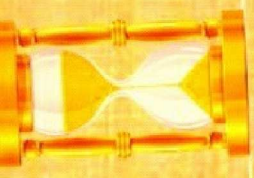


UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY



UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

(An International Peer-Reviewed Journal / Uluslararası Hakemli Dergi)

E-ISSN: 2548-0952

Volume: II, Issue: I, 2017

Sayı: II, Cilt: I, 2017

Editor-in-Chief

Dr. İsmail ŞİMŞEK

Associate Editor

Dr. İsmail YILMAZ

Advisory Board / Danışma Kurulu

Dr. Abdelrahim SAD ALDIN

Dr. Abdullah HAROUNA

Dr. Abdullah M. Nuri Al DERSAWİ

Dr. Adem BİLEN

Dr. Azad Said SUMO

Dr. Hadi SAĞLAM

Dr. Hasan AKKANAT

Dr. İbrahim TAHA

Dr. İsmail ŞİMŞEK

Dr. İsmail YILMAZ

Dr. Kemal POLAT

Dr. Mehmet DAĞ

Dr. M. Şevki AYDIN

Dr. Mustafa SAFA

Dr. Ruhattin YAZOĞLU

Dr. Sabri ERTURHAN

Dr. Said Al QURANİ

Dr. Tuncay İMAMOĞLU

Dr. Vahdettin BAŞCI

Dr. Vahit CELAL

Universal Journal of Theology (UJTE) is a double blind peer-reviewed and quarter international journal. Legal responsibility of all published works belong to the authors. No part or full text of the works published in UJTE can be duplicated or distributed without written permission from the publisher. All correspondence with the journal should be via contact details given in the website. Editorial Board retains the right to publish or reject submitted articles.

Correspondence Address / Yazışma Adresi

Universal Journal of Theology

E-ISSN: 2548-0952

<http://dergipark.gov.tr/ujte>

universalteoloji@gmail.com

UJTE is published by KeD Publishing Co.

Editorial Board/Yayın Kurulu

- Dr. Abdelrehim Sad Aldin – Al-Azhar University / Egypt
Dr. Abdullah Harouna – Al Baha University / KSA
Dr. Abdullah M. Nuri Al Dersawi – King Faisal University / KSA
Dr. Abdülcebbbar Kavak – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey
Dr. Abdülkerim Seber – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey
Dr. Ahmet Yarlıkapov- Moskow State Enstitu of
International Relation /Russia
Dr. Ali Yılmaz- Ankara University- Turkey
Dr. Adem Bilen – İstanbul University / Turkey
Dr. Azad Said Sumo – Duhok University / Iraq
Dr. Abdülhadi Sağlam – Erzincan University / Turkey
Dr. Ahmet Koç- Marmara University / Turkey
Dr. Cemal Ağırman- Cumhuriyet University/Turkey
Dr. Fazlı Polat-Atatürk University / Turkey
Dr. Ferhat Maksudov- Institute of Archaeology,
Uzbek Academy of Sciences / Uzbekistan
Dr. Hakkı Aydın- Cumhuriyet University / Turkey
Dr. Hanifi Palabıyık- Atatürk University / Turkey
Dr. Hayati Tetik – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey
Dr. Hasan Akkanat- Çukurova University/Turkey
Dr. Hüseyin Certel- Süleyman Demirel Üniversitesi/Turkey
Dr. İbrahim Taha – Al Baha University / KSA
Dr. İlhami Güney- Dumlupınar Üniversitesi/Turkey
Dr. İsmail Yılmaz – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey
Dr. Kamil Kömürcü- Cumhuriyet University / Turkey
Dr. Kemal Polat – Amasya University / Turkey
Dr. Mahmut Çınar- Gaziantep University / Turkey
Dr. Maksut Çetin- İzmir Kâtip Çelebi University / Turkey
Dr. M. Salih Geçit – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey
Dr. M. Şevki Aydın- Erciyes University/Turkey
Dr. Muhammed Aydın- Sakarya University/Turkey
Dr. Muhammed Şakir Muhammet Salih – Selahattin University / Iraq
Dr. Mustafa Alıcı – Erzincan University / Turkey
Dr. Mustafa Safa – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey
Dr. Raşit Batur- İzmir Kâtip Çelebi University / Turkey
Dr. Ruhattin Yazoğlu- Atatürk University- Turkey
Dr. Sabri Erturhan- Cumhuriyet University / Turkey
Dr. Said Al Qurani – Al-Azhar University / Egypt
Dr. Samagan Myrzaibraimov- Oş Devlet University / Kyrgyzstan
Dr. Sezai Bekdemir- Ağrı İbrahim Çeçen University /Turkey
Dr. Şuayıp Özdemir- Amasya University / Turkey
Dr. Temel Yeşilyurt- Erciyes University / Turkey
Dr. Timur Kozukulov- Oş Devlet University- Kyrgyzstan
Dr. Tuncay İmamoğlu- Atatürk University- Turkey
Dr. Vahit Celal – Bartın University / Turkey
Dr. Vahdettin Başçı- Atatürk University- Turkey
Dr. Zübeyir Saltuk-Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey

The Reviewers of This Issue / Bu Sayının Hakemleri

Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN
Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu
Prof. Dr. Yakup CİVELEK
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
Doç. Dr. Mustafa KAYA
Doç. Dr. Hadi SAĞLAM
Yrd. Doç. Dr. Halis DEMİR
Yrd. Doç. Dr. Sezai BEKDEMİR
Yrd. Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY
Yrd. Doç. Dr. Murat POLAT
Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN
Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu
Prof. Dr. Yakup CİVELEK
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
Doç. Dr. Mustafa KAYA
Doç. Dr. Hadi SAĞLAM
Yrd. Doç. Dr. Halis DEMİR
Yrd. Doç. Dr. Sezai BEKDEMİR
Yrd. Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY
Yrd. Doç. Dr. Murat POLAT

CONTENTS/ İÇİNDEKİLER

Hikmah/Hikamî Interpretation of Hadiths -In Particular of Sadrettin Qonewi's Interpretation of Fourty Hadiths-	<i>Ferhat GÖKÇE</i>	1-35
(Hadislerin Hikmet/Hikemî Yorumu -Sadreddin Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi Özelinde-)		
The Management Method in Islam Administration Law	<i>Hadi SAĞLAM</i>	36-57
(İslâm İdare Hukukunda Yönetim Şekli)		
From Masha'i Demonstration to Ishraqi Wisdom Shihab Al-Din Suhrawardi Al-Maqtul's View on Logic	<i>Kamil KÖMÜRÇÜ</i>	58-73
(Meşşâî Burhandan İshrâkî İrfana Sühreverdî El-Maktül'ün Mantık Anlayışı)		
Sadr Al-Shariahes-Sâni, His Being The Jurist (Within the Context of His Work Entitled "Et-Tavzîh Fi Halli Ğavâmızı't-Tenkîh) Doctoral Dissertation	<i>Sezayi BEKDEMİR</i>	74-84
(Sadrüşşeria Es-Sâni'nin Hukukçuluğu (Et-Tavzîh Fi Halli Ğavâmızı't-Tenkîh Adlı Eseri Bağlamında) Adlı Doktora Tezi)		
The Examination of the "Wach" Statement in the Quran in Terms of Semantics	<i>Mesut IŞIK</i>	85-96
(Anlam Bilim Bakımından Kur'an-ı Kerim'de " وَجْهٌ" Sözcüğü)		
Fıkıh, Mezhep ve Sünnet Adlı Kitabın Tahlili	<i>Halis DEMİR</i>	97-103



HADİSLERİN HİKMET/HİKEMÎ YORUMU -Sadreddin Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi Özelinde-

HIKMAH/HIKAMÎ INTERPRETATION OF HADITHS -In Particular of Sadrettin Qonawi's Interpretate of Fourty Hadiths-

Ferhat GÖKÇE

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Hadis Anabilim Dalı

Ankara-Türkiye

ferhatgokce@hotmail.com

Atf gösterme: Gökçe, F. (2017). Hadislerin Hikmet/Hikemî Yorumu -Sadreddin Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi Özelinde-, *Universal Journal of Theology* 2 (1), 1-35.

Geliş Tarihi:

26 Ocak 2017

Değerlendirme Tarihi:

27 Ocak 2017

Kabul Tarihi:

25 Mart 2017

© 2017 UJTE

E-ISSN: 2548-0952

Tüm hakları saklıdır.

Öz: Hadislerin yorumlanmasıyla ilgili temel kavramlardan birisi hikmettir. Bir yönüyle hadisin söylenme nedeni üzerine yapılan yorumlar anlamına gelen hikmet, şerî hükümlerin maksatlarını tespit eden “hikmetu't-teşrî” ilminin de temelini oluşturmaktadır. Şer'î hükümlerin ve Hz. Peygamber'in hadislerindeki maksatların tespit edilmeye çalışıldığı bu ilim, bazı kimseler tarafından şerî ilimlerin en üstünü olarak kabul edilmiştir. Hadis şârihlerimiz, hadis şerhlerinde bu alanı kullanmakla birlikte hikmet yorumculuğuyla daha çok mutasavvıflar ilgilenmiştir. Tasavvuf geleneğinde hikmet yorumculuğunun en güzel örneklerinden birisini Sadreddin Konevî vermiştir. Konevî'nin *Şerhu'l-Ahâdîsi'l-Erbain* isimli kırk hadis şerhi, tasavvufî hadis yorumculuğu konusunda önde gelen eserlerden birisidir. Konevî, hadis yorumcularının sadece dil ve gramerle ilgili açıklamalarla hadislerin hükümlerine yönelip, hadislerin hikmetlerini ihmal etmelerini eleştirerek bu eserini yazmıştır. Bu çalışmada Konevî'nin söz konusu eserinden hareketle hadislere yönelik hikmet yorumculuğu üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Sadreddin Konevî, Hadis, Tasavvuf, Hadis Yorumculuğu, Hikmet, İşâri Yorum.*

Abstract: Hikmah (wisdom) is the one of the basic notions about interpreting hadiths. Hikmah, that meaning of comment on the reason of saying hadiths, is basing for also lore of “*Hikmatu't-tashrî*” identifying goal of Islamic Law provision. This hikmah that tried to identify aims in which hadiths of Prophet Mohammad and aims of Islamic Law provision (ulum al-shar'î), is accepted the highest level of Sharia sciences by somebodies. In addition to our interpretator of hadiths use this scope in commenting hadiths, sūfis much more interested in interpretation of hikmah. Sadrettin Qonawi gave the nicest sample of hikmah interpratate in tradition of sufism. Sadraddin Qonawi's interpretation of forty hadiths named “*Sharh al Arbain Hadisen*” is one of the prominent pieces in the topic of sufi hadith interpretation system. Qonawi tended to description about only language and grammar of hadiths interpretator and wrote his piece by criticizing their neglect of hadiths' hikmah. In this text, it is emphasizing on hikmah expository toward hadiths by paying attention Qonawi's piece that mentions.

Keywords: *Sadraddin Qonawi, Hadith, Sufism, Hadiths Expository, Hikmah (Wisdom), Ishari interpretation.*

1. Giriş

Hicrî üçüncü asırda müstakil ilimlerin ortaya çıkması ile birlikte her ilim dalı hadis ve sünnete kendi zâviyesinden yaklaşmış, hadis ve sünnetin anlaşılması ve yorumlanması konusunda farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Bu farklı yaklaşımlardan birisini, bilgi kaynağı, bilgiyi elde etme yöntemi, Kur'ân-ı Kerim ve hadisleri anlama ve yorumlama yöntemi gibi konularda diğer İslâmî geleneklerden farklı bir yaklaşıma sahip olan mutasavvıflar ortaya koymuşlardır. Mutasavvıflar hadis ve sünnete ma'rifet, bâtın ve hikmet temelli yaklaşım, hadisleri işârî yönden yorumlamışlardır.¹

İslam Tasavvufu günümüze kadar varlığını devam ettiren İslâm düşünce tarihindeki en önemli geleneklerden birisini teşkil etmektedir. Başlangıçta bir zühd hareketi olarak tarih sahnesine çıkan İslâm Tasavvufu, tarihin her döneminde kendisinden söz ettirmiş, bilgi, ahlâk, nefis terbiyesi, varlık, âlem, nefis, kalp ve ruh gibi temel konulardaki farklı yaklaşımları, yetiştirdiği büyük şahsiyetler ve kurumsal yapısıyla halk üzerinde oldukça büyük tesirler icrâ etmiştir.

Tasavvuf hareketi, ortaya çıkışından günümüze kadar büyük çoğunlukla Kur'ân ve hadisi referans alıp almama yönüyle tartışılmıştır. Ancak bunun karşısında tasavvuf ehli her fırsatta kendi ilimlerinin Kur'ân-ı Kerim ve hadis temelli olduğunu vurgulama gereği duymuş, bu iki kaynağa yaklaşımlarının diğer ilimlerden, lugavî, fikhî yaklaşımlardan farklı olduğunu ortaya koyma ihtiyacı hissetmiştir.

Sûflere göre âyetlerin yanı sıra hadislerin de zâhir anlamlarının yanında bâtın manâları vardır. Tasavvufî hadis yorumculuğu zâhire karşılık bâtına, ibâreye karşılık işâretlere, ibret ve i'tibâra, hükümlere karşılık hikmetlere dayanır. Her şeyden önce tasavvufî yorum söyleneni değil, söylenmek isteneni temel alır. Tasavvuf geleneğinde görünenden görünmeyen bilgisine ulaşma arzusu, en genel anlamda zâhire karşılık bâtının temel alınması yorumculuk bakımından kayda değerdir. Tasavvuf geleneğinde bir metnin anlaşılması ve yorumlanmasında en çok başvurulan bu temel kavramlar sûfî ya da ârifi doğrudan metin ya da ibârede görünmeyen ancak saklı bulunan bir bilgiyi arama ve onu yorumlamayla baş başa bırakmaktadır. Özellikle maksatların ve hikmetlerin tespitinde bu kavramların göreceği işlev önemlidir. Nitekim ibret ve i'tibâr olmadan tek başına ibâre hakîkate ve maksada götürmez. Ancak ibârelerden tamamen kopuk, bağımsız ibret ve i'tibârların da bizleri hakikate ulaştıramayacağı bir gerçektir.

Tarihi süreç içerisinde tasavvufî hadis yorumculuğu klasik hadis şerhçiliğiyle eş zamanlı olarak başlamıştır. Müstakil eserlerle tasavvufî hadis yorumculuğunun ilk örneklerini Hakîm et-

¹ Gökçe, Ferhat, *İslâm İrfân Geleneğinde Hadis Yorumu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2011, Önsöz, s.VI.

Tirmizî'de (ö. 320/932) görmekteyiz. Hakîm et-Tirmizî *Nevâdiru'l-Usûl* ve diğer bazı eserleriyle manevî ve rûhî tecrübeler, ilhâm ve keşfe dayalı işârî hadis yorumlarının örneklerini vermiştir. Her ne kadar Hakîm'den önceki sûfiler de işârî hadis yorumlarında bulunmuşlarsa da daha sistemli bir şekilde ve müstakil eserler vermek sûretiyle tasavvufî hadis yorumculuğunu ilk olarak Hakîm et-Tirmizî'nin başlattığını söylemek mümkündür.

Hadis tarihinde müstakil eserleri ile bilinen ilk hadis şârihinin Hattabî (ö. 388/998) olması ve Hakîm et-Tirmizî'nin eserini ondan önce telif etmiş olması Hadis literatürü ve tasavvufî hadis şerhlerinin başlangıcını teşkil etmesi açısından oldukça önemlidir. Ancak bu eserlerin klasik hadis şerhlerimizdeki gibi teknik anlamda hadisleri şerhetme gayesinde olmadıklarını belirtmek gerekir. Her ne kadar tasavvufî hadis şerhlerinde kelimelerin izâhı ve semantik tahlilleri, hadislerdeki müşkil durumların açıklanması, hadislerin âyetlerle, hadislerle, sahâbe ve tâbiûnun sözleriyle yorumlanması gibi yöntemlere başvurulmuş olsa da, tüm bu yöntemlerle asıl gaye hadisleri işârî yönden şerhetmek, hadislerin hikmetlerini tespit etmektir. Tasavvufî hadis şerhlerinin içerdiği konular ve seçilen hadisleri itibarıyla zühd, ahlâk, kalp hayatı gibi konuların çerçevesini aşacak ve genel nitelikli hadis şerhleri kategorisinde değerlendirilebilecek eserler olmadığını belirtmemiz gerekir.²

Hakîm et-Tirmizî'nin başlattığı tasavvufî hadis yorumculuğu, Kelâbâzî (ö. 380/990), Gazzâlî (ö. 505/1111), Muhyiddin İbnu'l-Arabî (ö. 638/1240), Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) İbn Ebî Cemre el-Ezdî (ö. 699/1300) ve İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1728) gibi mutasavvıflarca devam ettirilmiştir.

Tasavvufî hadis şerhleri incelendiğinde sûfilerin hadislere dair yorumlarının üç alanda kendisini gösterdiği görülmektedir. Bunlardan birincisi “işârî” yorumlardır. İkincisi “nazarî” yorumlar, üçüncüsü ise “hikmetlere” dair yorumlardır. Tasavvufî hadis şerhlerinde her üç yorumun örneklerini görmek mümkündür.³

Bu mukaddimeden sonra hadislerde hikmet yorumculuğunu en önemli tasavvufî hadis şerhlerinden Sadreddin Konevî'nin *Kırk Hadis Şerhi* üzerinden değerlendireceğiz.

Sadreddin Konevî ve *Kırk Hadis Şerhi* hakkında daha önceden birtakım çalışmalar yapıldığından⁴ biz Konevî'nin hayatına, eserlerine⁵ ve hadis kriterleri bakımından eserin

² İlk tasavvufî hadis şerhi olarak kabul edilen *Nevâdiru'l-Usûl*'de yer alan konular eserin tasavvufî bir eser görünümünde olduğunu ortaya koymaktadır. Eserde sıkça yer alan, nefis, kalp, ruh, ma'rîfet, velî, evliyâ, zâhir, bâtın gibi kavramlar da eserin tasavvufî yönünü ortaya koymaktadır. Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl fî Ahâdîsi'r-Resûl*, I-IV, (thk. Abdurrahman Umeyra), Dâru'l-Cil, Beyrut, 1992.

³ Tasavvufî hadis yorumculuğunu bu üç alanı hakkında bkz. Gökçe, Ferhat, *İslâm İrfân Geleneğinde Hadis Yorumu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2011.

⁴ Koçkuzu, A. Osman, “Sadreddin Konevî'nin Hadisçiliği” *Diyanet Dergisi*, cilt: 25, sayı: 3, 1989, s.3-18; Tatlı, Bekir, “Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) Hadisçiliği Meselesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 14, sayı: 2, 2014, 39-61; Özkörükçüler, Ayşe, *Şeyh Sadreddin Konevî'nin Hadisçiliği ve 'Şerhu'l-Erbaine Hadisen' Adlı Eseri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1998.

değerlendirmesine yer vermeyeceğiz. Konevî'nin hadisçiliği, *Kırk Hadis Şerhi* ve bu eserinde hadis kullanımını hakkında kısaca bilgi verdikten sonra eseri hadis yorumları bakımından özellikle hikmet yorumlarıyla değerlendireceğiz.

A. Konevî'nin Hadisçiliği ve *Şerhu'l-Ahâdîsi'l-Erbâîn*⁶ Adlı Kırk Hadis Şerhi:

Sadrettin Konevî, hadis ilmine özel bir ilgisinin olduğunu belirtmektedir. Tahsil hayatına baktığımızda Konevî birçok hocadan hadis tahammülünde bulunmuş, bu meyanda 640 yılında Şemsuddîn Ebu'l-Haccâc Yusuf b. Halil b. Abdillâh ed-Dımeşkî'den (555-648), Ebu Bekr Muhammed b. Ca'fer el-Enbârî'nin *Hadis*'ini kıraat yoluyla aldığı nakledilmiştir. Konevî'nin hadis hocalarından birisi de Şerefuddîn Ya'kûb b. Muhammed b. el-Hasen el-Hezebânî el-Mevsîlî'dir (ö. 645). Mevsîlî, Ebu's-Saâdât İbnu'l-Esîr'in öğrencisi olup eserlerini ondan okumuştur. Konevî de bu hocasına İbnu'l-Esîr'in *Câmiu'l-Usûl*'ünü okumuş ve bu kitabı ondan rivâyet etmiştir. Bu kitabı kendisine rivâyet ettiği talebesinden birisi Kutbuddîn Mahmûd b. Mesûd b. Muslih el-Fârisî eş-Şirâzî eş-Şâfîî'dir (634-710). Kutbuddîn, Konevî Konya'da iken ona gelmiş ve ondan muhtelif kitaplar okumuştur.⁷

Konevî, bazı eserlerinde birçok hocadan okumuş olduğu kitapların isim ve yazarlarının bilgisini vermiştir. Muslim'în *Sahîh*'i, Ebû Nuaym'ın *Mustahrec*'i ve *Hilyetu'l-Evliyâ*'sı, Dârektunî'nin *Sunen*'i, Kudâî'nin *Şihâbu'l-Ahbâr*'ı, İbn Arefe'nin *Cüz*'ü, Abdullâh el-İşbilî'nin *el-Ahkâm*'ı ve Sa'leb'in *el-Fasîh*'i Konevî'nin okuduğu eserlerdendir. Konevî, Ahmed b. Muhammed es-Silefî el-İsfehânî'nin *Erbaûn Hadîsen an Erbaîn Şeyhan fî Erbaîn Belde* isimli eserini Burhânuddîn Ebû Tâhir İsmâil b. Muhammed el-Ensârî'den okumuştur.⁸

Sadreddin Konevî hadis tahsili görmesinin yanı sıra hadis hocalığı da yapmıştır. Cizreli Mecduddîn İbnu'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *Câmiu'l-Usûl fî Ahâdîsi'r-Rasûl* isimli eserini çok sayıda ilim talebesine okutmuştur. Bu eserin klasik semâ kaydına riâyet edilerek eserin semâ kayıtları da tutulmuştur.⁹

Konevî'nin hadise olan ilgisinin en büyük göstergesi *Kırk Hadis Şerhi*'dir. *Şerhu'l-Hadîsi'l-Erbâîn*¹⁰ isimli kırk hadis şerhi, Konevî'nin son dönemlerinde 656/1258'den sonra yazdığı bir

⁵ Ergin, Osman, "Sadreddin al-Qunavi ve Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, sayı: II, 1957, s.63-90; Yılmaz, Hasan Kamil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1990.

⁶ Konevî'nin *Kırk Hadis Şerhi*, Hasan Kâmil Yılmaz tarafından tahkîkli olarak yayımlanmış önce Ekrem Demirli tarafından daha sonra Hasan Kamil Yılmaz tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. *Kırk Hadis Şerhi*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul, 2013. Hadislerinin tahrîci bakımından bu iki eserden daha başarılı bir tahkîk ve eserin Arapça metni ile birlikte tercümesi Abdullah Aydın tarafından yapılmıştır. Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, (terc. ve thk. Abdullah Aydın), İFAV, İstanbul, 2015.

⁷ Aydın, Abdullah, *Kırk Hadis Şerhi*, "Muakaddime", s.10.

⁸ Aydın, Abdullah, *Kırk Hadis Şerhi*, "Muakaddime", s.10.

⁹ Yılmaz, Muhammet, "Sadreddin Konevî'nin Huzurunda Okunan İbnu'l-Esîr'in Câmi'u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 13, sayı: 2, 1-19.

¹⁰ Konevî'ye nispet edilen biri matbu, diğeri yazma iki kırk hadis şerhi vardır. Matbu nüsha ile yazma nüshaların karşılaştırılmasından, yazmalarla matbu nüshanın ayrı ayrı kitaplar olduğu anlaşılmaktadır. Hasan Kamil Yılmaz, Mısır'da 1324 yılında Hüseyin Ali

eserdir. Konevî, talebelerinin ve dostlarının kendisinden bir hadis mecmuası ve şerhi yazmasını istediğini, bu talepler üzerine eserini yazdığını anlatmaktadır. Bu şerh, 29 hadisin âyet ve hadislerle yorumlandığı bir kırk hadis şerhidir. Taşköprüzâde, Konevî'nin bu eserinin bir kırk hadis şerhi olduğunu ancak tam olmadığını söyler.¹¹

Konevî'nin *Kırk hadis Şerhi* tasavvufî hadis yorumculuğu bakımından oldukça önemli bir eserdir. Konevî, zâhir ulemâsı gibi bir eser telif etmek istemediğini, onların derledikleri eserlerin hadislerin gramer tahlilleri ve zâhirî ifadelerden anlaşılan hususlarla sınırlı olduğundan yakınlıkla bu eseri kaleme aldığını ifade etmektedir. O, kendisinden önceki müelliflerin, İbn Ved'an'ın (494/1101)¹² eseri gibi ya nasihatleri, ya hükümleri ya da uzun ve kısa hadisleri derlemeyi amaç edindiklerini belirtir.¹³ Konevî'ye göre Hz. Peygamber'in işaretleri ilimlerin özünü içermektedir. Allah'ın bu ilimlere muttali kılmadığı kimseler Hz. Peygamber'in vârisleri ve onun şeriatını bilen âlimler olamazlar. Konevî, hadislerdeki hükümlerin içeriğini, niçin vazedildiğini bilmeden sadece hükümlere yönelenleri, şeriatın bazı hükümlerinin nâkili ve ezbercileri olarak görür.¹⁴

Oysa ki Konevî'ye göre hadis derlemelerindeki asıl amaç Hz. Peygamber'in sözlerindeki hikmetleri ve sırları açıklamak (beyân), yorumlamak olmalıdır. Konevî, sadece hadislerdeki hükümlere dayalı açıklamaları tenkit ederek hikmete dair yorumların üstünlüğüne şu şekilde atıfta bulunur: “*Arapça ile asgari ölçüde aşinalığı ve selîm bir fıtratı olan kimseler bilirler ki bütün bu açıklamalarda pek fazla bir kıymet ve fayda yoktur. Oysa ki, asıl mesele Hz. Peygamber'in maksatlarını bilmek, onun sözlerinin içermiş olduğu hikmet (el-hikem) ve sırları (el-esrâr) açıklamaktır. Bu açıklamayı (beyân) Şeriatın asılları olan Kitap ve Sünnet de teyit eder ve doğruluğuna nurlanmış akıllar ve doğru dürüst fıtratlar şahitlik eder.*”¹⁵

Konevî'nin hadis yorumlarında üzerinde en fazla durduğu husus “varlık” meselesidir. Varlık hakikatlerini dile getirmede iddialı olan Konevî, bu konudaki üstünlüğünü şu şekilde dile getirmektedir:

tarafından tab' ettirilen matbu nüshanın İstanbul kütüphanelerinde bir tek el yazmasının bulunduğunu bu el yazmanın Süleymaniye-Şehid Ali Paşa 540/3 (vr.101^b-109^b)'de kayıtlı olduğunu belirtmiştir. Matbu nüshanın bir yazması, Şam-Zâhiriye Kütüphanesi, Tasavvuf 6824 numaradadır. Muhammed Riyaz el-Mâlih'in neşrettiği *Fihris Mahtûtât Dâri'l-Kutub ez-Zâhiriyye* (Dimaşk, 1398/1978, I, 54-55) adlı fihristte verilen bilgilerden bu nüshanın Konevî adına kayıtlı olduğu ve yapılan mukâbele sonucu matbu nüsha ile aynı hadisleri ihtivâ ettiği anlaşılmaktadır... İstanbul kütüphanelerindeki yazma nüshalar 24 ilâ 29 arasında değişen hadisler ihtivâ etmekte ve matbu nüshada yer alan hadislerden sadece bir tanesi yazmalarda görülmektedir. Bu durumda Konevî, ya iki hadis şerhi kaleme almıştır, ya da bunlardan matbu olanı yanlışlıkla Konevî'ye isnâd edilmiştir. Ancak yazma nüshalar arasında matbu nüshayla uyumlu olan tek bir nüsha vardır, diğerlerinde ise müellifin ismi yer almamaktadır. Bu durumda matbu olan nüshanın Konevî'ye nispet edilmiş olma ihtimali yüksektir. Konevî, *Kırk Hadis Şerhi ve Tercümesi*, (Hasan Kamil Yılmaz'ın Mukaddimesi), s.13-14.

¹¹ Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 571-572.

¹² Ebû Mansûr Muhammed b. Ali b. Ubeydullah b. Ahmed b. Salih b. Süleyman b. Vedan el-Mevsilî, 408'de doğmuş ve 494 yılında Mevsil'de vefat etmiştir. Bu zat bir Erbaîn derlemiştir. Bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Beyrut, 1985, XIX/164-167.

¹³ Konevî, Sadreddin, *Şerhu'l-Ahâdîsi'l-Erbain*, (thk. Abdullah Aydınlı), İFAV yay., İstanbul, 2015, s.33.

¹⁴ Konevî, *Şerhu'l-Ahâdîsi'l-Erbain*, s.121.

¹⁵ Konevî, A.g.e., s.33-35.

“...Bütün bunlar haklarında herhangi bir kitapta bir şey yazıldığını görmediğimiz sırlardır; ne zâhir ehlinden ne de ulvî mükâşefelere ve ledünnî ilimlere sahip olduğunu ve nebevî mîrâsa nail olduğunu iddia eden bâtın ehlinden hiç kimsenin, ilâhî sırları ve varlık hakikatlerini ifade eden nebevî ve ilâhî haberleri içeren bu gibi hadisleri açıklamaya giriştiklerine dair bir bilgi bize ulaşmamış ve böyle bir şey bilimiyoruz. Ben ise, Allah’ın izniyle, bütün bunları özet ve geniş açıklama yöntemini birleştiren bir yöntemle izâh edeceğim...”¹⁶

Konevî’nin eserlerine baktığımızda onun daha çok tasavvufun kendi döneminde ulaşmış olduğu boyutları üzerinde durduğu anlaşılmaktadır. Bu bakımdan verdiği eserleriyle ve hadise dair tek eseri olan *Kırk Hadis Şerhi*yle Konevî’nin muhakkik bir hadis âlimi olduğunu ya da klasik anlamda bir hadisçi olduğunu söylemek zordur.¹⁷ Bu bakımdan Konevî’yi tahsil hayatında bazı hadis eserleri okumuş, hadis birikimi olan, hadise ilgi duyan hatta hadis eserleri okutan bir âlim olarak nitelendirmek daha doğrudur. Konevî, hadisle ilgili tek eserini tasavvufî bir gaye için yazmış, bu eserinde de hadisleri İbnu’l-Arabî’nin vahdet-i vücûd felsefesi ve yorum anlayışına paralel bir şekilde yorumlamıştır. Zaman zaman nazari tasavvufun etkisinde kalmadığını gösteren yorum örneklerini de vermiştir.

Konevî’ye göre her suretin/şeklin bir ruhu, her kelime, hatta her bir harfin belirli bir hikmet ve gayesi vardır.¹⁸ Buna göre, Kur’an’da ve ilâhî kelâmda tesadüf veya anlamsız bir kullanım asla söz konusu değildir. Her şey, belirli bir hikmet ve gayeye göre zikredilmiştir. Ekrem Demirli, Konevî’nin bu düşüncelerini, varlık tasavvurunun temel esaslarından birisini teşkil eden âlemde belirli bir nizâm ve hikmet bulunmasıyla ilgili görüşünün bir tezahürü olarak değerlendirmiş, onun bu durumu sadece Kur’an ve ilâhî kelâm için düşünmediğini; Hz. Peygamber’in hadislerindeki her kelimenin belirli bir maslahat ve gaye için zikredildiği düşüncesinde olduğunu kaydetmiştir.¹⁹ Çünkü Hz. Peygamber, “cevâmiu’l-kelim”dir ve onun sözlerinde de anlamsız ve abes bir kullanımın olması mümkün değildir.²⁰ Bu bağlamda Konevî’nin özellikle *Kırk Hadis Şerhi*’nde pek çok örnek zikredilmiştir.²¹

¹⁶ Konevî, A.g.e., s.161.

¹⁷ Ali Osman Koçkuzu, Sadrettin Konevî’yi ömrünü rivâyet ve dirâyet çalışmalarıyla geçiren gerektiğinde sırf hadis öğrenimi için seyahatlere çıkan, belirli görüşleri ve yolu olan bir muhaddis olmaktan ziyade, vaktinin büyük bir kısmında Hz. Peygamber’in sözlerini kendisine meşgale seçen bir zat olarak görme temayülünde olduğunu ifade etmektedir. Koçkuzu, A. Osman, “Sadreddin Konevî’nin Hadisçiliği” *Diyanet Dergisi*, cilt: 25, sayı: 3, 1989, s.74-75.

¹⁸ Konevî, her suretin bir ruha sahip olmasının şeriat ve keşf yoluyla sabit olduğunu, insanların çoğuna bunun gizli kaldığına, suretlerin ruhlarının başka bir ruhtan yardımıyla desteklenmesi şartıyla ortaya çıkacağını, Kitap ve sünnetten buna dair şer’î nasların çokça yer aldığını belirtmektedir. Konevî, *Şerhu’l-Ahâdîsi’l-Erbain*, s.67.

¹⁹ Demirli, Ekrem, *Fatiha Suresi Tefsiri*, (Önsöz), Kapı Yay., İstanbul, 2014, s.18-19.

²⁰ Demirli, Ekrem, A.g.e., A.y.

²¹ Konevî’nin üçüncü ve dördüncü hadisin şerhlerinde hadislerde yer alan harflerin bir takım sırlarını açıklamasını örnek olarak zikredebiliriz. Konevî, A.g.e., s.67-75.

Konevî'nin hadis anlayışı, Hz. Peygamber'e cevâmiu'l-kelim" özelliği verildiği ilkesinden hareket eder²² ve hakikat-i Muhammediyye düşüncesinin bir yorumu şeklinde ortaya çıkar. Ona göre Hz. Muhammed hakikat itibariyle ilk var olan hakikat, buna karşılık tarihî zuhûr bakımından sonra var olan peygamberdir. Hakikat-i Muhammediyye, tıpkı bir çekirdeğin bütün unsurlarıyla ağacı kendinde içermesi gibi kendisinden sonra gelen bütün peygamberlerin bilgilerini içerir. Peygamberin sözlerinin vecizliği bu özelliğinden kaynaklanır.²³ Konevî Hz. Peygamber'in rüyada görünmesi ile ilgili yirmi birinci hadisin şerhinde şu ifadelerle yer vermektedir:

*"Her Peygamber'in şeriatı rablık/rububiyet mertebesinin kuşattığı mutlak şeriatın bir parçadır. Hz. Muhammed'in şeriatı ise, diğer bütün şeriatları kuşatmış ve hepsinin zevklerini en yetkin anlamda şamildir."*²⁴

Konevî, bu düşüncelerini yirmi dokuz hadisi şerhettiği eserinin birçok yerinde dile getirmiştir.²⁵

Konevî'nin kırk hadis şerhi nazarî-tasavvufî yorum merkezli bir hadis şerhidir. Hadisleri şerhetmede gizleme ve ifşâ arasında bir yöntem uygulayacağını belirten Konevî, böylece ulvî himmet ve selîm akıl ve anlayış sahiplerini ikaz etmeyi hedefleyeceğini vurgulamaktadır.²⁶ O, hadis yorumlarında kişisel tecrübelerine ve keşfi bilgiye istinat ettiğini belirtmekte²⁷ İbnu'l-Arabî'de örneklerini gördüğümüz rüyâ ve keşf yoluyla hadislerin tashîhi usulünü de benimsemektedir.²⁸

B. Kırk Hadis Şerhi'nde Hadis Kullanımı:

Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*'nde tasavvufî literatürde yaygın olduğu üzere hadislerin senetlerini vermemektedir. Konevî, mukaddimesinde eserinde yer verdiği hadislerin senetlerinin tamamının sabit olduğunu ifade etmekte, senetlere yer vermemesinin sebebini şöyle belirtmektedir:

"Bütün bu hadislerin senetleri sabittir ve onlar muttakî-hadis şeyhlerinin huzurunda dinlediğim hadislerden seçilmişlerdir. Söz konusu hadis şeyhleri açık dirâyet ile rivâyetin ulvîliğini"

²² Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*'nin mukaddimesinde şerh edeceği hadislerin "cevâmiu'l-kelim" makamından sâdır olduğunu ifade etmiştir. Konevî, A.g.e., s.35. Ayrıca Bkz., s.37, 73, 101. Konevî, hemen birinci hadisin şerhine şöyle başlamaktadır: *"Bu hadis, cevâmiu'l-kelim olan Hz. Peygamber'den sâdır olduğu için -veciz olsa bile- pek çok külli meseleyi ve mühim surları içermektedir."* Konevî, A.g.e., s.37. On ikinci hadisin şerhini şu ifadeleriyle tamamlamıştır: *"Bunu anla ve cevâmiu'l-kelim" sırrını düşün, ayrıca Hz. Peygamber'in bu veciz hadise sığdırdığı surları ve fâideleri düşünürsen, onun bazı kemâllerinin farkına varırsın ve böylece ona olan hürmetin artar."* Konevî, A.g.e., s.101.

²³ Demirli, Ekrem, "Sadreddin Konevî" mad., *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV/4.

²⁴ Konevî, *Şerhu'l-Ahâdisi'l-Erbain*, s.179.

²⁵ Örnek olarak bkz. Konevî, A.g.e., s.101, 177, 180, 225, 241.

²⁶ Konevî, A.g.e., s.35.

²⁷ Konevî, A.g.e., s.35, 155, 171, 263, 285.

²⁸ Avcı, Seyit, "Keşf Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, cilt: 4, sayı: 4, s.161-193. Konevî, yirmi ikinci hadisin şerhinde Hz. Peygamber'in rüyada görülmesi meselesini ele alırken şunları kaydetmektedir: *"...Anılan rüya çeşidini bir çok defa tecrübe ettiğimiz gibi aynı şekilde tecrübe ettik ki kim rüyasında Hz. Peygamber'i aslî suretinde görür, o da ona bildireceği şeyleri bildirirse bu bildirimler ne eksik bırakılır ne değişir. Bilakis biz bunu açık bir nas olarak bulduk, ondan rivâyet de ettik..."* Konevî, A.g.e., s.233.

birleştirmişlerdir. Şu var ki, senetleri zikretmekten sarf-ı nazar ettim; bunun nedeni ise eserimin vecîz olmasını istemem ve basîret sahiplerinin işini kolaylaştırmaktır."²⁹

Konevî'nin hadisleri nakletme usulü şu şekildedir:

- Konevî, genellikle hadisleri sahabî râvîsiyle birlikte "عن ابن مسعود", "عن ابن عباس", "عن" şeklinde nakletmiştir.
- Konevî, bazen de hadisleri "ثبت بإسناد متصل إلى رسول الله", "ثبت في الصحيح", "ثبت عن رسول الله" şeklinde nakletmiştir. "روى عن رسول الله", "قال رسول الله", "روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال..." şeklinde nakletmektedir.
- *Şerhu'l-Ahâdîsi'l-Erbain*'de bir hadisin rivâyetinde hadisin yer aldığı kaynak belirterek nakletmiştir: "مسلم عن أبي سعيد قال: قال رسول الله", "من جامع الأصول رواية أبي داود رضي الله تعالى عنه قال:", "الترمذي عن ابن عباس قال:", "صلى الله عليه وسلم:"
- Konevî, bir hadisi hiçbir râvî zikretmeden "قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم..." şeklinde nakletmiştir.
- Konevî, sadece yirmi dördüncü hadisi senediyle birlikte zikretmiştir:

عن طلحة، عن مالك عن مكحول، عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه قال: بالله العظيم/ لقد حدثني محمد المصطفى
صل الله عليه وسلم، وقال:...

"Talhô, Mâlik'ten, o, Mekhûl'den, o da Ebûbekir'in (r.a.) şöyle dediğini rivâyet etmiştir:
"Allah'a yemin olsun ki Muhammed Mustafa (s.a.v.) şöyle haber vermiştir:.."

Konevî, bazı hadisleri manâyla rivâyet etmiştir. Konevî'nin kendisi de bu hususa işaret etmektedir. Nitekim yirmi birinci hadisi şerh ederken kıyametle ilgili uzun bir hadisin bir bölümü aktarmış, bu hadisin muhtelif rivâyetlerle geldiğini ve hepsinin sâbit olduğunu³⁰, sadece hadisin baş tarafındaki birkaç kelimeyi değiştirerek manâsıyla aktardığını, hadisin son kısmını ise lafzı ve manâsıyla zikrettiğini kaydetmiştir.³¹

Şerhu'l-Ahâdîsi'l-Erbain'de yer alan hadislerin sayısı farklı yazmalara göre 24 ile 29 arasında değişmektedir.³² Bu iki rakamı eserin bölümleri olarak değerlendirebiliriz. Bu bölümlerde bazen bir

²⁹ Konevî, *A.g.e.*, s.35.

³⁰ Hadis şu şekildedir: "Gökler dürülecek. Her bir gök dürüldüğünde bu göğün melekleri inecek ve tek bir saf halinde saf olacaklar. Maşer ehli onları karşılayacak ve onlara sorup diyecekler ki "Rabbimiz içinizde mi?" "Hayır! O gelmektedir" diyecekler. Böyle devam edecek, nihayet yedinci göğün melekleri inecek. Bunlar diğer göklerin meleklerinden daha fazla sayıdadırlar. Maşer ehli onlara da sorup diyecekler ki: "Rabbimiz içinizde mi?" "Evet, diyecekler, Rabbimizi tesbih ederiz..." Konevî'nin sabit olduğunu belirttiği bu hadis naklettiği lafızlarla kaynaklarda yer almamaktadır. Ancak hadisin şâhitleri vardır. el-Hâkim en-Neysâbüri, Muhammed b. Abdillâh, *el-Mustedrek ale's-Sahîhayn*, (thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, IV/613; İshâk b. Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhim, *Musned*, (thk. Abdulfâfir b. Abdülhakk el-Belûşî), Mektebetu'l-İmân, Medine, 1991, I/84-99; et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *Ahâdîsu't-Tivâl*, (Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi), Mektebetu'z-Zehrâ, Mevsil, 1983, s.266.

³¹ Konevî, *Şerhu'l-Ahâdîsi'l-Erbain*, s.177.

³² Hasan Kamil Yılmaz ise eserde 40 hadisin yerine 24-29 arasında hadisin yer almış olmasını iki ihtimale bağlamaktadır. Birincisi Konevî, hayatının son senelerinde bu eseri kaleme almış ve tamamlayamamıştır. İkincisi ise eserin adının kırk hadis olması, kırk hadisten oluşacağı anlamına gelmemektedir. Konevî, *Kırk Hadis Şerhi ve Tercümesi*, (Hasan Kamil Yılmaz'ın Mukaddimesi), s.14.

hadis zikredilmiş bazen aynı muhtevâda ikinci bir hadise yer verilmiş³³, bazen de “و جاء في”، “و رواية” gibi ifadeler kullanarak hadislerin farklı rivâyetlerine atıfta bulunulmuştur.³⁴ Bunlarla birlikte eserdeki hadis sayısı yaklaşık elli civarında olmaktadır.³⁵ Eserde yer alan hadis sayısının 29 olduğunu göz önünde bulundurarak eserin yarım kaldığını düşünenler bulunduğu gibi³⁶, Konevî'nin önce 40 hadisi seçip daha sonra şerh esnasında ilgili olanların bir araya getirilerek birlikte şerhedildiği, dolayısıyla bir eksikliğin bulunmadığı da ifade edilmektedir.³⁷ Bunun yanı sıra Konevî, hadisleri şerh ederken diğer başka hadislere müracaat etmiş, şerh esnasında yeni konulara yer verdikçe konuyla ilgili hadisler de zikretmiştir. Tüm bunlarla birlikte Abdullah Aydınli'nin tahkikli neşrinde eserde toplam 137 hadis bulunmaktadır.³⁸

Konevî'nin *Kırk Hadis Şerhi*'ni tercüme ve tahkik eden Abdullah Aydınli'nin tespitine göre eserde konu başında zikredilen 50 hadisten 5'i şerh esnasında yer verilen hadislerle birlikte eserde yer alan toplam 137 hadisten 15'i asılsız veya mevzû/uydurmadır. Diğer hadislerin büyük bir kısmı makbûl (sahîh, hasen), geri kalan az kısmı ise muhtelif derecelerde zayıf hadis durumundadır.³⁹ Aydınli, Konevî'nin iyi bir hadis eğitimi almış bir âlim olduğunu, hadisteki maharetinin *Kırk Hadis Şerhi*'nde görüldüğünü belirtmekte, eserde bulunan asılsız veya mevzû hadis sayısının az olmadığını bu durumun sûfilerin hadislerin tespiti konusunda sahip oldukları farklı anlayışa ya da kendisinin sûfi-hadisçi olmasına bağlanabileceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte eserde hadislerin seçiminde makbûl olup olmamasından ziyade muhtevâsı etkili olmuştur.⁴⁰ Konevî, yorumlamak üzere seçtiği bu hadisleri esas itibarıyla vahdet-i vücud anlayışı doğrultusunda şerh etmiştir.

C. Hikmet Kavramı ve Hikemî Yorum:

Hikmet kelimesi yargıda bulunmak anlamındaki “hükm” masdarından bir isimdir. Çoğulu “hikem”dir. “Hükm”, lehte veya aleyhte olarak adaletle yargıda bulunmak, ıslah için engel olmak,

³³ On yedinci hadiste “Allah'ın en büyük ismi” ile ilgili Esmâ b. Yezîd ve Bureyde'den rivâyet edilen iki hadise yer vermiş, Yirminci hadiste “sıla-i rahim” ile ilgili Abdurrahman b. Avf ve Ebû Hureyre'den rivâyet edilen iki merfû hadis nakletmiştir. Konevî, *A.g.e.*, s.131, 157.

³⁴ Konevî, *A.g.e.*, s.81, 85, 95, 119, 123.Örneğin yirmi ikinci hadiste İbn Mes'ud'dan rivâyet edilen “*Beni uykuda göre kimse beni gerçekten görmüştür! Çünkü şeytan benim şeklime giremez*” (Muslim, *Ru'yâ*, 10-11, (had. no: 2266), II/1775; Tirmizî, *Ru'yâ*, 4, 7, (had. no: 2276, 2280), IV/535, 537; İbn Mâce, *Ru'yâ*, 2, (had. no: 3900-3905), II/1284-1285, Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/375, 400, II/232, 411, 442) hadisine yer verdikten sonra “و في رواية” ve “و في أخرى” ifadeleriyle üç rivâyete daha yer vermektedir: “Diğer bir rivâyette bu cümle şöyledir: “*Çünkü Şeytana, benim suretime girmesi yakışmaz!*” (Muslim, *Ru'yâ*, 10-11, (had. no: 2266), II/1776). Diğer rivâyette ise bu cümle şöyledir: “*Çünkü şeytan benimle oluşamaz*” (Dârimî, *Ru'yâ*, 4, (had. no: 2146), II/446-447). Bir diğerinde hadis şöyledir: “*Beni rüyada gören kimse hakkı görmüştür. Çünkü şeytan benimle görünemez!*” (Buhârî, *Ta'bir*, 10, VIII/71).

³⁵ Aydınli, Abdullah, *Kırk Hadis Şerhi*, (Mukaddime), s.16.

³⁶ Ergin, Osman, *Sadreddin al-Qunavi ve Eserleri*, Şarkiyat Mecmuası, sayı: II, 1957, s.75.

³⁷ Aydınli, Abdullah, *Kırk Hadis Şerhi*, (Mukaddime), s.16.

³⁸ Hasan Kamil Yılmaz, Kırk hadis şerhinin farklı nüshaları ile birlikte hadis sayının 29'u geçmediğini, Konevî'nin bu 29 hadisi yorumlamak için 72 âyet ve hadisi delil, şahid olarak kullandığını belirtmektedir. Konevî, *Kırk Hadis Şerhi ve Tercümesi*, (Hasan Kamil Yılmaz'ın Mukaddimesi), s.5.

³⁹ Biz bu çalışmamızda Konevî'nin hikmet yorumculuğunu ele aldığımızdan hadislerin sıhhat durumunu incelemeye tabi tutmadık. Bu yüzden eseri tahkikli olarak neşreden hadislerin tahkikini gerçekleştiren Abdullah Aydınli'nin kanaatine başvurduk. Aydınli, Abdullah, *Kırk Hadis Şerhi*, (Mukaddime), s.20.

⁴⁰ Aydınli, Abdullah, *Kırk Hadis Şerhi*, (Mukaddime), s.20-22.

kötü şeyden men etmek, zulme engel olmak anlamlarına gelir.⁴¹ Kelimedeki bu manâlar sebebiyle atın gemine de “hakeme” denilmiştir ki, at bu gem sayesinde sahibi tarafından kontrol altında tutulup, yanlış hareketlerden sakınmış olur.⁴² Ayrıca kelimenin “engellemek, alıkoymak, gemlemek, sağlam kılmak” manalarına gelen “ihkâm” masdarıyla da anlam ilişkisi kurulmaktadır.⁴³ Cevherî (ö. 393/1002), hikmetin ihkâmı ile ilişkisi sebebiyle “hakîm” kelimesine hem işleri gereği gibi sağlam ve kusursuz yapan hem de “âlim ve ilmi hüküm sahibi” manalarını vermektedir.⁴⁴ William Edward Lane, *Arabic Lexicon* adlı eserinde “hikmet” kelimesinin ilk anlamını “câhilâne davranışlardan alıkoyma şey” olarak belirlemiş, hikmetin bilgi ve hükümle alakasının yanı sıra davranışla ilgisine de dikkat çekmiştir.⁴⁵

Hikmet sevgisi anlamında gelen Felsefe (philosophia) ile ilk çağlara kadar uzanan “hikmet” kavramı⁴⁶, İslâmî ilimlerin pek çoğuna konu olmuştur. Hükümlerin konuluş amacı (makâsid-i şâri) ve maslahat anlamında Fıkıh ilmine⁴⁷, nübüvvet ve sünnet⁴⁸ anlamlarıyla Hadis ilmine, Allah’ın ilmi ve fiilleri bakımından “nazarî hikmet”, “amelî hikmet” ve “salah-aslah” meseleleriyle Kelâm ilmine⁴⁹, Kur’ân’ın tefsiri ve Kur’ân’ı kavrayış anlamında ise, Tefsir ilmine konu olan bir kavramdır.⁵⁰ Hikmet, Tasavvuf geleneğine de pek çok yönden ve pek çok anlamda nüfûz etmiştir. Hikmet kavramının tasavvuf ile ilişkisi daha ilk etapta “tasavvuf” ismiyle gündeme gelir. Her ne kadar genel ve hâkim olan görüşe uygun olmasa da Tasavvuf kelimesinin Yunanca “sofia” kelimesinden türetildiğini iddia edenler⁵¹, tasavvufun hikmetle ilişkisini ortaya koymak isterler.⁵²

⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII/140,

⁴² İbn Fâris, Ebû'l-Hasen Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Cil, Beyrut, 1998, II/73.

⁴³ Kutluer, İlhan, “Hikmet” mad., *DİA*, XVII/503.

⁴⁴ Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh Eseru'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdulgafur Attar), Dâru'l-Kutubi'l-Arabi, y.y., t.y., I/141.

⁴⁵ Lane, William Edward, *Meddu'l-Kâmûs -Arabic English Lexicon-*, Librairie Du Liban, Beyrut, 1997, II/617.

⁴⁶ Kutluer, İlhan, “A.g.m.”, *DİA*, XVII/503-511.

⁴⁷ Koca, Ferhat, “Hikmet” mad., *DİA*, XVII/514-518.

⁴⁸ İmâm Şâfiî *er-Risâle*'sinde kitap ve hikmetin peşpeşe zikredildiği âyetleri (Bakara, 2/129, 151-231, Âl-i İmrân, 3/164; Nisâ, 4/113; Ahzab, 33/34; Cuma, 62/2) sıraladıktan sonra şöyle demektedir: “Allah, Kitap'tan bahsetmektedir; o Kur'ân'dır; fakat “hikmet”ten de aynı şekilde bahsetmektedir; Kur'ân ilmi konusunda kendilerine güvendiğim kimseler şöyle dediler: Hikmet; Resûlullah'ın sünnetidir. Doğrusunu Allah bilir ama bu, doğruya en yakın görüştür.” Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, (thk. Ahmed Şâkir), Mektebetu'l-Halebî, Kâhire, 1940, s.73. Taberî, Âl-i İmrân Suresi 48. Âyette geçen hikmeti tefsir ederken Katade'nin “Hikmet sünnettir” sözünü aktarmıştır. et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Muessestü'r-Risâle, 2000, III/87. Kurtubî de Bakara Suresi 231. Âyette yer alan hikmeti şöyle tarif etmektedir: “*Hikmet, Allah'ın kitabında metin olarak bulunmayan Allah'ın muradının Resûlullah'ın lisanı ile olan açık sünnet*”. Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (thk. Ahmed el-Berdûnî), Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, Kahire, 1964, III/157.

⁴⁹ Özervarlı, M. Sait, “Hikmet” mad., *DİA*, XVII/511-514.

⁵⁰ Abdullah İbn Abbâs'ın şöyle dediği rivâyet edilmektedir: “*Hikmet, Kur'ân bilgisidir. (Hikmet) Kur'ân'ın nâsihi ve mensuhunu, muhkemi ve müteşâbihini, ilk ve son inen ayetlerini, helal ve haramını ve mesellerini bilmektir.*” Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atiye el-Hârisî, *İlmu'l-Kulûb*, (thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ), Kâhire, t.y., s.21. Hikmet kavramının Kur'ân'daki bu anlamları için bkz., Râgıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed, *el-Mufredât fî Garibi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, 1412, s.248-251.

⁵¹ Birûnî ve bazı batılı müsteşriklerin, sûfi kelimesinin Yunanca “sofia”dan alındığını öne sürdüklerini belirten Hasan Kâmil Yılmaz, “sûfi” kelimesinin felsefenin Arapça'ya çevrilmesinden çok önce İslâm dünyasında kullanılmaya başlandığını ve İslâm filozoflarına “hâkim” veya “feylesûf” denilerek “sûfi” denilmediğini kaydetmekte, dolayısıyla bu iddianın kabulünün mümkün olmayacağını ifade etmektedir. Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yay., İstanbul, 2002, s.26.

Tasavvuf geleneğinde hikmet kavramına yüklenen anlamlar, bu kavramın sözlük ve Kur'ân-ı Kerim'deki anlamlarıyla ilişkilidir. Kavramın, Kur'ân'daki anlamlarından⁵³ “nübüvvet anlamı”, tasavvufta geleneğinde velâyetle ilişkilendirilir. “Kur'ân'ı anlama ve kavrama (fehm ve fikh)” anlamı Kur'ân-ı Kerim ve hadislerdeki işârî/bâtînî manâları kavramak şeklinde düşünülmüştür. Hikmetin sözlük anlamlarından “alıkoymak ve engellemek” anlamı ise zühd, yani ârifin nefsinin dünyadan alıkoyması ve nefsinin arzularını engellemesi şeklinde anlaşılmıştır. “Sözde ve fiilde isâbet” anlamı ise, hikmeti elde eden sûfinin söz ve fiillerindeki hikmetle ilişkilendirilmiş, ‘bilgi’ anlamında hikmet ise bâtinî, ledünnî bilgiye dönüşmüş ve hikmet kavramı tüm bu alanlarda kullanılan bir kavram olmuştur. Tasavvuf geleneğinde hikmet; nesnelere mâhiyet ve hakikatini bilmek, varlığın sebebini açıklamaya çalışmak, insanın kendini tanımaya çalışması, insanüstü bir kişilik (insan-ı kamil) kazanmak anlamına varıncaya kadar çok geniş bir şekilde ele alınmıştır.⁵⁴

Sûfiler hikmet kavramıyla oldukça yakından ilgilenmiş ve hikmete diğer ilmî disiplinlerden farklı bir bakış açısı ortaya koymuşlardır. İlk sûfilerden Ebû Bekir Verrâk'ın (ö. 280/893) “*Risâle fi'l-Hikme ve't-Tasavvuf*” ve Zünnûn el-Mısri'ye (ö. 245/859) nisbet edilen “*Risâle fi'l-Hikme*” adlı eserlerin telif edilmiş olması pratikte hikmete önem veren sûfilerin, teorik olarak eser vermek suretiyle de hikmete önem verdiklerini ortaya koymaktadır. Tasavvufun sonraki dönemlerinde de hikmet ismi pek çok tasavvuf klasiğine isim olmuştur. İbn Atâullah el-İskenderî'nin (ö. 709/1309), *el-Hikemu'l-Atâiyye* adlı eseri 300 kadar hikmetli sözü ihtiva eder. Şehâbeddin es-Suhreverdî el-Maktûl (ö. 563/1167), *Hikmetu'l-İşrâk* adlı eseriyle kendisine has bir tasavvuf felsefesinin öncülüğünü yapmıştır. Ahmet Yesevî'nin (ö. 562/1166) hikemî şiirlerini ihtivâ eden eseri de *Divân-ı Hikmet* adıyla anılır. Ahmet er-Rifâî'nin (ö. 578/1182), *el-Hikemu'r-Rifâiyye* adlı risâlesi de onun bazı hikmetli sözlerini ihtivâ eder.⁵⁵ Tasavvuf tarihinde hikmeti konu alan en ünlü eser ise İbnu'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fusûsu'l-Hikem*'i tamamıyla teorik bir mahiyettedir. İbnu'l-Arabî, bu eseriyle Kur'ân'da adı geçen peygamberlerin hangi hikmetlerle gönderildiğini onların isimlerindeki hikmetleri ele alır.⁵⁶

Tasavvufta hikmet kavramının genellikle ilahî sırların ve gerçeklerin bilgisi, varlıkların var oluş amaçlarının kavranması, sebeplerle bunların sonuçları arasındaki ilişkilerde ilâhî iradenin rolünün keşfedilmesi anlamında kullanıldığını belirten Mustafa Kara, ilk sûfilerden Hakîm et-Tirmizî

⁵² Yetkin, Saffet Kemâlüddin, “Tasavvuf ve İstihlaları”, *A.Ü.İ.F.D.*, sayı: 4, Ankara, 1952, s.1-2.

⁵³ İbnu'l-Cevzî, Kur'ân-ı Kerim'de “hikmet” kavramının şu altı anlamda kullanıldığını belirtmektedir: mev'iza (Kamer, 54/5), sünnet (Bakara, 2/151, Bakara, 2/231, Nisâ, 4/113), fehm (anlayış) (En'âm, 6/89, Meryem, 19/12, Enibyâ, 21/79, Lokmân, 31/12), nübüvvet (Bakara, 2/251, Sâd, 38/20), Kur'ân (Nahl, 16/125), Kur'ân ilimleri (Bakara, 2/269). İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu A'yuni'n-Neväzir fi'l-İlmi'l-Vucûh ve'n-Nezâir*, (thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râzî), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1984, s.126-127.

⁵⁴ Hikmet kavramının verdiğimiz bu manâları ve Tasavvuf geleneğinde farklı sûfiler tarafından yapılan hikmet tanımları için bkz. el-Kesnezân el-Huseynî, Muhammed b. Şeyh Abdülkerîm, *Mevsûatu'l-Kesnezân*, Dâru'l-Muhabbe, Beyrut, 2005, VI/182-217.

⁵⁵ Kara, Mustafa, “Hikmet mad.”, *DİA*, XVII/519.

⁵⁶ İbnu'l-Arabî, Muhyiddin, *Fusûsu'l-Hikem*, (çev. M. Nuri Gencosman), Kırkambar Yay., İstanbul, 2003.

(ö. 285/898)'nin hikmeti, kalbin ilâhî sırlara vakıf olması, Ebu Osman el-Mağribî (ö. 373/983)'nin ise “hak olanı söylemek” şeklinde tarif ettiklerine atıfta bulunmuştur.⁵⁷ Sûfiler hikmeti hem amelî hem de epistemolojik bir bağlamda kullanmaktadırlar. Hikmet bir yandan takvâ, zühd, verâ, ahlâk ve ibâdetlerle diğer yandan ilhâm, keşf, ma'rifet, sır ve hakikatlerle ilgilidir. Hikmetin tasavvuftaki epistemolojik yönü kalbe ilkâ edilen bilgiyle aynı zamanda dinî metinlerin manâ ve yorumlarıyla ilgilidir.

Tasavvufta hikmet, çoğunlukla keşf yoluyla ulaşılan tasavvufî bilgiyi ifade etmekle birlikte, birbirinden farklı bağlamlarda kullanılmaktadır. Bir sûfinin birbirinden farklı hikmet tanımları ve hikmete dair görüşleri yer alabilmektedir. Bu durumu hikmetin ilgili olduğu geniş alanlarla açıklamak mümkündür. Bununla birlikte sûfilerin hikmeti, zühdde, amelde, ma'rifette, sünnette⁵⁸, hadiste⁵⁹, Kur'ân-ı Kerim'de, işârî/bâtınî bilgide, velâyette ve son olarak Kur'ân-ı Kerim ve hadislerin bâtınî manâlarında aradığını söylemek mümkündür. Tasavvufta tüm bu alanlarda hikmet, bir yandan pratik/amelî, diğer yandan epistemolojik bağlamda kullanılan merkezî bir kavramdır.

Tasavvuf geleneğinde hikmet, İlm-i bâtın olarak tanımlanmakta ve keşf yoluyla ulaşılan tasavvufî bilgiyi ifade etmektedir.⁶⁰ Sûfiler Hz. Peygamber'i insanlar içerisinde en büyük hikmet sâhibi olarak görmüş, onun hadisleri ve bu hadislerin işârî/bâtınî yorumlarını da “hikmet” olarak değerlendirmişlerdir. Hikmet kavramının tasavvufta kullanıldığı bağlamlardan birisi, Kur'ân-ı Kerim âyetlerinin ve hadislerin birtakım hikmetlerinin, velîlerin kalplerine ilkâ edilmesiyle ilgilidir. Bu anlamda hikmet, Kur'ân-ı Kerim âyetlerinin ve hadislerin sırlarını, bâtınî manâlarını ifade eden bir kavram olarak kullanılmaktadır. Tasavvufta hikmet, hadislerin işârî, bâtınî anlamlarının yanı sıra Hz. Peygamber'in sözlerindeki maksatlarına dair tasavvufî yorumlar için de kullanılmaktadır.

Kendisinden sonraki sûfilere pek çok konuda öncülük eden Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), hadislerdeki hikmetlere dair yorumların da öncüsü olmuştur. Hakîm et-Tirmizî, tasavvufî hadis şerhçiliğinde ilk sırayı alan *Nevâdiru'l-Usûl* adlı eserinde hadis yorumlarında ‘hikmet’ kavramını ve bu kavramın yanı sıra aynı anlamda “sır” ve “sebepe” gibi kavramları kullanmakta, hadislerdeki gerek cümlelerin gerek kelimelerin, emirlerin ve nehiylerin hikmetlerini, hadislerin niçin irâd edilmiş olabileceğini bu kavramlarla yorumlamaktadır.⁶¹ Bazen de hikmet kavramına yer vermeksizin

⁵⁷ Kara, Mustafa, “A.g.m.”, s.518-519.

⁵⁸ Sehl b. Abdullah et-Tusterî'ye (ö. 273/886) göre ise “*Hikmet, bütün ilimlerin toplamıdır ve bunların aslı da sünnettir.*” Sulemi, Ebû Abdurahman Muhammed b. el-Huseyn, *Hakâiku'l-Tefsîr*, (thk. İskah Yazıcı), Samsun, 1997, s.20.

⁵⁹ Ebû Talib el-Mekkî (ö. 386/996) Hz. Peygamber'in sözleri yani hadislerini hikmet olarak tanımlar: “*Hikmet, Kur'ân'ın ahkâmını şerh ve beyân eden, mücemellerini tafsil eden hadislerdir.*” Ebû Tâlib el-Mekkî, *İlmü'l-Kulûb*, s.21.

⁶⁰ el-Kesnezan, *Mevsûatu'l-Kesnezan*, VI/189; Kara, Mustafa, “Hikmet mad.”, *DİA*, XVII/519.

⁶¹ Hakîm et-Tirmizî'nin hadis yorumculuğu hakkında bir çalışma Yavuz Köktaş'a aittir. Bkz., Köktaş, Yavuz, *İlk Dönem Sufilerinin Hadisleri Anlama Çabaları: Hakim Tirmizî'nin Yaklaşımı*, *Karadeniz Basın-Yayımları*, Rize, 2004.

“Kadın niçin parlak, cilalı kılıca benzetilmiştir?”⁶² ve “Hikmetin başı niçin Allah korkusudur?”⁶³ şeklinde hadislerle sorular yönelterek hikmete dayalı yorumlarda bulunmaktadır.

Hakîm et-Tirmizî'nin hadislerdeki hikmetlere dair en önemli ve müstakil eseri *Kitâbu'l-Menhiyyât*'tır.⁶⁴ Hakîm, bu eserinde sekiz yüzden fazla hadise yer vermiş, konu başında senetsiz olarak zikrettiği 170 hadisin illet ve hikmetlerini tespit etmeye çalışmıştır. Hakîm et-Tirmizî'den önce de hadislerdeki emirlerin ya da nehiylerin hikmetlerini araştıranlar olmuştur. Ancak Hakîm'in müstakil eserlerle hadislerdeki hikmetlere yoğunlaşan ilk âlim olduğunu söylemek mümkündür.⁶⁵ İsmiyle bir fıkıh eseri izlenimini vermekle birlikte *Kitâbu'l-Menhiyyât*, hadis, hikmet ve fıkıh cemedinden bir eserdir. Hakîm et-Tirmizî'nin bu eseri hadisler ve hadis ilmi hakkındaki anlayışının bir tezahürüdür. Çünkü ona göre hadislerdeki asıl maksat batınî manâlardır. Hadislerdeki nehiylerin hikmetlerinin ele alınması da bir nevî zahirin ötesindeki derin manâları araştırmaya yöneliktir.

Hakîm et-Tirmizî, hadislerdeki nehiylerin hikmetlerini ele aldığı *Kitâbu'l-Menhiyyât*'ta hadisleri çoğunlukla “sebeb” ve “illet” kelimesini kullanarak yorumlar. Onun bu eserde pek çok yerde kullandığı “sebeb” ve “İllet” kelimeleri hadisteki nehyin hikmeti anlamındadır. Ancak Hakîm'in hikmet yorumlarını teknik anlamda bu kavramlarla yürütmediğini bazen hiçbir kavrama yer vermeden hikmet yorumunda bulunduğunu belirtmek gerekir. Hakîm et-Tirmizî, nehiylerin hükümlerinden ziyade Hz. Peygamber'in yasaklamış olduğu şeyi niçin yasakladığı üzerinde durur ki bu tam anlamıyla bir yorum ve hikmet tespiti demektir. Hakîm, bu eserinde tasavvufî izahlarına ise nehyin sebebini yani hikmetini açıklarken yer verir.

Hakîm'in hadislerdeki nehiylerin hikmetlerine dair bu eseri her ne kadar işârî, bâtinî yorumlara ya da tasavvufî görüşleri delillendirmeye dayalı bir eser olmasa da müellifin, tasavvuf, ma'rifet ve bâtin anlayışının bu eserde kendisini hissettirmedeği söylenemez. Hakîm et-Tirmizî, hadislerde nehyedilen her şeyin bir hikmete mebnî olduğu anlayışını savunarak hadislerdeki nehiylerin pek çoğunun insan nefsi ve kalbi üzerindeki etkilerine, şeytanın nehyedilen şeylerdeki etkisine sıklıkla değinmiştir. Nitekim sûfiler hikmetin hem bedenî hem de kalbî eylem boyutu üzerinde dururlar.

Sûfiler hikmetin sözlük anlamlarından “zaptetmek”, “menetmek” ve “alıkoymak” anlamlarından istifade ederek bunu nefse uyarlamakta ve nefsin şehvetlerinden alıkonulmasını “hikmet” olarak görmekte-dirler.⁶⁶ Bu yönüyle eserin bir bâtin yöne sahip olduğu ve ma'rifetu'n-

⁶² Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed, *Nevâdiru'l-Usûl fî Ahâdisi'r-Resûl*, III/21.

⁶³ Hakîm et-Tirmizî, *A.g.e.*, III/84.

⁶⁴ Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Menhiyyât*, (thk. Muhammed Osman el-Huşt), Kahire, t.y.

⁶⁵ Köktaş Yavuz, *Kitâbu'l-Menhiyyât -Hadislerdeki Yasakların Sebep ve Hikmetlerine Dair-*, İnsan Yay., 2008, s.9.

⁶⁶ Kelâbâzî, “Hikmetin başı Allah korkusudur” hadisini açıklarken hikmetin işleri sağlam ve kusursuz yapmak “ihkâmü'l-umûr” anlamına geldiğini söyler ve hikmeti davranış boyutunda davranışlara herhangi bir âfet karıştırmamak anlamında ele alır. Kelâbâzî,

nefsle ilişkisi göz ardı edilmemelidir. Pek çok sûfi hikmet ilmini, ma'rifetu'n-nefs bağlamında değerlendirir. Nitekim Ebûbekir Kelâbâzî (ö. 380/990), tüm ilimleri ma'rifete götürecektir bir şekilde ele alarak hikmet ilmini ma'rifet ilminin bir öncüsü olarak görür. Hikmet ilmi, nefsin âfetlerini, nefsin nasıl eğitileceğini, huylarının ne şekilde düzeltileceğini, şeytanın tuzaklarının neler olduğunu, dünya fitnesinin ve bundan korunmanın yolunu bildiren ilimdir. Bu ilimle elde edilen bilgilerden sonra kişi nefis terbiyesini gerçekleştirdiği ve kalbine gelen sesleri denetleme imkânına sahip olduğu için ma'rifet, mükâşefe ve işâret ilimlerine ulaşabilecektir.⁶⁷ Hakîm et-Tirmizî'nin hadislerdeki nehiylere yönelik tespitlerinin de bu çerçevede düşünülmesi gerekir.

Bunun yanı sıra sûfîlerin ma'rifete ulaşma konusundaki görüşlerini göz önünde bulunduracak olursak, sünnete ittibâ pek çok sûfide olduğu gibi Hakîm et-Tirmizî'de de ma'rifete ulaşmanın ön koşuludur. Bu yüzden müellifin hadislerdeki nehiylerin hikmetlerine yönelmesi aslında bu gayeyi gerçekleştirebilmeye yöneliktir. Her ne kadar eserde bazı fikhî hükümlere yer verilmiş ve bu yüzden bu eserde müellifin fıkıhçı kimliğinin ağır bastığı ifade edilmiş olsa da⁶⁸ eserin zikrettiğimiz hususların göz önünde bulundurularak tasavvufî yönüne dikkat çekmek gerekir. Nitekim müellif de oldukça kısa mukaddimesinde bu husus üzerinde durmaktadır. Hakîm et-Tirmizî'ye göre hadislerdeki her nehiy aynı hükmü ihtivâ etmez. Hadislerdeki nehiyeler iki grupta mütalaa edilmelidir. Bunlardan birincisi te'dib ifade eden nehiyeler, ikincisi ise tahrîm ifade eden nehiyelerdir. Hakîm, te'dib ifade eden nehiyelerden uzak durulmasını tavsiye etmekte ve bu nehiylere uymayanların derecelerinin düşeceğini, nehiyleri dikkate alan kimselerin Allah'a yaklaşmış olacağını ifade etmektedir. Tahrîme dair nehiylere uymayan kimseler ise tehlike içerisindedir.⁶⁹

Tasavvuf geleneğinde hikmetler konusunda farklı yaklaşımlarıyla, hikmet yorumlarıyla dikkat çeken en önemli isimlerinden birisi Muhyiddin İbnu'l-Arabî (ö. 638/1240)'dir. İbnu'l-Arabî, *Futûhât*'ta özellikle temizlik, namaz, zekat, oruç ve hac ibadetlerini ele aldığı bölümlerde bu ibadetlerle ilgili hadislerin hikmetlerine dair yorumlarda bulunmaktadır. İbnu'l-Arabî, *Futûhât*'ta ibâdetlerin önce zâhirî hükümlerine özetle yer vermekte daha sonra bâtinî hükümleri uzun uzun ele almaktadır. Örneğin visâl orucu hakkında "*Visâl orucunun hikmeti, Hakkın 'Oruç bana aittir' demiş*

hikmetin sözlük anlamlarından birisi olan "zaptetmek", "menemek" ve "alıkoymak" anlamlarından istifade ederek bunu nefse uyarlar ve nefsin şehvetlerinden alıkonulmasının 'hikmet' olduğunu söyler: "*Hikmet, nefsi şehvetlerden alıkoymaktır. Zaptetmek için hayvanın ağzında bulunan demir parçasına 'muhkeme' denir. Çünkü hayvan onunla durdurulur ve zapt edilir. (İşte bunun gibi) nefse sahip olma, onu istilâ etme ve onu zaptetme gücü de hikmet olarak adlandırılır. Günahlara dalma ve şehvetleri yayma gibi şüpheli işlerde ve müşkil durumlarda hikmete uygunluk gösterilir. Allah'a muhalefet etmek ise nefsi alıkoyma en güçlü sebeplerdir. Şehvetlerden hikmetle kaçınılır ve işlerin doğruluğu üzerinde durmak hikmetle olur. İşte bu yüzden Allah'a muhalefetin olmaması hikmetin başıdır.*" Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s.413.

⁶⁷ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s.131.

⁶⁸ Köktaş, Yavuz, *İlk Dönem Süfîlerin Hadisleri Anlama Çabaları -Hakîm Tirmizî'nin Yaklaşımı-*, s.185.

⁶⁹ Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, s.23-24.

olmasında saklıdır.” diyen İbnu'l-Arabî, visâl orucunun hikmetini bâtinî yorumlarla Hakk'ın tenzih edilmesi konusundaki görüşleri istikâmetinde yorumlar.⁷⁰

İbnu'l-Arabî'nin hikmet kavramına atıfta bulunarak yorumladığı hadisler ile “i'tibâr” ve “bâtın” kavramlarını kullanarak yorumladığı hadisler arasında belirgin bir farklılığın olduğu söylenemez. Bunun en önemli sebebi İbnu'l-Arabî'nin bâtinî ve i'tibâra dayalı yorumlarını hikmet olarak telakkî etmesidir. Nitekim İbnu'l-Arabî'nin “*bu meselenin bâtinî hükmü*” ve “*bu meselede işâret edilen hikmet*” ya da “*bu meseledeki i'tibâr*” ifadelerine dayanarak yaptığı yorumlar arasında bir farklılık yoktur. İbnu'l-Arabî, “*Bu konudaki ilâhî hikmet şudur*”⁷¹ “*buradaki görülür hikmet şudur*”⁷², “*Medîne'nin yasak bölge yapılmasının hikmetine gelirse...*”⁷³ şeklinde hadis yorumlarında “hikmet” kavramına yer vererek hadisleri yorumlarken sözün söylenme maksadına yönelik tespitlerde bulunur. Örneğin “*Mekke'de silah taşımak hiç kimseye helal değildir*”⁷⁴ hadisinin yorumunda İbnu'l-Arabî, hadisteki nehyin hikmetini şöyle açıklamaktadır: “*Silah korkan kişinin ya da bir korkuyla karşılaşacağını düşünen veya tehdit altındaki kimsenin ya da iffetine yönelik bir saldırıya karşı kendini korumak isteyen insanın aracıdır. Allah ise, bu bölgeyi güvenli harem bölgesi yapmıştır. Öyleyse burada silah taşımamanın bir anlamı yoktur.*”⁷⁵ İbnu'l-Arabî'nin nazarî tasavvufî görüşlere yer vermediği bu tür hikmet tespitleri Hakîm et-Tirmizî'nin zâhirle bağlantısı olan hikmet yorumlarıyla örtüşmektedir. Ancak İbnu'l-Arabî'nin hikemî yorumlarıyla Hakîm et-Tirmizî'nin özellikle *Nevâdiru'l-Usûl* ve *Kitâbu'l-Menhiyyât*'taki hikmet yorumları arasındaki belirgin bir farklılığa da işaret etmek gerekir. Her iki sûfide de “bâtın” hikmet olarak görülmekle birlikte İbnu'l-Arabî'de “bâtın” nazarî ve felsefî bir boyuta sahiptir. İbnu'l-Arabî'nin hadisleri hikmet-i teşrî açısından yorumlaması onun irfânî nazariyeleri ve metafizik anlayışla bağlantılıdır. Nitekim İbnu'l-Arabî'nin tasavvufî düşüncesinde metafizik, değişmeyen asıl ve ölümsüz hikmet olarak görülmektedir.⁷⁶

İbnu'l-Arabî'nin hikmet yorumlarının en önemli örneklerini hikmetlerin özü anlamına gelen *Fusûsu'l-Hikem* isimli eserinde görmekteyiz. *Fusûsu'l-Hikem* İbnu'l-Arabî'nin değişik eserlerinde ortaya koymuş olduğu görüşlerin özeti mâhiyetindedir. İbnu'l-Arabî *Fusûs*'ta felsefî-tasavvufunun özünü teşkil eden hakikatleri açıklar. Eserin en temel amaçlarından birisi, her nebî ile (kelime) ilmini kendisinden aldığı asıl arasındaki ilişkiyi açıklamaktır. Bu “asıl”, “kelime” veya “hakikat-i Muhammediye”dir. Binaenaleyh İbnu'l-Arabî, hikmet kavramıyla, her peygamber üzerinde hâkim olan “ilâhî isim” diye isimlendirdiği bu ilim türünü yorumlamaktadır. Hz. Muhammed hariç her nebî

⁷⁰ İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (thk. Osman Yahyâ), el-Heyetu'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâb, Kahire, 1972, IX/323-324.

⁷¹ İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, V/168.

⁷² İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, VI/377.

⁷³ İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, XI/222.

⁷⁴ Muslim, *Kitâbu'l-Hacc*, 449, (had. no: 1356), I/989.

⁷⁵ İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, XI/219.

⁷⁶ Kılıç, M. Erol, “İbnu'l-Arabî” mad., *DİA*, XX/510.

özel bir ilahî ismin tesiri altındadır. Hz. Muhammed ise bütün ilâhî isimlerin tesiri altındadır. Bu yüzden Hz. Muhammed'in hikmeti benzeri olmayan ferdiyet hikmeti olmuştur.⁷⁷ İbnu'l-Arabî bu görüşlerini sadece *Fusûs*'ta yer verdiği *Bana dünyanızdan üç şey sevdirdi. Kadın, güzel koku ve namaz gözümün nuru kılındı*⁷⁸ hadisinden bu hadiste yer alan “üç” (selâs) ifadesinden dahi çıkarmakta güçlük çekmemektedir. İbnu'l-Arabî'nin tüm bu yorumları hikmet hakkında yaptığı “hikmet-i mütelaffiza bihâ” ve “hikmet-i meskût anhâ” arasında gözettiği farklılıkla izah edilebilir. “Hikmet-i mütelaffiza biha”, açıkça dile getirilen hikmettir. Bu yönüyle bu tarz hikmeti lafzın zâhirinden anlaşılan bilgi diye ifade etmek mümkündür. İkinci hikmet türü ise söylenenin zımnında bulunan ve ancak ehli tarafından anlaşılabilen hikmet türüdür.⁷⁹ İbnu'l-Arabî, hikemî yorumlarında Hakîm et-Tirmizî'de olduğu gibi hadislerdeki emirlerin ya da nehiyelerin hikmetlerini tespit etmeyi değil, hadisler üzerinden felsefi-nazarî irfânının temel esaslarını yorumlamayı gaye edinir ki İbnu'l-Arabî'ye göre bu hikmetin ta kendisidir.

Hakîm et-Tirmizî'den sonra tasavvufî hadis şerhlerinde hikmet ve illet tespitlerine rastlamak mümkünse de, hadislerdeki hikmetlere dair müstakil olması bakımından en ciddi teşebbüs, Şah Veliyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) tarafından yapılmıştır. Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa* adlı eseriyle Hakîm et-Tirmizî gibi hadislerdeki illet ve hikmetlere dikkat çekmiştir. Dihlevî, hadis ilimlerinin en üstünü olarak bahsettiği hikmet-i teşri' ilmi hakkında şu değerlendirmelerde bulunur: “*Bence bütün hadis ilimleri içerisinde en zoru, kök itibarıyla en derinde olanı, şerefçe en yükseği gördüğüm kadarıyla şerî ilimlerin en başta geleni mertebeye en üstte olanı, miktarca en büyüğü hikmet-i teşri' ilmidir. Bu ilim şerî hükümlerin hikmetlerinden onların gerekçelerinden, amellere has özelliklerden ve hükümlerin içerdiği sırlardan bahseder.*”⁸⁰

Dihlevî'ye göre hadislerin esrârına vakıf olma, şer'î ilimlerin tamamında söz sahibi olan, ilâhî ma'rifet dallarının bütününde eşsiz bulunan kimseler için mümkündür. Bu da ancak Allah'ın göğsünü ledün ilmüne açtığı, kalbini vehbî sırlarla doldurduğu kimselere nasip olur. Dihlevî, keşfî ve vehbî yöne vurgu yapmakla birlikte hadislerin sırlarına vakıf olabilmek için hadislerden esasların

⁷⁷ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s.323.

⁷⁸ Nesâî, *Kitâbu Aşrâtu'n-Nisâ*, 1, (had. no: 3937-3939), VII/61-62; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 2, 3, 128, 199, 285.

⁷⁹ Abdurrezzâk Kâşânî (730/1329), hikmeti, “el-hikmetu'l-mantûk” ve “el-hikmetu'l-mechûl” olmak üzere ikiye ayırır. “Dile getirilen hikmet” (el-hikmetu'l-mantûku bihâ), işiten herkesin yararlanabileceği hikmettir. Şeriat ve tarikat ilmi bu kapsama girer ki Kâşânî, bu hikmeti avâmın hikmeti olarak görür. “Hakkında susulan hikmet” ise (el-hikmetu'l-meskûtu anhâ), havâsa ait, avâmın ve akli kit olanların idrâkını aşan hakikat ilimlerinin sırlarını ifade eder. Bu sırları işitenler sırlarını yanlış anladığı ve hakikatini idrak edemediği için helâk olmuşlardır. Kâşânî, hikmetin bu türünü bir hadisle açıklar. Medineli bir kadın Hz. Peygamber'e Allah'ın kullarına olan merhametinin mi yoksa kendisinin evlatlarına olan merhametinin mi daha fazla olduğunu sorunca, Hz. Peygamber “elbette Allah” diye cevap vermiş, bunun üzerine kadın şöyle demiştir: “*Ben çocuğumu ateşe atmak istemem, o kadar merhametli iken, nasıl olur da Allah kullarını ateşe atar.*” Bunun üzerine hadisi nakleden sahâbenin bildirdiğine göre, Hz. Peygamber ağlamış ve şöyle buyurmuştur: “*Bana da böyle vahyedilmiştir.*” (hadisin kaynağını tespit edemedik) Kâşânî'ye göre avâmdan olan kadın bu işteki hikmeti anlayamamış olmaktadır. Kâşânî, Abdurrezzâk, *Letâifu'l-İ'lâm fi İşârâti Ehli'l-İlhâm*, (*Tasavvuf Sözlüğü*), (çev. Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul, 2004, s.222-223.

⁸⁰ Dihlevî, Şah Veliyullah, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, (çev. Mehmet Erdoğan), İz Yay., İstanbul, 2002, I/4.

nasıl çıkarılacağı, ferî meselelerin esaslar üzerine nasıl bina edileceği, kaidelerin nasıl konulacağı, akli ve nakli delillerin nasıl getirileceği gibi hususların bilinmesini de gerekli görmektedir.⁸¹

Kırk hadis müelliflerinden Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) de *Şerhu'l-Ahâdîsi'l-Erbain* adlı eserinde hikmet yorumlarının üstünlüğüne atıfta bulunur. Konevî, hadislerden zâhirî hükümler çıkarmaktan ziyade hadislerdeki hikmet ve sır boyutu üzerinde durmaktadır. Konevî, “sır” kelimesini hem işârî yorumlar hem de hadislerdeki hikmetler için kullanmaktadır. Nitekim Konevî, temel aldığı hadisleri yorumlamaya başlarken “كشف سره وإيضاح معانيه”, “كشف اسرار هذا الحديث و إيضاح معانيها” diyerek “sır” ve “esrâr” kelimelerini kullanmakta, yorumları esnasında hadisin sırlarına atıfta bulunmaktadır.⁸²

Konevî'nin kırk hadis şerhinde zâhir manâlara bağlı kaldığı anlar olmakla birlikte, batınî manâlara dalmayı, mûkaşefeye dayalı, tefekkür ürünü yorumlar getirmeyi sevdiğini gösterecek bazı görüşleri vardır. Konevî'de bu düşüncelerin oluşmasında kendisinden önceki şerhlerin özellikle İbnu'l-Arabi'nin hadis yorumlarının etkili olduğu kesindir.⁸³ Şimdi Konevî'nin yorumları özelinde işârî yorum ve hikmet/hikemî yorum farkını ele alarak, bazı hadis yorumlarından örneklerle onun hikmet yorumlarını değerlendirmeye geçebiliriz.

D. Konevî'de “İşârî Yorum” ve “Hikemî Yorum”:

Kırk hadis şerhinde işârî yorumlarla hikemî yorumlar bir arada bulunmaktadır. Konevî, kitabının mukaddimesinde hadis yorumunda asıl meselenin Hz. Peygamberin sözlerindeki maksatların/hikmetlerin tespit edilmesi olduğunu belirtmektedir. Sadreddin Konevî de dahil olmak üzere sûfiler “işâret” kavramını ve işârî yorumları hikmet olarak telakki etmektedirler. Ancak işârî yorumla, hikemî yorum arasındaki farklılığa burada işaret etmemiz gerekmektedir.

Tasavvuf ıstılahında, tasavvufî yorumların üzerine binâ edildiği “işâret” kavramı, sûfilerin âyet ve hadislere dair yorumlarının bâtinî te'villerden farklı olduğunu ifade etmek üzere kullandıkları kavramdır. İşârî yorumlar iki kategoride değerlendirilmiştir:

- İşârî-sûfî yorum: Seyr-ü sülûk erbabına açılan, zâhir manâ ile bağdaştırılması mümkün olan, gizli manâ ve işâretlere göre dinî metinlerin yorumlanmasını ifade eder. İşârî yorum, lafızların delâleti açısından değil, i'tibâr ve kıyas kabilinden olmak üzere özü itibarıyla manânın doğru olmasına dayanır. İşârî yorumu, sözün aslî anlamından farklı ancak Kur'ân ve sünnete uygun düşecek bir şekilde yorumlanması şeklinde tarif etmek de mümkündür.

⁸¹ Dihlevî, *A.g.e.*, I/5.

⁸² Konevî, *Şerhu'l-Ahâdîsi'l-Erbain*, s.191.

⁸³ Yılmaz, Hasan Kamil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, s.114.

- b) Nazarî-sûfî yorum: Âyet ve hadisleri birtakım nazariyelere, felsefi görüşlere uygun düşecek biçimde yorumlamaktır. Nazarî yorumlar, dinî metinlerin anlamını asıl mecrâsından saptırarak tevile dayandığı için tenkit edilmiştir.⁸⁴

Tasavvufî yorumlarda örneklerini gördüğümüz hikmet yorumculuğunun temel kavramı olan “hikmet”, tasavvufun en önemli kavramlarından “bâtın/ilm-i bâtın” ve “işâret”le ilgilidir. Sûfiler işârî yorumlarını ve ilm-i bâtın kapsamında bâtına dönük yorumlarını hikmet olarak değerlendirmektedirler. Ancak işârî ve bâtın temelli yorum, sözün söylenme maksadı anlamında bir hikmet yorumu ihtivâ etmez. Hikmet, en genel anlamda sözün söylenme maksadını ve sebebini tespit etmektir.

Hikmet, hadisin işârî yorumundan, bâtın anlamından bir derece daha farklıdır. Yorum anlamında hikmet, hadisteki hüküm ya da hadisin hükmüne götüren açıklamalar (tefsîr) değil, hadisin zâhirinden doğrudan anlaşılmayan ancak derin düşünce ve tefekkürle hadislerin irâd sebepleri, hadislerde yer alan hükümlerin bazen de cümlelerin ve kelimelerin hangi maksatlarla söylendiğini tespit etmektir. Hadislere neden? ve niçin? soruları soruluyor ve hadisten bu soruların cevapları aranıyorsa bunun bir hikmet tespiti ve hadislerin hikmet yönünden yorumu olduğunu söylemek mümkündür. Halbuki bâtınî ya da işârî yorum neden ve niçin sorularının cevabını vermez. Sadreddin Konevî'nin (673/1274) tabiriyle hikmet, hükümlerden kastedilen şeyleri, hükümlerin konuluş (vaz'ediliş) sırlarını, Hz. Peygamber'in sözü söyleme maksadını ortaya koymaktır.⁸⁵

Aslında işârî yorum-hikemî yorum farkını Konevî'nin hadis yorumlarında da görebilmekteyiz. Örneğin *Kırk Hadis Şerhi*'nde yer alan “*Tövbenin bir kapısı vardır ki, mesafesi yetmiş yıllık genişliktedir. Güneş batıdan doğmadıkça bu kapı kapanmaz*”⁸⁶ hadisinde yer alan “güneşin batıdan doğması” ifadesini şu şekilde yorumlamaktadır: “*İnsanın yaratılışına nispetle güneşin batıdan doğması, ruhun bedeni terketmesinden kinayedir.*”⁸⁷

Buradaki yorum “işârî” bir yorumdur. Görüldüğü gibi burada Konevî, “güneşin batıdan doğması” şeklinde geçen ibâreyi, işâretle yorumlamakta, bu ibârenin ruhun bedeni terketmesine işâret ettiğini ifade etmektedir. Konevî, bunun sebebini ise şöyle açıklamaktadır: “*Çünkü ruh, bedenle beraber olduğu ve onu idare ettiği esnada, bedende kaybolmuş ve beden hükümleriyle bezenmiş, özellikleriyle sınırlanmıştır. Binâenaleyh, ölüm vaktinde ise ruh, battığı yerden doğar*”⁸⁸

Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) bu hadisin yorumunda kullandığı şu ifadeler tasavvufî-ışârî hadis yorumlarının mahiyeti açısından dikkat çekicidir: “*ولست أقول لا معنى لهذا الحديث غير هذا بل*

⁸⁴ Ateş, Süleyman, *İşari Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1998, s.19.

⁸⁵ Konevî, *Şerhu 'l-Ahâdisi 'l-Erbain*, s.33.

⁸⁶ Tirmizî, *Zuhd*, 23, IV/566; İbn Mâce, *Zuhd*, 27, II/1415.

⁸⁷ Konevî, *A.g.e.*, s.77.

⁸⁸ Konevî, *A.g.e.*, s.79.

أقول” “Bu hadisin bundan başka anlamı yoktur demiyorum, ben sadece şunu iddia ediyorum. İnsanın yapısı/neş’et, âlemin yapısının bir nüshasıdır. Şeriat, kıyamet vaktinde âlemin içinde ölümü kabul edecek şeylerin ölmesinden kinaye olan güneşin batıdan doğması olayını haber vermiştir. Güneşin âlem karşısındaki durumu, hayvânî ruhun beden karşısındaki durumu gibidir. Şu halde, âlemde bulunan her bir özellik ve hükmün bir benzerinin veya örneğinin âlemin nüshası olan insanda da bulunması gerekir.”⁸⁹ Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Konevî, işârî yorumlarının hadiste kastedilen tek mâna olmadığını ifade etmiş olmaktadır. Yorum bakımından ise Konevî'nin ifadeleri, “benzer benzeri hatırlatır” ilkesinden hareket ettiğini, “insan küçük bir âlem, âlem küçük bir insandır” anlayışı doğrultusunda bu hadisi yorumladığını göstermektedir. Nazarî tasavvufta, insanla doğrudan ilgisi bulunmayıp âlemin herhangi bir unsuruyla ilgili olan pek çok ibâre “insan küçük bir âlemdir” anlayışı doğrultusunda işârî yönden yorumlanmıştır. Nazarî tassavvufun varlığı ve insanı temel alması bu tür yorumlarda etkili olmuştur. Nitekim Konevî, yukarıdaki hadisin yorumunu şu sözleriyle sonlandırmaktadır:

“...İnsana ait hususların bilinmesi, insanın dışındaki şeylerin bilinmesinden daha mühimdir. İnsanın dışındaki şeyler pek çok yönden önemsiz ve gereksiz olabilir.”

Konevî, sözün söylenme maksadı anlamında hikmet yorumu örneklerinden birisini on altıncı hadisin şerhinde vermiştir. Konevî, Muslim'in Ebû Saîd'den rivâyet ettiği “Altın altınla, gümüş, gümüşle, buğday buğdayla, arpa arpayla, tuz tuzla, eşit miktarda verilecektir. Bundan fazla alan veya artıran ribâ almıştır. Alan da veren de eşittir”⁹⁰ hadisini sözün söylenme sebebi üzerinde tespitlerde bulunarak yorumlamış, faizin haram kılınma sebebine dair yorumda bulunmuştur. Yeri gelmişken Konevî'nin “sır” kelimesini de hikmet anlamında kullandığını belirtelim. Nitekim bu hadisin yorumunda da “sır” kelimesini kullanmıştır: “Bil ki ribâ işi iki esasa dayanır. Bunlar vasıflar ve zamanlardır. Ben Allah'ın yardımı ve dilemesiyle önce vasıfların sonra zamanların sırrını anlatmaya başlayarak her ikisinin sırrını da açıklayacağım”⁹¹ Konevî, yorumlarının devamından faizin zaman yönünden haram kılınmasının sebebini, hikmetini yorumlarken şu ifadeyi kullanmıştır: “Ribânın zaman yönünden haram kılınmasının sırrına (sebepe-hikmet) gelince...”⁹²

Yukarıda örneklerini verdiğimiz şekilde Şerhu'l-Ahâdîsi'l-Erbâin isimli eserde hem işârî yorum, hem hikmet yorumlarının örneklerini görebilmekteyiz.

1. E. Sadreddin Konevî'nin Hikemî Hadis Yorumlarından Örnekler:

Mutasavvıfların hadis şerhlerini genel hatlarıyla iki grupta toplamak mümkündür:

⁸⁹ Konevî, Şerhu'l-Ahâdîsi'l-Erbâin, A.y.

⁹⁰ Buhârî, Buyu', 78, III/30; Muslim, Musâkât, 81-85 (had. no: 1587), III/1211-1213; Ebû Dâvûd, Buyu', 12, (had. no: 3348), III/643; Nesâî, Buyu', 44, VII/276, Ahmed b. Hanbel, Musned, II/262, 427.

⁹¹ Konevî, A.g.e., s.127.

⁹² Konevî, A.g.e., s.129.

1. Tasavvufun zühd, takvâ, ibadet, irşâd gibi amelî konularına ağırlık vererek yapılan şerhler
2. İşârî olarak ve mükâşefe yoluyla elde edilen bilgilerle yapılan tefekkür ağırlıklı şerhler⁹³

Her iki gurubun kapsamında değerlendirebileceğimiz yorumlarda bulunmakla birlikte Konevî Kırk hadis şerhinde ağırlıklı olarak mükâşefeye dayalı nazari yorumların örneklerini sergilemiştir. Sadreddin Konevî (673/1274) işârî hadis yorumculuğunun en önemli örneklerinden birisi olan *Kırk Hadis Şerhi*'nde ele aldığı hadisleri “كشف سره وإيضاح معانيه” “(Hadisteki) sırrın keşfi ve manalarının izâhi” ve “كشف اسرار هذا الحديث وإيضاح معانيها” “bu hadisin sırlarının keşfi ve manâlarının izâzi” gibi ifadeler kullanarak yorumlar. Buradaki “keşf” ifadesi literal anlamda bazen muhaddislerin de kullandığı hadislerdeki kelimelerin ya da hadisin manâsının izâha kavuşturulması değil, hadislerdeki bir takım manaların tasavvufî bilgiye dayalı keşfi izahları anlamına gelir. Konevî, asıl ma’rifetin Hz. Peygamber’in maksadını, hadislerdeki hikmetleri ve sırları açıklayabilmek olduğunu belirterek yorumlarında keşfi tecrübelerine dayandığını ifade eder. Nitekim eserin ön sözünde şu ifadelere yer vermektedir:

“*Sonra Hakk, cevâmiu’l-kelim makâmından sâdır olan tüm bu hadisleri derlemek (istihrâc) ve önemli hikmetler içeren sırlarını keşfetmek için gönlümü (sadr) açmıştır.*”⁹⁴

Konevî, bazı hadislerin yorumunda “*Bu hadisin sırrı hakkında aniden kalbime şöyle bir şey geldi/varid*”⁹⁵, “*Bu hadis sadece bazı nadir kâmil insanların idrâk edebileceği ilâhî bilgilerin esaslarını içermektedir...Kâmil keşf bu küllî sır hakkında şu bilgiyi vermiştir*”⁹⁶ “*Bu hadis-i şerif, bir grup ilâhî ilmi, rabbânî kıymetli sırları ve garip meseleleri içermektedir. Allah Teâlâ, bunları sadece az sayıdaki seçkin kuluna ve kendisine yakın fertlere (efrâd) öğretmiştir.*”⁹⁷ şeklindeki ifadeleriyle hadisleri keşfi bilgiyle yorumladığını ifade etmektedir.⁹⁸

Sadreddin Konevî, “serlevha” ya da “asıl” olarak nitelendirebileceğimiz yoruma konu edindiği hadisi aktardıktan sonra hadise getireceği yorumların anlaşılabilmesi için bir takım mukaddimelere ihtiyaç duyulacağını hadislerin şerhini bu mukaddimeler üzerine bina ettiğini bizzat kendisi de ifade etmektedir. Bir örnek verecek olursak Konevî birinci hadisin şerhinde şu ifadelere yer vermiştir: “*Bu hadis –cevâmiu’l-kelim olan Hz. Peygamber’den sâdır olduğu için veciz olsa bile-*

⁹³ Yılmaz, Hasan Kamil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî’nin Kırk Hadis Şerhi*, s.121.

⁹⁴ Konevî, *Şerhu’l-Ahâdîsi’l-Erbain*, s.35.

⁹⁵ Konevî, *A.g.e.*, s.155.

⁹⁶ Konevî, *A.g.e.*, s.285.

⁹⁷ Konevî, *A.g.e.*, s.171.

⁹⁸ Hasan Kâmil Yılmaz’ın naklettiğine göre İsmail b. Mahmud b. Muhammed el-Kürdî (775/1373), işârî hadis şerhlerinden “*Sirâcu’l-Âbidîn fi Şerhi’l-Erbain*” adlı eserinde hadisleri seçtikten sonra “onların sırlarını keşfedecek” ve üzerlerindeki perdeyi kaldıracak şekilde şerhettiğini, hadislerden çıkarılan hükümleri göstererek sûfi şeyhlerin sözleriyle bazı kıssa ve hikayelere yer verdiğini belirtmektedir. (Kürdî, İsmail b. Mahmûd b. Muhammed, *Meşâriku’l-Envârî’n-Nebeviyye*, Beyazîd Kütüphanesi, no:907), Yılmaz, Hasan Kamil, *A.g.e.*, s.60.

pek çok külli meseleyi ve mühim sırrı içermektedir. Fakat bu mesele ve sırların anlaşılabilmesi – Allah muvaffak kıldıktan sonra- maksadı ortaya çıkartacak bazı öncüllerle/mukaddime şerhe başlanmasına bağlıdır. Bu öncüllerin ardından ise, hadisin diğer sırlarını açıklayacak şeyleri – Allah'ın izniyle- zikredeceğim.”⁹⁹ Konevî, on birinci hadisin şerhine ise şöyle başlamaktadır: “Bu hadisin sırrının anlaşılması, şeriat ve keşif ile sâbit olan bir mukaddimeye dayanmaktadır...”¹⁰⁰

Konevî'nin hadisin yorumu öncesinde yorumun anlaşılmasını bir takım öncüllere (mukaddime) bağlayan bu ifadeleri, işârî yorumlar içerisinde, dinî nasları bir takım nazariyelere, felsefi görüşlere uygun düşecek biçimde yorumlamak olarak değerlendirilip tenkit edilen “nazarî- işârî” ya da “nazarî-hikemî” yorumlarda bulunduğu bir göstergesidir.

Sadreddin Konevî, hadislerdeki hükümlerin değil, hikmetlerin/sırların açıklanmasına önem vermiştir. Her ne kadar yorumlarının genel muhtevasından işârî yorumlarını ve hadislerin sırlarını hikmet olarak değerlendirdiği anlaşılrsa da doğrudan ibâreden çıkarılmayacak, bu yönüyle bâtın bir yönü bulunan ancak ibârenin söylenme maksadını ortaya koymaya çalışan yorumlarda bulunmuştur.

Sadreddin Konevî'nin hikmet yorumlarını iki kısımda değerlendirmemiz mümkündür. Konevî, eserin mukaddimesinde ifade ettiği üzere tüm yorumlarında hadislerin maksatlarını tespit etmeye yoğunlaşmakla birlikte bu yorumlarının önemli bir kısmını nazarî tasavvuf anlayışı şekillendirmiş, bazı hadis yorumlarında ise nazarî tasavvuf anlayışının etkisinde kalmayan yorum örneklerini vermiştir. Şimdi bu iki kısım kapsamında bazı yorumlarına yer vermek istiyoruz. Öncelikle nazarî tasavvufun etkisinde kalmadığı zahirle uyumlu hikmet yorum örneklerinden başlayalım.

a) Zâhirle Uyumlu Hikmet Yorumları:

Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*'nde bazı hadisleri tasavvufî nazariyelerinin etkisinin hissedilmediği bir şekilde yorumlamıştır. Onun bu yorumlarından bir kısmı hadis şârihlerinin de beğenisini kazanmış ve iktibas edilmiştir. Konevî'nin bu tür yorumlarından bazılarını örnek olarak vermek istiyoruz:

1. Sadreddin Konevî, hikmet yorumculuğunun en güzel örneklerinden birisini ganimetle ilgili şu iki hadisin yorumunda vermiştir:

⁹⁹ Konevî, *Şerhu'l-Ahâdisi'l-Erbain*, s.37.

¹⁰⁰ Konevî, *A.g.e.*, s.95.

“Allah yolunda gaza ederek ganimet alan hiç bir ordu yoktur ki, âhirette alacakları ecirlerinin üçte ikisini peşin almış olmasınlar. Onların üçte birlik ecirleri ise âhirete kalır. Ganimet almazlarsa ecirleri kendilerine tam olarak verilir.”¹⁰¹

“Gaza ederek ganîmet alan ve selâmette kalan hiç bîr ordu veya seriyye yoktur ki; ecirlerinin üçte ikisini peşin almış olmasınlar. Ganimet almadan gaza edip ele geçen (yenilen) hiç bir ordu veya serîyye yoktur ki, ecirleri tam olarak verilmiş olmasın.”¹⁰²

Sadreddin Konevî, işârî yorumun, bâtinî yorumlardan farklılığını bu hadisin yorumunda çok açık ve oldukça başarılı bir yorumla ortaya koymaktadır. Hadis kaynaklarımızda hadisin yer aldığı ana başlıklar “cihad” ve “imâret” bölümleridir. Hadis şârihlerimiz bu hadisi, hadisin hükmünü ortaya koymak amacıyla kelime açıklamaları ve rivâyet farklılıklarını belirterek yorumlamış, yapılan yorumun doğruluğunu gösterecek rivâyetlere yer vermiş, hadisin râvîleri ve sıhhati ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuşlardır.¹⁰³

Konevî özelinde hikmet merkezli yoruma gelince, bir ârifin bu hadisi yorumlamaya çalışırken hadisin içerdiği temel konulardan ganimet, seriyye, ya da gazvelerle ilgilenmeyeceği, en azından temel amacının bu konulara açıklık getirmek (tefsir) olmayacağı hemen anlaşılmaktadır. Âriften beklenen de bütün istidâdını ortaya koyarak hadisin ihtivâ ettiği zâhiri hükmün yanında bâtinî hükmün ne olduğunu, hadisin hikmetini ortaya koyabilmektir. İşârî hadis yorumlarındaki temel sâiki metnin insanla ilişkisinin kurulması olarak belirleyen Sadreddin Konevî, hadisi yorumlamaya başlarken öncelikle hadisin insanla ilişkisini kurar:

“En genel anlamda ‘insan’ diye isimlendirilen varlık, tabîî, cismî, hayvânî nefsi ve bedeni yöneten mücerret ruhun toplamından ibârettir. Binâenaleyh, bütün fiiller insandan bu üç unsuru cihetinde sâdir olur. Çünkü bu üç unsurun da, o fiilde bir katkısı ve tesiri vardır.”¹⁰⁴

Konevî, her ne kadar hadisin bâtinî/işârî yönünü ortaya çıkarmak istese de zâhiri yönünü de ihmal etmez. Buna göre, Allah yolunda savaşan kişi, bir ganimete kavuştuğunda ve sağ sâlim geri döndüğünde tabîî sûretinin nasibini elde etmiştir. Bu nasip de, faydalanacağı yiyecek, içecek, giyecek gibi ganimetlerdir. Konevî, daha sonra hemen “nasîb”in ve “ganimet”in bâtinîna geçer (i’tibâr), buradaki bâtinî lafzın çok uzağında aşırı bir bâtinî, ya da lafzı tahrif eden bir bâtinî değildir:

“İnsanın hayvânî nefsi de, düşmanları yenmek ve onlardan intikam almak gibi hayvanî hazlardan dolayı ulaştığı hazla nasibini almıştır.”¹⁰⁵

¹⁰¹ Muslim, *İmâret*, 153, (had. no: 1906), II/1514-1515; Ebû Dâvûd, *Cihâd*, 12, (had. no: 2497), III/18; Nesâî, *Cihâd*, 15, (had. no: 3123), VI/17-18; İbn Mâce, *Cihâd*, 13, (had. no: 2785), II/931.

¹⁰² Muslim, *İmâret*, 153, (had. no: 1906), II/1514-1515.

¹⁰³ Nevevî, *Şerhu Sahîhi Muslim*, XIII/52.

¹⁰⁴ Konevî, *Şerhu'l-Ahâdîsi'l-Erbâîn*, s.119.

¹⁰⁵ Konevî, *A.g.e.*, A.y.

Konevî, hadise irfânî bakışını daha da derinleştirerek yorumlarını şöyle sürdürür:

“Artık, geriye sadece bedeninden ayrı ve farkı olan ruhunun mükâfatı kalmıştır, bu mükâfat, kişinin imânı, sadece Allah için ve O’nun düşmanlarını yenmek, Allah’ın kelâmını yüceltmek, emrine bağlanmak amacıyla savaş meşakkatine tahammül niyetinin doğruluğuna karşılıktır. Bu kişi, sağ kalır ve ganimet elde ederse, bu ganimetten bedeninden ayrı olan mücerret ruhunun nasibi olmaya uygun bir lezzet elde edemez; ruhun nasibi olmaya uygun bir lezzet elde edemez; ruhun nasibi, sadece kendisine haber verilen Hakk’ın vâadinin doğruluğunu hatırlamaktır/istihdar. Bu ise bütün mü’minlerin yerine getirdiği bir eylemdir.”¹⁰⁶

Sadreddin Konevî, basîretli kimselerin (لكل مستبصر) hadiste yer alan mücahitlerin ecirleri konusunda Hz. Peygamber’in üç işârette bulunduğu sonucunu çıkaracaklarını söyler. Bunlardan ikisi mücahitlerin ecirlerine aittir. Bunlar da savaşı (hem düşmana hem de nefse karşı savaşı) kazanıp, (maddi-manevî) ganimete ulaşan mücahitler olup hadiste zikredilen nasibin üçte ikisini elde etmişlerdir. Bu iki nasip, tabiat ve hayvânî nefislerin payıdır. Konevî, bu yorumuyla gerçek bir mücahidin her iki unsuru kendisinde bulundurmuş olması gerektiğinin önemini vurgulamakta, dikkat edilecek olursa ikisini bir arada zikretmektedir. Konevî’nin bu yorumunu *“Sırf ganimet (bir deve ipi elde etme) niyetiyle savaşan kimse için sadece niyet ettiği vardır.”¹⁰⁷* hadisiyle irtibatlandırığımızda yapılan yorumun diğer hadislerde bir temelini bulmak da mümkün olmaktadır.

Konevî’nin buraya kadar bahsettiği hususlar hadisin nefse dönük yorumudur. Özellikle manevî nimete ulaşma ile kastettiği aslında nefsi tanımış olmanın bir ödülü ve mükâfatıdır (ma’rifetu’n-nefs). Ancak bunun bir üst mertebesi daha vardır ki o da ruhun mükafatlandırılmasıdır. Bu mükafat da anlaşıldığı kadarıyla hadisin ma’rifetullahla ilgili boyutu olarak düşünülmüştür.

Konevî, mücahitlerin ecirlerinin tamamlanacağını belirten *“temme lehum ecruhum”* ifadesinde yer alan *“ecirlerin tamamlanmış olması”*nı sadece sözlük anlamından ibâret basit bir ‘tamamlama’ olarak görmez. Adetâ bu ibâredeki ibreti yakalamaya çalışarak ibârenin ihtivâ ettiği anlamın ruhla olan ilişkisini kurar ve i’tibâra ulaşmak ister. Artık bu i’tibarla ulaşılacak istenen gayenin *“ma’rifet”* ve *“ma’rifetullah”* olduğunu söylemeye bile gerek yoktur.

Ehl-i irfânın *“kelime”*ler ya da *“ibâre”* aracılığıyla ilk etapta zâhirî anlamından her kesin kolaylıkla çıkarmaya muktedir olamayacağı manâlar çıkarması, kelimeleri gayret ürünü manevî tahlillerde bulunarak yorumlaması müellifin kendisini tamamen metne vermiş olmasının, metne ibretle bakmış olmasının (besâiru’l-i’tibâr), ya da metni sevmiş (muhabbet) olmasının bir tezâhürü olarak değerlendirilebilir. İşte bu durum irfânî hermonotiğin en önemli yanıdır.

¹⁰⁶ Konevî, A.g.e., s.121.

¹⁰⁷ Dârimî, *Cihâd*, 24, (had. no: 2421), II/525; Nesâî, *Cihâd*, 23, (had. no: 3137), VI/24-25.

Konevî, tüm bu yorumlarından sonra hadislerin zâhirî hükümlerine dalıp, hikmet yönünü arka planda bırakanlara şöyle seslenir:

“Bu nebevî işâretlerdeki sırlara dikkat edersen, Hz. Peygamber’in ‘hevâsından konuşmadığını görürsün’ Çünkü onun işâretleri, ilimlerin özünü içermektedir. Allah’ın bu ilimlere muttali kılmadığı kimseler, Hz. Peygamber’in vârisleri ve onun şeriatını bilen âlimler olamazlar. Onlar sadece hükümlerin niçin vaz’ edildiklerini ve bu hükümlerini içeriğini bilmeden şeriatın bazı hükümlerinin nâkili ve ezbercileridir. Bunu düşün ve anla! (فافهم واستبصر). Allah’a hamd ediyorum.”¹⁰⁸

Konevî’nin söz konusu yorumunun hadisçiler tarafından da kabul gördüğünü en azından Münâvî’nin (ö. 1031/1622) *Feyzu’l-Kadîr* isimli eserinde bu yorumu aynen iktibas etmesinden çıkarabilmek mümkündür.¹⁰⁹ Bu durum, kabul edilebilir, mutedil işârî hadis yorumlarına yeri geldiğinde muhaddislerin de eserlerinde yer verebildiğini göstermektedir.

Sonuç olarak Konevî’nin bu yorumu işârî yorumlarda bulunması gereken şartları bünyesinde barındırmaktadır. Rivâyet, Nevevî (ö. 676/1277) ve Kâdı İyaz’ın (ö. 544/1149) görüşlerini de dikkate alırsak sahih bir hadistir. İkincisi hadise getirilen yorumlar Bâtıniyye mezhebinin bâtinî yorumlarından farklı olup lafzın zâhirini iptal ve tahrif etmeye yönelik değildir. Üçüncüsü yapılan yorum insanın manevî yönünü doyuran, kalbine hitap eden oldukça başarılı ve istifade edilebilir zengin bir “yorum”dur. Bu tür yorumların, hadis yorumlarına kazandırdığı zenginliği göz ardı etmek ve görmezlikten gelmek, hadislerin manevî yönünü ortaya koymaya çalışan İslâm irfân geleneği mensuplarının, âriflerin gayretlerini hiçe saymak anlamına gelir.

Bu ve buna benzer işârî yorumlar, görünenden görünmeyene bir geçişi (i’tibâr) ifade eden ve irfânî terminolojide “besâîru’l-i’tibâr” olarak adlandırılan ibretli bir bakışı temsil etmektedir.¹¹⁰ İlk etapta (zâhir) ganimetle ilgili görülen bu hadisin yorumunda doğrudan ve dolaylı olarak şu kavramlara işâret edilmiştir: İnsan, beden, kalp, ruh, madde, mânâ, ma’rifetu’n-nefs ve ma’rifetullah. Bir hadisin işârî yorumunda tüm bu kavramları göz önünde bulundurarak yapılan bir yorumun oldukça zengin bir yorum olduğu da ortadadır.

2. Konevî’nin hikmet açısından yorumladığı hadislerden birisi de: *“Üç grup kimse vardır ki, Allah kıyamet günü onlarla konuşmayacaktır. Onlara bakmayacaktır ve onları tezkiye etmeyecektir. Onlar için şiddetli bir azap vardır. Bunlar yalancı hükümdar, yaşlı zâni, kibirli/müstekbir fakirdir.”* hadisidir.¹¹¹

¹⁰⁸ Konevî, *Şerhu’l-Ahâdîsi’l-Erbâîn*, s.121.

¹⁰⁹ Münâvî, *Feyzu’l-Kadîr Şerhu’l-Câmii’s-Sağîr*, V/492.

¹¹⁰ Kâşânî, *Letâifü’l-İ’lâm*, s.110.

¹¹¹ Muslim, *İman*, 172, (had. no: 107), I/102-103.

Hadiste Allah'ın yüzüne bakmayacağı, tezkiye etmeyeceği kimselerin kimler olduğu söylenmiş ancak bunun sebebi zikredilmemiştir. Dolayısıyla hadisin zâhirinden bu bilgiyi edinmek mümkün görünmemektedir. İşte bu noktada Konevî, sır kavramını kullanarak “كشفت سره و إيضاح معانيه” hadiste zemmedilen kimselerin zemmedilme sebepleri üzerinde durur, hadisin sırrını ve manalarının izahını yapmaya çalışır.

Konevî, yalancının iki sebepten dolayı ortaya çıktığını söyler. Birincisi, istek, ikincisi ise korkudur. Hükümdar, görünürde, korku ve isteğin kaynağıdır. Hükümdarın halkına karşı yalana tevessül etmesini gerektirecek bir korku duyması veya halkının sahip olduğu mallara tamah edecek bir arzusunun olması söz konusu değildir. Eğer bir hükümdar yalancı ise, bunun tek nedeni, sadece benliğindeki bir özelliktir. Yalancı hükümdarın zemmedilmesinin sırrı/hikmeti de budur.¹¹²

Yaşlı zânînin zemmedilmesinin sırrı ya da hikmetini ise Konevî şöyle açıklar: “*Yaşlı zânînin azaba maruz kalmasının sırrı şudur: Gencin zina etmesinin belirli bir mazereti olabilir. Çünkü tabiatı, onu zorlar ve arzusunu yerine getirmeye sürükler, bu konuda da mazurdur. Hatta, gençten böyle bir eylemin çıkmaması şaşırtıcıdır.*¹¹³ Nitekim Hz. Peygamber, ‘Rabbiniz, taşkınlığı olmayan gençten râzı olur’¹¹⁴ buyurur yaşlının ise, hem şehveti ve hem de gücü tükenmiştir. Eğer yaşlı adam zina ederse, bunun yegane sebebi, yaratılışındaki bozukluktur. Şu halde zina eden yaşlı, yaratılıştan fesâda meyillidir. Bu bozukluk da yaşlıda zâtî bir özelliktir. Binâenaleyh, daha önce hükümdarın durumunda belirttiğimiz gibi, bu özellik de kendisine uygun sonuçlar doğurur.”¹¹⁵

Müstekbir kelimesinin, kibirli hareket eden kimse anlamına geldiğini ve kibrin, zâtî kibir ve sıfâtî kibir olmak üzere iki türlü olduğunu belirten Konevî, sıfâtî kibrin sebebinin mal ve mevki olduğunu söyler. Halbuki fakir bunlara sahip değildir. Bu yüzden Konevî’ye göre kibirli fakirin zemmedilmesinin sebebi, mal ve mevki sahibi olmayan fakirin kibirlenmesi için herhangi bir mazeretinin olmamasıdır. Kibirlenmek onun için zâtî bir özelliktir.¹¹⁶

¹¹² Konevî, *Şerhu'l-Ahâdîsi'l-Erbaîn*, s.89.

¹¹³ Konevî'nin bu ifadelerinden zina eden gencin dinen mazur sayılacağı sonucu çıkarılmamalıdır. Konevî burada bu eylemi yapacak gencin kendisince, şehvet sahibi olması hasebiyle ileri süreceği bir mazeret ortaya koyabileceğini kastetmektedir. Yine Konevî'nin “*Hatta, gençten böyle bir eylemin çıkmaması şaşırtıcıdır*” şeklinde tercüme edebileceğimiz “*و عدم صدور مثل هذا منه هو العجب*” ifadesinden gençleri bu eyleme teşvik etme gibi bir anlamın çıkarılmaması gerekir. Konevî, burada gencin şehvetine vurgu yapmaktadır. Yani genç, genç olması hasebiyle şehvet sahibidir. Bu yönüyle şehveti tükenmiş yaşlıdan farklıdır.

¹¹⁴ Konevî, bu hadisi şu lafızlarla nakletmiştir: “*يعجب ربكم من الشاب ليست له صبورة*” Ahmed b. Hanbel bu hadisi “*إن الله ليُعجب من الشاب لئسنت له*” Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/151. Hadisin yer aldığı diğer kaynaklar için bkz., Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII/309, Kudâî, Ebû Abdullah Muhammed b. Selâme, *Musnedu's-Şihâb*, (thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Selefi), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1986, I/336. İbnu'l-Esîr'e göre hadiste zikredilen Allah'ın taaccüb etmesi Allah'ın yanındaki yücelik ve büyüklük anlamına gelir. “*عجب ربك*” ifadesinin “*râzı oldu*”, “*mükafatlandırdı*” manâsına geldiği, bunun hakiki manasıyla değil, mecâzî olarak “*عجب*” fiiliyle ifade edildiği de söylenmiştir. İbnu'l-Esîr, “*عجب ربك من الشاب لئسنت له صبورة*” “*Allah, taşkınlığı olmayan (günaha meyli olmayan) bir gence taaccüb eder*” hadisinde bu manânın bulunduğunu belirtir. İbnu'l-Esîr, Meccuddîn Ebu's-Saadât, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, (thk. Muhammed Mahmûd et-Tannâhî), el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, 1979, III/184.

¹¹⁵ Konevî, *Şerhu'l-Ahâdîsi'l-Erbaîn*, s.89.

¹¹⁶ Konevî, *A.g.e.*, s.91.

3. Konevî'nin hadislerdeki hikmet yorumlarına bir örnek de ribâ yasağı ile ilgilidir. “*Altın altınla, gümüş gümüşle, buğday buğdayla, arpa arpayla, tuz tuzla, eşit miktarda verilecekti. Bundan fazla alan veya artıran ribâ almıştır. Alan da veren de eşittir.*”¹¹⁷ Hadiste ribâ yasaklanmış, ancak ribânın yasaklanma gerekçesi belirtilmemiştir. Konevî, bu hadiste yer alan ribâ yasağının sebebini “كشف سر الربا وبيان سبب تحريمه” “*Ribânın sırrının açıklanması ve haram kılınma sebebi*” başlığını koyarak ortaya koymaya çalışır. Konevî, ribâ yasağını vasıflar ve zaman açısından ele alır ve her birinin hikmetini açıklar.¹¹⁸ Konevî, ribânın vasıflar açısından hikmetini ribâyâ konu olan malların her birinin araz ve cevher vasfına sahip olduğunu belirterek şu şekilde açıklar:

“*Ölçü ve ağırlıkta ilâve yapmadan eşitliğin gözetilmesi istenen ribâyâ konu olan mallar, cevherlerden ve onlara eklenen bir takım arazlardan oluşan cisimlerdir. Cevherlerin mertebe itibarıyla azalardan üstün olduklarında herhangi bir kuşku yoktur, çünkü arazlar varlıkta cevherlere tâbidirler.*”¹¹⁹

Konevî'ye göre ribâyâ konu olan şeyler, zâtları açısından eşit, özellikleri açısından ise farklıdır. Alışverişte bu eşya arasında eşitlik şart koşulmazsa, fazlalık arazî bir özelliğin bedeli olur. Buna örnek olarak bir kilo beyaz buğdayı, iki kilo siyah buğdaya veya küçük daneli buğdaya satın alan kişiyi örnek olarak veren Konevî, bu kişinin sattığı ikinci kilonun, buğdayın beyazlığının ücreti olacağını söyler. Bu ise apaçık bir haksızlıktır. Çünkü iki buğday da kıymette ve hükümde eşittirler. Dolayısıyla bu sahîh değildir. Alışverişte mallar arasındaki fazlalık, büyüklük, tat ve renkten kaynaklanmaktadır. Halbuki bütün bunlar arazdır. Arazlar ise zâtlar arasında bir eşitlik doğru değildir, bu nedenle ribâ haram kılınmıştır. Altın ve gümüşte de durum aynıdır. Çünkü bunlardaki fazlalık da, parlaklık ve şekil farklılığından kaynaklanır. Bunlar ise arazdır.¹²⁰

Ribânın zaman yönünden haram olmasının sebebi/hikmeti ise, fazlalık olarak ödenecek faizin zaman karşılığında verilmesinin, zamanı satmak anlamına gelmesidir. Halbuki satılan zaman mevcut bir şey değildir ve borç alanın malı değildir. Bu yüzden onu satamaz. Zaman Allah'ın zamanıdır ve O'nun hükmüne bağlıdır. Hiç kimsenin zaman hakkında herhangi bir hükmü olamaz. Bu yüzden satılan şeyin niteliğinde olduğu gibi zamanı konusunda da eşitliğin sağlanması gerekir. Bu da alışverişin elden ele yapılması suretiyle olur. Şayet alışveriş bu şekilde yapılmıyorsa süreyle oynama ve geciktirmeye izin verilmiş olurdu. Bu ise zamana tahakküm etmekle gerçekleşebilir.¹²¹

¹¹⁷ Buhârî, *Buyû'* 78, III/30; Muslim, *Musâkât*, 81-85, (had. no: 1587), II/1211-1213; Ebû Dâvûd, *Buyû'*, 12, (had. no: 3348), III/643; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/262, 427.

¹¹⁸ Konevî, *Şerhu'l-Ahâdisi'l-Erbâin*, s.127.

¹¹⁹ Konevî, *A.g.e.*, A.y.

¹²⁰ Konevî, *A.g.e.*, s.129.

¹²¹ Konevî, *A.g.e.*, s.129.

4. “Kulunu veya kölesini zina ederken gören Allah’tan daha kıskanç hiç kimse yoktur.”¹²²

Hadisin zâhirine göre Allah’ın kıskanmasına sebep olan şey, kulunun zina etmesidir. Sadreddin Konevî, kıskanma sebebini bu fiilin altında yatan başka sebeplere bağlar ve Allah’ın kıskanmasının sebebini şöyle izah eder:

“Kıskançlığın ortaya çıkması ve etkin olmasının sebebi, bizzat yaşanan fil değildir, bilakis kıskançlığa neden olan şey, ortaklık özelliğiyle rablık/rubûbiyet makâmıyla bezenmektir (telebûs). Çünkü davranışlarda bağımsızlık ve fâilin her istediğini hiçbir engel, mani ve sıkıntı olmaksızın yapması, rablık özelliklerinden birisidir. Allah’tan başka hiç kimse, bir engel ve mani olmaksızın dilediği her şeyi yapamaz. Binâenaleyh, sınırlanma ve engellenme, kulun bir özelliğidir. Kul sınırlanma özelliklerinden çıkıp, istediği gibi davranma özgürlüğü elde etmek isterse, Hakk’ın rablık sıfatına ortak koşmaya yeltenmiş, büyüklüğüne sataşmış olur. Şüphesiz böyle bir durum kıskançlığın doğmasına sebep olur.”¹²³

5. Sadreddin Konevî, “Âdemoğluna, suya ve çamura yaptığı hariç, bütün harcamalarında sevap verilir.”¹²⁴ hadisini, hadisin zâhirine aykırı olmayacak bir şekilde yorumlayarak hadiste kastedilen hususu açıklamaktadır: “Yukarıda zikredilenlerden maksat, sahibinin sadece (toplumdan) uzaklaşma, dinlenme ve rahatlamayı amaçladığı yahut riyâ ve şöhret için yaptığı binalardır. Böyle olunca binâ yapanın himmetinin ve maksadının çıkacağı nokta bu âlemi aşamaz. Dolayısıyla binasının âhirette bir semeresi ve neticesi olmaz. Çünkü o, yaptığı şeyle bu dünyanın ötesinde bir iş hedeflemiştir. İşte onun fiilleri zâil (yok olucu) arazlardır, onların buradan âhirete geçmesini gerektiren bir şey yoktur. O halde onların ne semereleri olacaktır, ne sevabı!...”¹²⁵

Konevî'nin *Kırk Hadis Şerhi*'ni büyük ölçüde iktibas eden Munâvî, *Feyzu'l-Kadir*'de Konevî'nin bu yorumunu ismini de zikretmek suretiyle aynen vermiştir.¹²⁶

6. Konevî'nin hikmet yönüyle yorumladığı hadislerden birisi kutsî hadis olarak nakledilen “Sağ eliyle verdiği sol elinden gizlercesine sadaka verir” hadisidir.¹²⁷ Konevî'ye göre hadisteki sır şudur: “Bu kişiyi sadaka vermeye sevk eden sebep, bütün tabî hükümlerden uzak olan ruhânî-rabbânî bir âmildir. Bunu yapmak ise gerçekten zor bir iştir. Bu fiilin zorluğunun sebebi, insanın

¹²² Buhârî, *Küsûf*, 2, II/24-25, *Nikâh*, 107, VI/156; Müslim, *Küsûf*, 1, (had. no: 901), I/7618, *Tevbe*, 32, 36, (had. no: 2760-2761), III/2113-2114; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/281, 426.

¹²³ Konevî, *Şerhu'l-Ahâdîsi'l-Erbaîn*, s.155.

¹²⁴ İbn Mâce'nin *Sunen*'inde şu lafızlarla yer almaktadır: “Kişi yaptığı hertürlü harcamada sevap kazanır ancak toprağa ve binaya yaptığı yatırımlarda sevap yoktur.” İbn Mâce, *Zühd*, 13, (had. no: 4163), II/1394. Tirmizî'nin *Sunen*'inde ise şöyle bir hadis yer almaktadır: “Tüm harcamalar Allah yolunda sayılır yani kişiye sevap kazandırır, sadece bina ve inşaata yapılan harcamalarda hayır yoktur.” Tirmizî, *Sıfatu'l-Kiyâme*, 40, (had. no: 2482), IV/651.

¹²⁵ Konevî, *A.g.e.*, s.93.

¹²⁶ Munâvî, *Feyzu'l-Kadir*, VI/97.

¹²⁷ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III/124, Tirmizî, *Tefsir*, (had. no: 3369), V/454-455.

tabiî ve ruhânî özelliklerin ve bunların birleşimlerinin bir toplamı olmasıdır."¹²⁸ Yine Konevî'ye göre İnsanın ruhu tabiî mizâcından sonra o mizaca göre ortaya çıkmaktadır. İnsanın ruhu ve manevî sağ tarafına izafe edilen özellikleri, bütün ruhânî fiillerinde, tabiatın şüphe ve hükümlerinde kurtulacak şekilde, sol tarafına izafe edilen tabiî mizacına karşı sadece rabbanî destek, teyit, güç ve şiddet sayesinde galip gelebilir.¹²⁹

b) Nazarî-Tasavvufî Hadis Yorumları:

Tasavvufî yorumlar içerisinde nazarî-tasavvufî ya da nazarî-işârî yorumlar gerçekte zâhirle ilgisi bulunmayıp, sûfîlerin keşf yoluyla zâhir arasında bir ilgi kurdukları yorumları ifade etmektedir. Konevî'nin yukarıda örneklerini verdiğimiz türden yorumlarının dışındaki diğer yorumlarının büyük çoğunluğu nazarî-tasavvuf temelli yorumlardır. Konevî, hadislerin büyük çoğunluğunu varlık anlayışına paralel ve vahdet-i vücud nazariyesi temelinde yorumlamaktadır.

Bilindiği üzere Muhyiddin İbnu'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ile birlikte tasavvuf, bir ilm-i ilâhî, yani İslâmî ilimlerin merkezi ve en üst bilimini temsil eden bir metafizik olarak görülmüştür.¹³⁰ Özellikle bir dünya görüşü, kendine ait temelleri, öncelikleri ve sorunlarıyla İbnu'l-Arabî tarafından şekillendirilen nazarî tasavvufun en temel ve en karakteristik özelliği ontolojisi ve bu ontolojisinin epistemolojiyi de içine alacak şekilde tüm alanlara yayılmış olmasıdır. İbnu'l-Arabî'nin bütün düşüncesinin ve tasavvufî hayatının etrafında döndüğü ve derin bir şekilde inandığı temel konu, vahdet-i vücud meselesidir. Bu metafizik meseleden bilgi, nefis, dinler, ahlâk gibi sisteminin alt bölümleri çıkmaktadır.¹³¹ İbnu'l-Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye* ve diğer eserlerinde âyet ve hadisleri varlık anlayışına paralel bir şekilde yorumlamıştır. Konevî de hadis şerhinde üstâdı İbn Arabî'nin yolunda yürümüş, hadisleri tasavvuf tefekkürünün en ince görüşleriyle şerhetmiştir. Ancak onun varlık konusundaki görüşlerini hadislerle yorumlaması eleştirilmiştir. Nitekim Taşköprüzâde Ahmed b. Mustafa, onun bu eseri hakkında şunları söylemektedir: *"Konevî'nin bazı hadisler için yazdığı şerh, şeriatın zahirine muhaliftir. Mesela o, şeriat lisanında "arş" denilen şeye "felek-i Atlas" adını vermekte, şeriatın "küresi" diye adlandırdığı şeyi "arş" ile birlikte, keşf-i sahiha istinâden kadim saymaktadır. Bu iddia şeriata muhaliftir. Çünkü göklerin ve yerin sonradan olduğu malumdur.*"¹³²

Şimdi Konevî'nin bu tür yorumlarına birkaç örnek zikretmek istiyoruz:

¹²⁸ Konevî, A.g.e., s.125.

¹²⁹ Konevî, A.g.e., A.y.

¹³⁰ Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yay., İstanbul, 2005, s.56.

¹³¹ Afifi, Ebû'l-Alâ, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul, 2000, s.294.

¹³² Yılmaz, Hasan Kamil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, s.114.

1. Konevî, Kırk hadis şerhine temizlikle ilgili (tahâret) “*Temizliğe devam et ki rızkın genişletilsin*”¹³³ hadisinin şerhiyle başlamıştır. Munâvî bu hadisi sened ve kaynak vermeden “bir haberde şöyle gelmiştir” diyerek nakletmiştir.¹³⁴

Konevî, bu hadisin cevâmiu'l-kelim olan Hz. Peygamber'den sâdır olduğu için pek çok külli meseleyi ve önemli sırları ihtiva ettiğini belirtmekte, hadisteki sırların anlaşılabilmesini bir takım mukaddimelerin anlaşılmasına bağlamaktadır. Konevî hadisin şerhinde üç mukaddime sunarak bu hadisi bâtinî temizlik olarak yorumlamaktadır. Ancak buradaki bâtinî temizlik amelî tasavvufta sade bir şekilde işlenen kalp temizliği, ruh temizliği ya da manevî temizlikten farklı muhakkik sûfilerin bilgi ve varlık anlayışıyla yorumlanmıştır. Konevî, yorumlarını çeşitli âyet ve hadislerle temellendirmeye çalışmaktadır. O'nun bu hadisle ilgili yorumlarından bazıları şu şekildedir:

“*Tahâret, vahdaniyet özelliğindeki “cem”in hükümlerinden ortaya çıkar; bu mertebe varlığa ait/vücûdî vücub ve sınırlama gerektiren her türlü kayıttan mutlaklık mertebesidir. Söz konusu tahâret, gerçek bilgi/ilm-i muhakkak ve müşâhedeye dayanan bir tevhid ile birlikte bâtinî Hak'tan başkasından ve de Hakkın sevmeyip razı olmadığı her şeyden temizlendikten sonra elde edilir...*”

“*İnsanın bezenebileceği en üstün tahâret mertebesi, sürekli Hakkın bilgisiyle tahakkuk etmek ve zâtî tecellisini daimî müşahede etmektir. Bu tecellî'nin ardında herhangi bir perde, kâmiller için de bir makâm yoktur.*”

“*Zikrettiğimiz beden, ruh ve sır temizliğini geçtikten sonraki özel temizlik ise, Hak ile tahakkuk ve Hakkın zâtî tecellisinden nasiplenme ölçüsünde gerçekleşir...*”¹³⁵

Konevî, bu yorum örneğinde aslında hadisi yorumlamaktan ziyade vahdet-i vücut temelli nazarî fikirlerini hadislere dayandırarak yorumlamaya çalışmaktadır.

2. Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerh*'inde muhakkiklerin harfler ilmine vâkıf olduklarını belirterek bazı hadislerdeki harfler ve kelimelerin sırları üzerinde de durmaktadır. Konevî'ye göre her sûretin bir ruhu olduğu gibi, harflerin ve kelimelerin de maddeleri ve terkipleri yönünden bazı özellikleri vardır. Bunlar, sûretleri vasıtasıyla telaffuz ve yazı olarak kendi ruhlarından ortaya çıkarlar. Konevî bu duruma peygamberler, velîler ve gerçek müşâhede sahiplerinin sayısız tecrübelerle şahitlik ettiklerini öne sürmektedir.¹³⁶

Sadreddin Konevî, hadislerdeki harfler ve rakamların sırlarına dair üç hadisi örnek olarak gösterir. Bu üç hadisin her birinde Hz. Peygamber'in harfler ve rakamlardaki şu hususları dikkate aldığını (i'tibâr) belirtir:

¹³³ Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, XVI/128-129.

¹³⁴ Munâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, IV/273.

¹³⁵ Konevî, *Şerhu'l-Ahâdîsi'l-Erbain*, s.37, 39, 41, 43.

¹³⁶ Konevî, *Şerhu'l-Ahâdîsi'l-Erbain*, s.67.

- Birincisinde tekrarlananları düşmeden telaffuz edilen bütün harflerin ruhunu dikkate almıştır.

- İkincisinde tekrar edilenleri düşerek, zikredilen bütün harfleri dikkate almıştır.

- Üçüncüsünde ise kelimelerin sayılarını dikkate almış, harflerin sayısına riâyet etmemiştir.¹³⁷

Konevî'nin sözünü ettiği üç hadis ve bu hadislere dair yorumları şu şekildedir:

a) Rifaa b. Rafi'den şöyle rivâyet edilmiştir: *“Hz. Peygamber ile beraber namaz kılıyorduk. O başını rükûdan kaldırdığı zaman, ‘Allah kendisine hamd edeni işitti’ buyurdu. Bunun üzerine, arkadan birisi ‘Rabbimiz, en güzel ve mübarek hamd sadece sanadır.’ dedi. Hz. Peygamber namazı tamamladığında geriye dönerek, ‘Az önce o sözü söyleyen kimdi?’ diye sordu. Adam: ‘Bendim’ deyince, Hz. Peygamber: ‘Otuz küsür meleğin, o sözün sevabını önce yazabilmek için yarıştığını gördüm.’ buyurdu.”*¹³⁸

Konevî, bu hadiste yer alan ‘Otuz küsür meleği, sevabını yazmak için yarışırken gördüm.’ İfadesi hakkında şu yorumda bulunur: *“Hz. Peygamber’in bu hadisteki Otuz küsür meleği, sevabını yazmak için yarışırken gördüm.’ İfadesi, Hz. Peygamber’in arkasındaki adamın söylediği cümlelerin harflerinin toplamıdır. Adamın telaffuz ettiği harfler otuz üç tanedir. Her harfin bir ruhu vardır ki, bu ruh, o harfi ve konuşmanın gerçekleştiği sûreti bâki ve sâbit kılar. Buna göre sûretler, ruhlar ile bâki kalırlar ve sahiplerinin niyetleri, onların nefislerinin teveccühleri, ilim ve inançlarına bağlı olan himmetlerinin gayeleri ile de, ameli işleyen kimsenin himmetinin nihâî mertebesine ulaşır ve neticelenirler. İşte, Hz. Peygamber’in ‘Otuz küsür meleği yarışırken gördüm sözünün sırrı budur, küsûratın ilk derecesi üç, son derecesi ise dokuzdur.”*¹³⁹

b) *“Hz. Peygamber, namaz kılıyordu. (o sırada) Bir adam (mescide) nefes nefese gelerek şöyle dedi: ‘Allah en büyüktür. En çok ve eksiksiz, temiz ve mübârek tüm övgüler Allah’a mahsustur.’”* Hz. Peygamber namazı tamamladığında *‘Bu sözleri söyleyen kimdi?’* diye sordu. Cemaat (cevap vermeye çekindi) Hz. Peygamber *‘Kötü bir şey söylemedi’* buyurunca Adam: *‘Ben söyledim ya Resûlallah’* dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: *‘On iki meleğin, bu sözün sevabını Allah katına ilk çıkaranın kendisi olması için yarıştığını gördüm’* buyurdu.¹⁴⁰

Konevî'ye göre bu hadiste bir önceki hadis gibidir. Ancak aralarında ince bir fark vardır. Hz. Peygamber, birinci hadiste cümledeki bütün kelimeleri dikkate almıştı; bunların sayısı otuz üçtür. Ayrıca, kelimelerin ve harflerin ruhları olan meleklerin sayısı da bunu göstermiştir. İkinci hadiste ise,

¹³⁷ Konevî, A.g.e., s.71.

¹³⁸ Buhâri, *Ezân*, 126, I/193; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III/158.

¹³⁹ Konevî, A.g.e., s.69.

¹⁴⁰ Muslim, *Mesâcid*, 149, (had. no: 600), I/419-420.

tekrarlanan harfleri dikkate almamıştır. Söz konusu harfler dikkate alınmadığında cümledeki harflerin sayısı on iki olmaktadır.¹⁴¹

Yukarıdaki hadiste Hz. Peygamber'in cümledeki bütün kelimeleri dikkate aldığını belirten Konevî, bir başka hadiste Hz. Peygamber namaz kılarken bir adamın söylemiş olduğu “*Allah en büyüktür, nihayetsiz hamd sadece Allah'a aittir. O Hamd, temiz ve mübârektir*” sözünden tekrarlanan harfleri dikkate almamıştır. Bu harfler dikkate alınmadığında cümledeki harflerin sayısı on iki olmuştur. Konevî, söz konusu ifadelerdeki tekrarlanan harflere elif harfini katmamaktadır. Harfler ilminde elif harfinin tam harf sayılmadığı konusunda görüş birliğinin olduğunu belirten Konevî, bu ifadedeki mükerrer harfler düşülüp, elif de tam harf sayılmadığında cümlenin harflerinin on iki olacağını söyler.¹⁴²

Konevî, ilk hadiste elif harfi dikkate alınarak otuz üç melek zikredildiği halde ikinci hadiste elif harfinin sayılmayarak on iki meleğin zikredilmesi şeklinde yöneltilecek bir itiraza şu şekilde cevap verir:

“*Bu farklılık, Hz. Peygamber'in nebevî kemallerine işaret eden delillerden birisidir. Çünkü Hz. Peygamber'e “cevâmiu'l-kelim” özelliği verilmiştir. Birinci hadiste genelin anlayışı için zâhiri hükme riâyet ederken, ikinci hadiste ise genelin anlayışını dikkate almayarak “tahkik” ve “tam ilim” hükmüne riâyet etmiştir. Birincisi avâmın, ikincisi ise havâsın irşâdı içindir.*”¹⁴³

c) Konevî, *Sahih-i Muslim*'de yer alan ve Ebû Umâme'nin rivâyet ettiği şu hadisin harflerin sırlarıyla ilgili olarak yaptığı açıklamaları teyit ettiğini söyler: “*Kur'ân'ı okuyunuz. Çünkü Kur'ân, onu okuyanlara kıyamet günü şefaathçi olarak gelecektir. Zehraveyn'i (Bakara ve Âl-i İmrân surelerini) okuyunuz. Çünkü onlar Kıyamet gününde, iki bulut kümesi yahut iki gölgeleyici şey veya gökyüzünde kanatlarını saçmış iki alay kuş sürüsü gibi gelecekler ve sahiplerini savunacaklardır.*”¹⁴⁴ Başka bir rivâyette ise “*âdeta onlar, sahiplerini savunan kuş sürüleri gibidirler*”¹⁴⁵ buyrulmaktadır.

Konevî'ye göre Hz. Peygamber'in “*Sanki onlar kuş sürüsü gibidirler*” sözü, harflerin ve kelimelerin sûretlerinden kinaye olup, “iki kuş sürüsü” ve “iki gölge” her sûrenin “ahadiyet-i cem” mertebesindeki sûretidir.¹⁴⁶

3. Sadreddin Konevî, “*Abdest, imânın yarısıdır. el-Hamdulilâh, mizânı doldurur. Subhenâllah ve el-Hamdulillah arz ve gökler arasını doldurur. Namaz nurdur. Sadaka burhandır. Sabır ışıktır. Kur'ân da lehinde ve aleyhinde delildir. Her sabahlayan, nefsinin satar, azâd veya helâk*

¹⁴¹ Konevî, *Şerhu'l-Ahâdîsi'l-Erbain*, s.71.

¹⁴² Konevî, *A.g.e.*, s.73.

¹⁴³ Konevî, *A.g.e.*, A.y.

¹⁴⁴ Muslim, *Salâtu'l-Musâfirin*, 252, (had. no: 804), I/553.

¹⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V/303, 361.

¹⁴⁶ Konevî, *Şerhu'l-Ahâdîsi'l-Erbain*, s.73-74.

eder.”¹⁴⁷ hadisinde yer alan “*Her sabahlayan, nefisini satar, helak eder veya kurtarır*” ifadesinin çok önemli sırlar ihtivâ ettiğini düşünür. O’na göre bunlardan birisi “*Her birinin yöneldiği bir ciheti vardır*”¹⁴⁸ âyetini açıklamış olmasıdır. Konevî’nin hadiste geçen bu ifade hakkındaki yorumu şu şekildedir:

“Hz. Peygamber, “*Herkes sabahlar*” demektedir ve doğru söylemektedir. Çünkü muhakkiklerin bilgisi varlıkta hiçbir şeyin durmadığını bize bildirmektedir, bilakis her şey, Allah’ın takdir ettiği ve o şeye ait nihâî mertebeye doğru yönelmektedir, bu mertebeler, ya şakîlik ve noksanlık, veya nisbî veya gerçek saadet mertebeleri veya ardında kâmiller için hiçbir perdenin ve mertebenin bulunmadığı ebedî-zâtî tecelliye ulaşma mertebesidir.”¹⁴⁹

4. Konevî, nazarî-tasavvufî yorumlarının bir kısmını müteşâbih hadisler üzerinden gerçekleştirmektedir. Nitekim “suret”, “kabza”, “hakv (rahmân’ın izârı)”, “parmak”, “iki parmak”, “sağ el” gibi teşbih ifade eden kavramların Allah’â nispet edildiği hadisleri *Kırk Hadis Şerhi*’nde işârî-hikemî yönden yorumlamaktadır. Burada bir örnek zikredecek olursak Konevî, “*Allah insanları yarattı. Yaratmayı tamamlayınca rahim/akrabalık ayağa kalktı. Rahman’ın izarını (hakve) tuttu.*”¹⁵⁰ hadisini şöyle yorumlamaktadır: “*Rahîm (akrabalığın) Rahman’ın eteğini tutması ise şu demektir: Rahmân, ruhlar âlemi, manâlar ve cisimler âlemini kapsayan rabbânî-varlık/vücûdî tecellisinden ibârettir. Ruhlar âlemi varlık ve mertebe yönünden cisimler âleminden daha öncedir; bu âlemin Rahme nispetle “illetlik” derecesi vardır ve bu nedenle de, daha üstündür. O, ilâhî hazretin suretinin ilk yarısı olmuştur, çünkü arş, cisimler âleminin ilkidir ve bütün zâhirî suretleri kuşatmaktadır; zâhir olan şeyler, onunla bâtın kalan şeylerden ayrılırlar.*”¹⁵¹ Konevî, akrabalığın Allah’a sığınmasının nedenini yani hikmetini ise şöyle açıklamaktadır: “*Rahmin kendisini kesenden Allah’a sığınmasının nedeni ise, ruhlar âleminden ve rabbânî-tam yakınlık mertebesi olan Nefes-i rahman mertebesinden kendisine arız olan ayrılma durumunu hissetmiş olmasıdır.*”¹⁵²

5. Konevî bir hadiste yer alan “*Ellerini iki kürek kemiğimin arasına koydu da soğukluğunu iki mememin arasında –veya göğsümün yukarısında demiştir- hissettim. Bunun sonucu göklerde ve yerde olan şeyleri –veya doğu ile batı arasında olan şeyleri demiştir- bilmiş oldum.*”¹⁵³ hadisini şöyle yorumlamaktadır: “*Hz. Peygamber’in Hakk’ın parmaklarının serinliğini göğsünde hissetmesi, tahkiki ilimle gerçekleşen kesin bilginin/yakîn serinliğine işaret eder. Bunun göğse tahsis edilmesinin nedeni ise, gönülün/sâdır teşriin yeri olmasıdır, çünkü peygamberin kalbi, Hakk’ın istivâ yeridir ve*

¹⁴⁷ Muslim, *Tahâret*, 1, (had. no: 223), I/203; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/342, 370.

¹⁴⁸ Bakara, 2/148.

¹⁴⁹ Konevî, A.g.e., s.115.

¹⁵⁰ Buhârî, “Tefsir” (Muhammed), 321; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/330.

¹⁵¹ Konevî, *Şerhu’l-Ahâdîsi’l-Erbain*, s.163.

¹⁵² Konevî, A.g.e., A.y.

¹⁵³ Tirmizî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 39, V/366; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V/437.

orada Haktan başka hiçbir kimse yoktur. Bu kalbin zâhiri ise, âlemin bir nüshasıdır, sâdır ise, şeriat ve risâletinin mahallidir. Çünkü peygamber, gönderen ve gönderilen arasında bir vâsıtaadır; teşri de, hüküm sahibi Hak ile mahkûm aleyh/kul arasında orta hükümdür.”¹⁵⁴

Sadreddin Konevî'nin Hikemî Hadis Yorumculuğunun Değerlendirilmesi:

Sûfîlerin hadis yorumlarındaki en özgün yönlerinden birisi hadislerdeki “hikmet”, “sebeb” ve “sır”lara yönelmiş olmalarıdır. Bu yorumlardaki esas gaye lafızları açıklamak ve tefsir etmek değildir. Bu yüzden sûfîlerin hadislerdeki hikmetlere dair açıklamaları tam bir “yorum” mahiyeti taşımaktadır. Sûfîlere göre esas gaye de hadislerin gerek işârî açıdan gerek hikmetleri açısından yorumlanmasıdır. Ancak hikmete dayalı yorumlar, yorumlama faaliyeti bakımından önemliyse de bu, sûfîlerin hikmete dair tüm yorumlarının isabetli olduğu anlamına gelmemektedir. Özellikle İbnu'l-Arabî'nin ve onu takip eden Konevî'nin hadislerdeki hikmetlere yönelik pek çok yorumunun aslında nazari irfânı temellendirmeye yönelik yorumlar olduğu görülmektedir. Hikmete dair yorumların her zaman için objektif bir mâhiyete sahip olduğunu ve bir hadisin bir ya da birden fazla hikmetinin söz konusu olabileceğini göz önünde bulundurmak gerekir. Bununla birlikte tasavvufî irfânî geleneğinin hikmet yorumculuğundaki çabasının, hadis yorumculuğu açısından kayda değer olduğunu, özellikle zâhirden kopuk ve bağımsız olmayan hikmet yorumlarının istifade edilebilir yorumlar olduğunu belirtmemiz gerekir.

Konevî'nin kırk hadis şerhi özelinde hadisçiliği ve hadis yorumculuğu üzerine tespitlerimiz şu şekildedir:

- Konevî, klasik hadis şerhleri gibi bir hadis şerhini değil, keşfe dayalı hadislerin hikmet ve sır yönünden yorumunu gaye edinmiş, hadisleri vahdet-i vücud anlayışı doğrultusunda yorumlamıştır.
- Konevî'nin varlık, âlem, ve vahdet-i vücud merkezli yorumları tenkid edilen, hadisin zâhiriyle bağdaşmayan, zâhiriyle ilgisi bulunmayan yorumlardır.
- Konevî, İbnu'l-Arabî gibi hadislerin rüya ve keşf yoluyla tashihini kabul etmiştir. Bu da hadis ilminin kriterleri bakımından Konevî'ye yöneltilebilecek tenkitlerden birisidir.
- Konevî, nazari tasavvuf anlayışını temel almadan hadislerin insanın ruhu, kalbi, maneviyatı üzerindeki etkileri yorumlamaya çalıştığı yerlerde başarılı olarak değerlendirebileceğimiz yorumlarda bulunmuş, onun bu yorumları bazı klasik hadis şerhlerimizde yer bulabilmiştir.

¹⁵⁴ Konevî, A.g.e., 193.

- Hadislerde yer alan rakamların ve harflerin bir takım sırlarına hikmetlerine dair yorumları, “hadis” olgusuyla, “hadis rivâyet” olgusuyla bağdaşmamaktadır. Çünkü farklı tariklerde farklı rakamlar ve harfler söz konusu olabilmektedir.

KAYNAKÇA

- Afîfî, Ebû'l-Alâ, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul, 2000.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Musned*, I-VI, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.
- Ali el-Muttakî, Alâuddîn, *Kenzu'l-Ummâl fî Suneni'l-Ekvâli ve'l-Efâl*, (thk. Bekrî Hayyânî, Safvet es-Sekâ), Muessesetu'r-Risâle, y.y., 1981.
- Ateş, Süleyman, *İşari Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1998.
- Avcı, Seyit, “Keşf Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: 4, sayı: 4, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-Sahih*, I-IV, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.
- Cevherî, İsmâil b. Hammad, *es-Sihâh Eseru'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdulgafur Attâr), Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, y.y., t.y.
- Dârimî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdurrahmân, *es-Sunen*, I-II, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.
- Demirli, Ekrem, *Fatiha Suresi Tefsiri*, (Önsöz), Kapı Yay., İstanbul, 2014.
-, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, İz Yay., İstanbul, 2005.
-, “Sadreddin Konevi” mad., *DİA*, c. XXXV, İstanbul, 2008.
- Dihlevî, Şah Veliyullah, *Hucetullâhi'l-Bâliğa*, I-II, (çev. Mehmet Erdoğan), İz Yay., İstanbul, 2002.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sunen*, I-V, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atiye el-Hârîsî, *İlmu'l-Kulûb*, (thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ), Kâhire, t.y.
- Ergin, Osman, “Sadreddin al-Qunavi ve Eserleri”, *Şarkiyat Mecmuası*, sayı: II, 1957.
- Gökçe, Ferhat, *İslâm İrfân Geleğinde Hadis Yorumu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2011.
- el-Hâkim en-Neysâbûrî, Muhammed b. Abdillâh, *el-Mustedrek ale's-Sahihayn*, (thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed, *Nevâdiru'l-Usûl fi Ahâdisi'r-Resûl*, I-IV, (thk. Abdurrahmân Umeyra), Dâru'l-Cil, Beyrut, 1992.
-, *el-Menhiyyât*, (thk. Muhammed Osman el-Huş), Kahire, t.y., [*Kitâbu'l-Menhiyyât -Hadislerdeki Yasakların Sebep ve Hikmetlerine Dair*, çev. Yavuz Köktaş, İnsan Yay., 2008].
- İbnu'l-Arabî, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâtemî et-Tâî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, I-XIV, (thk. Osman Yahya), el-Heyetu'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâb, Kahire, 1972.
-, *Fusûsü'l-Hikem*, (thk. Ebu'l-Alâ Afîfî), Dâru İhyâi'l-Kütubi'l-Arabiyye, Kahire 1946. [(çev. M. Nuri Gencosman), Kırkambar Yay., İstanbul, 2003].
- İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu A'yuni'n-Nevâzir fi İlmi'l-Vucûh ve'n-Nezâir*, (thk. Muhammed Abdulkerîm Kâzım er-Râzî), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1984.
- İbnu'l-Esir, *en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser*, (thk. Muhammed Mahmûd et-Tannâhî), el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, 1979.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hasen Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Cil, Beyrut, 1998.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sunen*, I-II, (thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî), Çağrı Yay., İstanbul, 1981.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem el-Mısri, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdir, Beyrut, t.y.
- İshâk b. Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhim, *Musned*, (thk. Abdulgafûr b. Abdulkâdir el-Belûşî), Mektebetu'l-İmân, Medine, 1991.
- Kara, Mustafa, “Hikmet” mad., *DİA*, c. XVII, İstanbul, 1998.
- Kâşânî, Abdurrezâk, *Letâifu'l-İ'lâm fi İşârâti ehli'l-İlhâm*, (Tasavvuf Sözlüğü), (çev. Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul, 2004.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshak, *Bahru'l-Fevâid*, (thk. Muhammed Hasan İsmail, Ahmed Ferid el-Mezîdî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
-, *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, (thk. Ahmed Şemsuddin), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993. [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ, Akçağ Yay., İstanbul, 1979].
- el-Kesneznân, el-Huseynî Muhammed b. Şeyh Abdulkerîm, *Mevsûatu'l-Kesneznân*, Dâru'l-Muhabbe, Beyrut, 2005.
- Kılıç, M. Erol, “İbnu'l-Arabî” mad., *DİA*, c. XX, İstanbul, 1999.
- Koca, Ferhat, “Hikmet” mad., *DİA*, c. XVII, İstanbul, 1998.

- Koçkuzu, A. Osman, "Sadreddin Konevî'nin Hadisçiliği" *Diyanet Dergisi*, cilt: 25, sayı: 3, 1989.
- Konevî, Sadreddin, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, (*Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi İçerisinde*), İFAV, İstanbul, 1990.
-, *Kırk Hadis Şerhi*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul, 2013.
-, *Kırk Hadis Şerhi ve Tercümesi*, (Hasan Kamil Yılmaz), Mebkam Yay., Konya, 2009.
-, *Kırk Hadis Şerhi (Şerhu'l-Ahâdîsi'l-Erbaîn)*, (terc. ve thk. Abdullah Aydınli), İFAV, İstanbul, 2015.
- Köktaş, Yavuz, [İlk Dönem Süfîlerinin Hadisleri Anlama Çabaları: Hakim Tirmizî'nin Yaklaşımı](#), [Karadeniz Basım-Yayım, Rize, 2004](#).
- Kudâî, Ebû Abdullah Muhammed b. Selâme, *Musnedu's-Şihâb*, (thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1986.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'ân*, (thk. Ahmed el-Berdûni), Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire, 1964.
- Kutluer, İlhan, "Hikmet" mad., *DİA*, c. XVII, İstanbul, 1998.
- Lane, William Edward, *Meddu'l-Kâmûs -Arabic English Lexicon-*, Librairie Du Liban, Beyrut, 1997.
- Munâvî, Muhammed b. Abdurrauf, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmiî's-Sağîr*, I-VI, Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Mısır, 1356.
- Muslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-III, (thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî), Çağrı Yay., İstanbul, 1981.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sunen*, I-III, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.
- Nevevî, Muhyiddin Yahya b. Şeref, *Şerhu Sahîhi Muslim*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1392.
- Özervarlı, M. Sait, "Hikmet" mad., *DİA*, c. XVII, İstanbul, 1998.
- Râgîb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, 1412.
- Sulemî, Ebû Abdurahman Muhammed b. el-Huseyn, *Hakâiku't-Tefsîr*, (thk. İskah Yazıcı), Samsun, 1997.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, (thk. Ahmed Şâkir), Mektebetu'l-Halebî, Kâhire, 1940.
- et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, (thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi), Mektebetu İbn Teymiyye, Kâhire, 1994.
-, *Ahâdîsu't-Tivâl*, (Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi), Mektebetu'z-Zehrâ, Mevsil, 1983.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Muessesetu'r-Risâle, 2000.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saade ve Misbahu's-Siyâde fî Mevzûâtî'l-Ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.
- Tatlı, Bekir, "Sadreddin Konevî'nin (ö.673/1274) Hadisçiliği Meselesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 14, sayı: 2, 2014.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sunen*, I-V, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.
- Yetkin, Saffet Kemâluddin, "Tasavvuf ve İstılahları", *A.Ü.İ.F.D.*, sayı: 4, Ankara, 1952.
- Yılmaz, Hasan Kamil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1990.
-, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yay., İstanbul, 2002, s.26.
- Yılmaz, Muhammet, "Sadreddin Konevî'nin Huzurunda Okunan İbnu'l-Esîr'in Câmi'u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 13, sayı: 2, 2013.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, I-XXIII, (thk. Şuayb Arnaût) Beyrut, 1985.



İSLÂM İDARE HUKUKUNDA YÖNETİM ŞEKLİ

THE MANAGEMENT METHOD IN ISLAM ADMINISTRATION LAW

Hadi SAĞLAM

Erzincan Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi
İslâm Hukuku Anabilim Dalı,
Erzincan-Türkiye
hadisaglam1964@hotmail.com

Atf gösterme: Sağlam, H. (2017) İslâm idare hukukunda yönetim şekli, *Universal Journal of Theology (UJTE)*, 2 (1), 36-57.

Geliş Tarihi:
12 Şubat 2017
Değerlendirme Tarihi:
15 Şubat 2017
Kabul Tarihi:
20 Mart 2017

© 2017 UJTE
E-ISSN: 2548-0952
Tüm hakları saklıdır.

Öz: İslâm, idare hukuku alanında insanlığa, anayasal mahiyetli evrensel ilkeler önermiştir. Bu ilkeler, özgürlük, sorumluluk, adâlet, emâneti ehline vermek ve şûrâdır. Kur'an, yöneten ve yönetilenler arasında âdil bir düzen emretmiştir. Keza Kur'an, idari görevleri emânet görevler sayıp bu görevlerin tesliminde emânetin ehline verilmesini de emretmiştir. Bu bağlamda Kur'an, "adl" ve "kisd" kavramlarını kullanarak, yönetim şeklinin genel çerçevesini çizmiştir. Bu genel çerçeve, yönetim hukukunda üst norm niteliğinde olup bu ilkelerin ihlali anayasal bir ihlal ve ihmâl sayılmıştır.

Tarih boyunca hâkimiyetin kaynağı, meşruiyeti ve kime ait olduğu hep tartışıla gelmiştir. Öte yandan, İslâm'ın yönetim hukukuna getirdiği bu temel ilkeler, önerdiği yönetim şekli, siyasi rejim ve Peygamber (sav) izlediği sosyal siyaset hep merak konusu olmuştur. Devlet başkanı atanmanın meşruiyet kaynağını, ya 'biat' aracı ile halk ya da halkın seçeceği kurul olan 'Ehl'l Hal ve'l-Akd'den' alınacak yetki oluşturmuştur. Bu sayede İslâm idare hukukunda, yöneten ve yönetilenler arasında yetki ve sorumluluk alanında bir denge kurulmuştur. Çalışmamızda İslâm idare hukuku ilkelerinin dinî ve beşerî yönleri birbirinden ayrılarak; İslâm'ın yönetim şekline getirdiği ilkelerin analizi yapılacaktır. Bu bağlamda İslâm'ın yönetim sahasında izlediği sosyal siyaset üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İdare Hukuku, Yönetim Şekli, Adâlet, Ehliyet, Şûrâ, Sorumluluk

Abstract: Islam has proposed universal principles of constitutional nature in the field of administrative law. These principles are freedom, responsibility, justice, and trust. The Qur'an has ordered a fair order among rulers and ruled. Likewise, the Qur'an has ordered that the administrative duties be entrusted to the custodians, and that the custodies should be given at the submission of these duties. In this context, the Qur'an uses "Adl" and "Kisd" concepts to draw the general frame of management. This general frame is the supreme norm in administrative law and violation of these principles is considered constitutional violation and negligence.

Throughout history, it has always been argued that the dominance of origin, legitimacy and who it belongs to. On the other hand, these basic principles that Islam brought to the administrative law, the administrative style it proposed, and the political regime, the social policy that the Prophet followed were always a curiosity. The source of legitimacy has been consisted of either 'allegiance' and the people or the authorization given by 'Ehl'l Hal ve'l Akd' council that has been chosen from the people. In this respect, a balance has been established between the ruler and the ruled in the area of authority and responsibility in Islamic administrative law. In our work, the religious and human aspects of Islamic administrative law principles are separated from each other and an analysis of the principles that Islam has brought about in the way of administration will be done. In this context, it will focus on the social politics of Islam in the course of its administration.

Keywords: Administrative Law, Regime, Justice, Qualification, Council, Responsibility

1. Giriş

Medine toplumu aşiret ve kabilelerden oluşuyordu. Bu aşiret ve kabileler birbirleriyle sürekli savaşıyorlardı. Keza aşiret ve kabileler arasında emniyet ve güven de kalmamıştı. Bunun için de öncelikle Medine halkının güvenliğini temin için bir şehir devleti kurma ihtiyacı hissedildi. Bu ihtiyaç toplumsal kabul haline gelmişti. Hz. Peygamberi devlet kurmaya yönlendiren en önemli sâik, bu toplumsal ihtiyaçtır. Keza Medine'deki toplumların kendi aralarında ve düşmanlarına karşı güvenlik arayışıdır. Peygamberimizin Medine'ye hicret ettikten sonra öncelikli hedefi Medine'deki bu aşiret ve kabilelerden oluşan halkı tek çatı altında toplamak olmuştur. Bu bağlamda hicret onurlu yaşama ve bir hak mücadelesidir. Bu devletin başkanı Hz. Muhammed, anayasası ise Medine vesikasıdır.

İslâm idare hukukundaki nasların anlaşılma problemi, dün olduğu gibi bugün de bulunmaktadır. Şüphesiz idare hukuku ile ilgili nasların anlaşılmasında, *sosyo-kültürel*, *sosyo-ekonomik* ve *sosyal siyaset* gibi disiplinler önemli yer tutar. İdare hukukunda, devlet ve vatandaşlar arasında dengenin kurulması deruni bir tezekkürü ve tecrübeyi de gerektirir. Keza nasların yorumlanmasında şeriat ve din ayrımı yapanlar olduğu gibi yapmayanlar da bulunmaktadır. Bilindiği gibi nasların, sübut ve delalet yönünden katî ve zannî alanları bulunmaktadır. Nasların katî alanları, insanlığın evrensel değerleridir. Zannî alanlarda ise birey ve toplumların terakkilerine göre her daim içtihadı mesanın mümkün olduğu durumlardır. İctihadi konularda içtihadı yetkili herkesin farklı yorumlar yapması kadar doğal bir durum da olmasa gerekir. Hukukî konularda içtihatlar, değişmez değer yargıları değildir. Keza devlet, sosyal adâletin sağlanmasında gerekli gördüğü alanlarda yasal düzenlemeler ve istisnalar da getirebilir.

Öte yandan hâkimiyetin kaynağı ve kime ait olduğu hep tartışıla gelmiştir. “*Egemenlik kayıtsız şartsız Allah'ındır.*” “*Egemenlik kayıtsız şartsız milletindir.*” Bu iki farklı söylemin algı ve yorum farklılığı, Müslümanlar arasında tefrikaya neden olmuştur. Oysa hâkimiyetin Allah'a ait olması, hâkimiyetin gerçek kaynağının ilahi irade olduğu bu iradenin mutlak manada olduğunu, halkın egemenliği ise o *vekâleten* ve *emâneten* bir hâkimiyet olup devlet başkanının bu ilahi iradeye aykırı hareket edememesi gerektiği ifade eder. Bu bağlamda iktidarın kaynağının halk olduğu, egemenlik kayıtsız şartsız halka ait olduğu, siyasi iktidar meşruiyet kaynağını halkın iradesinden aldığı, ilahi iradeyi temsil eden toplumun genel iradesinin olduğu anlaşılmaktadır. Keza devlet başkanının yönetici atanmasındaki meşruiyet kaynağı, “*biat*” aracı ile halktan veya onun seçici kurulu olan “*ehlü'l hal ve'l-akd'den*” bu yetkiyi almasıdır. Bilindiği gibi siyaset, devleti ve insanları idare etme sanatıdır. Bu sosyal siyaseti beceremeyen birey ve toplumlar, çoğu kez sosyal hukuk alanında da başarısız olacakları da bir gerçektir.

Yönetim hukuku açısından Türkiye Cumhuriyeti Devletini ve yapısını bir cümle ile ifade edecek olursak; Türkiye devleti bir Cumhuriyettir. Cumhuriyet ise bir devletin yönetim şeklidir. Keza Cumhuriyet, siyasi iktidarın bir aileye veya bir zümreye ait olmadığı rejimin adıdır. Diğer bir ifade ile Cumhuriyet bir yönetim şekli olup demokrasi bu cumhuriyetin bir niteliği, bir yaşam biçimidir. Öyle ki demokrasi, bireylere eşit hak ve özgürlükler tanır. Günümüz için en ideal yönetim biçimi olarak görülür. Öte yandan Anayasa, “*egemenlik kayıtsız şartsız milletindir*” der.¹ Halk bu egemenliğini, yetkili organlar aracılığı ile kullanır. Keza günümüzdeki devletin egemenliği kullanmadaki yetkili temel organları “*üç y*” dediğimiz, *yasama*, *yürütme* ve *yargıdır*. Yasama organı, TBMM, yürütme organı, Cumhurbaşkanı ve Bakanlar Kurulu, yargı organı ise bağımsız

¹ TC Anayasası 1-6 Md.

mahkemelerdir. Adli yargının yüksek mahkemesi *Yargıtay*, idari yargını yüksek mahkemesi ise *Danıştay*dır. Yargıda mahkemelere derecelendirme (*klasik ifade ile velâyetü'l-mezâlim*) esas getirilmiştir. Kamu hizmetlerinin denetiminde *muhtesibler* günümüzdeki zabıta görevini üstlenmişlerdir. Bilindiği gibi idari hukukta kamu yararı gözetilir, yaptırımlar ise kamu gücüne dayanır. Keza idare hukuku dağınık, tecrübi ve içtihadî bir hukuk dalıdır.

Hiç kuşkusuz sosyal devlet, insanları bir arada tutan, hak ve görevlerini belirleyen bir araçtır. Keza siyaset de toplumsal bir varlık olan insanı, toplumları ve devletleri yönetmek için önemli bir araçtır. Naslar bu iki araç konusunda, neleri önermiştir? Peygamber kurduğu şehir devletiyle ilgili ne tür uygulama yapılmıştır? Bu bağlamda nasların önerdiği yönetim şekli ve rejimi var mıdır? İslâm, yöneten ve yönetilenler arasında siyasi bir rejim, bir yönetim şekli önermiş midir? Yahut İslâm'ın hukuk sistemini gerçekleştirmek için hangi siyasi rejim daha uygundur? Uygun olan başkanlık, yarı başkanlık mı ya da parlamento sistemi midir? Yoksa naslar bir siyasi rejim önermeyip yönetime ilke getirmiş midir? Bilindiği gibi yönetim, tarihte monarşiden, oligarşiye son olarak da demokrasiye doğru bir evrim gerçekleşmiştir. Bu bağlamda İslâm idare hukukunun yönetim şeklinin varlığı, günümüzde daha çok tartışma konusu yapılmıştır. En iyi yönetim şeklinin ne olduğu hala da tartışılmaktadır.

Çalışmamızda öncelikle anayasal mahiyetli Kur'ân, yönetim hukuku alanında ne tür ilkeler getirmiştir? Peygamberimiz (sav), idare hukuku alanında ne tür uygulama yapmıştır? Onun Sahabeleri, nasların idare hukukuyla ilgili emirlerini nasıl anlamışlardır? Bu sorular minvalinde sosyal hukuk alanında, siyasi hayata girecekler için bilinmesi gereken temel ilkeler konusunda bir makale yazılması hedeflenmiştir. Çalışmamızda öncelikle Kur'ân'ın yönetim hukuku alanındaki naslar ve bu nasların önerdiği temel esaslar ele alınacaktır.

1. Kur'ân'ın Önerdiği Anayasal Mahiyetli Genel İlkeler (Yasama, Yürütme ve Yargı)

a) Ayetler: İlahi Vahiy, Yasama Organı ve Yetkisi

Yasama organı, ilahi vahyin otoritesine bağlı anayasal mahiyetli üst normlardır. Bu normlar, insanlığın anayasası mahiyetinde genel ve temel esaslardır. Bu bağlamda hâkimiyet kayıtsız şartsız mutlak manada Allah'ındır. Yürütme ise Peygamberi (sav) aracılığıyla gerçekleşmiştir. Peygamber'in (sav), ilahi vahye (*üst norma*) aykırı olmaksızın yasama yetkisi de bulunmaktadır. Keza anayasal mahiyetli üst normlara aykırı yasal düzenleme de yapılamaz. Kur'ân'ın getirdiği anayasal mahiyetli yasal düzenlemelerin bazıları şunlardır:

* *İnanç Özgürlüğü*: *لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ* Dinde zorlama yoktur.² *Dileyen iman eder, dileyen inkâr eder.*³ İnsanlar herhangi bir dini seçmekte özgürdürler.

* *Allah Müminlere Allah'a, Resulüne ve Sizden Olan İdarecilere ve Devlete İtaati Emreder*: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا* "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resulüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir."⁴

² Bakara 2/256.

³ Kehf 14/29.

⁴ Nisa 4/59.

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ * *Allah Adâleti Emrediyor:* “Şüphesiz Allah, adâleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”⁵

* *Her Daim Hak ile Adâleti Gerçekleştiren bir Topluluk Vardır:* وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَخْتَلِفُونَ “Yarattıklarımızdan, hakka sarılarak doğru yolu gösteren ve hak ile adâleti gerçekleştiren bir topluluk vardır.”⁶

**Allah Emâneti Ehline Vermeyi Emrediyor:* إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ “Allah, size, emânetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adâletle hükmetmenizi emrediyor. Doğrusu Allah, bununla size ne güzel öğüt veriyor! Şüphesiz ki Allah, hakkıyla iştiridir, hakkıyla görendir.”⁷

**Emânetin Sorumluluğunun Ağırlığından Bahsediyor:* إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ “Şüphesiz biz emâneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yükledi. Çünkü o çok zalimdir, çok cahildir.”⁸

**Rabbimiz Kısd Adâletini Emrediyor:* قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ “De ki: “Rabbim adâleti emretti. Her secde yerinde yüzlerinizi (O’na) doğrultun. Dini Allah’a has kılarak O’na ibadet edin. Sizi başlangıçta yarattığı gibi (yine O’na) döneceksiniz.”⁹ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ “Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adâlet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz, sakın ha sizi adâletsizliğe itmesin. Âdil olun. Bu, Allah’a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır. Allah’a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”¹⁰

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا هَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَّوْا أَوْ تُغْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ تَتَّبِعُوا “Ey iman edenler! Kendiniz, ana babanız ve en yakınlarınızın aleyhine de olsa, Allah için şahitlik yaparak adâleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun. (Şahitlik ettikleriniz) zengin veya fakir de olsalar (adâletten ayrılmayın). Çünkü Allah ikisine de daha yakındır. (Onları sizden çok kayırır.) Öyle ise adâleti yerine getirmede nefsinize uymayın. Eğer (şahitlik ederken gerçeği) çarpıtırsanız veya (şahitlikten) çekinirseniz (bilin ki) şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”¹¹

**Yönetimde Şûrâ Emredildi:* وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ “Rablerinin çağrısına cevap verirler, namazı kılarlar. İşleri/yönetimleri, aralarında bir şûrâ’dır. Kendilerine verdiğimiz rızıklardan infak ederler.”¹²

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ “Allah’ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onları affet. Onlar için Allah’tan bağışlama dile. İş konusunda onlarla müşavere et. Bir kere de karar verip

⁵ Nahl 16/90.

⁶ A’râf 7/181.

⁷ Nisa 4/58.

⁸ Ahzap 33/72.

⁹ A’râf 7/29.

¹⁰ Mâide 5/8.

¹¹ Nisa 4/135.

¹² Şurâ 42/38.

azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et, (ona dayanıp güven). Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever.¹³

**Emrolunduğun gibi Dost Doğru Ol.* فَاسْتَنْتَمِ كَمَا أَمَرْتُ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ. “Öyle ise emir olunduğun gibi dosdoğru ol. Beraberindeki tövbe edenler de dosdoğru olsunlar. Hak ve adâlet ölçülerini aşmayın. Şüphesiz O, yaptıklarınızı hakkıyla görür.”¹⁴ İdare hukuku ile ilgili doğrudan ve dolaylı olarak pek çok nass bulunmaktadır. Bu ayetlerin toplu olarak bir arada verilmesi, siyaset yapacakların bu ana esasları toplu olarak bir arada bulmalarına matuftur. Bu kadar ayet maksada kâfi olduğundan bu kadarıyla iktifa ediyoruz.

b) Ayetlerin Değerlendirilmesi

Görüldüğü gibi Kur’ân; inanç özgürlüğüne vurgu yapmıştır. Keza Allah’a, Resulüne, sizden olan idarecilere, devlete itaati istemiştir. Keza kamu ahlak ve düzenini bozmayı, haddi aşmayı, hukuktan sapmayı ve devlete isyanı da yasaklamıştır. Kamu ve özel hayatımızda adâlet ve iyiliğin yapılmasını, insanlar arasında hüküm verirken adâletle hüküm verilmesini emretmiştir. Keza temel hak ve özgürlüklerde eşitlik ilkesini, emânet türü görevlerde ise işin ehline verilmesini emretmiş, bunda da liyakati esas almıştır. Emânet türü görevlerin büyük bir sorumluluk olduğuna da vurgu yapmıştır. Her daim hak ve adâleti tesis eden *ehlisünnet / sūrâ ve icmâ* ile hareket edecek bir topluluğun varlığına işaret etmiştir. Yönetimde, temel hak ve özgürlüklerde eşitlikçi adâlete, kamu gibi emânet türü görevler de ise *kısd* adâletine atıf yapılmış; bu arada *liyakat ve ehliyet*e de dikkat çekmiştir.

2. Peygamberin İdare Hukuku Alanındaki Uygulamaları (Yürütme)

a) Medine Devleti (Toplumsal birliktelik, Birlikte Yaşam Projesi / Siyasi Otorite)

Kur’ân’da, (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً) “Ey iman edenler! Hepiniz topluca barış ve güvenliğe girin” buyrulmuştur.¹⁵ Ayetin ifadesiyle bir yönüyle devlet olma, topluca barışa ve güvene girişin adıdır. Hz. Peygamber, öncelikle kollektif şuurla Medine halkının kalplerini birleştirdi. Devlet, bireysel hak sahiplerinin sözleşme ile kurdukları adâleti gerçekleştirmekle yükümlü bir organizasyondur. Bu bağlamda devlet, insan haklarına uygun düzenlemeler yapan en büyük bir organizasyondur. Devlet, bir insan gibi organları dengeli çalışan ahenkli bir organizasyondur.

Devlet kurma oluşumunun şüphesiz ön aşaması bulunmaktadır. Öyle ki birinci ve ikinci akabe biatları, Medine’de kurulacak olan devletin ön görüşmesi mahiyetindeydi. Keza Hz. Muhammed (sav), Medine halkının (*Müslümanlar hatta Yahudilerin bile*) beklediği bir insandı. Mekke’den hicret emriyle adil bir düzen kurmak için yola çıkmıştır. Zira bir devletin doğuşunda *vatan, sosyal vicdan (ortak amaç uğrunda birleşen/ birlikte yaşam projesi) ve siyasi otorite* gereklidir. Sonuçta bu hareket, dağınık, aşiret ve kabile halinde yaşayan halkı, *beşeri toplum* döneminden, *siyasi toplum* dönemine evirmiştir.

Bilindiği gibi Arap toplumu, köylü (*bedevî*) ve kentli (*hadarî*) lerden oluşuyordu. Köylü toplum yapısı kabile ve aşiretlerden meydana geliyordu. Kentli toplumlar da bundan farklı değildi. Bu toplumlarda *vatan* kavramı ve *siyasi* otorite de yoktu. Peygamberimizin (sav), Medine’ye hicretten sonra sosyal hukuk alanında ilk sosyal siyaseti, Medine site devletini kurmak olmuştur.¹⁶

¹³ Âl-î İmrân 3/158.

¹⁴ Hud 11/112.

¹⁵ Bakara 2/208.

¹⁶ Taf. Bkz. Avva, Muhammed, Selim, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, Mana Yayınları, İstanbul 2011, s.22-23.

Keza bilindiği gibi Kur'ân, Mekke'de itikadî ve ahlaki ilkeler vaz etmiştir. Medine'de ise ibadet ve hukuk gibi bireysel ve toplumsal pratiklere yer vermiştir. Mekke'de daha çok inançta tevhide ilkeye yer verilirken; Medine'de toplumsal pratikler için tevhide yer verilmiştir. Diğer bir ifade ile ilahi otorite, Mekke'de icmâli, Medine'de özel ve kamu hukuku alanında yasal düzenlemelere yer vermiştir. Bu pratiklerin başında günlük, haftalık ve yıllık *namaz*, *Cuma* ve *bayram* gibi toplumsal bütünleşmeyi sağlayan toplu ibadetler yanında *devlet*, *anayasa*, *âkile* gibi idari hukuk alanında kurumsallaşmaya da gidilmiştir.

Hiç kuskusuz Peygamber (sav), Kur'ân'ın yönetim hukuku ile ilgili getirdiği esaslar çerçevesinde hareket etmiştir. Keza devleti, bireyin meşru savunma hakkının kolektif organizasyonunu sağlayan bir araç olarak görmüştür. Yönetimde, devlet ile halk arasında bir denge kurmuştur. Peygamberin bu uygulamalarının (devletin nitelik ve yapısının ne olacağından çok) amacından, birey ve toplumların güvenini sağlayarak halkına hizmet etmek olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda devlet, hak ve adâletin gerçekleştirilmesi, toplumsal düzenin sağlanması için bir araç olarak görülmeli ve bir rant aracı haline getirilmemelidir.

Tarihte, siyasi hâkimiyetin kaynağı teoride halka dayansa da pratikte bu çoğu kez gerçekleşmemiştir. Pratikte, ya devletin kendisi ya da devlet başkanı kutsallaştırılmıştır. Sonuçta Müslüman halkın siyasî iradesi ve seçimi çoğu kez göz ardı edilmiştir. Müslüman bireyler, devletin korunmasında araç, devlet ise amaç haline gelmiştir. Oysa devlet araç, adâlet ise amaç olmalıdır. Keza siyasi meşruiyetin kaynağı halkın iradesi olmasına rağmen pek çok ülkede göstermelik seçimler yapılmış, monarşik yönetimler hâkim olmuş, demokratik bir seçime geçilememiştir.

b) Medine Anayasası (Toplumsal Sözleşme)

Bir devlet kurmanın en önemli şartı, toplumsal sözleşme olan anayasadır. Bu sebeple öncelikle kurulan şehir devletinin anayasası oluşturulmuştur. Toplumsal sözleşme dediğimiz bu anayasa, Medine vesikası olarak bilinir. Bu Medine vesikasıyla Müslümanların, Müşriklerin ve Yahudilerin temel hak ve görevleri belli esaslara bağlanmıştır. Bu devlet, ilk zamanlar *federatif* daha sonra *konfederatif* bir yapı arz etmiştir. Medine devletinin anayasası, toplumların hak ve ödevlerini belli esaslara bağlayan *toplumsal bir sözleşme* ve *tarihi bir belge* niteliğindedir.¹⁷

Anayasa, devletin organizasyonu ve teşkilatlanması mahiyetinde temel kurallardır. Anayasalar, adil davranış kurallarının korunmasını sağlayan üst yapılardır. Anayasal kurallar, devlet düzeninde adâletin sağlanması ve hizmetlerin yerine getirilmesine ilişkin mekanizmalardır. Anayasalar, adil davranış kurallarının korunmasını ve yürütülmesini sağlayan normlardır. Bu normlar, insan davranışlarını düzenler, insanın hangi davranış normunun geçerli olduğunun yetkisini verir. Bu adil davranış kuralları, insan davranışlarını denetler. Adil davranış kuralları, bireylere bir şeyi doğrudan tahsis etme yerine, istedikleri şeyleri nasıl elde edeceklerini gösterir. Yani bireylere hakları doğrudan bahsetme yerine, haklarını nasıl kazanılacağı konusunda yöntem belirler.

Kurulan Medine site devletinin, 47 maddelik çerçeve bir anayasası bulunmaktadır. Bu anayasa maddeleri, insanlık tarihinin örnek toplumsal sözleşmesi ve siyasi belgesidir. Medine vesikası, öncelikle Kureyşli ve Yesribli Müslümanlar arasında kaleme alınmıştır. Bu birliktelik içine Yahudiler gibi ayrı dine mensup olanlar da katılmıştır. Medine anayasası, haklar konusunda tüm

¹⁷ Muhammed Hamidullah, İslâm Peygamberi, II, s.195 -206.

paydaşlarına eşit haklar içermektedir. Yahudilerin kendi kabileler arasındaki tüm üstünlükleri de kaldırılmıştır. Öyle ki Medine sözleşmesiyle kabile ve aşiretlere bakılmaksızın tüm halk, tek çatı altında toplanmış ve tek ümmet kabul edilmiştir. Hatta bu vatandaşlığa Yahudiler de dâhil edilmiştir.¹⁸ Her toplum kendi dinlerinde ve iç hukuklarında serbest bırakılmıştır. Toplumlar aralarında ihtilafa düştüğünde, konu üst hukuk konumunda olan devlet başkanı Hz. Muhammed(sav)'e götürülecektir.¹⁹

Öte yandan bu anayasa ile bir Cahiliye örf ve âdeti olan, “*âkile / sigorta*” sistemini de revize etmiştir. Bu anayasa ile 3-13 maddelerinde bireylerin sosyal güvenlikleri teminat altına alınmıştır. Yine bu anayasa ile her birey sosyal güvenlik hakkına sahip olmuştur. Peygamber'in bu uygulaması, sosyal güvenliğin bir devlet görevi olduğuna, bireye ise anayasal bir talep hakkı doğurduğuna işaret eder. Bu da bize bireylerin sosyal güvenliklerinin bir insan hakkı, bir devlet görevi olduğunun göstergesidir. Keza Medine vesikasında *devlet başkanı* belirlenmiştir. Bu anlaşmaya daha sonra diğer toplumların kabulünün katılımı da sağlanmıştır. Keza cezaların şahsiliği ilkesinin temeli de atılmıştır.²⁰ Sadece suç işleyen cezalandırılacağı ilkesi benimsenmiştir. Keza Hz. Peygamber döneminde toplumun genelini ilgilendiren konularda ise istişare esas alınmıştır.

Bugün yasama organı, TBMM, yürütme organı, Cumhurbaşkanı ve Bakanlar Kurulu, yargı organı ise bağımsız mahkemelerdir. Günümüzde başkanlık ve parlamenter sistem tartışması bu anlamda gündeme gelmiştir. Başkanlık sisteminde yürütme tek başlı olmasına karşın parlamenter sistemde yürütme düalisttir. Başkanlık sisteminde kuvvetler ayrılığının kesin bir şekilde ayrılması hedeflenmiştir. Parlamenter sistemde kuvvetler ayrılığı ilkesi esnek olup kuvvetlerin işbirliği esastır. Ancak parlamenter sistemler koalisyona imkân verdiğinden, *koalisyon kültürü* oluşmadığından çoğu kez ülkeleri geri bıraktığı da bir gerçektir. Bu bağlamda siyasi istikrar sağlanamamış, iktidar kavgası her daim sürmüştür. Oysa siyasi açıdan istikrarı sağlayan ülkeler daha hızlı kalkınırlar. Keza küresel dünya hızlı hareket etmeyi de gerekli kılıyor. Yatırımlar da ancak istikrarlı yönetimde sağlanabilir. Öte yandan gerek yürütmedeki sorunlar gerekse koalisyon kültürünün oluşmaması gibi çift başlılık ülkeleri geri bıraktığı tecrübelerle sabittir. Başkanlık sistemi, kadim İslâm kültür geleneğine daha uygun durmaktadır. Öyle ki başkanlık sisteminde, adâleti tesis edecek erkler ayrımının daha kesin olması, keza devleti birden fazla kimsenin rant aracı olmaktan çıkartıp seçilmişlerin ekibiyle gelip ekibiyle gitme açısından daha sağlıklı bir yönetim şekli olarak görülebilir. Hiç kuşkusuz hiçbir sistem ideal bir sistem olmayıp her iki sistemin de de pozitif ve negatif yönleri bulunmaktadır. Yönetim bir takım ve ekip işi olup yönetim sistemlerinin gayesi ise adâleti sağlamak olmalıdır. Keza hiçbir devlet biçimi mukaddes değildir.

c) Kardeşlik Tesisi (*Toplumsal Bütünleşme*)

Sosyal hukuk alanında, Medine'de Peygamber(sav)'in en önemli sosyal siyasetlerinden biri de kardeşlik projesidir. Medine'de sosyal güvenlik ve toplumsal bütünleşmenin odak noktasını, “*müslümanlar kardeşler*” ilkesi oluşturmaktadır.²¹ Peygamberimiz (sav), Medine'de öncelikle Ensar ile Muhacirler arasında bu temeli atmıştır.²² O zaman ki konjonktürel durum bunu gerekli kılıyordu. Bu atılan kardeşlik ilkesiyle, medeniyet ve sosyal hukuk düzeninin tevhit esası inşa edilmiştir. Bu

¹⁸ Medine Vesikası 25. Md.

¹⁹ Medine Vesikası 23. Md.

²⁰ Medine Vesikası 21-22. Md.

²¹ Hucurat 49/10; R. Sâlihîn, Hadis no: 567.

²² Hucurat 37/10; Enfâl 8/75; Ebu Dâvud, *Ferâiz*, 14-17; Taf. bkz. Hamidullah, Muhammet, *İslâm Peygamberi*, (Çev: Salih Tug), İrfân Yayınları, İstanbul 1993, s. 181.

tevhit ruhu, Medine toplumunun özgüvenini artırmıştır. Zira birey ve toplumların özgüvenlerini canlı tutmak birey ve toplumlara sığrama sağlayabilir. Bu durum, Peygamberin Medine’de sosyal adâletin temini için icraya soktuğu en önemli sosyal bir siyasettir. Pratiğe sokulan bu kardeşlik ilkesi, Müslümanın dünya görüşünü ve mülkiyete bakışını yansıtır. Keza Peygamberimiz (sav), bu kardeşlik projesini inşâ etmiş, kısa sürede sosyal adâleti gerçekleştirmiş ve toplumsal bütünleşmeyi sağlamıştır. Bu devlet düzeninin en önemli mihenk taşıını da *kardeşlik ilkesi* oluşturmuştur.

Yine bu proje, dünya nimetlerini ülvî gayeler uğruna feda etme / paylaşma projesidir. Bu proje ülvî gayeler uğruna, dünya nimetlerinden birlikte istifade etme projesidir. Bu kardeşlik projesiyle, hak etrafında güç elde eden Müslümanlar, adeta çağa ve insanlığa örnek olmuşlardır. Bu proje “*sosyal adâlet*” noktasında en manidar bir ses olmuştur. Ashab, ebedi nimetleri, geçici nimetlere tercih etmişlerdir.²³ Bu projeyle, adeta malı olan malını, canı olan canını üst üste koymuştur.²⁴ Günümüz Müslümanlarının kurtuluş reçetesi de bu temel esas / ilkeyi anlamada yatmaktadır. (وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ) “*Allah’ın hükmüne göre, akrabalık yönünden yakınlıkları olanlar birbirine varis olmaya daha lâyıkturlar*”²⁵ ayetinin yorumundan hareketle miras taksiminde din kardeşliğinden ziyade kan kardeşliğine konu yapılmıştır. Bu tamamen içtihadi bir durumdur.²⁶ Bugünün Müslümanları, (*içinde buldukları durumu da dikkate alarak*) belki de beş veya on yıllık din kardeşliği projesini pratiğe sokmalıdır. İslâm kültür tarihinde yürürlüğe sokulan bu ilkeye, günümüz dünyasında daha çok ihtiyaç bulunmaktadır. Bu projenin pratiğe sokulmasıyla, İslâm’ın önerdiği *adil bir düzen kurma* hedefinin gerçekleştirilmesi, toplumsal bütünleşmenin sağlanması için ciddi bir taban oluşturulabilir.

Bu sosyal siyaset projesi karşısında malı olmayan, geçimini temin edemeyen insanlar, adeta fevç fevç İslâm’a girmeye başlamış, böylece hem dünyada *sosyal güvenliğe kavuşmuşlar hem de ahiretlerini kazanmışlardır*. Bu sosyal güvenliği temin edilen mustazaflar, gerçek bilginin etrafında kenetlenerek düşman tehlikesine karşı tevhit olmayı sağlamışlardır. Bu tevhit ruhuyla Müslümanlar, fitne ve fesatları ortadan kaldırmış, “*sıratı müstakim*” olan ana yola / *otobana* çıkmışlar ve yürüyüşlerini öyle sürdürmüşlerdir.²⁷

Bu sosyal hukuk düzeni, İslâm kültürünün öteden beri öngördüğü bir toplumsal hayat ideali olmuştur.²⁸ İnsanlık tarihinde benzeri görülmemiş böylesine önemli bir olay, ilk İslâm toplumunda gerçekleşmiş olması itibariyle, İslâm tarihinde “*sosyal adâletin tesisi*” ve “*toplumsal dayanışmanın sağlanması*” yolunda atılmış oldukça önemli bir adım olsa gerekir. Tarihte kurulan birçok sosyal müessesenin teşekkülü, bu kardeşlik ilkesi temelinde oluşmuştur. Görüldüğü üzere Müslüman bireyin değer yargısı, sadece kendini kurtarmak değil top yekûn insanlığın kurtuluşu için mücadele

²³ Bakara 2/86.

²⁴ Tevbe 9/111.

²⁵ Enfal 8/75.

²⁶ Mekke’den hicret edenler ile ensar arasında ciddi bir dayanışma olduğu, bu dayanışmanın konjektürel olduğu iddia edilse de ulvi gayeler uğruna feda edilmeyecek hiçbir şeyin olmadığı noktasında ciddi bir proje olduğu açıktır. Din bağı, kan bağı kardeşliğinin daha önemli olduğu bilinmektedir. Bu durum sadece miras hukuku ile ilgili olduğu diğer konularda kardeşliğin devamına delil pek çok ayet bulunmaktadır. Nitekim Seyyit Kutup mealinde “*yakın akrabaların birbirine mirasçı olma konusunda öncelik hakları vardır*” diyerek ayetin başlangıcında iman edip hicret edenlerin Medine’deki akrabalarına işaret etmiş olduğu da söylenmiştir. Her ne kadar bu ayetle din kardeşliği ve yemin etmek suretiyle varis olmaların hükmünü kaldırdığı söylene de bu konu bilginler arasında tartışmalıdır. Bazı müfessirlerin velayet ilişkisinin mirasla alakası olduğunu ileri sürse de ayet daha geniş kapsamlı olduğu da açıktır. Toplumsal süreçlerde, toplumsal bütünleşme ve dayanışmayı sağlayan araçlar bulunmaktadır. Kan bağı bile olsa farklı dinlere mensup kan kardeşlerin birbirine mirasçı olamayacakları da açıktır. Peygamber (sav) ve ona inananlar dinlerini yaşama özgürlüğü ve adil bir dünya düzeni kurma uğruna hicret ettiler. Medineliler malları dahil onları kendilerine ortak ettiler. Din özgürlüğü tehlikeye düşmesi uğruna her şeylerini feda ettiler. Bu ayet kan bağının önemine vurgu yapmakla birlikte mirasın kan bağına tahsis edilmesi konusunda bilginler arasında tartışmalıdır. Taf. Bkz. Heyet, Kuran Yolu, II, DİBY, Ankara 2006, s.713-714.

²⁷ Bu manayı şu ayetten alıyoruz. Âl-i İmrân 3/103.

²⁸ Buhârî, *Edep*, 27.

etmektir. Tarihteki kardeşlik /vatandaşlık ilkesi, devletlerin ve sosyal güvenlik müesseselerinin de temelini oluşturmuştur.

4) Yargı Organı ve Yetkisi (Kazâ Yetkisi, Din ve Devlet Başkanı Hz. Muhammed (sav))

Hz. Peygamber (sav) döneminde, ilahi vahiy gereği, *yasama, yürütme ve yargı* tek elde toplanmıştır. Yasama yetkisi ilahi vahiyken, yürütme ve yargı ise Hz. Muhammed (sav) aracılığı ile kullanılmıştır. Kuvvetler ayrılığı veya kuvvetler birliği tartışması daha çok bugünlerin konusudur. İlk dönem toplumlarında kuvvetler birliği esasî hâkimdir. Bu bağlamda Peygamberimiz (sav), yürütme ve yargı görevlerini kendi üzerinde toplamıştır. Son dönem toplumlari, egemenliğin kullanılması noktasında görev taksimatı yapmışlardır. Bu bağlamda egemenliğı kullanmada kuvvetler birliğı ilkesi terk edilmiş, kuvvetler ayrılığı prensibi adâletin sağlanması noktasında daha uygun görülmüştür.

Öte yandan yargı bir devletin denetim yoludur. Adâleti sağlamak için oluşturulmuş kurumlardır. Klasik dönemde yargı erkine kazâ denilmektedir. Kadılar, naslardaki hükümlere göre davaları karara bağlarlardı. Yetkileri naslarla sınırlıdır. Yargılama görevi kamu adına halife veya onun yetkilendireceğı kadılar tarafından yürütülürdü. Bu bağlamda Peygamber döneminin ilk kadısı, Hz. Muhammed (sav)dir. İslâm devletinin sınırları genişleyince Peygamber (sav) Muaz b. Cebeli Yemene hem vali hem de kadı olarak tayin etmiştir. Böylece İslâm kültür tarihinde devlet başkanları, yargı (kazâ) alanındaki yetkilerini kadılara devretmişlerdir. Bu bağlamda İslâm kültür tarihinde asil yargı kurumu, şer'îye mahkemeleridir. Daha sonra mezâlîm divanları, Osmanlıda daha da geliştirilerek Divan-ı Hümayun olarak ortaya çıkmıştır. İdari ve siyasi görevlerin yanında hukuki davalara da bakmış bir üst yargı, temyiz mercii olarak görülmüştür.

5) Nasların İdare Hukuku Alanında Getirdiğı Anayasal İlkelerin Yorumu

1. Genel Olarak

Kur'ân; “özgürlük”, “sorumluluk”, “adâlet”, “emânetin ehline verilmesi”, “şûrâ prensibi”, “suç-ceza dengesi”, “haksız kazancın haramlığı”, “hayırda yardımlaşma”, “sözleşmelere uyma”, “güçlüğün kaldırılması” “kolaylık prensibi”, “zaruretin haram olan şeyleri mubah kılması”, “eşyada asıl olan ibâhadır”, “hiç kimse başkasının günahını yüklenemez -şahsi mesuliyet” gibi genel anayasal mahiyetli ilkeler getirmiştir. Bu anayasal mahiyetli ilkelerin her biri ayrı bir makale konusu olmasına rağmen bazılarına kısaca değinelim.

a) Özgürlük Kavramı (İnanç ve Düşünce Özgürlüğü)

İnsan varlığının temel ögesi, bilinçaltında yatan *özgürlük* dürtüsüdür. Özgürlük ancak sorumluluk temeli üzerinde yaşayabilir. Özgürlük, kullara değil bir olan Allah'a itaat etmektir. Bu bağlamda her birey, inanç özgürlüğüne sahiptir.²⁹ Keza dilediğı dini seçme ve yaşama hakkı bulunmaktadır. Nitekim Şârii, “dileyen iman eder, dileyen inkâr eder”,³⁰ “Dinde zorlama yoktur”³¹ buyurmuştur. Keza Allah (cc), “Sen, onlara zor kullanacak değilsin” buyurmuştur.³² Öte yandan Peygamberin

²⁹ Kaf, 50/45; Gaşîye, 88/22.

³⁰ Bakara, 2/256.

³¹ Kehf, 18/29.

³² Kafirun, 109/ 6.

görevi, *tebliğ ve tebyindir*.³³ Bu ayetler, insanın *inanç ve düşünce bazında özgür* olduğunu ortaya koymaktadır. İnanç ve düşünce özgürlüğü konusunda halka baskı yapmak, münafık bireyler yetiştirir.

Öte yandan hiç kimseye, Müslümanların aleyhine bir eylemde bulunmamak kaydıyla inancından dolayı dünyevi bir yaptırım da uygulanamaz. Peygamberimiz (sav)'den, "*dininden döneni öldürün*"³⁴, "*İslâm'dan çıkıp Allah ve Resulüne harp açan adamı öldürün*"³⁵ gibi rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerin esbabı vürudu dikkate alınmalıdır. Bu rivayet, Medine'de Müslüman olduktan sonra dininden dönüp Medine'nin dış sokaklarında site devletine karşı güç toplayıp saldırıya geçecek olan fesatçı ve fitneci, Halit b. Süfyan en-Nüdeyhi hakkındadır. Doğrusu bu rivayet, toplumsal düzeni bozan örgütlü bir suç hakkındadır. Halit b. Süfyan İslâm devletinin sırlarını biliyordu. Medine'de İslâm dinini terk etmiş mürted olmuş ve eylemsel faaliyette bulunmuştu. Hz. Peygamber (sav), onun öldürülmesi için Abdullah b. Üneys el-Cuheni'yi görevlendirdi. Abdullah b. Üneys, vadi ve çölleri aşarak kendisine Urne vadisinde rastladı. Peşinde kalabalık topluluk vardı. Rasulullah'ın bu adamı tarif etmiş olduğunu anladı. "*Senin Muhammed'e karşı adam topladığını duydum. Seninle birlikte hareket etmek için geldim*" deyince bu sözlerinden Halit çok memnun oldu. "*Evet, ben Muhammed'e karşı kuvvet hazırlıyorum*" dedi. Düşmanımın düşmanı dostumdur, kabilinde dost oldular. Onunla arkadaş oldu ve aynı çadırda gecelediler. Zahirde Abdullah b. Üneys Peygamberi inkâr etti. Farz namazlarını bile imâ ile kıldı. Bir gece Halit b. Süfyan'ın boynunu vurdu. Gündüz saklanıp gece hareket etti. 16. gün Medine'ye geldi. Peygamberimiz kendisini sevgiyle taltif etti ve asâsını ona hediye etti. "*Asa mü'minin alameti enbiyanın sünnetidir.*" *Cennette bu asaya yaslanarak gelirsin*"³⁶ buyurdu. Abdullah b. Üneys öldüğünde bu asayı beyaz kefenleri arasına koyulup teberruken öyle defnedildi. Burada sosyal siyaset alanında alınması gereken güzel örnekler bulunmaktadır.³⁷ Görüldüğü gibi bu olay kamu düzenini bozan örgütlü suç kategorisine sokulmuş, re'sen kovuşturulmasına izin verilip öldürülmesi için özel talimat verilmiştir. Toplumsal zaruret, bir tür meşruyet kaynağı olmuştur.

b) Sorumluluk Kavramı (Akıl ile Mükellef)

İnsan; sorumlu tutulan bir varlıktır. Sorumluluk ve özgürlük, et ile tırnak gibidir. Biri diğerinin varlığıyla ihlal edilemez. Sorumluluk, kişinin kendine ve başkalarına karşı yerine getirmesi gereken yükümlülüklerini zamanında yerine getirme zorunluluğudur. Sorumluluk, kişilik karakterinin en önemli öğelerinden biridir. Sorumlu olan kişi, kendi üzerine düşen görevleri ve işlevleri zamanında ve istenilen şekilde istenilen biçimde yerine getirmek zorundadır.

(إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ أَتْقَاكُمْ) Kur'an, "*Allah indinde en iyiniz, en fazla sorumluluk duygusuna (takvaya) sahip olanınızdır*"³⁸ buyurmaktadır. Din ve sorumluluk kavramları mahiyet itibariyle müteradiftir. Din kelimesi, deyn kelimesi gibi aynı kökten gelmiştir. Din Allah'a, deyn ise insanlara borcu ifade eder. Her ikisi de sorumluluk anlamına gelmektedir. Deyn, zimmette sabit olan maddi ve manevi borcu da ifade eder. Öte yandan idare hukukunda "*yetki ve sorumluluk*" temel iki kavramdır. Yetki yönetici makamlara verilmiş gücün adıdır. Yöneticinin, yönetim işlevini yerine getirilebilmesi için yetkiye sahip olması ve hukuk devletinin kurallarına uyması zorunludur. Yönetici ve yönetilenler

³³ Gaşiye, 88/21.

³⁴ Buhârî, Cihat, 149; Ebu Davud, Hudud, 1.

³⁵ Buhârî, Diyat 22; Ebu Davud, Hudud, 1.

³⁶ Deylemî, *Kitâbu Firdevsi'l-Ahbâr*, Tahkik: Fevvez Ahmed Zümerli, Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdadi, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1986; c: 2, s. 147, hadis no: 2750; Ali el-Kari, *el-Esrâru'l-Merfûa*, Tahkik: Muhammed Lütfi es-Sabbâğ, 2. Baskı, Beyrut, 1986, s: 179, hadis no: 147.

³⁷ Tabakât, 2: 50-51. Üsdü'l-Gâbe, 3: 119-120. <http://www.resulullah.org/abdullah-bin-uneys-ra>

³⁸ Hucurat 49/13.

sorumluluklarını yerine getirmemezse; onlara çeşitli biçimlerde yaptırım uygulanır. Sorumluluk, bir kişinin kendisine verilen iş ve görevleri yapması için o kişiden hesap sorulabilmesi ya da o kişinin kendisine verilen faaliyetleri başarma yükümlülüğüdür. Yetki ve sorumluluğun denkliği, etkili yönetimin temel ilkesidir.

Yöneticinin sorumluluk alması, aldığı sorumluluğa orantılı büyük bir ücret vaat edilmiştir. Toplumda *sorumlu bireyler yetiştirmek esastır*. Sorumlu yöneticiler kendilerine verilen emânet görevleri, emânet sahibinin istediği doğrultusunda kullanması, emânet görevlerin anlamını kavraması, emânete ihanet etmememesi gerekir. Yönetici demek, sorumlu demektir. Yönetici olarak görev almak büyük bir sorumluluktur. Hem sevabı hem de günahı büyük olan bir alandır. Bunun için Hz. Ömer, kendisinden sonra yönetime oğlu Abdullah ibn Ömer'in getirilmesini teklif eden Sahabe'ye, "*bir evden bir kurban yeter*"³⁹ cevabıyla bu sorumluluğa dikkat çekmiştir.

c) Adâlet Kavramı (Hukuk Önünde Eşitlik)

Kur'ân'da yöneten ve yönetilenler arasında en önemli ilkelerden biri adâlettir. Bu Kur'ân'ın anayasal bir ilkesidir. Üst norm niteliğindedir. Yöneten ve yönetilenler arasında birincil emir ve devlet olmanın asli unsurudur. Allah adâletle hükmetmeyi emreder. Bu ilkenin ihlali anayasal bir ihlaldir. Bu ilkeyi ihlal edenler her ne kadar dindar görünseler de ancak zulmederler. Adâlet, insanların sığınağı, mülkün / devletin temelidir. Adâlet, hükümlerde eşitliği ve dengeyi sağlar.⁴⁰

Adâlet bir ide olup soyut bir hukuk kavramıdır. Saf hukuk kavramı olan adâlet, hukuka uygunluk ilkesi ve orta yoldur. Adâlet, davranışlarda bir erdemlilik, hak ve ödevlerde bir denge, eşitlik, kendine düşeni yapması, kendine düşeni alması, benzer durumlarda aynı ilkelerin uygulanmasıdır. Adâletin ilkesel yönü, bir yönüyle özgürlük, bir yönüyle eşitlik ve liyakattir. Adâletin, denkleştirici / dağıtıcı / hakkaniyet ve sosyal adâlet gibi pek çok nitelikleri bulunmaktadır.

Adâlet, genellikle ya özgürlük ya da eşitlik olarak ortaya çıkmıştır. Denkleştirici adâlet denildiğinde, hukuksal işlemlerde, edimlerin eşitliği yani alınan ve verilenlerin birbirine denk olması, hukuksal işlemlerde sürekli bir dengenin bulunması, bu dengenin bozulması halinde ise yaptırımla düzeltilmesini gerekli kılar. Keza haksız fiillerde zarar görenin zararının giderilmesi, (*kıyas / diyet / tazminat gibi*) denk bir cezanın verilmesi, haksız fiil sebebiyle bozulmuş dengenin yeniden onarılarak denkleştirilmesi de bir adâletin inşasıdır. Keza sebepsiz iktisap denilen, haksız kazanç da bu adâlet türünü ifade eder. Suç ve cezalar arasında ilişkiler bakımından denkleştirici adâletin önemi büyüktür. Keza güçlü ve zayıf, emek ve sermaye arasındaki dengenin sağlanması, (*riba, garar ve gabn gibi*) haksız iktisablar bir tür düzeltici adâletin alanına girmektedir.

Adâletin dağıtıcı niteliği ise kişilerin yetenekleri, kabiliyetleri, ihtiyaçları ve topluma olan katkıları oranında mal, onur ve makamlara sahip olmalarını emreden kısd adâletidir. Bu adâletin temelinde eşitlik bulunmakla birlikte ancak bu eşitlik aritmetik olmayıp oran / kısd eşitliğidir. Oran eşitliği (kısd), bireylerin özel ya da konum ve liyakatlerini dikkate alarak onlara çeşitli kalıplar önerir. Bu adâlet yasal eşitlikle yetinmeyip kişileri toplumsal ve liyakatleri bağlamında ele alır. Bu tür adâlette üretim ve dağıtım birbirinden ayrılmaktadır. Piyasa kurallarına göre dağıtılmış şeyler, bazı kriterlere göre yeniden dağıtılmalıdır. Dağıtıcı adâlet sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri konu alıp yeniden dağıtım yapar. Bu dağıtımı da, ya hak etmeye ve liyakate ya da ihtiyaca göre yapar. Ancak

³⁹ Tabakât, IV, s.187.

⁴⁰ Adâlet ve eşitlik konusunda geniş taf. bkz Denek, Nur, Muhammed, *İslâm'da Eşitlik ve Sosyal Adâlet*, Phoenix Yayınevi, Ankara 2010, s. 1-124.

liyakat kriteri, piyasa kurallarının dışında, bireyleri ayrıca liyakati sebebiyle ödüllendirir. İhtiyaç kriteri ise asgari bir yaşam standardı sağlamak için yine piyasa dışında ekonomik olarak kötü durumda olanlara zekât, infak ve yardım yapılmasını öngörür. Görüldüğü gibi dağıtıcı adâlet, piyasa koşullarının sonuçlarıyla yetinmeyip üretimi yeniden dağıtımına tabi tutmaktır.⁴¹

Hukukun kesin biçimde uygulanması, büyük haksızlıklara yol açması, tipik olmayan olayların ayrıntısını dikkate alınması bir tür istihsân yapılmasıdır. Yazılı hukukun yetersiz kaldığı alanda, biçimsel adâletle, hakkaniyet arasında bir denge kurulur. Lafzî yorumla usûli bir adâlet bazen negatif bir adâlet olarak görülür. Bu bağlamda çeşitli ekonomik ve sosyal konularda devlet veya hâkimler, hakkaniyet çerçevesinde pozitif görevler yüklenebilirler.

Sosyal hukuk kapsamındaki hukukî ve iktisadî alanda yahut hüküm verirken adâlet önemli bir ilkedir. Kamu ve özel hukuk alanında hükümlerde adâletin sağlanması hedeflenmiştir. İslâm, idarî bir sorumluluk yüklenen kişilerin, bireysel ve toplumsal barışı sağlamak için adâlet ve hakkaniyete uymalarını istemiştir. Zira idareci, sadece kendisine ve bireylere ait insan hakkından sorumlu değil, bilakis bütün varlıklar, bitkiler, hayvanlar ve eşyaların haklarını korumakla da sorumlu tutulmuştur.⁴²

Bireyin, iktisadi hayatta emeği ile hak ettiği kendisindedir. Birey, bir başkasının alın terini haksız bir şekilde elde etmesi, bir başkasının mağduriyetinden kazanç elde etmesinin adı ribadır. Sen çalış ben yiyeyim mantığının olmadığı açıktır. Bunun için İslâm, ribâ veya garar gibi iki temel haksız kazancı yasaklamıştır. Keza gabn gibi aldatmayı, edimler arasındaki dengesizlik doğuracak ekonomik faaliyetler içerisine girilmemesini istemiştir.⁴³ Öte yandan bu ayetin, her Cuma hutbesinde okunması, adâletin yönetenler ve yönetilenlere hatırlatılması noktasında dikkat çekicidir. Bu nedenle adâlet, İslâm medeniyetinde toplumsal hayatın ve devlet olmanın temel şartı sayılmıştır. İslâm idare hukukunda sosyal hayatta adâlet, ya “*toplumsal davranışlarda*” ya “*karar ve hükümlerde*” ya da “*iktisadi hayatta*” kendisini gösterir.⁴⁴

d) Emânet ve Ehliyet Kavramı (Devlet Görevlerinin Taksiminde Liyakat)

Kur’ân’da yöneten ve yönetilenler arasında en önemli ilkelerden biri de *emânetlerin ehline verilmesidir*.⁴⁵ Bu Kur’ân’ın anayasal bir ilkesidir. Üst norm niteliğindedir. Yöneten ve yönetilenler arasında kapsamlı bir emirdir. Allah emânetleri ehline vermeyi emreder. Bu ilkenin ihlali anayasal bir ihlaldir. Bu ilkeyi ihlal edenler her ne kadar dindar görünseler de ancak devlete ve millete

⁴¹ Taf. Bkz. Aktaş, Sururi, *Hayek’in Hukuk ve Adâlet Teorisi*, Liberte Yayınları, Ankara 2001, s.139-147.

⁴² *Adâlet*, herkese hak ettiği şekilde muamele etmek, doğru hüküm vermek, dengeli ve ölçülü davranmaktır. Yani bir kimsede hak ettiğinden fazla vermek, başkasının hakkını çiğnemek olduğu gibi, eksik vermek de, hakkı gasp etmek yani adâleti ihlal etmektir. Nitekim Cenabı Hak “*sakın dengeyi bozmayın*” (Rahman Süresi, 7-8) Allah’ın razı olduğu şekilde yaşamak, ancak hak ve adâlet dengesine riayet ölçüsünde gerçekleşir. Yani adâlet mefhumu, ilahi emir ve yasakların merkezindedir. Hüküm ve kararında adil olmak gerekir. Peygamberimiz (sav) şöyle buyurmuştur: “*Ben sadece bir beşerim. Sizler bana (aranızdaki ihtilaf sebebiyle) muhâkeme olmak üzere geliyorsunuz. Belki biriniz delilini getirmekte diğerinden daha becerikli olabilir ve meramını daha iyi anlatabilir. Bende dinlediklerime göre o kimsenin lehinde hüküm veririm. Kimin lehine kardeşinin hakkını alıp hüküm vermişsem, ona cehennemden bir pay ayırmış olurum.*” Hakikaten bazı insanlar, güzel konuşmaları ve yüksek zekâları sayesinde, yaptıkları zulmü, dünya planında ört bas edebilirler, haksız iken kendilerini haklı gösterebilirler. Ancak onlar hiçbir zaman kurtulduklarını zannetmemelidirler. Buhârî, *Şehâdât* 27; Müslim, *Akdiye* 4.

⁴³ *Çalışan işçi ücretini, memur maaşını, üretici mahsulünü hak ettiği ölçüde alacaktır.* (Şûrâ 42/183); *Burada istenen her şahsın sadece hak ettiğine sahip olması, başkalarının hakkına tecavüz etmemesidir. İşçiye ve üreticiye alın terinin karşılığı hemen verilmelidir.* (İbn Mâce, *Ruhûn*, 4); “*Ölçü ve tartıda hile yapanların vay haline! Onlar, insanlardan ölçüp alırken eksiksiz alırlar. Kendileri onlara ölçerek veya tartarak sattıkları zaman eksik verirler.*” (Mutaffifin, 83/1-3).

⁴⁴ Peygamber (sav) adâlet konusunda, “*adâletli olanın cennete gireceği, hüküm verdiğinde adâletle hüküm verilmesi gerektiği, bu hükmü verirken Allah’ın kendisiyle birlikte olduğu,* (Ebu Davud, *Akdiye* 2), *kıyamet günü boynuzsuz koyunun, boynuzlu koyundan hakkını alacağı yani hak sahiplerinin mutlaka hakkını alacağı* (Müslim, *Birr* 6; Tirmizi, *Kıyamet* 2), *başkasının arazisine haksız tecavüzde bulunmanın cezası* (Buhârî, *Bedü'l-Halk*, 2; *Mezâlim*, 13), *aleyhine de olsa hak ve adâletten yana hüküm verilmesini gibi*” pek çok hadis bulunmaktadır. (Müslim, *Müsâkat* 142).

⁴⁵ Nisâ, 4/58.

hıyanetlik ederler. Emânet ehline verilmediği zaman devletin ve insanların kıyameti kopmuştur. Devlet ve vatandaşların geleceği çalınmış, terakkisi engellenmiştir. Devlet ve millete zülüm reva görülmüş olur.

Devlet görevleri emânet görevlerdir,⁴⁶ emânet görevlerde ise bilgi, tecrübe ve liyakat esastır. Bu emânet görevlerdeki idareye ehil olmayan kişiler getirilmesi devletin ve vatandaşların çilesidir. İşlerin yürümemesi, fitne ve fesadın yaygınlaşması, insanların birbirine düşmesi gibi kıyamete yolculuk başlamıştır. Bu Kur'ân'ın en önemli emirlerinden biri olan anayasal bir ihlaldir. Müslümanlar şu örneğe dikkat etmelidirler. Mekke'nin Fethinden önce Kâbe'nin anahtarı Osman b. Talha'daydı. Kendisi Kâbe'nin bakımını yapardı. Peygamber (sav), Mekke'ye girince Kâbe'de iki rekât namaz kılmak istedi. Osman b. Talha buna izin vermedi. Hz. Ali anahtarı ondan zorla aldı. Kâbe'nin içine girdiler ve namaz kılıp çıktılar. Henüz Osman b. Talha Müslüman değildi, müşrikkti. Peygamberimizin (sav) amcası Hz. Abbas, Kâbe'nin anahtarının kendisine verilmesini istedi. Peygamberimiz (sav) de anahtarı amcasına verince, “Allah (cc), size emânetleri ehline vermenizi emreder”⁴⁷ ayeti nazil oldu. Bunun üzerine Peygamberimiz (sav) anahtarı, Osman b. Talha'ya geri verdi. Peygamberimiz (sav) “Ey Osman! İşte Kâbe'nin anahtarı! Bu gün iyilik ve vefa günüdür. Sen cahiliye zamanında bu vazifeyi layıkıyla yaptın. İnanıyorum ki şimdi daha güzel bir şekilde yapacaksın” buyurdu ve anahtarı herkesin huzurunda ona teslim etti. Bu büyüklüğü gören Osman Bin Talha bu din olsa olsa hak dindir deyip Müslüman oldu. Osman b. Talha müşrik de olsa işin ehli olduğu için görev ona verilmiştir. Müslümanlar bugün, kendi kıyametlerini kendileri koparmışlardır. Müslümanların emânet kavramını iyi anladıkları ölçüde İslâm'ı da anlamış olacakları açıktır. İnsanların, Allah ve kul haklarında emânete riayet etmesi esas önemli bir anayasal ilkedir. Peygamberimiz (sav), emâneti ehline vermeyi ciddi bir sorumluluk, millete ve devlete sadakat ölçüsü saymış, toplumsal barış ve huzur için en önemli bir ilke görmüştür.

e) Şûrâ Kavramı (Seçilmiş Meclis, İstişâre Kurulu, Yasama Yetkisi, Âkil İnsanlar Topluluğu)

Kur'ân'da yöneten ve yönetilenler arasında en önemli ilkelerden biri de şûrâdır. Her çağa uygun kanun yapma ihtiyacı hissedilmiştir.⁴⁸ Şûrâ, Kur'ân'ın anayasal bir yönetim ilkesidir. Yöneten ve yönetilenler arasında üst norm niteliğinde temel ilkedir. Bu ilkenin ihlali anayasal bir ihlaldir. Bu ilkenin ihlali, zorba yönetim ve istibdattır. Şûrâ, yönetimin halka dayanması ve halkın kendi kendisini yönetmesidir.

Biat, yöneticiyi seçmek ve toplumsal kararları almak için en önemli bir araçtır. İslâm halifesi egemenliğini halktan alır. İlahi iradeyi temsil eden toplumun genel iradesidir. Halife secimi doğrudan halk veya onun yetkili kıldığı temsilciler “ehlü'l hal ve'l akd”(âkil kişiler topluluğu) tarafından gerçekleşir. Bu seçici kurul iktidarı kurmaya ve bozmaya yetkilidir.

Kur'ân'ın anayasal mahiyetli ilkesi olan şûrâ / meşveret halkla ilgili bütün işlerde ortak aklın geleceği planlamasıdır. Kur'ân yönetimle ilgili kararlarda ashabına danışmayı önermiştir.⁴⁹ Peygamber (sav) vahiyle belirlenmeyen alanlarda istişareyi kendisine ilke edinmiş ve kurumsallaşmasını sağlamıştır.⁵⁰ Onun bu davranışının ilham kaynağı Kur'ân'ın “İş hakkında onlara danış / meşveret et. Bir kere de azmettin mi artık Allaha güven”⁵¹ ayeti ile “Onların işleri aralarında danışma / meşveret iledir”⁵² ayetidir. Peygamberimiz (sav), dini bir hüküm olmayan alanların hemen

⁴⁶ Ebu Hanife idari görev alma konusunda bkz. Zeydan, C, *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi*, I, İstanbul 1328, s. 220.

⁴⁷ Nisâ, 4/58.

⁴⁸ Esed, Muhammed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, Ekin Yayınları, İstanbul trs, s. 56.

⁴⁹ Âl-i İmrân, 3/159.

⁵⁰ Mehmetoğlu, M. Sabri, *Meşveret Geleneğimiz ve Demokrasi*, Nesil Yayınları, İstanbul 2006, s. 26.

⁵¹ Al-i İmran, 3/159.

⁵² Şûrâ, 42/36-38.

her birinde istişare yapmıştır. Bunlar ilahi vahiyle değil kendi şahsi tecrübesi ve içtihadıyla yapmıştır. Pek çok savaşta (*Bedir, Uhud, Hendek ve Tebük gibi*) ve sosyal hukuk alanında ashâbı ile istişare etmiştir.⁵³ Peygamberimiz aldığı önemli kararlarda hep istişare eder, ashâbına danışır. Onlar kendi aralarında yönetimle ilgili konuları birbirlerine danışarak karara bağlarlar. Keza İslâm'da sınıfsız bir toplum oluşturma hedeflenmiştir. Dikey yapılanma değil de yatay yapılanmaya önem verilmiştir.

Hiz. Ebu Bekir, ridde olaylarına karışanlara taviz vermemiştir. İrtidat olaylarının pek çok sebebi ve amacı vardır. Peygamber (sav), vefat edince doğan otorite boşluğu sebebiyle bazı Müslümanlar devlete karşı sorumluluklarının bittiği algısına kapıldılar. Hiz. Ebu Bekir'le kurulan yönetime karşı, Müslüman olduğu halde zekât vermek istemeyenler, otoriteye itaat etmeyip kabile ve aşiretlerine geri dönmek istemeleri gibi pek çok sebeple irtidat olaylarını başlatmışlardır. Hiz. Ebu Bekir, bir devlet başkanı olarak Sahabeyle istişare yapıp bu devlete başkaldıran *bağy, irtidat ve isyan* gibi suçları, örgütlü bir suç sayıp devlete karşı isyan kabul edip savaş ve öldürme dâhil ciddi bir karar almıştır. Bu uygulamanın meşruiyet temeli, ehlişünnet ve icmâ anlayışı olsa gerektir. Nitekim Peygamberimiz (sav), “*Ümmetim dalalet üzere birleşmez.*”⁵⁴ “*Müslümanların güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir.*”⁵⁵ Tüm bu hadisler birlikte değerlendirildiğinde *şûrâ, icmâ ve ehlişünnet* anlayışı kavram kargaşasına sokulmuştur. Keza *ehl-i sünnet ve'l cemaat* anlayışı, *icmâ* ile takip edilen bir tür orta yol olsa gerektir. Bu orta yol, mevcut toplumlara örneklik teşkil edecek, doğruyu ve hakikati yakalamada daha sağlıklı olan *ehlişünnet / hidayet yolu olan orta yolun* pratik göstergesinden başka bir şey değildir.

Devletin temel organlarından biri de yasamadır. Şûrâ bir tür yasama organıdır. Günümüzde yasama organı Türkiye Büyük Millet Meclisidir. Yasamanın çeşitli ilkeleri bulunmaktadır. Yasama yetkisi ancak yasama organı tarafından kullanılır ve bu yetki asla devredilemez. Anayasaya aykırı olmamak kaydıyla yasama organında her konuyu ayrıntılı düzenleme imkânı bulunmaktadır. Yasama organı araya hiçbir işlem veya vesayet girmeksizin doğrudan veya dolaylı olarak yasal düzenleme yapabilir. Keza şûrâ ve icmâ kararları anayasal ilkelere (naslara) aykırı olamaz. Yasama organı anayasada belirtilen usullere göre kanun çıkarabilir. Kanunlar yazılı, genel, sürekli ve soyut ve saf hukuk kurallarıdır.

f) Hiçbir Suçlu Başkasının Suçunu Yüklenemez (*Masumiyet Karinesi*)

Kur'ân; (أَلَا تَرَىٰ وَازِرَةً وَّرَزَّ بِأَخْرَ) “*Hiçbir günahkâr, başkasının günah yükünü yüklenmez*”⁵⁶ buyurmuştur. Anayasal mahiyetli üst norm niteliğinde olan bu ilke toplumumuzda çoğunlukla ihmal edilmiştir. Toplumların hafızası *hiç bir suçlu kendi yargıçlığından kurtulamaz, kendi vicdanında beraat edemez* ilkesini kabul etmiştir. Bazılarına göre en mükemmel adâlet, vicdan adâletidir. Öyle ki insan, Allah'tan ve kendi vicdanından hiç bir şeyi gizleyemez. Bir kendini bir de Allah'ı kandıramaz. Toplumlar, bu iki *tür* maddi ve manevi yaptırım sayesinde ancak hukuk düzenlerini koruyabilmişlerdir. Birey ve toplum haklarının korunması ancak ve ancak bu düalist yaptırım sayesinde gerçekleşebilir. Bu da maddi, manevi ve ilahi adâlettir.

Öte yandan bireyin, masumiyet karinesi bulunmaktadır. İslâm hukukunun umumi prensiplerinden biri, kişinin aslında borçsuz ve suçsuz olma ilkesidir.⁵⁷ Günümüzde masumiyet ilkesi, büyük bir önem taşımaktadır. Birey, hükümlü oluncaya kadar, masumiyet karinesi gereği suçsuz kabul

⁵³ Ebu Faris, Muhammed Abdulkadir, *en-Nizamü's-Siyasiyye fi'l-İslâm*, Amman 1989, 94-96.

⁵⁴ Tirmizi, Fiten, 7.

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, Müs, 4318.

⁵⁶ Necm 52/38; Fâtır 35/18.

⁵⁷ Mecelle 8 Md.

edilmelidir. Masumiyet ilkesi, toplumların algılarında ve genel kabullerinde yaygın bir taban bulması gerekmektedir. Masumiyet kuralının ihlali, toplumumuzda ciddi bir insan hakkı ihlali haline gelmiştir. Zira hakkında dava açılan veya her hangi bir sebeple mahkemeye düşen kişi, henüz suçu sabit olmadan suçlu gibi algılanması, anayasal bir insan hakkı ihlalidir. Bu ilkenin ihlali günümüzde, ciddi bir toplumsal problem haline gelmiştir.

g) Haksız Kazanç Batıldır (Emek ve Sermaye Dengesi)

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) Allah (cc), “Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin”⁵⁸ buyurmuştur. Ayet, haksız kazancın batıl olduğunu ifade etmektedir. Anayasal mahiyetli üst norm niteliğindeki bu ilke, insanlığın evrensel beyannamesi niteliğindedir. Günümüzde *riba*, *garar* ve *gabn* gibi pek çok haksız kazanç yolları bulunmaktadır. Müslüman, kendisi tokken, kardeşini aç bırakamaz. Keza Müslüman, sen çalış ben yiyeyim de diyemez. Bu durumda sosyal adâletle toplumsal barış ancak ve ancak sağlanabilir. İslâm, toplumsal barışı sağlamak için zekâtın farz, *riba*’nın haram olduğuna dikkat çekmiştir. Sosyal adâletin sağlanmasında bir denge kurmuştur. Ayette; (وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى) “İnsan için ancak çalıştığı vardır”⁵⁹ buyurulmuştur. En kutsal gelirin emek geliri olduğuna vurgu yapılmıştır. Toplumsal barışın sağlanması, günümüzde emek ve sermaye dengesinin kurulmasına bağlıdır. Keza günümüzde sosyal hayattaki problemlerin ana sebebi, emek ve sermaye dengesinin ihlalden doğar. Emek ve sermaye gibi üretim faktörlerinin ve bunların gelirlerinin kaynak açısından değerlendirilmesi gerekmektedir. Riba’da gelirin kaynak açısından belirlenmesi tartışmanın asıl odak noktasını oluşturmaktadır. Keza bilginler, paranın mal, sembol veya tedavül aracı olması görüşüne göre haksız kazanç yorumu yapmışlardır. Bu bağlamda haksız kazancın belirlenmesinde malın tanımı da önemli bir kriter olmuştur.

h) Suç ve Ceza Dengesinin Korunması (Denk bir Ceza Kıyas)

Bir suç, ya Allah (*kamu*) haklarını ya da kul (*insan*) haklarını ihlal eder. Suça verilecek cezadan gaye ise bu suçtan caydırıcılıktır. Ceza, ıslah için zaruretten başvurulmuş bir çare ve yöntemdir. Bu sebepten kamu düzenini sağlamak için cezayı yaptırım zorunlu olmuştur. Bu bağlamda ceza yasalarının asıl amacı kamu düzenini korumaktır. İslâm ceza hukukunda suç ve ceza arasında bir denge bulunmaktadır. Kur’ân, (وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا) “Bir kötülüğün karşılığı, ona denk bir cezadır”⁶⁰ buyurmaktadır. Nitekim kısasta suçlunun mağdura verdiği zararın misliyle cezalandırılması ilkesi hâkimdir. Suç ile ceza arasında bir denge olmazsa anayasal bir hak olan adâlet sağlanmış olmaz.

i) İyiliği Emir Kötülükten Nehiy (وَلَا أَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ)

İyiliği emretmek, kötülükten sakındırmak görevi, fert, aile ve toplumun güven ve huzuru için hayâtî önemi haizdir. Bu ilke anayasal bir normdur. Bütün problem, bu ilkenin anlaşılması ve uygulanması, iyi bir niyet ve üslupta yatmaktadır:

Naslar; (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) “Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten menedersiniz”⁶¹; (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى)

⁵⁸ Bakara 2/188; Nisa 4/29.

⁵⁹ Necm 52/39.

⁶⁰ Şûrâ 42/40.

⁶¹ Âli İmran 3/110.

(الْخَيْرُ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) “İçinizden insanları hayra çağıracak, iyiliği emredecek, kötülükten alıkoyacak bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir”⁶² buyurmaktadır.

“Kim kötü ve çirkin bir iş görürse onu eliyle düzeltsin; eğer buna gücü yetmiyorsa diliyle düzeltsin; buna da gücü yetmezse, kalben karşı koysun. Bu da imanın en zayıf derecesidir.”⁶³ Nasların emrini yerine getirmede sorumlu olan bireyler, güzel bir üslup, temiz bir lisan, pedagojik, psikolojik ve tedricilik yöntemlerinde ehliyet ve liyakati bulunmalı, devlet her alanda, özellikle emânet görevlerde, ehliyet ve liyakati esas almalı, görevlendirmeleri buna göre yapmalıdır. Yoksa günümüzde olduğu gibi pek çok problem çıkması muhtemeldir.

2. Nasların Işığında İslâm Kültür Tarihinde İdare Hukuku Alanındaki Yönetim Şekilleri

Kur’ân yönetim hukukuyla ilgili anayasal mahiyetli genel ilkeler getirmiş, idare hukukunun genel çerçevesini çizmiştir. Müslümanlar, bu genel çerçeve içinde kalarak idare hukuku alanında, içtihatla serbest bırakılmıştır. Keza Kur’ân, sık sık geçmişte yaşayan toplumlara ve yöneticilere atıfta bulunmuş, bu toplumlardaki yaşam biçimine ve yöneticilerin adâlet konusuna vurgu yapmıştır.⁶⁴

Öte yandan Hz. Peygamberin sünnetinde de yönetim yapısına yer verilmemiştir. Sünnet, yönetim hukukuyla ilgili Kur’ân’ın tahkimatı kabilinden “adâlet, merhamet ve şefkat” gibi ilkelere yer vermiştir. Keza Hz. Peygamber (sav) dönemlerinde kurulan devlet ve onun anayasası (*Medine sözleşmesi*) dini olmaktan çok durumsal bir mahiyet arz etmektedir. Diğer bir deyişle, Medine site devleti şartların zorladığı, güven ihtiyacından doğan sosyolojik bir olgudur. Medine’de düşman tehlikesi Müslümanları, zorunlu olarak örgütlü bir toplumsal yapıya dönüştürmüştür. Hiç kuşkusuz vahyin önderliğinde yeryüzünde bir örnek toplum oluşmuştur.

Peygamberin vefatından sonra oluşan halifelik ve cemaatleşme de sosyolojik bir olgudur. Halife seçimi konusunda Sahabe uygulaması ile de sabittir ki devlet başkanının seçimi sürekli değişmiştir. En uygun olana doğru bir gelişim seyri izlemiştir. Halefeler döneminde ilk halife için *emiru’l-mu’minin* tabiri kullanılmıştır. Saltanat geleneğini başlatan Muaviye kendisini müminlerin *emiri* yerine Allah’ın yeryüzündeki “halifesi ve temsilcisi” olarak lanse ettirmiştir. Bu kavram Abbasilerle birlikte “zillullah” yani Allah’ın yeryüzündeki gölgesi şeklinde kullanılmıştır. Kısaca dört halife zamanındaki meşruiyetin kaynağı doğrudan doğruya yönetilen toplum olarak Müslümanların iradesiyken saltanat geleneğiyle bu, sultan kendi durumunu ilahi bir sıfatla meşrulaştırma yolunu seçmiştir. Devlet başkanlarının seçimi ve yönetiminde, şûrâ yöntemi benimsenmiş, içtihatlarla göre yönetim yapıları teşekkül etmiştir. Yönetici, halktan almış olduğu yetkiyi kullanırken; bireylerin temel hak ve özgürlükleri ile kamu yararı arasında denge kurmaya çalışmıştır. İslâm kültür tarihinin klasik döneminde ortaya çıkan halifelik, saltanatlık, krallık ve padişahlık gibi yönetim şekilleri doğal olarak geliştiklerinden İslâm’a uygun olup olmadıkları genellikle sorgulanmamıştır.⁶⁵

Hilafet kavramının da dini olmaktan çok sosyolojik ve siyasi bir kurum olduğu anlaşılmıştır. Halifeler döneminden sonra saltanat ve monarşi şeklinde devam eden yönetim şekilleri demokrasiyle devam etmiştir. Sonuç olarak egemenliğin güç kaynağı (*yetkisinin alındığı kaynak*) halk, meşruiyetin kaynağı ise Allah’ın rızasına uygun adâletle hareket etmektir. Devlet aynı zamanda sosyolojik ihtiyaçlar doğrultusunda sürekli olarak değişkenlik arz eden bir olgudur. Hâlbuki dinin değişmeyen

⁶² Âli İmran 3/104.

⁶³ Tirmizi, *Fiten*, 11; İbnu Mace, *Fiten*, 20.

⁶⁴ Sad 38/20-24; Enbiya 21/78-79.

⁶⁵ Taf. bkz. Çaha, Ömer, “İslâm ve Demokrasi”, İslâmîyât, II, Sayı 2, Nisan-Haziran 1999, s. 53-76.

evrensel ilkeleri vardır. Bu bakımdan devlet ile din (*teoloji*) bütünleştirildiği zaman, ister istemez sosyolojik yaşam alanı değişimin dışında tutulmuş olur. İslâm tarihindeki bu durumun, gerilemenin temel nedeni olduğu söylenmiştir.

Tarih boyunca devletlerin yönetim biçimleri bulunmaktadır. Yönetim biçimleri, devletlerin idare şekilleridir. Bu yönetim şekilleri, monarşi, oligarşi, teokrazi ve demokrasi şeklinde bir gelişim seyri izlemiştir. Monarşi ya da krallık, bir hükümdarın devlet başkanı olduğu, *saltanatlık, kral, imparator, padişah ve emir* gibi idarecinin idareyi yaşamı boyunca elinde bulunduran yönetim şeklidir. Oligarşi ise belirli bir zümrenin bir ülkeyi yönetmesiyle ortaya çıkan yönetim biçimidir. Teokrazi, devlet organlarında dini otoriteyi hâkim kılmak, dini otoritenin yönetimi, devlet yönetiminin dini temellere dayandırılmaya çalışıldığı yönetim biçimidir. Teokrazi, tanrının yeryüzünde vekilleri tarafında kullanılacağını ön gören teoriyi ifade eder.⁶⁶

Demokrasi, farklı özellikteki özgür bireylerin fitrat, doğal hukuk ve bireylerin rızasını esas alan ve bir arada yaşamasını sağlayan bir araçtır. Demokrasi, halk ile devlet arasında dengeyi kuran, bireylere belli bir yaşam tarzı dayatmayan, bireye değil devlete şekil veren, onu hukuk devleti ilkesi ile sınırlandıran halkın kendi kendini yönettiği bir yaşam biçimidir. Demokrasinin yaşayabildiği yönetim şekli ancak cumhuriyettir. Demokrasi bireyin iradesine olabildiğince özgürlük sağlarken, devletin iradesini mutlak irade olmaktan çıkarmakta onu bireyin iradesine dayandırarak toplumsal irade ve hukukla sınırlandırmaya çalışmaktadır. Demokrasilerde en büyük tehlike devletten geldiği için devlet gücünü elinde bulunduran kimselerin bazı kurallara uyması, hukuk devleti ilkesini ortaya çıkarmıştır. Sonuçta demokrasi kendi özgürlüğünden ödün vermeden, başkalarının haklarını çiğnemenin, birlikte yaşamın yollarını aramaktır. Demokrasi dışı yönetimler ya otoriter ya da totaliter özellik taşıyabilir. Bu iki rejim tipi cebri özellik taşır. Otoriter rejimde insiyatif tamamen yöneticinin elindedir. Totaliter rejim ise bir ideolojiyi esas alır. Yöneticilerin bir diktatör özelliği bulunur. Bu tür rejimlerde devlet esas olup millet, râyea (sürü), aşiret mantığı hâkimdir.

3. Yönetimin Esasını Teşkil Eden Adâlet, Kısd ve Emânet Kavramlarının Yorumu

Görüldüğü gibi Kur'ân, yönetimle ilgili bazı temel ilkeler getirmiştir.⁶⁷ Bu ayetlerden görüleceği üzere “قسط” ve “عدل” kavramları geçmektedir. Kuşkusuz “kısd” ve “adâlet” kavramlarının müteradif olmadığı kanaatindeyiz. Adâlet, “bire bir karşılık, denge, denklik, eşitlik” anlamlarına gelir. Kur'ân-ı Kerim'de eşitlik adâleti, “*adl*” terimi ile ifade edilmiştir. İnsan hakları alanı; eşitlik adâlet alanıdır. Eşitlik adâleti alanının istisnası yoktur. Dil, din, cins, ırk ayırımı yapılmaksızın bütün insanlar arasında, insan hakları açısından, tam bir eşitlik sağlanmıştır.⁶⁸ Adâlet, bireylerin kanun önünde ve mahkeme kararlarındaki hükümlerde eşitlik anlamına gelmektedir. Can, düşünce, inanç, nesil, mülkiyet, eğitim gibi haklar eşitlik ilkesi gereği adl adâletinin konusudur.

Kısd sözcüğü ise “*nasip, pay, kişiye hak ettiği payın verilmesi, ehil olması*” anlamlarına gelir. Genellikle istihkak, liyakat ve oran adâleti ise “*kısd*” terimi ile ifade edilmiştir. *Kısd adâleti*, daha çok emânet olan devlet görevleri için kullanılmıştır. “Kısd” adâleti söz konusu olduğunda, mutlaka hak edilen bir görevden söz edilmiştir. Bu görevler emânet görevleri olup liyakat esasına dayanır. Bu görevlerde devlet varlığını devam ettirebilmesi için sosyo-politik kararlar da vermişlerdir. Kıdsız adl, doğru yoldan sapma anlamına gelir. Kısd alanında adl uygulamak doğrudan doğruya zulümdür.

⁶⁶ Taf. bkz. Çaha, Ömer, “İslâm ve Demokrasi”, s. 53-76.

⁶⁷ Görüldüğü gibi Kur'ân-ı Kerim; hakkı titizlikle ayakta tutan adâletli iki şahitten bahseder, “bir topluluğa olan kininiz sizi adâletsizliğe sevketmesin, adil olun ve Allah'a karşı gelmekten sakının” der, geçmiş Peygamberden Davut (as) hitapla “insanlar arasında adâletle hüküm ver”, zengin ve fakir olsun adâletten ayrılmamayı öğütler, adâleti yerine getirmede nefse uyulmamasını tavsiye eder. “hüküm vereceğiniz zaman insanlar arasında adâletle hüküm vermeyi emreder.”

⁶⁸ Hucurat 49 /13.

Bu sebeple; istihkak ve liyakat adâletine riayet edene "*muksıt / adil*", bu adâlete riayet etmeyene ise "*kâsıt / zâlim*" denilmektedir.⁶⁹

Görüldüğü gibi emânet görevlerde ise kısd adâleti geçerlidir. Kısd adâleti daha genel olup adl adâletini de kapsar. Devlet görevlerinin her biri emânet görevler olup birer kısd adâleti esası gözetilmelidir. Bu görevler emânet görevler olduğundan emânet sahibinin istediği ilkeler doğrultusunda atamalar yapılabilir. Ancak bu atamalarda, liyakat ve ehliyet esas olmalıdır. Bütün mesele hangi görevlerin emânet, hangi görevlerin adl kapsamına sokulması gerektiğinde yatmaktadır. Emânet görevler, liyakat ve ehliyet sahibine verilmezse, bir toplumun geleceği ve yarınları kaybedilmiş olabilir. Adl adâleti gereği, eşitlik eğitim ve meslek seçimi gibi temel haklarda ve hukuk kurallarının uygulanmasında, kanun önünde eşitlik anlaşılırken; emânet görevlerde liyakat esası hâkimdir. Bu alanda halka başvurma meşveret / esas alınmıştır. Herkes, dil, din, ırk, renk, cinsiyet, siyasi düşünce, felsefî inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım gözetilmeksizin kanun önünde eşittir. Hiç bir kişiye ve zümreye veya sınıfa imtiyaz tanınamaz. Devlet organları ve idari makamları bütün işlemlerinde kanun önünde eşitlik ilkesine uygun olarak hareket etmek zorundadırlar.

4. İslâm İdare Hukukunda Yönetim Şekillerinin Değerlendirilmesi

Kur'ân yönetim hukuku ile ilgili bir siyasi sistem önermemiştir. Siyasi erki elinde tutacaklara temel ilkeler ve çerçeve kanun vaz etmiştir. Peygamber (sav)'de Kur'ân'ın yönetimle ilgili önerdiği genel çerçeveye göre hareket etmiştir. Böyle bir kişinin özellikleri ve sorumlulukları belirtilmiştir.⁷⁰ Peygamberimiz kendinden sonra gelecek olan halifeyi de belirlememiştir. Öyle anlaşılıyor ki kendisinden sonra gelecek ümmetin icmâ ile kendi yöneticisini seçmesinin, Müslümanların bir hakkı olduğuna işaret etmiştir. Bunun için Hz. Peygamber yetkilerini hiç kimseye devretmemiştir. Bu bağlamda İslâm, gücünü haktan ve halktan alan, insan haklarının korunmasına yönelik hukuki düzenleme yapılmasını istemiştir. Bu konuda anayasal mahiyetli genel çerçeve çizilmiştir. Bunlar da adâlet, liyakat ve ortak akıldır.

Peygamber (sav), Arap kültürünü temel almış ve oluşturduğu toplumsal yapı Arap gelenekleri üzerine şekillenmiştir. Hz Muhammed'in (sav), dağınık kabilelerden oluşan Arap toplumlarını bir araya getirip bir devlet kurması onun teşkilatçı bir dehaya sahip olduğunun göstergesidir.⁷¹ Kur'ân'da Hz. Peygamberin insanlara nasıl davranması gerektiği konusunda emir ve yasaklar daha çok örneklik ve önderlik göreviyle ilgilidir. Onun Müslümanlara önder ve örneklikle ilahi kaynaklı, devlet başkanı olması ise beşeri kaynaklı olduğu da söylenebilir.

Sonuçta Kur'ân, iktisadi, hukuki ve siyasi konularda temel ilkeler belirleyerek hâkimiyet yetkisini insanlara bıraktığı anlaşılmaktadır. Topluma ait sosyal hukuk alanında toplumsal tecrübenin sunduğu imkânların, toplum tarafından düzenlenmesi ve yürütülmesi de istenmektedir. Değişim alanında, Kur'ân değişmez ilkeler getirmiş, değişim alanını toplumların örf ve adetlerine ve değer yargılarına bırakmış olduğu anlaşılmaktadır.

İdare hukukunun yazılı veya yazısız kaynakları vardır. Günümüzde *idari ve adli rejimin hatalarını denetleyen Danıştay ve Yargıtay* gibi bir denetleme / meşveret birimi bulunmaktadır.

⁶⁹ İbn Düreyd, III, 26-27; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "kşt" md.; Lisânü'l-ÔArab, "kşt" md.); Cinn, 72/14-15 ve Maide 5/42, Hucurât 49/9, Mumtahine 60/8; Kureşî, Kaamus-i Kur'ân, "Kısd" maddesi. "Mizan" gerektirir (Rahman, 55/9; Hadid 57/ 25; Hüd 11/85; En'âm 6/152). İnsanlar arasında sadece "adl" boyutu ile hükmetmek yetmez, "kısd" ile de hükmetmesini bilmek gerekir (Maide, 5/42; Nisa' 4/58). Çağrıncı, Mustafa, DİA, "Kısd Md", 2002, cilt: 25, sayfa: 502-503; Polater, Kadir, Adâlet ve Zülüm, Doğu Yayınları, Erzincan 2008; s. 7-8.

⁷⁰ Tancî, Muhammed b. Tavit, *İslâm Mezhepleri Hakkında Düşünceler ve İslâm Mezhepleri Tarihi Ders Notları*, İstanbul Üniversitesi Yüksek İslâm Enstitüsü, İstanbul, t.y, s. 42-44.

⁷¹ Shaban, M. A. *Islamic History: A New Interpretation I*, Cambridge 1971, s. 15.

İdarenin her türlü eylem ve işlemlerine karşı yargı yolu açık tutulmuştur. Yönetim, hem kamu hem de özel alanı kapsamaktadır. Yönetim hukuku bir içtihat hukuku olarak gelişmiştir. Kamu hukuku alanında kamunun çıkarı genellikle üstün tutulmuştur. Özel hukuk alanında ise taraflar arasında eşitlik ilkesi esastır.

Yönetim hukuku, anayasal bir nitelik taşımaktadır. Yönetim hukukunda, yönetenler ve yönetilenler bulunmaktadır. Yönetilenler gerçek kişiler olabilecekleri gibi tüzel kişiler de olabilirler. Hukuk devleti, yönetilenlere hukuk güvenliği sağlayan, kişilerin temel hak ve ödevlerini belirleyen, bireylerin temel hak ve özgürlüklerini teminat altına alan bir düzendir.

Günümüzde yönetim şekli *cumhuriyettir*. Cumhur, halk demektir. Cumhuriyet ise halkın yönetimidir. Cumhuriyet devletin yönetim şeklidir. Demokrasi ise devletin siyasi rejimini ifade eder. Demokrasilerde, hürriyet, eşitlik, kardeşlik, vatandaşlık, sorumlu yönetim, etkin denetim, siyasette dürüstlük, açıklık ve katılım gibi temel ilkeler bulunmaktadır. Yönetime gelecek devlet başkanı da *demokratik* seçimle iş başına gelir. Bugün için en ideal bir yönetim olan demokrasi Müslümanlar arasında bilerek veya bilmeyerek çok eleştirilmiştir. Gelecekte belki daha iyi bir yönetim şekli oluşabileceği kuşkusuzdur.

Bilindiği gibi her medeniyet bir dil geliştirmiştir. Bu dil, klasik kavramları akamete uğratmıştır. Bugün klasik kavramlarımızı lügatle ve edebiyatla elimizden çaldılar. Kavram kargaşası çıkardılar. Farklı kavramlarla aynı şeyleri savundular. Kavramların gözlerini kör ettiler. Kimin ne söylediğini kimse anlamadan kavram döğüşüne başladılar. Oysa kavramlar süngerler gibidirler. Yüklenildiği manayı bıraktığı suyu emerler. Her lügat hazırlayanlar toplumlara yeni bir yön vermeyi denediler. Hiç kuşkusuz en yenisi en iyisi olmadığı gibi en eskisi en iyisi de olmayacaktır. Cumhuriyet / Demokrasi / Halk / Millet / Egemenlik / Halife / Devlet Başkanı gibi

Hiçbir millet kendi içinde birlik olmadıkça, tevhidi sağlamadıkça mutluluğu yakalayamaz. Bütün insanlar, siyasi, iktisadi ve toplumsal haklar bakımından eşittirler. Bir kişi bir oy demek olan demokrasi kendi kendisinin efendisi olan sistemin adıdır. Devlet bir araçtır, amaç ise adâlettir. Halkın ortak problemleri, halkın birleşmiş iradeleri ile yani icmâ ile alınır. Kanun yapma klasik anlamıyla şûrâ anlayışı, günümüzde halk tarafından seçilen meclisindir. Ayette (وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ) “onların işleri aralarında şûrayladır”⁷² beyanı buradaki (بَيْنَهُمْ) zamirinin, bu şûrâ’ya, kadın ve erkeğin katılması gerektiğine işaret bulunmaktadır. Emri ve yetkiyi halk verir. Halk ortak meselelerini aralarında danışma ile sürdürürler. Hâkimiyetin gerçek sahibi ilahi iradedir. Ancak hâkimiyetin kullanılması halkın ortak iradesine vekâleten verilmiş bir sorumluluktur.

SONUÇ

Kur’ân, Mekke’de itikadi ve ahlaki ilkelere, Medine’de ise bireysel ve toplumsal pratiklere yer vermiştir. Bu pratiklerin ilkinin toplumsal bütünleşmeyi sağlayan kurumsallaşma oluşturmuştur. Bunun için Peygamberimizin Medine’de ilk işi, toplumu aşiret ve kabileden kurtarıp güven sağlayan bir şehir devleti kurmak olmuştur. Bu devletin başkanı, Hz Muhammed, anayasası ise Medine vesikasıdır.

Öte yandan devletin varlığını sürdürebilmesi için de toplumsal bütünleşmenin sağlanmasına geçilmiştir. Bunun için vahiy temelli projelere ihtiyaç duyulmuştur. Bu ilkelere biri de Müslümanlık, kardeşlik / vatandaşlık üst kimliği projesidir. Peygamberimiz (sav), Medine’de dağınık

⁷² Şurâ 42/38.

ve birbiriyle mücadele içinde olan aşiret ve kabilelileri tek çatı altında toplamıştır. Peygamber (sav), *Müslümanlar kardeştir*, üst kimliği altında bu kabile ve aşiret anlayışına son vermiştir. Fakat Resulullah vefat edince, bu kabile ve aşiretler tekrar kendi aşiret ve kabilelerine dönmeye başlamışlardır.

İslâm idare hukukunda özgürlük, sorumluluk, adâlet, emânetleri ehline vermek, şûrâ, suç ve ceza dengesi, kimse kimsenin suçunu yüklenememesi, haksız kazancın batıl olması ve emek – sermaye dengesi gibi ana ilkeler bulunmaktadır. Bunlar, sırat-ı müstakim yolunun ana levhaları, İslâm idare hukukunun ana esaslarıdır. Bu ana esaslar, insanlığın anayasası mahiyetli, evrensel ilkeler olup çerçeve kanunlardır. Bu genel çerçeve, yönetim hukukunda üst norm niteliğinde olup bu ilkelerin ihlali anayasal bir ihlal ve ihmâl sayılmıştır. Bu ilkelerin taban bulmasıyla ancak toplumların barış ve huzuru sağlanabilir.

Öte yandan Kur'ân, yöneten ve yönetilenler arasında *âdil bir düzen kurmayı emretmiştir*. Keza Kur'ân, idari görevleri emânet görevler sayıp bu görevlerin tesliminde *emânetin ehline verilmesini de emretmiştir*. İslâm, idari işlerde iki temel ilke kabul etmiştir. Bunlardan birincisi ve *asli ilke adâlet*, ikincisi ise *emânetleri ehline vermektir*. Birisi adl (*eşitlik*) diğeri ise kısd (*emâneti ehline verme*) adâletidir. İslâm, idare hukuku adâleti bir ön şart olarak kabul etmiştir. Adâlet, devletlerin asli unsurudur. Adâlet, toplumları ve devletleri ayakta tutan yegâne temel unsurdur. Bunun için devletin şهادeti, *adâlet mülkün temeli* ilkesidir. İslâm'ın en önemli gayelerinden biri yeryüzünde adâlet üzerine kurulu bir düzeni hâkim kılmaktır. Bu bağlamda her devletin asli görevi, vatandaşlarının güven ve barış içinde hukukunu korumaktır. Peygamberlerin, birey ve toplumların asli görevi de cehalet ve hukuk mücadelesi vermektir. Yani *âdil bir düzen ve bir dünya kurmaktır*.

İkincil emir ise kısd adâleti (*emâneti ehline vermek*) olup genellikle devletin emânet görevlerine mahsustur. Bu görev taksimatında ise devletin liyakat ve ali menfaattarı gözetilmelidir. İslâm dini, insan haklarını her şeyin üstünde tutmuştur. Bu tür görevlerde *ehliyet ve liyakat* esas alınmalıdır. Yoksa bireylerin, toplumların ve devletlerin terakkilerine engel olunmuş ve halkın geleceği tehlikeye sokulmuş olur. Bu genel çerçeve içinde kalarak, sosyal hukuk alanında Müslümanları serbest bırakmıştır. İslâm kültür tarihindeki idari tasarruflar, birer içtihat hukuku olarak gelişmiştir. Kur'ân, toplum veya devletleri yönetmek için siyasi bir rejim de önermemiştir. Devlet başkanının seçimini de ümmetin iradesine bırakmıştır.

Öte yandan, İslâm'ın yönetim hukukuna getirdiği bu *temel ilkelere* bakıldığında, İslâm bir yönetim *şekli ve bir siyasi rejim* önermemiştir. Peygamber (sav) izlediği *sosyal siyaset*, dinî olmaktan ziyade, beşerî ihtiyaçların ortaya çıkardığı doğal sosyolojik bir olgudur. Peygamberden sonra gelen devlet başkanlarının meşruiyet kaynağı seçimdir. Klasik dönemde devlet başkanının seçimi, genellikle biat aracı ile halk tarafından idareciye verilen yetkiye dayanırdı. Devlet başkanının seçimi bazen halkın seçtiği kurul olan *Ehlü'l Hal ve'l-Akd* gibi âkil insanlardan oluşan seçici kurulun seçme ve yetki vermesiyle olurdu. Bu sayede İslâm idare hukukunda, yöneten ve yönetilenler arasında *yetki ve sorumluluk* alanında bir denge sağlanmıştı.

Devlet idaresini ayakta tutabilecek tek unsur; *liyakat, adâlet ve doğruluktur*. Öyle ki devletin varlık sebebi, halka hizmet olduğundan, halkının mutlu olmadığı, zülüm gördüğü bir devletin var olma sebebi de ihlale uğramıştır. Devletin, iktidar ve kurumlarının varlık sebebi de insana hizmettir. Devlet, toplumsal sınıfların mücadelesinde ele geçirilen bir rant aracı olmamalıdır. Haram sofraya oturanlar, şöhret belasına kapılanlar, kendilerinin ve toplumun kıyametine vesile olabilirler. Siyaset, sadece günü idare etmek değildir. Toplumun geleceğini de planlamaktır. Liyakatli kadrolar işidir. Keza siyaset, *kişiliğe ve vicdana* leke bulaştırmamaktır. Siyasetçi, menfaat karşısında eğilmeyen,

kamu malını emânet gören, kendi yükünü topluma ödetmeyen, halkın sıkıntıları için çalışan, ahlak çizgisi üzerinde yaşamakla yükümlüdür. Keza İslâm idare hukukunda devlet, *torpilliler ve sahipsizler* olarak bölünmemeli, *mal, makam ve maddi çıkar* için idareye gelinmemeli, devletin adâlet şemsiyesi altına herkes girebilmelidir.

İslâm, insanlar arasındaki üstünlüğün ancak kamu ve insan haklarına saygı duymada olduğunu bildirmiştir. Hukuk, onun özü adâlet, sosyal hayatta bir terazi gibidir. Terazinin bir tarafında *devlet*, diğer tarafında ise *halk* bulunmaktadır. Bu terazinin devlet tarafı ağır bastığında *bireyler kaybetmiş ve ezilmiş* olabilir. Bireysel özgürlükler ağır basıp devlet tarafı ihmal edildiğinde ise *devlet tarafı zaafa* uğrayabilir. Yönetimde *devlet ve vatandaş* arasındaki dengenin kurulması önem arz eder. Geçmişten günümüze her iki taraf arasında bu çizgilerin ana hatlarıyla belirlenmesinde sıkıntılar yaşanmıştır ve halen de yaşanmaktadır. Günümüzde devletler, siyasi hâkimiyetin kaynağını, teoride halka dayandırmasına rağmen, uygulamada bunu da çoğu kez sağlayamamıştır. Devlet ve devlet başkanlarının kutsallaştırılması sebebiyle Müslüman toplumun siyasî iradesi ve seçimi çoğu kez göz ardı edilmiştir. Genellikle Müslüman bireyler, devletin korunmasında araç, devlet ise amaç haline gelmiştir. Naslar, kamu ve özel hukukta sosyal adâletin sağlanmasında idarecilere sorumluluk yüklemiştir. Yöneten ve yönetilenlerin sorumluluklarına dikkat çekmiştir. Bu sorumluluğu manevi değerlerle de teyit etmiştir. Bu idari sorumlu olan devlet başkanı, halkının tehlikelere karşı güvenliklerini sağlamakla yükümlüdür. Genellikle devlet, *güvenlik, adâlet, temel eğitim, sağlık ve alt yapı* hizmetlerini yerine getirmek için denetleyici ve gözetleyici rol üstlenmiş bunlarla ilgili gerekli yasal düzenlemeleri yapmıştır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, (1969). *Müsned*, V, Beyrut.
- Ahmet, Abdurahman b. İbrahim, (1409/1988). *el-Fedâilu'l Hulkiyye fi'l-İslâm*, Mansure.
- Ali el-Kari, (1986). *el-Esrâru'l-Merfûa, Tahkik: Muhammed Lütfi es-Sabbâğ*, 2. Baskı, Beyrut.
- Akbulut, A. (1995). “*Kur’ân’ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi*”, İslâmî Araştırmalar, Cilt: 8, sayı: 3-4, Yaz-Güz dönemi.
- Akbulut, A. (1992). *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul.
- Aktaş, S. (2001). *Hayek’in Hukuk ve Adâlet Teorisi*, Liberte Yayınları, Ankara.
- Avva, M. S. (2011). *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, Mana Yayınları, İstanbul.
- Bardakoğlu, A. (1997). “*Şûrâ Mâ*”, İGYYA, IV, İstanbul.
- Buhârî, (1992). *el-Câmiu’s-Sahîh*, VIII, İstanbul.
- Çağrı, M. (2002). DİA, “*Kısd Mâ*”, cilt: 25, sayfa: 502-503.
- Çaha, Ö. (1999). “*İslâm ve Demokrasi*”, İslâmiyât, C. II, Sayı 2, Nisan-Haziran, s. 53-76.
- Dârimî, Ebu Muhammed b. Abdurrahman. (1992). *Sünen*, I-II, İstanbul.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistani, (1982). *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- Deylemî, (1986). *Kitâbu Firdevsi'l-Ahbâr, Tahkik: Fevz Ahmed Zümerli, Muhammed Mu’tasım Billah el-Bağdadi*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut.
- Ebu Faris, Muhammed Abdulkadir, (1989). *en-Nizamü’s-Siyasiyye fi'l-İslâm*, Amman.
- Esed, M. *İslâm’da Yönetim Biçimi*, Ekin Yayınları, İstanbul trs.
- Evkuran, M. “*Siyasal Kültürümüzün Teolojik Kökenleri ve İktidar Tahayyülü*”, İslâmiyât.
- Fayda, M. (1994). “*Ebu Bekir*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul.
- Furuzabadi, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *Basairu Zevi’t-Temyiz fi Letaifi Kitabi'l-Aziz*, IV, Beyrut, trs.
- Hamîdullah, M. (1993). *İslâm Peygamberi*, (Çev: Salih Tuğ), I- II, İstanbul: İrfan Yayınları.
- Hurç, R. (2003) “*Siyaset Bilincinin Oluşumu Bağlamında Dört Halifenin Seçim Sistemi*”, FÜSBD, XIII, sa.1, Elazığ.
- Heyet, (2006), *Kuran Yolu Türkçe Meali ve Tefsiri*, II, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- İsfahani, Ragib, *Mu’cemu Müfredatı El-fazi'l-Kur’ân*, Beyrut, trs.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir, *Tefsiru’t-Tahrir ve’t-Tenvir*, XVI, Tunus, trs.
- İbn Haldun, (1989). *Mukaddime*, (Çev: Zakir Kadiri Ugan), İstanbul: M.E.B.Y.
- İbn Manzur, Ebul Fadl Cemaleddin Muhammed, *Lisanül Arab*, XI, Beyrut, trs.
- İbnü'l-Esir, İzzüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, (1986). *el-Kâmil fi't-Tarih*, II, Beyrut.

- İbn Teymiye, *Mecmuatü'l-Fetevâ*, XI, Mısır trs.
- İbn Sa'd, (1388/1968) *et-Tabakât* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut.
- İbn Esir, İzzuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezeri, (1869). *Üsdü'l-Gâbe fî Marifeti's-Sahâbe III*, Mısır.
- Gazali, Muhammed, *İhya'u-Ulumu'd-Din*, III, s. 305.
- İpşirli, M. (1981). "*Hasan Kâfi el-Akhisârî ve Devlet Düzenine ait Eseri: Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-âlem*" (Hasan Kâfi and his work on statescraft), ", Tarih Enstitüsü Dergisi, Vol. 10-11, Jan.
- Kazıcı, Z. (1996). *İslâm Müesseseleri Tarihi*, İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Ali El-Müttaki, (1989). *Kenzü'l-Ummal, Müessesetü'r-Risale*, Beyrut.
- Kettânî, Hasan el-İdris, (1927) *et-Terâtibu'l-İdâriyye*, I-II, Rabat.
- Kureşî, Kâmusî'l- Kur'ân, "*Kısd*" maddesi.
- Mehmetoğlu, M. S. (2006). *Meşveret Geleneğimiz ve Demokrasi*, Nesil Yayınları, İstanbul.
- Muhammed, H. (1992). *İslâm Peygamberi*, İrfan Yayınları, İstanbul.
- Nâşî, el-Ekber, Abdullah b. Muhammed, (1971). *Mesailu' fî İmame, Kitabu Evsat fî 'T Makdlat, thk, Joseph Van Ess*, Beyrut.
- Polater, K. (2008). *Adâlet ve Zülüm*, Doğu Yayınları, Erzincan.
- Kur'ân Açısından Hürriyetler ve Mârûfu Emretme Prensibi*, EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2005, cilt: IX, sayı: 25, s. 147-160.
- Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "kst" md; *Lisânü'l-Arab*, "kst" md;
- Serahsi, Ebu Bekr Muhammed, "*Usulu's-Serahsi*, II, Beyrut, trs.
- Shaban, M. A. (1971). *Islamic History: A New Interpretation I*, Cambridge.
- Sibâhi, M. (1976). *İslâm Sosyalizmi* (Çev.A.Niyazioğlu) İstanbul.
- Suyutî, Abdurrahman b. Ebî-Bekr b. Muhammed Celaluddin, *Camiu's-Sagir min Ehadis'il - Beşir ve Nezir*, I, Mısır, trs.
- Suyutî, Celalüddin Abdurrahman, (1305 h.). *Tarihu'l-Hulefâ*, Mısır.
- Tahanevi, (1987). *Şerhu Meâni'l-Asar*, IV, Beyrut.
- Tancî, Muhammed b. Tavit, *İslâm Mezhepleri Hakkında Düşünceler ve İslâm Mezhepleri Tarihi Ders Notları*, İstanbul Üniversitesi Yüksek İslâm Enstitüsü, İstanbul trs.
- Zeydan, C. (1328h.). *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi*, I, İstanbul.
- <http://www.resulullah.org/abdullah-bin-uneys-ra>. (23 Şubat 2017).



MEŞŞÂÎ BURHANDAN İŞRÂKÎ İRFANA SÜHREVERDÎ EL-MAKTÛL'ÜN MANTIK ANLAYIŞI¹

FROM MASHA'I DEMONSTRATION TO ISHRAQI WISDOM SHIHAB AL-DIN SUHRAWARDI AL-MAQTUL'S VIEW ON LOGIC

Kamil KÖMÜRÇÜ
Cumhuriyet Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi
Mantık Anabilim Dalı,
Sivas-Türkiye
kkomurcu@cumhuriyet.edu.tr

Atf gösterme: Kömürçü, K. (2017). Meşşâî Burhandan İşrâkî İrfana Sühreverdî El-Maktûl'ün Mantık Anlayışı, *Universal Journal of Theology*, 2 (1), 58-73.

Geliş Tarihi:
19 Ocak 2017
Değerlendirme Tarihi:
23 Ocak 2017
Kabul Tarihi:
17 Mart 2017

© 2017 UJTE
E-ISSN: 2548-0952
Tüm hakları saklıdır.

Öz: İşrâkiliğin kurucusu olarak kabul edilen Şihabüddin Sühreverdî bir dönem Meşşâî öğretiyi esas almışken daha sonra kendi düşüncesini geliştirmiştir. O, İşrâkiliği tesis ederken iki farklı düşüncüyü birleştirmeye çalışmıştır. Sühreverdî'nin sistemi belirli parçalardan müteşekkildir. Mantık, onun düşüncesinin unsurlarından biridir. Bu açıdan onun mantık anlayışı oldukça önemlidir.

Sühreverdî mantık ve metot olarak Meşşâîlerin en önemli dayanağı olan burhandan yola çıkarak, İşrâkiliğin en merkezî kavramlarından biri olan irfana ulaşmıştır. Burhan, teoriyi esas almışken, irfan, kimi zaman teellüh, hads, keşf şeklinde de adlandırılan mistik kavramlara dayanır. Sühreverdî tarafından daha çok teorik felsefenin içinde değerlendirilen mantık, bir alet vasfındadır ve fazla ayrıntılı olmayan bir takım kurallardan müteşekkildir.

Anahtar Kavramlar: *Sühreverdî el-Maktûl, İşrâkîlik, Meşşâîlik, irfan, burhan.*

Abstract: Ishraqi philosophy is one of the doctrine of Islamic thought. The founder of the school is Shihab al-Din Suhrawardi al-Maqtul. He has an important place in Islamic philosophy. Suhrawardi is especially known for his mystical philosophy of teaching that he has developed. Suhrawardi is a Masha'i at the beginning of philosophical adventure. Later, he was separated from this tradition and he developed his own philosophy, called ishraqiyyun (illumination). Suhrawardi has done this in a system framework. His philosophy consists of three basic parts. They are logic, physics and metaphysics. He has placed the logic that the doctrine has been established. In this respect, logic has an important place in Sühreverdî's thought. For this reason his views on logic must be examined.

Keywords: *Suhrawardi al-Maqtul, Ishraqiyyun, Masha'i, Wisdom, Demonstration.*

1. Giriş

İşrâkîlik, İslam düşünce öğretilerinden biridir ve ekolün kurucusu daha çok isminin sonuna eklenmiş "el-Maktûl" lakabıyla tanınan Şihabüddin Sühreverdî'dir (m. 1155-1191). Onun fikirleri

¹ Doç.Dr. Kamil Kömürçü, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Bilim Dalı. Not: Bu makale, tarafımızdan hazırlanan *İşrâkî Düşüncede Mantığın Yeri* isimli kitabın giriş ve sonuç kısımlarının küçük bir takım değişikliklerle bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Kitabın künyesi şöyledir: Kömürçü, Kamil, *İşrâkî Düşüncede Mantığın Yeri*, Ankara 2014.

İşrâkî düşüncenin köklerini oluşturmuş ve bunun sonucu olarak da bu ekolün tarihi seyrini belirlemiştir.

Şihabüddin Sühreverdî İslam düşüncesinin en parlak dönemlerinden biri olan on ikinci yüzyılda yaşamıştır. Bu devrin özelliği, Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037) ve Gazâlî (ö. 1111) gibi dehaların etkisinin güçlü biçimde devam etmesidir. On ikinci yüzyıldan itibaren bu büyük düşünürlerin fikirleri artık iyice temayüz etmiş ve yaygınlaşmış bunun sonucunda da İslam düşünce ekolleri tam anlamıyla inkişaf etmeye başlamıştır.

Mezkûr isimlerin devamında kimi zaman onları takip, kimi zaman tenkit ederek kendi sistemini kurmuş olan Sühreverdî'nin İslam düşüncesinde önemli bir yeri vardır. O, özellikle geliştirmiş olduğu-kimilerinin kullanmayı sevdiği şeklini söyleyecek olursak- mistik felsefe öğretisiyle bilinir. Sühreverdî bunu, belirli parçalardan oluşan bir sistem dâhilinde yapmıştır. Sistemin sacayaklarını mantık, fizik ve metafizik oluşturur. O, kurduğu öğretinin başına kimi zaman düşünmenin kuralları olarak nitelediği mantığı yerleştirmiştir. Bu açıdan mantığın Sühreverdî düşüncesinde önemli bir yeri vardır ve bu sebeple onun mantık anlayışının incelenmesi gerekir.

2. SÜHREVERDÎ'NİN MANTIK ANLAYIŞI

Sühreverdî, düşüncelerini oluştururken kendisinden önceki mirası esas almış ve birçok fikirden etkilenmiştir. Onun, tesiri altında kaldığı en önemli felsefe mektebi Meşşâîliktir. Özellikle Sühreverdî'nin mantığa ilişkin fikirlerinin şekillenmesinde baştan bir kere, Meşşâîliğin İslam dünyasındaki en önemli temsilcisi olan İbn Sînâ'nın büyük etkisinin olduğunu varsayabiliriz. Ne de olsa İbn Sînâ'nın sadece Sühreverdî için değil kendisinden sonraki bütün Müslüman mantıkçılar için bir ölçü olduğu, yani İbn Sînâ'dan sonraki mantığın İbn Sînâcı bir karakter taşıdığı² tartışmalı da olsa sıkça dile getirilen bir şeydir. Bu açıdan Sühreverdî'nin mantık anlayışını ortaya koymak, bu ve benzeri iddiaların değerini tespit etmek anlamına da gelmektedir.

İbn Sînâ sonrası genelde İslam düşüncesi³ ve özelde ise mantığın durumuna ilişkin yukarıdaki iddianın aksi nitelikte yaklaşımlar da yok değildir. Ayrıca Sühreverdî'nin mantık ve özellikle de metafizik, yani bir anlamda felsefe konusunda İbn Sînâ'yı merkeze alarak eleştirel bir tavır takındığı da bilinen bir durumdur.⁴ Hatta denilebilir ki Sühreverdî'nin nihai amacı tıpkı Gazâlînin yaptığı⁵ gibi

² Street, Tony, "Mantık", (*İslam Felsefesine Giriş*; içinde, Edit: P. Adamson, R. C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2008, s. 289. İşrâkiyye ve Sühreverdî üzerindeki İbn Sînâ etkisi hakkında bkz. Bekiryazıcı, Eyüp, "İşrâk Felsefesinin Oluşumunda İbn Sînâ'nın Etkisi (Ş. Sühreverdî Örneği)", *Ekev Akademi Dergisi*, Y. 12, s. 36 (Yaz 2008), s.147-162; Aminrazavi, Mehdi, "How Ibn Sînian Is Suhrawardî's Theory fo Knowledge?" *Philosophy East and West*, Vol. 53, Nu. 2, (Apr., 2003), s. 203-214.

³ İslam düşüncesinin İbn Sînâ'dan sonraki seyri ile ilgili kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Alper, Ömer Mahir "VII/XIII. Yüzyılda İbn Sînâcı Gelenek: Tenkit ve Terkip Arasında" *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2014, s. 17-26.

⁴ *Hikmetü'l-İşrâk*'ı şerh eden Şemsüddün eş-Şehrezûri ve Kutbuddîn eş-Şirâzî Sühreverdî'nin eleştirilerinin merkezinde İbn Sînâ'nın yer aldığını ifade etmişlerdir. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*'ta Platon ve Aristoteles'i karşılaştırmış, kudret ve ışık sahibi, hikmet rehberi

İbn Sînâ üzerinden Aristotelesçi Meşşâî felsefe geleneğinin metafiziğine, doğal olarak Aristoteles mantığını da kapsayan bir eleştiri yönelmektedir. Bunu en açık biçimde onun *Hikmetü'l-İşrâk*'ta Platon'un, ilahi ya da sezgisel felsefesi ile buna karşılık Aristoteles'in bahsî, yani spekülâtif ve rasyonel tavrını ortaya koyuş tarzında görmekteyiz.⁶ Sühreverdî'nin bu işte İbn Sînâ metafiziğini esas almasının gerekçesi ise, onun nezdinde Aristoteles'in fikirlerini en doğru şekilde aktaranlardan biri olan İbn Sînâ'nın yine Aristotelesçi Meşşâî geleneği en iyi temsil eden düşünürlerin başında gelmesidir.

Sühreverdî'nin bu eleştiriye geliştirirken hangi felsefî yöntemi esas aldığı tespit edilmesi mühimdir. Çünkü bir sistemi tenkit ederken takip edilen yol, gerek söz konusu işin niteliği bakımından gerekse de onun yerine ya da ona karşılık ikame edilmek istenen fikir bakımından oldukça önemlidir. Şüphesiz ki Sühreverdî, düşüncelerini ortaya koyarken bir metot takip etmiştir. Sisteminin merkezinde "bahs" (nazar) ve "teellüh" (sezgi) kavramları yer alır. Hatta o, filozofların derecelerini ve değerini bu iki kavrama göre tespit etmiştir.⁷ Bahs ve teellüh, Sühreverdî'nin yönteminde birer üst kavram, yöntemin iki ana ayağı ya da genel bir metot olarak nitelenebilir. Bu kavramlar Sühreverdî'den sonra gelenler tarafından çeşitli vesilelerle açıklanmıştır. Nitekim Şehrezûri de ilimlerin sınıfları bağlamında bu kavramlara yer vermiş ve ilimleri hakiki ve örfî-ıstilahî olarak ikiye ayırmıştır. Hakiki ilimler de kendi aralarında zevkî-keşfî ve bahsi-nazarî kısımlarına ayrılır. Ki bunların birinci sınıfını oluşturanlar Sühreverdî'nin teellüh kavramıyla karşıladığı bilgi çeşidine denk gelir. Buna göre teellüh veya bir başka deyişle zevk ve keşf, düşünme olmaksızın, kıyasa dayalı bir delil ve fikir getirmeden veya had ve resme dayalı bir tanımda bulunmadan manaları ve soyut varlıkları bilfiil bilmektir.⁸ Başka bir ifade ile zevk, yani teellüh, soyutlama, keşf ve halvette riyazettir. Yani, bedensel şeylerden yüz çevirme ve ruhânî nuranî soyut varlıklarla irtibat

ve önderi olarak nitelediği Platon'un üstünlüğüne kesin bir tavırla vurgu yaparak, her ne kadar büyük, derin ve keskin görüşlü bir filozof olsa da Aristoteles'in, ustası Platon'u gölgede bırakacak kadar gözde büyütülmemesi gerektiğini ifade etmiştir. İki şârihe göre de burada işaret edilen kimse, yani Aristoteles'i gözünde büyüten İbn Sînâ'dır. Çünkü onlara göre İbn Sînâ, *Şifâ'nın Mantık* kitabının sonunda Aristoteles'i bir hayli övmüş ve yüceltmiş, buna karşılık, Platon'u tenkit etmiştir. (Bkz. Şemsüddün eş-Şehrezûri, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, (Tashih ve tahkik: Hüseyin Ziyâî Torbâtî), Tahran 1993, s. 26; Kutbuddîn eş-Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, (Edit: A. Nûrânî, M. Muhakkık), Tahran 1383, s. 19-20). Türkiye'de Sühreverdî üzerine çalışma yapan bilim adamlarından biri *Hikmetü'l-İşrâk*'ı Türkçeye çeviren Tahir Uluç'tur. Sühreverdî ve İşrâk felsefesi üzerine yoğunlaşmış olan Uluç'un eserlerinden biri *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi* ismini taşımaktadır. O da Sühreverdî'nin yaptığı temel eleştirilerin merkezinde İbn Sînâ ve onun şahsında da Meşşâîler olduğunu söz konusu eserinde delilleriyle göstermeye çalışmıştır. (Bkz. Uluç, Tahir, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İstanbul, 2012).

⁵ Bu konuya ilişkin bkz. Durusoy, Ali, "Gazzâlî'nin Bir İlim Olarak Metafiziğe Yöneltiği Eleştirilerin Eleştirisi" *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu* (Sempozyum bildirileri) (7-9 Ekim 2011 İstanbul), İstanbul 2012, s. 730.

⁶ Bkz. Şihabüddin Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, (*Mecmûme-i Musennefât-ı Şeyh-i İşrâk*; içinde) (Tashih: Henry Corbin), Tahran 1373, s. 11-12; Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi* (çev. Tahir Uluç), İstanbul 2012, s. 26-27. Bu çalışmada Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* isimli eserinin hem Arapça orijinalinden hem de Türkçe çevirisinden yararlanılmıştır. Orijinali için *Hikmetü'l-İşrâk*, çevirisi için Türkçe tercümesine verilen ad olan *İşrâk Felsefesi* kullanılmıştır.

⁷ Bkz. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 12; *İşrâk Felsefesi*, s. 27.

⁸ Şehrezûri, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 4. Ayrıca bkz. Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 23; Cihan, A. Kamil, "Sühreverdî ve İşrâkîlik" (*İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*; içinde, Edit: M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2013, s. 406.

kurma halidir. Çünkü gerçek halvet bedensel istekleri terk etmek, hayalî ve vehmî takıntıları göz ardı etmektir.⁹

Bahs yolunda ise tanımlar (hudud) ve fikrin aleti olan mantıkî kıyaslar kullanılır. Fikir ise bilinmeyene ulaşmak için birtakım öncüllerden özel olarak tertip edilir.¹⁰ Bahsî olan yöntemin içinde mantık, fizik ve metafiziğin usul ve kaideleri yer alır.¹¹ Bu yöntem bir konunun mahiyetini bulmak için had ve resm oluşturmak yahut bir tasdike ulaşmada kıyasa dayalı fikir yürütmek ve önermeler arasında mantıksal bağlantılar kurmak suretiyle sonuca ulaşma yoludur. Bahs, burhanî bir yoldur ve bahse dayalı felsefe de bilinmeyenlerin elde edilmesi için özel olarak düzenlenmiş terimler ve kıyasların kullanıldığı felsefi bir yöntemdir.¹²

Sühreverdî bu iki yöntemin birlikte öğrenilmesi gerektiğini ifade eder ve filozofları da buna göre derecelendirir. Ona göre filozofların en üstünü hem teellüh, yani sezgi hem de bahs, yani burhan yönü tam olandır. Bahsî felsefeyi öğrenmek isteyen kimsenin Meşşâîlerin yolunu tutması gerekir. Çünkü o, bahsî felsefe için güzel ve sağlam bir metottur. Bununla birlikte Sühreverdî İsrâkî ilkeleri göz ardı ederek, yani teellüh yolunu ihmal ederek sadece bahsi yöntemî esas alan bir kimsenin felsefeden hiçbir şey elde edemeyeceğini ve şüphelerin elinde oyuncak olacağını ifade etmiştir.¹³

Erdem'e göre Sühreverdî, felsefi hakikatlere ulaşmakta bahsî ve nazarî düşünceyi yeterli görmemiş, bu düşüncenin eşyayı olduğu gibi müşahedesine dayanan tecrübi metotla desteklenmesi gerektiğini ifade etmiştir. Filozof, bu metodu isimlendirmede “keşf” ve “müşahede” kavramlarını kullandığı gibi, daha sonraki dönemlerde İsrâkî bilgi teorisini ifade etmekte daha yaygın olarak kullanılacak olan “İsrâkî huzûrî” terimini de kullanmıştır. “Huzûrî” kavramı, Meşşâîlerin “husulî” bilgi anlayışına karşıt olarak konulmuş ve İsrâkî bilgi nazariyesini Meşşâî bilgi nazariyesinden ayırt etmek için Sühreverdî tarafından geliştirilmiş bir kavramdır. Sühreverdî'nin felsefi hayatının başlangıcında bir Meşşâî olmasına rağmen daha sonra bu gelenekten ayrılarak İsrâk felsefesini kurmasının sebebi de Meşşâî bilgi nazariyesini yetersiz bulmasıdır.¹⁴ Çubukçu'ya göre ise metot itibarıyla İsrâkiyye'nin sistemi Meşşâî felsefenin ilham kaynağı olan Aristoteles'e aykırıdır. Başka bir ifade ile İsrâk felsefesinin yöntemi Meşşâiyye'nin metodundan tamamen farklıdır. Birincisi keşf ve sezgiye, ikincisi akıl ve tetkike daha önem verir. Fakat İsrâkiyyun'un Meşşâîlerden faydalandığı hususlar da vardır. Sühreverdî akılcı değil mistik bir yol tutmuştur. Bu bağlamda özellikle Gazâlî'nin Sühreverdî'ye etki yaptığı bir gerçektir. Sühreverdî ilahi bilgiye ulaşmanın ancak sezgi ile mümkün

⁹ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, s. 17.

¹⁰ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, s. 19.

¹¹ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, s. 23.

¹² Cihan, “Sühreverdî ve İsrâkîlik” s. 398, (4. Dipnot).

¹³ Sühreverdî, *İsrâk Felsefesi*, s. 27-29.

¹⁴ Sühreverdî, *İsrâk Felsefesi* (Hüsamettin Erdem'in yazdığı “Takdim”), s. 9.

olacağını savunmuştur. Bu konuda akıl yürütmeye iltifat etmemiştir. Bilgi nazariyesinde görüşü Aristoteles'e zıt, buna karşın Yeni Eflatunculara ve mutasavvıflara yakındır.¹⁵ Bu bağlamda Nasr'a göre sûfi olduğu kadar filozof da olan Sühreverdî, hem manevi ilham hem de doktrinleri için, kendisinden önceki sûfi üstatlar silsilesine çok şey borçludur. Özellikle de sık sık bahsettiği Hallac'dan ve Nûr'un, İmam ile ilişkisi doktrininde büyük rol oynayan *Mişkâtu'l-Envâr*'ın müellifi Gazâlî'den çok şey almıştır.¹⁶

Sühreverdî, istidlal, nazar ve kesin delile dayanan "hikmetü'l-bahsiyye" ile keşf ve aydınlanmaya dayanan "hikmetü'l-işrâkiyye" arasında kesin ve açık bir ayrım yaparak, birinci tür hikmetin önderi olarak Aristoteles'i, ikinci tür hikmetin önderi olarak da Eflatun'u kabul etmiştir.¹⁷ Sühreverdî'nin metot konusunda öncelikli olarak riyazet, keşf, mistik tecrübe ve müşahede gibi kavramlar çerçevesinde teellühü, yani sezgisel felsefeyi esas aldığı söylenebilir. O, bahse, yani teorik ya da spekülâtif düşünceye ikinci planda yer vermiş, onu hiçbir zaman birinciyle eşdeğerde görmemiştir.

Peki, bu sezgisel hikmette/felsefede daha çok nazarı ve bahsi çağrıştıran mantığa biçilen rol nedir? Diğer bir deyişle Sühreverdî'nin genel yöntemi içerisinde mantığın yeri ve mahiyeti nedir? Mantıkla uğraşmaktan maksat nedir? Mantık hangi konularla ilgilenir? Önce bu ve benzeri soruların İşrâk Şeyhi açısından nasıl cevaplandırıldığına bakmak gerekiyor.

Sühreverdî, eserlerinde¹⁸ mantığa felsefi ilimler içinde birinci sırada yer vermiştir. Bazı kitaplarında mantığı genel hatlarıyla ele almış¹⁹ olsa da örneğin *Kitâbu'l-Meşâri'* ve *'l-Mutârâhât*'ta²⁰ bu ilmi ayrıntılı bir şekilde işlemiştir. *Kitâbu't-et-Telvîhât*²¹ ise matik konularını ele aldığı ne ayrıntılı ne de özet diyemeyeceğimiz orta büyüklükte bir eserdir. Burada Sühreverdî, mantığın amacı, mahiyeti, lafızların delaleti gibi *İsagoci*'de işlenen bahislerden başlayarak bu ilmin tüm

¹⁵ Çubukçu, İ. Agâh, "Sühreverdî ve İşrâkiye Felsefesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Y. 1968, C. 16, S. 1, s. 179-181.

¹⁶ Nasr, S. Hüseyin, "Şihâbeddin Sühreverdî el-Maktûl", *İslam Düşüncesi Tarihi I*; içinde, (Haz. Mian M. Şerif, çev. M. Alper Tuğsuz), İstanbul 2014, s. 478.

¹⁷ İslam düşüncesinde irfan ve akıl konusundaki ayrımlar ve farklı yaklaşım biçimleri için bkz., Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli), İstanbul 2001, s. 330. Sühreverdî'nin bu ayrımları hangi çerçevede ele aldığına ilişkin bkz. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 11; *Kitâbu'l-Meşâri'* ve *'l-Mutârâhât (İlahiyat)*, (*Mecmûe Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*; içinde, edit: H. Corbin, S. H. Nasr, N. Habibi), Tahran 1375 (1996), s. 460.

¹⁸ Sühreverdî'nin eserleri için bkz. Cihan, Ahmet Kamil, "Şihâbeddin Sühreverdî'nin Eserleri" *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 11, Y. 2001, s. 211-222.

¹⁹ Bkz. Şihâbüddin Sühreverdî, *el-Lemehât*, (*Mecmûe-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*; içinde, edit: H. Corbin, S. H. Nasr, N. Habibi), Tahran 2001.

²⁰ Şihâbüddin Sühreverdî, *el-Meşâri'* ve *'l-Mutârâhât* (Tahkik ve tashih: Dr. Maksud Muhammedî, Eşref Ali Pûr), Beyrut-Bağdat 2011.

²¹ Bu, Sühreverdî'nin tam adı *Kitâbu't-Telvîhâtü'l-Levhiyye ve'l-Arşîyye* olan eseridir ve mantık ile başlar. Kitabın sadece mantık bölümü Ali Ekber Feyyaz tarafından *Mantuku't-Telvîhât* ismiyle tahkik edilmiş ve neşredilmiştir. Çalışmamızda Sühreverdî'nin söz konusu kitaptaki mantığa ilişkin fikirlerini verirken *Mantuku't-Telvîhât*'ı esas aldık. Kullandığımız kitabın tam künyesi şöyledir: Şihâbüddin Sühreverdî, *Mantuku't-Telvîhât*, (Thk. A. E. Feyyaz), Tahran 1955. Ayrıca bu eserin İlahiyat (Metafizik) bölümü Sühreverdî'nin başka eserleriyle birlikte bir editör grubu tarafından yayımlanmıştır. Bu kitabın tam künyesi ise şöyledir: *Kitâbu't-Telvîhâtü'l-Levhiyye ve'l-Arşîyye (Mecmûe-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*; içinde, edit: H. Corbin, S. H. Nasr, N. Habibi), Tahran 2001.

meselelerini altı bölüme ayırarak incelemiştir. *Hikmetü'l-İşrâk*'in mantık bölümünde ise aynı konular daha özet olarak yer almıştır.

Sühreverdî, mantığın mahiyetini ve amacını kendinden öncekilerin yaptığı gibi tasavvur ve tasdik ayırımından²² hareketle ortaya koymuştur. Ona göre ilim ya tasavvurdur ki o bir şeyin suretinin akılda ortaya çıkmasıdır; ya da tasdiktir ki o da tasavvurlar üzerine verilmiş olumlu ya da olumsuz hükümdür. Tasdik ancak iki ya da daha fazla tasavvur arasında olur. Bunların her ikisi de doğuştan olan (fitri) ve doğuştan olmayan (gayr-ı fitri) olmak üzere ikiye ayrılır. Doğuştan olmayan, fikirle elde edilir. Burada fikirle kast edilen, insanın elindeki bilgilerden hareketle elinde olmayan bilgilere ulaşmasıdır. Hal böyleyken insan fitratı bunların doğrusunu yanlışından ayırmaya kadir değildir. Eğer ayırabilseydi akıllılar arasında karmaşanın çıkmaması gerekirdi. Bu kargaşa var olmuş ve bunun önüne ancak insanoğluna verilen, eşyayı olduğu gibi gösteren kutsal bir ruhun ona verdiği güç sayesinde geçilmiştir. Sühreverdî'ye göre bu noktada insan, doğruyu ve yanlışını ayırt edebilmek için bir alete ihtiyaç duyar. İşte mantık, insanı maluma ulaştırın intikal metodunun çeşitlerini ve bu intikallerin sistem içerisinde doğru uygulanıp uygulanmadığının öğrenildiği ilimdir.²³ Mantık, insan zihnini fikirde yanlışla düşmekten koruyan kurallı bir sanattır.²⁴

Sühreverdî mantığın mahiyetine ilişkin kendisinin en açık düşüncelerini gördüğümüz *el-Meşârî*'de meseleyi yine tasavvur ve tasdik ayırımından hareketle ele alır. Sühreverdî'ye göre bazı hataları içinde barındırsa da bu iki kavram genel olarak şöyle tanımlanır: “Tasavvur, bir şeyin suretinin ona delalet eden basit lafza göre zihinde ortaya çıkmasıdır. Tasdik ise iki şeyden birindeki hükmü diğerine vermek ya da vermemektir.” Buna göre ilimde ulaşılmak istenen tasavvurlar ve tasdiklerdir. Onlara götüren ise açıklayıcı söz ve hüccettir. Mantıkî nazarın amacı da tasavvur ve tasdike götüren şeylerdir. Mantığın gayesi tasavvur ve tasdike ulaştırın şeylerin maddesi ve suretinin doğruluğunu yanlışlığını, bunlara benzerliğini ve noksanlığını araştırmaktır.²⁵

Sühreverdî'ye göre mantık ilimlerin bütününden (mecmuundan) bir parçadır (cüz') ve mutlak ilmin parçasına (cüz'î) aittir. Mantık kendisi dışındaki ilimlerin aletidir. Ona göre her kim, mantığı mutlak ilmin parçası zannederse hataya düşer. Çünkü mutlak ilim, parçalarına ait olan şeyler üzerine kurulu değildir. Ona göre mantığın ilim olma durumu, onun mantıktan daha genel ilimlerin bütününden bir parça olmasıdır. Mantığın alet olması meselesinin onun felsefenin bir parçası olup

²² Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, (çev. Ö. Türker, Ö. M. Alper), İstanbul 2008, s. 1; İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Kitâbu's-Şifa: el-Medhal*, çev. Ö. Türker), İstanbul 2006, s. 11; *II. Analitikler, (Kitâbu's-Şifa: Burhan*, çev. Ö. Türker), İstanbul 2006, s. 1. Tasavvur tasdik ayırımı konusunda İslam mantıkçılarının genel yaklaşımları için ayrıca bkz. Bolay, M. Naci, *Fârâbî ve İbni Sînâ'da Kavram Anlayışı*, İstanbul 1990, s. 5-11.

²³ Sühreverdî, *et-Telvihât*, s. 1-2. Benzer yaklaşımlar için bkz. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 18; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 50-52; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 50-51.

²⁴ Sühreverdî, *el-Meşârî* s. 10.

²⁵ Sühreverdî, *el-Meşârî* s. 9.

olmaması konusundaki tartışma ile ilişkilendirilmesi muteber değildir. Çünkü bu tür şeyler hakkındaki görüş ayrılıkları ıstılah farklılığından ileri gelir. Eğer felsefe dış dünyadaki olgular üzerine bir araştırma (bahs) ise mantık felsefenin parçası değil, aleti olur. Çünkü mantık zihin dışındaki olgular üzerine bir araştırma değildir. Şayet felsefe herhangi bir şart koşulmadan iki varlık türünden biri üzerine araştırma ise bu durumda mantık felsefenin aleti olur.²⁶

Sonuç itibariyle fikir yürütme sürecinde akıl sahipleri arasında bir şeyin doğru ya da yanlış, tam ya da eksik olduğu konusunda anlaşmazlıklar ortaya çıkabilir. Ayrıca yine düşünme esnasında insan isabet edebileceği gibi hataya da düşebilir. Gerek bunun ayırt edilmesinde gerekse de insanlar arasındaki anlaşmazlıkların ortadan kaldırılmasında bir araç gereklidir. İşte o araç mantıktır. Mantık; olandan hareketle olmayana, doğru bir biçimde ulaşmanın kurallarını öğreten ilimdir. Görüldüğü üzere mantığın mahiyetine ilişkin bu yaklaşım biçimi Meşşâî düşüncedeki ile aynıdır ve Sühreverdî'den sonra da aynen devam etmiştir.²⁷

Ne var ki Sühreverdî'nin, eserleri içerisinde ayrı bir yere koyduğu ve onun özgün düşüncelerinden oluşan *Hikmetü'l-İşrâk*'ta daha farklı bir tutum sergilediğini görürüz. O, ilk başta *et-Telvihât* ve *el-Lemehât* gibi Meşşâîlerin yöntemine göre bazı kitaplar yazdığını daha sonra *Hikmetü'l-İşrâk*'ta değişik bir yol izlediğini ve bunun bilgiye ulaşmada daha kısa, daha sistemli ve kesin, çalışıp öğrenilmesi daha kolay bir yol olduğunu ifade etmiştir.²⁸ *Hikmetü'l-İşrâk* şârihi Kutbuddin Şîrâzî bu gerekçeyle Sühreverdî'nin söz konusu eserinde mantığı özet bir biçimde incelediğine ve onun fazla kullanılmayan bazı ayrıntılı konularını ele almadığına dikkat çekmiştir.²⁹

Sühreverdî'nin mevzubahis eserinde metot meselesiyle bağlantılı olarak bize onun nazarında mantığın mahiyetinin ne olduğu konusunda ipuçları veren, bilgi ve delil hakkındaki şu değerlendirmesi oldukça ilginçtir: “Bu bilgi, ilk olarak bende düşünme ile ortaya çıkmış değildir. Aksine onun bende ortaya çıkması başka bir yolla olmuştur. Ben daha sonra onun için hüccet aradım. Dolayısıyla hüccetten sarfı nazar edecek olsam bu bilgi konusunda hiçbir şey beni şüpheye düşüremez.”³⁰

²⁶ Sühreverdî, *el-Meşârî*' s. 9-10. Sühreverdî, buradaki meselenin bir uzantısı olan mantığın kaynağı konusunda, *el-Meşârî*'nin ileriki bölümlerinde şu ilginç değerlendirmeyi yapmıştır: “... Dehgân (Dehegân/Dahgân) (adlı bir kimse) Aristoteles'in muttali olduğu bu kadim mantık sanatını, Fars hazinelerinden aldığını iddia etmiştir. Onun adı, yani bu sanatın ismi herhangi bir Fehleviye (bi'l-fehleviyye mâ/ Fehlevî, yani Pehlevîlere ait bir ilim manasında) idi. Onun manası fikri keskinleştiren ilim ve ilimlerin kapısıdır. Bu hikmeti Fiyşdâz (Feyşdâz/Feyeşdâz) ehlinde Tahmurs (Tahmasp) defnetmiştir, (yani ona son vermiştir). Bu işin, nasıl olduğunu (keyfiyetini) Allah en iyi bilir.” Bkz. *el-Meşârî*' s. 248.

²⁷ Bkz. Esîrüddin el-Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik fi-Tahriri'd-Dakâik*, (Thk. ve Neşr. H. Sarıoğlu), İstanbul 1998, s. 10; Necmeddin Ömer b. Ali el-Kâtibi el-Kazvîni, *er-Risaletü'ş-Şemsiyye fi-Kavâidi'l-Mantıkiyye*, İstanbul, h. 1301, s. 2; Şemseddin Semerkandî, *Kıstasu'l-Efkâr fi-Tahkiki'l-Esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, No. 2565, v. 88b.

²⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 10; Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi* s. 26.

²⁹ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 14.

³⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 10; Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi* s. 26.

Şîrâzî, Sühreverdî'nin başka bir yoldan kastının, onun riyazet ve mücahede ile kazandığı zevk ve keşf yolu olduğunu ifade etmiştir. Sühreverdî kendisinde zevk ve keşf ortaya çıktıktan sonra düşüncesine hüccet aramaya başlamıştır. Burada hüccet ile anlatılmak istenen ise fikrin kendisi üzerine kurulduğu burhan, yani kesin bilgidir.³¹

Kutluer'in de işaret ettiği gibi Sühreverdî'ye göre hakikatin bilgisini veren yöntem, esas itibariyle filozofun yaşayarak bilmeye dayalı felsefe diye adlandırdığı mistik ve manevi tecrübedir. Zihnin ortaya koyduğu mantıksal tanım ve istidlâlî çıkarıma dayalı bilgi, aynı zamanda ontolojik gerçekliği olan nurun bir aydınlanma süreciyle insan ruhunda bulunuşu karşısında daima ikinci plandadır.³²

Sühreverdî bilgiyi hüccetsiz, yani delilsiz elde ettiğini ve sonra ona hüccet aradığını, yani bir anlamda onu aklileştirdiğini açıkça ifade ediyor. Burada aklileştirmeyi, bilgiyi, mantığa dayalı olarak ortaya koyma şeklinde anlayabiliriz. Eğer durum böyle ise Sühreverdî'nin, mantığı bir anlamda irrasyonel yollarla elde edilen bilgiyi rasyonel hale getirme ya da mantık kurallarına uygun biçimde düzenleme aracı olarak gördüğü söylenebilir.

İşrâk şeyhinin genel metodu konusunda da ifade edildiği gibi Sühreverdî'nin sisteminde bahse benzeyen kelâmî yöntem ve düşüncenin yeri yoktur. Riyazet, keşif, ve müşahede vb. mistik ve tasavvufî yöntemler Meşşâî yöntemden daha üstündür.³³ Burada Meşşâî yöntemden kasıt daha önce geçen ve Sühreverdî'nin de öyle nitelediği bahsî, yani teorik ya da spekülatif düşüncedir. Mantık, Meşşâî düşüncenin bir parçasıdır ve dolayısıyla o da bahsî felsefenin içinde yer alır. Bu durum Sühreverdî nazarında mantığın bilgi elde etmede zorunlu bir araç olarak görülmediğinin kanıtı sayılabilir.

Onun, metafiziğinin en temel kavramlarından biri olan nurlar ilmini izah ederken, düşünme ve çıkarım tekniklerinin onu açıklamada yetersiz kalabileceği, bunun nurlar ilmindeki bir hatadan değil de henüz onu ortaya koyacak kavram ve çıkarım biçimlerinin bulunmadığını ileri sürmesinde de aynı yaklaşımı benimsediğini görürüz. Bu sebeple kendisi İşrâk düşüncesini Meşşâî metotla değil de kendi kavramlarıyla açıklama yoluna gitmiştir.³⁴

Bu durumda Sühreverdî'nin eserlerinde mantığa yer vermiş olmasının en azından iki sebebi olabilir. Birincisi onun, geleneksel kabulle mantığı inceleme konusu yapmış olmasıdır ki düşünceye girişte bu ilmin ele alınması yaygınlık kazanmış bir uygulamadır. İkincisi ise Sühreverdî'nin, mantığı ilmin aleti olarak kabul etmesidir. Onun kendisi bu iki gerekçeyi *Hikmetü'l-İşrâk*'ta "biz düşünceyi

³¹ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 14.

³² Kutluer, İlhan, "Sühreverdî, Maktül" *DİA*, C. XXXVIII, İstanbul 2010, s. 39.

³³ Cihan, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", s. 408.

³⁴ Cihan, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", s. 408.

hatadan koruyan Şu *meşhur alet* (ilmi olan mantığı) sayıca az ama faydası çok birkaç kuralla özetledik” Şeklinde açıkça ifade etmiştir.³⁵

Hikmetü'l-İŞrâk'taki bu yaklaŐımından hareketle Sühreverdi'nin, mantığı başlı başına bir ilim olmaktan ziyade alet olarak konumlandırığı sonucuna varabiliriz. Bununla birlikte onun diğer felsefi eserlerindeki düşüncelerini de göz önüne alarak konuya ilişkin genel bir değerlendirme yaparak söyleyecek olursak o, mantığın alet olma vasfını  n plan çıkarmıştır ancak ona ilim demekten de geri durmamıŐtır. Bu yaklaşım biçimi Sühreverdi'yi takip eden düŐünürlerde de mevcuttur.³⁶

Sühreverdi'nin mantığın konusu hakkındaki görüşlerine de değinmek gerekir. O, bu meselede geleneksel anlayışa uygun olarak mantığın konusunu tespit etmede bilinenden hareketle bilinmeyenin elde edilmesi yaklaşımını benimsemiş görünmektedir.  nk  ona göre bilinmeyen de iki kısıma ayrılır ve tıpkı bilinen gibi onun da fitr  ve fitr  olmayan bölümleri vardır. Bilinmeyen bu her iki parçasının da ona uygun olan bir bilinene sahip olması gerekir. Nitekim fitr  olmayan Şeyin de fitri olana ulaşan bir yolu olmasaydı kimse bunların hakikatini elde edemezdi. Bunun gibi olana ya da olmayana götüren tasavvurlar açıklayıcı söz (kavli Őarih), had olarak isimlendirilir. Bunun gibi olana ya da olmayana götüren tasdikler hüccet, yani burhan diye isimlendirilir. İlmin yolu, açıklayıcı söz ve burhandır.³⁷

Sühreverdi makullerden, yani akledilen kavramından hareketle mantığın konusu ortaya koymuştur. Ona göre “insanlık” ve “atlık” gibi kavramlar birinci makullerdir. “T mellik”, “tikellik”, “t rl k”, “konuluk”, “y klemlik” vb. Şeyler ise ikinci makullerdir. Mantığın konusu, ulaşılmak istenene doğru olarak götürüp g t rmemesine göre ikinci makullerdir. Onun konusu, bilinmeyen tasavvur ve tasdike doğru olarak götüren ve götürmeyen tasavvurlar ve tasdiklerdir de denilebilir.³⁸ Böylece Sühreverdi mantığın konusunun bilinenlerden hareketle bilinmeyenlerin elde edilmesine aracılık eden kavramlar, tanımlar ve çıkarımlar olduğunu ortaya koymuş olur.

Felsefi serüveninin başında bir MeŐŐ  olan Sühreverdi daha sonra bu gelenekten ayrılarak İŞrâkî öğretiyi tesis etmiştir. Bunu yaparken o, başta MeŐŐ ilik olmak üzere kendi zamanında cari olan felsefi anlayışları iyi analiz etmiş, salt taklit ya da mutlak muhalefet yollarını seçmeden farklı düşünceleri kendi bakış açısıyla ortaya koymayı denemiştir. Başka bir ifade ile Sühreverdi, fikirlerini ilk olarak MeŐŐ  felsefenin tesirinde Şekillendirmiş, onu tamamen reddetmemekle birlikte daha

³⁵ Sühreverdi, *İŞrâk Felsefesi*, s. 29.

³⁶ Şehrezûri, *Şerhu Hikmeti 'l-İŞrâk*, s. 34; Őir zi, *Şerhu Hikmeti 'l-İŞrâk*, s. 25.

³⁷ Sühreverdi, *et-Telvihât*, s. 2.

³⁸ Sühreverdi, *el-MeŐ ari* s. 10.

sonra bu anlayışı eleştirerek kendi fikirlerini oluşturmuştur. Bu açıdan onun felsefesinin ve bunun içerisinde de mantığının eklektik bir yapıya sahip olduğu söylenebilir.

Sühreverdî, *el-Meşârî'*, *et-Telvîhât* ve *el-Lemehât* gibi eserlerini Meşşâî tarzda kaleme almış, İşrâkî öğretiyi ise ayrı bir yere koyduğu *Hikmetü'l-İşrâk* isimli eserinde açıklamıştır. O, söz konusu kitabında yeni bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu yeni tarz düşünce “meşhur alet” olarak tanımladığı mantığı da kapsar. Mantık bu eserinde hem tertip hem de içerik bakımından yaygın anlayıştan, yani bir anlamıyla Meşşâilikten farklıdır. Sühreverdî, mezkûr kitabında alışlagelmiş mantık ıstılahlarını ve açıklama biçimlerini kullanmamış, bunun yerine örneğin delalet ve terim çeşitlerini adlandırmada, tanım konusunda yaptığı eleştirilerde, hepsini zorunluya indirmediği modal önermelerde olduğu gibi daha birçok konuda kendine has bir terminoloji oluşturmayı-benzer tutumlar sergilemiş olan Gazâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi- yeni bir yaklaşım biçimi ortaya koymayı denemiştir. Onun bu işte bir ölçüde başarılı olduğu söylenebilir. Ancak ne kadar ilginçtir ki Sühreverdî'nin söz konusu eserini şerh eden Şehrezûrî ve Şîrâzî, müellifin görüşlerini açıklarken en azından kullandıkları terminolojiyi esas alarak söyleyecek olursak *Hikmetü'l-İşrâk*'ı Meşşâî öğretiye göre yorumlamışlardır.

Sühreverdî'nin mantık konularındaki düşüncesinin kaynaklarına bakıldığında, onun birçok konuda Meşşâî anlayışın tesirinde kaldığı görülür. Bu ekol içerisinde de kendisini eleştirmiş olsa da onun en çok etkilendiği kimsenin İbn Sînâ olduğu söylenebilir. Çünkü o, İbn Sînâ'ya birçok atıf yapmıştır. Sühreverdî'nin kimi düşüncelerinin, en azından bizim mantık konusunda tespit ettiğimiz bazı yaklaşımlarının Gazâlî'ye benzemesi de dikkat çekicidir. Onun, Gazâlî'ye herhangi bir atıfta bulunduğu bilinmemektedir ancak bazı ifadelerinden hareketle Sühreverdî'nin onun düşüncelerinden haberdar olduğu kanaatine ulaşılabilir.

Sühreverdî felsefe ve mantık konusunda kendisinden sonraki düşünürleri etkilemiştir. Onun tesirinde kalmış iki filozof Sühreverdî'nin en önemli iki takipçisi olan Şemseddin Muhammed Şehrezûrî ve Kutbuddin Şîrâzî'dir. Sühreverdî'nin mantık ve metafizik konusunda üzerinde derin etkiler bıraktığı kimselerden birinin Esîrüddin el-Ebherî olduğu söylenebilir. Ebherî düşünce yapısı itibarıyla Sühreverdî'ye oldukça benzemektedir. Çünkü İşrâk Şeyhi gibi o da Meşşâî öğretiyi esas almış ancak özellikle metafiziğe ilişkin bazı konularda Sühreverdî'nin fikirlerini dayanak noktası yaparak söz konusu anlayıştan ayrılmıştır.

Sühreverdî'nin mantık konusundaki temel yaklaşımları maddeler halinde aşağıdaki gibi sıralanabilir.³⁹

³⁹ Sühreverdî'nin mantıkla ilgili temel fikirlerinin sıralandığı bu kısım *İşrâkî Düşüncede Mantığın Yeri* isimli çalışmamızın sonuç bölümünden olduğu gibi aktarılmıştır. Bkz. Kömürcü, a.g.e., 275-282.

Sühreverdi Me   i tarzda yazdđđ eserlerinde mantđđı kıyas merkezli olarak geleneksel hale gelmiş Me   i anlayışa göre konumlandırılmıştır. Bu yaklaşıma göre mantık, ilmin aleti olan bahse dayalı, yani teorik bir yapıya sahiptir. Ancak *Hikmetü'l-İşrâk*'ta bu ilim, düşünmenin kuralları başlığı altında incelenmiş ve farklı denilebilecek bir bakış açısı sergilenmiştir. Buna göre mantık bilgi elde etme sürecinde zorunlu bir konuma sahip değildir. Çünkü bilgi, düşünme dışında başka bir yoldan elde edilebilir, daha sonra da bu delillendirilir ve eğer delil olmasa yine de o bilgide herhangi bir Şüphe ortaya çıkmaz. Herkesin anlayacağı ya da bildiği biçimde değil de başka bir Şekilde kazanılan bilgiyi rasyonel hale getirerek insanlara anlatmak için aklın kural ve kaidelerine, başka bir ifadeyle mantđđa ihtiyaç vardır. Bu anlamıyla mantık, metafizik yollarla kazanılmış bilgiyi izah etmek ya da temellendirmek için müracaat edilmesi gereken bir araçtır. Dolayısıyla mantık, metafizik bir karaktere sahiptir.

Hikmetü'l-İşrâk'taki yaklaşıma göre mantık ilme girişte meşhur olmuş bir kurallar manzumesidir ve bazı  zet kaidelerden ibarettir. Bu gerekçe ile mantık sayıca az olmasına karşılık faydası çok birkaç kuralla izah edilmiş ve bunlar zeki ve aydınlanmayı isteyenler için kâfi görülmüştür. Me   ilerin yaptđđ gibi lafı uzatmak, ayrıntıya boğmak gereksizdir. Bu niteliğiyle söz konusu kitabın mantđđa ayrılan bölümü, İ r k  d  nneyi ortaya koyarken istifade edilen bir takım kuralları özetleyen bir yapıda olup bütünlüklü ve sistematik bir görüntüden oldukça uzaktır.

Mantık, olandan hareketle olmayana, yani bilinenden yola çıkararak bilinmeyene, doğru bir biçimde ulaşmanın kurallarını üretir. Geleneksel anlayış çerçevesinde mantık, tasavvurat ve tasdikat olarak iki bölüme sahiptir. Birincisinde dil-mantık ilişkisi çerçevesinde lafızlar, yani bir anlamıyla kavramlar ve dolayısıyla onun dilsel ifadesi olan terimler, ikinci kısımda ise önermeler ve çıkarımlar incelenir.

Kavramlar bahsinde lafız, lafzın anlama delaleti, kavram  e itleri genel itibariyle Me   i tarzda ele alınmıştır. Ancak *Hikmetü'l-İşrâk*'ta delalet çeşitlerini adlandırmada ve bazı kavramları isimlendirmede yeni bir terminoloji denemesi yapılmıştır.

Kavram  e itleri konusunda özellikle basit-bileşik, tümel-tikel, zâtî-arazî ayrımları yer alır. Bunlar içerisinde ağırlık tümel ve zâtî kavramlara aittir. Çünkü ancak tümel ve zâtî olan kavramların bilgisi kesinlik ifade eder. Tümel kavramlar dış dünyada tümel olarak mevcut değildirler. Buna göre kavramlar dış dünyada tümel mahiyetleriyle değil birer tikel olarak bulunurlar.

Be  tümel kavram Me   i tarzdaki eserlerde yaygın uygulamaya göre ‘‘o nedir?’’ sorusuna verilen cevaptan hareketle, onların mahiyete dâhil olup olmamaları dikkate alınarak incelenmiştir.

Hikmetü'l-İsrâk'ta ise bu konu doğrudan ele alınmamış, Meşşâîlerin tanım teorisi çürütülürken meselenin temelini oluşturduğu için cins ve faslın tanımları verilmiştir.

Kategoriler konusu, mantığın değil, metafiziğin kapsamı içindedir. Kategoriler, düşüncenin yapı taşlarından olan aklî itibarlar çerçevesinde ele alınmıştır. Bunlar varlıktan hareketle ortaya çıkan kavramlar olmayıp zihnin eşyayı düşünmesinden doğar. Meşşâîlerin aksine kategorilerin kaynağı varlık değil zihindir. Kategorilerin sayısı konusunda Meşşâîlerden ayrılmış olan Sühreverdi onları on kategori ile sınırlandırmanın zorunlu olmadığını dile getirmiştir. O, cevher, nitelik, nicelik, izafet ve hareket olmak üzere beş kategori kabul etmiştir. Zaman, mekân, konum ve sahiplik kavramlarını izafet; etki ve edilgiyi de hareket kategorisi içerisinde değerlendirmiştir.

Sühreverdi'nin en dikkat çekici düşünceleri tanım konusundadır. Çünkü ona göre Meşşâîlerin tanım teorisi hatalıdır. Had ile tanım yapılamaz. Şu sebeple ki bu tür tanımda nesnelere duyulur parçalarından hareketle tanımlanır. Hâlbuki duyulur olmayan varlıklar da vardır. Ayrıca şeyler kimi zaman had için gerekli olan zâtî özelliklerin bütününe sahip olamayabilir. Tanımlanacak nesnenin söz konusu özelliklere sahip olduğu kabul edilse bile onun zâtî parçalarını tamamıyla bilme imkânı yoktur. Bu nedenle, şeylerin tanımı, zâtî özellikler esas alınarak değil şeylerin niteliklerden hareketle yapılabilir, yani resmedilebilir. Bunun sonucu olarak Sühreverdi eserlerinde, özellikle *et-Telvihât*'ta yaptığı tanımları hep resm olarak vermiştir.

Tanımın, genel itibariyle yaygın anlayış çerçevesinde “tam had”, “eksik had”, “tam resm” ve “eksik resm” olmak üzere dört çeşidi vardır. Ancak Sühreverdi, *el-Meşârî*'de “mefhumun tam parçaları ile isimlendirilenin tarifi” olarak adlandırdığı beşinci bir tanım çeşidinden bahsetmiştir. Bu beşinci çeşit, bir şeyi hakikati ve mahiyeti üzere değil de içeriğine göre, yani onu oluşturan parçalardan hareketle tanımlama yolu olarak değerlendirilebilir.

Bazı mantık konuları hiçbir yerde baştan sona derli toplu ve düzenli bir biçimde ele alınmamış bunun yerine bir konu kimi zaman özetlenmiş kimi zaman da meselenin belirli bölümleri ayrıntılı olarak anlatılıp diğer parçalar ihmal edilmiştir. Bunun örneği, önermeler konusudur. Önermenin unsurları bir yerde kısaca ve eksik olarak tanımlanmış, örneklendirme yapılmamış; başka bir yerde ise onların ne olduğu üzerinde durulmadan konu sadece örneklerle açıklanmıştır. Önermenin unsurları olan konu, yüklem ve bağ, önermeler konusunun başında değil de ma'dule önermeler açıklanırken incelenmiştir. Önermede yoğunluklu olarak bağ konusu ele alınmıştır. Meseleye ilişkin vurgulanan ve üzerinde tekraren durulan hususlar sanki mantıkçılar arasında tartışmalı olan bahislerdir. Bu sebeple hakkında genel geçer kabullerin olduğu başlıklar kısaca özetlenerek geçilmiştir. *Hikmetü'l-İsrâk*'ta önerme konusunun başında önerme tanımlandıktan sonra kıyasın

tarifi yapılmış, kıyasın unsurları ve bazı çeşitleri kısaca izah edilmiştir. Bu pek rastlanan bir durum değildir.

Hikmetü'l-İşrâk'ta önermeler arası ilişkilerden çelişki ve döndürme dikkate alınmış, konu ilk önce çok kısa biçimde açıklanmış, mugalata bahsinde meseleye, şekillerin ırcası ve döndürmenin geçerliliğini ispat etme bağlamında Meşşâilerin döndürme görüşünün çürütülmesi mevzusunda tekrar dönüş yapılmıştır. Sühreverdi'nin nazârında irca ve döndürmede kullanılan varsayım ve hulf konusunda uzun açıklamalara gerek yoktur. Bu yöntemleri bilmeyen kimseler sağduyu ile bütün ilmi meseleleri çözebilirler. Döndürme konusunda *Hikmetü'l-İşrâk*'taki bakış açısı adeta ona, yani döndürmeye ihtiyaç olmadığı yönündedir. Burada özellikle vurgulanan, bir kimsenin sağduyu sahibi olmasının ona yeteceği ve başka bir şeye ihtiyacı olmayacağıdır. Ancak buna karşılık Meşşâî tarzındaki felsefi eserlerde döndürme konusu geleneksel anlayış çerçevesinde ve modal önermelerin durumu merkeze alınarak incelenmiştir.

Meşşâî tarzındaki eserlerde akıl yürütme konusunda kıyasa öncelik verilmiştir. Buna göre mantıkta asıl amaç olan kıyas, doğru oldukları kabul edildiğinde kendi özleri gereği başka bir sözü gerekli kılan önermelerden oluşmuş bir sözdür. Kıyasın iki öncülünün bilgisel içerik bakımından doğru olması şart değildir; onların varsayım olarak doğru olduğu kabul edilir. Önemli olan kıyasın form bakımından geçerli olmasıdır. Bu tavır Meşşâîlerin kıyas teorisini hatırlatmaktadır. Söz konusu anlayışın benimsendiği kitaplarda kıyasa ilişkin hiçbir başlık ihmal edilmemiş, her konu gereği kadar incelenmiştir.

Hikmetü'l-İşrâk'ta kıyas konusu önermelerle birlikte, onlarla içiçe ele alınmıştır. Burada, birçok meselede olduğu gibi kıyas bahsinde de lafi uzatmanın gereksiz olduğu vurgulanarak kıyasın sadece önemli görülen kalıpları ve çeşitleri incelenmiştir.

Kıyas şekilleri konusunda önemli bir husus, dördüncü şeklin dikkate alınmamış olmasıdır. Çünkü dördüncü şekil aklın tabiatından uzaktır. İkinci ve üçüncü şekil de zâfî olarak kesin sonuç vermez ancak onların birinci şekle döndürülebilme imkânları vardır. Söz konusu durum dördüncü şekil için geçerli değildir.

Kıyas çeşitlerinden olan zamir kıyas, akıl yürütme çeşitlerinden olan analogiden sonra incelenmiştir. Kıyas türleri konusunda Sühreverdi'nin belki de diğer mantıkçılardan en farklı tarafı "feraset kıyası" olarak adlandırdığı analogiye benzeyen bir çıkarım biçimi üzerinde durmuş olmasıdır.

Tümdengelim (kıyas), tümevarım ve analogi olmak üzere üç akıl yürütme tarzı vardır ve bunlar çıkarım yapmada farklı değerlere sahiptir. Tümevarım, parçadan bütüne akıl yürütmez; tam ve eksik olmak üzere iki kısımdır. Bunlar içerisinde tam tümevarım kesin sonuç verebilecek yapıda kabul edilmişken diğeri öyle görülmemiştir.

Şeyler arasındaki benzerliğe dayalı olarak çıkarım yapmak olan analogi konusunda benzetme yapmayı sağlayan illetin nasıl tespit edildiği meselesi oldukça önemlidir. İletinin, tard ve aks ile sebr ve taksim olmak üzere iki yolu vardır. Bunların ikisi de geçersizdir. Bu metotların mantıkçılardan ziyade İslam Hukukçularının kullandıkları yöntemler olması da akılda tutulmalıdır. Mantıkçıların fazla müracaat etmedikleri bu iki yöntem üzerinde durulmuştur. Cedelcilerin söz konusu yöntemleri kullanmaları onların inceleme konusu yapılmasının temel sebebidir.

Tasdik türlerini sınıflama konusunda farklı yaklaşımlar söz konusu edilmiştir. *Hikmetü'l-İsrâk*'ta mücerrebat, mütevatirat, makbulat, muhayyilat ve müşebbihat gibi öncül çeşitleri hadsiyyatın sınıfları olarak değerlendirilmiştir. Bu oldukça dikkat çekici bir yaklaşım biçimidir. Böyle yapılmakla sanki hadsiyyatın sınırları genişletilmek istenmiştir.

Bilindiği gibi kıyas, formu açısından ele alındığında burhan, cedel, hitabet, şiir ve muğalata (safsata) olarak çeşitlenir ve bunlara beş sanat denir. Bu sanatlar arasındaki fark onlarda kullanılan öncüllerin kesinlik değerinden ileri gelir. Sühreverdî, beş sanatı, onları oluşturan öncüllerden hareketle ortaya koymuştur. Buna göre birinci sınıf, yani kesin öncüllerden oluşan burhan; meşhurat ve müsellemtan/takrîrâtta meydana gelen cedel; makbulat ve maznunat ile kurulan hitabet; muhayyilattan oluşan şiir ve vehmîyyattan/müşebbihattan meydana gelen ise safsata olarak adlandırılır. Beş sanattan cedel, hitabet ve şiir üzerinde durulmamış, sadece onların hangi öncüllerden oluştuğu zikredilmiştir. Buna karşılık, burhan ve muğalata ayrıntılı olarak incelenmiştir.

Mantıkta asıl amaç burhana ulaşmaktır. Çünkü burhan, kesin sonuç elde etmek için kesinlik taşıyan öncüllerden oluşan kıyastır. Gerçek ilimlerde sadece burhan kullanılır. Burhan konusu içerisinde onun bir parçası olan bilimsel sorular (metâlib), limmî ve innî olmak üzere burhanın çeşitleri, ilimin parçaları, şartları, ilimlerin konuları, burhan tanım ilişkisi ya da burhanla elde edilemeyen tanımlar gibi başlıklar incelenmiştir.

Beş sanat içinde üzerinde en geniş durulan konu muğalata olmuştur. Çünkü insanın düşünme sürecinde her zaman için yanlış düşme tehlikesi vardır. Doğru düşünmenin kuralları ve bununla bağlantılı olarak zihnin nasıl yanlış yaptığı üzerine önceden bir hazırlık yapılırsa, hatadan emin olma konusunda insan o derece kuvvetlenmiş olur. Kişiye bu ön hazırlığı ve alıştırmayı sağlayan da

mugalatadır. Bu yüzden onun üzerinde önemle durulması gerekir. Bir araştırmacının farklı ekoller ve fırkalar tarafından öne sürülen deliller arasında doğrulardan çok yanlış fikirlerle karşılaşabilme tehlikesi vardır. Bu sebeple yanlışa düşülen noktalar hakkında uyarmak, doğru düşünmenin yasalarını bilmek kadar önemli ve faydalıdır.

Sonuç itibariyle Sühreverdî'nin iki farklı düşünceyi birleştirmeye çalıştığı söylenebilir. Terkip etmeyi amaçladığı bu yaklaşım biçimleri teoriyi esas alan Meşşâî anlayış ve teellühe dayanan İşrâkî düşüncedir. Teorik felsefenin içinde değerlendirilen mantık, bir alet vasfındadır. *Hikmetü'l-İşrâk*'taki tavrı göz önüne alınarak söylenecek olursa bu niteliğe sahip olan mantık, Sühreverdî'ye göre fazla ayrıntılı olmayan bir takım kurallardan müteşekkildir ve bilgi elde etmede teellühün, yani diğer anlamlarıyla keşf ve sezginin yerini alamaz.

KAYNAKÇA

1. Alper, Ömer Mahir “VII/XIII. Yüzyılda İbn Sînâcı Gelenek: Tenkit ve Terkip Arasında” *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2014.
2. Aminrazavi, Mehdi, “How Ibn Sînian Is Suhrawardî's Theory fo Knowledge?” *Philosophy East and West*, Vol. 53, Nu. 2, (Apr., 2003).
3. Bekiryazıcı, Eyüp, “İşrâk Felsefesinin Oluşumunda İbn Sînâ'nın Etkisi (Sühreverdî Örneği)”, *Ekev Akademi Dergisi*, Y. 12, s. 36 (Yaz 2008).
4. Bolay, M. Naci, *Fârâbî ve İbni Sînâ'da Kavram Anlayışı*, İstanbul 1990.
5. Cihan, A. Kamil, “Sühreverdî ve İşrâkîlik” (*İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*; içinde, Edit: M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2013.
6. Cihan, Ahmet Kamil, “Şihâbuddin Sühreverdî'nin Eserleri” *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 11, Y. 2001.
7. Çubukçu, İ. Ağâh, “Suhreverdî ve İşrâkiye Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Y. 1968, C. 16, S. 1.
8. Durusoy, Ali, “Gazzâlî'nin Bir İlim Olarak Metafiziğe Yönelttiği Eleştirilerin Eleştirisi” *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu* (Sempozyum bildirileri) (7-9 Ekim 2011 İstanbul), İstanbul 2012.
9. Esîrüddin el-Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik fi-Tahriri'd-Dakâik*, (Thk. ve Neşr. H. Sarıoğlu), İstanbul 1998.
10. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, (çev. Ö. Türker, Ö. M. Alper), İstanbul 2008.
11. İbn Sînâ, II. *Analitikler*, (*Kitabu's-Şifa: Burhan*, çev. Ö. Türker), İstanbul 2006.
12. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş* (*Kitâbu's-Şifa: el-Medhal*, çev. Ö. Türker), İstanbul 2006.
13. Kömürçü, Kamil, *İşrâkî Düşüncede Mantığın Yeri*, Ankara 2014.
14. Kutbuddîn eş-Şirâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, (Edit: A. Nûrânî, M. Muhakkık), Tahran 1383.
15. Kutluer, İlhan, “Sühreverdî, Maktül” *DİA*, C. XXXVIII, İstanbul 2010, s. 39.
16. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli), İstanbul 2001.
17. Nasr, S. Hüseyin, “Şihâbeddin Sühreverdî el-Maktül”, *İslam Düşüncesi Tarihi I*; içinde, (Haz. Mian M. Şerif, çev. M. Alper Tuğsuz), İstanbul 2014.
18. Necmeddin Ömer b. Ali el-Kâtibi el-Kazvîni, *er-Risaletü's-Şemsîyye fi-Kavâidi'l-Mantukîyye*, İstanbul, h. 1301.
19. Street, Tony, “Mantık”, (*İslam Felsefesine Giriş*; içinde, Edit: P. Adamson, R. C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2008.
20. Şemseddin Semerkandî, *Kıstasu'l-Efkâr fi-Tahkiki'l-Esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, No. 2565.
21. Şemsüddün eş-Şehrezûri, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, (Tashih ve tahkik: Hüseyin Ziyâî Torbâtî), Tahran 1993.
22. Şihâbüddin Sühreverdî *Kitâbu't-Telvihâtü'l-Levhiyye ve'l-Arşîyye* (*Mecmûme-i Musennefât-ı Şeyh-i İşrâk*; içinde, edit: H. Corbin, S. H. Nasr, N. Habibi), Tahran 2001.
23. Şihâbüddin Sühreverdî, *el-Lemhât*, (*Mecmûme-i Musennefât-ı Şeyh-i İşrâk*; içinde, edit: H. Corbin, S. H. Nasr, N. Habibi), Tahran 2001.

24. Şihabüddin Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât* (Tahkik ve tashih: Dr. Maksud Muhammedî, Eşref Ali Pür), Beyrut-Bağdat 2011.
25. Şihabüddin Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, (*Mecmûme-i Musennefât-ı Şeyh-i İsrâk*; içinde) (Tashih: Henry Corbin), Tahran 1373, s. 11-12; Sühreverdî, *İsrâk Felsefesi* (çev. Tahir Uluç), İstanbul 2012.
26. Şihabüddin Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 11; *Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât (İlahiyat)*, (*Mecmûei Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk*; içinde, edit: H. Corbin, S. H. Nasr, N. Habibi), Tahran 1375 (1996).
27. Uluç, Tahir, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İstanbul, 2012).



SADRÜŞŞERİA'NIN USULCÜLÜĞÜ/HUKUKÇULUĞU

SADR AL-SHARIAHES-SÂNI, HIS BEING THE JURIST

Sezayi BEKDEMİR

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi
Ağrı-Türkiye
sbekdemir@agri.edu.tr

Atıf gösterme: Bekdemir, S. (2017). Sadrüşşeria'nın Usulcülüğü/Hukukçuluğu, *Universal Journal of Theology*, 2 (1), 74-84.

Bu makale, Sadrüşşeria es-Sâni'nin Hukukçuluğu (et-Tavzîh fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh Adlı Eseri Bağlamında) Adlı Doktora Tezi'nden türetilmiştir.

Geliş Tarihi:

3 Ocak 2017

Değerlendirme Tarihi:

7 Ocak 2017

Kabul Tarihi:

23 Mart 2017

© 2017 UJTE

E-ISSN: 2548-0952

Tüm hakları saklıdır.

Öz: Bu çalışmada 8/14. yüzyılın büyük fakihlerinden biri olan Maverâünnehir bölgesi Hanefî âlimlerinden Ubeydullah b. Mesud Sadrüşşeria es-Sâni ve onun “et-Tavzîh fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh” adlı eseri bağlamında fıkıhçılığı/hukukçuluğu incelenmiştir. Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî el-Buhârî (747/1346), Ensar soyuna mensup ve Hanefî fikhında eserleriyle meşhur olan “Mahbûbî Ailesi”nin bir üyesidir. Ömer b. Sadrişşeria el-Evvel Tâcüşşeria (709/1309), Mahmûd b. Sadrüşşeria Burhanuşşeria (?), Sadrüşşeria-i Ekber ve meşhur İmam Cemâleddin Ubeydullah b. İbrâhim el-Mahbûbî (630/1233) gibi büyük âlim ve müctehidlerin mesub olduğu bu aile onun hem ilmi hem de nesebi silsilesini teşkil eden ilim ve fazilet ocağıdır. Hanefî fakihî ve kelâm âlimi olan Sadrüşşeria'nın hayatı hicri VII. ve VIII. asrın önemli merkezlerinden olan Maverâünnehr'in üç büyük şehri ve ilim merkezi Buhârâ, Herat ve Kirman'da geçmiştir. İlmi kişiliğini ailesinden alan Sadrüşşeria, şer'î ve aklî ilimlerde zamanının imamı; usûl, kelam, mantık, felsefe ve tasavvuf alanlarında asrının üstâdıdır. İlmin birçok dalında temel kitaplar yazmış ve hatırı sayılır talebe yetiştirmiştir. Devlet idaresinde başkadılıkta yapan Sadrüşşeria ömrünü eğitim-öğretim faaliyetlerine ve eser telifine vakfetmiştir. Buhârâ'da yaşayan Sadrüşşeria yine Buhârâ'da vefat etmiştir.

Salt/mutlak icthadın durakladığı, taklitçilik ve mezhebe bağlılığın yerleştiği ve icthad kapısının kapandığı düşüncesinin hüküm sürdüğü bir dönemde yaşayan Sadrüşşeria, özellikle Hanefîliğin günümüze kadar sağlıklı bir şekilde ulaşmasına vesile olan önemli müctehidlerden biridir. Moğol istilasından sonra harabeye dönen Buhârâ'nın tekrar canlanmasında ve ilmin merkezi haline gelmesinde onun rolü oldukça büyüktür. Sadrüşşeria'nın yetiştirdiği öğrenciler ve İslami ilimlerin birçok dalında kaynak mahiyetinde yazdığı eserler etkisini günümüze kadar sürdürmüştür. Sadrüşşeria'nın telifatı/eserleri, Mîrek Şemsüddîn Muhammed b. Mübarekşah (784/1382) ve Alâeddin Ali Esved (800/1397) namı diğer Kara Hoca gibi talebeleri vasıtasıyla tüm İslam âlemine intişar etmiş, özellikle fıkıh usûlüne dair yazdığı “Tavzîh” adlı eseri de Osmanlı'nın ilk medresesi olan İznik medresesinden itibaren cumhuriyet dönemine kadar temel kaynak olarak okutulmuştur. Fukahâ ve mütekellimin mesleklerinin mezcedilerek yazılan Tavzîh, memzûc (karma) fıkıh usûlü eserlerinin ilklerinden olmakla birlikte en güzel örneklerinden birini teşkil etmektedir. Hanefî-Mâtürîdî ekolünün Gazzâlî'si olarak nitelendirebilecek Sadrüşşeria bu eserinde bir ilmin birden fazla konusu olabileceği savından hareketle felsefe ve mantık ilmini, fıkıh usûlü ilmine dâhil etmiştir. Sadrüşşeria'nın aklı, nakil karşısında daha etkin hale getirmek suretiyle müctehidlerin, icthad alanını genişlettiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Sadrüşşeria, Tavzîh, fıkıh, usûl ve müctehid.

Abstract: The aim of this dissertation is to evaluate Sadr al-Shariah as a jurist who

wrote unique works in varied fields within the context of “Tawdih”, which was about usul-u fiqh (Principles of Islamic Jurisprudence). Our work consists of introduction and two main chapters. In the introduction chapter: Some subjects have been summarized such as the definition of usul-u fiqh, sharia evidences, and historical process of usul-u fiqh (Principles of Islamic Jurisprudence) until Sadr al-Shariah. In the first chapter: his family, life, education, teachers and scientific personality have been dealt with under the light of his time. In the second chapter: his work “Tawdih” has been described within the context of usul-u fiqh and his remarks on sharia evidences and ahkam (Islamic commandments from religious jurisprudence resources) have been shown by investigating his approach to the subjects in usul-u fiqh and his usul perception.

Sadr al-Shariah is one of the most prominent mujtahids (“diligent” is an individual who is qualified to exercise ijtihad in the evaluation of Islamic law) who had Hanafi madhhab ensured to come until today healthily. He lived in an epoch when independent and absolute Ijtihad (“diligence” “independent reasoning” or “the utmost effort an individual can put forth in an activity. It is recognized as the decision-making process in Islamic law through personal effort which is completely independent of any school fiqh madhhab. As opposed to taqlid, it requires a “thorough knowledge of theology, revealed texts and usul al-fiqh; an exceptional capacity for legal reasoning; thorough knowledge of Arabic. By using both the Quran and Hadith as resources, the scholar is required to carefully rely on analogical reasoning to find a solution to a legal problem, which is considered to be a religious duty for those qualified to conduct it.”) paused, studies which brought direct solutions to the religious and legal life from the sources of the Quran and Sunnah began to decrease, instead they were replaced by Taqlid or taqleed (following the decisions of a mujtahid without necessarily examining the scriptural basis or reasoning of that decision, such as accepting and following the verdict of scholars of fiqh without demanding an explanation of the processes by which they arrive at it), devotion to madhhab was ingrained and the gate of Ijtihad was closed. He made great contribution to the revival of Bukhara, which was ruined by Mongols, as a center of science and education. The students educated by him and works regarded as source written by him in every field of Islamic sciences have continued their effects until today. His works were spread by his students such as İbn Mübarekşah throughout Islamic world. “Tawdih”, which is especially the center of our study, was studied as the main source of fiqh (Islamic jurisprudence) at Iznik (Nicene) madrasah, which was the first madrasah in the Ottoman Empire and until the republic period. “Tawdih”, which was dealt with by combining with Fuqahā (Islamic jurists) and Mutakallimūns’ (The scholars of Kalam) approaches, is one of the best examples of intermingled work of usul-u fiqh. Sadr al-Shariah, we can regard as Gazzali of Hanafi and Maturidi Schools, included philosophy and logic into the science of usul-u fiqh in this work based on the argument that a science can have subjects more than one. Sadr al-Shariah expanded the Ijtihad area of mujtahids by having made reason more active than primary sources of Islam.

Keywords: *Sadr al-Shariah, Tawdih, fiqh, usul and mujtahid.*

1. GİRİŞ

Fıkıh usûlü, mutlak nasları ilkten anlamamanın yöntemi değildir. Bilakis bu ilim dalı teşrî’ sürecine bağlı olarak olup biteni anlamamanın yöntemidir. Fıkıh usûlü, amelî sonuç veren nazarî bir ilim ve bütün bir sosyal alanı yeniden inşa etmeyi amaçlayan nazarî bir hukuk sistemi olması hasebiyle sadece bir alet ilmi olarak değerlendirilemez. Bu yönüyle fıkıh usûlü, diğer ilim dallarıyla bağlantılı ve hayatın her alanına müdahil bir ilimdir. Fıkıh usûlünün nevi şahsına münhasır bu özellikleri onu, dil ve edebiyat, kelim, mantık, felsefe ve ahlak gibi diğer ilim dallarıyla ilişkili bir disiplin haline getirmiş dolayısıyla usûl âlimlerinin de çok yönlü ilmî kimliklere sahip olmalarını zorunlu kılmıştır.

Kastedilen tarzda bir birikimi olan çok yönlü usûlcülerden bir tanesinde çalışmamızda hukukçuluğunu incelediğimiz Sadrüşşeria’dır.¹ O, kökleri kelim, dil, felsefe ve mantık ve diğer disiplinlerde bulunan akıl, teklif, lafız ve hüsn-kubuh gibi mesele ve düşünceleri usûl problemleriyle ilişkilendirmek suretiyle onları birer usûl konuları haline getirerek fıkıh usûlünü canlı, zengin, ilmî ve fikrî zeminde tutmuş bir usûl âlimidir. Sayılan bu özellikleri Tavzih adlı eserine başarıyla yansıtan Sadrüşşeria bu kitabında, Hanefî mezhebinin ikinci Ebu Yusuf’u diye adlandırılan Maveraünnehr’in büyük âlimlerinden olan Ebü’l-Hasen Ebü’l-Usr Fahrü’l-İslâm Alî el-Pezdevî’nin (482/1089) el-Usûl’ünü kaynak alarak yazmıştır. Söz konusu eserde Şâfiî âlimlerden Fahrüddîn Muhammed er-Râzî’inin (606/1210) el-Mahsul’üne ve Mâlikî âlimlerden Cemâlüddîn Osmân İbnü’l-Hâcib’in (646/1249) el-Muhtasar’ına da ziyadesiyle

¹ Sadrüşşeria’nın hem baba hem anne tarafından dedelerinin babası da Sadrüşşeria diye tanıdığı, büyük dedesinin lakabına “Ekber” ve “Evvel”, kendisinininkine de “Asgar” ve “Sâni” sıfatları eklendiği için çalışmada Sadrüşşeria es-Sâni veya Sadrüşşeria el-Asgar yerine sadece Sadrüşşeria lakabı kullanılmıştır.

müracaat etmiştir. Eserinde Fukahâ/Hanefî ve Mütekellimin/Şâfiî metodunu birleştiren Sadrüşşeria, nemzuc/karma metodla usûl yazan ilk müelliflerden biri olarak sayılmıştır.

“Meselede Müctehid”lerin nihayete erdiği, “ashâbu’t-tahric” denilebilecek müctehidlerin etkin olduğu bir tabakada Pezdevî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (505/1111) ve Râzî ile beraber klasik usûlle yazılan fıkıh usûlü eserleri, yerini memzûc usûl ile yazılmış eserlere bırakmıştır. Sadrüşşeria’nın fıkıh usûlü alanına dair telif ettiği Tavzih adlı eseri bu türün ilk örneklerinden biri olmuştur. Geçmiş dönemde yazılan eserlerin metinlerinin başka bir mezhebe mensup klasik metinle birlikte okunmasıyla elde edilen bu usûl, meslek farklılığına bağlı olarak tasnif farklılığını da beraberinde getirmiştir.

Tavzih’in sistematığı açısından Pezdevî’nin usûlüne tâbî olan Sadrüşşeria, Şafii-Eş’arî ekolüne karşı açık bir tavır içinde olmasına rağmen Râzî ve İbnü’l-Hâcib’ten -onlara eserinde sık sık cevap verse de- ziyadesiyle etkilendiği gözlenmektedir.

2. SADRÜŞŞERİA

Sadrüşşeria² Ubeydullah b. Mesud b. Mahmud el-Mahbûbî **el-Kirmânî**³/Sadrüşşeria es-Sânî Ubeydullah b. Mes’ûd b. Tâcişşeria Ömer b. Sadrişşeria el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd el-Mahbûbî **el-Buhârî**⁴ (747/1346) Hanefî fakihî⁵ ve kelâm âlimidir.⁶ Doğum yeri ve tarihi hakkında kaynaklarda kesin bir bilgi bulunmamakla beraber Buhara’da hicri 747 tarihinde vefat ettiği genel kabul görmektedir.⁷ Bazı kaynaklarda “*Sadrüşşeria Türk’tür ve Buhârâ’lıdır*”⁸ gibi ifadeler geçse de Muhammed Parisa (865), yukarıda verdiğimiz silsile yoluyla Sadrüşşeria’nın neseben Ensar soyundan Arap olduğunu belirtmektedir.⁹ Onun soyu silsile yoluyla sahâbeden Ubâde b. Sâmî el-Ensârî’ye dayanması sebebiyle Sadrüşşeria bazen Ubâdî, bazen de bu sahâbînin torunu Mahbûb b. Velid’den dolayı Mahbûbî nisbeleriyle anılmaktadır.¹⁰ el-Hindi’nin “*Ahmet et-Tahtâvî*”¹¹ (1231/1816), *Ta’lîkî’l-Envar ale’l-Dürri’l-Muhtar adlı eserinde Sadrüşşeria’nın nesebinin Ubeyde b. Samit’e dayandığı görüşündedir*”¹² ifadeleri bu görüşü destekler mahiyettedir. Kısacası Hanefî fıkıhıyla şöhret bulmuş, ilim ve fazilet ocağı olan Mahbûbî ailesi, Maveraünnehir bölgesinin en meşhur ailelerinden biridir ve Ensar soyundandır. Buhâra’ya yerleşen Mahbûbî ailesi, *Ubeydullah b. İbrahim b. Ahmed b. Abdulmelik b. Ömer b. Abdulaziz b. Muhammed b. Cafer b. Mervan b. Muhammed b. Ahmed b. Mahbub b. Velid b. Ubâde b. Sâbit* nesep silsilesine sahiptir.¹³ Muhammed Parisa, Sadrüşşeria’nın anne tarafından soyunun Hazreti Ömer’e dayandığını, bundan dolayı da muhacir olarakta sayılabileceğini ifade etmiştir.¹⁴

Çocukluğu, sırasıyla Buhâra, Kirman, Herat ve Buhâra’da geçen¹⁵ Sadrüşşeria’nın ömrünün sonlarına doğru memleketi Buhâra’ya yerleştiği, günümüze intikal eden eserlerinin kayıtlarındaki bilgilerden hareketle ömrünün sonuna kadar burada ders verip eser telif etmekle meşgul olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶

Sadrüşşeria’nın ecdadı arasında Tâcişşeria (671?/1273), Burhanuddin (616), Sadrüşşeria-i Ekber (650/1254) ve Cemaluddin el-Mahbûbî gibi büyük âlim ve müctehidler vardır.¹⁷ Sadrüşşeria’nın dedesi Şemseddin el-Mahbûbî¹⁸

² Kuraşi, Abdulkadir b. Muhammed el-Hanefî, *el-Cevahiru’l-Mudiyye fi Tabakatül Hanefiyye*, Muhakkik; Abdülfettah Muhammed el-Hulv, V, Trablus 1993, II, 167, 376; İbn Kutluboğa, *Tâcü’t-Terâcim*, (Muhakkik, Muhammed Hayr Ramazan Yusuf), Dimeşk, 203; Zirikli, Hayreddin, *el-A’lâm*, VIII, Dimeşk 2002, IV, 197; İbn Battuta Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed Et-Tancî (770/1368); *Rihletü İbn Battuta (Tuhfetü’n-Nazâr Fi Garâibi’l-Emsar Ve Acâibi’l-Esfar)*, V, Rabat H. 1417, III, 16; Kazvîni Ebû Yahyâ Cemâlüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed (682/1283); *Âsâru’l-Bilâd Ve Ahbâru’l-İbâd*, Beyrut t.y., 407; Katib Çelebi, *Keşfü’z-Zünun an Esami’l-Kütubi ve’l-Fünûn*, VI, İstanbul 1971, II, 1269; Bağdadi İsmail B. Muhammed; *Hediyyetü’l-Ârifin Esmâü’l-Müellifin Ve Âsâru’l-Musannifin*, I, Beyrut 1951, I, 649; Ali el-Kârî, *el-Esmâri’l-Cenniye fi Esmâ’l-Hanefiyye* (Tahkik; Abdullah Ahmed), II, Bağdad 2009, II, 492/493; Kehhâle Ömer Rızâ, *Mu’cemül-Müellifin*, XIII, Beyrut t.y. VI, 246; Serkis, Yusuf b. İlyan b. Musa, *Mu’cemu’l-Matbuati’l-Arabiyyeti ve’l-Muarrabeti*, II, Mısır 1928, II, 1199; Leknevî Muhammed Abdulhay *el-Fevâidü’l-Behiyye fi Teracimi’l-Hanefiyye*, Mısır h. 1324, 109. 110; Özel Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Tdv Yayınları, Ankara 1990, 77; Brockelmann Carl, *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, I- II, Leiden 1943/1949, GAL, I, 468; II, 277; *Supplementband*, I-III, Leiden 1937/1942, GAS, I, 646; II, 300.

³ Naim Şahin, *M. Ali Ayni*, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, XVII, 346.

⁴ Muhammed Atif Yıldırım, *Birgivi’nin Şeyhain (Burhânüşşeria ve Sadrüşşeria) Savunması (Risâle fi Reddi’l-İslâh ve’l-İzâh)*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2009; Serkis, II, 1199.

⁵ Özel, age., 77.

⁶ Kehhâle, VI, 246.

⁷ Yıldırım, age., 346.

⁸ Muhammed Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlüne Giriş/Medhal* (Terc; Hasan Karayığit), İstanbul 2010, 36.

⁹ Ubeydullah b. İbrahim b. Ahmed b. Abdulmelik b. Ömer b. Abdulaziz b. Muhammed b. Cafer b. Mervan b. Muhammed b. Ahmed b. Mahbub b. Velid b. Ubâde b. Sâbit. (Muhammed Parisa *Nesebi Sadrüşşeria Ubeydullah El-Mahbûbî El-Ensârî El-Buhârî* (Muhakkik; Yahya Mahmud B. Cüneyd), S. Arabistan 1389, 138.)

¹⁰ Şükrü Özen, “Sadrüşşeria”, DİA, XXXV, 427.

¹¹ Ahmed b. Muhammed b. İsmâil et-Tahtâvî. Mısırlı Hanefî âlimi ve müftüsü. (Philip Charles Sadgrove, “Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed” DİA, XXXIX, 439.)

¹² Leknevî, age., 110; Muhammed Hucvî, *el-Fikrüs-Sâmî fi Târîhu’l-Fıkhi’l-İslâmî*, II, Beyrut 1995, II, 211, 213.

¹³ Muhammed Parisa, age., 138.

¹⁴ Muhammed Parisa, age., 148.

¹⁵ İbn Batûta, 366-368; V. V. Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, 156-157; Yıldırım, age., 346.

¹⁶ Yıldırım, age., 346.

¹⁷ Serkis, II, 1199.

(650/1254), Burhan ailesinin elinden alınan “sadr”lık görevine atanmıştır. Bu suretle Mahbûbî ailesinin etkinliği Buhâra’da belirgin hale gelmiştir. Mahbûbî ailesine mensup âlimler, Buhara’da Hanefî hukukunun gelişiminde önemli rol oynamışlardır. Ailenin bu etkinliği Sadrüşşeria es-Sânî’ye kadar devam etmiştir.¹⁹

Sadrüşşeria’nın ölüm tarihi ile ilgili ise kaynaklarda değişik rivayetler vardır.²⁰ Leknevî, Kefevî ve Zirikli gibi bir grup tabakat yazarının tesbitine göre Sadrüşşeria, *Şerhu Ta’dilü’l-Ulûm*’u tamamladıktan²¹ yaklaşık iki buçuk ay sonra hicri 747 yılında Cemâziyelâhîr ayı sonlarında (Ekim 1346 ortaları) Buhârâ’da vefat etmiştir. Kabri Buhârâ’da Şer’u Âbâd aile mezarlığındadır.²²

Lakabı; Ubeyde b. Sâbit’e nisbetle *el-Ensâri*, büyük dedesi Cemaleddin el-Mahbûbî’ye²³ nisbetle *el-Mahbûbî*, müntesibi olduğu mezhebine nisbetle *el-Hanefî*, hayatını geçirdiği şehirlere nisbetle *el-Kirmanî* ve *el-Buhârî*, dedesi Sadrüşşeria el-Evvel’den dolayı *es-Sani*, el-Ekber’den dolayı da *el-Asğar* diye anılan Ubeydullah b. Mes’ud’un lakapları ve isimleri arasında en çok kullanılanı Sadrüşşeria’dır. Bu lakab o asırda Mâverâünnehir Bölgesi’nde yaygın kullanılsa da Ubeydullah b. Mesud için âlem olmuştur.²⁴

Eğitim Süreci; Sadrüşşeria, ilim yuvası olan bir ailede yetişmiştir. Onun soy silsilesi, ilmî eğitim silsilesi gibidir. Hemen hemen bütün dede ve babaları, büyük ilmî pâyeleri ihraz etmiş olduklarından ve zengin bir ilmî birikim bıraktıklarından Sadrüşşeria, kendisini bir ilim ve irfan deryasının ortasında bulmuştur. O, ilmi anneden dedesi Burhanüşşeria ile babadan dedesi Tacüşşeria’dan onlarda babaları ikinci Ebu Hanife olarak addedilen Cemaleddin el-Mahbûbî’den (630/1233), o, İmâdüddin’den²⁵ (573/1178); o babası Şemsü’l-Eimme ez-Zerenceri’den (512/1119); o Serahsî’den (483/1091); o Halvânî’den (448/1057); O Ebu Ali en-Nesefî’den (424/1033)... ilim tahsil etmiştir.²⁶

Sadrüşşeria, fıkıh dışındaki ilimlerle ilgili tahsilini tekmiil ettikten sonra dedesi Tacüşşeria’nın kendisi için yazdığı *el-Vikâye*’yi ezberlemiştir.²⁷ Sadrüşşeria, tahsil hayatı boyunca edebî eserleri, Arapça terkip ve nükteleri, ahkâm ve mesail konularıyla ilgili fıkhi eserleri hıfz etmiştir.²⁸ Birçok ilim dalına ait müstakil kitaplarına ve Tavzîh’te müracaat ettiği eserlere bakıldığında Sadrüşşeria’nın, dönemin aklî ve naklî ilimlerine dair bütün konulardan haberdar olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Sadrüşşeria’nın dini ilimleri ve alet ilimlerini kimden aldığı ve bu alanlara dair hangi kaynakları okuduğu bahsi kaynaklarda geçmemektedir.

Hocaları; İlmî bir ortamda dünyaya gelen Sadrüşşeria’nın kaynaklarda geçtiği üzere bilinen hocaları kendi aile çevresidir. Bunlar, anneden dedesi Burhânüşşeria,²⁹ babadan dedesi Tacüşşeria,³⁰ büyük dedesi Ahmed b. Ubeydullah ve diğer büyük dedesi Cemaleddin el-Mahbûbî’dir. Aile dışından tek hocası ise Hasan Bulgarî’dir.³¹

¹⁸ Ahmed b. Ubeydullah b. İbrahim el-Ubadi el-Buhârî el-Mahbûbî (650/1254). Bu şahıs, Sadrüşşeria’nın anneden dedesi Burhanüşşeria ile babadan dedesi Tacüşşeria’nın babalarıdır. Fıkhi babası Ubeydullah b. İbrahim’den tahsil etmiştir. İlmî yetkinliğe babası hayattayken erişmişti. Usûl ve furua hâkimiyeti tamdı. *Telkîhu’l-Ukul fî Furukî’l-Menkul* (İbn Kutluboga, *Tâcü’t-Terâcim*, 115: Kâtip Çelebi, I, 481. Bu eser, Ma’hedü’l-Mahtûtâtî’l-Arabîyye’de 135 varak olarak kayıt altındadır.) adlı eser kendisine aittir. Ahmed b. Ubeydullah 650/1254 yılında vefat etmiştir. (Ebu’l-Hac Salah Muhammed; *Şerhu’l-Vikaye Li İmami’l-Fakîhi’l-Usûli Sadrüşşeria Ubeydullah B. Mesud El-Mahbûbî Ve Meahu Münteha’n-Nükaye Fî Şerhi’l-Vikaye*, Amman 2006, I, 38; Murtaza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, İsam Yayınları, İstanbul 2014, 41.)

¹⁹ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 42.

²⁰ Kâtip Çelebi, I, 496; II, 1971; Özen, age., 428.

²¹ Ömer Aydın’a göre eseri tamamlayamadan vefat etmiştir. (Ömer Aydın, *Türk Kelam Bilgini Sadruşşeria es-Sani*; Atatürk Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Erzurum, 1995, III, 189.)

²² Leknevî, age., 110.

²³ Ubeydullah b. İbrahim b. Ahmed el-Buhârî (630/1233). İkinci Ebu Hanife diye maruftur. Sadrüşşeria’nın büyük dedesidir. el-Mahbûbî ilmini, *‘Şir’atü’l-İslam* (Zirikli, VI, 54; Kehhâle, IX, 116; İbn Kutluboga, *Tâcü’t-Terâcim*, 253.) eserinin sahibi İmâdüddin Ömer b. Bekr b. Muhâmmad ez-Zerenceri’den almıştır. Bu iki âlimin hocası **Serahsî**’nin talebesi Bekr b. Muhâmmad b. Ali ez-Zerenceri’dir. Talebeliği ilmî silsile yoluyla İmamı Azam’a kadar dayanır. Ayrıca Bahaüddin el-İsbicâbi, Ebubekir Ahmed el-Belhi (553/1159), el-Kâsânî (587/1191), Kadıhan el-Özcendi (592/1196) O’nun fıkıh hocalarıdır. Birçok talebe yetiştirmiş olan Cemaleddin el-Mahbûbî, şarkın âlimi, Hanefîlerin şeyhi ve Maveraünnehr’in ikinci Ebu Hanife’si olarak nitelendirilmiştir. *Şerhu’l-Camii’s-Sağir* adlı eserin O’na ait olduğu hususunda ittifak vardır. Bazı âlimlerce O’na nisbet edilen *el-Furuk* adlı eserinden de bahsedilmektedir. 546/1152 yılında doğan el-Mahbûbî, 630/1233 yılında vefat etmiştir. (Salah Muhammed, I, 39-40.)

²⁴ Muhammed Parisa, age., 138; Salah Muhammed, II, 27; Serkis, II, 1199.

²⁵ İmamzâde diye maruf, Ebü’l-Mehâsin Rüknelüslâm Sedîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm eş-Şarki el-Buhârî (573/1177). (Bağdadi, II, 98.)

²⁶ Muhammed Parisa, age., 138; Leknevî, age., 109.

²⁷ Leknevî, age., 109. Sadrüşşeria, *Şerhu’l-Vikâye*’nin önsözünde bu durumu şöyle ifade etmiştir; “*Bu eseri dedem, büyük efendim, hocam, hocaların hocası Burhanüşşeria Mahmud b. Sadrüşşeria benim ezberlemem için yazdı. O bu eseri aşama aşama yazdı. Ben de eseri olduğu gibi ezberledim. Ta ki benim ezberlemem ile eserin telifi aynı anda bitti.*” (Salah Muhammed, I, 35.); İlerleyen dönemlerde Sadrüşşeria ezberlediği *el-Vikâye*’ye, *en-Nükâye* adlı muhtasar bir şerh yazmıştır. Öyle ki *en-Nükâye* için el-Hindi, “*el-Vikâye’nin en güzel şerhidir*” demektedir. (Leknevî, age., 109.)

²⁸ Salah Muhammed, I, 35.

²⁹ Kureşî, II, 490; Leknevî, age., 110; Kehhâle, XII, 178; Salah Muhammed, I, 36; Burhânüşşeria Mahmud b. Sadrüşşeria el-Evvel Ubeydullah el-Mahbûbî el-Buhârî’nin (VII-VIII./XIII-XIV. yüzyıl) Hanefî mezhebinin temel metinlerinden biri olan eseri. (Murteza Bedir, “Vikayetü’r-Rivâye” DİA, XLIII, 107.)

³⁰ Muhammed Parisa, age., 139; Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *Miftahü’s-Saade ve Misbahu’s-Siyade fî Mevzuatü’l-Ulum*, III, Lübnan h. 1428, II, 240-341; Tacüşşeria Ömer b. Ahmed b. Ubeydullah’a ait olup bir nüshasında yeminle ilgili bölümünün Şaban 673’te (Şubat 1275) tamamlandığına dair bir kayıt bulunduğunu Kâtip Çelebi zikretmektedir. Bu şerhin Süleymaniye (Fâtîö. nr. 1993;

Talebeleri; Kaynaklar, Sadrüşşeria'nın çok sayıda talebe yetiştirdiğini ifade etseler de bu talebelerin isimleri ve sayıları ile ilgili bilgiler azdır. Talebelerinin en meşhurları, Muhâmmed b. Mübârekşâh el-Buhârî (784/1383),³² Muhâmmed b. Muhâmmed b. el-Hasen b. Ali et-Tahiri (822/1420)³³ ve Sultan Murad Hüdâvendigâr devrinin meşhur âlimlerinden olan Kara Hoca/Alâeddin Ali el-Esved (800/1397)'dir.³⁴ Kara Hoca, Sadrüşşeri'nin eserlerini Anadolu'ya getiren ve Osmanlı Medreselerinde ders kitabı olarak okutmaya başlayan ilk âlimdir. Bu sebeple Alâeddin Ali Esved, Osmanlı ve Türk-İslam tarihi ile Osmanlılar'ın Hanefî fikhini benimsemesi bakımından önemli bir konuma sahiptir.³⁵

İlmi Kişiliği; Fıkıh alanında temayüz eden Sadrüşşeria, aslında ilmin birçok dalında yetkin bir âlimdir. O, akli ve nakli ilimlerde de oldukça hâkim bir şahsiyettir.³⁶ İlmi hilaf ve cedel, tefsir, hadis, mantık ve nahv gibi ilimlerde de söz sahibidir.³⁷ Sadrüşşeria'nın ilmi kişiliğini yansıtan ve âlimler katında muteber olmasının iki sebebi vardır. Bu sebeplerden birincisi; İlmi metanete haiz, müşkülleri çözmede ve ilmi meseleleri temyiz etmede usta, nüktedan, araştırmacı ve ilimde rüsh bulmuş olmasıdır. İkincisi; İhlâslı, doğru sözlü ve rakip kalpli olmasıdır.³⁸

Fıkıh Usûlü ilmi bakımından özgün birçok fikir ortaya koyan; kelam,³⁹ felsefe,⁴⁰ mantık⁴¹ ve dil kuralları⁴² ilimleri ile fukahâ mesleğine yeni bir bakış açısı kazandıran Sadrüşşeria, et-Tavzîh fî Hall-i Ğavâmizi't-Tenkîh'te âdetâ dil bilgisi ve kitap dersleri verdiği görülür. Mütakellimîn usûlcülerinin bazıları ile Sadrüşşeria gibi müteahhir Hanefî usûlcülerin kitaplarında geniş yer verdikleri aklın mahiyeti konusunda olduğu gibi fıkıh usûlü alanındaki eserlerin hemen hepsinde müelliflerin ilmi mensubiyeti, kişisel birikim ve entellektüel eğilimlerine göre değişiklik arz eden yaklaşımların olması kaçınılmazdır. Özellikle Sadrüşşeria, Tavzîh'te, akıl, teklif, hüsün-kubuh, kanun koyucu irade gibi birçok felsefi kavram ve meseleyi, usûlün temel meseleleriyle ilişkilendirerek birer usûl problemi haline getirmiştir. Bu yönüyle

Hacı Mahmud Efendi, nr. 826; Kadızâde Mehmed, nr. 206; Serez, nr. 821. 822; Süleymaniye, nr. 567; Sâliha Hatun, nr. 78, 79), Millet (Feyzullah Efendi, nr. 902,903), Murad Molla (nr. 973). Koca Râgıb Paşa (nr. 556), Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 944) ve İzmir Millî (nr. 444) kütüphanelerinde nüshalan vardır. (Cengiz Kallek, "el-Hidaye", DİA, XVII, 473.); Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 77; Kallek, "el-Hidaye", DİA, XVII, 473.

³¹ M. M Remzi, *Telfikü'l-Âhbâr ve Telkihü'l-Âsar fî Vakai Kazan ve Bulgar ve Mülûki't-Tatar*, Beyrut 2002, I, 329-330; Yıldırım, age., 11.

³² Vahidjon Djalalov, *Buhârâlı Muhammed b. Mübarekşah'ın Hidayetü'l-Hikme Şerhi Tahkiki ve Tercümesi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2009, 1.

³³ Leknevi, age., 187; Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *eş-Şakaikü'n-Nu'maniyye fî Ulema-i Devleti Osmaniye*, Beyrut 2010, 64; Leknevi, age., 199; Muhammed Parisâ, Sadrüşşeria'nın ismini ve eserlerini öğrencisi İlyas b. Yahya er-Rumi el-Merzifoni (?) aracılığıyla Anadolu'ya taşımıştır. (Taşköprüzâde, *eş-Şakaikü'n-Nu'maniyye*, 64.); Leknevi, ölüm tarihini h. 865 olarak verirken Kâtip Çelebi, h. 822 olarak vermiştir. (Leknevi, age., 199; Kâtip Çelebi, I, 447.); Salah Muhammed, I, 43.

³⁴ Leknevi, age., 117; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 88-89.

³⁵ Leknevi, age., 116; Kâtip Çelebi, I, 211; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 89.

³⁶ Leknevi, age., 109; Sadrüşşeria'nın bu yönüyle ilgili olarak Muhammed Parisa, şu ifadeleri kullanmıştır; "*Sadrüşşeria, herkes tarafından kabul edilen (müttefekun aleyh) bir imam, değişik ilimlerde yetişmiş (muhtelefun ileyh) bir allâme, şer'i kanunların hafızı, usûl ve furuun müşküllerinin çözücüsü (mülahhası), usûl ve furuun şeyhi, akli (makul) ve nakli ilimlerin (menkulun) âlimi, fakih, usûlcü, hilafçı, cedelci, muhaddis, müfessir, nahivci, lügatçi, edip, reyci, mütakellim, mantıkçı, kadri ve makamı yüce, ilmi büyük biridir. O, ilim ve edep gıdasıyla fazilet doruklarında büyümüştür...*" (Muhammed Parisa, age., 140.); İlmi kişiliğini ailesinden alan Sadrüşşeria hakkında Muhâmmed Seyyid Bey ise "*Medhal*" adlı eserinde şöyle demektedir; "*Şer'i ve akli ilimlerde asrının İmami, usûü fikh, kelam, mantık, felsefe ve tasavvuf gibi ilimlerde zamanının üstadıdır. Sadrüşşeria, ince bir anlayışa, pratik bir zekâyâ sahip ve doğuştan fakih birisidir.*" (Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, 36.)

³⁷ İbn Mübârekşâh, dönemin mantık ve kelâm âlimi Kutbüddin er-Râzî (766/1365), Rey'de iken onun yanında tahsiline devam etmiştir. Kaynakların belirttiğine göre Kutbüddin er-Râzî, o sırada Herat'ta bulunan Sadrüşşeria ile bir tartışmaya girmek ister ve kendisine rakip gördüğü bu bilginin ilmi yeterliliğini anlamak üzere genç öğrencisi İbn Mübârekşâh'ı Herat'a gönderir. Sadrüşşeria'nın derslerini takip eden İbn Mübârekşâh, onun geleneğin aksine İbn Sinâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserini, Fahreddin er-Râzî'nin (606/1210) veya Nasirüddin-i Tûsî'nin (672/1274) eserlerini şerhlerine başvurmadan okuttuğunu görür, hocası Kutbüddin er-Râzî'ye (766/1365) yazdığı mektupta Sadrüşşeria'nın yakıcı bir ateş olduğunu, onunla tartışmaya girişmenin başarısızlıkla sonuçlanabileceğini bildirir. Bunun üzerine Kutbüddin er-Râzî de fikrinden vazgeçer. (Djalalov, age., 1-2)

³⁸ Salah Muhammed, I, 44.

³⁹ Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mesud *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, (Tahkik; Âlü Mustafa El-Misbâhi), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1971, 277-278; İbnü'l-Hâcib, teklifi ma la yutak'ın caiz olmadığı noktasında icma olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Ebu Leheb'in iman etmesi gibi Allah'ın gerçekleşmeyeceğini bildiği şeyi emretmesi teklifin sıhhatine aykırıdır. Zerkeşi'ye göre bu hususta İbnü'l-Hâcib'in iddia ettiği gibi bir icma söz konusu değildir. (Zerkeşi, Bedreddin (794), *Bahru'l-Muhît*, Dârü'l-Kütübî, VIII, Mısır 1994, II, 96.)

⁴⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 589.

⁴¹ Asım Cüneyd Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Füllerin Ahlâkiliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş*, İslâm Araştırmaları Dergisi, 28 (2012), 3; Aristoteles'in "**dört sebebi**"ni (fâil illet, maddî illet, sûrî illet ve gâî illet,) fıkha yani bey' akdine uygulayan Sadrüşşeria, daha önce var olmayan ve çeşitli sonuçlar ortaya koyan böyle bir akdin dört illeti olduğunu ifade etmiştir. Fıkhi analiz, çıkarım ve ispatlarda Aristoteles mantığını uygulayan Sadrüşşeria akitlerde, duyularla algılanan fiillerden oluşan icab ve kabulün birbirine hükmî bir irtibat ile bağlanmasından itibaren, daha önceden mevcut olmayan şer'i bir mâna meydana geldiğini ifade etmiştir. Ona göre bey' akdinde, satılan nesnenin mülkiyetinin el değiştirmesi bu şer'i anlamın bir sonucudur. Bey' denilen şer'i anlam ise, icab ve kabulün yanı sıra, bu ikisini bağlayan hükmî irtibatın birleşiminden oluşmaktadır. (Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 417.)

⁴² Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 196.

Tavzîh, İslam hukuk felsefesi muhtevalı bir kitap olarak da değerlendirilebilir. Yine Tavzîh, fıkıh usûlünün, akli ve nakli ilkelere bünyesinde barındıran nakli yönüyle birlikte akli bir ilim olduğunu gösteren en bariz örnektir.⁴³

Fıkıh usûlünü fûrû hükümleriyle bağlantılı şekilde ele alan, kuralları belirlemede tümevarıma ağırlık veren fukahâ metodu her ne kadar Hanefiler'le özdeşleşmiş olsa da Sadrüşşeria'nın başlattığı memzuc usûl sonraki dönem usûl âlimlerinin tercihi olmuştur. Bununla birlikte Sadrüşşeria'nın, eserinde genel olarak Hanefî usûlcülerin görüşlerini müdafaa ve tercih ettiği görülmektedir. Onun bu usûlü Tavzîh üzerine yazılan şerh çalışmalarını büyük ölçüde etkilediği ve genel anlamda mezhep müdafaası temeline dayandırıldığı söylenebilir.

Sonraki dönemlere ziyadesiyle etki eden Sadrüşşeria fıkıh usûlü eserini, Hanefî fukahâsının usûl çalışmaları usûl açısından yeniden gözden geçirmek suretiyle Fahrüislam Pezdevî'nin el-Usûl'ü, Fahreddin Râzî'nin el-Mahsul'ü ve İbnü'l-Hâcib'in el-Muhtasar'ı merkezinde yazmıştır.⁴⁴ Zikredilen temel kaynaklar üzerinde yapılan çalışmalar esas alındığında, nicelik bakımından Osmanlı fakihleri üzerinde doğrudan en çok tesiri olan müelliflerden biri Sadrüşşeria'dır. O, eserleri ve öğrencileri aracılığı ile Osmanlı âlimlerinin yetişmesine ve Hanefî fikhının günümüze kadar vusulüne katkı sağlamış ve en az Seyyid Şerif Cürçânî (392/1001) kadar âlimler üzerine tesir etmiş bir zattır. Sadrüşşeria, özellikle İznik Medresesi'nden itibaren Osmanlı medreselerinde okutulan temel metinlerden Şerhu'l-Vikâye, et-Tenkîh ve buna yazdığı et-Tavzîh isimli eserlerinin yanında Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî'nin (792/1390) bu kitaba şerh olarak yazdığı et-Telvîh isimli hâşiyesi sayesinde kendisinden sonraki ilim çevreleri üzerinde daima etkili olmuş bir âlimdir.⁴⁵

Sadrüşşeria ve müellefatı üzerine yapılan güncel çalışmalar sınırlı sayıda olmakla beraber yapılan çalışmaların ekseriside onun kelâmî yönüyle ilgilidir. Halbuki Takıyyüddin Mehmed Birgivi (981/1573) başta olmak üzere kimi âlime göre tercih ehli bir müctehid olan Sadrüşşeria'nın, eserlerinin çoğu fıkıh ve usûl-u fıkıh'a yöneliktir. Aslında tam bir hukuk adamı diyebileceğimiz Sadrüşşeria'nın hukukçuluğu hakkında yeterli düzeyde bir çalışmanın olmadığını görmekteyiz. Bu konuyla ilgili olarak "Türk Kelam Bilgini Sadrüşşeria es-Sani" adlı çalışmada Ömer Aydın, Sadrüşşeria'nın fikhî görüşlerinin (hukukçuluğunun) ayrı bir araştırma konusu olacak nitelikte olduğunu ifade etmiştir. Özellikle Moğol istilasına uğramış İslam Coğrafyası'nın ilmi yönden imarı ve Ortaçağ karanlığının aydınlığa kavuşmasına vesiledar çok yönlü âlimlerden biri olan Sadrüşşeria, yazmış olduğu birçok eserle yaşadığı dönemde olduğu gibi günümüzde de müstesna bir yere sahip olmuştur. O'nun eserleri üzerinde birçok ilmi çalışmalar yapılmış ancak Sadrüşşeria'nın hukukçuluğu adı altında müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Hâlbuki Sadrüşşeria, bir usûlcü olarak icihad etmesinin yanı sıra Fıkıh Tarihi açısından da ilim dünyasında çok büyük bir öneme sahiptir. Zira Sadrüşşeria yaşadığı asra ve kendisinden sonraki döneme ışık tutmuş mudakkik, muhakkik ve tercih ehli bir müctehiddir.⁴⁶

Netice de Sadrüşşeria ile ilgili bütün bu tespitler ve eserleri hakkında yapılan çalışmalar, İslam hukuk/fıkıh literatürü açısından Sadrüşşeria'yı çok önemli ve farklı bir konuma yerleştirmekte ve hakkında kapsamlı bir çalışmanın bulunmadığı "Sadrüşşeria'nın Hukukçuluğu" çalışmasının ilim dünyasına kazandırılmasını gerekli kılmaktadır. Binaenaleyh bu çalışma sayesinde Sadrüşşeria'nın fıkıha/İslam hukukuna tesiri/katkıları, kendinden sonraki fıkıh çalışmalarına/Osmanlı âlimlerine etkileri ve İslam Hukuku/Fıkıh Tarihi açısından değeri bir nebze de olsa öğrenilmiş olacaktır. Ayrıca bu çalışma, Sadrüşşeria göz ardı edilerek fıkıh usûlü alanında bir çalışma olmayacağı bilincini oluşturmaya katkı sağlayacaktır kanaatindeyiz.

3. TAVZÎH

Usûl-u fıkıha dair olan bu eserin, tam adı et-Tavzîh fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh'tir. Sadrüşşeria'nın kendi eseri olan "et-Tenkîh" isimli eserine yine kendisi tarafından yazılmış şerhidir.⁴⁷ Kuraşî ve Kefevi bu şerhin harika bir eser olduğunu söylemişlerdir.⁴⁸ Sadrüşşeria'nın bu şerhi, ihtiva ettiği tahkikatın müellifin zihni mahsulü olması hasebiyle ilim çevresinde en güzel, değerli ve faydalı eserlerinden biri olarak değerlendirilmiştir.⁴⁹ Bu şerh hakkında özellikle son dönem Osmanlı fıkıh âlimi Seyyid Bey'in de büyük bir titizlikle yazılan bu eserin müellifin zihni mahsulü olduğunu söylemesi,⁵⁰ ayrıca Sadrüşşeria'nın, bu eserinde usûlü fıkıh konularını, mantık ve dil kurallarına göre kaleme almış ve

⁴³ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 587.

⁴⁴ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, 57; Salah Muhammed, I, 50; Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakiliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş*, 6.

⁴⁵ Kâtip Çelebi, I, 498; "Mukaddimât-ı Erbaa literatürü sonraki asırlarda da ulemânın ilgisini çekmeye devam etmiştir. aralarında Abdülhakim es-Siyâlkûtî, Kazâbâdî, Dâvûd-ı Karsî, Halil b. Mehmed el-Konevî el-Akvirânî, Hafîd en-Nisârî Mehmed b. Abdullah el-Kayserî ve Konevî İsmail Efendi'nin de bulunduğu âlimler, bu konuda risâleler kaleme almışlardır. 18. yüzyıl şeyhülislâmlarından Mekki Mehmed Efendi'nin (1212/1797) *Risâle fi şerhi'l-Mukaddimât-ı Erbaa min Kitâbi't-Tavzîh (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2983/3) adlı risâlesi, görebildiğimiz kadarıyla bu konuya tahsis edilmiş son eserdir.*" (Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakiliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş*, 7.) Telvîh üzerine yazılan hâşiyeler için bk. Şükrü Özen, "Teftâzânî", *DİA*, XL, 305-306.

⁴⁶ Kuraşî, IV, 370; Seyyid Bey, age., 56; Salah Muhammed, I, 47; Aydın, *Türk Kelam Bilgini Sadrüşşeria es-Sani*, 193-194; Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, Bursa 2001, 218-219.

⁴⁷ Bazı tabakat âlimleri ve tarihçileri bu eseri Sadrüşşeria'ya nisbet etmezler. Buna mukabil eserin dibacesinde/önsözünde Sadrüşşeria şu ifadeleriyle eseri kendisine nisbet etmektedir.

Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 5.

⁴⁸ Kuraşî, IV, 370; Salah Muhammed, I, 47.

⁴⁹ Kuraşî, II, 365; Seyyid Bey, age., 56.

⁵⁰ Kuraşî, II, 365; Seyyid Bey, age., 56.

yeri geldikçe diğer (tasavvuf ve felsefe) ilimlere de değinmiş olması,⁵¹ eserin bu alanda nevi şahsına münhasır olduğunun göstergesidir. Sadrüşşeria'nın, Tenkîh ve Tavzîh'te Şâfiî ve Mâlikîleri tenkit etmesi,⁵² eserini baştan sona Pezdevî'nin Usûl'ü temelleri üzerine kurarak İmam Azam ve mezhebini müdafaaya hasretmesi,⁵³ Tavzîh'in Hanefî fıkıh edebiyatı açısından önemini göstermektedir. Ayrıca Hanefî âlimlerin Sadrüşşeria'nın safında yer almaları ve İbn Kemal Paşa'yı eleştirmeleri eserin ve Sadrüşşeria'nın İslam Hukuku'ndaki yerini ortaya koymaktadır.⁵⁴ Hanefî Mezhebi'nin öğretiminde güvenilir bir kaynak olması ve metin olarak öğrenciler tarafından ezberlenmesinin kolay olması Tavzîh'i özellikle Osmanlı medreselerinde tederisi tercih edilen bir telif konumuna getirmiştir.

Bu eser et-Teftazânî tarafından “*et-Telvih ale't-Tavzîh*” adıyla şerhedilmiştir. Sadrüşşeria'nın bu eseri Hanefî fıkıh usûlü tarihinde müteahhirîn devrini başlatan eser olması hasebiyle Hanefiler için özel bir konuma sahiptir.⁵⁵ Onun bu eserinde fıkıh ilmini yeniden tarif etmesi,⁵⁶ fıkıh usûlü ilminin fıkıh ve usûl terkiplerinden oluşmak suretiyle birden fazla konusunun olabileceğini ileri sürmesi, bu iddiasını fıkıh usûlüne uygulaması, icmanın tanımını güncellemesi, akıl meselesinde filozofların dört mertebeli akıl anlayışlarını usûle taşınması ve hissî-şer'î fiiller ayırımında gelişmiş bir sistematik ortaya koyması gibi hususlar, Sadrüşşeria'nın nev'i şahsına münhasır hukukçuluğunun en belirgin alametlerindedir.⁵⁷

Bu eser alanında bir çığır açmıştır. Bu şerhin tertibini, lafızlarını, araştırma usûlünü örnek alan birçok kitap telif edilmiştir. Bazıları bu eserdeki lafızlara ziyâdeler, bazıları çıkarmalar yapmış, bazıları eleştirmiş, bazıları ise eseri tahkik etmiştir. Bu eserlerin en meşhurları, Molla Hüsrev'in *'Mir'âtü'l-Usûl Şerhü Mirkâti'l-Usûl'* ve İbn Kemal Paşa'nın *'et-Tecriid Şerhü Tağyiri't-Tenkîh'*idir. Kemalpaşazâde'nin şerhi bir reddiye niteliğindedir. İlim dünyasında pek kabul görmemiştir. Hanefî âlimler Sadrüşşeria'nın tarafında yer almış, İbn Kemal Paşa'yı eleştirmişler ve tasvip etmemişlerdir.⁵⁸

Sadrüşşeria'nın bu eserine şerh, hâşiye, ta'lik ve reddiye gibi değişik türde birçok çalışma yapılmıştır. *Mukaddemât-ı Erbaa* diye bilinen *et-Tavzîh*'in hüsün-kubuh konusu ile ilgili olan hâşiye ve ta'likler Hacı Hasanzâde (911/1505), Kestelli Muslihuddin (901/1495), Hatipzâde (901/1495), Alâeddin Ali Arabi (901/1495), Molla Samsünizâde (891/1485) ve Muhyiddin Mehmed es-Samsuni (928/1521) gibi Osmanlı âlimleri tarafından yazılmıştır.⁵⁹

Eserin çeşitli kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshaları vardır (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, A. 1315; Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi, 42 Yu 6966; Milli Kütüphane-Ankara-Koleksiyon Sivas Gürün İlçe Halk Kütüphanesi, 58 Gürün 73...). Ayrıca *et-Tavzîh*, Hind, 1292; Kalküta, 1245, 1278, 1309; Kazan, 1902; Kahire, 1324'te basılmıştır.⁶⁰

Tavzîh, mukaddime ve iki ana bölüm (bab) oluşmaktadır. Bunlardan birinci bölümde deliller, ikinci bölümde de hükümler işlenmiştir. Bu bölümlerden birincisi dört, ikincisi üç kısma/rükne ayrılmıştır. Sadrüşşeria, mukaddimedeki fıkıh usûlünün tanımı, konusu ve gayesini işlemiş, şer'î delillerin dörtle (Kitab, sünnet, icma, kıyâs) sınırlı olduğunu vurgulamış ve sahâbî kavli gibi diğer fer'î delillerin ise bu dört delile dönük olduğunu ifade etmiştir. Sadrüşşeria'ya göre fıkıh usûlünün konusu deliller ve hükümlerdir. Sadrüşşeria, Kitab'la ilgili konuları iki kısma ayırarak, birinci kısımda Kitab'ın ifade ettiği manayı, ikinci kısımda ise Kitab'ın ifade ettiği şer'î hükmü ele almak suretiyle mana ve hüküm arasında bir ayırma gitmiştir. O, hitâbın şer'î hükmü ifade etmesinin, mana ifade etmesine bağlı olduğu fikrinden hareketle böyle bir taksime başvurmuş, birinci kısımda hass, âmm, müşterek, hakikat, mecaz ve benzeri konuları, ikinci kısımda ise emir ve nehiy konularını incelemiştir.⁶¹

4. SADRÜŞŞERIA'NIN USULCÜLÜĞÜ

Bir müellifin, eserinde meseleleri hangi tertibe göre incelediğinin bilinmesi, onun fıkıh usûlü hakkındaki temel düşüncesini anlama açısından ayrı bir öneme sahiptir. Sadrüşşeria da çeşitli yerlerde ortaya koyduğu yaklaşımla kitabındaki tertibin mantığını ortaya koymuştur. Bu anlamda Sadrüşşeria, kitabında delilleri ve hükümleri merkeze alıp konuları akıl ve mantık ağıyla/örgüsüyle ören yenilikçi bir müctehiddir denilebilir. Çeşitli alanlarda müstakil eserler veren Sadrüşşeria, Buhâra Hukuk Okuluna mensup bir müctehid olması hasebiyle bu okulun en önemli temsilcileri olan Debûsî-Serahsî-Pezdevî'nin çizgisinde yetişmiştir. O, Tavzîh fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh adlı eserinde, Hanefî usûl anlayışını; aklî ve felsefî ilkeler ışığında kelam-felsefe-mantık diliyle yeniden ifade etmiştir. Sadrüşşeria, usûl ilmi açısından yeni ve orijinal birçok düşünce ortaya koymuştur. Fıkıh ilminin yeni bir tarifini yapan Sadrüşşeria,⁶²

⁵¹ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 97.

⁵² Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 13

⁵³ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, I, 150.

⁵⁴ Salah Muhammed, I, 47.

⁵⁵ Asım Cüneyd Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş*, İslâm Araştırmaları Dergisi, 28 (2012), 4.

⁵⁶ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 42.

⁵⁷ Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş*, 4; Dinç Emine Nurefşan; *Kadı Burhâneddin'in Tercihü't-Tavzîh isimli Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2008, 66.

⁵⁸ Salah Muhammed, I, 47.

⁵⁹ Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, 218-219.

⁶⁰ Aydın, *Türk Kelam Bilgini Sadrüşşeria es-Sani*, 193-194.

⁶¹ Sezay Bekdemir, *Sadrüşşeria*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2016, s. 180-188.

⁶² Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 42.

kendisinden önceki görüşlerin aksine bir ilmin birden fazla konusunun olabileceğini savunmuştur. Akıl meselesinde filozofların dört mertebeli akıl anlayışlarını usüle taşımıştır. Aklın mertebelerinden ikincisini teklifin dayanağı olarak kabul etmiştir. Yine Sadrüşşeria, hissî-şer'î fiiller ayırımında gelişmiş bir sistematik ortaya koymuştur.⁶³ Dil kuralları ve mantık ilmi ile fukahâ mesleğine yeni bir ivme kazandıran Sadrüşşeria, Tavzih'te âdeta dil bilgisi ve mantık dersleri vermiştir.

Maveraünnehir meşayihine göre fıkıh usûlü yalnız fıkıhla bağlantılı bir ilimdir ve kelâm, mantık ve felsefe ile ilgisi bulunmadığı gibi başka bir ilmin dalı da değildir.⁶⁴ Bu konuda Maveraünnehir meşayihinden farklı düşünen Sadrüşşeria, sadece mutlak olarak değil, izafi olarak da bir ilmin birden fazla konusunun olacağını iddia etmiştir. Sadrüşşeria, bu görüşünü şöyle temellendirmektedir; Usûlü fıkıh, hüküm ortaya koyabilmek için delilleri tesbit etmeye çalışır. Mantık ilmi, tasavvur ve tasdike ulaşma hususlarında araştırma yapar. Ayrıca muzaf (usûl) ve muzafun ileyh (fıkıh) mantık ilminde olduğu gibi bu ilmin de konusu olabilir.⁶⁵

İttisal/rivayet açısından haber, ilk dönemlerden itibaren çeşitli ayırım ve tariflere tâbi tutulmuşsa da genel olarak Hanefiler haricindeki çoğunluk tarafından haberin ilk etapta mütevâtir ve âhâd şeklinde iki ana bölüme ayrılması benimsenmiş ve bu ayırimda tevâtür derecesine ulaşmamış haberler haber-i vâhid olarak isimlendirilmiştir.⁶⁶ Sadrüşşeria ise, her ne kadar kendisinden önceki Hanefiler gibi sünneti ittisal yönünden⁶⁷ mütevâtir, meşhur ve âhad diye taksim etse de o, meşhur hadisın temelde âhad olduğuna vurgu yapmıştır.⁶⁸

Sadrüşşeria, Kur'ân ve Sünnetin umum ifade eden nasslarını esas almak suretiyle bunların tahsîsini belli şartlarda kabul etmiştir. O, âmın tahsîsini ve nass üzerine ziyâdeyi bir çeşit nesih saymıştır. Sadrüşşeria'nın âmın tahsîsi, nass üzerine ziyâde ve mutlakın takyîdi konusundaki tutumu, hadislerin Kur'ân'a arzı, âhâd haberlerin kabul şartları, nesih ve delillerin teâruzu konularında sergilediği tutumuyla yakından ilgilidir. Sadrüşşeria'nın bu konuların hepsinde Kur'ân ve Sünnet hükümlerinin bütünlüğünün korunmasına, deliller arasında hiyerarşiye özen gösterdiği⁶⁹ gözlemlenmektedir.

Sadrüşşeria'nın teklifi hükümleri, liaynihî-liğayrihî şeklindeki sınıflandırmasının ve hüküm teorisini açıklamasının temelinde hüsün-kubuh konusuna yaklaşımının tesiri vardır. Onun hüsün-kubuh konusunda yaptığı açıklamalar yalnız kendi dönemine değil, kendisinden sonraki dönemlere de etki etmiştir. Sadrüşşeria'nın hüsün-kubuh meselesine bakış açısı, Mekâsıdu's-Şerîa'da, aklın kullanımını ve nassların kapsamını belirlemede yol gösterici olmaktadır. Sadrüşşeria, ahlak felsefesinde iyilik ve güzellik; kelâm ilminde ise şer'î fiillerdeki iyilik ve kötülük anlamında kullanılan ve hukuk felsefesinin temel konuları arasında yer alan hüsün-kubuh meselesini, emredilen ve nehyedilen fiillerin hüsün-kubuh oluşu, akıl tarafından bilinip bilinmeyeceği gibi konular içerisinde Tavzih'te derinlemesine ele alarak fıkıh usûlünün bir parçası haline getirmiştir.⁷⁰

Sadrüşşeria, delalet türlerini izah ederken akla alan açma gayretine girmiştir. Nitekim lafzın muktezasındaki meskûtun anı olan durumu ortaya çıkaracak olan akıldır. Sadrüşşeria'nın Ebû Zeyd Debûsî (430/1039) kaynaklı akıl tarifıyla, felsefeden müteahhirîn kelâmına intikal eden dört mertebeli akıl anlayışını birlikte düşünmesi, Hanefî hukuk teorisinde genel kabul gören tavır olmuştur.⁷¹

Mutezile'nin akılcılığı ile Eş'ârîler'in nakilciliği arasında kendilerini mutedil bir anlayışın temsilcileri olarak konumlandıran Maturidi-Hanefî âlimler, akıl ile din arasında orta bir yol tutmuşlardır. Bu gayretin en bariz örneği Sadrüşşeria'dır. O, bu gayretini hüsün-kubuh meselesinde ortaya koymuştur. Onun akıl ve nakil karşısındaki bu tutumunun pratik sonuçlarından biri bâliğ olmamış küçük ile kendisine davet ulaşmamış ve ömrünü dağ başı gibi toplulardan soyut bir ortamda geçirmiş kişinin îmânlarının sıhhati meselesinde görülmektedir.⁷² Bu konular, aklın şer'î hükümler karşısındaki konumuyla alakalı rolünün tezahür ettiği meselelerdendir.

⁶³ Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş*, 4.

⁶⁴ Köksal-Dönmez, "Usûl-i Fıkıh" DİA, XLII, 203.

⁶⁵ Zerkeşi, I, 49.

⁶⁶ H. Yunus Apaydın, "Haber-i Vâhid" DİA, XIV, 356.

⁶⁷ Hanefiler dışındakilerin sünneti taksimi mütevâtir ve âhad olmak üzere ikidir. (Zerkeşi, VI, 41; Murteza Bedir, "Sünnet" DİA, XXXVIII, 152.)

⁶⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 319.

⁶⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 331.

⁷⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 251; Pezdevî, memûrun bihi taksim ettiği gibi menhiyyün anı da vaz'an liaynihî kabih (abes, sefeh, yalan ve zulüm gibi), şer'an kabih liaynihî'ye ilhak olan kabih (hür kişinin satışı gibi), vasfen liğayrihî kabih (fasid satış gibi) ve mücaviran liğayrihî kabih (ezan vaktinde alış-veriş gibi) olmak üzere dörde taksim etmiştir. Bu taksimle birlikte Pezdevî, fiillerin hasen ve kabihliğini, şer'î-hissî-akli taksimata tabi tutmuştur. (Abdulaziz Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed El-Buhârî (730/1330); *Keşfü'l-Esrâr 'An Usûli Fahrîlislâm El-Pezdevî*, (Tahkik: Muhammed Mu'tasım Billâh El-Bağdâdî), Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, İv, Beyrut 1994, I, 257)

⁷¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 196.

⁷² Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 587-592; Pezdevî Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed (482/1089); *Usûlü Pezdevî* (Keşfü'l-Esrar Şerhi İle Birlikte), IV, Kahire t.y., IV, 235; Cumhuriyet muhakkikine göre de mükellef olmanın şartı akıldır. Çünkü hitab, onunla anlaşılır. Şer'î konularla teklifin sahih olabilmesi için mükellefin teklif edildiği şeyi anlaması (fehmi) şarttır. Buradaki "fehmi/anlama", hitaptan, "emri yerine getirmenin kendisine bağlı olduğu miktarda" anlamayı tasavvur etmesi manasınadır; yoksa onu tasdik derecesinde (anlaması) değildir. Aksi halde, devr (kısırdöngü) gerekirdi ve tasdik meydana gelmediği için kâfirlerin mükellef tutulmamaları lazım gelirdi. (Şevkânî, *İslam Hukuk Metodolojisinde Hüküm Nazariyesi*,

Sadrüşşeria'nın, Maveraünnehir Hanefilerinin akıl anlayışları/tasavvurları ile başta İbn Sina (428/1037) ve Gazzâlî olmak üzere hükemânın akıl anlayışlarını/tasavvurlarını mezcederek fıkıh usûlüne taşınması,⁷³ Tavzih'in, müteahhirîn fıkıh usûlü eserlerinin en etkilileri arasında yer almasına ve Sadruşşeria'nın da "hikmet/akıl ile şariat arasında cem' eden muhakkikler"⁷⁴ arasında sayılmasına vesile olmuştur.

Sadrüşşeria, Tavzih'te ictihadın tanımı ve mahiyeti, ictihad fikrinin doğuşu ve gelişimi, ictihadın nakzı, müctehidin başkasını taklidi, müctehidlerin tabakaları, müftü ve müstefti gibi konulara değinmemiştir. Diğer bir ifadeyle ictihadı, temellendirme ve tanımlama gayretine girmeyen Sadrüşşeria, bir ön kabul ile kıyâs ana başlığı içerisinde alt başlık olarak ele almış ve bu bölümde müctehidliğin şartlarına, müctehidin musib veya muhti oluşuna değinmiştir. Sadrüşşeria, müctehid olmak için "kendisinden istinbât yapılacak olan asılları ve bu asıllardan hüküm çıkarma keyfiyetini bilmek" gibi şartları yeterli görmüştür.

Birgivi ve Mehmed Seyyid Bey (1873-1925) gibi bazı âlimlere göre; Sadrüşşeria, mezheb imamlarının ictihadları bulunmayan furû' meselelerinin hükümlerini çıkararak ve onların hükmünü belirtmediği meselelere dokunmayan buna mukabil üçüncü tabaka müctehidlerin tesbit etmiş olduğu tercih esaslarına dayanarak rivayet edilen görüşler arasında tercihlerde bulunan ve bazı görüşleri, dayandığı delilin kuvvetli oluşu veya mevcut asrın icaplarına tatbik bakımından elverişli bulunuşu sebebiyle tercih eden müctehidliğin beşinci tabakasından tercih ehli/ashâb-ı tercih bir müctehiddir.⁷⁴ Sadrüşşeria'nın tercih ehli bir müctehid olduğunu gösteren iki misal verelim;

Misal 1; Sadrüşşeria'nın tercihlerinden birisi haber-i vâhidin tanımı hususundadır. Hanefî usûlcüleri, haber-i vâhid; "*mütevâtir ve meşhurun altında olmak üzere bir veya birkaç kişi tarafından nakledilen, şeklen ve mânen şüphe taşıyan bir bağlantı ile Hz. Peygamber'e ulaşan haber*"⁷⁵ şeklinde tarif etmiştir. Sadrüşşeria'nın ana kaynağı olan Pezdevî ise haber-i vâhid; "*bir veya iki veyahut mütevâtir ve meşhur derecesine ulaşmaksızın daha fazla kişinin rivayet ettiği her haber*"⁷⁶ diye tanımlamıştır. Mevcut bu tariflere rağmen Sadrüşşeria, haber-i vâhid; "*tevatür derecesine ulaşmayan her türlü hadis*" şeklinde tarif etmiştir.⁷⁷ O, bu tariflerle meşhur hadisi de haber-i vâhidin içine almayı amaçlayarak böyle bir tarifi tercih etmiştir.

Misal 2; Ebu Yusuf'a göre bazı şartları taşınması durumunda haber-i vâhid zan değil bilgi ifade eder. Ona göre tıpkı ibadetlerde olduğu gibi ukubât konularında da haber-i vâhidle amel edilir.⁷⁸ Sadrüşşeria, "*Haber-i vâhid, beyyine ve nass gibi kati değil zannî bir delildir. Zannî olan delil demek kendisinde şüphe var demektir. Hâlbuki şüpheyle hadler düşer*"⁷⁹ gerekçesiyle Ebu Yusuf'un bu görüşünü reddetmiştir. Sadrüşşeria, burada "mezhepte müctehid" olan Ebu Yusuf'a cevap vermekle ictihaddaki mertebesini ortaya koymuştur.

Sadrüşşeria, Hanefî mezhebinin kurucusu İmam Azam Ebu Hanife'nin (150/767) görüşlerini benimsemiş ve onun görüşlerini muhaliflerine karşı bütün ilmi gücüyle savunmuştur. Zaman zaman Ebu Yusuf (182/798) ve Züfer b. Hüzeyl (158/775) gibi mezhepte müctehid, Kerhî (260/874) gibi meselede müctehid âlimlerin görüşlerine itiraz etmiş ve

(Çev; Ferhat Koca), Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004/1, C. III, Sayı: 5, 159.); İsfahânî'ye göre fehmin/anlamanın şart koşulmasının gerekçeleri şunlardır; Eğer böyle bir şart koşulmasaydı, muhal gerekirdi. Çünkü teklif, talep (fiilin emre imtisal amacıyla meydana gelmesini istemek) demektir. Hitabı anlamayan bir kişiden böyle bir istekte bulunmak ise muhaldir. Yine, hitabı anlamayan birine teklif sahih olsaydı, hayvanların da mükellef sayılmaları sahih olurdu. Çünkü onların mükellef tutulmalarına "*anlamamak*"tan başka bir engel yoktur. (İsfahânî, Ebû's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd B. Abdîrahmân B. Ahmed (749/1349); *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasarı İbn'l-Hâcib* (Muhakkik; Muhammed Muzhir Beka), II, S. Arabistan 1986, I, 433-436; Şevkânî, *İslam Hukuk Metodolojisinde Hüküm Nazariyesi*, 159.)

⁷³ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 587; Pezdevî, "*akıl, vacib kılıcı illetlerden midir değil midir*" hususunda bilginlerin ifrat-tefrit noktasında ihtilafa düştüklerini ifade etmiştir. O, Mutezile'nin: "*Akul, şer'i illetlerin fevkinde olarak kesin ve şüphesiz bir şekilde, iyi gördüğü hususlarda vacib kılıcı, kötü gördüğü hususlarda da haram kılıcı bir illettir*" dediklerini nakletmiş ve Onların, akılların idrak edemediği yahut kabih gördüğü şeylerin şer'î bir delille sâbit olmasını mümkün görmediklerini ifade etmiştir. Pezdevî'ye göre hitabı doğrudan aklın kendisine yönelik olarak kabul etmek suretiyle Mutezile, şöyle demiş oldu: "*Akledibilen kişinin -bu kişi ister küçük olsun ister büyük- Allah'ın kullardan talep ettiği hususlara vâkuf olma ve imânî terketme konularında mazeretleri yoktur. Akıllı çocuk imân etmekle mükelleftir.*" (H. Yunus Apaydın, *Matürîdî'de Şer'î Hüküm Akıl İlişkisi*, 'Uluslararası İmam Maturîdî Sempozyumu' Bildirisi, Eskişehir 28-30 Nisan 2014.); Mutezile, kendisine peygamberin daveti ulaşmamış olup imâna ve küfre inanmamış ve bu hususlardan gafil kalmış kişinin de cehennem ehli olduğunu söylemiştir. Eş'arîler'in bu konuda "*Sem'i/şer'i delil olmaksızın yalnız akla itibar yoktur. Sem'i delil mevcut olduğu zaman itibar onadır, akla değil*" şeklindeki görüşlerini de naklededen Pezdevî, bu görüşe bağlı olarak Eş'arîler'in küçüğün imânını geçersiz kabul ettiklerini söylemiştir. Pezdevî'ye göre Eş'arîler, kendisine davet ulaşmayıp da ölüp gidinceye kadar herhangi bir şeye itikad etmekten gafil kalan kimse ile kendisine davet ulaşmayıp da Allah'a şirk koşan kişinin mazur olduğunu kabul etmektedirler. Ona göre ise böyle bir kimsenin şirkini mazur kabul etmek haddi aşmaktır, tıpkı Mutezilenin diğer uçta haddi aştığı gibi. Pezdevî, bilgileri verdikten sonra bu konudaki sahih görüşün; "*Akul, ehliyetin isbatı hususunda muteberdir ve en kıymetli nimetlerden biri olan akıl, asul taksim esnasında insanlarda farklı farklı yaratılmıştır*" şeklindeki Hanefîler'in görüşünün olduğunu söylemiştir. (Pezdevî, IV, 229- 232).

⁷⁴ Birgivi, Takıyyüddin Mehmed (981/1573), *Risâle fi Reddi'l-İslâh ve'l-İzâh*; 24b-25a; Ali el-Kârî, *Şemmi'l-Avârız fi Zemmi'r-Ruvâfız*, 112-114; Takıyyüddin el-Ğazzî, *et-Tabakâtü's-Seniyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, y.y. t.y. I, 11-12; Kuraşî, II, 559; İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer El-Hüseynî Ed-Dimaşkı (1252/1836); *Reddü'l-Muhtar Ale'd-Dürri'l-Muhtar*, VI, Beyrut 1992, I, 77; Ebu Zehra, *İslam'da Fikhi Mezhepler Tarihi*, İstanbul t.y. II, 118-120.

⁷⁵ H. Yunus Apaydın, "Haber-i Vâhid" DİA, XIV, 356.

⁷⁶ Pezdevî, II, 370.

⁷⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 333.

⁷⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 332.

⁷⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 333.

mezhep içi tercihte bulunmuştur. Bu kriterler ve tezimizde verdiğimiz örnekler, Sadrüşşeria'nın "Ashâb-ı Tercih" bir müctehid olduğunu göstermektedir.

5. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Sadrüşşeria, fıkıhın konusuna yeni bir açılım getirmek, bir ilmin birden fazla konusu olabileceğini isbat etmek, kendinden sonraki usûlcülerin kullandığı icmâ' tarifini yapmak ve müevvel, cemi münekker, istisna gibi konulara diğer usûlcülerden farklı yaklaşmak suretiyle müstakil icthadlarda da bulunan bir müctehiddir. Bu fark vasıflar Sadrüşşeria'nın, Râzî ve Gazzâlî gibi âlimlerden aşağı olmadığını en bariz göstergesidir.

Tavzîh'te kelami bir konu olan hüsün-kubuh meselesine geniş yer ayırmak suretiyle fıkıh usûlü eserlerine yeni bir bakış açısı ve ivme kazandırmıştır. Maturidi-Hanefî ekolüne mensup olan Sadrüşşeria'ya göre şeriat, hüsün ve kubha hâkimdir. Akıl tamamen devre dışı da değildir. Akıl, tek başına muteber değilse de marifetullah gibi bazı konularda etkilidir. Sadrüşşeria, Mu'tezile'nin "akıl; hüsün ve kubhun belirleyicisidir" ve Eş'arîler'in "akıl; sadece Şâri'in hitabını anlamak için bir alettir, hüsün ve kubhu belirleyen akıl değil şeriatır" görüşlerini ifrat-tefrid derecesinde görüşler olarak değerlendirmiş ve kendi görüşünün mutedil bir görüş olduğunu ifade etmiştir.

Sadrüşşeria, hüsün-kubuh meselesini kelim ve felsefenin meselesi olmaktan çıkarmış ve fıkıh usûlünün de temel meselelerinden biri haline dönüştürmüştür. O, "memurun bih" başlığı altında hüsün-kubuh meselesinin alt yapısını oluşturmak için Mukaddimetü Erbaa/Dört Mukaddime'yi kaleme almıştır. Ona göre memurun bihin hüsün veya kubuh oluşu, ihtiyâr-cebr-kader meselesiyle doğrudan ilişkilidir.

Sadrüşşeria'ya göre iman-amel, sevap-ikab ve cebr-irade açısından kulun sorumluluğundan bahsedebilmek için şer'in akıllığının bir gereği olarak teklifin yutâk/güç yetirilebilir olması gerekir. Çünkü mükellefin ne ile yükümlü olduğunu bilmesi, fiile kastının/niyetinin olması ve yükümlü tutulduğu şeyi yerine getirebilecek güce sahip bulunması gerekir. Bu bakımdan Sadrüşşeria, mukaddimelerde ilim, irade ve kudret olmak üzere kelim üç konu üzerinde durmuştur.

Eş'ârî-Şafîî çizgisinde olan âlimler, Sadrüşşeria'yı eleştirirken, Maturidi-Hanefî çizgisinde olan âlimler savunmuşlardır. Sadrüşşeria ile Teftazânî arasında başlayan mezhep savunuculuğu, etkisini asırlara yaymış, bu suretle birçok eser telif edilmiş ve bu iki mezhebin (Hanefî-Şafîî) günümüze kadar canlı kalmasına neden olmuştur.

Sadrüşşeria'nın da Kadı Burhaneddin (800/1398), Birgivî ve Seyyid Bey gibi müdafileri, Teftazânî, Molla Hüseyin (885/1480) ve İbn Kemalpaşa (940/1534) gibi münekkidleri vardır. Bu âlimler, birbirlerine cevap mahiyetinde eserler ve hâşiyeler yazmışlar ve karşılıklı olarak atışmışlardır. Bütün bunlar, Sadrüşşeria'nın ilim dünyasına ne kadar etki ettiğini ortaya koyan verilerdir.

Bütün bu bilgilere rağmen Sadrüşşeria'nın usûlcü yönünün, günümüz ilim camiasında yeterince bilindiği söylenemez. Hâlbuki onun çalışmamıza konu olan eseri kendinden sonraki dönemde -özellikle Osmanlı'nın kuruluşundan cumhuriyetin ilanına kadar ki dönemde- fıkıh usûlü alanında âlimlerin el ve medreselerin baş kitabı olmuş ve bu alanda telif edilen eserlere ana kaynaklık yapmıştır. Günümüzde ise hak ettiği ilgiden uzak ve hakkında yapılan çalışmaların yetersiz olduğu aşikârdır. Bu meyanda, Tavzîh ve Tenkîh başta olmak üzere Sadrüşşeria'nın tüm eserleri çeşitli çalışmalarla ilim dünyasına kazandırılmalı ve ilgilenenlerin istifadesine sunulmalıdır. Bu eserler, makale ve tez çalışmalarına konu edilerek Sadrüşşeria'nın ilmî yönü daha çok araştırılmalı ve tanıtılmalıdır. İnanıyoruz ki Sadrüşşeria'nın hukukçuluğunun ve onun fıkıh usûlü anlayışının bilinmesi, ilmi araştırmalara büyük katkı sağlayacak ve İslâm entellektüel tarihinin anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

KAYNAKÇA

- Abdülaziz Buhârî, A. (1994). *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahrilislâm el-Pezdevî*, Beyrut.
- Aliyyü'l-Kârî, N. (2009). *el-Esmârü'l-Cenniye fî Esmâi'l-Hanefiyye*, Bağdad.
- Aliyyü'l-Kârî, N. (2004). *Şemmü'l-Avârız fî Zemmi'r-Ruvâfız*, İstanbul.
- Apaydın, H. Y. (2014). *Matüridi'de Şer'i Hüküm Akıl İlişkisi*, Eskişehir.
- Apaydın, H. Y. (1996). *Haber-i Vâhid*, İstanbul: TDV Yayınları.
- Aydın, Ö. (1995). *Türk Kelam Bilgini Sadruşşeria es-Sani*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi.
- Bağdadî, İ. (1951). *Hediyyetü'l-Arifin Esmâi'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, Beyrut.
- Barthold, V. V. (t.y.). *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, y.y.
- Bedir, M. (2014). *Buhara Hukuk Okulu*, İstanbul: İsam Yayınları.
- Bedir, M. (2013). *Vikayetü'r-Rivâye*, İstanbul: TDV Yayınları.
- Bedir, M. (2010). *Sünnet*, İstanbul: TDV Yayınları.
- Bekdemir, S. (2016). *Sadrüşşeria*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları.
- Birgivî, T. M. (1573). *Risâle fî Reddi'l-İslâh ve'l-İzâh*; 24b-25a, y.y.
- Brockelmann, C. (1949). *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden.
- Brockelmann, C. (1942). *Supplementband*, Leiden.
- Cici, R. (2005). *Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları*, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi.
- Cici, R. (2001). *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, Bursa.
- Cürçânî, S. Ş. (1985). *et-Ta'rifat*, Beyrut.
- Djalalov, V. (2009). *Buhârâli Muhammed b. Mübarekşah'ın Hidayetü'l-Hikme Şerhi Tahkiki ve Tercümesi*, Ankara: Yayımlanmamış Doktora Tezi.

- Diñç, E. N. (2008). *Kadı Burhâneddin'in Tercihü't-Tavzih İsimli Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi*, İstanbul: Yayımlanmamış Doktora Tezi.
- Dönmez, İ. K. ve Köksal, A. C. (2012). *Usûl-i Fıkıh*, İstanbul: TDV Yayınları.
- Ebu'l-Hac, S. M. (2006). *Şerhu'l-Vikaye li İmami'l-Fakihi'l-Usûlî Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî ve Meahu Münteha'n-Nükiye fi Şerhi'l-Vikaye*, Amman.
- Ebu Zehra, M. (1978). *İslam'da Fikhi Mezhepler Tarihi* (A. Şener, Çev.), İstanbul.
- Ebu Zehra, M. (1978). *Fıkıh Usûlü* (A. Şener, Çev.), Ankara: Fon Matbaası.
- Ğazzî, T. (t.y.). *et-Tabakâtü's-Seniyye fi Terâcimi'l-Haneîyye*, y.y.
- Hucvî, M. (1995). *el-Fikrî's-Sâmî fi Târîhu'l-Fikhi'l-İslâmî*, Beyrut.
- İbn Âbidîn, M. E. (1992). *Reddü'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar*, Beyrut.
- İbn Âbidîn, M. E. (t.y.). *el-Ukûdu'd-Dürriye fi Tenkîhi'l-Fetavâ'l-Hâmidîye*, Beyrut.
- İbn Battuta, Ş. M. (1417). *Rihletü İbn Battuta (Tuhfetü'n-Nazâr fi Ğarâibi'l-Emsar ve Acâibi'l-Esfar)*, Rabat.
- İbn Kutluboğa, Z. K. (t.y.). *Tâcü't-Terâcim*, Dimeşk.
- İsfahânî, Ş. M. (1986). *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasarı İbn'l-Hâcib*, S. Arabistan.
- Kallek, C. (1998). *el-Hidâye*, İstanbul: TDV Yayınları.
- Kâtip Çelebî, H. H. M. (1971). *Keşfu'z-Zûnun an Esami'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, İstanbul.
- Kazvîni, C. Z. (t.y.). *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*, Beyrut.
- Kefevî, E. (t.y.). *el-Külliyât*, Beyrut.
- Kehhâle, Ö. R. (t.y.). *Mu'cemü'l-Müellifin*, Beyrut.
- Köksal, A. C. (2012). *İslâm Hukuk Felsefesinde Füllerin Ahlâkîliği Meselesi–Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş*, İslâm Araştırmaları Dergisi.
- Köksal, A. C. (2011). *Haneî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
- Kuraşî, M. (1993). *el-Cevahiru'l-Mudîyye fi Tabakatül Haneîyye*, Trablus.
- Leknevî, M. A. (1324). *el-Fevâidü'l-Behîyye fi Terâcimi'l-Haneîyye*, Mısır.
- Özel, A. (1990). *Haneî Fıkıh Âlimleri*, Ankara: TDV Yayınları.
- Özen, Ş. (2008). *Sadrüşşeria*, İstanbul: TDV Yayınları.
- Özen, Ş. (2011). *Tenkîhu'l-Usûl*, İstanbul: TDV Yayınları.
- Özen, Ş. (2011). *Teftâzânî*, İstanbul: TDV Yayınları.
- Parisa, M. (1389). *Nesebi Sadrüşşeria Ubeydullah el-Mahbûbî el-Ensârî el-Buhârî*, S. Arabistan.
- Pezdevî, Afî. (t.y.). *Usûlü Pezdevî* (Keşfü'l-Esrar Şerhi ile birlikte), Kahire.
- Râzî, F. M. (1998). *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut.
- Râzî, F. M. (1997). *el-Mahsul*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Remzî, M. M. (2002). *Telfikü'l-Ahbâr ve Telkîhu'l-Âsar fi Vakai Kazan ve Bulgar ve Mülûki't-Tatar*, Beyrut.
- Sadgrove, P. C. (2010). *Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed*, İstanbul: TDV Yayınları.
- Sadrüşşeria, U. (1971). *et-Tenkîh*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye.
- Sadrüşşeria, U. (1971). *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye.
- Serkis, Y. (1928). *Mu'cemu'l-Matbuati'l-Arabîyyeti ve'l-Muarrabeti*, Mısır.
- Seyyid Bey, M. (2010). *Medhal*, İstanbul.
- Seyyid Bey, M. (1918). *Usûlü Fıkıh Dersleri*, İstanbul.
- Şahin, N. (2005). *M. Ali Ayni*, Konya: Türkiyat Araştırmaları Dergisi.
- Şevkânî, M. (2004). *İslâm Hukuk Metodolojisinde Hüküm Nazariyesi* (F. Koca. Çev.), Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi.
- Taşköprüzâde, A. (1428). *Miftahü's-Saade ve Misbahu's-Siyade fi Mevzuati'l-Ulum*, Beyrut.
- Taşköprüzâde, A. (2010). *eş-Şakaikü'n-Nu'maniyye fi Ulema-i Devleti Osmaniye*, Beyrut.
- Teftâzânî, M. (t.y.). *Şerhü't-Telvihi ale't-Tavzih*, Mısır.
- Teftâzânî, M. (1989). *Şerhu'l-Makâsîd*, Beyrut.
- Tehânevî, M. A. (1996). *Keşşâfu Istilahati'l-Funûn ve'l-Ulûm*, Lübnan.
- Yıldırım, M. A. (2009). *Birgivi'nin Şeyhayn (Burhânüşşeria ve Sadrüşşeria) Savunması (Risâle fi Reddi'l-İslâh ve'l-İzâh)*, İstanbul: Yüksek Lisans Tezi.
- Zerkeşî, B. (1994). *Bahrü'l-Muhîd*, Mısır: Dârü'l-Kütübi.
- Zirikli, H. (2002). *el-A'lâm*, Dimeşk.



ANLAM BİLİM BAKIMINDAN KUR'AN-I KERİM'DE " وَجْهٌ " SÖZCÜĞÜ

THE EXAMINATION OF THE "WACH" STATEMENT IN THE QURAN IN TERMS OF SEMANTICS

Mesut IŞIK

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi,
Fen Edebiyat Fakültesi
Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü
Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı
Ağrı-Türkiye
misik@agri.edu.tr

Atıf gösterme: Işık, M. (2017). Anlam Bilim Bakımından Kur'an-ı Kerim'de " وَجْهٌ " Sözcüğü, *Universal Journal of Theology*, 2 (1), 85-96.

Geliş Tarihi:
18 Şubat 2017
Değerlendirme Tarihi:
19 Şubat 2017
Kabul Tarihi:
26 Mart 2017

Öz: Bu çalışmada, وَجْهٌ sözcüğünün gerçek ve mecaz anlamları anlambilim bakımından ele alınmıştır. Bu kelimenin Kur'an-ı Kerim'de sekiz farklı anlamda kullanıldığı tespit edilmiştir. Diğer taraftan bu sözcüğün içinde bulunduğu on dokuz deyim tespit edilerek bunların deyimleşmesine etki eden unsurlar üzerinde durulmuştur. Deyimlerin tahlilleri yapılarak muhtemel manaları incelenmiştir. Bu deyimlerin Türkçedeki benzer kullanımları bulunarak iki dildeki deyimsel kullanımların mukayesesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, yüz, vech, yön, anlambilim, sözcük

© 2017 UJTE
E-ISSN: 2548-0952
Tüm hakları saklıdır.

Abstract: In this study, the real and metaphoric meanings of the word "wach/ وَجْهٌ" were tackled in terms of semantics. It has been found that this word is used in eight different meanings in the Quran. Moreover, nineteen phrases in which this word is found have been identified. The factors affecting the idiomization of these expressions are emphasized. The statements were analyzed and their possible dimensions examined. These idioms have been used to compare the idiomatic uses of the two languages, by means of finding similar uses in the Turkish language.

Keywords: In Quran, semantics, wach word, in terms of semantics, examination

1. Giriş

Kur'an-ı Kerim eksenli bu filolojik çalışma, lafızların sözcük ve deyim düzeyindeki tahlilleri yapılarak, ilahi mesajın bir nebze de olsa anlaşılmasını sağlama amacına yönelik kaleme alınmıştır. Nitekim dil, mana deryalarının derinliklerindeki derin anlamları bulup su yüzüne çıkarmada hayati önemi haiz bir araçtır. Arap dili ise ilahi muradın anlaşılmasında ve aktarılmasında önemli rol oynayan temel bir vasıta.

Anlam bilim, lafız-mana ilişkisini ele alarak anlamı inceleyen bilim dalı demektir (Aksoy, 2015, s. 40). Arapça karşılığı "‘ilmu'd-delâle", İngilizcesi ise "semantics" olan anlam bilimin en temel işlevi, kelimelerde zamanla meydana gelen anlamsal değişiklikleri incelemektir. Söz konusu kelimelerin gerçek, mecaz, yan anlam; kelimedeyken meydana gelen anlam genişlemesi, anlam daralması

ve anlam kayması gibi konuları ele alarak kelimenin gerçek anlamının dışında kullanılmasına etki eden edebi söz sanatlarından teşbih, kinaye ve istiareyi inceler (Asutay, 2013, s. 27; Cevizci, 2003, d. 424; Teyfur, 2016, s. 12). Öte yandan sözcüklerdeki ad aktarması, bağlam, çok anlamlılık, eş anlamlılık ve zıt anlamlılık konuları da anlam biliminin inceleme alanına girmektedir (Aksan, s. 8).

2. وَجْه Sözcüğünün Etimolojisi

وجه sözcüğü "yüzüne vurdu, reddetti, değerli oldu, bilindi ve tanındı" (el-Humsî ve Danâvî, 2015, s. 1185) anlamlarındaki وَجْهٌ/وَجْهَةٌ fiilinin mastarı olup çok anlamlı bir kelimedir. En temel anlamı "insan organı olarak yüz ve çehre" dir (el-İsfehânî, C. I, s. 248). "Herhangi bir şeyin ön kısmı, söz için kastedilen anlam, toplulukta önemli birey, bir şeyin aynısı/kendisi/zatı, zaman için başlangıç/baş, olay ve eylemler için alışılacağı, sıfat, yeryüzü için yüzey, yön, konu, durum, kalp, manzara, taraf, niyet, sabah namazı ve doğruluk" gibi anlamlar ise وَجْهٌ sözcüğünün yan ve mecaz anlamlarındandır (İbn Manzûr, 2013, C. IX, s. 228-229; Ebu'l-'Azm, 2013, C. IV, s. 3508).

Sözlük anlamlarından da anlaşıldığı gibi وَجْهٌ kelimesinin gerçek anlamı "organ anlamındaki yüz ve çehre" olup geriye kalan bütün diğer anlamlar bu sözcüğün yan ve mecaz anlamlarıdır. İşte tam da bu konuda anlambilim devreye girerek bu kelimenin gerçek anlamında mı yoksa yan veya mecaz anlamında mı kullanıldığını inceler. Yan anlamında kullanılmışsa gerçek anlam ile yan anlam arasındaki benzerlik yönünü araştırır. Mecaz anlamında kullanılmış ise sözcüğün mecaz anlamında kullanılmasına etki eden istiare ve kinaye söz sanatlarını irdeler.

وجه sözcüğünün incelendiği bu çalışmada kelimenin geçtiği ayet örnek olarak verilmiştir. İlgili ayetlerin mealleri ise "Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir" isimli çalışmadan alınmıştır. Yapılan tarama sonucu وَجْهٌ sözcüğü türevleri ile beraber yaklaşık yetmiş sekiz defa geçmektedir ('Abdülbâkî, 2007, s. 750-752).

3. وَجْه Sözcüğünün Kelime Düzeyinde Kullanımları

Yüz Anlamında

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾

"Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın (Maide 5/6)."

Değerlendirme: Yukarıdaki ayette açıkça anlaşıldığı üzere وَجُوهٌ "yüzler" yani gerçek anlamında kullanılmıştır. Bilindiği gibi Türkçede yüz "başta, alın, göz, burun, ağız, yanak ve çenenin bulunduğu ön bölüm, sima, çehre, surat" anlamlarına gelmektedir (Akalin ve Diğerleri, 2011, s. 2630.).

Yön Anlamında

﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾

"Her nereden (yola) çıkarsan yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir (Bakara 2/149)."

Değerlendirme: Bu ayetteki "yüz" sözcüğü, yüz insanın görünen kısmını teşkil ettiği ve yönelmek eylemi de yüzü çevirmek suretiyle gerçekleştiği için mecaz yoluyla "yön" anlamında kullanılmıştır (ez-Zemahşerî, 2009, C. II, s. 421). Nitekim Arapçada وَجْهٌ / وَجْهَةٌ (cihet/yön) kelimelerinin kök harfleri aynıdır (Efendi, C. VI, s. 5611). Türkçede yön "veche, taraf, belli bir noktaya göre olan yer, bir yere gitmek için izlenen yol, istikamet" anlamlarına gelmektedir (Akalin ve Diğerleri, 2001, s. 2609).

Baş/Başlangıç Anlamında

﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاکْفُرُوا آخِرَهُ﴾

"Ehl-i kitap'tan bir grup şöyle dedi: Mü'minlere indirilmiş olana, gün başlarken iman edip günün sonunda inkâr edin (Ali 'İmrân 3/72).

Değerlendirme: "وَجْهَ النَّهَارِ/الدَّهْرِ" gibi zamansal ifadelerle kullanıldığında "baş" anlamına gelir (Ebu'l-Azm, 2013, C. VI, s. 3508). Nitekim ele aldığımız ayette de "günün başında" anlamında kullanılmıştır (Ebu's-Su'ûd, C. II, s. 49). Türkçede ise "baş" sözcüğü "hafta başı, aybaşı ve yılbaşı" gibi zamansal ifadelerle kullanıldığında "başlangıç" manasına gelmektedir (Akalin ve Diğerleri, 2001, s. 264.).

Doğru/Gereğince Anlamında

﴿ذَلِكَ آدْنَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَىٰ وَجْهٍ﴾

"İşte bu, şahitliği gereğince yapmalarını sağlayacak (Maide 5/108)..."

Değerlendirme: Ayetteki عَلَىٰ وَجْهٍ ibaresi lâfzen "yüzü üzere" olup deyim olarak "olması gerektiği şekilde, doğru ve tam olarak" anlamlarına gelmektedir. Şahitliğin yerine getirilmesinde kullanılan وَجْهٌ kelimesi insanın en değerli biyolojik organı anlamındaki "yüz" den istiare ile zımnen "Nasıl ki yüz insan vücudunda belirgin ise ve insanı hemcinslerinden farklı kılıyorsa siz de hakikati ayan beyan ortaya çıkaracak bir şekilde şahitliği yerine getirin" anlamına gelmektedir (İbn 'Âşûr, C. XII, s. 93)."

Rıza/Hoşnutluk Anlamında

﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾

"Rablerinin rızasını isteyerek sabah akşam O'na yalvaranları kovma (En'âm 6/52)!"

Değerlendirme: Ayetteki وَجْهٌ kelimesi mecaz yoluyla "Allah'ın kuluna yönelmesi" şeklinde "rıza/hoşnutluk/memnuniyet" anlamlarında kullanılmıştır (İbn 'Âşûr, 1997, C. XV, s. 305). Türkçede rıza "razı olma, isteme, istek, hoşnutluk ve memnuniyet" anlamlarına gelmektedir (Akalin ve Diğerleri, 2001, s. 1979).

İlgi/Alaka Anlamında

﴿أَقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ﴾

"Yusuf'u öldürün veya onu (uzak) bir yere atın ki babanızın teveccühü yalnız size kalsın. Ondan sonra da (tövbe ederek) salih kimseler olursunuz (Yusuf 12/9)."

Değerlendirme: Mealde "teveccüh" olarak tercüme edilen وَجْه sözcüğü "sevgi, ilgi-alaka, yönelme ve değer verme" anlamlarına gelmektedir (ez-Zemahşerî, a.g.e., C. II, s. 421).

Zat/Kendi Anlamında

﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾

"Allah ile birlikte başka bir tanrıya yalvarma! O'ndan başka tanrı yoktur. O'nun kendinden başka her şey yok olacaktır (Kasas 28/88)."

﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾

"Azamet ve kerem sahibi Rabbinin zâtı ise baki kalır (Rahman 55/27)."
Değerlendirme: Ele aldığımız iki ayette parça-bütün ilişkisinden dolayı وَجْه sözcüğü zât/kendi anlamında kullanılmıştır (Ebû Hayyan, 2001, C. I, s. 530). Çünkü yüz, biyolojik olarak insanın en temel karakteristik özelliğini yansıtmaktadır. Dolayısıyla bir kimsenin yüzü, "bizzat o kimsenin kendisinden" kinayedir (İbn 'Âşûr, a.g.e., C. XXX, s. 295). Türkçede ise kendi sözcüğü "Kişilerin öz varlığını anlatmaya yarayan dönüşlülük zamiri, zat, kişinin özel olarak vurgulandığını anlatan bir söz" anlamlarına gelmektedir (Akalin ve Diğerleri, 2001, s. 1386).

Kible Anlamında

﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾

"Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır. Şüphesiz Allah (zat ve sıfatlarında) sınırsızdır, çok bilgilidir (Bakara 2/115)."

Değerlendirme: Bu ayetteki وَجْه sözcüğü kible anlamında kullanılmıştır. Aynı şekilde جِهَة ve بَيْتٌ/نَاقَةٌ sözcükleri de kible anlamlarına gelmektedir. وَجْهُ اللَّهِ yani izafet şeklinde gelmesi ise tıpkı "بَيْتٌ/نَاقَةٌ" örneklerinde olduğu gibi teşrif içindir (es-Sa'lebî, 2002, C. I, s. 263). Dolayısıyla ayetin mealinde "Her nereye dönerseniz dönün orada Allah'a gidilecek/varılacak bir yol" vardır. Her tür koşulda Allah'ın rızasını kazanmanın mutlaka bir yolu ve imkânı vardır (Ebu'l'Azam, 2013, C. VI, s. 3508.). Türkçede ise kible sözcüğü "Kâbe'nin bulunduğu yön" anlamına gelmektedir (Akalin ve Diğerleri, 2001, s. 1404).

4. وَجْه Sözcüğünün Deyimsel Kullanımları

Arapçası "ta'bir ıstılâhî" olan deyim (Husamu'd-Dîn, 1985, s. 10) bir duyguyu, düşünceyi veya olayı daha zengin ve etkili bir biçimde anlatmak amacıyla çoğunlukla kendi anlamı dışında kullanılmak üzere en az iki kelimenin bir araya gelmesiyle kalıplaşan söz öbeğidir (Yurtbaşı, 2013, s. 5; Püsküllüoğlu, 2006, s.7; Davud, 2014, s. 14). Deyimleri oluşturan kelimeler tek tek tercüme

edilmez. Tam aksine içinde yer aldığı söz öbeği ile beraber toplu bir şekilde tercüme edilmelidir (Ğurâb, a.g.e., s. 30).

Muhteşem bir edebi hazine olarak Kur'an'da yoğun bir şekilde deyim kullanılmaktadır. Söz konusu bu deyimlerin tespit edilmesi bir hayli çaba gerektirmektedir. Bu makalede وَجْهٌ sözcüğü ile oluşturulmuş deyimler tespit edilerek anlam bilim bakımından ele alınacaktır. Yapılan taramalar sonucu Kur'an'da وَجْهٌ kelimesi ile oluşturulan toplam on dokuz tane deyimsel ifade tespit edilmiştir.

Yüzün Ak Olması

﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾

"Yüzleri ağaranlara gelince, onlar Allah'ın rahmeti içindedirler; orada onlar ebedi kalacaklardır (Ali 'İmrân 3/107)."

Değerlendirme: Araplarda beyaz en güzel ve iç açıcı renk kabul edilir (El-İsfehânî, a.g.e., C. II, s. 130). Yüz kelimesi insanın sevinç, mutluluk, acı, keder, neşe, yorgunluk ve istekli olma gibi vasıfların yansıdığı organ olduğu için "yüzün beyaz ve aydın olması", "mutluluk ve sevinç"ten kinaye olarak kullanılır. Nitekim Arapçada هُوَ أَبْيَضُ الْوَجْهِ deyimini "o yüzü ak yani mutlu bir kimsedir" anlamına gelmektedir (Ebu's-Su'ûd, a.g.e, C. II, s. 69). Aynı şekilde Türkçede de "mutluluk ve sevinç" duyguları "yüzü gülmek, zil takıp oynamak, etekleri zil çalmak, sevinçten uçmak, ağzı dört köşe olmak, ağzı kulaklarına varmak, ayakları yerden kesilmek, ayakları yere basmamak, bastığı yeri bilmemek, bayram etmek, çocuk gibi sevinmek" deyimleri kullanılmaktadır (Yurtbaşı, a.g.e., s. 198). Türkçede "yüzü ak" deyimini ise "suçu ve utanılacak bir durumu olmayan kimse" anlamında kullanılır (Akalin ve Diğerleri, a.g.e., s. 2636).

Yüzün Kara Olması

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾

"Yüzleri kararanlara "İman ettikten sonra kâfir mi oldunuz? Öyleyse inkâr etmiş olmanız yüzünden tadın azabı!" (denir) (Ali 'İmrân 3/106)."

Değerlendirme: Siyah rengi Araplar nezdinde "kara ve karamsarlığı" simgeleyen bir renk olarak bilinir. Dolayısıyla istenmeyen ve kötü durumlarda "insanın üzülmeye ve üzgün olması" kinaye yoluyla "yüzün kararması ve siyah olması" şeklinde kullanılır (El-İsfehânî, a.g.e., C. II, s. 130). Türkçede üzgün ve mutsuz olma durumları "yüzü asılmak, yüzü düşmek, yüzünden/suratından düşen bin parça, çehre çatmak, surat asmak, surat ekşitmek, yüzü sirke satmak, yüzünü buruşturmak, yüzünü ekşitmek" deyimleri ile ifade edilir (Türk Dil Kurumu). Diğer taraftan "yüzü kara" deyimini ise "utanacak bir durumu olan kimse" için kullanılır (Akalin ve Diğerleri, a.g.e., s. 2636).

Kendini Adamak

﴿وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾

"Ve yüzünü hak dine çevir ve sakın müşriklerden olma (Yunus 10/105)."

Değerlendirme: أَقَامَ fiili "bir şeyi ayakta tutmak, hakkıyla yerine getirmek, gözetmek, koruyup kollamak, düzeltip doğrultmak, kaldırıp dikmek, sürdürmek ve kıymetlendirmek" anlamlarına gelmektedir (El-İsfehânî, a.g.e., C. II, s. 269). Burada إِقَامَةُ الْوَجْهِ deyimsel ifadesi istiare yoluyla "kendini her şeyden soyutlayarak ve bütünüyle bir şeye vermek" demektir (Müzzemmil 73/8). Bu da kinaye yoluyla "kendini büsbütün Allah'ın emirlerine ver/ada" demektir (İbn 'Âşûr, a.g.e., C. II, s. 303).

Türkçede "bir şeye adanmak" deyimini "bir şeyle yoğun olarak ilgilenmek, tahsis etmek, ayırmak" anlamlarına gelmektedir (Akalin ve Diğerleri, a.g.e., s. 26).

Kendini Teslim Etmek

﴿ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾

"Bilakis, kim güzel niyet ve davranış sahibi olarak kendini Allah'a teslim ederse rabbinin katında onun mükafatı vardır. Öylelerine korku yoktur, onlar üzülmeyecekler de (Bakara 2/112)."

Değerlendirme: أَسْلَمَ "terk etti, bıraktı, teslim oldu, boyun eğdi, tabi oldu" anlamlarında olup "yüzünü Allah'a teslim etmek" ibaresi "kişinin kendisini Allah'ın emirlerine teslim etmesi ve Allah'ın emirlerine sınıksız sarılmasından kinayedir. Nitekim إِسْلَامٌ "silah bırakıp karşı koymaktan vazgeçmek" anlamına gelmektedir (İbn 'Âşûr, a.g.e., C. I, s. 673). Dolayısıyla Müslüman olmak demek kişinin şeytanın silahlarını temsil eden heva ve hevesini terk edip Allah'ın emir ve yasaklarını ihtiva eden kopmaz vahiy ipine (Ali 'İmrân 3/103) sınıksız sarılması demektir (A'râf 7/170).

﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾

"Ben, hanif olarak, yüzümü, gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah'a çevirdim ve ben müşriklerden değilim (En'âm 6/79)."

وَجَّهَ "tahsis etti, yöneldi, tarafına döndü" anlamlarında olup وَجْهٌ sözcüğü ile bir araya gelerek deyimleşmiştir. "Yüzünü Allah'a çevirmek" ibaresi "bir kimsenin her şeyden soyutlanarak kendisini/benliğini/hayatını bir büsbütün olarak Allah'ın emirlerine amade kılmasından" kinayedir (İbn 'Âşûr, a.g.e., C. III, s. 202). Bir kimsenin kendisini ve hayatını bütün samimiyeti ile Allah'a adamasıdır (Ebû Hayyân, a.g.e., C. II, s. 427).

Allah'ın Rızası/Hoşnutluğu

﴿ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا ﴾

"(Ve şöyle derler:) "Biz sizi Allah rızası için doyuruyoruz; sizden ne bir karşılık ne de bir teşekkür bekliyoruz (İnsân 76/9)."

Değerlendirme: Bu ayette geçen وَجْهٌ sözcüğü mecazen "Allah'ın rızası/hoşnutluğu/memnuniyeti ve sevap/mükâfat" anlamlarına gelmektedir (el-Hatîb, C. I, s. 724). Nitekim "Allah'ın rızası" her hangi bir eylemin kabul olmasında temel ölçüttür (Mâide 5/27).

Büsbütün Yüz Çevirmek

﴿فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ﴾

"Öyle ki kendisine bir iyilik denk gelirse bundan pek memnun olur, ama başına bir imtihan sıkıntısı gelse hemen yüz çevirir (Hâc 22/11)."

Değerlendirme: Lafzen "yüzüstü döndü" anlamındaki bu ibare Arap dilinde bir deyimdir. وَجْه sözcüğü parça-bütün ilişkisinden bütünü kastederek "yüzüstü" yerine "büsbütün/bütünüyle yüz çevirmek/dönmek" anlamına gelmektedir (Esed, 2000, s. 669). Türkçede ise "dönmek" anlamına gelen "yüz geri etmek" deyimini kullanılmaktadır (Doğan, 2014, s. 1867).

Özel İlgi Göstermek

﴿أَقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ﴾

"Yusuf'u öldürün veya onu (uzak) bir yere atın ki babanızın teveccühü yalnız size kalsın. Ondan sonra da (tövbe ederek) salih kimseler olursunuz (Yusuf 12/9)."

Değerlendirme: Bu ayetteki وَجْه sözcüğü "sevgi, ilgi-alaka, yönelme ve değer verme" anlamlarına gelip خَلَا fiili ile "sevgiyi, ilgi alakayı sadece birine hasretmek" anlamında özel kullanıma sahip bir deyimdir (ez-Zemahşerî, a.g.e., C. II, s. 421). Türkçede ise "çok ilgi göstermek" manasında "yüz vermek" deyimini kullanılmaktadır (Doğan, a.g.e., s. 1868).

Mutlu ve Onurlu Olmak

﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾

"Güzel yapanlara güzellik vardır, daha fazlası da vardır. Onların yüzlerinde ne toz toprak bulaşığı olur ne de aşağılanmışlık izi, işte bunlar cennetlik kullardır, kendileri orada sonsuza kadar kalıcıdırlar (Yunus 10/26)."

Değerlendirme: قَتَرٌ "toz, siyah duman" (İbn Manzûr, a.g.e., C. VII, s. 239), ذِلَّةٌ ise "aşağılık, horluk, hakirlik, zayıflık" anlamlarına gelip "yüzün toz ve zillet/aşağılık ile kaplı olmaması" ifadesi "mutlu ve onurlu olmak" tan kinayedir (Ebu'l'Azîm, a.g.e., C. I, s. 1602).

Mutsuz ve Onursuz Olmak

﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ﴾

"Birtakım yüzler de o gün toza toprağa bürünmüş ('Abese 80/40)."

Değerlendirme: غَبَرَةٌ "toz, toprak zerrecikleri (İbn Manzûr, a.g.e., C. VI, s. 564)" anlamına gelmekte olup "yüzün toza toprağa bulanması" Araplarda "üzüntü ve kederden kinayedir (er-Râzî, C. I, s. 1220). Çünkü üzüntü ve keder insanın rengini koyulaştırır. Bundan dolayı "üzüntü ve kederi" daha etkili ve canlı bir şekilde ifade etmek için mecazen böyle bir anlatım yöntemine başvurulmuştur.

Basiretin Kapanması

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا﴾

"Ey Ehl-i kitap! Biz birtakım yüzleri silip dümdüz ederek arkalarına çevirmeden önce, sizdekini doğrulamak üzere indirdiğimiz kitaba iman edin (Nisâ 4/47)."

Değerlendirme: Ayette geçen طَمَسَ sözcüğü "kaybolmak, yok olmak, gidermek, yok etmek (Ebu'l'Azam, a.g.e., C. III, s.2172)", وَجْه kelimesi ise parça-bütün ilişkisinden göz anlamında kullanılmıştır (Ebû Hayyân, a.g.e., C. III, s. 278). Dolayısıyla "gözlerinizi kör etmek" ifadesindeki körlük, "manevi körlük olup her türlü ahlaki sorumluluk duygusundan mahrum kalmak" anlamına gelmektedir (Esed, a.g.e., s. 905).

Aşırı Üzgün ve Öfkeli

﴿وَتَرَهُمْ ذُلًّا مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ غَاصِبٍ كَانَمَا أُغْشِيَتْ وَجُوهُهُمْ قِطْعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا﴾

"Bunlar aşağılanmışlık içinde yaşarlar, kendilerini Allah'ın cezasından kurtaracak biri de yoktur. Yüzleri sanki kapkaranlık gecenin bir parçasıyla kaplanmıştı (Yunus 10/27)."

Değerlendirme: Ayetteki "sanki kapkaranlık gecenin bir parçasıyla kaplanmıştı" ibaresinde zifiri karanlık elbiseye benzetilmiştir (Ebû Hayyân, a.g.e., C. V, s. 152). Daha önce de geçtiği gibi "siyah" rengi yani buradaki anlamıyla karanlık, Araplarda yüz kelimesi ile bir arada kullanıldığında "keder, hüznün, mutsuzluk ve öfke"den kinaye olarak kullanılmaktadır. Yani "dünya hayatında Allah'ın emir ve yasaklarına aykırı bir hayat yaşayanların ahirette yüzleri gam, keder ve üzüntüden dolayı zifiri karanlık gibi kaskatı kara kesilecektir" demektir.

Onurunu Çiğnemek

﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُؤُوا وَجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتَبِيرًا﴾

"Nihayet ikinci cezalandırma vakti gelince, düşmanlarınız onurunuzu çiğnesinler, daha önce girdikleri gibi yine mescide girsinler ve ellerine geçirdikleri her şeyi yakıp yıksınlar (İsrâ 17/7)."

Değerlendirme: Ayette geçen سَاء sözcüğü "kötü/çirkin olmak, kötüleştirmek, çirkinleştirmek" anlamlarına gelmektedir (El-Vasît, a.g.e., s. 478). Yüz, insan bedeninin en gözde ve insanın halet-i ruhiyesini yansıtan organ olması hasebiyle zaman zaman insanın bizzat kendisi/onuru/şahsiyeti anlamlarına gelmekte olup "yüzünü çirkinleştirmek" ifadesi "bir kimsenin onurunu kırmak/ayaklar altına almak" anlamında kullanılan bir deyimdir (Esed, a.g.e., s. 560). Türkçede "yüzünü kara çıkarmak" deyimini ise "bir kimseyi utandırmak" anlamında kullanılmaktadır (Türk Dil Kurumu).

Teslimiyet Simgesi Yüzler

﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾

"Diri ve her şeyin varlığı kendine bağlı olan Allah'ın huzurunda yüzler hicapla eğilmiştir; zulmü yüklenmiş olan ise hüsrana uğramıştır (Taha 20/111)."

Değerlendirme: عَنَا sözcüğü "itaat etti, boyun eğdi, teslim oldu, saygıda bulundu ve esir oldu" anlamlarına gelip وَجْهٌ kelimesi ile deyimleşmiştir (İbn Manzûr, a.g.e., C. VI, s. 488). Harfi tercümede "yüzler eğilmiştir" deyimini kinaye yoluyla "herkes Allah'a boyun egecektir, herkes Allah'ın emrine teslim olacaktır" anlamına gelmektedir (eş-Şankîti, C. IV, s. 171).

Yüzlerin Sevinçten Parlaması

{وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ}

"Oysa o gün birtakım yüzler mutlulukla parılayacaktır (Kıyâmet 75/22)."

Değerlendirme: Ayetteki نَاصِرٌ sözcüğü "parlıyor" anlamında olup mutluluktan kinaye olarak يَبْضُرُ وَجْهَهُ "yüzü parlıyor/gülüyor" deyimini kullanılmaktadır (El-İsfehânî, a.g.e., C. II, s. 435). Türkçede de "yüzü gülmek" deyimini mevcut olup "sevinci yüzünden belli olmak" anlamına gelmektedir (Türk Dil Kurumu).

Yüzlerin Üzüntü ve Kederden Asık Olması

{وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ}

"Bir kısım yüzler ise o gün sararıp solacaktır (Kıyâmet 75/24)."

Değerlendirme: بَسَرَ "yüzünü/suratını astı, yüzünü ekşitti, kaşlarını çattı (İbn Manzûr, a.g.e., C. I, s. 415)" anlamlarında olup بِاسِرٌ الْوَجْهَ "asık suratlı" deyimini başına gelecek büyük bir musibetten dolayı "aşırı üzüntü ve keder"den kinayedir (Ebu'l'Azm, a.g.e., C. I, s. 606). Türkçede ise "asık suratlı, yüzü asık ve eğri çehreli" deyimleri "hoşnutsuzluğunu, kızgınlığını yüzüne sert bir anlam vererek belirten, öfkeli görünümlü yüzü olan" kimse anlamına gelmektedir (Akalin ve diğerleri, a.g.e., s. 26).

Sevinçle Gülen Yüzler

{وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ}

"O gün birtakım yüzler ışık saçar ('Abese 80/38)."

Değerlendirme: Ayetteki مُّسْفِرَةٌ sözcüğü "açık, açan, gösteren" anlamında olup وَجْهٌ kelimesi ile deyim olarak kullanılır (El-Humsî ve Danâvî, a.g.e., s. 506). Harfi tercümede "Yüzü açık" anlamındaki bu deyim kinaye yoluyla "mutlu ve sevinçli kimse" anlamına gelmektedir. Türkçede ise "her bakımdan ahlaklı, temiz ve namuslu" anlamlarında "alnı açık, yüzü pak ve yüzü ak" deyimleri bulunmaktadır (Doğan, a.g.e., s. 55).

Yüzlerin Teslimiyeti

{وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ}

"O gün kimi yüzleri zillet kaplamıştır (Ğâşiye 88/2)."

Değerlendirme: Ayette geçen خَاشِعَةٌ sözcüğü "zelil, boyun eğen, teslim olan ve (toprak için) kuru" anlamlarına gelmektedir (Ebu'l'Azm, a.g.e., C. II, s. 1400). Dolayısıyla "gözlerin boyun

eğmesi/teslimiyeti" deyimini parça-bütün ilişkisi ile "insanın mahkeme-i kübrada hâkimler hâkimi Allah'ın huzurundaki derin teslimiyeti" anlamına gelmektedir (Hûd 11/45; Tîn 95/8).

Mutluluktan Parıldayan Yüzler

{وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ}

"O gün kimi yüzler de mutludur (Ğâşiye 88/8)."

Değerlendirme: Ayette geçen نَاعِمَةٌ sözcüğü نَعِمَ/نَعِمَ fiilinin ism-i failidir. Arapçada نَعِمَ/نَعِمَ fiili "yumuşak oldu, parladı, iyi oldu, sevindi ve mutlu oldu" anlamlarına gelmektedir (El-Vasît, a.g.e., s. 974). Türkçedeki nimet kelimesi de aynı kökten olup "yüzlerin parıldaması" deyimini çeşitli nimetlere kavuşmanın sonucunda meydana gelen "sevinç ve mutluluk" duygusundan kinayedir. Türkçede ise "ferahlamak, sevinmek ve ferahlık verici bir hal meydana gelmek" anlamında "yüzü gülmek" deyimini bulunmaktadır (Doğan, a.g.e., s. 1868).

Yüzdeki Secde İzi

{سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ}

"Secdenin tesiriyle yüzlerine simaları oturmuştur (Fetih 48/29)."

Değerlendirme: سِيمَا sôzcüğü "yüz, özellik, alamet ve nişan (Ebu'l'Azîm, a.g.e., C. III, s. 1912)" anlamlarına gelip Türkçede de "insan, yüz, tip ve kimse" anlamlarında kullanılmaktadır (Akalin ve diğçerleri, a.g.e., s. 2114). Yüzde bulunan "sima" namaz kılanların tanınmasını sağlayan secdeden meydana gelen maddi iz, yüzdeki nur ve yüz işareti şeklinde yorumlanmıştır (Karaman ve Diğçerleri, a.g.e., C. V, s. 82). Yüz kelimesi ile ifade edilen birçok yerde geçtiğı gibi bu ibarede de müminlerin alamet-i farikaları olarak yüzlerinde belirecek olan maddi veya manevi iz vurgulanmaktadır.

Yüzü Koyun Yürüme

{أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ}

"Şimdi, (düşünün, önünü görmeden) yüzüstü sürünen mi hedefe erişir, yoksa doğru yolda düzgün yürüyen mi (Mülk 67/22)?"

Değerlendirme: Ayette geçen عَلَى وَجْهِهِ ibaresi bir deyim olup "kâfirin veya müşriğın zihinsel dünyasının karmaşıklığı sonucu tutarsız ve çelişkili bir hayat yaşaması"ndan kinayedir. Çünkü ruhen koyu karanlıklar içerisinde olan kâfir veya müşrik, engebeli bir yolda düşce kalka yol almaya çalışın kör bir kimsenin durumuna benzer. Dolayısıyla bu deyimsel ifade, "imanın yol gösterici rehberliğinden ve manevi basiretten mahrumiyeti" tasvir etmektedir (Ebû Hayyan, 2001, C. VIII, s. 297).

5. Modern Arapçadaki Deyim ve Kalıp İfade Biçimindeki Kullanımları

حُرٌّ أَلْوَجْهِ: Özgür, hür (El-Humsî ve Danâvî, a.g.e., s. 1185)

أَدَارَ وَجْهَهُ عَنْ: Yüz çevirmek (Ebu'l'Azîm, a.g.e., C. IV, s. 3508)

- وُجُوهُ الْقُرْآن: Kur'an lafızlarının çok anlamlılığı (El-Humsî ve Danâvî, a.g.e., s. 1185)
- أَغْلَقَ الْبَابَ فِي وَجْهِهِ: Yüzüne kapıyı kapatmak, kabul etmemek, reddetmek (Ebu'l'Azam, a.g.e., C. IV, s. 3508)
- مَضَى عَلَى وَجْهِهِ: Amaçsız/hedefsiz yürümek (El-Humsî ve Danâvî, a.g.e., s. 1185)
- صَانَ مَاءَ وَجْهِهِ: Saygınlığını korumak, onurunu kırmamak (Ebu'l'Azam, a.g.e., C. IV, s. 3508)
- أَخْلَقَ وَجْهَهُ: Saygınlığına gölge düşürmek, onurunu ayaklar altına almak (Dâvud, 2014, C. I, s. 114)
- سَوَّدَ اللَّهُ وَجْهَهُ: Allah onun yüzünü karartsın (kötü dilek ifadesi) (El-Humsî ve Danâvî, a.g.e., s. 1185)
- رَجُلٌ ذُو وَجْهَيْنِ: İkiyüzlü (Ebu'l'Azam, a.g.e., C. IV, s. 3508)
- وَجْهًا لَوْجِهِ: Yüz yüze (Dâvud, a.g.e., C. III, s. 1452)
- بَيَّضَ اللَّهُ وَجْهَهُ: Allah onun yüzünü ağartsın (iyi dilek ifadesi) (El-Humsî ve Danâvî, a.g.e., s. 1185)
- ضَلَّ عَنْ وَجْهِهِ: Hedeften sapmak, amacının dışına çıkmak (Ebu'l'Azam, a.g.e., C. IV, s. 3508)
- وَجْهَهُ نَظَرٍ: Bakış açısı, görüş (Dâvud, a.g.e., C. III, s. 1453)
- لِإِبْيَضَ وَجْهَهُ: İyi bir iş yaparak adı duyuldu; اِسْوَدَّ وَجْهَهُ : Kötü bir iş yapıp saygınlığını yitirdi (Mutçalı,1995, s. 966)
- وَجْهٌ صَبُوحٌ/طَلُوقٌ/مُشْرِقٌ/مَلِيحٌ/وَضَّاحٌ: Asık Suratlı; وَجْهٌ قَبِيحٌ/مُنْتَجِمٌ/مُقَطَّبٌ/مُعَكَّبٌ: Yüzü parlıyor, güler yüzlü (Kaykânû, 2002, s. 205)
- كَالِحٌ الْوَجْهِ: Yüzü asık; تَطَلَّقَ وَجْهَهُ بِإِتْسَامَةٍ: Yüzü gülmek; جَعَدَ وَجْهَهُ: Yüzünü buruşturmamak (Mutçalı, 2004, s. 1028)

6. Sonuç

"وَجْه" sözcüğünün kelime ve deyim düzeyinde anlam bilim bakımından incelendiği bu makalede, bütün türevleri ile beraber yaklaşık yetmiş sekiz defa geçtiği tespit edilmiştir. Sözcük düzeyinde toplam sekiz farklı anlamda kullanılmış olan "وَجْه" kelimesi, yaklaşık on sekiz tane deyim veya kalıp ifade içerisinde geçmektedir.

Bu sözcüğün en temel anlamı, organ olarak "yüz ve çehre"dir. Diğer taraftan, bu kelime gerçek ve mecaz yoluyla Kur'an'da "yüz, yön, baş/başlangıç, doğru/gereğince, rıza/hoşnutluk/memnuniyet, ilgi/alaka, zat/kendi ve kible" anlamlarında kullanılmıştır.

Bu kelime bazı sözcüklerle bir araya gelerek çeşitli deyimsele kullanımlara da sahiptir. "Yüzün ak olması, yüzün kara olması, kendini adamak, kendini teslim etmek, Allah'ın rızası/hoşnutluğu, büsbütün yüz çevirmek, özel ilgi göstermek, yüzün zillet kaplaması, yüzün toz toprakla kaplanması, basiretin kapanması, yüzün gecenin zifiri karanlığına bürünmesi, onurunu çiğnemek, yüzlerin boyun eğmesi, yüzlerin sevinçten parlaması, yüzlerin üzüntü ve kederden asık olması, yüzü açık, yüzlerin teslimiyeti, mutluluktan parıldayan yüzler ve yüzdeki secde izi" deyimleri

bunlardandır. Öte yandan Modern Arapçada da "وَجْه" sözcüğü ile oluşturulan pek çok deyim olduğu tespit edilmiştir.

KAYNAKÇA

1. ‘Abdulbâkî, M.F. (2007). *El-Mu‘cemu’l-Mufehres li elfâzi’l-Kur‘ani’l-Kerîm*. Kâhire: Dâru’l-Hadîs.
2. Akalın, Ş.H. ve diğerleri. (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
3. Aksan, D. (2016). *Anlam bilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*. İstanbul: Bilgi Yayınevi.
4. Aksoy, Ö. A. (2015). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Yayınları.
5. Asutay, M.M. (2013). *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis’teki Temelleri*. Erzurum Atatürk Ü. Yayınlanmamış Doktora Tezi.
6. Cevizci, A. (2013). *Felsefe Ansiklopedisi*. İstanbul: Etik Yayınları.
7. Çekin, A. ve Gören, M. (2014, Bahar). *Dil Bilimi ve Kelime Semantiğinde Bazı Türkçe Kelimelerin Çeşitli Anlam Değişmeleri*, 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Dergisi, C. II, Sayı:4, ss. 94-102.
8. Davud, M.M. (2014). *El-Mu‘cemul-Mevsû‘iyyu li’t-Ta‘bîri’l-İstîlâhiyyi fi’l-Luğati’l-‘Arabiyye*. (3 cilt) Kâhire: Dâr Nehde.
9. Doğan, M. (2014). *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Yazar Yayınları.
10. Ebû Hayyan, M. (2001). *Tefsîru’l-Bahri’l-Muhît*. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye.
11. Ebu’l-‘Azam, A. (2013). *Mu‘cem el-Ganiyyu’z-Zâhir*. (4 cilt) Ribât: Muessesetu’l-Gani li’n-Neşr.
12. Ebu’s-Su‘ud, M.M. *İrşâd’ul-‘akli’s-selîm İlâ mezâyâ’l-Kur‘an’il-Kerîm*. Beyrût: Dâru İhyâi Turâsi’l-‘Arabî.
13. Efendi, M.A. (2014). *Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi*. (M. Koç ve E. Tanrıverdi, Çev.) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
14. El-Hatîb, M.M.A. *Evdahu’t-Tefâsîr*. Kahire: el-Metbe‘atu’l-Mısıriyye.
15. El-Humsî, A.S.ve Danâvî, S.A. (2015). *er-Râfid Mu‘cemu’n-Nâsiyeti’l-Lugavî, Trâblus*. el-Muessesetu’l-Hadîse li’l-Kutub.
16. El-İsfehânî, R. *Mufredât Elfâz el-Kur‘an*. Şam: Dâr Kalem.
17. Er-Râzî, M. *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî*. Dâr İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî.
18. Esed, M. (2000) *Kur‘an Mesajı Meal-Tefsîr*. (C. Koytak, A. Ertürk Çev.) İstanbul: İşaret Yayınları.
19. Es-Sa‘Lebî, A. (2002). *el-Keşf ve’l-Beyân*. Beyrût: Dâr İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî.
20. Eş-Şankîti, M. E. *Edevâu’l-Beyân*.
21. Ez-Zemahşerî, C. (2009). *Tefsîru’l-Keşşaf ‘an Hakâik-i Ğavamid-i-Tenzîl ve ‘Uyûn’il-Ekâvil fi Vucûh’it-Te’vil*. (4 cilt) Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-‘İlmiyye.
22. Husamu’d-Dîn, K. Z. (1985). *Et-Ta‘bîr el-İstîlâhî*. Kahire: Mektebetu’l-Encelû el-Mısıriyye.
23. İbn ‘Âşûr, M. T. (1997). *Et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*. Tunus: Dâr Suhnûn li’n-neşr ve’t-tevzî‘.
24. İbn Manzûr, M.M. (2013). *Lisânu’l-‘Arab*. (10 cilt) Kahire: Dâru’l-hadîs.
25. Karaman, H. ve Diğerleri. (2007). *Kur‘an Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr*. (5 cilt) Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
26. Kaykânû, A. B. (2002). *Mu‘cemu’t-Te‘âbîr*. Beyrût: Mektebe Lubnân.
27. Komisyon. (2008). *El-Mu‘cem el-Vesît*. Mısır: Mektebu’s-Şurûk ed-Devliyye.
28. Mutçalı, S. (1995). *Arapça Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları.
29. Mutçalı, S. (2004). *Türkçe Arapça Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları.
30. Püsküllüoğlu, A. (2006). *Türkçe Deyimler Sözlüğü*. Ankara: Arkadaş Yayınevi.
31. Sarı, M. *El-Mevârid Arapça-Türkçe Lûgat*. İstanbul: İpek yayınları.
32. Teyfur, M. (2016). *Ebû Hâtim er-Râzî ve Kitâbu’z-Zîne Adlı Eserinin Arap Anlambilim Tarihindeki Yeri ve Önemi*. Uludağ Ü.: Yayınlanmamış Doktora Tezi.
33. TÜRK DİL KURUMU, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_atasozleri&view=atasozleri
34. Yazır, E.M.H. *Hak Dini Kur‘an Dili*. (İ. Karaçam ve Diğerleri Sad.) (10 cilt) İstanbul: Hikmet Neşriyat.
35. Yurtbaşı, M. (2013). *Sınıflandırılmış Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: Excelence Publishing Yayınları.



FIKİH, MEZHEP VE SÜNNET ADLI KİTABIN TAHLİLİ

Atf gösterme: Demir, H. (2017). Fıkıh, Mezhep ve Sünnet Adlı Kitabın Tahlili, *Universal Journal of Theology*, 2 (1), 2017, 97-103.

Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi), Murteza Bedir, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.

1. Giriş

Mezhep, sünnet, içtihat ve klasik kaynakların anlaşılması sürekli tazeliğini koruyan konulardır. Tanıtacağımız ve tahlil edeceğimiz kitap, bütün bu konularda ufuk açabilecek bir birikim ve gayretin eseridir. Yazar önsözde kitabı yazma gayesine dair şu cümlelere yer verir: “Bu çalışma (...) İslam'ın ikinci kaynağı olan sünnetin (Hadis, haber) otorite niteliğini, bir mezhebin, Hanefi mezhebinin, tarihsel gelişimi bağlamında araştırmayı hedeflemektedir. Bu amaçla önce birinci bölümde fıkıh usûlü ilminin gelişim tarihi incelenecek ve ardından Hanefi mezhebi içinde fıkıh usûlü alanında ortaya konulan eserlerin tarihsel bir sınıflaması yapılacaktır. Genel olarak Hanefi fıkıh usûlü tarihinde üç ana dönem belirlenmiştir. Bundan hareketle kitabın geriye kalan son üç bölümü usûl tarihinin bu üç dönemine karşılık gelmek üzere tasarlanmıştır. İkinci bölüm, başlangıçtan 4./10. Yüzyılın başlarına kadar uzanan fıkıh usûlünün olgunluğunu yakalaması ve klasik teorisini oluşturması üzerinde durulmaktadır. Bu dönem 4./10. Yüzyılın başından 6./12. Yüzyılın başlarına kadar yaklaşık 200 yıllık bir süreyi kapsamaktadır. Nihayet klasik-sonrası dönem adını taşıyan dördüncü bölümde ise İslam dünyasında ortaya çıkan uzlaşma ve diyalog ortamının, genelde fıkıh teorisine ve özelde nebevi haber teorisine ne tür bir katkı sağladığı üzerinde durulmuştur. Bu dönem yaklaşık 6./12. Yüzyılın sonundan 13./19. Yüzyılın başlarına kadar uzanmaktadır.” (s.11)

Birinci bölüm: “Fıkıh Teorisine Giriş: Tarihsel Gelişme, Ekoller ve Dönemler” başlığını taşımaktadır. Yazar fıkıh usûlünün doğuşunu anlatarak konuya girer. “Aslında fıkıh usûlü tarihini, mezheplerin İslam toplumlarının sivil kurumları olarak ortaya çıkışlarından bağımsız değerlendiremeyiz.” (s. 18) Mezhepleri başlangıç olarak sivil toplum kurumlarıdır. İlerleyen zamanlarda belki bu tarih Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in kadı olmasıyla başlatılarak aşama aşama sivil kurum olma özelliklerini kaybetmişlerdir. Zira bazı mezheplerin bazı yörelerde ayakta kalma sebepleri arasında bu mezhebe mensup fakihlerin devlet makamlarında görev almaları, ilgiye mazhar olmaları ve desteklenmeleri de gösterilmektedir. Buna karşılık başka bir mezhep fakihleri ve mensupları takibe uğramaları da o mezhebin en azından o yörede etkisinin zayıflamasıyla sonuçlanmıştır.

Konunun sınırları şu şekilde ifade edilmiştir: “Bu çalışma fıkıh usûlü literatürünün bir alt birimi olan Hanefi fıkıh usûlü literatüründe Peygamber'in otoritesinin nasıl ele alındığını tarihsel olarak izlemeyi hedefleyen bir çalışmadır. Yazar belirli bir mezhebin diğer mezhepler ya da genel olarak İslam ilimleri bağlamından kopararak çalışılabileceğine inanmamaktadır.” (s.20) Alt başlıkta belirlenen bu sınırlama belirli bir konunun bir mezhep içerisinde takip edilebilirliği, tutarlılığı veya genel gidişatı bakımından önemlidir. Bu tür çalışmalar kimi yerlerde bir mezhebe nispet edilen bir kanaatin mezhep fakihlerinin tamamının kanaatini yansıtmadığını

göstermektedir. Yine farklı farklı mezheplerde olduğu gibi aynı mezhebin fakihleri arasında da aynı konuda farklı içtihatların olduğunu bize göstermektedir. Bu tarihsel izleme bizi mezhebin bir geleneği sürdüren halkaların tespiti bakımından da dikkatle takibi gereklidir.

“Kelam-Fıkıh Usûlü” İlişkisi başlığı altında başlığı altında yazar kelam ve fıkıh etkileşimi konusunu değerlendirmektedir. Buna göre Mutezile mezhebi İslam bilimlerinin teorik planının teşekkülünde hayati rol oynamıştır. Eldeki mevcut metinlere göre Mu'tezile ve Eş'arî mezhebi kelimacıları 4./10. Yüzyılın sonu ve 5./11. Yüzyılın başından itibaren fıkıh usûlünü kelamla uyumlu kılma yönünde çaba göstermişlerdir. Bu anlamda Kadı Abdulcebbar (v.415/1025) ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (v. 426/1004) eserleri usûl-i fıkıh ilminin temel dayanaklarının Mutezile ilkeleri inşası yönünde önemli örneklerdir. Bakıllanî (v. 403/1013), İbn Furek (v.406/1015), Bağdadî (v. 429/1037), El-Cüveynî (v. 478/1085) ve Gazalî'nin (v. 505/1111) fıkıh usûlü usûlüne dair eserleri Eş'arî prensiplerinin, usûl ilkeleriyle uyumlu hale getirilmesi yönünde ilk örneklerdir. (s. 22-23) Dikkat çeken husus usûl kitaplarının mütalaa ederken bir itikadi mezhep arka planının olduğunun gözden kaçmamasıdır. Belki Kelam-Fıkıh Usûlü etkileşiminin örnekleri husun-kubuh, ehliyet, teklif-i mala yutak, makasid, maslahat vb. konularda daha fazla müşahede edilebilir. İleri okumalar sonucu kıyasın illeti, maslahat ve benzeri konularda da tespit edilebilir. Yazarın belirttiğine göre, Hanefî fakihleri “Mâturidîliğin genel kabul görmesine kadar” homojen bir kelami duruş gösterememişlerdir. Bir kısmı Mutezile çevrelerine yakın dururken diğer bir kısmı Ehl-i hadis'e yakınlaşmıştır. “... Halife el-Kadir'in Hanbeliler lehine tavır alıp ikinci mihne diye adlandırılan, Mutezile taraftarlarının Bağdat'ta kovuşturulması olayları sırasında pek çok ileri gelen Hanefî kadı ve fakihin Mutezile olmadıklarına dair deklarasyona zorlandıkları bilinmektedir.” (s. 26) Tarihi bilginin mezheplerin bir yerde revaçta olmasının sebeplerinden birisinin siyasi iradeye yakınlık olduğunu göstermesi bakımından bu bilgi bizim için önemlidir. Hanefî mezhebinin birçok fakihinin Mutezile ile irtibatı bir müddet daha sürmüştür. Kerhî, Cessâs, Saymerî ve Debûsî gibi Hanefî usûl yazarının Mutezile mezhebine mensup oldukları çeşitli kaynaklarda iddia edilmektedir. (bkz. s. 31) İlk dönem Hanefî usûl kitapları ile sonra Mâturidî kelam anlayışı içerisinde yazılmış usûl kitaplarında farklı bakış açılarının tespiti özel incelemeleri, bu kitaptaki konu sınırlamalarında olduğu gibi, gerektirecektir. Buna dair bazı örneklere kitapta yer verilmektedir.

Klasik Hanefî Usûl Geleneği Başlığı altında yazar ilk dönem usûl kitapları ve onların tahliline geçer. Cessâs'ın usûl eseri kendi ifadesine göre, bugün anladığımız anlamda hem usûl hem de kelam eseridir. “Debûsî, Cessâs'ın usûlünü yeniden inşa ederken daha fıkıh- eğilimli bir yaklaşıma yönelmiş gibidir.” (s. 38) Yine Debûsî Hanefî usûlü ekolünü Orta Asya'da canlandırmıştır. Bu geleneği Hanefiler arasında yaygınlaştıran Serahsî ve Pezdevî 'dir. (s. 39) Bu iki müellifle Orta Asya'da Hanefî mezhebi en olgun usûl eserlerini de vermiş olacaktır.

Yazar Fıkıh Usûlü ve Mezhep İlişkisi başlığı altında fıkıh usûlü eserlerindeki bir kanaati eleştirmektedir. Konu şudur: Tarihi olarak furû metinleri usûl metinlerinden önce ortaya çıkmıştır. O halde usûlün furû üretmenin yöntemini ortaya koyduğunu söylemek ne kadar doğrudur? Bu soruya yazarın verdiği cevap şöyledir: Usûl ilmi, “Fıkıh kurallarını yaratmayı amaçlayan ileriye dönük karakterinden çok “mevcut fıkıh kurallarının nasıl ortaya çıktığını açıklamayı amaçlayan geriye dönük bir karaktere sahiptir. Usûl aslında furûun nasıl teşekkül ettiği, hangi kuramsal çerçeveyi varsaydığı ve daha da önemlisi İslam düşüncesinin olgunlaşmasıyla ortaya çıkan genel Sünnî çerçeveye nasıl uyum içinde olduğu amacını gütmektedir.(s. 44-45) Bu cümleler bugün fıkıh usûlü öğretmenini bir başka zaafını göstermektedir. Bu bilgilere dayanarak ne öğrencilerin ne de Fıkıh hocalarının içtihat etmesi mümkün değildir. Hatta bu yüzyılda bir mezhep merkezli

fıkıh usûlü kitapları ilahiyatlarda yaygın olarak okutulmadığı hususu dikkate alınır, öğrencilerin herhangi bir mezhebin usûl anlayışını takipleri bile oldukça zordur.

Yazar bu bölümde mezhep gerçeğinin göz ardı edilen belki hafife alınan bir başka yönüne daha işaret eder. Bazı yeni usûl yazarlarına göre, maslahat, istihsan, örf, sedd-i zerai, istishab ve benzeri mezhepler arasında tartışmalı olan bazı deliller, gerçek değil yüzeysel tartışmalardır. Hatta her bir mezhep reddettiğini söylediği bir delili dolaylı olarak kabul etmektedir. (s.47) Biz, fakihlerin vardıkları neticelere bakarak aynı delili kullandıkları kanaatine varmamız ne kadar doğrudur. Bu ifadelerin pratik sonucu mezhepler arasında ihtilafın değil birlikteliğin olduğu şeklinde bir neticedir. Çünkü buna göre, mezhepler arasında sahih, dikkate almayı gerektirecek bir tartışma ya da ayrılık yoktur. (s.47) Bu yaklaşımın vahim sonucu şudur: “Bu şekilde bir okumanın bilginin gelişiminde hayati öneme haiz olan ve bir yerde bilgi üretmenin dinamiği sayılabilecek “ihtilafı” anlamsız kıldığı açıktır. Ayrıca İslam düşünce tarihinin zengin mirası bu okumanın kurbanı olmaktadır ve pek çok sahih tartışmanın ihmal edilmesi büyük bir risk olarak karşımızda durmaktadır.” (s. 47) İhtilaf vakiasını hafife almanın bir neticesi de insanın farklılık, çeşitlilik, vb. fitri özelliklerinin yok sayılmasıdır. Bu özellikler belki bir vakıa olarak kabullenilemediği için nihayetinde mezhep merkezli sayılabilecek çatışmalar sürüp gitmektedir. İhtilaf bir vakıadır, asıl olan bunlara rağmen bir cemiyette barış içerisinde yaşama hukukunu oluşturabilmektir.

Yazar kitabın önsözünde bahsettiği dönemleri anlatırken klasik-sonrası dönemde şu bilgiye yer vermiştir: “İslam eğitim tarihinde medreselerin kurumsal bir nitelik kazanmalarıyla birlikte bilginin öğretilmesi ilim adamlarının öncelikleri arasında yer almaya başlamıştı; işte usûl konularının bütünüdür didaktik amaçla özetlediği ders-kitabı niteliğindeki eserlerin Pezdevî'nin usûlüyle ortaya çıkmaya başladığı görülüyor. Burada artık amaç bir konunun, örneğin Serahsî'nin usûlünde olduğu gibi, ayrıntılı bir biçimde işlemesinden çok geleneğin fıkıh usûlü alanındaki birikimlerini hem sunum hem de muhteva açısından formel bir biçimde kaleme almaktır.” (s. 55) Bu bilgiler bize bir yandan usûl eserlerine bakışı sistemli olarak anlatırken, diğer yandan mezheplerin yaygınlaşma sebeplerinden birisini haber vermektedir: Medreselerin kurulması ve bir mezheb kitaplarının mütalaa edilmesi. Acaba kronoloji bakımından usûl eserlerini aynı konu merkezli, muhteva veya kavramları esas alarak incelersek her şeyiyle birbirini tekrar eden bilgilerle karşılaşma olasılığımız nasıldır? Belki bu bazı çalışmalarla cevaplandırılabilir bir konudur.

İkinci bölüm Haber Teorisinin Teşekkül Dönemi başlığını taşımaktadır. Buradaki başlık şu şekilde düşünülmüştür: Hz. Peygamber'in Otoritesinin Alternatif İki Tanımı: Re'y ve Hadis Taraftarlığı. Yazar burada çeşitli müelliflerin bu kavramlara yükledikleri anlamı tahlil eder. Neticede bugün İslam dünyasında mezhepleri devam eden fakihleri yine mezhep, tabakat ve tarih müelliflerinin kimi aynı fakihî mesela İmam Malik, ehl-i re'y olarak değerlendirirken kimisi de ehli hadis olarak değerlendirmiştir. Bu kavramları 3-4.79-10. Yüzyıl yazarları ile 6./12. Yüzyıl ve sonrası yazarlarının farklı anladıkları anlaşılmaktadır. (s. 68) Yazar şu neticeye varmaktadır: Genel olarak Re'y taraftarlığını Ebû Hanife Hadis taraftarlığını da Ahmed b. Hanbel temsil etmektedir. İmam Şafiî, İmam Malik bu iki fakih arasında yer almaktadır.(s.70) Bu tahlillerin devamında yazar şu değerlendirmeye değinir: “Hadis taraftarları ifadesindeki “hadis” sözcüğü eğer Peygamber'in sözü anlamına geliyorsa ki, öyle görünüyor, re'y taraftarlarının aslında Hz. Peygamber'in otoritesini reddettikleri sonucu buradan çıkarılabilir. Ancak re'y taraftarlarının Hz. Peygamber'in otoritesi konusunda bir tereddüt taşımadıklarını bildiğimiz için bu izahın yetersiz olduğu açıktır.” (s. 71) Sonra yazar re'y ve hadis ehl-i tasnifine dair tahlillerde bulunarak daha farklı gerekçeler ortaya koymaya çalışır.

Yazar, hadis ve sünnet kavramlarını incelediği başlıkta hadisin tespiti ile ilgili şu bilgilere de yer verir: “Hadis eğer sonraki tanımıyla Peygamberimizin sözü ise bu sözün bize aynen aktarıldığı varsayımı doğru olamaz. Aksine sistematik hadis tedvininin başladığı 2./8. Yüzyılın başına kadar genel olarak sözlü aktarım söz konusudur. Ve bunların o zamana kadar aynen korunduğunu söylemek pek makul olamaz. Mana ile rivayet adı verilen olgu bu yüzden kaçınılmaz bir şeydir. Ancak bu noktanın hadis ilminde genellikle ihmal edildiği anlaşılmakta ve sanki hadisçiler hadislerin genelde lafızla rivayet edildiği gibi bir varsayımla hareket etmektedirler.” (s. 86-87) Bu ifadeler hadislerdeki rivayet farklılıklarının ve hadisler arasındaki tearuzu izah bakımından önemlidir. Önemlidir zira son cümlede ifade edilen hadislerin mana ile rivayeti vakiasını kabullenmeme bazen kabulü zor açıklamalara sebebiyet vermektedir.

Yazar, Hanefî Ekolleşmesi ve Hz. Peygamber’in Otoritesi başlığı altında bazı usûl eserlerini ele alarak Hanefî mezhebinin peygamber anlayışını ortaya koymaktadır. Hanefî fakihlerinden İsa b. Ebân (v. 221/836) Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî’nin öğrencisidir. Cessâs’ın (v. 370/981) el-Fusûl fi’l-Usûl isimli eserinde Hz. Peygamber’den yapılan rivayetlere dair görüşleri özet olarak muhafaza edilmiştir. (s. 96) Özellikle Hanefî mezhebi usûlcülerini hadis anlayışı konusunda etkilemiş olmasına rağmen bir usûl kitabı bize ulaşmamıştır. Yazar İsa b. Ebân’ın hadis konusundaki görüşlerini özetler ve yer yer tahlil eder. İsa b. Ebân hadisin sahabe ravilerini üçe ayırır. Fakih sahabeler, fakih olmayan meşhur sahabeler ve tanınmayan sahabeler. İlk grup sahabelerin naklettikleri haberler bağlayıcıdır. İkinci kategorideki ravi sahabelerin aktardıkları bilgiler ancak re’y ve içtihat süzgecinden geçirilerek kabul edilebilir. Bu sınıfın örneği Ebû Hüreyre’dir. Arkasından İsa b. Ebân Sahabe ve tabiinden Ebû Hüreyre eleştirilerine yer verir. (s. 102). Sonraki başlık ise “Tahavî ve Hadis Taraftarlarının Söylemiyle İlk Uzlaşma Denemesi” şeklindedir. Ebû Cafer et-Tahavî (v. 321/933) Hanefî fıkıh mezhebinde etkili bir isimdir. Yazarın tespitine göre Hadis-sünnet sahasında eserler vermesine rağmen usûlde Tahavî’ye hemen hiç yer verilmemiştir. Bu ilginç bir durumdur. Yazar bu durumu Tahavî’nin hadise yaklaşımının Hanefî tarihinde istisnai bir yaklaşıma sahip olmasıyla açıklar. Zaten Tahavî İsa b. Ebân’a bir reddiye kaleme almıştır. (s. 107).

Kitabın üçüncü bölüm başlığı “Klasik Hanefî Haber Teorisi” şeklindedir. Bu bölümdeki konumuzla doğrudan ilgili başlık, “Hanefî Haber Teorisinin Ortaya Çıkışı: Bağdat Hanefiliği ve Cessâs” başlığını taşımaktadır. Cessâs haber bölümünü İsa’nın görüşleri etrafında, onun bir metnini şerh eder gibi kurgulamıştır. Eser sahasında öncü olması bakımından ve ilk eser olmasına rağmen sistematik ve ayrıntılı bilgiler ihtiva etmesi açısından önemlidir. (s. 127) Cessâs Hanefî mezhebi fakihlerinden Ebû’l-Hasan el-Kerhî’nin (v. 340/952) öğrencisidir. Bu başlık altına yazar Cessâs’ın hadis, sünnet, sahabe, ravi kavramlarıyla alakalı kanaatlerini izah eder. Bu bölümde usûl kaynakların bize peş peşe okuma neticesi kazandıracığı katkıyı ortaya koymak adına Ebû Hüreyre değerlendirmesini paylaşmak istiyoruz. Cessâs raviler başlığını taşıyan bölümde İsa’nın görüşlerini yazdıklarından hareketle aktarmaya dikkat eder; amacı İsa’nın yanlış anlaşıldığını göstermektir. Ona göre İsa Ebû Hüreyre’nin dürüstlüğünden (adalet) kuşku duymamaktadır, onun tereddüdü Ebû Hüreyre’nin zihinsel kapasitesi (zabt) ve kavrayışla (fıkıh) ilgilidir. Cessâs Ebû Hüreyre’nin çok hadis rivayet ettiğini eleştirenlere karşı kendini savunduğu meşhur hadisi şu gerekçelerle reddeder: Ebû Hüreyre bir insandır, hata edebilir. Ebû Hüreyre’nin yanlış olduğunu gösteren rivayetler bulunmaktadır. Bazı sahabeler rivayetleri sebebiyle Ebû Hüreyre’yi eleştirmişlerdir. Yazarın ifadesine göre burada İsa ve Cessâs Ebû Hüreyre’nin şahsında isnad sisteminin kurucuları olan hadis taraftarlarının Hz. Peygamber’in sözleriyle ilgili yaklaşımlarındaki bir soruna dikkat çekmektedirler: İsnad temelli hadis tenkidi yanılabilir. Hadis taraftarlarına göre Sahabenin dürüstlük ve zihinsel yeterlilik (adalet ve zabt) kriterlerine tabi

olmadığı ilkesi Cessâs tarafından kabul edilmemiştir. Çünkü Ebû Hureyre zabt bakımından eleştirilmekle beraber adalet bakımından güvenilir sayılmıştır. (s. 140-141) Dolayısıyla sahabenin de zabt bakımından rivayetlerinin eleştirilebilir olması gerekir. Buna ilave olarak “Hadis ilminin teşekkülü ve hadislerin derlenmesi için belirli tekniklerin geliştirilmesi anlamında isnad muhtemelen İslam’ın ilk yüzyılının sonu ve ikinci yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır.” (s. 145) şeklindeki tespit hadis okumalarının dikkatle gözden geçirilmesi bakımından önem arz etmektedir. Hadis kitaplarında hadisler Resulullah’a isnad edilen söz, fiil ve takrirleridir. Belki hadislerin tesbit, tedvin ve rivayetlerinden kaynaklanan sebeplerle elimizde bulunan hadisler peygambere nispeti de ahad, meşhur veya lafzi mütevatirde farklı derecelerde şüphe taşımaktadır.

Bu bölümdeki bir başlık ise şu şekildedir: “Haber Teorisinin Klasik Yapısı Ortaya Çıkıyor: Debûsî”. Samanilerin başkenti Buhara’da Irak Hanefiliğini canlandıran fakihtir. Kadı Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî (v. 430/1038) (s. 153) eserlere kapsam, konu başlıkları ve genel yaklaşım açılarından büyük ölçüde kaynaklık etmiştir. (s. 154) Debûsî sahabe ravisi ile alakalı özellikle iki konu üzerinde durmuştur: Ravinin tanınan birisi olması ve sahabenin bu kişinin rivayetini kabul etmesi. Bu iki şartın birlikte bulunmaması halinde rivayet kıyasa aykırı ise kabul edilmez. Yine Debûsî’ye göre, Hanefî fakihlerinin Ebû Hureyre gibi bazı sahabelerin hadislerini kabul etmemelerinin nedeni, fakih bir sahabe olmadıkları için selefin onların hadislerini kabulde tereddüt etmeleridir. Debûsî’ Ebû Hureyre’nin zabtında bir problem olmadığını özellikle vurgular. Bu amaçla Ebû Ebû Hureyre’nin kendisine Allah Resulü’nün unutmaması için dua ettiği şeklindeki rivayete atıfta bulunur. (s. 163) Bir başka ifadeyle o önceki usûlcülerden farklı olarak zabt sahibi olsa bile fıkıh sahibi olmamanın rivayetin doğru bir şekilde aktarılmasını garanti etmediğini ifade eder. (s. 164)

Bu bölümdeki bir başka başlık “Klasik Fıkıh Teorisinin İki Otorite İsmi: Serahsî ve Pezdevî” şeklindedir. Muhammed b. Ahmed es-Serahsî (v. 483/1090) ve Ali b. Muhammed el-Pezdevî (v. 482/1089) Hanefî usûl tarihinde Debûsî çizgisini devam ettiren iki isimdir. Yazara göre Hanefî geleneğinin klasik dönemde usûl sahasında zirveyi genişliği ve analitik zekâsıyla Serahsî, sistematik açıdan Pezdevî temsil etmektedir. (s. 168) Yazar bazı konularda benzeri yaklaşımlarının sebebini bu iki fakihin ortak hocaya sahip olmaları, akran olmaları, birinin diğerinin eserini okumuş ve ondan etkilenmiş olmalarından ziyade aynı okul ortamını paylaşımlarından kaynaklandığını ifade eder.(s. 180) Aslında bütün bu sebeplerin ortak kanaate etkisi belirli oranda vardır. Pezdevî usûlü Hanefî usûl tarihinde konuların belirli bir düzen içinde sunması bakımından önemlidir. (s. 181)

Bu başlıkta yazarın tartışmaya açtığı bir konu da şudur: “Fıkıh usûlünün dil konularına ilişkin ortaya koyduğu prensiplerin Hz. Peygamber’in sözlerini anlamak ve anlamlandırmak için de geçerli olup olmadığı sorusu üzerinde durulmaya değer bir konudur. Kuşkusuz dil konularını işlerken usûl yazarları örneklerini bazen ayetlerden bazen de hadislerden seçmektedirler. Ama Pezdevî’ye kadar Kitap başlığı altından işlenen dil konularının Hz. Peygamber’in sözlerine de uygulanacağına dair net bir ifadeye rastlayamıyoruz.” (s. 183) Yazar dil bahislerinin fıkıh usûlü kitaplarında aldıkları yere göre bazı neticelere ulaşır.

Bu bölümdeki bir başka başlık şu şekildedir: “Klasik Hanefî Haber Teorisine Bir İtiraz: Es-Sem’anî Debûsî’ye Karşı”. Mansur b. Muhammed es-Sem’anî’nin (v. 489/1096) fıkıh usûlü eseri Debûsî’nin Takvimu’l-Edille’sine karşı bir reddiye olarak Kavatiu’l-edille fi’l-Usûl şeklindedir. Sem’anî Debûsî’den uzun iktibaslar yaparak bunları eleştirir. (s. 189) Yine haber konusunda genel olarak Hanefî yaklaşımına eleştirilerde bulunur. Müellif Hanefî iken sonra Şafî mezhebine intikal etmiştir. (s. 189)

Bu bölümün son başlığı “Kelamcı-Usûl Yazarları ve Haber Teorisinde Alternatif Arayışlar” şeklindedir. Burada yazar Ebû'l-Yüsr Pezdevî (V. 493/1098), Alaaddin Semerkandi (v. 539/) ve Lamîşi ve el-Esmendî'yi (6./12.yy) kelamcı-usûlcü fakih diye isimlendirir. Bu fakihlerin eserlerinde önceki fakihlere göre bazı farklılıklar dikkati çekmektedir. Mesela Pezdevî haber yerine sünnet başlığını tercih etmiştir. Yine Hadis taraftarlarının hadisleri mümkün olduğunca imal yaklaşımını eserinde işlemiştir. Eserde Hanefî kimliğini Sünnî (karşıtı mutezile oluyor) yaklaşımla çelişen unsurlardan arındırma gayreti dikkat çeker. (s.197-199). El-Esmendî Bezlü'n-nazar fi'l-Usûl adlı eserinde Mutezili yazar Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin El-Mutemed isimli usûl kitabının etkisi bulunmaktadır. Bu fakihin kitabının konu tertibi hemen hemen Basrî'yi izlemektedir. (s.201) Yazar bu etkilenmenin başka örneklerini de bize vermektedir. Bölüm bir sonuç ile sona ermiştir.

Kitabın dördüncü bölüm başlığı “Klasik-Sonrası Haber Teorisi: Uzlaşma” şeklindedir. Konuya giriş mahiyetinde uzunca bir değerlendirmeden sonra “Haber Teorisindeki Gelişmeler” şeklinde başlık yer alır. Burada dönemin bazı usûl metinleri başlıkla irtibatlı olarak tahlil edilir. İlk eser Pezdevî'nin eseridir. Bu kitaba özet metinler yazılmıştır. Bunlardan Nesefî'nin (v. 710/1310) el-Menar isimli kitabı ile Ahsikesî'nin (v. 644/1247) el-Müntehab fi Usûli'l-Mezheb isimli eserleri örnek gösterilebilir. Arkasından bu üç eser üzerine şerhler yazılmıştır. Bu metinlerin başka bir mezhebin usûl kitaplarıyla birlikte okunması sonucu (memzuc-eklektik) yeni elde edilen metinler ortaya çıkmıştır. Şam Hatuniye medresesi müderrisi Habbazî (7./13. Yüzyılın ikinci yarısı) Serahsî ve Pezdevî'nin eserlerini özetleyerek öğrenciler için el-Muğni fi Usûli'l-fikh isimli kitabı hazırlamıştır. (s. 223) Bu bilgiler bize elimizdeki bazı metinlerin bir ders kitabı olarak hazırlandığını da göstermektedir.

Yazar Evrensel El-Kitapları: Muhtasarlar başlığı altında bu dönemde yazılan kitaplarla ilgili değerlendirme yapar. “Bu dönemde yazılan muhtasar metinlerin bazen bir bilmece gibi dolambaçlı, kısa girift olduğunu biliyoruz. Bu metinler incelendiğinde onların bir konuyu tartışmaktan çok, konuya aşına olan okuyuculara onu en veciz bir biçimde anlatmayı amaçladıklarını görürüz. Amaç kesinlikle retorikseldir ve bir ölçüde de hedef aslında ders-kitabı hazırlamaktır.” (s. 227)

Bu dönemde Pezdevî'nin usûl eserini şerh eden Abdulaziz Buharî metinde ravinin fakih olma şartını kaydettikten sonra Ebû Hureyre ile ilgili şu açıklamayı da yapar: “Ebû Hureyre'nin fakih olmadığı doğru değildir. Aksine o fakihti ve içtihat şartlarından hiç birisi onda eksik değildi. O, sahabe zamanında fetva veriyordu, o dönemde fetva veren müçtehitten başka bir şey olamaz. O Resulullah'ın ashabının yücelerindendi ve Peygamberimiz onun hıfzına dua etmişti ve Allah da bu duaya icabet etti ve onun sözü ve hadisi âleme yayıldı. (...) Onun hadisini kıyasa aykırılıkla reddetmek bu nedenle doğru olmaz.” (Abdulaziz el-Buharî, Keşfu'l-Esrar, II, 384-5) Bu açıklamalar şerhi yapılan metinle hatta klasik Hanefî geleneğiyle çelişmektedir.(s.238) Buharî'nin ifadeleri Ebû Hureyre ile ilgili olarak Hanefî mezhebi içerisindeki bir fakihin kendi mezhebinin değil ehl-i Hadis anlayışını tercih etmesi bakımından bir başka öneme sahiptir. Yazarın tespitine göre buna benzer tercih ve atıflara Buharî'de başka sayfalarda da rastlandığına dair örnekler vardır. (s.245).

Yazar “Eklektik (Memzuc) Usûl Yöntemi ve Hanefî Haber Teorisi” başlığı altında iki Hanefî fakih olan İbnu's-Saatî Ahmed b. Ali (v. 694/1294) ve İbn Hümam'ın Hanefî mezhebinin hadis anlayışı ile ilgili görüşlerini değerlendirir.

Bu bölümün başlıklarından birisi “Hanefî Hadisçiler” şeklindedir. Yazar diğer eserlere oranla Hanefî mezhebinde hadis çalışmalarının daha az olduğunu ifade eder. (s. 253) Ancak 8./14. Yüzyıldan itibaren Hanefîler hadis çalışmalarına daha yoğun olarak dâhil olmuşlardır. Burada yapılan hadis çalışmaları ve müellifleri tanıtılmıştır. Bu hadis faaliyetlerinin çoğu Mısır kaynaklıdır. (s. 254-255)

Kitap sonuç, bibliyografya ve indeksle sona ermiştir.

Fıkıh, mezhep ve Sünnet(Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi), usul kitaplarının bir konu merkezli okunması, klasik kitapların aynı konularda itinalı bir okuyucunun farklılıklar olduğuna dikkat çekmesi bakımından farklı ve örnek çalışmadır. Kitap, mezhep olgusunun bir geleneği devam ettirme bakımından gerekliliğini ortaya koyarken, mezheplerin kendi bütünlükleri içerisinde yer yer farklılıklar taşıdıklarının da hadis anlayışı bakımından örneğini vermektedir. Konu fıkıh usulü olması sebebiyle, bu klasik kaynakların bile tarih, coğrafya vb. alanları dikkate alarak daha sağlıklı sonuçlara ulaşılacağı kanaati hasıl olmaktadır.

KAYNAK

1. Bedir, Murteza, *Fıkıh, mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.