

RESMİ BİR MEZHEP OLMAK NE ANLAMA GELİR? HANEFİLİK VE OSMANLI DEVLETİ*

Prof. Dr. Rudolph PETERS**

Çeviren: Tuğrul KÜTÜKCÜ***

GİRİŞ

Bu makalede Hanefi mezhebi ile Osmanlı Devleti arasındaki özel ilişkiyi inceleyeceğim. Bu incelemeyi ise bu ilişkinin iki yönünü analiz ederek yapacağım. İlk olarak Hanefi doktrininin on iki ve on altıncı yüzyıllar arasında kâdılar tarafından uygulanmaya hazır tartışmasız bir hükümler manzumesi haline nasıl getirildiği meselesini tartışacağım. İkinci olarak ise -Osmanlı Devleti'nin Hanefi olmayan bölgeleri fethetmesinin ardından- Hanefi mezhebi ile diğer mezhepler arasındaki ilişkinin nasıl düzenlendiğini inceleyeceğim. Buradan ulaşacağım sonuç ise şu olacaktır: Bu karma faaliyetin neticesinde Osmanlı Devleti'nin bürokratik yapısının gereklerine çok uygun olan kendine özgü bir Osmanlı Hanefiliği ortaya çıkmıştır.

Belirli bir hukuki meselede Şariat'ın hükmü bilinmek istenir ve standart fıkıh metinlerine başvurulursa -tek bir mezhep içerisinde dahi- çok sayıda var olan görüşler karşısında şaşkına dönülmesi muhtemeldir. Zaten bir süredir beni şaşırtan sorulardan biri, tezatlarla dolu böylesine değişken bir doktrinin mahkemeler tarafından nasıl uygulanabildiği idi. Ya da başka bir deyişle birçok çelişkili görüşü ve hükmüyle İslam hukuk doktrininin pozitif hukuka nasıl dönüştürülebildiği sorusuydu. Teorik olarak bu süreçte üç kurum rol oynayabilirdi: âlimler topluluğu ve bir doktrin olarak mezhep, devlet ve kâdı. Osmanlı Devleti'nde kâdının rolü bu hususta nispeten önemsiz olduğu için ben burada mezhep ve devlete odaklanacağım. Osmanlı Devleti ve Hanefi fakihleri hukuki konularda kazâî muhakemeye

* Bu makale daha önce İngilizce olarak yayımlanmıştır: Rudolph Peters, "What does it mean to be an official madhhab? Hanafism and the Ottoman Empire", *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress* içinde: Cambridge: Harvard University Press, 2005, s. 147-58. [Tercümenin yayımlanması için verdikleri izinden dolayı Rudolph Peters ve Harvard University Press'e, ayrıca tercümenin son halini kontrol etme nezaketinde bulunan Dr. Hadi Ensar Ceylan ve Arş. Gör. Hasan Selek hocalarıma teşekkür ederim. Dipnotlarda -ç.n- ifadesinin geçtiği yerler mütercime aittir.]

** Amsterdam Üniversitesi, İslam ve Arapça Araştırmaları Enstitüsü. ruud.peters43@gmail.com

*** Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Yüksek Lisans Öğrencisi. tugrulkutukcu@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-9060-6844

fazla yer bırakmayan bir hukuk sistemi geliştirdiler. Bu makalede öncelikle -takriben on ikinci ve on yedinci yüzyıllar arasında- ilmi ve genellikle çelişkili bir doktrinden az çok mütecanis bir hükümler manzumesine dönüşümün nasıl meydana geldiğinin izini süreceğim.

Hanefi mezhebi ve Osmanlı Devleti arasındaki ilişkinin ikinci yönü, on altıncı yüzyılın başlarında Arap Ortadoğu'nun Osmanlı Devleti tarafından fethedilmesinden sonra bilfiil önem kazanmıştır. Bu dönemde Osmanlılar diğer mezheplere mensup olan büyük Sünni Müslüman grupları yönetmeye başlamıştı. Osmanlı Devleti'nin mevcut Hanefi doktrini temelinde diğer mezheplerin ve bu mezheplere mensup kâdılarının konumunu açıkça düzenleyen bir ihtilaf hukukunu (*a law of conflict*) ayrıntılı bir şekilde hazırladığını göstereceğim.

HANEFİ DOKTRİNİN POZİTİF HUKUKA DÖNÜŞÜMÜ

Şeriatın pozitif hukuka dönüşümü; mezhep fakihlerinin, devletin ve kâdılarının rol oynadığı bir süreçtir. Bu roller ise çeşitlilik gösterebilir. Bu süreçte devletin sınırlı role sahip olduğu bir model düşünülebilir: Bu modelde devlet, hukuk mahkemelerini oluşturur ve doktrinin uygulanması kendilerine tevdi edilen kâdılarını atar. Daha sonra bu kâdılar kendi icthatlarına göre şeriatı uygulama konusunda geniş takdir yetkisine sahip olurlar. Söz konusu kâdılar açık ve kesin bir kurallar manzumesiyle bağlı olmadıkları için yalnızca şeriat doktrini tarafından verilen geniş ilkeleri kullanarak davaları kendi inisiyatiflerine göre hükme bağlarlar. Bu yargı türü Max Weber'in *Kadi-Justiz* (Kâdı Adaleti) diye adlandırdığı şeye çok benzeyecektir. Bu, hakimlerin Hanbeli mezhebi içerisindeki herhangi bir hükme ve hatta icthatları kendilerini oraya götürüyorsa diğer mezheplere göre bile hüküm vermekte özgür oldukları günümüz Suudi Arabistan'daki durumdur.¹ Aynı zamanda bu, Lawrence Rosen'un Faslı kâdılarının kullandıkları yöntemi (*modus operandi*) tanımlama şeklindedir.² Yelpazenin diğer ucunda ise hukuk alimlerini dışarıda bırakarak kendisini hukukun tek kaynağı olarak gören bir devleti düşünebiliriz: Burada pozitif hukuk devletin çıkardığı kanundur ve kâdılarının da çok fazla takdir yetkisi kullanmaksızın bu kanunları uygulaması gerekir. Bu ise bugünlerde İslam dünyasının ekserisinde hakim olan durumdur. Bugün İslam hukuku hemen hemen her yerde -tatbik edildiği ölçüde- devlet tarafından çıkarılan kanunlar aracılığıyla yürürlüktedir. On altıncı ve on dokuzuncu yüzyıllar arasında var olan

1 Vogel, *Islamic Law and the Legal System*.

2 Rosen, *The Anthropology of Justice*.

Osmanlı yargı türü ise bu iki uç nokta arasında bir yerde durmaktaydı. Hanefi fakihleri ve Osmanlı Devleti, hakim Hanefi doktrinini ne olduğunu kesin olarak tanımladılar. Böylece kesin bir kurallar manzumesi oluşturarak kâdılarının Hanefi doktrininden belirli görüşleri seçme hürriyetini kısıtladılar.

Devletin bu şekilde hukuk doktrinine müdahale edebileceği konusu açık değildi. Farklı mezhepler arasında buna izin verildiğine dair herhangi bir ittifak yoktur. Eğer kâdı bir mezhebe göre hüküm vermesi şartıyla atanırsa Hanefiler hariç tüm mezhepler bu atamayı geçersiz sayar veya en azından kâdının *müçtehit* olması durumunda atamayı geçerli şartı ise geçersiz sayarlar.³ Eğer devlet başkanı (*imam*), kâdıya belirli meselelerde muayyen bir mezhebi takip etmeyi yasaklar veya emrederse böyle bir emir veya yasak da geçersizdir.⁴ Bu mezheplere göre devletin yargı idaresini etkilemesinin tek yolu kâdılarının belirli türden davaları dinlemesini yasaklamaktır.

Hanefilere göre kâdı adayının münhasıran belirli bir mezhebi uygulaması şartıyla atanması yalnızca kendisi bizzat bu mezhebe mensupsa sahihtir. Hanefilere göre kâdılar tarafından başka mezheplere göre bildirilen kararlar geçersizdir. Çünkü (başka mezhebe göre hüküm veren) kâdılar ister istemez yanlış ve keyfi kişisel görüşlerden (*hevâ bâtil*) etkilenebilirler. Müteahhirîn Hanefi fakihleri, mukallid bir kâdının yalnızca mezhebin sahih görüşüne (*sahîhü'l-mezheb, mâ 'aleyhi'l-'amel ve'l-fetvâ*) göre karar verebileceğini ve ayrıca sultanın kâdıyı böyle yapmaya zorlayabileceğini ileri sürmüşlerdir.⁵ Onların bu konudaki delili şudur: Diğer görüşlere dayanan kararlar yetki dışıdır [*ultra vires*]. Çünkü kâdı sahih Hanefi görüşlerine göre hüküm verme yetkisini aşmıştır.

Bu süreç MS 426 tarihinde yürürlüğe giren Roma Atıf Kanunu'yla (*Lex Citan-di*) ilginç benzerlikler göstermektedir. Bu kanun da Roma hukukçuları tarafından ayrıntılı bir şekilde hazırlanmış olan hukuk doktrinine bir miktar düzen getirme yönünden aynı amaçlara sahipti. Söz konusu kanun, hakimlere yalnızca mutlak söz sahibi sayılan beş muayyen hukukçunun çalışmalarında yer alan görüşleri takip etmeleri talimatını vermiş ve aralarında görüş ayrılığı olması durumunda bir görüş seçmeleri için kurallar koymuştur.⁶

3 Vizarat'ul-Evkaf ve'l-Şu'un el-İslamiyye, *el-Mevsu'â'l-Fikhiyye*, XXXIII, 300.

4 Fakihler bu konuyu, özel isimli akidlere birtakım şartlar konulması meselesine benzetmektedir. Bu durumda konulan şartların geçerli olup olmadığı veya söz konusu şartların eklendiği akdi geçersiz kılıp kılmayacağı belirlenmelidir.

5 İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, V, 464-65.

6 Lokin ve Zwolve, *Hoofdstukken uit de Europese Codificatiegeschiedenis*, s. 64-65

FAKİHLERİN ROLÜ

Hanefi mezhebi belirli bir hukuki konuya ilişkin olarak genellikle birkaç görüş verir. Çünkü üç kurucu imam olan Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed Şeybânî farklı görüşlere sahiptir. Teşekkül döneminden olan Züfer veya Hasan b. Ziyâd gibi daha az önemli fakihlere atfedilen diğer görüşler de standart Hanefi eserlerine girdiğinden bazı konular hakkında daha fazla görüş bile vardır. Daha eski ve daha veciz çalışmalarda muhtelif görüşler yalnızca sırayla zikredilirdi. Serahsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsû'û*'u gibi daha kapsamlı çalışmalarda ve fetva külliyatlarında müellifler, kendileri lehine olan delilleri daha güçlü gördükleri veya onları değişen sosyal koşullara daha uygun buldukları için belirli görüşleri ne sebeple tercih edeceklerini tartışıyorlardı. Bu tür tercih edilen görüşler ise genel olarak kabul görür ve ardından standart metin kitaplarında kendilerine yer bulabilirdi.⁷ Fakat genel olarak hangi görüşün daha doğru olduğu belirtilmeksiz muhtelif görüşler yan yana getirilirdi. Hanefi mezhebinin ilk yüzyıllarında bu durum pek sorun çıkarmadı. İster kâdı ister müftü olsun fakihlerin bir dereceye kadar müçtehit ve sahih ile sahih olmayan görüşleri ayırt etmeye muktedir olması bekleniyordu. Ancak zamanla fakihlerin bu istidadlarını kaybettiği hissedildi. Yine de söz konusu fakihler Hanefi mezhebinin bu standart metin kitaplarıyla çalışmak zorundaydılar. Sahih ve fetvaya esas alınacak görüşleri bulmak için artık delillere (*edille*) veya içeriğe dayalı akıl yürütmeye güvenemezlerdi. Bunun yerine müftüler ve kâdıların sahih görüşleri seçmelerinde kendilerine rehberlik etmesi için resmi kurallara ihtiyaç duyuldu.

On ikinci yüzyılın sonlarında fakihler, Hanefi mezhebinin kurucuları arasında otoriter bir hiyerarşi olduğunu öne sürmeye ve belirli bir konuda görüş ayrılığı varsa kimin görüşünün en muteber olduğunu belirleyecek kurallar oluşturmaya başladılar.⁸ On altıncı yüzyıl başlarında Osmanlı fakihî Kemalpaşazâde'nin (ö.940/1534) kronolojisinde bu süreç, Mergînânî (ö.539/1197) gibi râcih olmayan görüşlerden râcih olanları belirleyebilen (*ashâbü't-tahrîc mine'l-mukallidîn*) (yedi sınıftan) beşinci sınıf fakihlerin kademeli olarak yok olmasıyla aynı zamana denk geldi.⁹ On ikinci yüzyılın sonlarında geliştirilen kurallar henüz standart¹⁰ ve kesin değildi. Gaznevî'nin (ö.593/1179) *el-Hâvi 'l-Kudsî'* isimli eserinde yaptığı gibi bazı

7 Mütün-i Erbaa: el-Mevsilî'nin (ö. 693/1284) *el-Muhtâr li'l-fetvâ*, en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Kenzü'd-Dekâik*, Tâcüşşeria'nın (ö. 8/14. yy) *Vikâye*, İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Mecmau'l-Bahreyn* isimli eserleridir.

8 Sonraki fakihler, el-Ferâ'izü's-Sirâciyye'nin yazarı olan Secävendî'den bu hiyerarşinin entelektüel bir müellifi olarak bahsetmişlerdir. Bk: İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, I, 52.

9 İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, I, 57.

10 Bk: 12 numaralı dipnot.

fakihler, resmi kriterler tarafından yönlendirilmek yerine her bir görüşün delillerinin kuvvetini incelemenin daha doğru olduğunu düşünmeye devam etmekteydi.¹¹ Ancak sonunda hakim olan doktrin şu oldu: Kâdî veya müftü, eğer bir mesele hakkında ihtilafli görüşlerle karşılaşarsa ilk olarak Ebû Hanîfe'nin, daha sonra Ebû Yûsuf'un, sonrasında Muhammed Şeybânî'nin ve son olarak Züfer veya Hasan b. Ziyâd'ın (ikisinden birine öncelik vermeksizin) görüşünü takip etmek zorundadır. Kısmen farklı kriterler de önerildi ancak bu kriterler yaygınlık kazanmadı.¹² On altıncı yüzyılın sonlarında bile Züfer veya Hasan b. Ziyâd'ın aynı tabakayı işgal edip etmediği veya Züfer'in daha otoriter olup olmadığı gibi konularda fikir ayrılıkları vardı.¹³ Müteahhirîn ulema bu doktrine yargı konusunda Ebû Yûsuf'un ve zevî'l-erhâma dair meselerde ise Muhammed Şeybânî'nin görüşünün tercih edilmesi kuralını eklemişlerdir. Eğer mezkur eski fakihlerden herhangi birinin görüşü bilinmiyorsa; müteakip asırlardan itibaren Ebû Hafs el-Kebîr (ö.216/831), Tahâvî (ö.321/933), Ebû Ca'fer Hinduvânî (ö.362/973) ve Ebû'l-Leys Semerkandî (ö.390/1000) gibi ulemanın çoğunluğunun benimsediği görüşün kabul edilmesi gerekir. Son kurala göre ise eğer bir konuda biri kıyasa diğeri istihsana dayanan iki görüş varsa istihsana dayanan görüş kabul edilmelidir.¹⁴

Bu süreç neticesinde on altıncı yüzyıl Hanefi görüşü standart, kesin ve uygulanması kolay bir hale gelmişti.¹⁵ Hanefi metin kitapları hala bir konuya ilişkin muhtelif görüşlerden bahsetse de bu kitaplar hangi görüşün geçerli olduğunu açıkça göstermekteydi. Osmanlı Devleti'nde en meşhur metin kitabı olan¹⁶ İbrâhim Halebî'nin (ö.956/1549) *Mülteka'l-Ebhur*'undaki bir bölüm bu hususu açıklığa kavuşturmaktadır:

11 İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, VIII, 293.

12 Bazı fakihler; Ebû Yûsuf ve Muhammed Şeybânî'nin aynı görüşe, Ebû Hanîfe'nin ise farklı bir görüşe sahip olduğu durumlarda müftünün dilediği görüşü takip etmekte özgür olduğunu düşünmüştür: İbn Âbidîn, I, 52. Diğer fakihler ise üç Hanefi kurucu imamın ayrı görüşlere sahip olduğu durumlarda, çoğunlukta ki görüşün takip edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Kâdihan'dan nakleden Selle, *Prozessrecht des 16. Jahrhunderts im Osmanischen Reich*, s. 15.

13 Haskefi (ö.1088/1677), *ed-Dürrü'l-muhtâr* isimli eserinde Ömer İbn Nüceym'in (ö.970/1563) bu son görüşü benimsediğini ifade etmiştir: İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, IV, 419.

14 Bu resmi seçim kriterlerinin en mükemmel açıklaması bu kitapta bulunabilir: İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, I, 51-52 ve IV, 419.

15 Bu durum Hanefi mezhebine has bir özellik gibi görünmektedir. Hiç kuşkusuz diğer mezheplerin metinlerinin hızlı bir şekilde taranması, Şâfi'den nakledilen çelişkili görüşlerin olduğu durumlarda, sahih görüşü belirlemek için sadece Şâfiilerin bazı resmi kriterler geliştirdiğini göstermektedir. Örneğin bk: Şemseddin Remli (ö. 1004/1595-6), *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, I, 50-51.

16 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı*, s. 115.

“Daha fazla ilim öğrenmek isteyen bazı insanlar; benden Kudûrî [ö. 428/1037, el-Muhtaşar], [Mevsilî'nin ö. 683/1284] el-Muhtâr [li'l-fetvâ], [Neseî'nin ö.710/1310] Kenz[ü'd-dekâik] ve [Tâcüşşeria'nın ö.709/1309] Viķāyet[ü'r-rivāye fî mesâ'ili'l-Hidāye] adlı eserlerde ele alınan konuları içeren bir kitabı, kolay ve erişilebilir bir tarzda derlememi istedi. Ben de bu isteklerine cevap verdim ve [İbnü's-Sââtî'nin ö. 694/1295] Mecma'[u'l-bahreyn ve mülteķa'n-neyyireyn] isimli eserinden ihtiyaç duyulan bazı meseleleri ve [Merginânî'nin ö.593/1197] Hidāye'sinden küçük bir parça ekledim. İmamlarımız arasındaki tüm konularla ilgili ihtilafları açıkça belirttim. Öncelikle onlar arasındaki en râcih (*el-ercah*) görüşten ve daha sonra diğer görüşlerden bahsettim. Bununla birlikte bazı yerlerde bunları [ilk olarak bahsedilmeyen görüşleri] özellikle tercihi ifade eden kelimelerle kayıtladım. [Muhammed Şeyhîzâde: Mesela “sahih görüş, muhtâr görüş ve müftâ-bih görüş gibi]. Müteahhirin ulema veya az evvel bahsettiğim metin sahipleri arasındaki ihtilafa gelince; “denildi” (*kîle*) veya “dediler” (*kâlü*) kelimeleriyle zikrettiğim görüşler -bunlar her ne kadar sahih gibi kelimelerle kayıtlansa dahi- bu gibi lafızlarla zikredilmeyenlere göre daha az tercih edilmiştir.”¹⁷

Bu gelişmenin son aşamasına, on dokuzuncu yüzyılda, yalnızca sahih görüşleri içeren ve kabul edilmeyen görüşleri dışarıda bırakan belirli konulardaki metinlerin yazılmasıyla ulaşıldı. Bunların örnekleri ise Ömer Hilmi'nin¹⁸ İslam ceza hukuku çalışması ve Mısırlı Kadri Paşa'nın hukuk derlemeleridir.

DEVLETİN ROLÜ

Osmanlı Devleti ortaya çıktığında Selçukluların Orta Asya'dan getirdikleri Hanefi mezhebi Anadolu'da zaten sağlam bir şekilde yerleşmişti. Bu nedenle Hanefiliğin resmi bir mezhep olarak seçileceği açıktı. Osmanlı Devleti, Hanefi kâdılarını atamış ve belirli bir zamanda onlara sadece Hanefi doktrinini uygulama talimatı vermeye başlamıştı. Daha önce gördüğümüz gibi Hanefi mezhebi bu tür idari uygulamaları çekincesiz şekilde kabul eden bir mezhepti. Dahası bu mezhebe göre Hanefi kâdılar -özellikle de *mukallid*lerse- mezhebin en sahih görüşünü takip etmek zorundaydılar. Eğer kâdılar bunun aksini yaparlarsa verdikleri kararlar geçersiz olacaktı. Bu hususu vurgulamak için 1537 yılında Anadolu ve Balkanlardaki kâdırlara belirli maslahatlardan dolayı Şâfiî mezhebinin görüşlerini takip etmemelerini emreden bir sultan fermanı çıkarılmıştı.¹⁹ Ayrıca Osmanlı padişahları,

17 Muhammed Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteķa'l-ebhur* (li-İbrâhim el-Halebî), I, 7. (Mülteķa metni)

18 Ömer Hilmi, *Mi'yârü'l-Adâlet*.

19 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, I, 70. ayrıca bk: Horster “*Zur Anwendung des islamischen Rechts im 16. Jahrhundert*”, s. 30-31. Şâfiî bir kâdıya başvurmanın amacı, bir kadına, kocasının kayb olduğu ve kendisini geçindirmesi için bir varlık bırakmaması sebebiyle boşanma talebinde bulunma hakkı vermektir. Suriye ve Filistin'de kadınlar böyle bir durumda boşanmak için Şâfiî müftüye giderdi. Bk: Tucker, *In the House of the Law*.

tain edildiklerinde kâdılarına en muteber görüşlere göre hüküm vermeleri gerektiği talimatını vermeye başlamışlardı. Atama mektuplarında kullanılan standart kural şu şekildeydi:

“Kâdı hâkim olup icrây-ı ahkâm-ı şer‘-i nebevîde evâmir ve nevâhî-i ilâhiye mütemessik olup istimâ‘-ı deâvî ve fasl hususunda şer‘-i kavîm den inhirâf göstermeye ve derâhim ve denânir evkâfi tescilinden gayrı Eimme-i Hanefiyeden muhtelifün fi hâ olan mesâili kemâ yenbeği tettebbu’ edip esahh-ı akvâl bulup anınla amel eyleye.”²⁰

Bununla birlikte padişah -hangi sebeple olursa olsun- kâdılarına belirli davalarla ilgili olarak hakim görüşü değil daha az muteber olan başka bir görüşü takip etmeleri talimatını verebilirdi. On altıncı yüzyılda bu talimatlardan otuz iki tanesi zaten mevcuttu.²¹ Bunların birçoğu Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi’nin (ö. 982/1574) görev yaptığı dönemden kalmadır.²² Bazen bu tür bir talimat, bazı müftülerin muayyen bir görüş için halihazırda var olan tercihlerini de teyit etmektedir. Bununla birlikte -hiç şüphesiz önde gelen fakihler tarafından yönlendirilen- sultan, zayıf olarak görülen görüşleri uygulayarak çoğu zaman hukuk sisteminde değişiklik meydana getirirdi. Bu konuda iki örnek vereceğim: Bunlardan birincisi padişahın mevcut bir tercihi teyit etmesi ve diğeri ise zayıf olan görüşün lehine sahih bir görüşü ortadan kaldırmasıdır. *Mülteka’l-Ebhur*’da hukuken ehliyetli bir kadının velisinin rızası olmadan yaptığı bir nikaha ilişkin aşağıdaki açıklama yapılmıştır. Ebû Hanîfe’ye atfedilen muteber görüş ise şudur: Böyle bir kadın kendi nikah akdini geçerli bir şekilde yapabilir ve kadın kefaet hususunda kendisine denk olmayan biriyle evlenmesi durumunda kadının velileri bu akdin feshini kâdından talep edebilir:

“Tam ehliyetli hür bir kadının yapmış olduğu nikah sahihtir. Ancak koca kadına denk değilse veli [bu tür bir evliliğe] karşı çıkma hakkına sahiptir. Fakat Hasan b. Ziyâd’ın (ö. 204-819) İmam Ebû Hanîfe’den naklettiği bir başka görüşe göre bu tür bir nikah sahih değildir ve Kâdihan (ö. 592/1196) da bu görüşe göre fetva vermiştir. Muhammed Şeybânî’ye (ö. 189/805) göre ise böyle bir nikah, kocası kadına denk olsa dahi mevkuf [yani velinin iznine bağlı] olarak geçerlidir.”²³

Şârih Muhammed Şeyhizâde (ö. 1078/1667), Hasan b. Ziyâd tarafından rivayet edilen Ebû Hanîfe’nin alternatif görüşüne ilişkin şu gözlemlerde bulunmuştur:

20 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, I, 70. [Alıntının bütünlüğünün bozulmaması için metnin tamamına yer verilmiştir. -ç.n-]

21 Imber, *Ebu’s-su`ud*, s. 169.

22 Imber, *Ebu’s-su`ud*, s. 107-109, 168-169.

23 Şeyhizâde, *Mecma’u’l-enhur*, I, 320-321.

“Bu görüş daha sahih ve ihtiyatlıdır, bu nedenle günümüzdeki fetvalar için tercihe şayandır. Çünkü her nikahta veliler dava için yeterli değildir ve her kâdı da adil değildir. Bu nedenle özellikle padişahın bu yönde emrettiği ve müftülere buna göre fetva vermeleri talimatını verdiği bu zamanda, bu kapıyı kapatmak daha uygundur.”²⁴

Muhammed Şeyhîzâde'nin ifadeleri tümüyle doğru değil gibi gözükmektedir. Ebüssüüd Efendi'nin Ma'rûzât'ında geçen metin, sultanın Muhammed Şeybânî'nin görüşünü uygulamaya koyduğundan bahsetmektedir. Buna göre hukuken ehliyetli bir kadın velisinin rızası olmadıkça sahih bir evlilik akdi gerçekleştirilemez. Ancak kadının velisi yoksa, bu durumda sahih bir nikah akdi gerçekleştirmek için -küçük çocuklar gibi hukuki olarak ehliyetsiz kişilerin aksine- kâdının izninin alınması gerekmez.²⁵ Sultanın Hasan b. Ziyâd'dan rivayet edilen Ebû Hanîfe'nin alternatif görüşünden ziyade Muhammed Şeybânî'nin görüşünü uygulamaya koymasının pratik sebepleri olmalıdır. Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre evliliğin sahih bir şekilde kurulmasından önce damadın geline denk olup olmadığının incelenmesi gerekirken Muhammed Şeybânî'ye göre velinin rızası alınmadan gerçekleştirilen hiçbir evlilik nâfiz değildir. Sultan, fakihlerin fetva verirken tercih ettikleri görüşü tam olarak takip etmese de açık bir şekilde fakihler arasında kadınlar üzerinde daha fazla ailevi kontrolü sağlamayı amaçlayan bir eğilimi takip etmiştir.

Diğer bir ferman ise kasame hukuku (mahkeme dışında 50 defa yemin etme) ile ilgilidir. Özel mülkiyet içerisinde şiddet içeren ölüm izleri olan bir ceset bulunduğu maktulün yakın akrabaları, mülk sahibini veya sakinlerini suçlama ve bir dizi yemin ettirmeden oluşan özel bir prosedürden sonra onlardan maktulün diyetini isteyebilir. Bu bağlamda Ebû Hanîfe ve Muhammed Şeybânî mülk sahibinin âkilesini sorumlu tutarken Ebû Yûsuf ise fiilî sakinlerin (mülk sahipleri veya kiracılar) sorumlu olduğunu ve bu fiilî sakinlerin âkilelerinin diyeti ödemek zorunda olmadığını düşünmektedir. İkinci görüş resmi kurallar açısından daha zayıftı ancak sosyal olarak maslahata daha uygundu. Çünkü bu görüşün uygulanması mahalle sakinlerinin uyanıklığını ve mahallelerini güvende tutma gayretlerini canlandıracaktı, zira maktulün diyetini ödemekten âkileleri değil kendileri sorumlu tutuluyordu. Bu sebeple bu ikinci görüş bir sultan fermanı ile uygulamaya geçirilmiştir.²⁶ Diğer fermanlar ise Müslüman veya Hristiyanların Hz. Muhammed'e hakaret ettikleri için cezalandırılması²⁷ ve (*hiyel* aracılığıyla) faizle borç vermek için fiyat düzenlemelerinin ihlal edilmesini²⁸ içeriyordu.

24 Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, I, 321.

25 Horster, *Zur Anwendung*, s. 32-36.

26 Horster, *Zur Anwendung*, s. 58-59; Imber, *Ebu's-su'ud*, s. 108-109; Düzdağ, *Ebüsüüd Efendi Fetvaları*, s. 156.

27 Horster, *Zur Anwendung*, s. 32-36.

28 Horster, *Zur Anwendung*, s. 45.

Mısır on dokuzuncu yüzyılda özerk hale geldiğinde benzer prosedür şer'î yargı alanında hidivler tarafından da kullanılmıştır. 1858 yılında kâdırlara, öldürmenin kasıtlı olarak işlenip işlenmediğini belirlemek için cinayet davalarında Ebû Yûsuf ve Muhammed Şeybânî'nin görüşlerini uygulamaları emredildi.²⁹ Ebû Hanîfe'nin savunmuş olduğu Hanefi mezhebindeki hakim görüşe göre ise suç işleme kastı (*amd*) ancak katil keskin bir silah veya vücudun belirli parçalarını kesebilecek bir alet veyahut da ateş kullandığında söz konusu olabilir. Ancak Ebû Yûsuf ve Muhammed Şeybânî'ye göre kural olarak öldürücü olan herhangi bir alet veya silah kullanıldığında kasit oluşmaktadır. Mısır'da insanlar genellikle *nabbut* -Mısırlı köylülerin genellikle yanlarında taşıdıkları uzun tahta sopa- ile dövülerek öldürdüklerinden dolayı hidiv daha az muteber olan görüşü yürürlüğe koymuştur. Bunun neticesinde de bu sopaları kullanarak cinayet işleyen kişiler ölüm cezasına çarptırılabilir. Benzer bir karar 1873'de yayımlanmış ve bu karar kâdırlara bir Müslüman'ın Müslüman olmayan müste'meni öldürdüğü için ölüm cezasına çarptırılabilceğini ifade eden Ebû Yûsuf'un tercih edilmeyen görüşünü takip etmeleri talimatını vermiştir.³⁰

Hanefi doktrininin uygulanmasına devlet müdahalesinin özel bir türü de on beş yıllık zaman aşımının getirilmesidir. Bu uygulamayla birlikte kâdırların -müdde'inin hukuki bir mazereti olmadıkça- bu süreden sonra davaları dinlemesi yasaklanmıştır.³¹ Burada padişah yargıya belirli bir Hanefi görüşüne uymayı emretmemiştir, ancak padişahın bizzat kendisi dava ile ilgili özel bir emir vermediği sürece hakimlerin belirli davaları dinlemesini yasaklamıştır.

HANEFİ TEKELCİLİĞİNDEN HANEFİ HAKİMİYETİNE

Osmanlılar, 1516-1517 yılında Arap Ortadoğu'nun büyük bir kısmını fethettiğinde bu bölgelerde yaşayan Hanefi mezhebi dışındaki Sünni mezheplere mensup olan nüfusu ilk kez yönettiler. Fethedilen bu ülkelerde zaten farklı mezheplere mensup kâdırların bir arada yaşama geleneği vardı.³² Osmanlılar, Mısır ve Suriye'deki bu çoğulcu mezhep sistemini devam ettirdiler, ancak bu sistemi Hanefi egemenliği altına yerleştirdiler.³³ Diğer mezheplere mensup olan kâdırlara Hanefi

29 Sâmi Emin, *Takvîmu'n-Nîl*, 3/1, s. 294-297.

30 Mısır Ulusal Arşivi (Dar'ul Vathâ'ik el-Kavmiyye), *Meclis el-Ahkam*, Mahfaza 9, vr. 404/3.

31 Selle, *Prozessrecht des 16. Jahrhunderts im Osmanischen Reich*, 59-61; İbn Âbidin, *Reddü'l-Muhtâr*, IV, 475.

32 Bk: Escovitz, *The Office of Qađi al-Quđat*; Sherman Jackson, "The Primacy of Domestic Politics".

33 Mısır'da, Osmanlı fethinden hemen sonra gerçekleştirilen yargı idaresindeki değişiklikler için bk: Doris Behrens-Abouseif, *Egypt's Adjustment to Ottoman Rule Institutions*, s. 69-85.

kâdılarının vekilliği (nâ'ib) konumunu verdiler ve bu yüzden onları Hanefi kâdıya tabi kıldılar. Yalnızca Hanefi kâdılarına devlet tarafından ödeme yapıldı ve Hanefi kâdılar mesleklerinin bir parçası olarak devlet içerisinde dönüşümlü olarak görevlendirildiler. Diğer mezheplere mensup olan kâdılar ise yerel olarak işe alındılar ve genellikle ömür boyu görevlendirildiler.³⁴ Bu bölümde Osmanlıların bahsi geçen bu fetihlerden sonra Hanefi doktrini temelinde diğer mezheplerin ve bu mezheplere mensup olan kâdılarının konumunu nasıl düzenlediğini inceleyeceğim. Osmanlıların, bu konulardaki mevcut Hanefi doktrinlerini bazı özelleştirmeler ve değişiklikler ile kullanabildiğini göstereceğim. Böylece Osmanlılar Hanefi mezhebi içerisinde bir ihtilaf hukuku oluşturmuş ve bu hukuku uygulamışlardır. Ben, bu ihtilaf hukukunun iki yönüne odaklanacağım: Farklı mezheplere mensup olan kâdılarının bir arada bulunmasının pratik sonuçları ve bu kâdılarının vermiş oldukları hükümlerin durumu.

Kâdılarının çeşitli görevleri vardı. Kâdılar sadece hukuki ihtilaflar çözmekle kalmadılar; aynı zamanda vakfın kuruluşu, gayr-i menkullerin satışı, ticari ortaklıklar ve evlilikler gibi önemli hukuki işlemleri ve sözleşmeleri de tescillediler. Dört farklı mezhebe mensup olan kâdılarının varlığı, sözleşmelerini ve tek taraflı hukuki işlemlerini tescil ettirmek isteyenlerin belirli maddeleri veya hükümleri seçmesine veyahut da dışarda bırakmasına olanak sağlamıştır. Örneğin; eğer *vakfın* kurucusu *vakıf* mallarının başka mallarla değiştirilmesini (*istibdal*) kolaylaştırmak isterse *vakfi* Hanbeli kâdıya tescil ettirirdi. Çünkü Hanbeli mezhebi bu tür bir işleme izin veriyordu. Babası ve dedesi ölmüş küçük kızın yakınları devlet otoritelerinden kızı evlendirme hususunda velisi olarak hareket etme izni istemek yerine söz konusu kızı kendileri evlendirmek isterlerse bu evliliği Hanefi kâdıya tescil ettirirlerdi. Çünkü Hanefi mezhebi babanın soyundan olan tüm erkek akrabalara küçük kızı evlendirme hususunda kızın velisi olarak hareket etme izni veriyordu.³⁵ Ancak diğer mezheplere göre yalnızca baba veya dede bunu yapabi-

34 Bruce Masters, "Ottoman Policies towards Syria in the 17th and 18th Centuries", s. 17; Nahal, *The judicial administration of Ottoman Egypt*, s. 14-17; Gerber, *Islamic Law and Culture - 1600-1840*, s. 69-70; Gibb - Bowen, *Islamic Society and the West*, II, 123-124.

35 [Söz konusu evlilik, çocuk büyü çağına geldiğinde fiilen başlamaktadır. Yoksa çocuk küçükken başlamaktadır. Ayrıca Hanefi mezhebine göre baba ve dede dışında bir akrabanın çocuğu evlendirmesi durumunda, çocuğun büyü çağına geldiğinde evliliği devam ettirme veya feshetme yetkisi vardır. Bunun yanı sıra, 1917 Hukuk-u Aile Kararnamesi'nde Osman el-Bettî (ö. 143/760 [?]), İbn Şübrüme (ö. 144/761) ve Ebu Bekir el-Esam (ö. 200/816) gibi alimlerin görüşüne dayanarak küçüklerin evlendirilmesi yasaklanmıştır. Diğer taraftan, günümüz İslam ülkelerinde kanunlaştıran ve fetva verilen görüş de bu yöndedir. Günümüz İslam ülkelerinde kanunlaştırılan evlenme yaşı için bk: Baderin, *Islamic Law: a Very Short Introduction*, s. 47-49; Ahmad Nasir, *The Status of Women under Islamic Law and Modern Islamic Legislation*, s. 56-59; Akgündüz, *Islamic Private Law*, s. 172-73. -ç.n-]

lirdi. Dava ikamesi de farklı mezheplerdeki kâdılarının bir arada bulunmasından etkilenmiştir. Mahkemeyi seçebilen taraf bu avantajını kullanabilirdi. Bâin şekilde boşanmış olan kadın -yalnızca Hanefilere göre tam nafaka hakkına sahip olduğundan- nafaka alabilmek için eski kocasına bir Hanefi kâdı önünde dava açmayı tercih ederdi. Kocasından nafakası için mal bırakılarak terk edilen kadın ise boşanmak için sadece Hanbeli kâdı önünde dava açabilirdi.³⁶

Memlûk yönetimi altında bir dava durumunda mahkeme seçiminin nasıl belirlendiği açık değildi. Osmanlı fethinden sonra Hanefi doktrini uygulanmıştı. Ancak Hanefi fakihler, muhtelif kâdılarının yetki alanına dair birbirine zıt görüşlere sahiptiler. Ebû Yûsuf müddeînin mahkemeyi seçebileceği fikrindeydi. Ebû Yûsuf'un delili, müddeînin hakkı olan bir şeyi talep eden ve bir haksızlığı tazmin ettirmek isteyen kişi olduğu temeline dayanıyordu. Bu yüzden mahkemeyi seçme hakkına sahip olan şahıs müddeîydi. Ancak Muhammed Şeybânî, en azından birden çok kâdı arasındaki yer ve şahıs (örneğin askeri kâdı) bakımından yetki meselelerinde Ebû Yûsuf'la ihtilafa düşmüştür. Bu durumda mahkeme seçim hakkı müddeâ aleyhin olmaktadır. Bu, biri A mahallesi ve diğeri B mahallesi üzerinde münhasır yargı yetkisine sahip iki kâdı varsa B mahallesinde yaşayan müddeâ aleyhin A mahallesindeki mahkeme önünde bir davayı cevaplamaya zorlanamayacağı anlamına gelmektedir. Benzer şekilde sivil bir kimsenin aleyhine kendi iradesi dışında askeri mahkemede dava açılmaz. Burada Muhammed Şeybânî'nin argümanı; onun müddeâ aleyhi "kendisini savunmaya icbar edilen kişi", müddeîyi ise "dava açıp açmamakta serbest olan kişi" olarak tanımlamasından kaynaklanmaktadır. Müddeâ aleyh bir davayı yanıtlamaya zorlanacağından kâdının onun üzerinde yargı yetkisi olmalıdır. Bu ise yalnızca müddeâ aleyhin ikamet yerindeki kâdının veya (eğer müddeâ aleyh asker değilse) sivil kâdının yetkili olduğu anlamına gelmektedir. Muhammed Şeybânî'nin görüşü Hanefiler arasında muteber görüş haline gelmiştir.

Ancak Muhammed Şeybânî'nin söz konusu görüşü Arap Ortadoğu'nun büyük şehirlerindeki durum için geçerli değildi. Bir şehirde her biri farklı bir mezhebe ait birkaç kâdı olmasına rağmen hepsinin tüm şehir (ve çevresi) üzerinde tam yargılama yetkisi vardı. Böyle bir durumda Muhammed Şeybânî'nin müddeâ aleyhe mahkeme yerini seçme hakkını verdiği görüşü geçerli değildi ve müddeî bu kâdılarından herhangi birini seçebilirdi. Çünkü söz konusu kâdılarının hepsi mecburi yargılama yetkisine sahiptir. Bununla birlikte -Ebüssuûd Efendî'nin ifade

36 Dört kâdının varlığıyla ilgili bu ve diğer pratik konular için bk: İbn Fazlullah el-Ömerî'nin (ö.749/1349) *et-Ta'rif bi'l-muştalahiş-şerif*inden aktaran Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, XI, 197-202.

ettiği gibi- padişah, müddeâ aleyhin mahkeme yerinin seçimini kabul etmemesi halinde kâdıların bu davaları dinlemesini yasakladı. Bu ise padişahın yetkisi dahilindeydi, zira fakihlerin de belirttiği gibi kâdılar bu talimatlara aykırı hareket ettikleri takdirde atanma şartlarını aşacaklar ve verdikleri hükümler de geçersiz olacaktır.³⁷ Bu konunun ele alındığı bir fetva ilginç ve kayda değerdir:

Mes'ele: Zeyd-i Hanefi gâib iken fevt olub Şâfiî olan dâinleri, cümle verese gâib iken deynlerini isbât edüb, Şâfiî kâdısı hükm edüb ba'dehû Hanefî kâdısı tenfiz eylese, şer'an makbûle olur mu?

el-Cevâb: Olmaz. Kudât-ı Memâlik-i Mahmiyye, müddeâ aleyh mezhebine muhâlif hükümden memnû'durlar. İmzâ ve tenfiz dahi lağvudur. Ebüssuûd. Muhammed [Şeybânî'ye] göre, kâdı için itibar edilmesi gereken taraf müddeâ aleyhidir. Fetvâ da bu görüş üzerinedir. *Kâdihan ve Mecma'-ı Fetâvâ*.³⁸

Muhtemelen bu fetva, devletin Arap bölgelerinde müddeâ aleyhin mahkemeye gelmediği durumlarda Şafiî hukukunun uygulandığı bir tatbikatın varlığına işaret etmektedir. Hanefî mezhebinde bu tür durumlarda mahkeme bir karar veremez. Açıktır ki Osmanlı Devleti diğer mezheplerin maddi ve usulî hukuki sorunlara çareler sunduğu durumlarda bile Hanefî mezhebini korumak istemiştir. Bunun pragmatik esneklik pahasına da olsa Hanefî hukuk doktrinine dayanan yargı idaresinde tek biçimliliği uygulamaya yönelik bir bürokratik eğilimden kaynaklandığını düşünüyorum.

Bu fetva bizi başka bir konuya, yani, Hanefî olmayan kâdılar tarafından verilen kararların konumuna götürmektedir. Osmanlı fethinden sonra Arap bölgele- rindeki Hanefî kâdılarına diğer kâdılarına nazaran bir öncelik verilmişti.³⁹ Yukarıda alıntılanan fetvadan da anlaşıldığı gibi Hanefî olmayan kâdılar davaları dinlemiş ve kararları sadece müddeâ aleyhin rızasıyla bildirmişlerdir. Fakat bu tarz kararların uygulanması için diğer kâdılarından daha yüksek rütbeye sahip olan Hanefî kâdılarının çıkardığı tenfiz emri gerekiyordu. Kural olarak diğer kâdılarının tüm kararları geçerlidir. Buradaki temel kural ictihada dayalı kararların diğer kâdılar tarafından iptal edilemeyeceğidir. Bu kuralın gerekçesi ise sonu gelmeyecek davaların önlenmek istenmesidir. Fakat bu konuda yine de belirli sınırlar vardı. Hanefî doktrini bu açıdan Batı hukuk sistemleri ile birçok devletin modern ihtilaf huku-

37 İbn Âbidin, *Reddül-Muhtâr*, IV, 580-581. Mısır'da; vakıfların uzun süreli kiralanması, vakıf mallarının istibdâli ve evlilik sözleşmelerinin feshi gibi belirli türden davalar başka bir mezhebe mensup olan vekil tarafından dinlenmeden önce Hanefî kâdı tarafından incelenmiştir. Nahal, *The judicial administration of Ottoman Egypt*, s. 17.

38 Horster, *Zur Anwendung*, s. 48.

39 Nahal, *The judicial administration of Ottoman Egypt*.

kuna benzemektedir. Buna göre ulusal mahkemeler belirli koşullar altında yabancı hukuku uygulayabilir, fakat bu yalnızca kamu düzenini (*kamu politikası*) yani hukuk sisteminin temel değerlerini ihlal etmiyorsa geçerlidir. Hanefi fakihleri için bu temel değerler Kur'an ve hadislerin sarih nassları veya icmâdan müteşekkildi. Hanefi kâdı, Hanefi doktrini tarafından yorumlanan bu gibi metinleri ihlal etmedikçe diğer kâdıların hükümleri için tenfiz kararı çıkarabilirdi.⁴⁰ Hanefi metin kitaplarında diğer mezheplere göre meşru olan ancak Hanefi kâdıların tarafından onaylanamayan bir takım konular yer almaktadır. Bu konular arasında aşağıdaki örnekleri görebiliriz:

1. Mâlikî mezhebinde geçerli kabul edilen kasame prosedürüne -yani maktülün yakınları tarafından ettirilen 50 yemine- dayanan ölüm cezası kararı;
2. Hanefiler dışındaki tüm mezhepler tarafından benimsenen bir şahit ile müddeî tarafından edilen yemine dayanarak verilen karar;
3. Şii İmâmîyye doktrini tarafından geçerli kabul edilen geçici nikah (*müt'a*) kararı;
4. Mâlikî mezhebinde geçerli kabul edilen maktülün kadın varislerinden birinin kısas cezasından feragat etmesine rağmen ölüm cezasının verilmesi kararı;
5. Bazı Hanbelî fakihler tarafından kabul edilen bir mecliste üç talakla boşamayı tek bir talak olarak kabul eden karar.⁴¹

Osmanlılar bu ihtilaf hukukunun uygulanmasıyla hem Hanefi egemenliğini devam ettirdi hem de yerel halkın pratik taleplerini karşıladı. Ancak bu sistemin pratik önemini abartmamalıyız. Bu sistem yalnızca birkaç büyük şehirde işlemekteydi. Başka yerlerde ise Hanefi olmayanlar müftülerine başvurmuş ve bu müftüler de daha sonra arabulucu olarak hareket etmiştir, böylece nüfusun kendi mezhebine göre yaşamasına olanak sağlanmıştır.⁴²

Hanefi egemenliği altındaki Osmanlı yargılama sisteminin on dokuzuncu yüzyıla kadar Suriye'de işlemeye devam edip etmediğine dair bir malumata sahip değilim. Söz konusu sistem Mısır'da 1802 yılında kaldırıldı.⁴³ Daha sonra 1835-36'da Mısır müftülerinin başka mezheplere göre fetva vermesi yasaklandı⁴⁴ ve sadece Hanefi mezhebi uygulandı.

40 İbn Nüceym - Hamevî, Ğamzü 'uyûni'l-beşâ'ir, I, 340-342.

41 İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, VII, s. 11-12; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, IV, 451.

42 Gibb - Bowen, *Islamic Society and the West*, II, 127.

43 Caberti, *Acâ'ib al-Âthâr fi'l-Tarâcim ve'l-Akhhâr*, IV, 248: [Hükümet] değişip Türkler ve onların kâdıları yeniden iktidara geldiğinde, Hanefi mezhebi dışındaki mezheplere mensup olan kâdıların ve onların yardımcılarının [nevvâb] azledilmesi gibi birtakım bid'atlar getirdiler ve tüm davaların Hanefi kâdı veya onun yardımcısı önünde icra edilmesini emrettiler. Bk: Gibb - Bowen, *Islamic Society and the West*, II, 123.

44 Tamimî, *Tercemat'ul Hayat'ul el-Allame eş-Şeyh Ahmed*, s. 4. 19. yy'da Mısır'daki müftülerin konumu için bk: Peters, "*Muhammad al-Abbasi al-Mahdi (d.1897)*", s. 66-82.

SONUÇ

Bu makalede İslam hukukunun uygulanmasında kâdiya çok geniş takdir yetkisi bırakılmasının zorunlu olmadığını göstermeye çalıştım. Bu ise Osmanlı Devleti özelinde hem Hanefi mezhebi ulemasının hem de devletin, kâdılarının verecekleri kararlarda hukuki görüşleri seçme özgürlüğünü kısıtlamak için araçlar geliştirdiği hususunda görülebilir. Hanefi fakihler hangi görüşün daha otoriter veya daha sahih olduğunu belirlemek için resmi bir kural geliştirmişler ve bu kuralları göz ardı ederek verilen hükümlerin geçersiz olduğuna hükmetmişlerdir. Bu husus kâdılarının atandıkları vakit Hanefi mezhebinin en otoriter görüşlerini takip etmelerini emreden Osmanlı Devleti tarafından da teyit edilmiştir. Bununla birlikte bazı durumlarda kâdılara -bir takım maslahatlar sebebiyle- sultan tarafından diğer görüşleri takip etmeleri talimatı verilmiştir. Böylelikle özgün bir Osmanlı Hanefi doktrini -belirli bir konuda tüm Hanefi görüşlerini içermesine rağmen- açık hukuk kodları olarak okunabilen hukuk metin kitapları şeklinde ortaya çıkmıştır. Sonuç, tekdüze bir hukuki doktrin ve öngörülebilir bir hukuk idaresi olmuştur.

Osmanlı Devleti, on altıncı yüzyılın başından itibaren diğer mezheplere mensup Müslüman bölgeleri yönetmeye başladığında Hanefi egemenliği Balkanlar ve Anadolu ile sınırlıydı. Burada kâdılarının ve müftülerinin başka mezhepleri takip etmeleri açıkça yasaklanmıştı. Öyle görünüyor ki bu bölgedeki kâdılar ve müftüler, Hanefi doktrinindeki bazı zorlukları aşmak için bazen başka mezhepleri takip ediyorlardı. Bununla birlikte yeni fethedilen bölgelerde diğer mezheplerin kâdi ve müftülerine müsamaha gösterilmişti. Ancak bunlar resmi ve devlet tarafından maaş alan (*state-paid*) Hanefi kadılarının egemenliği altındaydılar. Bir sultan فرمانına göre bu kâdılarının her bir dava ile ilgili yetkileri, müddeâ aleyhin seçimine bağlıydı. Hanefi olmayan kâdılarının kararlarının Hanefi mahkemeler tarafından onaylanması ve tenfiz emri verilmesi gerekiyordu. Mahkeme bunu yapmadan önce verilen hükmün Hanefi mezhebi açısından Kur'an, hadis veya *icmaya* aykırı olup olmadığını kontrol ediyordu. Bu konuda [Hanefi mezhebi açısından] kabul edilemez addedilen kararlar listesine sahip olduğumuz için, Hanefi uleması nezdinde Hanefi doktrininin dokunulmaz özü olarak görülen şeyin ne olduğu hakkında bir fikre sahibiz. Bu husus mahkemelerin yabancı hukuku uygulamak zorunda kaldığında ihlal edilmemesi gereken temel ulusal hukuki kurallardan oluşan Batılı ya da Batı'dan esinlenerek oluşturulan temel hukuk sistemlerinde var olan ihtilaf hukukundaki kamu politikasının işlevi ile karşılaştırılabilir.

Osmanlı Hanefi doktrini, Hanefi fakihleri ve devlet tarafından yakın bir iş birliği içerisinde geliştirilmiş ve teferruatlandırılmıştır. Bu iş birliğinin bir sonucu olarak da hem standart hem de öngörülebilir bir yasal doktrin ve uygulama ortaya çıkmıştır. Bu nitelikler ise ortaya çıkan hukuk sistemini Osmanlı Devleti'nin bürokratik karakterine çok uygun bir hale getirmiştir.

Kaynakça

- Caberti, Abdurrahman, *Acâ'ib al-Āthār f'l-Tarâcim ve'l-Akhbâr*, Bulak: 4 cilt, 1879-1880.
- Akgündüz, Ahmet, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, İstanbul: Fey Vakfı, 1990.
- Masters, Bruce, "Ottoman Policies towards Syria in the 17th and 18th Centuries." içinde: *The Syrian Land in the 17th and 18th Centuries*, ed:Thomas Philipp, Stuttgart: Steiner Verlag, 1992.
- Imber, Colin, *Ebu's-su'ud The Islamic Legal Tradition*, Edinburg: Edinburg University Press, 1997.
- Doris Behrens-Abouseif, *Egypt's Adjustment to Ottoman Rule Institutions, Waqf and Architecture in Cairo (16th & 17th Centuries)*, Leiden: Brill, 1994.
- Düzdağ, Ertuğrul, *Ebüs-suûd Efendi Fetvaları: Şeyhülislam Kanuni Devrinde Osmanlı Fetvaları*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972.
- Vogel, Frank, *Islamic Law and the Legal System of Saudi: Studies of Saudi Arabia*, Leiden: Brill, 2000.
- F. Selle, *Prozessrecht des 16. Jahrhunderts im Osmanischen Reich: auf Grund von Fetwas der Scheichülislame Ebüssuud und anderer unter er Regierung des Sultans Süleyman des Prachtigen*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1962.
- Nahal, Galal H., *The judicial administration of Ottoman Egypt in the seventeenth century*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1979.
- Gerber, Haim, *Islamic Law and Culture - 1600-1840*, Leiden: Brill, 1999.
- Gibb, H. A. R. - Bowen, Harold, *Islamic Society and the West*, New York: Oxford University Press, 1957.
- Horster, Paul, *Zur Anwendung des islamischen Rechts im 16. Jahrhundert die "juristischen Darlegungen" (Ma'rûzât) des Schejch Ül-Islam Ebü Su'üd (gest. 1574)*, Bonner orientalistische Studien; 10 Stuttgart: Kohlhammer, 1935.
- Escovitz, Joseph H., *The Office of Qađi al-Quđat in Cairo under the Bahri Mamlüks*, Klaus Schwarz Verlag, Islamlkundliche Untersuchungen Band 100, Berlin: 1984.
- Judith, E. Tucker, *In the House of the Law -Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, Berkeley: Cambridge University Press, 1998.
- İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, Bulak: Dar el-Tiba'a el-Emiriyye, 1882 (1299 H.).
- İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik Şerhu kenzi `d-Dekâik li-l-Nesefi*, Beyrut: Dar'ul-Kitab el-İslami, t.y.
- İbn Nüceym - Ahmed b. Muhammed Hamevî, *Ğamzü 'uyüni'l-beşâ'ir 'alâ meĥâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, İstanbul: Dar'ul Tiba'a el-Emire, 1873 (1290 H.).
- Uzunçarşılı, İbrahim Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.

- Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'şâ fi şmâ'ati'l-inşâ*, ed: Muhammed Hüseyin, Beyrut: Dar'ul Fikr, 1987.
- Rosen, Lawrence, *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Lokin ve Zwolve, *Hoofdstukken uit de Europese Codificatiegeschiedenis*, Groningen: Wolters-Noordhoff/Forsten, 1986.
- Muhammed Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (li-İbrâhim el-Halebi), İstanbul: 1883-1884 (1301 H.).
- Tamimi Muhammed Efendi, *Tercemat'ul Hayat'ul el-Allame eş-Şeyh Ahmed et-Temimi ed-Dari el-Halili Müfti Mısır*, Tarih-i Teymur 1096, Ms: Egyptian National Library, Târih Taymür 1096, t.y.
- Ömer Hilmi, *Mi'yârü'l-Adâlet*, İstanbul: Bosnavî Hacci Muharrem Efendi, 1883-1884.
- Peters, Rudolph “Muhammad al-'Abbasi al-Mahdi (d.1897), Grand Mufti of Egypt, and his al-Fawata al-Mahdiyya.” *Islamic Law and Society*, c.1, sy. 1, (1994), 66-82.
- A. Jackson, Sherman, “The Primacy of Domestic Politics: Ibn Bint al-A'azz and the Establishment of Four Chief Judgeships in Mamlûk Egypt” *Journal of the American Oriental Society*, sy. 115, c.1 (1995), 52-65.
- Vizarat'ul-Evkaf ve'l-Şu'un el-İslamiyye, *el-Mevsu'â'l-Fikhiyye*, 1986 (takyid el-kada bi'l-mezheb muayyen).