasavvuf eserlerinden edindiğimiz bilgiler doğrultusunda mutasavvıflar itikatta ehli-sünnete sağlam bir şekilde bağlılıklarını izhar etmelerine rağmen¹⁷ eserlerinde zaman zaman buna muhalif tavırlar geliştirmişlerdir. Aynı durum, Bursevî için de geçerlidir. Kendisinin kelam ilminde ve akâid sahasında söyledikleri bu alandaki yetkinliğini göstermektedir. Rûhu'l Beyân başta olmak üzere eserlerinde inanç meselelerini mezhepler çerçevesinde tartışmalı bir şekilde alarak işlemiştir.¹⁸ İsmâil Hakkı Bursevî'nin ehl-i sünnet anlayışındaki sahiplenmecî tavrı başka çalışmalarda da ortaya konulmuştur.¹⁹ Ancak onun ehl-i sünnet anlayışına muhalif tavırlar sergilediği de görülmüştür. Örnek olarak; Kur'ân'ın -musikiyle ilgilenenlerin okuduğu gibi- makamlı ve nağmeli okunurken tecvid ve kıraat kaidelerinden taviz verilmesinin haram olduğunu, bu şekilde okunan Kur'ân'ı dinleyerek bu okuyuşu tebrik ve takdir edip “ne güzel okudu” diyenin de dinden çıkararak kâfir olacağını söylemiştir.²⁰

Aslında Kur'ân'ın güzel okunması Hz. Peygamber tarafından övülmüştür.²¹ Bursevî'nin yukarıdaki yerdiği okuyuş kanaatimizce “gösteriş” maksatlı icra edilen bir okuyuştur. Zaten “musiki ile ilgilenenlerin okuduğu gibi” ve “tecvid ve kıraat kaidelerinden taviz verilerek” ifadelerinden de bu anlaşılmaktadır. Zira Bursevî başka bir eserinde Kur'ân'ı dinlemenin her şeyden tatlı olduğunu ifade etmektedir. Kur'ân okuyucusu sesini güzelleştirip ahenkli kılsa dinleyenler üzerindeki etkisi de artacaktır. Bursevî'ye göre bu tarz güzel okumaya “makbul tegannî” denir. Nitekim Hz. Peygamber tatlı okuyuşu sebebiyle Ebû Musa el Eş'arî'yi övmüştür. İşte bu tegannî Kur'ân'ın nazmını bozup değiştiren bir

17 Abdülkerim b. Hevazin b. Abdulmelik Kuşeyrî, *Risaletü'l Kuşeyriyye* (Cidde: Daru'l Minhac, 2017), 85.

18 İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l beyân fî tefsiri'l Kur'ân* (Beyrut: Daru'l Fikr, ts.), 10/431.

19 Adem Apak, “İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân'da İslâm Tarihi İlk Dönem Hadiseleri ve Siyasî-İtikadî Fırkalar Hakkındaki Görüşleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 166.

20 İsmail Hakkı Bursevî, *Şerh-i şuabi'l iman*, çev. Yakup Çiçek (İstanbul: Daru'l Hadis Yayınları, 2002), 102.

21 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şâhîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Fezâilü'l-Kur'ân”, 31, 33, 35; “Ezan”, 102.

tegannî değildir.²²

Yine Bursevî bir eserinde namaz ve oruç başta olmak üzere İslâm'ın temel vecibelerini yerine getirmeyerek ağır görenlerin kâfir olacağını ifade etmiştir.²³ Ehl-i sünnet elbette ibadetleri yerine getirmenin gerekliliğine önem vermektedir. Ancak hiçbir âlim ibadetler konusunda ortaya konulan “tembelliği” küfür sebebi saymamıştır. Buna rağmen Bursevî'nin neden böyle bir söylem geliştirdiği üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Zannımızca Bursevî ibadetleri ağır görüp ihmal edenlerin kâfir olduğunu söylerken, bu kişilerin gidişatlarının iyi olmadığını, bu yolun sonunun küfür olabileceğini söylemeye çalışmaktadır. Bir başka ifadeyle ibadetleri sürekli terk edip ağır görmek ona göre bir küfür “alâmeti”dir. Zira başka bir eserinde önemli bir Hıristiyan âdeti olan “zünnar”²⁴ bağlamının bir “küfür alâmeti” olduğunu söylemektedir.²⁵ Dikkat edilirse ona göre zünnar bağlamak küfür değil, küfür alâmetidir. Yukarıdaki örneği de bu bağlamda değerlendirmenin mümkün olduğunu düşünüyoruz. Bursevî'nin ilk bakışta anlaşılamayan bazı düşüncelerinin diğer eserlerinde yer alan fikirleriyle karşılaştırılarak birlikte değerlendirilmesi daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır.

1.3. İbnü'l Arabî Merkezli Bazı Tartışmalar ve İsmail Hakkı Efendi

Mutasavvıflarla diğer islamî disiplinlerle ilgilenen âlimler arasındaki düşünce yapılarında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bu konuda özellikle bazı konular öne çıkmaktadır. Vahdet-i vücûd odaklı varlık tanımlamaları bunlar arasında en dikkat çekici olan, aynı zamanda en çok tartışılanlarından birisidir. Bursevî de bu düşünceye önem veren âlimlerden birisidir. Ancak bunda İbnü'l Arabî'nin etkisini de görmezden gelmek mümkün değildir. Eserlerinde “şeyh-i ekber”, şeyhi”, “senedi”, “ekberu'l-ârifin” tabirlerini şeyhi İbnü'l Arabî için kullanan Bursevî,²⁶ ona olan özel ilgisinin de etkisiyle vahdet-i vücûd anlayışını benimsemiş, eserlerinde çokça yer vermiştir. Bu anlayış, İslâm tarihi boyunca tasavvuf anlayışına sahip kimselerin eserlerinde yer almıştır. Gazzâlî (öl.505/1111) vahdet-i vücûd'dan şu şekilde bahseder: *İrfan ehli olanlar hakikat semasına yükseldiklerinde varlık âleminde tek olan Allah'tan başka bir varlık olmadığını anlarlar. Kesret düşüncesi onlardan ayrılır, vahdâniyetin sırrına ererler. Bundan sonra Allah'tan başkasını düşünmezler. Hatta kendi zatları bile artık ortadan*

22 İsmail Hakkı Bursevî, *Müminlere Armağan Tuhfe-i İsmailiyye* (İstanbul: Hâcegan Yayınları, 2010), 52.

23 Bursevî, *Şerh-i şuabi'l iman*, 94.

24 Bu kemer, İslâm devletinde yaşayan gayrimüslimlerinin kimliklerini belli etmek için bellerine sardıkları bir kuşaktır. Bkz; Yusuf Şevki Yavuz, “Zünnar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 44/572.

25 Bursevî, *Müminlere Armağan Tuhfe-i İsmailiyye*, 96.

26 Bursevî, *Rûhu'l beyân*, 6/48, 4/468, 5/5.

kalkar.²⁷

Tasavvuf tarihi, vahdet-i vücûd anlayışına dair tartışmalarla doludur. Bu tartışmaların merkezinde ise hep İbnü'l Arabî yer almıştır. Bazı âlimler bu anlayışa değer atfetmezken bir kısmı bunu kabul edenleri küfürle itham etmiştir. İsmâil Hakkı Efendi'nin vahdet-i vücûd anlayışını ilgili başlıkta ele alacağımızdan şimdilik bu kadarıyla yetinmek istiyoruz.

Akaid ilminde yazılan eserlerde bilginin kaynağı “beş duyu”, “sadık haber” ve “akıl” olarak geçmektedir.²⁸ Hal böyleyken Bursevî bazen bunlar dışında başka şekillerde bilgi sahibi olunabileceğini iddia eder. Keşif hali, yakaza hali, rüyada bilgi verilmesi, Allah'tan direkt bilgi almak (ahz anillah), bâtn ilmi, ledünnî ilim gibi yollar klasik bilgi kaynaklarının dışında bilgi sahibi olma yollarındandır. Ona göre ilim ehli kimseler âlet ilimleriyle gereğinden fazla meşgul olmalarından dolayı arka plandaki hakikate bir türlü ulaşamamakta, zâhire takılıp asıl kaynaktan mahrum kalmaktadır.²⁹ Bu sebeple “hakikat” perdelerini aralayacak başkaca bilgi kaynaklarına ihtiyaç vardır.

Bu sadette Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi* adlı eserinde İbnü'l Arabî'den nakille şunları söylemektedir:

“...*Ve ekber-i urefâ'dan menkuldür ki bazı insilâhâtında Hz. İdris ile müctemi olup zuhûr-i saatten ne kaldı deyu bakiyye-i ömr-i dünyadan suâl ettikde* ‘İnsanların hesaba çekilecekleri (gün) yaklaştı’ (Enbiya, 21/1) *deyu cevap verdi...*”³⁰

Görüldüğü gibi İsmâil Hakkı Efendi, İbnü'l Arabî'nin insilâh³¹ halinde Hz. İdris'le görüşüğünü, ona kıyametin ne zaman kopacağını sorduğunu, Hz. İdris'in de bu soruya cevap olarak Enbiyâ suresinin ilk ayetini okuduğunu haber verir.

İsmâil Hakkı Efendi vahdet-i vücûd anlayışına değinerek Kureyş suresinin izahını yaptıktan sonra surenin tefsirini “هَكَذَا وَرَدَ بِطَرِيقِ الْأَلْهَامِ مِنَ اللَّهِ الْعَلَامِ” “Çok

27 Ebû Hamid Gazali, *Mişkâtü'l envar* (Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1971), 12.

28 Nureddin Sabuni, *Maturiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 55.

29 Nurullah Denizer, *Kur'an'ın Sûfi Yorumu Bursevî Örneği*, ed. Fatma Asiye Şenat (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 140.

30 İsmail Hakkı Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 186.

31 İnsilâh kavramı sözlükte “bir şeyden sıyrılıp ayrılmak, çıkmak” anlamına gelir. Tasavvuf anlayışında ise bu kavram insanın bütün varlık emarelerinden ayrılıp, beşerî vasıflardan arındıktan sonra Allah'ı kalp gözüyle görmesi halini ifade eder. Bursevî insilâh kavramının “*ayan beyan ru'yet*” olduğunu ifade etmektedir. Bkz; Seyit Avcı, *Sûfîlerin Hadis Anlayışı-Bursevî Örneği* (Konya: Ensar Yayınları, 2004), 122; Sarı, *Mutasavvıfların Hadis Usûlüne Bakışı İsmail Hakkı Bursevî Örneği*, 296.

ilim sahibi olan Allah'tan ilham³² yoluyla bana bu şekilde bilgi geldi" sözleriyle sonlandırmıştır.³³

İsmâil Hakkı Efendi'nin kendisinden sıklıkla faydalandığı İbnü'l Arabî de klasik bilgi kaynaklarının dışında başka yollarla bilgi sahibi olunabileceğini iddia eder. Ona göre de insanın gizli ve özel bir şekilde Allah'tan bilgi alabilmesi mümkündür. Buna bâtin ilmi denilir. İbnü'l Arabî'ye nispet edilen tefsirde bu yaklaşımı görmek mümkündür. *'Allah, hiçbir şeye gücü yetmeyen, başkasının malı olmuş bir köle ile katımızdan kendisine verdiğimiz güzel rızıktan gizli ve açık olarak harcayan (hür) bir kimseyi misal verir'* (Nahl 16/75) ayetini tefsir ederken açıktan vermeyi "sahip olunan dünya malından vermek", gizli olarak vermeyi ise "Allah'ın evliya kimselere vermiş olduğu bâtinî nimetleri insanlarla paylaşmak" olarak açıklama yoluna gitmiştir.³⁴

Bursevî Yunus Emre'nin (öl. 720/1320) gazelini şerh etmek amacıyla yazdığı Şerh-i Gazel-i Yunus Emre adlı eserde de normal yolların dışında başka şekillerde bilgiye erişebilmenin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Şerh ettiği beyitlerin sonunda *هَكَذَا وَقَعَ الْإِلْهَامُ* diyerek bu şerhi "Allah'tan gelen bir ilham" çerçevesinde gerçekleştirdiğini söylemektedir.³⁵

İsmâil Hakkı Efendi'nin vefat edeceği zamanı önceden bildiğine dair ifadeler kaynaklarda yer almıştır. Dünyasını değiştirmeden üç sene önce kaleme aldığı "Nakdü'l Hâl" adlı manzum eserin bir beytinde yer alan

"Hakkı'ya envâr-ı Hak'la pür oldu merkadi" beyti buna bir işaret kabul edilmiştir.³⁶

İsmâil Hakkı Efendi'nin İbnü'l Arabî'ye karşı hissettiği yakınlık onun fikirlerinden epeyce etkilenmesine sebep olmuştur. Bursevî yazdığı eserlerde Hz. Peygamber'le batını âlemde görüşmenin mümkün olduğunu, bu görüşmelerde hadislerin bizzat kendisinden teyid edilebileceğini söyler. Hatta hadisçilerin sened anlayışında bir miktar hata payı olduğunu, ancak keşif yoluyla hadis

32 İlham ve keşif sufilere göre özel hallerde Allah'tan bilgi alma yollarındandır. Onlar bu yolla alınan bilginin isnadla alınan rivayetlerden daha sağlam ve hatadan uzak olduğunu iddia etmektedirler. Bu açıdan bakıldığında klasik hadis usulünün kriterlerine göre rical tenkidinden geçen rivayetler ravilerin muhtemel hatalarını barındırabilir. İlham ve keşifte ise bilgi direkt kaynağından alındığından böyle bir tehlike söz konusu değildir. Bkz; Sarı, *Mutasavvıfların Hadis Usûlüne Bakışı İsmail Hakkı Bursevî Örneği*, 272.

33 Bursevî, *Rûhu'l beyân*, 10/521.

34 Muhyiddin İbni Arabî, *Tefsîr-i kebîr/ Tevilât*, çev. Vahdetin İnce (İstanbul: Kitsan Yayınları, ts.), 1/632.

35 İsmail Hakkı Bursevî, *Şerh-i Gazel-i Yunus Emre* (Konya: Konya Yazma Eserler Kütüphanesi, 3458), 47.

36 Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler* (Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2017), 550; Namlı, "İsmail Hakkı Bursevî", 23/103.

almanın ise hata içermeyeceğini iddia eder.³⁷ Bu anlayışın bir sonucu olarak Bursevî bir hadis rivayetinin sâlih ve itibarlı âlimlerin kitaplarında yer almış olmasının o rivayet açısından bir “tevsik” olduğunu, dolayısıyla böylesi hadislerle amel edilebileceğini söyler.³⁸ Bu kimseler özel hallerle manevi alemlerde Hz. Peygamber’le görüşerek ondan direkt bilgi almakta, ondan sonra eserlerine bu bilgileri yazmaktadır. Dolayısıyla artık böyle bir bilgi kesinlikle “sahih” kabul edilmekte, zayıf olma ihtimali ortadan kalkmakta, bizzat Hz. Peygamber’den alındığı için artık bu hadisin isnadında hiçbir şüpheye yer kalmayacak derecede bir “kesinlik”ten bahsedilebilmektedir. Böyle bir bilgi akılla elde edilen bilgiden de daha üstündür.³⁹ Zâhirî bilgiyle hakikat bilgisinin örneği cevizin kabuğuyla içinin durumu gibidir.⁴⁰

Mutasavvıfların hadis usulüne dair bu farklı yaklaşımları epeyce bir eleştiriye maruz kalmıştır. İbrahim Halebî⁴¹ (öl. 956/1549) bu konuda şunları söyler: *Sahih hadislerin sabit olamayacağını iddia ederek bu batıl iddialarını yaygınlaştırmaya çalışanların hilesine bir bak! O (İbnü’l Arabî) ve diğerleri hadislerin sıhhatinin keşfen tespit edilebileceğini iddia ediyorlar. Bu hiçbir delili olmayan hayali bir iddiadır. Keşif delil değildir. Eğer öyle olsaydı din bozulup giderdi. Herkes buna benzer iddialarda bulunabilir, insanlar kendi hevâlarının peşine düşüp onunla amel eder, bunun da bir “keşif” olduğunu iddia ederlerdi. Bundan daha büyük bir fesat olabilir mi!”⁴²*

Leknevî (öl. 1304/1886) de bir hadisin “ricâlin keşfi ile değil, nakdi (cerh ve tadili) ile” sabit olacağını söylemiştir.⁴³ Dolayısıyla usulcülerin, fakihlerin ve hadisçilerin bu anlayışa şiddetle karşı çıktıkları görülmektedir.

Mutasavvıfların hadis konusunda epeyce mütesâhil oldukları bilinen bir gerçektir. Bursevî için de aynısı söylenebilir. O da eserlerinde hadis tespiti hususunda sûfilerle aynı çizgide durmaktadır. İbnü’l Arabî gibi o da rüya, ahz anillah, ahz-ı

37 Avcı, *Sufilerin Hadis Anlayışı*, 297; Sarı, *Mutasavvıfların Hadis Usûlüne Bakışı İsmail Hakkı Bursevî Örneği*, 268.

38 Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 138; Sarı, *Mutasavvıfların Hadis Usûlüne Bakışı İsmail Hakkı Bursevî Örneği*, 307.

39 Sarı, *Mutasavvıfların Hadis Usûlüne Bakışı İsmail Hakkı Bursevî Örneği*, 272.

40 Bursevî, *Rûhu’l beyân*, 2/46; Denizer, *Kur’ân’ın Sûfi Yorumu*, 148.

41 Fıkıh ve fıkıh usûlünde öne çıkan bir Osmanlı alimidir. İbnü’l Arabî’ye karşı sert yaklaşımlarıyla tanınır. Bkz; Şükrü Selim Has, “Halebî, İbrâhim b. Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 15/231.

42 İbrahim b. Muhammed b. İbrahim Halebî, *Ni’metü’z zerîa fî nusratı ş şerîa* (Riyad: Dâru’l Mesîr, 1998), 38.

43 Abdülhayy Leknevî, *el-Âsâru’l merfûa fî’l ahbâri’l merfûa* (Bağdat: Mektebetü Şarki’l Cedîd, ts.), 76.

bâtın, insilâh gibi hallerle hadis tahammülünün mümkün olduğunu düşünmektedir. Bu durum bir yana, Rûhu'l Beyân'da kullanılan hadis rivayetlerinin önemli bir kısmı Kütüb-i Sitte'de yer alan güvenilir hadislerdir.⁴⁴

1.4. Rûhu'l Beyân Fî Tefsîri'l Kur'ân Adlı Eseri

Bursevî küçük yaşlardan itibaren ilmî çalışmalara yönelmiştir. Çocukluk yaşlarından beri aldığı eğitimle, manevî işaretlerden de yola çıkarak⁴⁵ 20'li yaşlarda Kur'ân'ı tefsir etmeye başlamıştır. Başka ilimlerle ilgili eserleri de olmakla birlikte onun çalışmaları arasında en dikkat çeken Rûhu'l Beyân tefsiridir.⁴⁶

Eser aslında Kur'ân'ın tefsir edilmesi amacıyla yazılmıştır. Ancak ihtiva ettiği üslup incelendiğinde içerisinde “menâkıb” denilen ve halka nasihat amacıyla anlatılan bir kısım hikâyelere de sıklıkla yer verildiği görülmektedir. Bu üslup aslında kitabın yazılış gayesiyle de yakından ilgilidir. Rûhu'l Beyân, Bursa Ulu Cami başta olmak üzere onun seyahat ettiği şehirlerde insanlara nasihat etmek amacıyla çıktığı vaazlarda yer alan notların bir araya getirilmiş halidir denilebilir. Zaten kendisi de eserde bunu ifade etmektedir.⁴⁷ Bu sebeple tefsirde vaaz tarzının özelliklerini görmek mümkündür. Bunun doğal sonucu olarak eserde kaynağı şüpheli rivayetler vardır. Ancak Bursevî, Kur'ân'ı tefsir ederken salt menkibe anlayışıyla hareket etmemiş, hatırı sayılır derecede muteber ilmi yaklaşımlarda bulunmuştur. Ayetlerle ilgili hadis varsa onları aktarmakta, dil ilimlerinden faydalanmakta, naklî ve akli delillerle de hareket etmektedir. Hatta aksine eserde vaaz üslubunun diğer ilmi yaklaşımlara nazaran oldukça az olduğunu söylemeliyiz. Bursevî'nin ahkâm içerikli ayetlerde bir fakih, tasavvuf içerikli ayetlerde ise bir sûfi kimliğine büründüğü söylenilmiş, her alanda yeterliliğini ispat edebildiğinden bahsedilmiştir.⁴⁸

Bursevî bu eseri halka vaaz ve nasihat etmek için yazmış olsa da Rûhu'l Beyân içerisindeki muteber ve isabetli yaklaşımlarla, atıf yapılan kaynakların sağlamlığıyla asırlarca dikkat çekmiş, hem ilim ehli hem de halk tarafından takdir görmüştür. Günümüzde dahi işârî tefsir anlayışının önemli eserleri arasında

44 Sarı, *Mutasavvıfların Hadis Usûlüne Bakışı İsmail Hakkı Bursevî Örneği*, 82.

45 Rivayete göre İsmail Hakkı Efendi henüz yirmi yaşlarındaiken gördüğü bir rüyada şeyhi kendisine “nefhetmiş”, o anda manevî ikramlara erişmiş, bunun sonucunda da Kur'ân'ı tefsir etmeye başlamıştır. Bkz; Sarı, *Mutasavvıfların Hadis Usûlüne Bakışı İsmail Hakkı Bursevî Örneği*, 76.

46 Sarı, *Mutasavvıfların Hadis Usûlüne Bakışı İsmail Hakkı Bursevî Örneği*, 76.

47 Bursevî, *Rûhu'l beyân*, 1/2.

48 Abdullah Kahraman, “Tasavvufî Tefsirlerin Ahkam Ayetlerine Yaklaşımı (İsmail Hakkı Bursevî örneği)”, *Osmanlı toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, 3 (Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2011), 279.

zikredilmeye devam etmektedir.

2. İSMÂİL HAKKI BURSEVÎ'DE VAHDET-İ VÜCÛD ANLAYIŞI

Vahdet-i vücûd konusu tarikat ehlinin oldukça önem atfettiği konulardan birisidir. Bu anlayışa göre kâinattaki her şeyin varlığı “mümkün”, Allah’ın varlığı ise “vâcib”tir. Dolayısıyla “mümkün” derecesinde olan insanın kendi varlığından sıyrılarak “vâcibü’l-vücûd” olan Allah’ın varlığında yok olması gerekmektedir. Bu sayede kul artık kendi varlığını Allah’ın varlığından ayrı tutmayacak, hatta onun varlığının bir uzantısı olduğunu kabul edecektir. Hatta bazıları kendi varlığıyla Allah’ın varlığını özdeşleştirme yoluna dahi gitmişlerdir.⁴⁹

İsmâil Hakkı Bursevî eserlerini telif ederken zihninde önemli bir yer tutan bu anlayışın izlerini sürmüştür. Tefsirini vaaz notlarını bir araya getirerek oluşturduğundan, vaazlarda yer verdiği vahdet-i vücûd anlatıları tefsirinde de kendine yer bulmuştur. Onun vahdet-i vücûd anlayışının bir yansımaları Ahzab suresi 33. Ayetin tefsirinde yer alan şu ifadelerde görmektedir:

“Hak teâlâ şeriatın anahtarı ve tarikatın vesilesiyle mecazî varlığın sırlarının kapılarını açmaktadır. Bu sayede insan kendi varlığından ayrılıp hakikî varlığın eşsiz hazinelerine ulaşır.”⁵⁰

Kur’ân’da çokça geçen “fevzü’l-azîm-büyük kazanç” ifadesini Bursevî “hem ahirette hem de dünyada Allah’la olmak” olarak izah etmiştir. Ona göre bu hal, avamın bilip anlayacağı bir hal değildir.⁵¹ Bir başka yerde ise “fevzü’l-azim” tabirini “mecazî varlığın sınırlarından ayrılıp hakiki varlık elbisesini giyinmek” şeklinde açıklamaktadır. Bu durum ise imanın hakiki derecesinde yaşanan bir zevktir.⁵²

Hz. Peygamber’in eşlerine hitaben nazil olan Ahzab suresinin 33. ayetindeki “zekâtı verin” bölümünün tefsirinde Bursevî verilmesi gereken asıl şeyin insanın hakikatinin önüne geçen, insan üzerindeki mecaz varlık alametleri olduğunu, asıl bunlardan kurtulmak gerektiğini, bu mecazî ve sonradan ortaya çıkan eklentilerin hakiki olan Allah’ın varlığında eritilmesi gerektiğini söylemektedir.⁵³ Bursevî’ye göre insanın ölüm anında nasıl ki dünyalık mallarını Allah yoluna tasadduk etme fırsatı kalmıyorsa, aynı şekilde ölüm anında da artık mecaz varlığından sıyrılıp

49 Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 42/431.

50 Bursevî, *Rûhu’l beyân*, 6/476.

51 Bursevî, *Rûhu’l beyân*, 8/455.

52 Bursevî, *Rûhu’l beyân*, 10/12.

53 Bursevî, *Rûhu’l beyân*, 7/172.

nefsi hakiki varlığın varlığında yok etme fırsatı kalmayacaktır.⁵⁴

Nahl 16/2. ayetinin yorumunda da aynı fikrin yansımalarını görmek mümkündür:

“Allah’tan hakiki manada korkun. Kendiniz hakkında bir varlık düşünmeyin. Bilakis kendinize yokluğu atfedin. Varlığı ise hakiki anlamda sadece Allah’a atfedin. Zaten ezeli ve ebedî olan Allah’a yokluk atfetmek mümkün ve caiz değildir. İnsanlar olarak sizler ise ezeli ve ebedî olarak “mâ’dûm”sunuz (yoksunuz). Dolayısıyla sizler için varlık caiz olmaz.”⁵⁵

Bakara suresi 255. ayetin tefsirinde Bursevî tevhidin mertebelerini şu şekilde açıklamaktadır:

“Tevhid 3 mertebedir: Başlangıç aşamasında, mübtedî kimselerin tevhidi “La İlahe İllallah” demektir. Orta seviyede, mütevassıt olanların tevhidi ‘La İlahe İlla Ente’ demektir. Çünkü bu durumdaki kimseler “müşahede” makamındadır. Bu mertebedeki kimselerin Allah ile olan münasebetlerinde esas olan direkt “hitap” halidir. Kemâl seviyesi; yolun sonuna ulaşmış kimselerin tevhidi ise ‘La ilahe illa ene’ demektir. Zira bu seviyede olanlar tam anlamıyla bir “fânî olma” durumundadırlar. Yoklukla muttasıf olmuşlardır. Dolayısıyla kendilerinden ne bir fîl, ne bir söz, ne de başka bir şey zuhur etmez. Görünüş itibariyle onlardan duyulmuş gibi görünen bu tevhid gerçekte Allah’tan duyulmuş olur. Onların “La ilahe illa ene” dediklerinin açıklaması işte budur.”⁵⁶

Bedir savaşından bir sahnenin anlatıldığı Enfâl suresi 17. ayette “Siz öldürmediniz, Allah öldürdü. Sen atmadın (Ey Muhammed) Allah attı” buyurulmaktadır. Bursevî vahdet-i vücûd nazariyesini temellendirmede bu ayetin tefsirinden de faydalanmıştır. Fetih suresi 10. ayette belirtilen “sana biat edenler Allah’a biat ediyorlar” ifadeleri de kendisince aynı çerçevede değerlendirmekte ve bu şekilde tefsir edilmektedir.⁵⁷

Bursevî vahdet-i vücûd anlayışına özel bir önem verdiği için mümkün olan her yerde bu konuyu işlemiş, ayetlerin bağlamını bir şekilde buraya getirerek kendisine göre bu halin nasıl olduğunu anlatmaya çalışmıştır.⁵⁸ Ona göre insan bu alemin zâhirî sınırlarından arınıp, hakikî alemin hazinelerine erişebilir. Ancak “zâhir” buna engel olmaktadır. İnsan “gerçek gibi görünen hayali sınırlardan” sıyrılıp hakikate ulaşma gayretine girmelidir. Bu durum aynı zamanda imanın da zirve noktasıdır.

54 Bursevî, *Rûhu'l beyân*, 9/543.

55 Bursevî, *Rûhu'l beyân*, 5/5.

56 Bursevî, *Rûhu'l beyân*, 1/398.

57 Bursevî, *Rûhu'l beyân*, 3/326.

58 Bursevî, *Rûhu'l beyân*, 2/344, 6/415.

Sûfi kimliğinin ve özellikle İbnü'l Arabî'ye olan saygısının bir getirisi olduğunu düşündüğümüz bu anlayışı kabul etmeyenler konusunda da epeyce sert bir duruş sergilemekte, bunu anlamayanları cahillik ve hakikatten uzak olmakla itham etmektedir. Saff suresi 9. ayetin tefsirini yaptıktan sonra Bursevî şunları söylemektedir:

“İşte bu anlatılanların hepsi vahdet-i vücûda dair işaretlerdir. Müşâhede ehli olanlar bu hususta kesin bir şekilde icma etmişlerdir. Onlardan birisine muhalefet etmekle tamamına etmek arasında bir fark yoktur. Bu muhalefet de ancak hakikate yabancılıktan ve cahillikten kaynaklanır. Oysa görmek isteyen için mesele gayet açıktır.”⁵⁹

Tüm bu örneklerden anlaşılacağı üzere Bursevî bulduğu her fırsatta insanın varlığını “mecaz-soyut-gerçekliği zayıf” bir varlık kabul etmektedir. Buna karşılık Allah'ın varlığı ise hakiki ve ebedi bir varlıktır. Dolayısıyla onun varlığı dışındaki hiçbir şeyin hakikatte bir karşılığı bulunmamakta, belki ancak onun varlığının bir parçası-bir delili kabul edilmektedir.

2.1. Bursevî'nin Düşünce Dünyasında İbnü'l Arabî'nin Etkisi

İsmail Hakkı Efendi'nin tasavvuf düşüncesinde İbnü'l Arabî'nin çok etkisi olduğu bilinmektedir. Zira şeyhi Osman Fazlı Efendi de İbnü'l Arabî çizgisini takip eden sûfiler arasında yer almaktadır. Bu durum şeyhi gibi Bursevî'nin de İbnü'l Arabî'den etkilenmesine sebep olmuştur.⁶⁰ İbnü'l Arabî onun dünyasında o kadar etkilidir ki, Şam'dan ayrılıp Üsküdar'a dönüşünün hikmetini açıklarken bu dönüşün “Allah'ın, hâtemü'l-enbiyâ'nın (Hz. Peygamber), hâtemü'l-evliyâ'nın (İbnü'l Arabî), Hızır'ın ve Osman Fazlı Efendi'nin izniyle” olduğunu ifade etmektedir.⁶¹ Bu sebeple onun vahdet-i vücûd anlayışı ortaya koyulurken fikirlerinden epeyce etkilendiği ve kendisinden övgüyle bahsettiği İbnü'l Arabî'nin bu konudaki görüşlerinin de dikkate alınması şarttır.

İbnü'l Arabî de vahdet-i vücûd nazariyesini eserlerinde olanca açıklığıyla işlemiş ve savunmuştur. “Tefsîr-i Kebîr” isimli eserinde Hud Suresi 111. ayete getirdiği yorumda şunları görmekteyiz: *“Saadete ermiş olanlar bir olanın birliğinde yokluğa ermiş, onun muhabbetinin aşkında, güzel cemalinin parlaklığında ve güzelliğinde eriyip yanmışlardır. Bu seviyeden sonra artık gören de görünen de hep O'dur. Müşâhede makamı budur. İnsan artık buradan sonra varlık elbisesinden ayrılır. Artık ortada Allah'ın dışında hiçbir varlık kalmamıştır. Beşerîlikten,*

59 Bursevî, *Rûhu'l beyân*, 9/505.

60 Sarı, *Mutasavvıfların Hadis Usûlüne Bakışı İsmail Hakkı Bursevî Örneği*, 117.

61 Bursevî, *Müminlere Armağan Tuhfe-i İsmailiyye*, 84.

insanîlikten ve fânîlikten hiçbir şey kalmamıştır."⁶² Bir sonraki ayette yer alan "seninle beraber tevbe edenler" (Hud 11/112) ifadesinde bahsedilenler de ona göre "varlık günahından" sıyrılanlardır.⁶³ Hz. Yusuf'un "Rabbim beni hapisten çıkardı" (Yusuf 53/100) sözlerinde bahsedilen de nefsin kesret zindanından başka bir şey değildir. Hz. Yusuf hapiste nasıl bir süre perdeler ardında kaldıysa insan da nefis zindanında vahdet aynında kesreti, celal sıfatında cemâli görmekten perdelemiştir.⁶⁴

Hem Bursevî'nin hem de İbnü'l Arabî'nin görüşleri tasavvufta alışık olduğumuz bu anlayış konusunda birbirini destekler mahiyettedir. Her ikisi de eserlerinde bu anlayışı benzer şekillerde savunmaktadır. Bu paralellik Bursevî ile İbnü'l Arabî arasındaki etkileşim konusunda belirgin ipuçları vermektedir.

Bursevî yukarıda verdiğimiz ayet tefsirlerinde kulların varlığının salt bir görüntüden-zuhûr'dan ibaret ibaret olduğunu, Allah'ın karşısında bir gerçekliğinin bulunmadığını, hakikatte varlığın sadece Allah'ın zatına ait olduğunu iddia etmektedir. Bu yaklaşım klasik tasavvuf kaynaklarında لَّا مُجُودَ veya لَّا شَيْءَ إِلَّا اللَّهُ ya da لَّا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ cümleleriyle ifade edilen vahdet-i vücûd yaklaşımının gayet açık bir göstergesidir.

Tasavvuf tarihinde müstesna bir yeri olan İbnü'l Arabî'nin kendisi üzerindeki etkisiyle İsmâil Hakkı Bursevî, tefsirinde vahdet-i vücûd nazariyesinin izdüşümlerine bol bol yer vermiştir. Bu anlayışın belki bir neticesi ya da tezahürü diyebileceğimiz "Ene'l Hakk" konusunun burada gündeme alınması ve Bursevî'nin Hallâc-ı Mansûr başta olmak üzere bu hali yaşayanlar hakkındaki fikirlerinin irdelenmesi gerektiğini düşünüyoruz.

2.2. Bursevî'ye Göre Hallâc-ı Mansûr ve Ene'l-Hakk Meselesi

Tasavvufta "fenâ" kelimesiyle tabir edilen bir makam bulunmaktadır. Fenâ makamları fenâ fi'l-ihvân, fenâ fi'ş-şeyh, fenâ fi'r-Rasûl şeklinde devam eder ve fenâ fillâh noktasında son bulur.⁶⁵ Fenâ hali kısaca insandaki olumsuz vasıfların ortadan kalkması, zâhirî âlemde olan biten hiçbir şeyi hissetmemektir.⁶⁶ Bu makamda mürit artık zâhirî âlemdeki varlığından geçip Allah'ın zatının varlığı

62 İbni Arabî, *Tefsîr-i kebîr/ Tevilât*, 1/541.

63 İbni Arabî, *Tefsîr-i kebîr/ Tevilât*, 1/543.

64 İbni Arabî, *Tefsîr-i kebîr/ Tevilât*, 1/579.

65 İsa Yalçın, *Tasavvufî Düşüncede Fenâ Kavramı* (Van: Yüzyüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 9-10.

66 Kübra Mıcık, "Tasavvuf'ta Fenâ ve Bekâ", *Mutalaa* 2/2 (2022), 188.

içerisine dahil olmuş, adeta kendisi ortadan kalkmış, artık sadece Allah kalmıştır.⁶⁷ Hallâc-ı Mansûr'un başından geçen malum olaylar da bu düşünceyle alakalıdır. Bursevî de vahdet-i vücûd düşüncesinin doğal etkisiyle Hallâc'ın "ene'l Hakk" durumuna değinmiş ve bunun nasıl gerçekleştiğini açıklamaya gayret etmiştir.

Bursevî'nin bu konuyla ilgili olan şu beyanları önemlidir:

"Ayetlerde kullardan yapmaları talep edilen zikir şudur: Dille yapılırken aynı zamanda kalben ve ruhen de yapılması, bütün bedenın gafllet halinden uzak olmasıdır. Ancak bu şekilde külli olarak rabbine yönelmiş olunur. Böylece kalbe zamansız düşen havâtır yok olur, nefsin sözleri kesilir. Mürid bu yol üzere devam ettiği zaman zikir artık dilden kalbe doğru yol alır. Bunun devamında ise Hak Teala gayb perdelerinin arkasından tecelli etmeye başlar ve müridin iç âlemi (bâtın) nurlarla dolar. Mürit Allah'a önce onun "esması" ile sonra da "evsafı" ile ibadet eder. Allah'ın tecellileri zuhura gelir, mürit "fenâ fi'l-hakk" olur. Hak Tela kendine yaraşır bir tarzda kendi kendisini zikre koyulur. Bu makamda zikreden de zikredilen de aynı varlıktır. Kalpteki şirk putlarının yok olması ve vahdet hakikatının açılması bu makamda gerçekleşir."⁶⁸

Hallâc-ı Mansûr'un "Ene'l-Hakk" sözü vahdet-i vücûd fikriyle bağlantılı bir durumdur.⁶⁹ İslâm tarihinde konuyla ilgili gündeme gelen tartışmaların da odağında bu ve buna benzer söylemler yer almıştır. Bir kısım kimseler böyle bir halin kutsallığından hayranlıkla bahsederken bir kısmı da işi tekfir boyutunda değerlendirme yolunu tercih etmişlerdir. İsmâil Hakkı Bursevî bu konuda "savunucu" bir konumda durmayı tercih etmiştir. Kendisine göre bu makamın da mantıklı açıklamaları bulunmaktadır.

Bursevî'ye göre "ene'l-hakk" diyen kişi bu sözü Hakk'ın kendisinde tecelli ettiği anda söylemiş olmalıdır. Çünkü bu anda bâtil zât yok olarak ortadan kalkmış, yerine ise Hak gelmiştir. Bu sebeple Hak Teâlâ kendi kendinde konuşmuştur.⁷⁰

Sûfîlerin ene'l-hakk makamı konusundaki bu tavrı bâtinîliğe benzetilmiş, vahdet-i vücûdun bâtinîlikteki "hulûl" anlayışına benzerliğine dikkat çekilmiştir. Süleyman Uludağ'a göre bu benzerlik iddiası doğru değildir. Çünkü Hallâc-ı Mansûr başta olmak üzere bu makamlı ilgili sözler söyleyen sûfîler hiçbir şekilde ilahlık iddia etmemiştir. Kendisi bu durumu tasavvuftaki "sekr" ve "şatahat" durumuyla açıklama yoluna gitmiştir. Ona göre bu sözler küfür içermemekte,

67 Yakup Poyraz, "Fenâfillâh Mertebesinden Mekâbillâh Makamına Mevlânâ'da İlahî Aşk", *Türkoloji Araştırmaları* 9/9 (2014), 880.

68 Bursevî, *Rûhu'l beyân*, 3/307.

69 Süleyman Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 15/380.

70 Bursevî, *Rûhu'l beyân*, 5/461.

zaten makul bir açıklaması da bulunmaktadır.⁷¹

Rûhu'l Beyân'da Fetih suresindeki “*Sana biat edenler Allah'a biat ediyorlar*” (Fetih 48/45) ayeti tefsir edilirken vahdet-i vücûda değinilerek konu şu şekilde açıklanmaktadır: Allah Teâlâ Hz. Peygamberi kemâlâtının zuhûruna vesile kılmış, onu tecellilerinin aynası kılmıştır. “*Beni gören Hakk'ı görmüştür*”⁷² hadisi de buna işaret eder. Hz. Peygamber bu makamda kendi zati sıfatlarından ayrılarak sıfatları ve fiilleri itibariyle Cenab-ı Hakk'ın nâibi konumuna varmıştır. Hallâc (öl.309-922) da bu makama vardığında “*Ben Hakk'ım*” demiştir. Aynı şekilde Ebû Yezid Bestami'nin (v. 234-848): “*Benim şânım ne yücedir, Benim şanım ne yücedir, ne kadar da yüce bir varlığım*”, sözü de aynı mantık çerçevesinde değerlendirilir. Ebû Saîd Harrâz da (öl.277-890) “*Cübbemin altında Hakk'tan başkası yoktur*” derken aynı noktadan hareket etmiştir.⁷³

Bakara suresi 34. ayette anlatılan meleklerin Adem'e secde etmekle emrolunması olayı da Bursevî'ye göre aynı sebepten meydana gelmiştir. Ona göre Allah Adem'de tecelli etmiş, melekler zâhiren Adem'e secde etmiş görünseler de hakikatte Allah'a secde etmişlerdir.⁷⁴

Vahdet-i vücûd anlayışına dair bunlar ve bunlara benzer yaklaşımlar zâhirî anlamda ilmi bir disipline dâhil edilemediği için İslâm tarihinde birçok tartışmalara sebebiyet vermiştir. Aliyyü'l-Kârî vahdet-i vücûd anlayışına sahip kimselere yönelik içerisinde ağır eleştirilerin yer aldığı “*er'r-Reddû Ale'l Kâilîne Bi Vahdeti'l-Vücûd*” adıyla bir kitap yazmıştır.⁷⁵ *Resâil* ismiyle muhtelif konularda yazdığı küçük risaleler bir araya getirilerek oluşturulan başka bir eserde de “*Mertebetü'l-Vücûd ve Menziletü'ş-Şuhûd*” şeklinde bir başlık açılmıştır. Bu başlık altında sûfilere yönelik çok ağır eleştirilerde bulunduğu, son derece galiz lafızlar kullanarak vahdet-i vücûd anlayışını kabul edenleri “küfürle” itham ettiği ifadelerine yer verilmektedir.⁷⁶

Aliyyü'l Kârî'nin genelde tasavvufun bazı meselelerine, özelde ise İbnü'l Arabî'ye yönelik eleştirilerine bir parantez açmak gerekmektedir. İbnü'l Arabî ve takipçilerinin hadis anlayışı, mübarek gecelerde kılınacak özel namazlar, Hz. Peygamber'in anne babasının imanı, Hızır aleyhisselamın varlığı, vahdet-i

71 Uludağ, “Hallâc-ı Mansûr”, 15/379.

72 Buhari, *Tâbir*, 10; Müslim, *Rû'ya*, 11.

73 Bursevî, *Rûhu'l beyân*, 9/20.

74 Bursevî, *Rûhu'l beyân*, 1/103.

75 Ebü'l-Hasen Nûrüdîn Alî El Kârî, *Er reddü ale'l kâilîne bi vahdeti'l vücud* (Dimaşk: Daru'l Me'mun Li't Türâs, 1995), 156.

76 Ebü'l-Hasen Nûrüdîn Alî El Kârî, *Mecmu-u resail-i Molla Aliyyü'l Kârî* (İstanbul: Daru'l Lübab, 2016), 6/125-279; Kârî, *Resail*, 6/125-279.

vücûd anlayışı gibi bazı konulardaki fikirleri Aliyyü'l Kârî'nin sert tepkilerinin odağında yer almıştır.⁷⁷ İbnü'l Arabî'nin fikirlerinin etkisiyle benzer söylemlerde bulunan⁷⁸ Bursevî de doğal olarak aynı tepkilere maruz kalmıştır. Aliyyü'l Kârî'nin İbnü'l Arabî'ye yönelik eleştirilerinin benzerlerini muasırları Bursevî'ye yöneltmişlerdir.

Sufilerin Kur'ân düşüncesinde bâtinî âlemden hareketle ortaya koydukları ve görünür kıstaslarla değerlendirilmesi mümkün olmayan bu ve benzeri yaklaşımlar İslam toplumunun bir kısmı tarafından büyük bir ilgiyle takip edilmiş, bir kısmı tarafından ise şiddetli tepkiler almıştır. Bursevî de İbnü'l Arabî'nin kendisinde bıraktığı derin izlerden dolayı vahdet-i vücûd anlayışına önem vermiş, Rûhu'l Beyân'da bu anlayışı oldukça güçlü bir şekilde ortaya koymuş, kendine göre çeşitli aklî ve naklî delillerle izah etmeye gayret etmiştir. Bu hali anlayamayanları da cehaletle itham etmiştir. Her ne kadar tasavvuf sistematiği içerisinde bu yaklaşımın kendi içinde makbul dayanakları var ise de, tasavvufun teknik anlamda çok üst düzey meselelerinin ehli olmayanlara izah edilmeye çalışılması, uygun olmayan ortamlarda konuşulması, insanlara zorla kabul ettirilmesi, kabul etmeyenlere sert söylemler geliştirilmesi gibi yaklaşımlar da hoş karşılanmamıştır. En iyi ihtimalle “dergah sınırları içerisinde kalması gereken” bu düşüncelerin halka kabul ettirilmeye çalışılması kabul edilemez bir yaklaşımdır. Bu sebeple tasavvufi meselelerde uç noktalardan uzak durarak daha mutedil âlimleri takip etmek Müslümanların yararına olacaktır. Bununla birlikte mutasavvıfların sıra dışı düşüncelerine karşı konulan bu mesafe Bursevî'nin sahip olduğu ilmî ve manevî üstünlüğüne halel getirmemelidir.

77 Necmi Sarı, “İsmâil Hakkı Bursevî'nin Şerhu Nuhbeti'l-fiker Adlı Eserinde Ali el-Kârî'ye Karşı Takındığı Olumsuz Tavrın Muhtemel Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Dergiabant* 9/1 (2021), 6.

78 Sarı, “İsmâil Hakkı Bursevî'nin Şerhu Nuhbeti'l-fiker Adlı Eserinde Ali el-Kârî'ye Karşı Takındığı Olumsuz Tavrın Muhtemel Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme”, 15.

SONUÇ

Vahdet-i vücûd anlayışının tasavvuf edebiyatında güçlü ve özel bir konumu bulunmaktadır. Hissedilen âlemin dışında farklı bir âlemin varlığı, hatta bu ikinci âlemin hakikî olup zâhirî âlemin bir “yanılgıdan” ibaret olduğu düşüncesi tasavvuf anlayışını benimseyenlerden bazılarının önem verdiği anlayışlardan birisidir. Bu mutasavvıflar yazdıkları eserlerde de bu düşünceye yer vermekten geri durmamışlardır. Bu sebeple vahdet-i vücûd düşüncesi kolaylıkla Kur’ân tefsirinde kendini gösterebilmiştir.

Sûfilerin “hakikat âlemi” gibi metafizik bir öte dünya, “müşâhede” gibi soyut bir hal, “vahdet-i vücûd” gibi bir varlık tanımlaması ve buna benzer hal, durum ve düşünceleri İslâm tarihi boyunca tartışılmıştır. Bunların net ölçütler kullanılarak tespit ve takyit edilmesi, bir usûle tabi tutulması, pozitif anlamda doğrulanması veya yanlışlanması mümkün olmadığı için sûfiler ağır tenkitlerle karşı karşıya kalmışlardır.

İşaret ve tasavvuf merkezli yorumlara itirazda bulunanlar genelde anlatılanların standart ölçülere tabi tutulamayacağını ve sübjektif olduğunu ileri sürmüşler, bunların hiçbir bağlayıcılığının olmayacağına işaret etmişlerdir. Sûfilere yöneltilen bu itirazlar zaman zaman tekfir kadar varabilmiştir. Nispeten daha mutedil çizgide durmayı tercih edenler ise bu anlayış sahiplerini eleştirmekle beraber tekfir etmemişlerdir. İslâm bilginlerinin bir kısmı ise bu yorumları hoş karşılamış, kendilerine göre makul açıklamalar getirmeye gayret etmişlerdir. Vahdet-i vücûd anlayışına eserlerinde sıkça yer veren âlimlerden birisi de Bursevî’dir.

İsmâil Hakkı Efendi tefsiri başta olmak üzere tüm eserlerinde Allah hakkında “Hak” veya “Hak Teâlâ” isimlendirmelerini çokça kullanmaktadır. Esmâü'l-hüsna arasından sadece bu ismi seçerek ısrarla her yerde kullanmasının alelade bir seçim olmadığı görünmektedir. Biz bu durumun vahdet-i vücûd anlayışının bir yansıması olduğunu düşünüyoruz.

Bursevî camilerde halka vaaz ve irşad faaliyetlerinde bulunurken vahdet-i vücûd’dan çokça bahsetmesi sebebiyle çoğu kez zor durumda kalmıştır. Tasavvufun mahrem konularını halka açık kürsülerde anlattığı için devlet ricali kendisine tepki göstermiştir. Hallâc-ı Mansûr’un “ene’l-hakk” sözü başta olmak üzere sûfilerin “şatahat-sekr” halinde söyledikleri sözleri fırsat bulduğu her yerde açıklamaya gayret etmiştir. İbnü’l Arabî’nin de kendisinde bıraktığı büyük etkiyle Rûhu’l-Beyân adlı eserinde ayetleri yorumlarken vahdet-i vücûd anlayışına sıklıkla yer vermiştir.

Bursevî’nin zihin dünyasına dair ortaya koyduğumuz âcizane çalışmamızın onun daha iyi tanınmasına katkı sunması arzumuzdur. Tefsiri kadar dikkate değer olan

diğer tüm eserlerinin de yeniden basılması, halen yazma eserler kütüphanelerinde bulunan çok kıymetli el yazması eserlerinin araştırmacıların daha fazla ilgisini çekmesi, bu eserlerin tıpkıbasım, yeniden basım ve tercüme ile ilim dünyasının istifadesine sunulması gibi çalışmalar günümüz araştırmacılarını beklemektedir.

EK BEYAN / DECLARATION

Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.

There is no potential conflict of interest in this study.

The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Akün, Ömer Faruk. “Bursalı Mehmed Tâhir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/452-461. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Apak, Adem. “İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân'da İslâm Tarihi İlk Dönem Hadiseleri ve Siyasî-İtikadî Fırkalar Hakkındaki Görüşleri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 147-166.

Ateş, Süleyman. *İşari Tefsir Okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Avcı, Seyit. *Sûfîlerin Hadis Anlayışı-Bursevî Örneği*. Konya: Ensar Yayınları, 2004.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Kırk Hadis Şerhi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Müminlere Armağan Tuhfe-i İsmailiyye*. İstanbul: Hacegan Yayınları, 4. Basım, 2010.

Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l beyân fî tefsîri'l Kur'ân*. Beyrut: Daru'l Fikr, ts.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Şerh-i gazel-i Yunus Emre*. Konya: Konya Yazma Eserler Kütüphanesi, 3458.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Şerh-i şuabi'l iman*. çev. Yakup Çiçek. İstanbul: Daru'l

Hadis Yayınları, 2002.

Çelik, İsa. “İsmail Hakkı Bursevî’ye Göre İnfitar Suresinin İşari Yorumu”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 120 (2003), 156-189.

Çetiner, Bedrettin. “Atpazarî Osman Fazlı ve el-Lâihâtü'l-Berkıyyât Adlı Tasavvufî Tefsir Risalesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1999), 7-54.

Demirli, Ekrem. “Vahdet-i Vücûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/431-435. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Denizer, Nurullah. *Kur'an'ın Sûfi Yorumu Bursevî Örneği*. ed. Fatma Asiye Şenat. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 2019.

El-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî . *Er reddü ale'l kâilîne bi vahdeti'l vücud*. Dımaşk: Daru'l Me'mun Li't Tûrâs, 1995.

El-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî . *Mecmu-u resail-i Molla Aliyyü'l Kârî*. İstanbul: Daru'l Lübab, 2016.

Gazali, Ebû Hamid. *Mişkatü'l envar*. Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 1971.

Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim. *Ni'metü'z zerîa fi nusrati's şerîa*. Riyad: Dâru'l Mesîr, 1. Basım, 1998.

Has, Şükrü Selim. “Halebî, İbrâhim b. Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/231. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

İbni Arabî, Muhyiddin. *Tefsîr-i kebîr/ Tevilât*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan Yayınları, ts.

Kahraman, Abdullah. “Tasavvufî Tefsirlerin Ahkam Ayetlerine Yaklaşımı (İsmail Hakkı Bursevî örneği)”. *Osmanlı toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*. 117-142. 3. Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2011.

Kara, Mustafa. *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*. Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2017.

Kuşeyrî, Abdulkerim b. Hevazin b. Abdulmelik. *Risaletü'l Kuşeyriyye*. Cidde: Daru'l Minhac, 1. Basım, 2017.

Leknevî, Abdülhayy. *el-Âsâru'l merfûa fi'l ahbâri'l merfûa*. Bağdat: Mektebetü Şarki'l Cedîd, ts.

Mıcık, Kübra. “Tasavvuf'ta Fenâ ve Bekâ”. *Mutalaa* 2/2 (2022), 184-195.

Namlı, Ali. “İsmâil Hakkı Bursevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

23/102-106. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Namlı, Ali. “İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l Beyan Fi Tefsiri'l Kur'an Adlı Tefsiri”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 9/18 (2001), 365-385.

Poyraz, Yakup. “Fenâfillâh Mertebesinden Mekâbillâh Makamına Mevlânâ'da İlahî Aşk”. *Türkoloji Araştırmaları* 9/9 (2014), 871-895.

Sabuni, Nureddin. *Maturiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.

Sarı, Necmi. “İsmâil Hakkı Bursevî'nin Şerhu Nuhbeti'l-fiker Adlı Eserinde Ali el-Kârî'ye Karşı Takındığı Olumsuz Tavrın Muhtemel Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Dergiabant* 9/1 (2021), 1-26.

Sarı, Necmi. “Kendi Dilinden İsmâil Hakkı Bursevî'nin Hayatı ve Şahsiyeti”. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 137-157.

Sarı, Necmi. *Mutasavvıfların Hadis Usûlüne Bakışı İsmail Hakkı Bursevî Örneği Nuhbetü'l Fiker Şerhi Tanıtım ve Değerlendirme*. İstanbul: Ümmülkura Yayınları, 1. Basım, 2021.

Süzer, Azize. *İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l Beyân Adlı Tefsirindeki Hadislerin Tahrici ve Değerlendirilmesi (Nisa Suresi Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014.

Uludağ, Süleyman. “Hallâc-ı Mansûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/379. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Yalçın, İsa. *Tasavvufi Düşüncede Fenâ Kavramı*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Zünnar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/572-574. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Yıldız, Sakıb. “Türk Müfessiri İsmâ'il Hakkı Burûsevi'nin Hayatı”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1975), 103-126.



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

Dinî, İctimai ve Hukuki Bir Kavram Olarak Hutbe

Khutbah as A Religious, Social and Legal Concept

Seyfullah BOZGEYİK

Yüksek Lisans Öğrencisi,
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı.
sbozgeyikk@outlook.com
ORCID: 0000-0003-1799-9255

İzzet SARGIN

Prof. Dr.,
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı.
izzetsargin@yahoo.com
ORCID: 0000-0002-6101-9464

Cilt/ Issue: 4/2, 259-296

Geliş Tarihi: 21.06.2024

Kabul Tarihi: 14.09.2024

Atf: Bozgeyik, Seyfullah-Sargin, İzzet
"Dini, İctimai ve Hukuki Bir Kavram
Olarak Hutbe". *İLSAM Akademi Dergisi* 4/2
(Ekim 2024), 259-296.

Dipnot: Seyfullah Bozgeyik-İzzet Sargin
"Dini, İctimai ve Hukuki Bir Kavram
Olarak Hutbe". *İLSAM Akademi Dergisi* 4/2
(Ekim 2024), Sayfa.

ÖZ

Bir topluluğa bir maksadı anlatmak, öğüt vermek, bir görüşü kabul ettirmek ve bir eyleme teşvik etmek gibi amaçlarla yapılan güçlü ve etkileyici konuşma olarak tanımlanan hitâbet, tarihin her döneminde yapılagelmiştir. İslam öncesi Arap topluluklarında da sıkça kullanılan ve Câhiliye dönemindeki asabiyyet anlayışıyla putperestlik inancı etrafında yapılan hitâbet, İslam'ın gelmesiyle birlikte İslami düşüncenin hakim olduğu bir muhtevaya bürünmüş, hutbe kavramı altında cuma ve bayram namazlarında da uygulanarak ibadet hayatının bir parçası ve İslam ibadet hukukunun bir rüknü haline gelmiştir. Fıkıh literatüründe cuma ve bayram namazları bölümlerinde yer verilen hutbeyle ilgili görüş ve hüküm farklılıkları vardır. Hutbenin ibadet hayatımızın bir rüknü olması sebebiyle, fıkıh mezheplerinin hutbe hakkındaki hükümleri mukayese edilerek ortaya çıkan hüküm farklılıklarının sebeplerinin bilinmesi önem arz etmektedir. Araştırmamız, ehl-i sünnet anlayışını kabul eden Hanefi, Şafii, Maliki ve Hanbeli mezhepleriyle sınırlandırılmıştır. Çalışmamız neticesinde, bu mezheplerin hutbeyle ilgili görüş farklılıklarının temel nedenleri mezheplerin sünnet anlayışı, örf ve daha iyi bir hutbe sunumunun sağlanması olarak sıralanabilir. Ayrıca, hutbe metinlerinde hukuk güvenliği, hukuk ile ahlak bütünlüğünün sağlanıp korunduğu ve hukuka riayet etmenin ibadetler ile İslam'ın diğer hükümleriyle bağlantılı olduğu gibi ana mesajların verilmek istendiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hukuk, İslam Hukuku, Mezhep, Cuma Namazı, Hutbe

ABSTRACT

Oratory, defined as a powerful and impressive speech made for purposes such as explaining a purpose to a community, giving advice, getting an opinion accepted, and encouraging an action, has been made in every period of history. Oratory, which was also frequently used in pre-Islamic Arab communities and was made



around the belief of idolatry with the understanding of anger during the period of ignorance, took on content dominated by Islamic thought with the advent of İslâm and became a part of the life of worship and a pillar of Islamic worship law, also being applied in Friday and Eid prayers under the concept of khutba. There are differences of opinion and judgments about the sermon given in the Friday and Eid prayers sections in the Fiqh literature. Since the sermon is a part of our worship life, it is important to know the reasons for the differences in judgments that arise by comparing the judgments of fiqh sects about the sermon. Our research has been limited to the Hanafi, Shafi'i, Maliki, and Hanbali sects that accept the Ahl-i Sunnah understanding. As a result of our study, the main reasons for these sects' differences of opinion about the sermon can be listed as the sects' understanding of Sunnah, custom, and ensuring a better presentation of the sermon. In addition, the main messages of the khutba texts include the security of law, the unity of law and morality, and the connection between the observance of law and worship and other provisions of Islam.

Keywords: Law, Islamic Law, Sect, Friday Prayer, Khutbah

EXTENDED ABSTRACT

Oratory, defined as a powerful and impressive speech made for purposes such as explaining a purpose to a community, explaining an idea, giving advice, making an opinion accepted, and encouraging an action, has been made in every period of history. The art of oratory was also frequently used in pre-Islamic Arab communities and became an important element of Arabic literature, at least as much as poetry. The first sermon in pre-Islamic Arab communities, Hazrat. Muhammad VII. ka'b b, who is the grandfather of the generation. It is based on Luey. Ka'b b. It is known that Lueyy performed a weekly worship along with reading a sermon on Fridays, and this practice was called “Yawmul-Aruba (day of Arabism, day of explanation)” at that time. The speeches made within the framework of the belief in paganism with the understanding of anger during the period of ignorance took on a content dominated by Islamic thought with the advent of Islam. Oratory, which has been performed since the early periods of Islamic history, has become a part of worship life by being applied in Friday and Eid prayers under the concept of sermon and has become a part of Islamic worship law. Hz. Two basic qualities of Muhammad's sermons, which are short and concise, attract attention in terms of form. The first of these is in the form of a question-answer; the second is that it repeats short sentences. As a prophet and community leader, Hazrat. It is seen that Muhammad addressed

individual and social issues related to all aspects of material and spiritual life in his sermons. As a result of the evaluation of these sermons, the form structure of the sermon was revealed, and sermons were prepared accordingly. During the period of the Rashid caliphs, khutbe gained a sociological importance in which political problems were also discussed in addition to maintaining its position in the life of worship. For example, the Prophet. It is largely thanks to the art of oratory that the first caliph election was settled immediately after Muhammad's death without being turned into a power struggle. During the consultation held in the shadow of saide me, Hazrat. As a result of Omar's effective address to those who were there, Hazrat Umar. Abu Bakr took the oath of allegiance as caliph from the Muslims who were there and was elected as the first caliph. He also gave a speech explaining the general principles of the policies he will follow. Hz. Umar, Hazrat. Uthman, and Hazrat. Ali also used the method of oratory frequently for various reasons during his time. Hz. During Ali's time, the duty of the sermon to be a political icon was carried one step further. Hz. The governor of Basra during the time of Ali Abdullah b. During the Abbas caliphate discussions, the Prophet. He read a sermon on behalf of Ali and based on the fact that those who listened did not object, Hazrat. It is assumed that allegiance was paid to Ali. During the Umayyad period, the sermon became an effective political tool in the full sense. For example, Muawiya's conducting the process of transforming the caliphate into a kingdom mostly through sermons is one of the most remarkable events in which sermons are used as a political tool. Throughout the history of Islam, the sermon has been prepared in accordance with the system and purpose of the religion. It is seen that the main messages are tried to be given in the sermon texts, such as the security of law, the belief dimension of legal norms, the integrity of law and morality are ensured and protected, and compliance with the law is connected with worship and other provisions of Islam. There are many differences of opinion and judgments about the sermon included in the Fiqh liturgy in the context of Friday and Eid prayers. Since the sermon is a part of our worship life, it is an important issue to know the evaluations of fiqh sects about the sermon and the differences in judgments that arise as a result of these evaluations. As we mentioned above, the main starting point of the differences of opinion of fiqh sects about the sermon is the nature and quantity of the sermon. However, in the fiqh literature, the subject of khutbe has been dealt with within the framework of the systematics of fiqh science by classifying it under subject headings such as the rukun, conditions, and sunnah of the sermon. In addition, the fiqh sects, which also deal with the manners and makruhs of the sermon for a more effective presentation of the sermon and a more rigorous performance of worship, have put forward opinions and requirements that they mostly agree on in this regard. As in history, it is

important for the sermons that deal with some current issues to process the new issues that are emerging today in terms of raising the awareness of society.

GİRİŞ

Arap kültürünün ve edebiyatının şiiirden başka baskın bir ögesi de hitâbettir. Hz. Peygamber'den önce ve peygamber döneminde de hitâbet sanatı toplumda oldukça yaygın olarak kullanılmıştır. Hz. Peygamber Mekke ve Medine dönemlerinde dini tebliğ etme sürecinde bu yönetime sıkça başvurmuştur. Hitâbet sanatı Hz. Peygamber'in hicreti esnasında Kubâ mescidinde okuduğu ilk Cuma hutbesiyle birlikte hutbe olarak kavramlaştırılarak ibadet hayatına girmiş ve Cuma namazının bir rüknü olarak kabul edilmiştir. Bayram namazlarında da hutbe okunması sünnet olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber, çeşitli vesilelerle, savaş vb. gibi sebeplerle gerekli gördüğü durumlarda da hutbe irâd etmiştir.

İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren hutbenin, insanları etkileme gücünü fark eden siyasî şahsiyetler, hutbe vâsıtasıyla kendi inanç, düşünce ve uygulamalarını insanlara aktarmaya ve onları etkilemeye çalışmıştır. Hutbeyi, siyasîlerin kendi sübjektif anlayışlarını aktarma vâsıtası olarak gören bazı kişiler, rahatsızlıklarını ifade etmek için hutbeyi dinlememeyi tercih etmişler ve cemaati terk etmişlerdir. Bu durumdan rahatsız olan idareciler de hutbenin irâd şeklinde çeşitli değişiklikler yapmışlardır.

Cuma ve bayram namazlarında, toplumun bilgilendirilmesi açısından önemli bir konuma sahip olan hutbenin uygulanmasında yetkili şahısların bir kısım tasarruflar yapması ve fıkıh mezhepleri arasında hutbe konusunda meydana gelen görüş farklılıkları, çeşitli hükümleri ortaya çıkarmıştır. Bu farklı hükümlerin sebep ve sonuçları açısından değerlendirilmesinin gerekli olduğu kanaatine vardığımdan hutbe konusunu mütevâzî bir çalışma olarak ele almaya karar verdim.

1. HUTBE KAVRAMI

1.1. Tanım

Lügatte *خ-ط-ب* den türetilen bir ad olan "hutbe" "*bir topluluk karşısında yapılan etkileyici konuşma, güzel söz söyleme, başı ve sonu olan bir konuşma ve bir kimsenin inandığı, bağlandığı bir gerçeğe, toplumu da inandırmak için bütün kişiliğini kullanarak yaptığı telkin konuşması*¹", "*bir konu hakkında yapılan önemli ve etkili konuşma, her türlü ihtilafı bitiren söz*" anlamlarına geldiği gibi², fiil olarak "*fesâhât ve selâsetle (akıcılıkla) nutuk irâd etme*"³ anlamına da hâizdir.

İslâm Hukuku bağlamında (ıstılah) hutbe, başta Allah'a zikirle Hz. Muhammed'e salavat yapılan, Müslümanları bir konuya dair bilgilendiren yahut ikaz eden,

1 Kerim Sunguroğlu, "Türkçe Kompozisyon (Söz ve Yazı Tekniği)", *Din Öğretimi Dergisi*, 1970.

2 İbn Manzur, "Hutbe", *Lisanü'l-Arap*, (Beyrut: Darü'l-Sadr, 1965), 1/360-362.

3 Şemseddin Sami, *Kamus-i Türki*, (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1899), 584.

vaaz ve nasihat içerikli bir konuşmadır.⁴

Ebû Hanîfe (ö.150/767) hutbenin bir zikir olduğunu söyler⁵. İmâmeyn'in de içinde bulunduğu cumhura göreyse hutbe, Allah'a zikir ve Hz. Muhammed'e salavatın ardından, Arap örfünde hutbe olarak görülen, Müslümanları iyiliği emredip kötülükten yasaklayan bir konuşmadır.⁶

1.2. Hutbenin Tarihi

Hz. Muhammed zamanında ve sonradan hutbe konusuna geçmeden evvel Câhiliye devrinde de hutbe konusuna değinmekte fayda vardır.

1.2.1. Câhiliye Döneminde Hutbe

İlk hutbe Hz. Muhammed'in yedinci kuşaktan dedesi Kâ'b b. Lüey'e dayandırılmaktadır. Kâ'b b. Lüey'in, Cuma günlerinde bir hutbe okumakla birlikte haftalık bir ibadet yapmıştır ve bu uygulamaya o zamanlar "Yevmü'l-Arûba (Araplık günü, açıklama günü)" denmiştir.⁷

Câhiliye zamanındaki asabiyet anlayışıyla putperestlik inancı, İslâm'dan önceki hutbenin muhtevasını direkt olarak etkilemiştir. O zamanlar kabilesini övmek ve farklı kabileleri eleştirmek, atalarıyla inançları yüceltmek üzere hutbeler verilmiştir.⁸ Ayrıca, yapılmış olan savaşların ardından intikam hırsını artırmak ve harp çağrısında bulunmak üzere yahut barış söylemleri ile savaşan kabilelerin ya da devletlerin arasını bulma niyeti ile de hutbeler verilmiştir.⁹

Câhiliye devrinde "hutbetü'l-ımlâk" denen nişan ve nikah törenlerinde kız isteme yahut evlenenleri övmek için konuşmalar yapılmıştır. Hutbe sözcüğü ile aynı kökten gelen hutbe sözcüğünün anlamsal yakınlığı dikkate değerdir.¹⁰ Bilgili

4 Mustafa Baktır, *Hutbe* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998), 18/425-428.

5 Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitabü'l-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın, 1. Baskı (Katar: Daru İbn Hazm, 2012), 1/303.

6 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rıfat Feyz Abdülmuttalip (Beyrut: 2001), 2/409. Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenühî, *el-Müdevenetü'l-Kübra*, 1. Baskı (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 1/236. İbn Kudame el-Makdisî, *El-Muğni*, trc. Alparslan Tunçer (İstanbul: Kârınca ve Polen Yayınları, 2015), 1/413.

7 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, trc. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2013), 45.

8 Nesim Sönmez, *Sadrü'l-İslâm Döneminde Hitâbet Türleri ve Temel Özellikleri*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2013) 352-372.

9 Hüseyin Elmalı, "Arap Edebiyatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/158-160.

10 İbn Manzur, "Hutbe", 1/ 362-364.

insanların panayırlarda¹¹, elçi kabullerinde yahut önderlerinin huzurundaki konuşmaları, ölen kişinin vasiyetini açıklamak yahut taziye için yapılan konuşmalar, kâhinlerin gaybdan haber vermek için yapmış oldukları etkileyici anlatımlar câhiliye dönemindeki hitâbetlerdendir.¹²

Câhiliye devri hitâbeti, hitâbetin biçimi ve özelliklerine göre de önem kazanır. Bir mukaddimenin bulunmaması ve direkt olarak konuyla başlanması, kısa fakat süslü cümleler ile veciz bir biçimde konuşmanın yapılması câhiliye dönemindeki hitâbetin özellikleri arasındadır.¹³ Câhiliyedeki hatipler, nikâh hitâbeleri haricindeki konuşmaları ayakta ve yüksek bir yerde yahut bir hayvanın sırtında yapmıştır. Topluluğun karşısına güzel bir kıyafet ile çıkmak, elinde baston, kılıç yahut mızrak tutmak, başa sarık sarmak, irticâli olarak ve rahat bir biçimde konuşmak bu dönemin hitâbet özelliklerindedir.¹⁴

1.2.2. İslam Tarihinde Hutbe

İnançla ahlâk açısından bozulan bir çevrede ortaya çıkmış olan İslâm, ilk önce tevhit anlayışını ve ahlâksal bir düzeni insanlar arasında yerleştirmeye çalışmıştır. Daha sonra toplumsal değişmelere ve gelişmelere bağlı olarak irâd edilen hutbelerin içeriklerinde farklılıklar söz konusu olmuştur.

Çeşitli sebeplerle ortaya çıkan durumlar karşısında insanları bilgilendirmek, meydana gelen sosyal ve siyasal durumlardan onları haberdar etmek maksadıyla Hz. Peygamber ve Müslüman yöneticiler tarafından hutbeler irâd edilmiştir.

1.2.2.1. Hz. Peygamber'in hutbelerinden örnekler

Hz. Muhammed'in tebliğ sürecinde ve müşriklerin de kendi iddialarını anlatmalarında insanları etkileme, ikna etmeye ve yönlendirmeye çalışan etkili bir konuşma çeşidi olan hutbe sıkça kullanılmıştır. Buradan anlıyoruz ki o dönemde hutbe önemli bir fonksiyona sahip olmuştur. Hz. Peygamber'in Safa Tepesi'nde ve başka yerlerde yapmış olduğu hitâbetlerden, onun bu hitâbet yöntemini uyguladığı ve bildiği anlaşılmaktadır.

Elverişli koşulların oluşmamasından dolayı Mekke devrinde cuma namazı kıldırmayan Hz. Muhammed'in Medine'ye hicreti sırasında, Rânûnâ vadisinde

11 Ukaz panayırında, 100 yaşlarında olan Kus b. Saide isimli bilge bir kişinin, Hz. Peygamber'in de aralarında bulunduğu bir topluluğa yapmış olduğu konuşma, çok etkileyici ve derin anlam ifade eden bir hitâbet örneğidir. Bu hitâbetin metnine çalışmamızda yer vereceğiz.

12 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 75.

13 Hüseyin Elmalı, "Arap Edebiyatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/158-160.

14 Elmalı, "Arap Edebiyatı". 18/158-160.

kıldırılmış olduğu ilk cuma namazındaki hutbeleri Cuma hutbelerinin ilkidir.¹⁵ Hz. Muhammed'in bu ilk hutbelerinden başlayarak hutbe, Cuma namazlarının bir rüknü olmuştur.

Hz. Muhammed'in kısa ve öz olan hutbelerinin şekil bakımından 2 temel niteliği dikkat çekmektedir. Bunların ilki soru-yanıt şeklinde olması, ikincisi de kısa cümleleri tekrar etmesidir.¹⁶ Bir peygamber ve toplum önderi olan Hz. Muhammed'in hutbelerinde maddî ve mânevî yaşamın bütün yönleriyle alakalı bireysel ve toplumsal meselelere değindiği görülmektedir.¹⁷

Cuma ve bayram namazları dışında da Hz. Peygamber ve başkaları çeşitli sebeplerle hutbeler irâd etmişlerdir. Câhiliye döneminde kabileler arası siyasi ve sosyal açıdan dağınıklık ve asabiyet anlayışının devam ettiği toplumsal yapı İslâm'ın gelmesinin ardından sürdüğünden bu minvalde hutbeler verilmiştir. Medine devrinde gelişen devletleşmede irâd edilen hutbelerde, politik-dinsel hususlar da yer almıştır.¹⁸ Müslümanlığa çağrı özelliğinde muhtelif kabilelerin ve devlet ricâlinin yahut elçilerinin karşılaşmasında ve huzurunda konuşmalar da yapılmıştır. Buna bağlı olarak, İslâm'ı öğrenmek ve Müslüman olmak üzere gelenlere yapılmış olan hitaplar da bir politik-dinsel hutbe niteliğindedir.¹⁹

Bunları ifade ettikten sonra Hz. Peygamber'in irâd ettiği hutbelerinden bazılarında bu çalışmada yer verilmesi uygun görülmüştür.

1.2.2.1.1. İlk Cuma hutbesi

Hz. Muhammed'in hicrette Medine yakınlarında Rânûnâ vadisinde kıldırılmış olduğu ilk cuma namazında vermiş olduğu hutbesi şu şekildedir:

“Ey insanlar! Sağlığınızda ahiret için hazırlık yapınız. Biliniz ki kıyamet gününde herkes yaptığından hesaba çekilecektir. Sizlerden her biri çobansız bırakacağı koyunundan sorumlu tutulacak. Sonra Rabbi ona tercümansız ve aracısız olarak şöyle diyecek: ‘Sana Resûlüm gelip de emirlerimi tebliğ etmedi mi? Ben sana mal mülk verdim, pek çok iyiliklerde bulundum. Ya sen kendin için ahiret azığı olarak ne getirdin?’ Bu soruyla karşılaşan şahıs sağına soluna bakacak ancak hiçbir şey göremeyecek. Önüne baktığında ise cehennemi

15 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Tarih-u Rusul ve'l-Muluk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kahire: Darü'l-maarif, 1960), 2/394-395.

16 Mehmet Emin Ay vd. , *Din Eğitimi ve Din Hizmetlerinde Rehberlik* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010), 76.

17 Mustafa Baktır, “Hutbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/425-428.

18 Sönmez, *Cahiliye döneminde ve Sadrî'-l İslâm Döneminde Hitâbet*, 205.

19 Sönmez, *Cahiliye döneminde ve Sadrî'-l İslâm Döneminde Hitâbet*, 205.

*görecek. Öyleyse yarım hurma ile dahi olsa cehennemden korunmaya çalışınız, onu da bulamayan güzel bir sözle kendisini kurtarmaya baksın. Zira bir hayır için on katından yedi yüz katına kadar sevap verilir. Allah'ın selamı, rahmeti ve bereketi üzerinize olsun.”*²⁰

Hz. Muhammed'in, bu ilk hutbesinin ardından verdiği bir başka hutbe de şu şekildedir:

“Allah'a hamd olsun. O'na hamd eder ve O'ndan yardım dilerim. Nefislerimizin şerlerinden ve kötü amellerimizden Allah'a sığınırız. Allah'ın doğru yolu gösterdiği, hidâyet ettiği kişiyi kimse saptıramaz. Saptırdığını da kimse doğru yola iletemez. Şehâdet ederim ki Allah'tan başka ilah yoktur. O tekdir, O'nun eşi ve benzeri yoktur. Sözlerin en güzeli Allah'ın kitabıdır. Allah, kimin kalbini Kur'an'la süslerse onu kâfir iken İslâm'a sokar. O kimse de Kur'an'ı başka sözlerden üstün kılarırsa kurtulur. İyi bilin ki, Allah'ın kitabı sözlerin en güzeli ve en üstünüdür. Allah'ın sevdiğini seviniz! Allah'ı, bütün kalbinizle seviniz! Allah'ın kelamından ve onu okumaktan usanmayınız. Allah'ın kelamından kalbinize bir karartı gelmesin. Çünkü Allah'ın kelamı, Allah'ın yarattığı her şeyin en üstününü ayırıp seçer, amellerin hayırlısını ve kullarının seçkini olan peygamberleri ve onların kıssalarını anlatır. Helali ve haramı bildirir. Siz sadece Allah'a ibadet ediniz ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayınız. O'ndan hakkıyla sakınınız. Sözleriniz, Allah'a yönelmiş güzel sözler olsun ve aranızda Allah'ın kelamı ile muhabbetleşiniz. İyi bilin ki, Allah, ahdini bozanlara, sözünde durmayanlara gazap eder. Allah'ın selamı üzerinize olsun.”

1.2.2.1.2. Bir güçlük karşısında irâd etmiş olduğu hutbe;

*“Hz. Muhammed namaz kıldığı bir sırada bir sahâbî ‘Ya Resulullah! Hurmalar artık midemizi yaktı, haniflerimiz²¹ paramparça oldu’ diye bağırdı. Resulullah namazını tamamlayınca ayağa kalktı. Allah'a hamd-ü sena getirdikten sonra kavminin karşılaştığı zorlukları dile getirdikten sonra şöyle buyurdu: Ben ve ahabım neredeyse on gün boyunca berirden başka bir yiyecek bulamazdık. Bu halimiz ensardan kardeşlerimizin yanına gelene dek devam etti. Onlar bizi sofralarına ortak ettiler... Öyle bir zamana yetişeceksiniz ki ya da sizden kimileri öyle bir zamana erişecekler ki Kâbe örtüleri gibi kumaştan elbiseler giyecekler; sabah akşam onlara kazanlarla yemekler sunulacak”*²²

1.2.2.1.3. Bedir gazvesi esnasında vermiş olduğu hutbe

“Hiçbir şüphe yok ki ben sizleri, Allah'ın teşvik ettiklerine teşvik ediyor, Allah'ın

20 Mecdi Muhammed eş-Şehvi, *Hutbetü'r-rusûl* (Kahire: Mektebetü'l-Tevfikîyye),6.

21 eş-Şehvi, *Hutbetü'r-rusûl*, 6.

22 Ahmed Badla, *Resulullah'ın Hutbeleri* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019), 44.

yasakladıklarından men ediyorum. Elbette ki Allah'ın şanı çok yücedir. O ancak hakkı emreder, doğruluğu sever. Hayr işleyen kişilere kendi katında üstün mevkiler verir. Böylece artık bu kimseler bu mevkilerle anılırlar ve birbirlerine üstün olurlar. Şüphesiz ki sizler, artık hakkın mevkilerinden birinde bulunmaktasınız. Allah bu mevkide, yalnızca onun rızasını kazanma temennisi ile yapılanları kabul eder. Muhakkak ki, zor anlarda gösterilen sabır sayesinde Allah kaygıları giderir, darlık ve kederden kurtarır. Sizler de bu nedenle ahirette kurtuluşa ereceksiniz. İşte Allah'ın nebisi aranızda ve sizi uyarıyor ve size emrediyor! Bugün Allah katında kerih görülen bir işe bulaşarak onun gazabını celbetmekten sakının! Zira Allah buyuruyor ki: Allah'ın gazabı sizin kendinize olan kötülüğünüzden daha büyüktür. Kitabında size emrettiklerine bakın! Ayetlerini düşünün! Sizler zillet içerisinde iken onunla sizi nasıl aziz kıldığını hatırlayın. Öyleyse Allah'ın kitabına, emirlerine sınıksız sarılın ki Rabbiniz sizden razı olsun. Bu topraklarda Allah'ın hiçbir emrini çiğnemeyin ki size vadettiği rahmet ve mağfiretine nâil olasınız. Hiçbir şüphe yok ki Allah'ın vaadi haktır, O'nun sözü doğrudur, azabı da şiddetlidir. Ben ve sizler Hayy ve Kayyum olan Allah'la birlikteyiz. Sırtımızı bir tek ona dayadık. Sadece ona bağlandık, sadece ona tevekkül ettik. Dönüş de ancak ona olacaktır”²³.

1.2.2.1.4. Mekke'nin fethinde irâd ettiği hutbe

Efendimiz, Mekke fethedildiğinde Kâbe'nin kapısında durup oradakilere şu hutbeyi okumuştur: “Allah'tan başka ilah yoktur, O (cc) tektir, eşi ve benzeri yoktur. O(cc), vaadini yerine getirdi, kuluna yardım etti. Toplanan bu düşmanları tek başına hezimete uğrattı. Dikkat edin! Cahiliye dönemine ait olan övünme vesilelerinin her biri: Kan davaları, mal davaları, şu ayaklarımın altında kalmıştır, kaldırılmıştır! Ancak sidane ve sikaye hizmetleri bunun dışındadır! Eski kan davaları kaldırılmış olmakla birlikte bundan sonra bir cinayet işlenirse biliniz ki kamçı ve sopa ile yarı kasıtlı olarak vuku bulan, sonrasında cinayet ile son bulan suçların diyet miktarı çok ağırdır ki bu da, kırk tanesi hamile olması şartıyla yüz deve dir”²⁴.

1.2.2.1.5. Kurban bayramında verdiği bir hutbe

Efendimiz bir kurban bayramı namazında vermiş olduğu hutbede şunları söylemiştir: “Bugünümüze başlarken yapacağımız ilk şey, namazı kılmamız. Sonra yerlerimize dönüp kurbanlarımızı kesmemizdir. Kim böyle yaparsa bizim sünnetimize göre hareket etmiş olur. Kim de daha önceden kurbanını kesti ise kestiğini ancak ailesine yedirmek için kesmiş olur ve kurban ibadeti olmaz”²⁵.

23 Badla, Resulullah'ın Hutbeleri, 46.

24 Badla, Resulullah'ın Hutbeleri, 46.

25 Muhammed Halil el-Hatip, Hutbetu'r-Rusul (Kahire: Daru'l-Fazile, 1995), 69.

Hız. Muhammed'in yaşamını yitirmesinden evvel Veda Haccı esnasında verdiği *Veda Hutbesi* de evrensel mesajlar ve kul hakları konularını içeren güzel bir hitâbettir. Ayrıca Hız. Peygamber'in bu hutbesi, Birleşmiş Milletler Evrensel İnsan Hakları Beyannamesinin hazırlanmasında birinci derecede göz önüne alınmıştır.²⁶

Konuyu aşacağı düşüncesi ile Veda hutbesini derinlemesine incelemeksizin bir sonraki bölüme geçeceğiz.

1.2.2.2. Sahabe döneminde hutbe

Râşit halifeler devri başta gelmek üzere, tarihte Müslümanların irşadına yönelik olarak ve her dönemdeki Müslümanların iç dinamiklerine göre Kur'an ve Sünnet çerçevesinde çeşitli konularda hutbeler irâd edilmiştir.²⁷

İlk Halife Hız. Ebû Bekir (ö. 13/634)'in seçilme prosesinde de hitâbet etkili bir biçimde kullanılmıştır. Ensarın Benî Sâide gölgeğinde toplanmak suretiyle halife seçimini görüştüğünü öğrendiğinde, Hız. Ömer (ö. 23/644) ile beraber oraya giden Hız. Ebû Bekir, Ensarlarla Muhacirlerden bir emîr seçilmesini talep eden sahâbelere bunun doğru olmadığını, Müslüman birliğini temin etmek üzere tek liderin çevresinde toplanmanın gerekli olduğunu söylemiştir. Aday olarak da Hız. Ömer ile Ebû Ubeyde b. Cerrâh (ö. 18/639)'ı göstermiştir. Hız. Ömer elini uzatmıştır fakat sahâbiler Hız. Ebû Bekir'in halife olmasını uygun görüp Mescid-i Nebevî'de ona biat etmiştir.²⁸ Söz konusu biatın ardından Hız. Ebû Bekir, izleyeceği politikanın genel esaslarını anlatan bir hutbe vermiştir:

“Ey insanlar! Ben de sizin gibi bir insanım. Bilmiyorum, belki Hız. Peygamber'in yapabildiği şeyleri bana da teklif edeceksiniz. Halbuki Allah(cc), Hız. Muhammed'i alemlerden üstün kılmış ve onu afetlerden korumuştur. Ben ise ancak Hız. Muhammed'e tabi olan birisiyim. Hız. Peygamber vefât ederken hiç kimsenin, onun üzerinde bir çöp darbesi kadar bile hakkı yoktu. Benimse, bir şeytanım vardır. Zaman zaman bana galebe çalar. Ey insanlar! Siz, ne zaman biteceğini bilmediğiniz bir ömür süresinde sabah ve akşamlarınızı geçiriyorsunuz. Eğer bu süreyi sâlih amellerle geçirebilirseniz, bunu yapın. Ecel gelmeden, elinizdeki fırsat kaçmadan, sâlih amel yapmakta acele ediniz. Çünkü ecelinin unutan, amelini başkasına bırakan kimseler vardır. Sakın onlar gibi olmayın. Çok acele edin. Çünkü arkanızdan gelen ve size yetişmek isteyen bir şey vardır ki, o da çok hızlı gelen ecelinizdir. Ölümünden korkun. Yaşayanlara değil, öldükten sonra

26 Bünyamin Erul, “Veda Hutbesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/591-593.

27 Baktır, “Hutbe”, 18/425-428.

28 Bu konuda yapılmış kapsamlı bir çalışma için bkz. Şaban Öz, “İslâm Siyaset Geleneğinde Bir Şâz -Şii-Sünnî Yol Ayrımında Sakîfe Hâdisesi-”, *İSTEM* 11 (Aralık 2008), 79-91.

arkada bırakacakları güzel şeylere gıpta edin”²⁹.

Hiz. Ebû Bekir halife olmasının ardından, Müslümanların lideri şeklinde bir başka hutbesinde şunları söylemiştir: *“Size Allah’tan korkmanızı, onu layıkıyla övmenizi, ümit ile korku arasında bulunmanızı ve Allah’a çok dua etmenizi tavsiye ederim. Ondan istediklerinizi ısrarla isteyin. Zira Allah Teâlâ, Zekerîya ve ailesini bu nedenle sena³⁰ etmiştir: Gerçekten onlar hayırlı işlerde yarışırmasına koşturuyorlar, korku ve ümit arası bir halde bize yalvarıyorlar ve bize gönülden saygı duyuyorlardı. Şunu da bilin ki ey Allah’ın kulları! Allah, kendi haklarına mukâbil sizin nefislerinizi rehin almış ve bunun için de sizden söz almıştır. Allah, ebedî olana karşılık sizden geçici ve fânî olanı satın almak istemektedir. Elinizdeki Kur’ân’ın tefsiri bitmez, ışığı hiç sönmez. Onun dediklerini tasdik edin. Emirlerine uyun. Karanlık günler gelmeden onun ışığından yararlanın. Allah, sizleri kendisine kulluk edesiniz diye yarattı. Size, amellerinizi kaydetmeleri için kirâmen kâtibîn meleklerini görevlendirdi. Ey Allah’ın kulları! Bilin ki sizler, sabah akşam ne zaman geleceği sizce malum olmayan bir ecelin takibi altında bulunuyorsunuz”.*³¹

Hiz. Ebû Bekir’in bir başka hutbesi de şu şekildedir:

*“Allah rızası için söylenmeyen hiçbir sözde hayr yoktur. Allah yolunda harcanmayan bir malda hayr yoktur. Bilgili olduğunu öne sürerek, gurura kapılanlarda da hayr yoktur. Allah için yaptıkları işlerde, insanların kınamasından korkanlarda da hayr yoktur”.*³²

Hiz. Ömer, halife seçilmesinin ardından minberde şu hutbeyi irâd etmiştir:

*“Kur’ân’ı devamlı okuyun ki onunla samimi olasınız. Onun buyruklarına uyun ki ona layık olasınız. Tartılmadan önce kendinizi tartınız. Hiçbir yanınızın Allah’tan gizlenemeyeceği büyük duruşma günü için iyi hazırlanınız. Allah’a isyanın söz konusu olduğu durumlarda, hiçbir sultana itaat edilmez. Bakınız; ben kendimi hazineyi idare konusunda yetimlerin hâmisî olarak görüyorum. İhtiyacım olmadığı sürece hazineden bir şey almam. Gerçekten zaruri olan durumlarda ölçülü olarak alıp yerim”*³³.

Farklı bir cuma hutbesindeyse Hiz.Ömer şunları söylemiştir:

29 Muhammed Yusuf Kandehlevî, *Hayatü’s-Sahabe*, çev. Ömer Lütfî Erdal (İzmir: Işık Yayınları, 2008), 3/175-178.

30 Bir insanı iyi ya da kötü yönleri ile veya yalnızca iyi vasıfları ile niteleyerek tanıtmak anlamındadır.

31 Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahani, *Hilyetü’l-Evliya* (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1996), 1/35.

32 el-İsfahani, *Hilyetü’l-Evliya*, 1/35.

33 Müttaki el-Hindî, *Kenzü’l-ummal fi süneni’l-akval ve’l-ef’al* (Haydarabad: Dairetü’l-Maarifi’l-Osmaniyye, 1954), 16/152.

*“Hesaba çekilmezden önce, kendi kendinizi hesaba çekiniz. Zira bunu yaparsanız, ahiretteki hesabınız daha kolay geçer. En küçük bir amelinizin dahi gizlenemeyeceği o büyük duruşma gelmeden önce, amellerinizi sürekli ölçüp tartın”.*³⁴

Hz. Osman (ö. 35/656) da şura tarafından halife seçilmesinin ardından minbere çıkarak şu hutbeyi irâd etmiştir:

“Siz, her an değişmekte olan bir yurttasınız ve hayatınızın bundan sonraki kısmını yaşamaktasınız. Öyleyse henüz gelmeden, gücünüz yettiğince ve en güzel şekilde ölüme hazırlanınız! Ömrünüzü en hayırlı amellerle değerlendiriniz. Şunu biliniz ki bu imkân sizlere verilmiştir. Unutmayınız, eceliniz sabah ya da akşam hiç beklemediğiniz bir anda size gelebilir. Bu dünya aldatma üzerine kurulmuştur. Nitekim Allah Teâlâ: “Sakın dünya hayatı sizi aldatmasın ve şeytan Allah’ın affına güvendirerek sizi kandırmasın!”³⁵ buyurmaktadır. Geçmiş ümmetlerden ders ve ibret alınız! Sonra var gücünüzle çalışınız ve sakın gafflete düşmeyesiniz! Çünkü siz gafflet etseniz de hiçbir anınızdan gafflet edilmeksizin hesaba çekileceksiniz. Hani dünyanın evlatları/ona gönül verenler nerede? Dünyayı îmar edenler nerede? Dünyadan çok uzun bir süre faydalananlar nerede? Dünya onları da kaldırıp atmadı mı? O halde dünyaya Allah’ın verdiği kadar değer veriniz! Allah Teâlâ dünyaya nasıl değer vermemiştir siz de ona değer vermeyiniz! Yalnızca âhireti elde etmeye çalışınız”.

³⁶

Hilafet döneminin sona erme biçimine ilişkin olarak, Hz. Osman’ın öldürülmesinden önce irad ettiği son hutbe şu şekildedir:

*“Allah, size dünyayı ahireti kazanmanız için vermiştir; ona bağlanıp kalasınız diye değil! Dünya fânidir, ahiret ise bâkidir. Fani olan dünya nimetleri, sizi şımartıp da ahiretten alıkoymasın. Bâkiyi fâniye tercih etmeye bakın. Dünya hayatı, bir gün bitecek ve herkes Allah’ın huzuruna dönecek. Allah’ın himayesine girin. Çünkü, onun himayesine girmek ve O’ndan korkmak, hem O’ndan gelecek belalara bir kalkan hem de O’nun rızasına ulaşmanıza bir vesiledir. Başkalarına olan muamelenizde Allah’ı hatırlınızdan çıkarmayın. Cemaatinizden sakın ayrılmayın. Grup grup olup da birbirinize sırt çevirmeyin”.*³⁷

Râşit halifelerin sonuncusu olan Hz. Ali (ö. 40/661)’nin ilk hutbesi, kendinden evvelki halifelerin verdiği hutbelerin bir özetidir. Politik ifadelere de açık bir

34 el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'al*, 16/152.

35 *Kur'an-ı Kerim Meali*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Lokman 31/33.

36 et-Taberi, *Tarih-u Rusul*, 4/243.

37 Kandehevi, *Hayatü's-Sahabe*, 2/ 382.

biçimde yer verilmiş olan söz konusu hutbede Hz. Ali şunları söylemiştir:

“Doğrusu yüce Allah, hidayet edici bir kitap indirmiştir. O kitapta iyiliği ve kötülüğü açıklamıştır. Siz iyiliği tutun. Kötülüğü bırakın. Allah’ın size farz kılmış olduğu emirleri yerine getirin ki onlar sizi Cennet’e iletсин. Allah sizlere meçhul olmayan bazı şeyleri haram kılmıştır. Müslüman’ın kanının haram kılınması da diğer bütün haramlar üzerine üstün kılınmıştır. Müslümanların haklarını da bir arada kenetlenmek ve samimiyetle İslâm’a sarılmakla düzenlenmiştir. Müslüman, diğer Müslümanların elinden ve dilinden sâlim olan kimsedir. Müslüman’ın kanı gerekli haller dışında³⁸ hiçbir şekilde dökülemez. İnsanların hukukuna riayet edin. Özellikle ölümü iyi hatırlayın. İnsanlar sizin önünüzde duruyorlar. Fakat sizin arkanızda sizi tehdit eden bir kıyamet saati vardır. Dünya mallarından ne kadar hafif yük yüklenirseniz diğerlerine o kadar çabuk ulaşırsınız. İnsanlar, kendilerini izleyen en sonuncuları bile bekleyip duruyorlar. Şu yeryüzünde Allah’ın kullarının hakları konusunda Allah’tan korkunuz. Her türlü ufak şeylerde hayvanlara karşı olan davranışlarınızda bile sorumlu olacaksınız. Her konuda Allah’a itaat edin ve ona isyan etmeyin. Bir yerde hayr gördüğünüz zaman onu mutlaka alın. Kötülük gördüğünüz zaman da ondan uzak durun!”

Hz. Ali zamanında hutbenin politik bir simge olma görevi bir adım daha ileri taşınmıştır. Hz. Ali zamanında Basra valisi Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88) hilafet tartışmaları sırasında Hz. Ali adına hutbe okumuştur ve dinleyenlerin de itirazda bulunmayarak Hz. Ali’ye biat ettiği varsayılmıştır.

1.2.2.3. Sonraki dönemlerde hutbe

Hz. Ali’yle yapmış olduğu hilafet mücadelesinin sonucunda halife seçilmiş olan Muâviye b. Ebû Süfyân (ö.60/680), Hz. Ali’nin etrafındakileri sindirmek ve politik kuvvetini artırmak üzere cumaları verilen hutbelerde Hz. Ali ile taraftarlarını kötülemek suretiyle küfretme; Hz. Osman ile taraftarlarınıysa övmek için ifadelerle yer vermiştir.³⁹

Muâviye, halife olduğu ilk dönemlerden başlayarak düşüncelerini topluma nakletmek ve istediği biçimde bir kamuoyu oluşturmak üzere toplumu yönlendirme hususunda etkili olan hatiplerle şairlerden de sık sık yararlanılmıştır.⁴⁰ Muâviye’nin hatiplerle şairlerden faydalandığı en kritik hadiselerden birisi de Hz. Osman’ın şehit edilmesinin ardından kanlı gömleğinin Şam Camii’nde sergilenmesi sırasında hatiplere, dinleyicilere coşku ve heyecan veren, öfke

38 et-Taberi, *Tarih-u Rusul*, 4/436.

39 et-Taberi, *Tarih-u Rusul*, 5/167-170.

40 Ebû Ömer Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Abdîrabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî, *el-İkdu’lferid*, thk. Müfid Muhammed Gamiha (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2008), 7/19-22.

ve nefret hislerini artıran konuşmalar yaptırmıştır.⁴¹

Muaviye, halifeliğin saltanat haline gelme prosesinde de hutbeyi politik bir araç şeklinde kullanmıştır.⁴² Muâviye'nin Medine valisi Mervân b. Hakem (ö. 65/685)'in bir cuma hutbesinde, oğlu Yezî't (ö. 64/683)'in kendisinden sonra halife olmasına yönelik olarak, Muâviye'nin biat almasını makul bulduğunu belirtmesi ve daha sonra oradaki tartışma ve oğlu Yezî't'e biat toplamak için Mekke'ye gelmiş olan Muâviye'nin, Yezî't'e biat etmeyen Hüseyin b. Ali (ö.61/680), Abdullah b. Ömer (73/693) ve Abdullah b. Zübeyr (ö.73/693) vb. kişileri tehdit etmesinin ardından mescitte hutbeye çıkarak biat alması, hutbenin politik bir vasıtaya dönüştüğünün açık örneğidir.⁴³

Abbâsîler zamanında, ilk 3 halife es-Seffâh (ö.136/754), el-Mansûr (ö. 158/775) ve Mehdi-billah (ö.169/785) kendi devirlerinde biat almalarının ardından hutbe okuma adetini devam ettirmişlerdir.⁴⁴ Fakat sonradan fetih hareketlerinin sonucunda devletin sınırlarının genişlemesiyle resmi işlerin yoğunlaşmasından dolayı halifeler, cuma namazlarını kendileri kıldırmamaya başlamış ve bilhassa halife Râzîbillah (ö.329/940) döneminin ardından bir din adamını cuma namazını kıldırmasına yönelik olarak görevlendirmiştir.⁴⁵

Halifelerin minberden uzaklaşması ile görevine yeni başlayacak halifenin camide bizzat biat alma işlemi yerini hatiplerin hutbeleri halifeler için okuması uygulamasına terk etmiştir. Abbâsîler zamanında ilk kez halife Emin (ö. 198/813) için hutbelerde duaların edildiği bilinir.⁴⁶ Sonradan Abbâsî halifeleri zamanında da bilhassa cuma namazının 2. hutbesinde halifenin ismiyle lakabı anılarak övülmesi bir adete dönüşmüştür.⁴⁷

Abbâsîlerin merkezi otoritesinin zayıflamasından sonra meydana gelen ve *tavâif-i mülük* olarak bilinen hânedanlar da kendi politik egemenliklerini ilan etme aracı şeklinde hutbeyi kullanmıştır. Mesela Abbâsîlerin halife Me'mun dönemi Horasan valisiyle Tâhirîler hânedanının kurucusu Tâhir b. Hüseyin (ö. 207/822), halife Me'mun'un yerine hutbede kendi ismini okutmuştur ve eyalet

41 İbn Abdірabbih, *el-İkd*, 5/47.

42 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûfî eş-Şâfî, *Tarihu'l-Hulefa* (Katar: Vüzeratü'l-Evkaf, 2013), 326-327.

43 es-Suyuti, *Tarihu'l-Hulefa*, 327.

44 es-Suyuti, *Tarihu'l-Hulefa*, 418-441.

45 İbnü'l Esir Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kamil fi'l-Tarih*, nşr. Carolus Johannes Tornberg (Beirut: Darüs-Sadr, 1979), 8/368.

46 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Measirü'l-inafe*, nşr. Abdüssettar Ahmed Ferrac (Beirut: Alemü'l-Kütüb, 1980), 2/231.

47 Hilâl b. el-Muhassin b. İbrâhîm b. Hilâl es-Sâbî, *Risumu Dari'l-hilafe*, thk. Mihail Avvad (Beirut: Darü'l-Raidü'l-Arabiyye, 1986), 133.

valileri için de bu işlemi başlatmıştır.⁴⁸ Halife Mu'temid (ö. 279/892) zamanında Saffârîler hânedanının lideri Amr b. Leys (ö. 289/902)'in adı hutbede evvela halifenin ismi ile beraber zikredilmiştir. Ardından halife yardımcısı Muvaffak (ö. 278/891) ismini hutbeden kaldırdığında Abbâsîler'e savaş açmıştır ve kazanmıştır; Mu'tazîd-Billâh (ö. 289/902) halife olduğunda Amr'ı Horasan valisi atayarak, isminin yeniden hutbelerde anılmasını emretmiştir.⁴⁹

Büveyhîlerle Fâtîmîler, politik manada aktif olma düzeylerine dayalı olarak halifenin ismi ile birlikte, halifenin naibi yahut valisinin adını ve politik menfaati çerçevesinde iş birliğinde oldukları başka hânedanların liderlerinin adlarını da hutbelerde okutmuştur.⁵⁰

Hutbenin politik işlevi Gazneli Mahmut (ö. 421/1030)'un devlet yapılanması ile alakalı fikirlerini yaşama dökmesi sırasında da kendisini göstermiştir. Gazneli Mahmut otoritesini kuvvetlendirmek üzere, egemenliği altındaki Müslümanlar arasında hutbeyi kendisi için okutup, ilk kez devlet yapılanmasında dinsel liderle politik liderin ayrı olması düşüncesi için zemin hazırlamıştır.⁵¹ Gazneli Mahmut devlette istikrarı sağlamak için halifenin iznini alıp veliahtın adının hutbede okunması uygulaması başlatılmıştır⁵² ve bu uygulama Selçuklularca devam ettirilmiştir.⁵³

İstisnaların haricinde Karahanlılar, Gazneliler ve Selçuklular hutbeyi, Sünnîlerin hâmisî olarak halife için okutmuştur. Selçuklular, Gaznelilerin Horasan ile Mâverâünnehir'deki egemenliklerine son verip, onları tâbi devlete dönüştürmelerinin ardından Gazne'de hutbe, sırası ile Abbâsî halifesi, Selçuklu Sultanı Muhammet Tapar, Melik Sencer ile Gazne Sultanı Behram Şah için okunmuştur.⁵⁴

Abbâsî hilafetini sonlandıran Moğollar, hutbenin bu politik işlevini anlamış ve kendi siyasetlerine göre Sünnî toplumlarda hulafa-yı râşidin için, Şîî çevrelerdeyse 12 imam için hutbe okutmuştur.⁵⁵

Anadolu beyliklerinden bağımsız olanlardaysa hutbe bey için okunmuştur. Mesela

48 İbnü'l Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, 5/468.

49 İbnü'l Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, 6/371.

50 es-Sâbî, *Rüsumu Dari'l-hilafe*, 134.

51 İbnü'l Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, 6/371. Baktır, "Hutbe", 18/425-428.

52 İbnü'l Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, 5/468.

53 Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzi Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muntazam*, Thk. Mahmud Abdülkadir Ata (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995) 17/761-185, 18/85.

54 İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 18/85-86.

55 Seyfüddîn Ebü Bekr b. Abdillâh b. Aybek ed-Devâdârî, *Kenzü'd-dürrer ve câmi'u'l-gurer*, Thk. Muhammed Said Cemaleddin (1982) 8/34-40.

Karacahisar'ı Osman Bey'in (ö. 724/1324) fethedip, kiliseyi camiye çevirdiğinde alim Dursun Fakih (ö. 726/1326) ilk kez Osman Bey için hutbe okumuştur. Devletin kuvvetli olduğu zamanlarda çok uzak bölgelerde de himâye edilmeyi isteyen Müslüman devletlerde hutbe, Osmanlı sultanları için okunmuştur. Açe, Cava, Seylan, Batavya, Sumatra vb. Hint Okyanusu'ndaki küçük Müslüman ülkeler bunlardandır.⁵⁶ Osmanlı gerçek anlamda hutbenin politik işlevini gerileme ve dağılma dönemlerinde kullanmıştır. Mesela Küçük Kaynarca Antlaşması ile Osmanlı'nın elinden çıkmış olan Kırım'daki Müslümanlar arasında hutbenin Osmanlı padişahı için okunmasına karar verilmiştir.⁵⁷ Kanun-ı Esasi çerçevesinde kendisi için hutbe okutmak halifeye ait bir hak olsa da son halife Abdülmecid Efendi (ö.1363/1944)'nin de sürgün edilmesinden sonra hutbede Cumhuriyet hükümetiyle İslâm ulusu adına dua edilmiştir.⁵⁸

TBMM hutbenin dilini Arapçadan Türkçeye çevirmiştir ve murahhaslar heyeti başkanı Müfid Efendi (ö.1377/1958) Fâtih Camii'nde Türkçe hutbe okumuştur. Ardından devrin Diyanet İşleri Başkanı Rıfat Börekçi (ö.1359/1941)'nin imzası ile yürürlük kazanan genelgede, âyetlerin ve hadislerin dışındaki kısımların Türkçe okunması istenmiştir ve 1928 senesinin Nisan ayında İstanbul müftüsü Fehmi Efendi, hutbeye toplumun iman ve ahlâk konularında aydınlatılacağı Türkçe bir kısmın ilave edileceğini ifade etmiştir. 5 Şubat 1932 yılında İstanbul'da Süleymaniye Camii'nde tümü Türkçe olan bir hutbe verildiyse de bu uygulama sürdürülememiştir.⁵⁹

Eyyübî Hükümdarı el-Melikü's-Sâlih Necmeddin'in eşi ve Mısır'da Memlük tahtını alan Şecerüddür (ö.655/1257), Kutluğhanlıların Hükümdarı Türkân Hatun, İlhanlılar'dan Olcaytu Han'ın kızı Satı Bey Hatun ile Celâyirlilerden Döndü Hatun vb. kadın hükümdarlar da kendiler için hutbe okutmuşur.⁶⁰

İslami dönemdeki hutbelerin bir başka niteliği, câhiliye devrinde aniden ve hazırlıksız olarak verilen hutbelerin tersine İslâm'dan sonra hutbe, belli bir ön hazırlığın yapılmasının ardından verilmesidir.⁶¹ Konusal bütünlük, muhatabın dikkatini çeken ifadeler, dua ve taaccub ifadelerinin sık sık kullanılması, insanlara

56 Azmi Özcan, *Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti ve İngiltere* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 20-29.

57 Kemal Beydilli, "Küçük Kaynarca Antlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002) 26/524-527. Cevdet Küçük, "Abdülmecid Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/263-264.

58 Cevdet Küçük, "Abdülmecid Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/263-264.

59 Baktır, "Hutbe", 18/425-428.

60 Bahriye Üçok, *İslam Devletlerinde Türk Naibeler ve Kadın Hükümdarlar* (İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2011).

61 Elmalı, "Arap Edebiyatı", 18/160.

direkt olarak seslenilmesi, emr-i bi'l -ma'ruf ile nehy-i ani'l-münker ilkesine verdiği önemden dolayı eğitici bir tarafının da bulunması İslami dönemdeki hutbelerin öne çıkan niteliklerindedir.⁶²

2. DÜNYA TARİHİNDE HİTÂBET

İnsan hayatında birinci derecede fonksiyonel olan temel olgulardan birisi de dildir. Zira ferdi ve içtimai hayatın devam etmesi, insanların bir arada ve birbirleriyle bağlantı içerisinde iletişim kurmasını zorunlu kılar. İletişim, bilgi verme, insanlara duygu ve heyecan yükleme, etkileme ve harekete geçirme gibi pek çok amacı içeren çok boyutlu bir kavramdır. Tam bu noktada dil, en etkili yöntemini sözde, söz de en güçlü anlatım formunu hitâbette bulur. İnsanlık tarihi bunun güzel örnekleriyle doludur.

2.1. Câhiliye ve İslâm Dönemi Hutbeleri

İnsanlık tarihi boyunca farklı medeniyetlerde insanları bilgilendirmek, inanç ve farklı dünya görüşlerini yaymak vb. amaçlarla hitâbet yöntemine başvurulmuştur. Ancak farklı kültür ve medeniyetlerde hitâbet örneklerinde yöntem, üslup, ifade vb. açılardan benzerlikler olduğu gibi farklılıklar da söz konusudur. Bu bölümde câhiliye ve İslâm sonrası dönemlerindeki yapılan hitapların kısa bir karşılaştırılması da şu şekilde yapılabilir. Câhiliye devrinde uzun ve seci'li cümleler ile yapılmakta olan hutbe, İslâm'dan sonra Allah'a hamde başlanarak genellikle veciz cümleler ile verilmiştir.⁶³ Câhiliye devrinde kullanılan inanç ile ilgili kavramlara sık sık yer verilmiştir. Câhiliye devrinde övme ve yermeye yönelik olarak kullanılan kelimelerin yerine tevhit inancını ve İslami yaşam nizamını kurmak üzere hutbeler verilmiştir. Cuma ve bayram hutbeleri vb. olağan hutbeler kısa ve basittir. Özel günlerde, önemli dönemlerle kutsal yerlerde okunan hutbelere daha uzundur.⁶⁴

Câhiliye zamanından ayrı olarak Hac mevsimindeki hutbeler, yağmur hutbeleri, güneşle ay tutulması için verilen hutbeler, nikah-düğün ve taziye hutbeleri de Müslüman toplumlarca uygulanmıştır. Câhiliye devrinde hitâbet sırasında başa sarık sarma, bedenini tümünü örten bir kıyafet kullanma, bir yere dayanma, el ve yüz hareketlerini sıkça kullanma vb. uygulamalar İslâm'dan sonra da devam etmiştir.⁶⁵

62 Sönmez, "Sadru'l-İslâm Döneminde Hitâbet Türleri ve Temel Özellikleri", 249.

63 Sönmez, *Cahiliye Döneminde ve Sadru'l-İslâm Döneminde Hitâbet*, 247.

64 Sönmez, *Cahiliye Döneminde ve Sadru'l-İslâm Döneminde Hitâbet*, 247.

65 Elmalı, "Arap Edebiyatı", 18/160.

2.2. Dünya Tarihinde Etkili Olan Hitâbet Örnekleri

Dünya tarihinde bugün bile etkisini gösteren önemli hitâbet örnekleri vardır. Bu hitâbet örneklerinden bazıları şu şekildedir.

2.2.1. Hz. Musa ve On Emir

“Seni Mısır diyarından, esirlik evinden çıkaran Tanrı’n Yahova benim (Çıkış, 20/2; Tesniye, 5/6). Karşımda başka ilâhların olmayacaktır (Çıkış, 20/3; Tesniye, 5/7). Kendin için oyma put, yukarıda göklerde olanın yahut aşağıda yerde olanın yahut yerin altında sularda olanın hiç sûretini yapmayacaksın; onlara eğilmeyeceksin ve onlara ibadet etmeyeceksin. Çünkü ben, senin Tanrı’n Rab benden nefret edenlerden babaların günahını çocuklar üzerinde, üçüncü nesil üzerinde ve dördüncü nesil üzerinde arayan ve beni seven ve emirlerimi tutanların binlercesine inâyet eden kıskanç bir Tanrı’yım (Çıkış, 20/4-6; Tesniye, 5/8-10). Tanrı’n Rabb’in ismini boş yere ağza almayacaksın, çünkü Rab kendi ismini boş yere ağza alanı suçsuz tutmayacaktır (Çıkış, 20/7; Tesniye, 5/11). Cumartesi gününü takdis etmek için onu hatırında tut. Altı gün işleyeceksin ve bütün işini yapacaksın, fakat yedinci gün Tanrı’n Rabb’e sebttir, sen ve oğlun ve kızın, kölen ve câriyen ve hayvanların ve kapılarında olan garibin hiçbir iş yapmayacaksınız”.⁶⁶

2.2.2. Hz. İsa’nın Zeytindağı Vaazı

“Ne mutlu mütevazi insanlara, zira göklerin hükümrânlığı onlarındır! Ne mutlu kederin ne olduğunu bilenlere, zira kendilerine cesaret verilecek ve huzura kavuşacaklar! Ne mutlu hiçbir şey istemeyen o insanlara, zira bütün yeryüzü onların olacak! Ne mutlu merhametli insanlara, zira onlara merhamet edilecek! Ne mutlu tertemiz yürekli insanlara, zira onlar Allah’ı görecekler! Ne mutlu barış yapanlara, zira onlar Allah’ın oğulları diye bilinecek! Ne mutlu doğruluk uğrunda eza çekenlere, zira cennetin hükümrânlığı onlarındır! Benim uğruma insanlar sizleri suçlar ve kötü muamele ederlerse ve her türlü iftira atarlarsa ne büyük mutluluğa kavuşacaksınız! O zaman sevinin, evet, son derece sevinin, zira cennetteki mükâfâtınız şaheser olacak. Sizin zamanınızdan önce yaşayan peygamberlere de aynen böyle eza çektirdiler...”⁶⁷

2.2.3. Kuss b. Saide’nin Hitabesi

“Ey insanlar! Geliniz, dinleyiniz, belleyniz, ibret alınız! Yaşayan ölür, ölen fenâ bulur, olacak olur. Yağmur yağar, otlar biter; çocuklar doğar; anaların babaların yerini tutar. Sonra hepsi mahvolur gider. Vukuâtın ardı arkası kesilmez; hepsi

⁶⁶ Muallimoğlu, *Bütün Yönleriyle Hitâbet*, 623.

⁶⁷ Muallimoğlu, *Bütün Yönleriyle Hitâbet*, 623.

birbirini tâkip eder. Dikkat edin, söylediklerime kulak verin! Gökten haber var; yerde ibret alacak şeyler var! Yeryüzü serilmiş bir döşek, gökyüzü yüksek bir tavan. Yıldızlar yürür, denizler durur. Gelen kalmaz, giden gelmez. Acabâ vardıkları yerden memnûn oldukları için mi orada kalıyorlar; yoksa alıkonulup da uykuya mı dalyorlar... Yemin ederim, Allâh'ın indinde bir dîn var ki, şimdi bulunduğunuz dînden daha sevgilidir. Ve Allâh'ın gelecek bir Peygamber'i var ki, gelmesi pek yakındır. O'nun gölgesi başınızın üzerine düştü. Ne mutlu o kimseye ki, O'na îmân edip de, O dahî ona hidâyet eyleye! Vay o bedbahta ki, O'na isyân ve muhâlefet eyleye! Yazıklar olsun ömürlerini gaflet içinde geçiren ümmetlere! Ey insanlar! Gafletten sakının! Her şey fânîdir, ancak Cenâb-ı Hak Bâkî'dir. Birdir, şerîk ve nazîri yoktur. İbadet edilecek yalnızca O'dur. O doğmamış ve doğurmamıştır. Evvel gelip geçenlerde bizler için ibretler çoktur. Ey İyâd kabîlesi! Hani babalarınız ve dedeleriniz? Hani müzeyyen kâşâneler ve taştan hâneler yapan Âd ve Semûd? Hani dünyâ varlığına mağrûr olup da kavmine hitâben «Ben sizin en büyük Rabbinizim.» diyen Firavun ve Nemrud? Bu yer, onları değirmeninde öğüttü, toz etti. Kemikleri bile çürüyüp dağıldı. Evleri de yıkılıp ıssız kaldı. Yerlerini şimdi köpekler şenlendiriyor. Sakın onlar gibi gaflet etmeyin. Onların yolundan gitmeyin. Her şey fânî, ancak Cenâb-ı Hak Bâkî'dir. Ölüm ırmağının girecek yerleri var, ama çıkacak yeri yok!.. Küçük büyük herkes göçüp gidiyor. Herkese olan bana da olacaktır.”⁶⁸

Kuss bin Sâide bu güzel hitâbette söz ettiği Hazret-i Muhammed'in orada bulunduğunu bilmiyordu. Bir süre sonra da öldü fakat kabîlesi, peygamberlik geldiği zaman gelip Hz. Muhammed'e îmân etti.⁶⁹

2.2.4. Hamdullah Suphi Tanrıöver'in “Türk Kurtulacaktır” İsimli Meclis Konuşması

“Osmanlı devrinden başlayarak mâziye doğru yaklaştıkça görürsünüz ki, Türk kavimleri daime kendilerini bir devlet müessesesi etrafında toplamış olan kimselerin isimlerini taşırlar. Osmanlılar, Timurlar, Selçuklular, Harzemliler, Gazneliler gibi. Bu bir tesadüf değildir. Türk ruhunu tetkik edenler binlerce sene zarfında tekerrür eden bu hadisenin manasını anlamaya mecburdurlar. Türk, ferde ve ferdiyete daima kıymet vermiştir. Toplayıcı ve idareci reislerin bir milletin için haiz olduğu kıymeti, çok derin bir sezikle anlamıştır. Tehlike zamanlarında dağınık ruhlara istikamet veren, idareleri muayyen bir cereyana sokan Türk halkını yabancı ellerin kahrı altında perişan olmaktan kurtaran bir silsile büyük kahraman vardır ki, Türk tarihi onların isimleri altında ve onların

68 Ebû'l-Fida İsmail İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye* (Mansure: Daru İbn Receb, 2005), 3/299-302. Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya* (İstanbul: Türk Neşriyat Yurdu, 1952), 1/63.

69 Ebû'l-Fida İsmail İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 3/299-302.

gölgelerinde cereyan etmiştir. Son günlerde, Anadolu’da milli tarihimizin aynı tecellisine şahit oluyoruz. Türk, kendine layık bir baş bulduğu vakit kavidir, iradesi her müşkülü yener...”⁷⁰

2.2.5. Mehmet Akif Ersoy’un Kastamonu Vaazı

“... Ey iman etmiş olanlar, ey Müslümanlar, içinizden olmayanlardan, size yabancı milletlerden dost ittihaz etmeyiniz. Âyet-i celiledeki içli dışlı görüşülen, kendisine her türlü esrar tevdi edilen samimi dost, yar-ı cân, arkadaş, mahrem-i esrâr manalarıdır. Öyle ki, sizlere karşı mazarrat ika’ etmekten aranızda fitneler, fesatlar sokmaktan hiçbir vakit geri durmazlar. Ellerinden gelen fenalıkların hiçbirini sizden esirgemezler. Sizin sıkıntılara, musibetlere, felaketlere uğramanızı isterler. Görmüyor musunuz, hakkınızda besledikleri düşmanlık ağızlarından taşıp dökülüyor. Bununla beraber yüreklerinde, sinelerinde gizlemekte oldukları kinler, garazlar, husumetler öbür türlü zabt edemeyip de ağızlarından kaçırmakta oldukları buğz ve adâvetten çok büyüktür, çok şiddetlidir. Bizler size her biri ayn-ı hikmet, mahz-ı ibret olan âyetlerimizi böyle sarîh bir surette bildirdik. Eğer sizler akı karadan, iyiyi kötüden seçer, hayrını, şerrini düşünür aklı başında adamlarsanız bu hikmetlerin, bu ibretlerin muktezâsınca hareket ederek hem dünyada hem ukbâda felâhı bulursunuz...”⁷¹

2.2.6. Mustafa Kemal Atatürk’ün Gençliğe Hitabesi

“Ey Türk gençliği! Birinci vazifen; Türk istiklalini, Türk cumhuriyetini, ilelebet muhafaza ve müdafaa etmektir. Mevcudiyetinin ve istikbalinin yegâne temeli budur. Bu temel, senin en kıymetli hazinendir. İstikbalde dahi seni bu hazineye mahrum etmek isteyecek dâhilî ve haricî bedhahların olacaktır. Bir gün, istiklal ve cumhuriyeti müdafaa mecburiyetine düşersen, vazifeye atılmak için içinde bulunacağın vaziyetin imkân ve şeraitini düşünmeyeceksin. Bu imkân ve şerait, çok namûsait bir mahiyette tezahür edebilir. İstiklal ve cumhuriyetine kastedecek düşmanlar, bütün dünyada emsali görülmemiş bir galibiyetin mümessili olabilirler. Cebren ve hile ile aziz vatanın bütün kaleleri zapt edilmiş, bütün tersanelerine girilmiş, bütün orduları dağıtılmış ve memleketin her köşesi bilfiil işgal edilmiş olabilir. Bütün bu şeraitten daha elim ve daha vahim olmak üzere, memleketin dâhilinde iktidara sahip olanlar, gaffet ve dalalet ve hatta hıyanet içinde bulunabilirler. Hatta bu iktidar sahipleri, şahsi menfaatlerini müstevlilerin siyasi emelleriyle tevhit edebilirler. Millet, fakruzaruret içinde harap ve bitap düşmüş olabilir. Ey Türk istikbalinin evladı! İşte, bu ahval ve şerait içinde dahi vazifen, Türk istiklal ve cumhuriyetini kurtarmaktır. Muhtaç

70 Muallimoğlu, *Bütün Yönleriyle Hitâbet*, 736.

71 Muallimoğlu, *Bütün Yönleriyle Hitâbet*, 724-728.

olduğun kudret, damarlarındaki asil kanda mevcuttur".⁷²

3. HUTBE – HUKUK İLİŞKİSİ

3.1. Hukukun Özellikleri

İslam tarihinde ilk dönemlerden itibaren okunan hutbelerin incelenmesi neticesinde bu hutbelerin hukukun özellik ve amaçlarının dikkate alınarak hazırlandıkları görülmektedir. Hukuk, her şeyden önce bilim ve düzen demektir. Bu yönüyle hukuk, kargaşa ve başıbozukluğu ortadan kaldırmayı amaç edinir.⁷³ Hukukun hayati ve reel boyutu yanı sıra bir de ideal boyutu bulunmaktadır. Düşünsel varlığı bakımından da mantıksal ve ahlâksal olarak iki boyuta sahiptir. Mantıki boyutu ve varlığıyla hukuk, sosyal hayatı hukuk çerçevesi içinde kavrayıp mantıki sıhate kavuşturmak ve böylece onun kültürel, sosyal ve ahlâki sıhhatinin ilk şartını hazırlama görevini güder.⁷⁴

Hukuk düşünsel varlığı ve ahlâki boyutuyla ahlâki, sosyal ve kültürel sıhhatinin esaslarını ve şartlarını araştırmaya ve oluşturmaya çalışır. Burada hukuk, sosyal hayatın ahlâki ideale ve hukuka uygun düzenlenmesi ve davranılması gerektiği amacını gözetir. Zira insan ve kültür özellikle de hukuk, ide ile hayat arasında bir bağ oluşturmak durumundadır.

Hukuk bir yönüyle toplum içinde yaşayan insanların davranışlarını düzenleyen ve zorunlu olarak uyulması gereken kurallar bütünü olmaktadır. Zira hukuk kuralları, toplum içinde yaşayan insanlar için adil bir düzeni amaçlamak durumundadır.⁷⁵ Hukukun bu özellikleri İslâm hukuk tarihinde ve hitâbet örneklerinde açıkça vurgulanmaktadır.

Müslümanlar açısından Kur'an ve Sünnette bildirilen emir ve yasaklara uymak dinî bir görev ve sorumluluktur. Onlara göre hukuk, bir yönüyle vahye diğer yönüyle de sosyal, psikolojik ve tabii olgulara dayanır. Başka bir ifadeyle hukukun temel kaynakları nasslar ve toplumsal verilerdir. Nassların değişmezliğine rağmen diğer veriler hayatın sürekli değişmesine bağlı olarak değişirler. Şartların ve bilimsel verilerin değişkenliğine bağlı olarak bunlarla ilgili anlama ve yorumlar da sürekli değişiklik gösterir.⁷⁶ Hukukun bu özellikleri İslâm tarihinde hitâbet örneklerinde de açıkça görülmektedir.

72 Muallimoğlu, *Bütün Yönleriyle Hitâbet*, 814.

73 İzzet Sargın, *İslam Hukuk Tarihinde Devlet ve Fonksiyonları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 3.

74 Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 1991), 166.

75 Niyazi Öktem, *Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları* (İstanbul: Der Yayınları, 1995), 77.

76 Şeref Gözübüyük, *Hukuka Giriş ve Temel Hukukun Temel Kavramları* (Ankara: Turhan Kitabevi, 1993), 2.

3.2. Hukukun Amaçları

Hukuk, kendisinden beklenenleri hayata geçirmek için farklı amaç ve menfaatleri dengelemek ve dikkate almak durumundadır. Bu amaç ve menfaatler şu şekilde sınıflandırılabilir:

3.2.1. Bireysel Amaç ve Menfaatler Açısından Hukuk

Her şeyden önce hukuk, insanlar için korunması gereken maddi ve manevi faydaları belirlemelidir ve korumalıdır.⁷⁷ Fakat söz konusu faydalar yalnız başına ve yan yana bulunmaz ve genel olarak çatışır.⁷⁸ Bu açıdan hukuk, hür adalet ve adil hürriyet ülküsü içerisinde düzen ve güveni sağlayarak toplum ve bireyin menfaatlerini gerçekleştirecek şartları ve imkânları hazırlamayı amaç edinir.⁷⁹ Bunu gerçekleştirmek için güvenliği sağlayacak teklifleri sunmak ve kuralları oluşturmak hukukun önemli görevlerindedir.

3.2.2. Toplumun Amaç ve Menfaatleri Açısından Hukuk

Hukukun sosyal gayesi, karşıt menfaatler arasında denge kurup bu şekilde yaptırım gücü ile sosyal bütünlüğün korunmasıyla devamını sağlamaktır.⁸⁰ Hukuk, hem bireysel hem toplumsal çıkarları hem de toplumu oluşturan çeşitli katmanlar arasındaki çıkarları uygun şekilde dengelemeli ve düzenlemelidir. Bu menfaatler düzenlenir iken biri ötekine feda edilmemelidir ve dengeler sağlanmalıdır.⁸¹

3.2.3. Devletin Amaç ve Menfaatleri Açısından Hukuk

Hukuk, içtimai, siyasi ve ekonomik gerçekleri hukukun ışığında akla uygun kabul edilir hedeflere doğru yönlendirilir. Çünkü hukukun ilke ve sınırları olmadan politik ve toplumsal düzen frensiz bir egoizm içerisinde varlığını kaybeder. Birey, toplum ve devlet arasında oluşturulması ve sürdürülmesi gereken dengeler bozulur. Bu açıdan hukuk, devlet yaşamının esas ve devamlı kaidelerini, devletin varlık nedenlerini ve kurallarından birisini deyimler.⁸² İstenen ideal devleti yaşatmak üzere belirli temel amaçlara (özgürlük, ortak yarar, hakkaniyet, düzen vs.)⁸³ uygun ilişkileri tanzim etmek, haklarla ödevleri

77 Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî Şatbi, *el-Muvafakat* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 2/9.

78 Orhan Münir Çağıl, *Hukuk ve Hukuk İlmine Giriş* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1966), 110.

79 Rahmi Çobanoğlu, *Hukukta Gaye Problemi* (İstanbul: İstanbul Hukuk Fakültesi, 1964), 13.

80 Öktem, *Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*, 77.

81 Erhan Adal, *Hukukun Temel İlkeleri* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 1991), 4.

82 Çağıl, *Hukuk ve Hukuk İlmine Giriş*, 110.

83 Çağıl, *Hukuk ve Hukuk İlmine Giriş*, 12.

belirlemek ve toplumsal düzeni⁸⁴ temin etmek hukukun dikkate aldığı önemli amaçlardandır.

Kısaca değinmiş olduğumuz hukukun bu özellikleri ve amaçları İslam hukuk literatürünü oluşturan hukuk ve hitâbet metinlerinde gayet açık bir şekilde görülmektedir. Günümüz açısından da hazırlanacak olan vaaz ve hutbelerde bu özellik ve amaçların dikkate alınması büyük önem taşımaktadır.

3.3. İslam Hitâbet (Hutbe) Metinlerinde Hukuk

İslam hukuku açısından ifade ettiğimiz bu mesajlar, İslam hukuk ve hutbe literatüründe yukarıdaki örneklerde ayrıntılı bir biçimde ifade edilmektedir. Bu örnekler bir bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde hutbelerde şu dört esas mesajın verilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu mesajlar şu şekilde ifade edilebilir:

3.3.1. Hukuk Güvenliği

İslâm hitâbet metinlerinde öne çıkan mesaj, düzensiz ve kaba gücün belirleyici olduğu sınıflar arası sert hiyerarşinin yönettiği sosyal hayatın geçersiz olduğu, onun yerine düzenli ve kurallı, tüm insanların hakkının hukukunun daha önce belirlendiği yani hukuk güvenliğinin ve hukuk üstünlüğünün bulunduğu bir hayatın geçerli olduğudur.⁸⁵ Hukuk güvenliği açısından konulan kurallara uyulması gerektiği önemli bir durumdur. Çünkü başıbozukluk, keyfilik ve subjektif belirlemeler birey ve toplum hayatında önemli haksızlıklara, zararlara ve güvensizliğe neden olur. Böylece birey, toplum ve devlet bütünlüğü bozulmaya ve dağılmaya yüz tutar.

Hz. Peygamber'den itibaren İslâm tarihindeki hutbe metinleri, hukukun özellikleri ve amaçları açısından incelendiğinde şunlar anlaşılmaktadır. İnsan olmak başlı başına bir değerdir. Bu açıdan insanın şerefini korumak ve yüceltmek, aynı zamanda Allah'ın şanını yüceltmektir. İnsan şahsiyetinin korunması (maddi, manevi ve ekonomik) büyük önem arz etmektedir. Etnik ayrımcılık ve üstünlük iddiasının kabul edilmediği; suçlarda şahsilik, hukuksal işlemler, ahde vefayla rızanın korunması, toplumsal huzurun sağlanması ve devamı için fitne ve bozgunculuğun önüne geçilmesi gerektiği; bu açıdan hukuk güvenliğinin sağlanması, düzensiz ve kaba gücün değil, adaletin hakim olması gerektiği; düzen ve istikrar içerisinde tüm insanların hakkının ve hukukunun daha önce belli olduğu yani hukuki güvenlikle hukukun üstünlüğünün hakim olduğu bir

84 Recai G. Okandan, *Umumi Amme Hukuku* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1969), 20.

85 Ali Bardakoğlu, "Vedâ Hutbelerinde Hukuk," *Hz. Peygamber'in Vedâ Haccı Hutbeleri Sempozyum Tebliğleri* (2-3 Kasım 2019, 2021), 58.

sosyal yapı inşa edilmesi gerekliliği vurgulanmaktadır.⁸⁶

3.3.2. *Hukuk Normlarının İtikadi Boyutu*

Hz. Peygamber'in verdiği hutbelerden itibaren irâd edilen hutbelerde İslâm itikadi değerlerinin sıklıkla vurgulandığı görülmektedir. Bu değerleri şu cümleler halinde özetlemek mümkündür: Herkes, sonunda Allah'ın huzurunda hesaba çekilecektir. Dünyadaki amellerinden insanların hesaba çekileceği uyarısı sıklıkla yapılmıştır. Allah'a karşı samimiyet içinde olunması, şirkin en büyük günah olduğu, insan öldürenin Allah'ın düşmanı olduğu, canın, malın ve ırzın kutsal kılındığı, akıl ve iradenin kullanılması ve hürriyetin korunmasının esas olduğu, birey ve toplumun bir bütünlük oluşturduğu ve birbirine feda edilmemesi gerektiği vurgulanmıştır.⁸⁷

3.3.3. *Hukuk Kurallarının Ahlâki Değerlerle Birlikte Olduğu*

Hutbelerde hukuki kurallarla ahlâksal değerler bir bütünlük içerisinde ele alınmıştır. Klasik ifadeyle hukuk ve ahlâkın ayrılmaz bir gereklilik içerisinde olduğu görülmektedir. İnsanlar arasında üstünlüğün etnik kökene bağlı olmadığı, herkesin Âdem'in evladı olduğu, insanların Âdem'in evladı olması sebebiyle insanlık kardeşi, Müslümanların da din kardeşi olduğu vurgulanmıştır. Bu açıdan bir Müslümanın insan ve din kardeşine hıyanet etmemesi, aldatmaması, yalan söylememesi, gıybetini yapmaması, tahkir ve eziyet etmemesi, fiziki şiddet kullanmaması ve incitmemesi gerektiği her zaman hatırlatılmıştır.⁸⁸

3.3.4. *Hukuka Riayet Etmenin İbadetlerle ve İslâm'ın Diğer Hükümleriyle Bağlantısı*

Hutbelerde her zaman namaz, oruç, hac ve zekatın önemi hatırlatılmaktadır. Bazı günahları işleyenlerin namazlarının ve diğer ibadetlerinin kabul edilmeyeceği, namaz kılanın Allah'ın koruması altında olduğu her zaman vurgulanmaktadır. Nesebi ziyan edenin Allah'la meleklerinin lanetine uğrayacağı ifade edilmektedir.

İnsanlar arasındaki alışveriş, miras paylaşımı, hırsızlık cezası, kadın hakları gibi ilişkiler, din dili ve Tanrısal hitâbın üslubu ile ifade edilmiştir. Bu yüzden dinledünya ayırımı yapaydır. Evrendeki bütün olup bitenler ve Müslümanların bu olup bitenlerle ilişkileri Allah'la ilişkilendirilir. Bu sayede kuralların ve yasaların insanlar tarafından kolayca içselleştirilmesi ve kabullenilmesi hedeflenir.⁸⁹

86 Bardakoğlu, "Veda Hutbelerinde Hukuk", 58.

87 Bardakoğlu, "Veda Hutbelerinde Hukuk", 62.

88 Bardakoğlu, "Veda Hutbelerinde Hukuk", 64.

89 Bardakoğlu, "Veda Hutbelerinde Hukuk", 66.

4. FIKİH MEZHEPLERİ AÇISINDAN HUTBE

Tarihi süreçte Müslümanların ibadet hayatında önemli bir yeri olan hutbe, fıkıh mezhepleri açısından da ele alınmış ve değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Bundan dolayı mezhepler arasında hutbe ile ilgili hükümlerde bir kısım farklılıklar meydana gelmiştir. Fıkıh mezheplerinin hutbe hakkındaki değerlendirmeleri ve bu değerlendirmeler sonucunda ortaya çıkan hüküm farklılıklarının bilinmesi önemli bir konudur. Hutbe, Kur'an'da doğrudan tercih edilen bir kelime değildir; “Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allah'ın zikrine koşun ve alışverişi bırakın. Eğer bilerseniz bu, sizin için daha hayırlıdır.”⁹⁰ Bu ayette geçen zikir kelimesinden hareketle Ebû Hanîfe ve Hanefî alimlerin birçoğuna göre hutbe, zikir demektir. Bundan dolayı hutbede sadece “sübhanallah”, “elhamdülillah” vb. kelimeleri zikretmek kerâhatle beraber yeterlidir. Ebû Yusuf'la İmam Muhammet'e göre hutbe belli bir süre boyunca zikir yapılması gerekmektedir. Mâlikilere göreyse hutbe, tek başına bir zikir değildir ve Arap örfünde hutbe olarak görülecek kadar bir konuşma, “Emrettiği şeylerde Allah'tan korkun, yasakladığı şeylerden sakının.” demek gibi bir cümle ve tavsiye içermelidir. Şâfîilerle Hanbelîlere göreyse hutbe, zikir ile birlikte takvayı öneren konuşmadır.

4.1. Cuma Hutbesi

Hutbenin rükün, şart ve sünnetleri mezheplere göre bir kısım farklılıklar göstermektedir. Bu farklılıklar şu şekildedir:

4.1.1. Cuma Hutbesinin Rükünleri

4.1.1.1. Hanefî mezhebinde

Ebû Hanîfe'ye göre hutbenin rüknü Allah-u Teala'ya hamd etmektir. Yani “elhamdülillah” veya “sübhanallah” demek yeterlidir. İmameyn'e göre ise hutbenin rüknü hutbe denecek kadar uzun olmasıyla tamamlanır. O da tahiyat miktarı “hamd, sena, salat ve mü'minlere dua etmek”tir.⁹¹

4.1.1.2. Şâfîilere göre hutbenin rükünleri beştir

1- İki hutbede de Allah-u Teala'ya hamd etmek. Bu hamdin (“elhamd”) şeklinde yapılması gerekir. “Eşkürukullah” ya da farklı sözler ile Allah'ı methetmek hutbe için yeterli değildir. 2- İki hutbede de Hz. Peygamber'e bilinen biçimde tam olarak salavat-ı şerife okumak. 3- Her iki hutbede en az “ve etullah” diyerek takvayı tavsiye etmek. 4- İki hutbeden birisinde Kur'an'dan bir ayet okumak ki bu, ya tam bir ayet yahut bir anlamı tamamen ifade edecek bir miktar

90 Cuma 62/9.

91 Şeybani, *Kitabü'l-Asl*, 1/303.

olmalıdır. Ayrıca âyetin birinci hutbede okunması uygundur. **5-** İkinci hutbede bütün mü'minlere dua etmektir.⁹²

4.1.1.3. Mâlikîlere göre

Hutbenin rükünü birdür ve o da okunan hutbenin uyarıcı ve müjdeleyici cümleler içermesidir.⁹³

4.1.1.4. Hanbelîlere göre ise hutbenin rükünleri

1- Her iki hutbenin başlangıcında “elhamdülillah” lafzıyla Allah’a hamd etmek. **2-** Hz. Peygamber’e bilinen biçimde tam olarak salavat-ı şerife okumak. **3-** Kur’an-ı Kerimden tek başına bir anlamı veya hükmü içerecek miktarda bir bölümü okumak. **4-** Allah’a karşı takvalı olmayı tavsiye etmek.⁹⁴

4.1.2. Cuma Hutbesinin Şartları

Fıkıh mezheplerinde hutbenin cuma namazının bir koşulu olduğunda ittifak vardır. Bu duruma kanıt olarak Hz. Muhammed’in hutbesiz tek bir cuma namazı kıldırmamasının gösterilmesidir. Bununla beraber hutbenin şartları açısından mezhepler arasında bir kısım farklılıklar da vardır.

4.1.2.1. Hanefîlere göre hutbenin şartları altı tanedir

1- Hutbe namazın öncesinde irâd edilmelidir. **2-** Hatip, hutbeyi hutbe niyetiyle okumalıdır. Hatip hapsirir ve “elhamdülillah” derse hutbe okumuş olmaz. **3-** Hutbe, cuma namazı vaktinde okunmalıdır. **4-** Hatip dışında hutbeyi dinleyen en az bir kişi bulunmalıdır. Bu kişinin sağır ya da uyuyan biri olması engel oluşturmaz. **5-** Hutbeyi dinleyen kişi kendisine cuma namazı farz olan kişilerden biri olmalıdır. Örneğin hutbeyi dinleyen kişi bir çocuk veya kadınsa hutbe irad edilmiş olmaz. Çünkü çocuklara ve kadınlara cuma namazı farz değildir. **6-** Hutbe ile namazın arasında boşluk verilmemelidir.⁹⁵

4.1.2.2. Şâfiîlere göre hutbenin şartları dokuz tanedir

1- Hutbe, öğle namazının vaktinde okunmalıdır. **2-** Hutbeler Arapça okunmalıdır. **3-** Hutbelerin rükünleri arasında boşluk verilmemelidir. **4-** İki hutbe arasındaki ve ikinci hutbenin bitimi ile namaz arasındaki fasıla, hafifçe kılınan iki rek’atlık bir namaz süresinden fazla olmamalıdır. **5-** Gücü yetiyorsa hatip iki hutbeyi de ayakta irad etmelidir. **6-** Hatip gusül abdesti ve namaz abdesti olan biri olmalıdır.

92 Abdurrahman b. Muhammed Ceziri, *Mezahibu'l-Erbaa* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 1/344.

93 Ceziri, *Mezahibu'l-Erbaa*, 1/344.

94 Ceziri, *Mezahibu'l-Erbaa*, 1/344.

95 Ceziri, *Mezahibu'l-Erbaa*, 1/344.

7- Hatip, setr-i avrete uygun giyinmiş olmalıdır. 8- Hutbeyi kendilerine cuma namazı farz olan kırk kişi dinlemelidir. 9- Hatip, iki hutbe arasında bir ihlas okunacak miktar kadar oturmalıdır.⁹⁶

4.1.2.3. Hanbelîlere göre hutbenin şartları on tanedir

1- Hutbe öğle namazının vaktinde okunmalıdır. 2- Hatip, kendisine cuma namazı farz olan birisi olmalıdır. 3- Hutbede Allah'a hamd etmek için kullanılan kelimeler bulunmalıdır. 4- Hutbe Arapça okunmalıdır. 5- Hutbede Allah'a karşı takvalı olmak tavsiye edilmelidir. 6- Hutbelerde Hz. Peygamber'e bilinen şekilde tam olarak salavat-ı şerife okunmalıdır. 7- İki hutbede de tam bir ayet okunmalıdır. 8- Hutbelerin rükünleri arasında boşluk verilmemelidir. 9- Hutbe, hutbe niyeti ile okunmalıdır. 10- Hutbeyi, kendisine cuma namazı farz olan en az kırk kişi dinlemelidir. Cemaatin bir kısmı uyku ya da başka bir sebeple hutbeyi duyamazsa hutbe irâd edilmiş olmaz.

4.1.2.4. Mâlikîlere göre hutbenin şartları dokuz tanedir

1- Hutbe, namazdan önce okunmalıdır. 2- Hutbe ile namaz arasında boşluk verilmemelidir. 3- Hutbenin bölümleri arasında da boşluk verilmemelidir. 4- Hutbe Arapça okunmalıdır. 5- Hutbe, cemaatteki herkesin duyacağı şekilde açıktan okunmalıdır. 6- Hutbe, mescidlerin içinde okunmalıdır. 7- Hutbe niyetiyle okunan metnin, arap örfünde hutbe diye isimlendirilen şekilde olması gerekir. 8- Hutbeyi, kendisine cuma namazı farz olan en az on iki kişi dinlemelidir. 9- Hatip, hutbeyi ayakta irâd etmelidir.⁹⁷

4.1.3. Hutbenin Vâcipleri

1- Hatibin taharet üzere olması. 2- Avret yerlerinin örtük olması. 3- Hatibin hutbeyi ayakta irâd etmesi.⁹⁸

4.1.4. Cuma Hutbesinin Sünnetleri

4.1.4.1. Hanefîlere göre hutbenin sünnetleri 20 tanedir

1- Hatip hutbenin öncesinde minberin sağında oturmalıdır. Hatiplerin hutbenin öncesinde mihrapta namaz kılması mekruhtur. 2- Hatip siyah yahut beyaz giysi kullanmalıdır. 3- Hatip ezanın öncesinde, minberde oturmalıdır. 4- Ezan hatibin huzurunda ve minberin ön kısmında okunmalıdır. 5- Ezanın ardından hatip ayağa kalkıp her iki hutbeyi de ayakta okumalıdır. Özürsüz olarak hutbeyi oturarak okumak mekruhtur. 6- Anveten alınan ülkelerde, hatip hutbeyi sol elini bir kılıca

96 Ceziri, *Mezahibu'l-Erbaa*, 1/344.

97 Ceziri, *Mezahibu'l-Erbaa*, 1/344.

98 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2015), 163.

dayayıp okumalıdır. **7-** Sulhla alınan ülkelerde hatip hutbeyi kılıçsız okumalıdır. **8-** Hatip hutbeyi okur iken tam olarak cemaate dönmelidir. **9-** Hatip hutbeye başlar iken gizli olarak eu'zü besmele okuyarak hamd-ü sena yapmalıdır. **10-** Hatip Hutbede şehadeteyn (Kelime-i Tevhid ve Kelime-i Şehadet) okunmalıdır. **11-** Hz. Muhammed'e salavat okunmalıdır. **12-** Vaazla ve nasihat ile cemaate iyi şeyler söylenmelidir. **13-** Kur'an'dan bir ayet okunmalıdır. **14-** Hutbe 2 bölümden oluşmalıdır. **15-** Hatibin 2 hutbe arasını normal uzunlukta 3 ayet okuyacak şekilde ayırarak bu arada oturması. **16-** İkinci hutbeye de hamd-ü sena ve salavat-ı şerifele başlanılmalıdır. **17-** Mü'min ile mü'minata, mağfîret, nusret ve afiyet dileğiyle dua edilmelidir. **18-** İkinci hutbe birinci hutbeden daha hafif bir ses ile okunmalıdır. **19-** Her iki hutbe de fazla uzatılmamalıdır. **20-** Hutbelerin ardından ikamet edilmelidir.⁹⁹

4.1.4.2. Şâfiî mezhebine göre hutbenin sünnetleri 14 tanedir

1- Hutbenin rükünleri tertip üzere yapılmalıdır. **2-** İki hutbede de duyanlar susmalıdır. **3-** Hutbe minberde yahut yüksek bir yerde okunmalıdır. **4-** Hz. Muhammed'e salavat edilmelidir. **5-** Hatip, cemaate Allah'a karşı takvayla hareket etmelerini söylemelidir. **6-** Hatip yüzünü cemaate dönmelidir. **7-** Hatip, minbere çıktığında ezan okunmalıdır. **8-** Hatip cemaate selam vermelidir. **9-** Hutbe, belîğ, açık ve anlamlı olmalıdır. **10-** Hutbe ne çok uzun, ne de çok kısa olmalıdır. **11-** Hatip, hutbeyi okur iken sağa sola dönmemelidir. **12-** Hatip, eliyle bir değneğe yahut minberin kenarına dayanmalıdır. **13-** Hatip, 2 hutbe arasında oturur iken İhlas suresini okumalıdır. **14-** Hutbe bittiğinde ikamet edilmelidir.¹⁰⁰

4.1.4.3. Mâlikî mezhebine göre hutbenin sünnetleri 14 tanedir

1- Hatip, minbere çıktıktan sonra hutbeyi irâd etmek için ezanın bitmesini beklemelidir. **2-** Hatip, iki hutbe arasında bir İhlas okuyacak kadar oturmalıdır. **3-** Hatip, mecbur kalmadıkça minberin en üst basamağına çıkmamalıdır. **4-** Hatip, hutbeye çıkarken cemaate selam vermelidir. **5-** Hatip, hutbeyi okumaya başlamadan önce de cemaate selam vermelidir. **6-** Hatip, hutbeyi okurken bir âsâ vb. dayanmalıdır. **7-** Hatip, hutbeye Allah'a hamdederek başlamalıdır. **8-** Hz. Muhammed'e salavat getirilmelidir. **9-** Hatip, ilk hutbede bir ayet okumalıdır. **10-** Hatip, ikinci hutbede Müslümanlara dua etmelidir. **11-** Hatip, hutbede kötülük ve hastalıkların defî için de dua etmelidir. **12-** Hatip, ikinci hutbeyi, birinci hutbeden daha kısık bir ses ile okumalıdır. **13-** Birinci hutbe ikinciden uzun olmalıdır. **14-** Her iki hutbe de kısa olmalıdır.¹⁰¹

99 Ceziri, *Mezahibu'l-Erbaa*, 1/357.

100 Ceziri, *Mezahibu'l-Erbaa*, 1/357.

101 Ceziri, *Mezahibu'l-Erbaa*, 1/358.

4.1.4.4. Hanbelî mezhebine göre hutbenin sünnetleri on üç tanedir

1- Hatip cemaatin arasından geçer iken selam vermelidir. **2-** Hutbe minberden yahut yüksek bir yerden okunmalıdır. **3-** Hatip, minbere çıktığında yine selam vermelidir. **4-** Hatip yüzünü cemaate dönmelidir. **5-** Hatip, minbere çıktıktan sonra hutbeyi irâd etmek için ezanın bitmesini beklemelidir. **6-** Hatip, iki hutbe arasında bir ihlas okuyacak kadar oturmalıdır. **7-** Hatip, hutbeyi okurken kılıca, yaya yahut âsâya dayanmalıdır. **8-** Hatip, hutbeyi okur iken sağa sola dönmemelidir. **9-** Hutbe kısa olmalıdır. **10-** Birinci hutbe ikinciden uzun olmalıdır. **11-** Hatip, hutbeyi bütün cemaatin duyacağı bir sesle okunmalıdır. **12-** Hatip, hutbede bütün Müslümanlara dua etmelidir. **13-** Hutbe, yazılı bir sayfadan okunmalıdır.¹⁰²

4.1.5. Hutbenin Adabı ve Mekruhları

Rükün, şart ve sünnetlerinin dışında daha güzel bir hutbe irâd etmek için hutbenin adablarına da uyulması ve mekruhlarından da kaçınılması gereklidir.

Fıkıh mezhepleri hutbe esnasında hangi durumlarla davranışların sünnet, hangilerininse mekruh yahut haram olduğu konusunda müttetik oldukları konuların yanında farklı kanıtlar ileri sürüp muhtelif sonuçlara ulaştıkları hususlar da bulunmaktadır. Bu başlıkta mezheplerin temel fıkıh kitaplarındaki şekli ile hutbenin adabıyla mekruhları incelenecektir.

Bir cemaate yapılacak bir hitabın etkili olabilmesine yönelik olarak, hutbeyi verenin cemaatin görebileceği yüksek bir yerde bulunup jestlerini ve mimiklerini muhataba en iyi biçimde aktarması önem arz eder. Bundan dolayı Hz. Muhammed'in bütün hutbelerini yüksek bir yerden yapmasından dolayı, hutbenin bir minber üstünde ve ayakta okunması cumhura göre sünnet Hanbelîlere göre şarttır.¹⁰³ Fakat ayakta duramayan hatip oturmak suretiyle de hutbe okuyabilir. İmam'ın minbere çıkmasının ardından yüzünü cemaate dönüp oturması ve cemaatin de dikkatini imama vermesi adaptandır. Minbere çıkmasının ardından imamın cemaate selam vermesi Şâfilerle Hanbelîlere göre sünnettir.¹⁰⁴ Mâlikîlere göre ise imamın minbere çıkar iken selam vermesi sünnettir fakat çıkmasının ardından selam vermesi caiz değildir.¹⁰⁵ Hanefîlere göre ise namazdaki gibi hutbe okunur iken selam vermek yasaktır ve cemaatten birisinin cemaate veya imamın cemaate selam vermesi mekruhtur. Namazla hutbe haricinde almanın

102 Ceziri, *Mezahibu'l-Erbaa*, 1/358.

103 Şeybânî, *Kitabü'l-Asl*, 1/299; Halvani, *el-Mebcut*, 61a; Şâfiî, *el-Ümm*, 2/406; Tenuhi, *el-Müdevvenetü'l-Kübra* 1/236; Makdisi, *el-Muğni*, 1/414.

104 Makdisi, *el-Muğni*, 1/424.

105 Tenuhi, *el-Müdevvenetü'l-Kübra*, 1/231.

farz olduğu selam, hutbe okunur iken verilse almak farz değildir.¹⁰⁶

İmamın minbere çıkmasının ardından namaz kılmak yahut konuşmak Hanefilerle Mâlikîlere göre mekruhtur. İmam hutbe okumaya başladığında namazda olan kişiye 2 rekat kılarak namazı bitirmelidir ve hutbeyi dinlemelidir. “Sizden birisi mescide girdiği vakit, oturmadan iki rekat namaz kılsın”¹⁰⁷ hadisiyle bir cuma vakti geç gelen bir sahabe Hz. Muhammed’in 2 rekat namaz kılmasını söylemesini kanıt olarak gören Şâfilerle Hanbelîlere göre hutbe okunur iken yetişen kişi 2 rekat namaz kılmadan hutbeyi dinlemeye başlamamalıdır.¹⁰⁸ “Kur’an okunduğu zaman onu dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin”¹⁰⁹ ayetiyle “İmam hutbe okurken kim arkadaşına “Sus” derse boş şey yapmış olur. Kim de boş şey yaparsa onun namazı yoktur” hadisini¹¹⁰ kanıt olarak öne süren Ebû Hanîfe ile İmam Mâlik’e göre hutbe okunduğunda cemaatin konuşması mekruhtur.¹¹¹ Hanbelîlere göre İbn Mâce (ö. 273/887)’nin Sünen’inde rivayet ettiği şu hadisten dolayı hutbe esnasında konuşmak haram veya mekruh değildir; “Allah Resulü bir cuma günü ayakta hutbe okurken bir adam içeri girdi. Hz. Peygamber’e şöyle dedi: ‘Ey Allah’ın Resulü! Beygir sürüleri ve koyunlar helak oldu. Yüce Allah’a dua et de bize yağmur versin! Onun bu konuşmasına Hz. Peygamber ses çıkarmamıştır”.¹¹² Ebû Hanîfe’ye göre imamın minbere çıktığı sırada hutbeyi bitirerek minberden indiği ve cuma namazına başladığı zamana dek ve hatta hutbe verir iken 2 hutbe arasında oturduğu zaman cemaatin susması farzdır.¹¹³ İmam hutbe okumadan evvel ve sonra konuşmayı caiz gören İmam Muhammed ile İmam Mâlik’e göre “Cuma günü imam hutbe okurken arkadaşına ‘sus’ diyecek olursan boş konuşmuş, cumanın sevabını kaçırmış olursun” hadisinde kastedilen konuşmadan hutbeyi dinleme süresi imamın hutbe okumaya başladığı zamandan hutbe okumayı bitirdiği zamana dek.¹¹⁴

Hutbe esnasında yapılıp yapılmamasına dair mezheplerin farklı görüşlerinin bulunduğu bir başka konu da teşmittir.¹¹⁵ Hanefilerle Mâlikîlere göre hutbe

106 Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsut*, trc. İbrahim Kutlay (İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008), 2/43.

107 Buhari, “Salat”, 60.

108 Makdîsi, *el-Muğni*, 1/421.

109 el-A’raf 7/204.

110 Buhârî, “Cum’a”, 36.

111 Şeybânî, *Kitabü'l-Asl*, 1/304.

112 Makdîsi, *el Muğni*, 1/423 *Mebcut*, 2/45.

113 Serahsî, *el-Mebsut*, 2/45.

114 Şeybânî, *Kitabü'l-Asl*, 1/304. Tenuhi, *el-Müdevvenetü'l-Kübra* 1/230.

115 **Teşmit** : Hapşiran kişiye *Yerhamukellah* demek.

okunduğu esnada hapşırın birine teşmitte bulunulmaz.¹¹⁶ İmam Şâfiî'ye göreysel hutbe esnasında hapşırana teşmitte bulunulur. Çünkü İmam Şâfiî'ye göre teşmit sünnettir ve teşmitte bulunmak o insanı hutbeyi dinlemekten alıkoyacak bir iş değildir.¹¹⁷

4.2. Bayram Hutbesi

Bayram hutbesi Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre sünnet, Mâlikîlere göreysel menduptur.¹¹⁸ Dört mezhebe göre cuma hutbesi için gerekli olan rükün, şart, sünnet, adap ve mekruhlar, bayram hutbesi için de geçerlidir. Fakat cuma hutbesi namazdan evvel, bayram hutbesiyse namazdan sonra yapılır. Çünkü mezheplere göre cuma hutbesi cuma namazından bir cüzdür, bayram hutbesiyse böyle değildir. Zira bayram hutbesi yalnızca bayram ile ilgili konuların hatırlatılmasına yönelik olarak irâd edilir. Ek olarak cuma hutbelerine hamdla başlanırken, bayram hutbelerine tekbir ile başlanır.

SONUÇ

İnsanlık tarihinin her döneminde bir iletişim aracı olarak kullanılan hitâbet, insanları dinî, siyasi, felsefî vb. alanlarda bir etkileşme yöntemi olarak da kullanılmıştır ve kullanılmaya da devam edecektir. Bu açıdan, dünya tarihinde iz bırakmış birçok kişinin, önemli olaylar karşısında toplumu yönlendirmek ve fikirlerini aktarmak için hitâbet sanatından faydalanmaları dikkat çekicidir.

Arap edebiyatında en az şiir kadar önemli olan hitâbet sanatı, İslâm'la birlikte cuma ve bayram namazlarında ibadet hayatına da dahil olmuştur. Ayrıca İslâm tarihinde hutbe, aynı şekilde dinî-siyasi vb. konularda insanları etkilemek için kullanılmıştır. Bu durum hutbenin uygulanmasının hukuki bir çerçeve içerisine alınmasını gerekli kılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada tarihi süreçteki hutbe örneklerinden yola çıkarak hutbe-hukuk ilişkisi de değerlendirilmeye çalışılmıştır.

İslam tarihinde ilk dönemlerden itibaren okunan hutbelerin incelenmesi neticesinde bu hutbelerin, hukukun özellik ve amaçlarının dikkate alınarak hazırlandıkları görülmektedir. Hutbe metinlerinde hukuk güvenliği, hukuk normlarının itikadi boyutu, hukuk kurallarının ahlâki değerlerle birlikte olduğu ve hukuka riayet etmenin ibadetlerle ve İslâm'ın diğer hükümleriyle bağlantısı gibi ana mesajların verilmeye çalışılması, hutbenin fonksiyonel önemini ortaya koymaktadır.

Hutbe, ibadetle ilgili bir motif olduğu için İslâm hukuku ve mezhepler açısından

116 Serahsi, *el-Mebcut*, 2/43. Tenuhi, *el-Müdevvenetü'l-Kübra* 1/230.

117 Şâfiî, *el-Ümm*, 2/419.

118 Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe (İstanbul: Risale Yayınları, 2007), 2/466.. Serahsi, *Kitabu'l-Mebcut*, 2/37.

da ele alınmıştır. Hutbenin rükün, şart ve sünnetleri hususunda fıkıh mezhepleri açısından ortaya çıkan bazı görüş farklılıkları da meydana gelmiştir. Bu görüş farklılıkları, fıkıh mezheplerinin hutbe konusunda ne kadar hassas davrandığının ve hutbeye verdikleri önemin bir göstergesidir.

Ayrıca cuma ve bayram namazlarında verilecek hutbeler açısından faydalı olacağını düşündüğümüz şu hususlara da dikkat çekilerek çalışmamız sonuçlandırılmıştır: Günümüz açısından hutbelerde “yeni bir din dili” kullanılmasına başka bir ifadeyle herkesin anlayabileceği sadelikte ve ayrıştırıcı değil birleştirici bir dil kullanılmasına, ideolojik söylemlerden ve öznellikten uzak durarak siyasi bir dil kullanılmamasına, toplumun üst değerlerini ideolojik yaklaşımların istismarına açık hale getirilmemesine, kısa ve öz bir şekilde ayet ve hadisler ışığında konunun özüne değinilmesine, hutbe ile vaazın birbirinden ayırt edilmesine, toplumun güncel sorunlarının merkeze alınmasına yani ekonomi, sağlık, sanat, estetik vb. gibi konulara da yer verilmesine çalışılmalıdır.

EK BEYAN / DECLARATION

Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Yazarlar çalışmaya eşit oranda katkı sağlamıştır.

In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.

There is no potential conflict of interest in this study.

The author declared that this study has received no financial support.

The authors contributed equally to the study.

KAYNAKÇA

Adal, Erhan. *Hukukun Temel İlkeleri*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 1991.

Ahmed Badla. *Resulullah'ın Hutbeleri*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2. Basım, 2019.

Aral, Vecdi. *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*. İstanbul, 1991.

Aşıkpaşazade. *Tevarih-i Al-i Osman*. Ed. Ali Bey. İstanbul, 1914.

Aybakan, Bilal. “Şafii Mezhebi.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38/233-247. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Baktır, Mustafa. “Hutbe.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18/425-428. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Bardakoğlu, Ali. “Vedâ Hutbelerinde Hukuk.” *Hz. Peygamber'in Vedâ Haccı Hutbeleri Sempozyum Tebliğleri*. 2-3 Kasım 2019. 2021, 57-72.

Bardakoğlu, Ali. “Hanefilik.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 17/21-27. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensabü'l-Eşraf*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1997.

Beydilli, Kemal. “Küçük Kaynarca Antlaşması.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26/524-527. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Razi. *Ahkamu'l-Kur'an*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübra, 1996.

Ceziri, Abdurrahman b. Muhammed. *Mezahibu'l-Erbaa*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Çağıl, Orhan Münir. *Hukuk ve Hukuk İlmine Giriş*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1966.

Çobanoğlu, Rahmi. *Hukukta Gaye Problemi*. İstanbul: İstanbul Hukuk Fakültesi, 1964.

Devâdârî, Seyfüddîn Ebû Bekr b. Abdillâh b. Aybek. *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer*. Ed. Muhammed Said Cemaleddin. Kahire: İsa el-Babi el-Halebi ve Şurakauhu, 1982.

el-Endelüsi, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî. *el-Ikdü'l-Ferid*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.

el-Halvani, Ebû Muhammed Abdülaziz b. Ahmed b. Nasr b. Salih Şemsü'l-*El-Mebсут*. Nevşehirli Damat İbrahim Paşa, 61a.

el-Hatîb, Muhammed Halil. *Hutbetü'r-Rusul*. Kahire: Darü'l-Fazile, 1995.

el-Herrâsî, Ebû'l-Hasen Şemsü'lislâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî. *Ahkamü'l-Kur'an*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

el-Hindi, Müttaki . *Kenzü'l-ummal fi süneni'l-akval ve'l-ef'al*. Haydarabad:

Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1954.

Elmalı, Hüseyin. "Arap Edebiyatı." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18/158-160. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Erul, Bünyamin. "Veda Hutbesi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42/591-593. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Eş-Şafii, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Gözübüyük, Şeref. *Hukuka Giriş ve Temel Hukukun Temel Kavramları*. Ankara: Turhan Kitabevi, 1993.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.

Isfahani, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-Evliya*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1996.

İbn Hişam. *es-Siretü'n-nebeviyye*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabîyyeti'l-Kübra, 1990.

İbn Kesir, Ebû'l-Fida İsmail. *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, ts.

İbn Manzur, "Hutbe." *Lisanü'l-Arab*. Thk. Muhammed b. Mükerrrem. Beyrut: Daru Sadır, 1965.

İbnü'l Esir, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kamil fi't-Tarih*. Ed. Carolus Johannes Tornberg. Beyrut: Daru Sâdır, 1979.

İbnü'l-Cevzi, Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam*. Ed. Mahmud Abdülkadir Ata. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Kalkaşendî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-. *Measirü'l-inafe*. Ed. Abdüssettar Ahmed Ferrac. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1980.

Kandehlevi, Muhammed Yusuf. *Hayatü's-Sahabe*. Çev. Ömer Lütfi Erdal. İzmir: Işık Yayınları, 2008.

Kandemir, M. Yaşar. "Ahmed b. Hanbel." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2/82-87. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Kaya, Eyüp Said. "Maliki Mezhebi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27/519-535. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Kaya, Mahmut. “Hitâbet.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18/160-163. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Kılıçer, M. Esat. “Ehl-i Rey.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10/520-524. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Koca, Ferhat. “Hanbeli Mezhebi.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15/525-547. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Kur’ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.

Küçük, Cevdet. “Abdülmecit Efendi.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1/263-264. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Külekçi, Cahit. “İlk Dönem Siyasi Tarihinde Hutbe Uygulaması.” *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8/7 (2013), 307–321.

Makdisi, İbn Kudame. *el-Muğni*. Çev. Alparslan Tunçer. İstanbul: Karınca ve Polen Yayınları, 2015.

Muallimoğlu, Nejat. *Bütün Yönleriyle Hitâbet*. İstanbul: Avcıol Matbaası, 4. Basım, 1994.

Okandan, Recai G. *Umumi Amme Hukuku*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1969.

Öktem, Niyazi. *Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*. İstanbul: Der Yayınları, 1995.

Özcan, Azmi. *Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti ve İngiltere*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Özel, Ahmet. “Malik b. Enes.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27/506-513. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Özen, Şükrü. “Müzeni.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32/246-250. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Paşa, Ahmet Cevdet. *Kıyas-ı Enbiya*. İstanbul: Türk Neşriyat Yurdu, 1952.

Sâbî, Hilâl b. el-Muhassin b. İbrâhîm es-. *Rüsumu Dari'l-hilafe*. Ed. Mihail Avvad. Beyrut: Darü'l-Hadaratü'l-Arabiyye, 1986.

Sargın, İzzet. *İslam Hukuk Tarihinde Devlet ve Fonksiyonları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

Schuon, Frithjof. *İslâm ve Ezeli Hikmet*. Çev. Şahabeddin Yalçın. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Serahsi, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsut*. Çev. İbrahim Kutlay. İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2008.

Sönmez, Nesim. "Sadru'l-İslâm Döneminde Hitâbet Türleri ve Temel Özellikleri." *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 10/1 (2018), 352-372.

Sönmez, Nesim. *Cahiliye Döneminde ve Sadru'l-İslâm Döneminde Hitâbet*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Sungur, Erol. *Nasr'a Göre Gelenek ve Modernlik*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014.

Sunguroğlu, Kerim. "Türkçe Kompozisyon (Söz ve Yazı Tekniği)." *Din Öğretimi Dergisi*, 33.

Süyûfî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *Tarihu'l-Hulefa*. Katar: Vezaretü'l-Evkaf ve's-Şuunü'l-İslamiyye, 2013.

Şatıbi, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvafakat*. İstanbul, 1993.

Şehavi, Mecdi Muhammed. *Hutbetü'r-rusûl*. Kahire: Mektebetü'l-Tevfikîyye, ts.

Şeybani, İmam Muhammed b. el-Hasan. *el-Asl*. Thk. Muhammed Boynukalın. Katar: Daru ibn Hazm, 1. Basım, 2012.

Şimşek, İsmail- Yitiz Recep. "İbnü'l Arabî Düşüncesinde Dinlerin Aşkın Birliği Sorunu." *Uluslararası İbnü'l Arabî Sempozyumu: İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l Arabî*, 1/323-338. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Tarihu Rusul ve'l-muluk*. Kahire: Darü'l-Mearif, 1960.

Tenuhi, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-. *el-Müdevvenetü'l-Kübra*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

Uzunpostalıcı, Mustafa. "Ebû Hanîfe." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10/143-145. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Üçok, Bahriye. *İslam Devletlerinde Türk Naibeler ve Kadın Hükümdarlar*. İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2011.

Üzüm, İlyas. "Mezhep." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29/537-

542. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Vücûd.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43/136-137. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Yılmaz, Hüseyin. “Gelenek, Gelenekçilik ve Gelenekselcilik.” *Muhafazakâr Düşünce*, 1/3 (2005), 39-53.

Yılmaz, Hüseyin. *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi*. Ed. Bayram Ali Çetinkaya, 10/773-810. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Yılmaz, Hüseyin. *Ezelî Hikmet ve Dinler: Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Zengin, Celil. *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Düşüncesinde Modernizm Eleştirisi*. Afyonkarahisar: Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Zuhayli, Vehbe. *İslam Fıkhi Ansiklopedisi*. Çev. Ahmed Efe. İstanbul: Risale Yayınevi, 1994.

YAYIN İLKELERİ

İLSAM Akademi Dergisi Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere yılda 2 kez yayımlanmaktadır.

Derginin yayın politikası ve bilimsel kriterler, bağımsız editörler ve Yayın Kurulunca tespit edilmektedir.

Dergide ilahiyat ilimleri alanında özgün araştırmalar yayımlanır.

İLSAM Akademi Dergisi'nde ilahiyat ilimleri alanını kapsayan; özgün bilimsel makalelere, birikim yazılarına ve kitap değerlendirmelerine yer verilmektedir. Dergimizde yüksek lisans, doktora öğrencileri, uzmanlar, öğretim görevlileri ve öğretim üyelerinin yazılarına yer verilmektedir.

Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Yazılar yayımlanmak üzere kabul edildiğinde İLSAM Akademi Dergisi bütün yayın haklarına sahip olacaktır.

Dergimize yazılarını gönderen yazarlarımız unvanlarını, görev yaptıkları kurumları, haberleşme adresleri ile telefon numaralarını ve e-posta adreslerini bildirmelidir.

Dergiye verilecek yazılar; Yayın Kurulunca denetlendikten sonra hakemlere gönderilecektir. Hakemlerden gelecek raporlar doğrultusunda yazının basılmasına, rapor çerçevesinde düzeltilmesine ya da yazının reddine karar verilecek ve durum yazara bildirilecektir. Yazarın rapora itirazı durumunda yazı, yeni bir hakeme gönderilebilecektir. Yayımlanmayan yazılar yazara geri gönderilmeyecektir.

Yazardan düzeltme istenmesi durumunda, düzeltmenin en geç 15 gün içerisinde yapılarak Yayın Kurulu'na ulaştırılması gerekmektedir.

İLSAM Akademi Dergisi'nin yazı dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yazıların yanında 140 – 180 kelime arası sözcükten oluşan Türkçe ve

İngilizce özetler, yazının başına eklenerek gönderilmelidir. Aynı şekilde, yazının başlığının Türkçe ve İngilizce olarak yazıya eklenmesi, ayrıca yine Türkçe ve İngilizce olarak 5-7 kelime arasında olacak anahtar sözcüğün belirtilmesi gerekmektedir. Makalenin en az 750 (yedi yüz elli) kelimelik genişletilmiş özeti, abstract bölümünden sonra yer almalıdır. Bu bölüm Türkçe makalelerde İngilizce, İngilizce makalelerde ise Türkçe olmalıdır.

Çalışmalardaki atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf 2. Edisyon Sistemi (Dipnotlu) kullanılmadır. Bu kurallara uygun olmayan makaleler yazarlarına düzeltme için geri gönderilir.

İLSAM Akademi Dergisi'ne gönderilen yazıların yazım bakımından son denetimleri yapılmış olduğu, yazarın ılsamakademi@gmail.com.tr adresine göndermiş olduğu makaleleri son hali ile yayına verdiği kabul edilecektir. Yazı teslim edildikten sonra baskı düzeltmeleri için ayrıca yazara gönderilmeyecektir. Bu nedenle yazım yanlışlarının, olağanın üzerinde olması yazının geri çevrilmesi için yeterlidir.

Dergiye gönderilen yazıların intihal tarama raporu talep edilmektedir.

Dergide yazısı yayımlanacak yazarlardan, Makale Kapak sayfası, Telif Hakkı Anlaşması Formu ve Telif Hakkı Sözleşmelerini doldurup imzalamaları istenmektedir.

Dergide yayınlanan eserin yazarına / yazarlarına telif ücreti ödenmemektedir.

İLSAM ve İlsam Akademi Dergisi hakkında ayrıntılı bilgi için www.ilsam.org.tr ve www.ilsamakademi.com adresini ziyaret edebilirsiniz.

YAYIN ETİĞİ VE İLKELER

İLSAM Akademi Dergisi, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association

(OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için adres: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Her bir makale editörlerden biri ve en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkâr edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.

Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kural dışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

Araştırma Etiği

Dergi araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır.

– Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.

– Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.

– Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır. Araştırma katılımcıların özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.

– Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdır.

– Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.

– Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar çatışması varsa belirtilmelidir.

– Deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.

– Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluşta gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.

– İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, “yöntem” bölümünde katılımcılardan “bilgilendirilmiş onay” alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.

Yazarların Sorumluluğu

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığı konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürler kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanılan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda “yazar” yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz.

Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Anlaşması Formunda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler “teşekkür / bilgiler” kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmanın sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve işbirliği yapma sorumluluğunu taşır.

Editör Sorumlulukları

Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar. Gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalacağını garanti eder. Baş editör içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludur. Gereğinde hata sayfası yayınlamalı ya da düzeltme yapmalıdır.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Hakem atama konusunda tam yetkiye sahiptir ve dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür. Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir. Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelendirir.

Hakem Sorumlulukları

Hakemler dergide yayımlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik kaliteyi artırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır. Hakemlerin araştırmayla ilgili, yazarlarla ve/veya araştırmının finansal destekçileriyle çıkar çatışmaları olmamalıdır. Değerlendirmelerinin sonucunda tarafsız bir yargıya varmalıdırlar. Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir. Gönderilmiş yazılara ilişkin tüm bilginin gizli tutulmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdırlar. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dâhil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör, hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir. Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir. Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir.

GENEL BİÇİM ÖZELLİKLERİ

İLSAM Akademi Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, (resim, şekil, harita, bibliyografya vb. malzeme hariç) en fazla 10000 kelime civarında (25 sayfa) olmalıdır. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, editörler kurulunun vereceği karar geçerlidir.

Yazı Tipi

Microsoft Word programında en az 2,5 cm kenar boşluğu ile

metin kısmı Times New Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1,5 satır aralığı; dipnotlar ise 10 punto ve tek satır aralığı ile yazılmalıdır. Tablo ve şekillerin nasıl hazırlanacağına dair ilgili bölüme bakınız.

Arapça yazılar Traditional Arabic - 12 punto ve 1,5 satır aralığı yazılmalıdır.

Sayfa Yapısı

A4 boyutlarındaki kâğıda üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm (0.98 inç) bırakılarak, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz şekilde olmalıdır.

Paragraf Yapısı

Paragraflar ilk satır girintisiz, önce ve sonra alanı 6 nk olmalıdır.

ÇALIŞMA BÖLÜMLERİ

Başlık

Makale başlığı, küçük harf bold, sözcüklerin ilk harfi büyük ve sayfaya ortalı olmalıdır. Çalışma daha önce sunulmuşsa, bir projeden veya tezden üretilmişse vs. giriş başlığının sonuna (1) dipnotu konularak açıklama yapılmalıdır.

Başlığın İngilizce karşılığı, ana başlığın altına küçük harf, italik, sözcüklerin ilk harfi büyük olacak şekilde yazılmalıdır.

Alt düzey başlıklar ondalık sistem düzeninde, rakam ve sonrasında nokta kullanılarak oluşturulmalıdır. Başlık numarası ile başlığın ilk harfi arasında bir boşluk bırakılmalıdır.

Yazar İsimleri

Yazar isimleri italik olmalıdır. Yazarın/yazarların tam adları, unvanları, çalıştıkları kurumlar ve elektronik posta bilgileri ile ORCID

numaraları belirtilmelidir.

Öz

Giriş bölümünden önce 140-180 sözcük arasında çalışmanın kapsamını, amacını, ulaşılan sonuçları ve kullanılan yöntemi kaydeden Türkçe ve İngilizce öz (abstract) yer almalıdır. Özde atıf kullanılmamalıdır.

Anahtar Kelimeler

Özlerin altında çalışmanın içeriğini temsil eden 5-7 İngilizce, 5-7 Türkçe anahtar kelime yer almalıdır.

Ana Metin

Nicel ve nitel çalışmalar Giriş, Yöntem, Bulgular ve Tartışma bölümlerini içermelidir. Derleme türü çalışmalar problemi ortaya koymalı, ilgili literatürü yetkin bir biçimde analiz etmeli, literatürdeki eksiklikler, boşluklar ve çelişkilerin üzerinde durmalı ve çözüm için atılması gereken adımlardan bahsetmelidir. Diğer çalışmalarda konunun türüne göre değişiklik yapılabilir, fakat bunun okuyucunun metinden faydalanmasını güçleştirecek detayda alt bölümler şeklinde olmamasına özen gösterilmelidir.

Dipnot

Dipnot ölçü ayarları, Times New Roman 10 punto, tek satır aralığında olmalıdır. Dipnot numarası ile ilk sözcük arasında bir boşluk bırakılarak, paragraf sekmesinin **Girinti** kısmından **Sağ: 0, Sol: 0 cm, Özel: asılı, Değer: 0,3 cm** şeklinde ayarlanmalıdır.

Dipnotta İsnad Atıf 2. Edisyon (dipnotlu) sistemi uygulanmalıdır.

Kaynakça

Dipnot ölçü ayarları, Times New Roman 12 Punto, satır aralığı **Önce:** 0, **Sonra:** 6 nk, tek satır aralığı şeklinde ayarlanmalıdır. Kaynakçada eserin ilk satırı, paragraf sekmesinin **Girinti** kısmından, **Sağ:** 0, **Sol:** 0 cm, **Özel:** asılı, **Değer:** 1,25 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

Kaynakçada İsnad Atıf 2. Edisyon (dipnotlu) sistemi uygulanmalıdır.

Extended Abstract

Makalenin en az 750 (yedi yüz elli) kelimelik özeti, abstract bölümünden sonra yer almalıdır. Bu bölüm Türkçe makalelerde İngilizce, İngilizce makalelerde ise Türkçe olmalıdır.

BAŞLIK SİSTEMİ

Temel Başlıklar

Çalışmanın başlığı büyük harflerle ortalı ve bold yazılmalıdır.

Birinci Düzey Başlık

Sola dayalı ondalık sistem düzeninde (rakam ve sonrasında nokta), **BÜYÜK HARF ve Bold yazılmalıdır.** Kendinden önceki paragraftan bir satır boşluk ile ayrılmalıdır.

İkinci Düzey Başlık

Sola dayalı ondalık sistem düzeninde (rakam ve sonrasında nokta), **Küçük Harf ve Bold; Sözcüklerin İlk Harfi Büyük yazılmalıdır.** Kendinden önceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmalıdır.

Üçüncü Düzey Başlık

Sola dayalı ondalık sistem düzeninde (rakam ve sonrasında nokta), ***Küçük Harf, Bold ve İtalik; Sözcüklerin İlk Harfi Büyük***

yazılmalıdır. Kendinden önceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmalıdır.

Dördüncü Düzey Başlık

Sola dayalı ondalık sistem düzeninde (rakam ve sonrasında nokta), *italik*, *yalnızca başlığın ilk harfi büyük yazılmalıdır.* Kendinden önceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmamalıdır.

Beş düzeyden daha fazla başlık oluşturulması önerilmemektedir.

Tablo ve Şekil Başlıkları

Tablo ve şekillerin başlıklandırılmasında “Tablo” veya “Şekil” ibaresi kullanılmalıdır. Grafik, çizelge, çizim, harita, fotoğraf ve resimler şekil olarak değerlendirilmektedir.

Başlıklandırmada ardışık sayılar kullanılmalı ve iki nokta konulduktan sonra açıklayıcı ifade yazılmalıdır. Kullanılan başlıklar, dipnot ile aynı yazı tipi boyutunda olmalı ve satır girintisi olmamalıdır. Tablo ve şekil başlıklarında her kelimenin ilk harfi büyük yazılmalıdır.

Örnek:

Tablo 1: Dindarlık-Affetme Eğilimi Arasındaki İlişkiler (Pearson Korelasyon Değerleri)

- ❖ Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında “Kaynak:” ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gereklidir.
- ❖ Tabloların gösteriminde sadece üst ve alt kenarlıklar kullanılmalıdır. Üst ve alt kenarlıklar 1½ nk oranında düz çizgi şeklinde olmalıdır. Tablo içerisindeki başlık satırı ise 1 nk oranında ve bold (kalın) olmalıdır.

- ❖ Daha detaylı bilgi için İsnad Atıf 2.Edisyon (Dipnotlu) Sistemi Kitapçığına başvurunuz.

<https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/>

İSNAD ATIF 2. Edisyon (Dipnotlu) GENEL İLKELER

- ❖ Genel kural olarak dipnotlarda eser künye bilgileri *virgül* (,) ile kaynakçada ise *nokta* (.) işareti ile ayrılır.
- ❖ İki yazar isminin arasında, öncesi ve sonrasında boşluk bırakılarak “tire/kısa çizgi işareti (-)” kullanılır.

Örnek: Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015), 55.

- ❖ Aynı yazarın aynı dipnotta birden fazla çalışması peş peşe kaynak olarak belirtilecekse ikinci ve sonraki eserin “Yazar Adı Soyadı” alanına “a.mlf.” (aynı müellif) kısaltması kullanılır.

Örnek: Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: TDV Yay., 2010), 56; a.mlf., “İlk Mürcî Metinler ve Kitâbü’l-İrcâ”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 317-331.

- ❖ Yazar, editör, çevirmen vb. üç veya daha fazla ise dipnotta ilkinin adı ve soyadına yer verildikten sonra “vd.” kısaltması kullanılır. Kaynakçada ilkinin “Soyadı, Adı” belirtildikten sonra vd. kısaltması yazılır.
- ❖ Kaynakçada vd., ts. gibi sonu nokta ile biten kısaltmalardan sonra ikinci bir nokta kullanılmaz.
- ❖ Birden fazla esere atıf yapılırken iki eserin künye bilgileri noktalı virgülle (;) ayrılır.

Örnek: Yazar soyadı, *yayın adı*, sayfa; Yazar soyadı, *yayın adı*, sayfa.

- ❖ Sayfayı ifade etmek üzere “s.” kısaltması kullanılmaz.

- ❖ Cilt numarası,“C” kısaltması kullanılmadan yazılır. Cilt ve sayfa numarası arasında eğik çizgi (/) kullanılır.

Örnek: Akün, “Âlî Mustafa Efendi”, 2/416.

- ❖ Cilt numarasının belirtilmesinde Romen rakamı kullanılmaz:

Hatalı Kullanım: V/11 Doğru Kullanım: 5/11

- ❖ İki kısımdan müteşekkil ciltleri olan eserlerin ciltlerinin kısım numaraları, parantez içinde belirtilir.

Örnek: *el-Muğnî* 6(1)/33-34; *el-Muğnî* 6(2)/121; *MEB İslâm Ansiklopedisi* 5(1)/13.

- ❖ Makale atıflarında dergi cilt ve sayı numarası arasında eğik çizgi (/) kullanılır.

Örnek: *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 19/1 (Haziran 2015), 23.

- ❖ Eserin basım sayısı, “bs.” kısaltması kullanılmadan “8. Basım” şeklinde açık olarak yazılır. Bu bilgi kaynakçada basım tarihinden önce belirtilir. Eserin ilk baskısının “1. Basım” şeklinde belirtilmesine gerek yoktur.

Örnek: Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi‘u’s-şâhîh*.nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

- ❖ Eser isimleri (Kitap, Dergi, Ansiklopedi, Sözlük, Yazma Eser, Tez, Rapor, Gazete vb.) eğik yazılır ve “age.” veya “agm.” şeklinde kısaltılmaz. Bunun yerine eser başlığı uygun şekilde kısaltılarak kullanılır.

İlk kullanıma örnek: Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid es-Saffâr, *Telhîşü’l-edille li-ķavâ‘idi’t-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Ma‘hedü’l-Almânî li’l-Ebhâsi’l-Şarkiyye, 2011), 2/143.

İkinci kullanıma örnek: Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 2/143.

- ❖ Kitap Bölümü, Sözlük Maddesi, Ansiklopedi Maddesi, Makale Adı,

Bildiri Başlığı, Sosyal Medya İletisi, TV Program Adı ve Müzik eseri çift turnak içinde yazılır.

- ❖ Kitap Bölümü, Basılı Bildiri ve Ansiklopedi Maddesi türündeki çalışmalar kaynakçada yazılırken sayfa aralığı en sonda değil basım bilgilerinden önce belirtilir. Yalnızca makale türü çalışmalarda sayfa aralığı en sonda yazılır.

Örnek: Akün, Ömer Faruk. “Âli Mustafa Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/416-417. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Türcan, Galip. “Kelâm’ın Meşrûiyeti Sorunu: Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki”. *Marife* 5/3 (2005), 175-193.

- ❖ İlk geçtiği yerde atıf yapılan yayının baskı bilgilerini içeren parantez işaretinden önce virgül kullanılmaz.

Örnek:

Hatalı Kullanım: Halil İncılık, “Selīm I”, *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, (Leiden: Brill, 1997), 9/127-131.

Doğru Kullanım: Halil İncılık, “Selīm I”, *The Encyclopaedia of Islam New Edition* (Leiden: Brill, 1997), 9/127-131.

- ❖ Klasik kaynakların basım tarihi, Hicrî/Milâdî olarak “534/1139” şeklinde yazılır.
- ❖ Kitap, Kitap Bölümü, Makale, Sözlük, Matbu Eser, Kitap Bölümü, İnternet Kaynakları ..vs kaynaklar yazım stilleri ve örnekleri için İsnad Atıf 2.Edisyon (Dipnotlu) Sistemi Kitapçığına başvurunuz.

<https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/>