

2018/3
Volume: IX
Number: 21
ISSN 2146-4901

2018
3

2018/3
Cilt: IX
Sayı: 21
ISSN 2146-4901

ŞIRNAK UNIVERSITY
JOURNAL OF DIVINITY
FACULTY

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ



ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
ŞIRNAK UNIVERSITY JOURNAL OF DIVINITY FACULTY
2018/3 Cilt/Volume: IX Sayı/Number: 21
ISSN 2146-4901

Bu dergi **EBSCO Host: Academic Search Ultimate** veritabanında tam metin olarak,
Ayrıca **TÜBİTAK-ULAKBİM** Sosyal ve Beşeri Bilimler veritabanı, **ASOS, İSAM** ve **SOBIAD** Sosyal Bilimler Atf Dizini
tarafından taranmaktadır.

Sahibi/Owner

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Prof. Dr. Abdülaziz HATİP

Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief

Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

Editör/Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GÜL

Editör Yard./Co-Editors

Dr. Öğr. Üyesi A. Yasin TOMAKİN, Arş. Gör. Mustafa YILDIZ, Arş. Gör. İsmet TUNÇ

Yayın Kurulu/Editorial Board

Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

Doç. Dr. İbrahim BAZ

Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahim AYĞAN

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GÜL

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Yasin TOMAKİN

Dr. Öğr. Üyesi Emin CENGİZ

Dr. Öğr. Üyesi Fatih KARATAŞ

Dr. Öğr. Üyesi Fevzi RENÇBER

Dr. Öğr. Üyesi M. Muhdi GÜNDÜZ

Dr. Öğr. Üyesi M. Şükrü ÖZKAN

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet BAĞIŞ

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sait UZUNDAĞ

Dr. Öğr. Üyesi Nurullah AGİTOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Yaşar ACAT

Arş. Gör. İsmet TUNÇ

Arş. Gör. Mustafa YILDIZ

Arş. Gör. Talip DEMİR

Öğr. Gör. Şehmus ÜLKER

Redaksiyon / Redaction

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Yasin TOMAKİN

Baskı/Publication

Grafik Tasarım: DÜZEY AJANS 0212 417 92 92

Baskı

İLBEY MATBAA

Basım Tarihi / Publishing Date

Aralık 2018 / December 2018

Yönetim Yeri/Administration Place

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mehmet Emin Acar Yerleşkesi, 73000 Merkez/Şırnak

Tel:+90 486 518 70 75 Faks: +90 486 518 70 76

e-mail: suifdergi@gmail.com

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda üç sayı olarak yayımlanır. Yayın dili Türkçedir.
Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa
ait olup, izinsiz olarak kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

Umerâ-Ulemâ İlişkileri Bağlamında Kamu Hukukunda Çok Mezheplilik Problemi

Abdulbasit SALTEKİN*

Öz

Modern dönemlerde İslam hukukçularının karşılaştığı problemlerden biri, İslâm hukukunun kanunlaştırılmamış olmasıdır. Sayısız fetvanın içinde kadıların keyfi uygulamalarının suiistimallere yol açabileceği iddia edilmektedir. Bunun bir zenginlik mi yoksa bir zaaf mı olduğu bugün halen tartışılmaya devam edilmektedir. İslam Hukuk tarihinde kamusal hukuk alanında birliğin sağlanması için bazı girişimlerde bulunulmuştur. Merkezden yerel idarecilere gönderilen düzenlemeler, genelgeler vasıtasıyla kısmen de olsa kamu hukuk alanında birlik sağlanmasını hedeflemiştir. Tarihsel süreç içinde fıkıh kitaplarında birbiri üstüne yığılan görüşler, entelektüel kaygılar taşıyan eserlerin tasnif edici çabaları sayesinde, kamusal alanda hukuka bir işlerlik kazandırılması sağlanmıştır. Daha sonra ekoller arasında beliren tecdit hareketleri bu hukuksal kaosu daha sistematik bir şekilde çözmeye çabalamıştır. Mezhepler içerisinde “Müftâ-bih” görüşler esas alınarak hukuk birliği sağlanmaya çalışılmıştır.

Bu makalenin konusu ve amacı dini temelli olmakla birlikte çok mezhepli bir toplumsal yapı içinde İslâm hukukunun, hukuk birliği oluşturma çabalarını, bu çabaların ürünü olan eserleri analiz etmektir.

Anahtar kelimeler: Hukuk birliği, çok mezheplilik, kodifikasyon.

Multiple Dispute Problem in Public Law in the Context of Relations Between Governors and Scholars

Abstract

One of the problems faced by Islamic lawyers in modern times is that Islamic law is codified. It is claimed that arbitrary treatments of kadıs among countless fatwas may lead to abuses. Whether this is richness or a weakness is still being discussed today. Through the regulations and memorandums sent to local administrators from the center, unity in the public law area is aimed to be assured. In the historical process, by means of the classificatory efforts of works including intellectual concerns and overloading thoughts in fiqh books, a functionality to law in public arena was aimed to be given. Later, the act of temptation, which appears among the schools, tries to solve this legal chaos in a more systematical way. Within the sects, the “Muftâ bih” views are taken as a basis and a legal unity is tried to be assured.

Although the topic and purpose of this paper has religious bases, it aims to analyze the efforts of Islamic law to form a law unity within a social structure of multi-legality and the works that are products of these efforts.

Keywords: Solidarity of law, multi sectarianism, codification.

Makale gönderim tarihi: 02.05.2018, kabul tarihi: 11.07.2018.

* Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku A. B. D.
ORCID: 0000-0001-9652-7840
absaltekin@gmail.com.

Atf: Saltekin, Abdulbasit. “Umerâ-Ulemâ İlişkileri Bağlamında Kamu Hukukunda Çok Mezheplilik Problemi”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (Aralık 2018): 543-561.

Şırnak Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Dergisi

2018/3 yıl: 9 cilt: IX sayı: 21

Giriş

Vahye dayalı nebevî bilgi, beşerî alana yansiyarak varlığını sürdürür. Bu yansıma doğal bir şekilde ilahî olanın beşerî olanı etkilemesi sonucunu doğurur. Buradaki etkileme yorum aşamasında ciddi bir şekilde varlığını gösterir. Bu yönüyle fıkıh ilmi insanların amelî hayatlarının murad-ı ilahîye uygun bir şekilde yürütülmesini sağlayan ve disipline eden bir ilim olmuştur.

Günümüzde fıkıhın, “İslâm hukuku” olarak isimlendirilmesinin doğurduğu bazı problemler söz konusudur. Bu problemlerden en önemlisi devletin güç ve otoritesi sayesinde meşruiyet kazanan hukuk ilmiyle, dini otoriteye dayanan fıkıh ilminin çakıştığı ve ayrıştığı noktaların ayırt edilememesidir. Bu durum fıkıhın, modern dönem hukuk tasniflerine göre yeniden düzenlenmesi esnasında; çakışan ve ayrışan noktalarda bazı krizlerin yaşanmasına sebep olmaktadır. Bu krizlerin aşılması için yapılabilecek ilk şey fıkıh tarihinin yeniden okunup düzenlenmesi ve özellikle fıkıh ilmine yapısal anlamda etki eden ilk üç asırda yaşanan tecrübenin incelenmesidir. Zira modern dönem İslâm hukuku çalışmalarının sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için vahyin ilk muhataplarının yaşadığı dönemdeki sosyolojik ve siyasi yapının iyi tahlil edilmesi önem arz etmektedir.

1.Umerâ-Ulemâ İlişkilerinin Tarihsel Arka Planı

İslâm hukuk tarihi açısından Hz. Peygamber (sav) dönemi teşrî dönemi olarak kabul edilir. Hz. Peygamber’in (sav) dinî ve siyasî otoritesi, yaşadığı dönemde açık bir şekilde görülmektedir. Etrafında kümelenmiş sahabe topluluğunun onu peygamber olarak kabul etmesi, bu otoritenin en doğal göstergesi olarak düşünülebilir. Kur’anda peygambere itaatin emredilmesi,¹ meydana gelen problemlerin çözümü için ona müracaat edilmesi ve vereceği hükme itiraz edilmemesi gerek-

1 en-Nisa 4/80.

tiğinin söylenmesi², Hz. Peygamber'in (sav) otoritesini sahabe içinde pekiştiriyordu. Tarihsel vakıalar sahabe arasında yaşanan birçok problemin nihaî olarak ulaştığı son merciin Hz. Peygamber (sav) olduğuna ve verdiği kararların bağlayıcılığına tanıklığıdır.³

Bu dönemde Hz. Peygamber'in (sav) kabilevî yaşam şartlarına sahip Arap topluluklarını yeni bir aşamaya geçirdiği söylenebilir. Bu aşama Medine site devletinin inşasıdır. Devletin temelini teşkil eden kurumların oluşturulması Medine dönemine rastlar. Bu yapının oluşturulmasında Mescid-i Nebevî'nin inşasının önemli bir yeri vardır. Söz konusu mescit, devletin yasama, yürütme ve yargı gücünün tek merkezde toplanmasını sağlamıştır. Nitekim Hz. Peygamber'in (sav) şahsında temsil edilen bu erkler buradan yürütülmekteydi. Aynı zamanda mescit, eğitim faaliyetlerinden kültürel etkinliklere, savaş kararlarından yargı faaliyetine kadar devletin kurumsal anlamda yürüttüğü bütün işlerin merkezi olmuştur.⁴

Medine vesikası, Medine site devletinin vatandaşlık hukukunun belirlenmesinde önemli bir yere sahiptir. Özellikle Cabirî'nin ifadesiyle aşiret (kabile) merkezli sosyal yapıdan vatandaşlık (ümme) merkezli yapıya geçişi ifade eden bir sözleşme niteliği taşımaktadır.⁵ Bu dönüşümün önemini kavramak için sözleşmenin yürürlüğe girdiği toplumda devlet hiyerarşisinin bulunmadığı ve tamamen kabilevî yasaların hâkim olduğunun göz önünde bulundurulması gerekir. Bu anlamıyla kabile bağlarının ümmet kavramının alt hiyerarşisi içine yerleştirilmiş olmasının, o günkü toplumsal yapı düşünüldüğünde, büyük bir değişimi ifade ettiği daha iyi kavranacaktır.

Hz. Peygamber'in (sav) tasarruflarının –literatürde çeşitli şekillerde tasnifinin yapılmış olmasıyla beraber⁶– yaşadığı dönemde kategorik olarak birbirinden ayırt edilemeyecek şekilde iç içe olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber'in (sav) tasarruflarının, o dönemde kurumsal yapıların ayrışmaması sebebiyle her birinin hangi

2 en-Nisa 4/59.

3 Örneğin; Sahabe'den iki kişi bir sefere çıkmıştı. Yolda namaz vakti girdi; ancak yanlarında su yoktu. Bunun üzerine temiz toprakla teyemmüm ederek namaz kıldılar. Bir süre sonra –henüz vakit çıkmamışken– su buldular. Onlardan birisi abdest alıp o namazı yeniden kıldı. Diğeri ise namazı yeniden kılmadı. Daha sonra Hz. Peygamber (s.a.v) 'e gelerek bu durumu haber verdiler. Hz. Peygamber (s.a.v), namazı tekrar kılmayana, "Sünnet'e isabet ettin. (Teyemmümle kıldığın) namazın sana yeter" buyurdu. Abdest alıp namazı yeniden kılan hitaben ise "Sana iki kere sevap var" buyurdu. Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Süleymân Rûdânî, *Cem'ul-Fevâid Min Câmi'il-Usûl ve Mecmâ'iz-Zevâid* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1998), 1: 126.

4 Bu fonksiyonların örnekleri için bkz. Ahmet ÖNKAL, "Asr-ı Saadet'te Mescidin Önemi ve Yaptığı Görevler," *Diyanet Dergisi* 3 (1983): 19.

5 Muhammed Âbid Câbirî, *İslâmîda Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz (Kitabevi: İstanbul, 1997), 189.

6 Muhammed Tâhir b. Âşûr Hz. Peygamber'in sünnetini on iki kısma ayırır. Bunlar: 1) Teşrii durumu 2) İftâ durumu 3) Kazâ/Yargı durumu 4) İmâret durumu 5) Yol gösterme ve irşâd durumu 6) İnsanları barıştırma durumu 7) Danışana fikir verme durumu 8) Nasihat durumu 9) Gönülleri en güzele yönlendirmeyi isteme durumu 10) Yüce hakikatleri öğretme durumu 11) Te'dib durumu 12) İrşâddan soyutlanma durumudur. Bkz. Tâhir İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan (İz Yayıncılık: İstanbul, 1996), 48-61.

saikten kaynaklandığının tespiti ve bağlayıcılık düzeyi ilim ehli arasında tartışılmıştır.⁷

Hız. Peygamber'in (sav) en genel şekilde risâlet, imâmnet, kazâ, iftâ ve beşerî kaynaklı tasarruflarının nerede başlayıp nerede bittiğinin net bir şekilde tespit edilememesi, kabilevî siyasetten kurumsallaşmış devlet yapısına geçişte yetki alanlarının tespitini zorlaştırmaktadır.⁸

Devlete ait bütün erkler Hız. Peygamber'in (sav) şahsında temsil edilmekteydi. Bu durum, Hız. Peygamber'in (sav) vefatıyla beraber kendisine halef olanların da dinî ve dünyevî bütün yetkileri yüklenmeleri gerektiği kanaatini oluşturdu.⁹ Bu anlamıyla Hız. Peygamber'in (sav) bıraktığı mirasın sürdürülebilir bir şekilde devam edebileceği kanaati, Müslümanların siyasî tasavvurlarıyla gerçek hayattaki mevcut olgu arasındaki çelişkinin sebebi olarak düşünülebilir.

Siyaset-i şer'îye üzerine yazılmış eserler, hilafeti "dinî ve dünyevî işlerin icracısı olarak riyaset-i âmme adına peygambere halef olma" şeklinde tarif etmektedir.¹⁰ Bu anlamıyla hilafetin, O'nun (sav) yerine geçecek halifeler tarafından temsil edilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Dinî ve dünyevî riyasetin velayet-i âmmeyi temsil eden kişide toplanıyor olması, Hız. Peygamber (sav) dönemindeki gibi hukuk birliğinin devamını sağlamıştır. Hız. Peygamber'e (sav) halef olma bu imkânı sağlamanın yanı sıra bir riski de taşımaktadır. Bu risk, Hız. Peygamber'e (sav) halef olacak kişilerin dinî ve dünyevî riyasetin meşrulaştırıcı araçlarını kendi şahıslarında buldurma gerekliliğidir. Dünyevî otoritenin sağlanması için güç, karizma ve o gün için asabiyet bağının bulunması yeterli bir meşruiyet alanı oluşturuyordu. Ancak dinî meşruiyetin ise iktidar sahipleri tarafından kolay bir şekilde elde edilebilecek bir durum olduğu söylenemez. Bu alanda meşruiyeti sağlayıcı şey, maddî görüntülerden, tezahürlere ziyade manevî yönden vicdanlarda kabul edilmektir.

Hilafet makamını üstlenen ilk dört halifenin, Hız. Peygamber'in (sav) dinî ve dünyevî otoritesini devam ettirdikleri söylenebilmekle beraber daha sonraki halifelerin dinî riyaseti sürdürdüklerini söylemek zordur. Hız. Ali döneminde yaşanan iç karışıklıklar ve akabinde Muaviye'nin iktidarı almasıyla beraber yeni bir dönemin başladığına şahit olmaktayız. Böylece Emevî saltanatı olarak isimlendirilen ve Raşit Halifelerden ayrılan bir döneme geçilmiş oldu. Sünnî dünyada siyasî meşruiyetini sürdüren bu yeni siyasî yapı, Hız. Peygamber'den (sav) kalan

7 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr*, thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyz (Müessesetü'r-Risâle: Beyrût, 1998), 3: 88-95.

8 Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdris b. Abdîrahmân el-Mısırî Karâfî, *Envâru'l-Burâk fî Envâi'l-Furâk* (Dârü's-Selâm: 2001), 1: 357-358.

9 Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverîdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve Vilâyatü'd-Diniyye* (Kuveyt: Mektebetü Dâri İbn Kuteybe, 1979), 3; Saduddin Mesud b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefî* (Karaçi: Mektebetü'l-Medine, 2012), 324.

10 Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin Ömer b. Burhâniddin Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid* (Beyrût: Âlemü'l-Kutub, 1998), 5: 232.

nebevî mirasın devam ettiricisi olan meşruiyetini oluşturamadı. Özellikle Emevî halifelerinin dinî bakımdan lakayt davranmaları, nebevî miras konusundaki meşruiyetlerinin oluşmamasına sebep oldu. Bunun neticesinde meşru siyasî otoriteyle beraber devlete ait olması gereken yasama ve yargı alanında etkili bir sınıfının ortaya çıktığı görülmektedir.¹¹ Böylece ulema dediğimiz, geniş halk kitleleri üzerinde ciddi bir meşruiyet alanı kazanan karizmatik dinî şahsiyetler, yaşadıkları bölgelerde devletten bağımsız bir şekilde dinî/hukukî anlamda bağımsızlıklarını zimnen ilan etmiş oldular.

Teftâzânî'nin (ö. 792/1390), "hilafetin otuz yıl süreceği, sonrasında da sultanların (müluk) hüküm süreceği"¹² yönündeki hadisle, "zamanının imamını tanımadan ölen kişinin cahiliye üzere öleceğini"¹³ ifade eden hadisi uzlaştırmaya çalışırken; onun üretilen siyaset teorisiyle, pratik gerçeklik arasındaki krizi fark ettiği görülmektedir. O, Hulefâ-i Râşidin dönemindeki hilafetin, imameti de bünyesinde taşıdığını ve bunun kâmil imamet olduğunu söylemektedir. Dört Halife sonrasında ise siyasî liderlerde halifelik vasfının kaybolup yerini sadece imamete (nakıs hilafet) bıraktığını ifade etmektedir. Bu anlamıyla imamet hilafetten daha şümüllü bir lafızdır. Yani her halife aynı zamanda imamdır fakat her imam halife değildir.¹⁴ Teftâzânî'nin dört halife sonrası sultanları imam olarak isimlendirmesi, ikinci hadiste geçen "imam" kelimesi dolayısıyladır. Yani kâmil anlamda olmasa da halifelik (Hz. Peygamber'e (sav) mirasçı olma anlamında) vasfını kaybeden sultanlar imamlık vasfını devam ettirirler. Teftâzânî'nin iki hadisi telif ederken yaptığı bu ayrımın aslında kimse tarafından söylenmediği ve başka bir çözüm yolunun olmadığını belirtmesi, imamların meşruiyetinin sürekli olarak vicdanlarda problem yarattığını göstermektedir. Burada ulemâ nezdinde sultanlara meşruiyet kazandıran yegâne şey dinî ve dünyevî maslahattır.

Sultanların siyasî bakımdan (hilafetten arındırılmış şekilde) maslahat yoluyla meşrulaştırılması, dünyevî otoritelerini sağlamakla beraber dinî alandaki otoritelerinin devamını zorlaştırmıştır. Bu anlamıyla erken dönemlerde siyasetin yetki alanı içinde tanımlanan dinî alanı temsil eden ulemânın etkisinin oluştuğunu görmekteyiz. Yani Teftâzânî'nin tabiriyle hilafet vasfını kaybeden imametle beraber hilafet (dinî alan) işlerini ulemâ üstlenmiş oldu. Bu durum Müslüman tebaa içinde de karşılık buldu. Ulemânın eline geçen dinî saha, İslâm'ın tabiatı gereği sadece inancı ve ahlakî alanı değil, hukukî alanı da kapsıyordu.¹⁵ Bu durum is-

11 Yasamayla kastettiğimiz; yasaların kaynağı değil de bu kaynaklardan yasa üretme gücüdür.

12 Ebû Dâvûd, "Sünnet", 8.

13 Kuleynî, *el-Usûl Mine'l-Kâfi*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî (Beyrut: 1401), 1: 181.

14 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, 330.

15 "Birbirlerinin karşılığı olarak kullanılsalar da aslında Arapça din ile religion, farklı kavramlardır. W.C. Smith'in ifade ettiği gibi, eski Yakın Doğu dillerinde din, mutlak olarak kullanıldığında şeriat=yasa anlamına gelir. Halbuki Romalı Cicero ile doğan Latince religion, şeriatı olmayan bir inanç yığını anlamına gelen pagan bir kavramdır." Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme -1839-1939-* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008), 129.

ter istemez, ulemâ ve umerâ arasında gizli bir çekişmenin doğmasına sebep oldu. Hukuk alanında ulemânın söz sahibi olması, sultanların siyaset alanında keyfi ve sınırsız yetkilerini sınırlamaktaydı. Ulemâ otoritesi bu faydasıyla beraber bir riski de beraberinde taşıyordu. O da siyaseti temsil eden tek bir merci varken ulemâyı temsil eden böyle bir kurumsal yapının bulunmaması. Bu da dinî/hukukî alanda uygulama farklılığına yol açmaktaydı.

Fıkhi olarak gelişen bu süreçte ulemâ nezdinde iki ekolün belirgin bir şekilde etkili olduğunu görmekteyiz. Biri, Hanefi mezhebi tarafından sistemleştirilen Kûfe rey ekolü, diğeri de Malikî, Şafii ve Hanbelilerin sistemleştirdiği Medine hadis ekolüdür. Oluşan bu ekoller hukukî faaliyetleri kısmi olarak disiplin altına almış olsalar dahi, siyasi bir yaptırım gücü bulunmayan bu alanda ictihadî özgürlük alanı olabildiğince geniş tutuldu. Hukuk mefkûresinin gelişimi ve esnekliği bakımından olumlu karşılanabilecek bu süreç, ulemanın, hukuksal yapının yegâne meşru temsilcisi kabul edilen devletten bağımsız hareket etmesine sebep olacaktır. Dönemin zalim sultanları düşünüldüğünde böyle bir ayrışmanın sağlıklı olduğu düşünülebilir. Fakat fıkıh gibi köklü ve geniş coğrafyalara uzanan bir hukuk sisteminden beklenen gelişmenin modern dönemde sağlanamamasının arkasında yatan sebeplerden birinin de bu olduğu kanaatindeyiz.

Ulemâ-Umerâ arasında otorite anlamında yaşanan bu düalizmi Emevî döneme kadar dayandırabiliriz. Endülüslü Malikî fakih İbn Arabî'nin (ö. 543/1148) "bundan önce ve İslâm'ın başlangıç döneminde emirler âlimlerdi; halk ise askerdi. Düzen iyi işlerdi. Halk bir bölük, emirler başka bir bölük oldu. Halk bir sınıf askerler başka bir sınıf oldu."¹⁶ şeklindeki ifadeleri, tezimizi doğrulaması açısından önem taşımaktadır:

Cabirî bu metinle ilgili olarak şu tespitleri yapmaktadır:

Çağdaş siyaset sosyolojisinin dilini kullanarak bu dönüşümün niteliğini açıklamak istersek şunu söyleyebiliriz: Bu siyasi alansız bir devletten, siyasetin siyaset olarak, ama daima üç belirleyicinin (akide, kabile ve ganimet) etkisi çerçevesinde uygulandığı özel bir alanın doğduğu devlete geçiştir.¹⁷

Siyasi ve sivil alanın iç içe geçtiği bir yapıdan, siyaset ve sivil alanının ayrıştığı bir alanın ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu ayrışma İslâm toplumlarında devlet aygıtının doğuşuna zemin hazırlamıştır. Bir müddet sonra Hz. Peygamber'den (sav) kalan nebevî miras geleneğini temsil edemeyen sultanların meşruiyetini, ulemânın onayı sağlamaya başladı. Bu durum iktidarın, siyasi alanının paylaşılmasına, daha açık bir ifadeyle eşzamanlı bir şekilde iki otoritenin aynı anda varlığını sürdürmesine sebep oldu. Umerâ ve ulemâ arasındaki mücadele neticesinde

16 Şemseddin İbnü'l-Ezrâk, *Bedâi'u's-Silk Fi Tabai'il-Mülûk*, thk. Ali Sami Neşşâr (Kâhire: Dâru's-Selam, 2008), 1: 334; Cabirî, *İslâmîda Siyasal Akıl*, 461.

17 Cabirî, *İslâmîda Siyasal Akıl*, 461.

ulemâ, umerâyâ boyun eğmek zorunda kaldı. Ulemânın bu tavizine karşılık ise devlet erki, iktidar alanını rahatsız etmeyen sahalarda, ulemâyâ mutlak otorite olma ayrıcalığını verdiği söylenebilir.

2. Tek Hukukluluğa Geçiş Girişimleri

Emevî iktidarı yıkıldıktan sonra yerine geçen Abbâsî halifelerinden Cafer el-Mansûr (ö. 158/775), siyasi ve toplumsal alanlarda reformlar yapmıştır. Bu reformların gerekçesi ile ilgili olarak; Emevî ve Abbâsî dönemlerinde yaşamış olan İran asıllı İbnü'l-Mukaffa'nın (ö. 142/759) halife Mansûr'a siyasetname tarzında yazdığı mektubun etkili olduğu söylenebilir. Risaletü's-Sahabe olarak bilinen bu eser, devletin bürokratik, askeri, siyasi, ekonomik ve hukukî problemlerini tespit edip her biriyle ilgili çözüm önerilerini sunmaktadır. Abdullah İbnü'l-Mukaffa'nın hukuk alanındaki tespitleri yukarıda zikrettiğimiz problemlere parmak basmaktadır. İbnü'l-Mukaffa' risalesinde içtihadî farkların durumundan bahsederek şunları söylemektedir:

Hire bölgesinde adam öldürme ve zina suç sayılmazken, bu iki eylem Kûfe'de suç olarak kabul edilmektedir. Bu farklılıklar ve görüş ayrılıkları, Kûfe içinde bile mevcuttur. Hatta Kûfe'nin bir tarafında helal olan bir mesele, başka bir tarafında haram sayılmaktadır. Öyle ki bütün bu farklılıklar, Müslümanların **kanları ve mahremiyetlerini** ilgilendiren alanlarda dahi uygulanmaktadır.¹⁸

Müslümanların kanları ve mahremiyetlerini ilgilendiren alanlarda hukuk birliğinin sağlanamamış olması İbnü'l-Mukaffa' açısından ciddi bir problem teşkil etmektedir. İbadet alanı ve şahıs hukuku alanlarında içtihadî farklılıkların tolere edilebilmesine rağmen, toplumsal ilişkileri düzenleyen ve ceza hukukunu ilgilendiren alanlarda çok mezhepli yaklaşım için aynı şeyi söylemek mümkün görünmemektedir.

İbnü'l-Mukaffa'ya göre, bu farklılığın temel sebebi, Hz. Peygamber'e (sav) ait uygulamaların derlenmesinin devlet otoritesinden bağımsız bir şekilde yürütülmesi neticesinde, uydurma hadislerin ortaya çıkmasıdır. İbnü'l-Mukaffa', devletin; Hz. Peygamber'in (sav) sünnetinin keyfi olarak toplanıp üretildiği alanı kontrol etmesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁹ Ayrıca o, kamu alanında hukukî farklılıkların oluşmasının diğer bir sebebi olarak da kıyasın keyfi ve hoyratça kullanılmasını göstermektedir.²⁰ Bunu da toplumsal maslahatı sağlayacak hukuk birliğinin önündeki en büyük engellerden biri olarak görmektedir.

İbnü'l-Mukaffa', buna karşılık halife Mansûr'a, İslâm vilayetlerinde verilen fet-

18 Abdullah İbn Mukaffa, *Âsaru İbnü'l-Mukaffa'* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1989), 316; Mustafa Demirci, "Emevîlerden Abbâsîlere Geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullah İbnü'l-Mukaffa ve "Risaletü's-Sahabesi"", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2005): 117-148.

19 İbn Mukaffa, *Âsar*, 317.

20 İbn Mukaffa, *Âsar*, 317.

vaların hilafet merkezinde değerlendirilip, bir kitap içerisinde toplandıktan sonra her bölgeyi kapsayan bir hukuk metninin oluşturulmasını tavsiye etmiştir.²¹

Fıkıh tarihi bakımından süregelen siyasî/hukukî alandaki yetki karmaşasına yönelik çeşitli tedbirler alınmaya çalışılmışsa da kurumsal anlamda üzerinde uzlaşılabilir bir denetim mekanizması kurulamamıştır. Toparlayacak olursak, Hz. Peygamber'in (sav) şahsında toplanan devlet erkleri, akabinde raşit halifelerle sürdürülmüştür. Emevîler döneminde dini ve dünyevi iktidarı temsil eden yapının ayrışmasından sonra hukuk birliğini sağlamak amacıyla devlet ve ulemâ eliyle bazı girişimlerde bulunulmuştur. Tarihsel süreç göz önünde bulundurulduğunda hadislerin tedvin ve tasnifi bu bağlamda önemli bir adım olarak düşünülebilir. Bu sebeple gerek umerâ gerekse ulemâ eliyle İslâm coğrafyasında gerçekleştirilen hukukî uygulamaların kayıt altına alınmasından bahsedebiliriz.

2.1.Hadislerin Derlenmesi

Tarihte eşine az rastlanır bir şekilde II. ve III. asırlarda “ilim talebi için yapılan yolculukları” görmekteyiz. Bu faaliyetlerin fedakârlık ve özveri gerektirdiği bilinmektedir. Özellikle Hz. Ömer'in ileri gelen sahabilerin Medine dışına yerleşmelerini yasaklaması, Hz. Peygamber'e (sav) ait hatıraların sahabe belleğinde bir merkezde toplanıp, istişare esnasında sünnete aykırı hüküm verilmesinin önüne geçilmesini sağlamaktaydı. Hz. Osman dönemiyle beraber Medine'den ayrılan sahabiler belleklerinde saklı olan Hz. Peygamber (sav) sünneti İslâm dünyasının farklı coğrafyalarına taşıdılar. Hz. Peygamber'in (sav) söz ve uygulamalarının şahidi olan sahabiler, bu hatıraları çeşitli bölgelerdeki insanlara aktardılar. Kur'an gibi tek bir mushafta bulunmayan hadislerin her bir sahabînin zihninde hatıralar şeklinde yaşaması, sünnetin parça parça dağılmasına sebep olmuştur. Sahabiler gittikleri bölgelerde yaşanan problemlerin çözümü için şahit oldukları kısmi hatıralarla problemi çözmekteydiler. Bu durum sünnetin bütünü temsil etmemekteydi.

Kısa zamanda geniş bir coğrafyaya hükmeden Müslümanlar, yerleşim alanlarında farklılaşan uygulama örfleri oluşturdular. Rivayete göre Basra'da Humeyd et-Tavil (ö. 143/760), Halife Ömer b. Abdülazîze (ö. 101/720) yargı birliği sağlamasını teklif etmiş, halife de görüş ayrılıklarının bulunmasını normal karşılamakla beraber yönetimi altındaki eyaletlere mektuplar göndererek kendi bölgelerinin fakihlerinin ittifak ettikleri hükümlere göre karar vermelerini emretmiştir.²² Yine aynı şekilde O, kendi ifadesiyle, âlimlerin vefatıyla hadislerin kaybolmaması için Medine Valisi İbn Hazm'a (ö. 120/738) bir mektup göndererek Hz. Peygamber'e (sav) ait rivayetlerin toplanmasını talep etti.²³ Bu görev İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742)

21 İbn Mukaffa, Âsar, 317.

22 Ferhat Koca, “Mezhep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 29 (Ankara: TDV Yay., 2004), 398.

23 Buhârî, “İlim,” 35.

tarafından yürütüldü. Fakat Ömer b. Abdülazîz'in kısa süreli hilafeti döneminde bu faaliyetin hemen tamamlanması mümkün gözükmemekteydi. Muhaddislerin ittifakla belirttiği bu olay resmi olarak ilk hadis yazım faaliyeti olarak tarihe geçti. Özellikle resmi olarak hadis toplama işinin Medinelilere verilmesi anlaşılabilir bir durumdur.²⁴ Bu makul gerekçe diğer taraftan da ulemâ açısından diğer bölgelerdeki peygamberin farklı uygulamalarının kendisine boyun eğebileceği bir sünnet merkezinin oluşmasını zorunlu kıldı.

Kısmi olarak bölgeler arasında oluşan nebevî sünnetin/uygulamaların farklılaşmasının, bölgede yaşayan ulemâ arasında gerilimlere yol açtığına şahit olmaktadır. Bu gerilimin zirvesini, yukarıda belirttiğimiz Kûfe merkezli İbn Mesud geleneğini devam ettiren Alkame (ö. 62 /682), İbrâhîm en-Nehâî (ö. 96/714), Hammâd b. Ebî Süleyman (ö. 120/738) ve Ebû Hanife (ö. 150/767) ile Medine'de İbn Ömer'in temsil edildiği Nafi (ö. 169/785), Zührî, Said b. Müseyyeb (ö. 94/713) ve İmam Mâlik (ö. 179/795) arasında yaşandığı söylenebilir. Ebû Hanife ile Evzâî (ö. 157/774) arasında geçen diyalog, bu kutuplaşmayı açık bir şekilde göstermektedir. Süfyan b. Uyeyne şöyle anlatıyor:

Ebû Hanife ve Evzâî Mekke'de buğdaycılar çarşısında bir araya geldiler. Evzâî, Ebu Hanife'ye 'size ne oluyor da namazda rükûdan önce ve sonra ellerinizi kaldırmıyorsunuz?' dedi. Ebû Hanife 'Rasûlüllâh (sav)'tan bu hususta sahih bir rivayet olmadığı için' dedi. Evzâî; 'Nasıl sahih olmaz. Bana Zührî, Salim'den, o da babasından yaptığı rivayette Efendimiz (sav) namaza başlarken, rükû anında ve rükûdan kalktığında ellerini kaldırdığı vardır' dedi. Ebu Hanife; 'bana da Hammad, İbrahim'den, o da Alkame ve Esved'den, bu ikisi de İbn-i Mesud'dan rivayetle 'Rasûlüllâh'ın ellerini sadece iftitah tekbirinde kaldırdığını, başka bir şey için kaldırmadığını' söylediler' dedi. Evzâî; 'ben sana Zührî, Salim'den, o da babasından nakletti' diyorum sen ise bana 'Hammad İbrahim'den nakletti' diyorsun. Bunun üzerine Ebu Hanife; 'Hammad Zührî'den daha fakihdir. İbrahimde Salim'den daha fakihdir. Alkame ise fıkhıta İbn-i Ömer'den aşağı değildir. İbn-i Ömer'in sahabelik üstünlüğü varsa Esved'in birçok üstünlüğü vardır. Abdullah ise Abdullah b. Mesud'tur (yani fıkhıtaki ve ilimdeki üstünlüğüne diyecek yoktur)' dedi. Bunun üzerine Evzâî sustu.²⁵

Ayrıca Hicaz ve Kûfe ekolleri arasında yaşanan çekişme ve birbirlerine yönelik kullandıkları ifadeler kategorik ayrışmanın boyutlarını ortaya koymaktadır.²⁶

24 Özellikle Malikîler Medine ehlinin amelini şeri deliller içerisinde sayarlar. Malikîler, Medine ehlinin uygulamasını ahad haber ve kıyas tercih ederler. Kâdî İyâd eserinin girişinde Medine'nin fazileti ile ilgili uzun bir bölüm açar. Medine örfünün öneminden bahseder. Mûsâ Sebti Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik Lima'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*, thk. Muhammed T. Tancî v.dğr. (yy.: Vizâratu'l-Ulûmi'l-İslâmiyye 1983), 1: 32-46.

25 Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanife, *Musnedu Ebî Hanife* (Beyrût: Dâru'l-Kutub'l-İlmiyye, 2008), 144 (no: 374).

26 Abdülmecîd Mahmûd Abdülmecîd, *el-İtticahâtü'l-Fikhiyye Inde Ashâbi'l-Hadis Fi'l-Karni's-Sâlis el-Hicri* (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1979), 93-121.

Malikî fakih Kâdî İyâz (ö. 544/1149), İmam Malik'in Muvatta adlı eserinin tedvinini Mansûr'un teklifiyle gerçekleştirdiğini aktarmaktadır. Mansûr'un özellikle hukuk birliğini sağlama yönünde İbnü'l-Mukaffâ'nın tavsiyesi üzerine bu teklifte bulunduğu söylenmektedir.²⁷ Kâdî İyâz, İmam Malik'in bu teklifi kabul ettiğini; fakat Muvatta bitmeden Mansûr'un öldüğünü ifade etmektedir.²⁸ Kâdî İyâz'ın aktardığı kadarıyla, Mansûr'un, Muvatta'nın tedvini konusunda ileri sürdüğü gerekçeler, bize onun hukuk içinde uygulama birliğini hedeflediğini göstermektedir. Mansûr, İmam Malik'e teklifte bulunduğu vakit; İmam Malik'in "sahâbilerin çeşitli bölgelere dağıldığı, dağılan her sahabînin kendince doğru bulduğu görüşe göre fetva verdiği, bu sebeple her bir bölgede yaşayan insanlar arasında bir geleneğin oluştuğu, insanların bu durumuna müdahale etmenin fitne doğuracağını"²⁹ söylemiştir. Buna karşılık Mansûr ise, "Kûfelilerden adaletin beklenmeyeceğini, gerekirse insanların kılıç ve kırbaçlar yoluyla İmam Malik'in Medine merkezli oluşturacağı sünnete boyun eğdireceğini, onun bu tedvinini altın harflerle Kabê'nin duvarına asacağını dile getirmiştir.³⁰ İlginç olan ise; hazırlanacak kitapta, İbn Ömer'in katı tutumunun, İbn Abbas'ın ruhsatlarının, İbn Mesud'un şaz görüşlerinin terk edilerek; ümmetin üzerinde ittifak ettiği orta yollu uygulamaların esere alınmasını istemesidir.³¹ İmam Malik'in aslında tasvip ettiği bu faaliyetle ilgili endişeler taşıdığı, özellikle Şam'da Evzai'nin fikhinin/uygulamasının tedvin edilmesi gerektiğine vurgu yaptığı bilinmektedir.³²

Emevî ve Abbasî iktidarlarının muhalefetin merkezi olarak gördükleri Kûfe'deki uygulamaları devre dışı bırakacak Medine merkezli hadis çalışmalarına destek vermesi, umerânın, ulemânın otoritesini kontrol çabası olarak düşünülebilir. Nitekim öncesinde Medine'de gerçekleşen bir toplantıda Mansûr; İmam Mâlik, Ebû Hanife ve İbn Ebî Zî'b'e (ö. 159/776) hilafeti konusunda görüşlerini, hilafetin sahil mi, yoksa batıl mı olduğunu sormuştur. Bu görüşmede İbn Ebî Zî'b sert bir şekilde Mansûr'u eleştirmiş, Ebû Hanife de Mansûr'un hilafetinin meşru olmadığını vurgulamıştır. Mâlik'in ifadeleri ise daha ılımlı ve yumuşak olmuştur.³³ Yine, sonrasında Mansûr'un Kûfe'de Ebu Hanîfe'ye kadılık teklif etmesi ve Ebu Hanîfe'nin bunu reddetmiş olması, muhtemelen onu Medine'ye yönlendirmişti.³⁴

Sünnetin tedvin faaliyetinin, kamu hukuku ve maslahatı açısından umerânın ulemâ vasıtasıyla hedeflediği hukukta uygulama birliğini sağlamaya matuf önem-

27 Demirci, "Emevîlerden Abbâsilere Geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullah İbnü'l-Mukaffâ", 142.

28 Kâdî İyâd, *Tertibü'l-Medârik*, 2: 71.

29 Kâdî İyâd, *Tertibü'l-Medârik*, 2: 72.

30 Kâdî İyâd, *Tertibü'l-Medârik*, 2: 72.

31 Kâdî İyâd, *Tertibü'l-Medârik*, 2: 73.

32 Kâdî İyâd, *Tertibü'l-Medârik*, 2: 73.

33 Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ali b. Muhammed Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanîfe ve Ashâbihi* (Beyrût: Âlemü'l-Kutub, 1985), 68-69.

34 Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanîfe*, 72; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî ed-Dımaşkı İbn Âbidin, *Reddu'l-Muhtâr 'Alâ Durri'l-Muhtâr* (Beyrût: Dâru'l-Kutub'l-İlmiyye, 1994), 8: 43-44.

li bir faaliyet olduğu söylenebilir. İlk etapta umerâ-ulemâ arasındaki gerginliğin doğurduğu bir psikoloji ve ulemânın tarafsızlığını kaybetme endişesi, ulemânın iktidarla ilişki kurması noktasında -Müslümanlar nezdinde- sürekli rahatsızlık oluşturmuştur. Bu durum iki otorite ilişkisinin sağlıklı gelişmesi önünde büyük bir engel oluşturmuştur.

2.2.Ekolleşme ve Mezhepleşme

Abdullah b. Mesut'tan gelen Kûfe Rey Ekolü, İmam Ebû Hanife ve öğrencileri vasıtasıyla sistemli bir ekol halini almıştır. Bu dönemde fark edilir düzeyde rey tabirinin kullanıldığına şahit olmaktayız. “Ehli reyin imami”, “eraiyyun”dan olma gibi nispetlerin bu dönemde teşekkül ettiğine şahitlik etmekteyiz.³⁵ Diğer taraftan Abdullah b. Ömer'den gelen Medine Hadis Ekolü de İmam Malik tarafından temsil edilmekteydi. Bu ekol sahipleri de bütün mesailerini peygamber uygulamalarını tedvine adayan ve bununla meşgul olan kişilerden oluşmaktaydı. Bunlar Medine’de İmam Malik’in ders halkasına devam eden gruplardı.

Bu ekoller ilk etapta, genel anlamda usul ve yöntemleri üzerine “rey” veya “hadis” ekolü olarak tanımlansalar da zamanla bir ekolün fıkıh alanındaki görüşlerini yayan mekteplere dönüştüler. Doğal bir süreçle gerçekleşen bu dönüşüm, İslâm dünyasında bireysel görüşlerin taraftar bulamaması ve ekolleşmiş düşüncelerin varlığını sürdürebileceği bir ortamın oluşmasına zemin hazırladı. İlk dönemlerde hoş görülen sınırsız içtihat hürriyeti yerini ekol içi içtihatlar devretti. Bu, aslında içtihat enflasyonuna karşı duyulan rahatsızlıktan oluşan doğal bir gelişme olarak görülebilir. Bu anlamıyla mezheplerin oluşması, ekolleşmemiş görüşlerin şaz veya munkarız olmasına; uygulamada var olmayıp daha çok tefsir, hadis ve geniş çaplı fıkıh kitapları içinde zikredilmesine sebep oldu.

Mezhep ekolleşmesi kısmi olarak yargıdaki birliği gerçekleştirilme imkânını sağlamıştır. Fıkıh mezheplerinin istikrar kazanmasının temelinde yer alan etkili sebebin ise hukuk güvenliğinin sağlanması olduğu söylenebilir.³⁶ Mezhepler sadece ekolleşmekle kalmıyor, kendi iç yapısını korumak için içtihadı, aklın gücünü aşan şartlar yükliyordu. Özellikle usul eserlerinde içtihat ile ilgili koşulan şartlar göz önünde bulundurulduğunda; müçtehit imamlar dışındakiler için mutlak içtihat alanının tamamen kapatılması sonucunu doğurduğu görülmektedir. Bu anlamıyla içtihat üzerine yapılan çalışmalar, hukuk birliğini tehdit boyutlarına ulaşabilecek sınırsız hürriyeti, hem mezhep varlığına hem de kamu alanında hukuk birliğine karşı bir tehdit olarak algılayabilmekteydi.

Mezhep bütünlüğünün korunması ve hukuk birliğinin sağlanması açısından mezhep içi muteber kitapların oluşması bir diğer önemli olgu olarak görülebilir.

35 Ebû Ömer Cemâlüddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihi* (Riyâd: Dâru İbnu'l-Cevzi, 1994), 2: 1074 (no:2089).

36 Ferhat Koca, “Mezhep”, 398.

Oluşan bu eserler ve müellifleri mezhep içinde ortaya çıkan birçok görüşü değerlendirip, sahih ve tercih edilmesi gereken içtihatları ortaya koydular. Konuyla ilgili Kavasimi;

...mezheplerde içtihat fenomeninin açıkça sınırlandırılmasına paralel olarak, IV. (X.) yüzyılın sonlarından itibaren mezhep taassubunun ve katı taklitçiliğin ortaya çıkması, fakihleri, mutlak müctehidin şer'î nasslarla uğraştığı gibi mezhep imamlarının ifadeleriyle uğraşarak kendi mezheplerini tenkih faaliyetine sevketmiştir. Böylece tahrirleri tashih, kavilleri tercih ve diğerlerini taz'if ederler. Tümü de kendi mezhebi çerçevesinde hareket eder.³⁷ demektedir.

Mezheplerin teşekkül süreciyle birlikte avam-âlim ilişkisi esaslı bir dönüşümüne uğramış, avam, artık bir âlime değil asırlar boyunca çeşitli nesillerin katkısıyla şekillenmiş müftâ bih hükümlerden oluşan bir bütüne (fıkıh mezhebi) tâbi olmuştur.³⁸ Böylece geçmişte oluşmuş ve hukukî bakımdan problem teşkil edebilecek görüş çeşitliliği kayıt altına alınmış oldu. Bütün mezheplerde benzerine rastlayabileceğimiz Nevevî'nin (ö. 676/1277), Râfîi (ö. 623/1226) hakkındaki şu ifadeleri bunu göstermektedir:

İlk dönem âlimlerimizin (ashâb) eserleri oldukça fazladır. Bunlar ihtilâflı konularda gerçekleşen tercih eşliğinde yaygınlık kazanmıştır. Bundan dolayı başarılı, derinlik sahibi, mütâlaa sahibi ve üstün gayretli âlimlerimiz gibi az bir kesim hariç, mezhebin görüşünü kimse tespit edemez olmuştur. Hamdolsun Allah Teâlâ, geç dönem (müteahhir) âlimlerimizden, bu çeşitli tarikleri birleştiren, mezhebi en güzel şekilde ayıklayan, yaygın görüşleri veciz ifadelerle bir araya getiren ve meşhur eserlerde yer alan bütün yaklaşımları birleştiren birini muvaffak kılmıştır. Bu kişi de muzaffer, mezhep mütehasısı, ince tahkikler sahibi yüce âlim Ebû'l-Kâsım er-Râfîî'dir. *Şerhu'l-Veciz* adlı eserini özlü, mükemmel ve açıklayıcı ibare özelliğine sahip olmanın yanında artık üzerine bir söz eklenemeyecek bir genişlikte vazetmiştir.³⁹

İbn Hacer (ö. 974/1567) de, Rafii'nin ve Nevevî'nin görüşlerinin dışına çıkılmayacağını söylemesi mezhep düşüncesi içindeki çok başlılığı kayıtlar nitelikteki bir tutum olarak düşünülebilir.⁴⁰

Hukuk birliğini sağlamaya yönelik diğer bir durum da muhtasar çalışmalarıdır. Mezhep içinde uygulamaya esas olacak hükümleri belirleyen muhtasarlarda mezhebin ve dolayısıyla taklidin sınırlarını belirleyen eserlerdir. Muhta-

37 Muhiittin Özdemir, "Şafii Furu' Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 51.

38 Eyüp Said Kaya, "Taklid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (Ankara: TDV Yay., 2010), 86.

39 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri Nevevî, *Ravdatu't-Tâlibin* (Riyâd: Dâru'l-Alemi'l-Kutub, 2003), 1: 112-113 (Tercümesi için faydalanılan tercüme: Özdemir, *Şafii Furu' Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*, 50.)

40 Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî İbn Hacer, *Havâşî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc* (Beyrût: Dâru'l-Fikir, ts.), 1: 43.

sarlar, ihtiva ettikleri hükümlerin vaz'ı hususunda kanunlaştırmaların temsil ettiği siyasî iradeye sahip olmamakla beraber, özellikle müteahhirün devrinde uygulamaya esas olmaları açısından siyasî irade ile desteklendikleri ve mer'î hukuk kaynağı olarak kabul edildikleri görülmektedir.⁴¹ Nevevî, *Minhâc* adlı eserinde Râfî'nin *Veciz*'ini "mezhep görüşlerinin tespitinin esası" ve "müftüler için bir dayanak" olarak vasıflandırmakta/tanıtmaktadır.⁴² Özellikle mezhep içinde kabul edilen görüşlerin alınması konusundaki vurgu, mezhep içi disiplinin oluşmasında muhtasar çalışmaların fonksiyonunu ortaya koymaktadır.

2.3. Yargılama/Kaza ve Hukuk Birliği⁴³

Hukuk birliğinin sağlanmasında umerânın açık bir şekilde müdahil olduğu alan yargıdır. Özellikle bütün literatür, halifenin bulunması durumunda bir bölgeye kadı tayin etme yetkisinin sadece halifeye veya yetkilendirdiği naibine ait olduğu konusunda hemfikirdir.⁴⁴ Hatta İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), kâfirlerin istilası altında bulunan Kurtuba gibi bir bölge halkının aralarındaki problemi çözmeleri için kadı tayin etmeleri gerektiğini söylemektedir. Bunun için de önce kendi aralarında bir vali tayin edip ancak onun vasıtasıyla kâdînin atanabileceğini ifade etmektedir.⁴⁵ Bu da mutlak olarak amme adına velayeti devralan idarecilerin kadı atama yetkisine sahip olduğunu göstermektedir. Bu, hukuk mantığı açısından son derece doğal ve olması gereken bir durumdur. Çünkü devlet içerisinde devlete denk gelebilecek başka güçlerin varlığını kabul etmek veya devlete ait olan meşru güç kullanma yetkisinin eş zamanlı olarak başka topluluklarda bulunmasının düsünümesi ciddi problemler doğurur.

Umerânın bu alanda yargıyı elinde bulundurmakla beraber, meşru yasaların belirlenmesinde ulemâyâ mutlak yetki verdiği söylenebilir. Çünkü yargı alanında şer'î hükümlerin belirlenmesi tamamen ulemânın elindeydi. Hukuk birliğinin sağlanması bakımından sorumluluk yüklenen ulemânın bu alana çeşitli şekillerde müdahil olduğuna şahit olmaktadır. Atanan kadılar ya kendileri veya bilirkişiye

41 Eyüp Said Kaya, "Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (Ankara: TDV Yay., 2006), 741.

42 Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib el-Kâhiri Şirbini, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Mârifeti Elfâzi'l-Minhâc* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 1: 33.

43 "Yargılama" belirli bir uyumsuzluğun nihai olarak karara bağlanmasına kadar geçen süreçtir. Ceza, hukuk ve idari yargılama usulleri dışında; Anayasa ve Seçim yargısı da farklı usul kurallarına tabidir. Ceza yargılamasında üçlü saç ayağı olarak adlandırılan "iddia", "savunma" ve "yargılama" makamları vardır. Bu makamların her biri yargılama diyalektiğinin bir unsurudur. Yargılama usulü, adil yargılama hakkının sağlanmasının en önemli göstergelerinden biridir. Uyumsuzluğa ilişkin yargılama sonucunda hangi kuralların uygulanacağı esasa ilişkindir. Ancak bu muhakeme sürecinin nasıl yönetileceği ise yargılama usulünün konusudur. Kara Avrupası hukukunda kamu hukuku ve özel hukuk ayrımı olduğundan her bir uyumsuzluğun türü ve uyumsuzluğun taraflarına göre farklı muhakeme hukuku bulunmaktadır. Ancak Anglosakson sisteminde idari yargılama şeklinde farklı bir usul hukuku bulunmamaktadır. İslâm hukukunda da böyle bir ayrım söz konusu edilmez. Bkz. Bilgehan Yeşilova, "Yargılama Diyalektiği ve Silahların Eşitliği," *TBB Dergisi*, sy. 8 (2009): 47-101.

44 Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ'iu's-Sanâ'ifi Tertîbiş-Şerâi* (Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2003), 9: 85; Abdurrahman b. Muhammed Bâ'levî, *Buğyetu'l-Mustersîdin fi Telhîsi Feteva Bâdî'l-Ulemâi'l-Müteahhirin* (Beyrût: Dâru'l-Fikir, 1994), 444.

45 İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, 8: 42-43; Bâ'levî, *Buğyetu'l-Mustersîdin*, 444.

danışmak vasıtasıyla yürürlükteki mezheplerin yerleşik görüşlerine göre hüküm vermek durumundaydılar. Bu da yukarıda belirttiğimiz mezhep içinde muteber âlim ve kitapların belirlenmesi ve fetva verilecek görüşün, bunların sahih kabul ettiği görüşe göre yapılmasını zorunlu kılıyordu.

Şafiiler sultanın atadığı kâdînin müçtehit olmasını şart koşmalar da; kamu maslahatını sağlamak için zaruret dolayısıyla müçtehit olmayanların da kadılık yapabileceklerini ifade etmişlerdir.⁴⁶ İbnü's-Salâh(ö. 643/1245), Remli (ö. 1004/1596), İbn Hacer gibi bir kısım Şafii âlim, müçtehit kâdînin, doğal olarak kendi içtihâdına göre hükmedeceği, onlar dışındakilerin ise ilimde ne kadar derinleşseler de mezhep içinde mutemed görüşe aykırı fetva veremeyecekleri konusunda icma olduğunu ifade etmektedirler.⁴⁷ Hatta Subkî (ö. 771/1370), bunu daha ileri götürüp; mutemed görüşe göre fetva vermemenin Allah'ın indirdiğine muhalefet etmekle aynı anlama geldiğini belirtmektedir.⁴⁸ Diğer mezheplerde de buna yakın ifadelere rastlamak mümkündür. İbn Âbidîn, müçtehit olmayan kâdînin başta Ebû Hanife olmak üzere Ebû Yusuf (ö. 182/798), Muhammed (ö. 189/805), Züfer (ö. 158/775) ve Hasan b. Ziyad'ın (ö. 204/819) görüşüne aykırı fetva veremeyeceğini söyler.⁴⁹

Bu durum Osmanlı döneminde daha belirgin hale gelmiştir. Osmanlı dönemi yargı sistemiyle ilgili olarak Ekinci şunları söylemektedir:

Osmanlı Devleti'nde XVI. asırdan itibaren kâdîların tayin beratlarında Hanefî mezhebinin esahh-ı akvâl (görüşler içerisinde en sahih olanlarıyla) hükmetmeleri şartı konulmuştur.⁵⁰ İbrahim Halebî (v. 956/1594) *Mültekâ'l-Ebhur* adlı kitabında mezhebin kavillerini sistematik bir tasnife tabi tuttuğundan, sonraları Sultan İbrahim zamanında Mevkûfâtî Mehmed Efendi tarafından Osmanlı Türkçesi'ne tercüme edilmiş; âdeta resmî hukuk kodu olarak mahkemelerde tatbik olunmuştur.⁵¹

Kâdînin verdiği hükmün bağlayıcı olduğu konusunda mezhepler hemfikirdir. İbn Âbidîn, kâdînin verdiği hükmün, hakkında hüküm verilen kişinin inandığı kanaate aykırı olsa dahi, geçerli olduğunu söyler. Yine İmam Muhammed'e göre, hüküm verilen kişinin kanaatince haram olan bir şey dahi olsa kâdînin fetvasının

46 Bâ'levî, *Buğyetü'l-Musterşidîn*, 446.

47 Bâ'levî, *Buğyetü'l-Musterşidîn*, 448.

48 Bâ'levî, *Buğyetü'l-Musterşidîn*, 449.

49 İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, 8: 32.

50 Konuyla ilgili olarak Nasi Aslan esahh-ı akvâl'in belirlenmesinde ulemânın fetvalarının belirleyici nitelikte olduğunu belirtmektedir. Bu da ulemânın yargı sistemi içindeki belirleyici gücünü göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bkz. Nasi Aslan, "İslam Osmanlı Hukukunun Oluşumunda Fetvâ ve Kaza Münasebeti," *Dini Araştırmalar*, sy. 2 (1999): 87. Daha geniş bilgi için bkz. Ümit Güler, *Osmanlı Kıbrıs'ında Müslüman-Zimmi İlişkileri ve İslâm Hukuku Açısından Tahlili* (Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2016), 37-38.

51 Ekrem Buğra Ekinci, *Osmanlı Hukuku - Adalet ve Mülk* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2012), 163.

onu helal kılabileceğini ifade eder. Ebu Yusuf ise bunu kabul etmez.⁵² Şafiilerin de konuyla ilgili yaklaşımlarının Ebu Yusuf ile aynı olduğu söylenebilir.⁵³

Şafii mezhebine göre hakkında hüküm verilen kişi âlimse; kadıdan verilen hükmün gerekçesiyle beraber vesikasını isteyebilir. Avamdan birisinin böyle bir talepte bulunma hakkı yoktur. Bu konuda ısrar etmesi durumunda ta'zir cezasına çarptırılır.⁵⁴ Hanefilerin bu konudaki yaklaşımı daha ılımlıdır. Onlara göre, avamın gerekçe isteme hakkı vardır. Kadı gerekirse gerekçeyi içeren bir vesikayı avama vermekle beraber, onu rahatsız eden durumu izah etmek ve kişiyi ikna etmek durumundadır. En nihayetinde de şer'î hükmün bu yönde olduğunu, yapılabilecek başka bir şeyin olmadığını söyleyerek ikna etmesi gerektiği kanaatindedirler. İbn Âbidîn bunu insanların yargıya olan itimadının sağlanması açısından önemli olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵

Yargılama hukukunda bütün hükümlerin kendisine boyun eğdiği bir ilkenin var olduğu söylenebilir. Bu ilke toplumsal maslahatın sağlanması ilkesidir. Fitneye sebep olacak, toplumsal maslahatı zedeleyecek her şart, zaruret bakımından görmezden gelinebilir. Örneğin, Şafiilerde bir sultan kadılığa ehil olmayan fasık, ammi, köle veya bir kadın atasa ve hakkında hüküm verilen kişi âlim de olsa toplumsal maslahat açısından bu hükme uyma zorunluluğu vardır.⁵⁶ Yargılama hukukunda kadıların boyun eğdiği siyasi otorite veya toplumsal maslahat gibi kurallar bulunsa dahi, kamusal alanda bunu denetleyecek mekanizmaların bulunması gerekmektedir. Bu haliyle fakihlerin çizdiği sınırların güce bağlı olarak veya toplumsal maslahat gerekçesiyle olabildiğince esnetilebileceği rahatlıkla söylenebilir.

Osmanlı, hukuk birliğini sağlayacak katılıklı bir kaza sistemi oluşturdu.⁵⁷ Osmanlının gerilemesi ve toprak kaybetmesiyle beraber batı ile ilişkilerin zorunlu kıldığı kodifikasyon faaliyeti kaçınılmaz oldu. Bundan dolayı Mısır'da 1870'te İsmail Paşa, Hanefi mezhebini kodifike etti.

1876 yılında Ahmet Cevdet Paşa (ö. 1895) başkanlığındaki komisyon tarafından tamamlanan *Mecelle*yle beraber fıkıh tarihinde yeni bir aşamaya geçildi. *Mecellenin* yazılmasını zorunlu kılan siyasi, sosyal ve ekonomik sebepler vardır.⁵⁸ Tanzimat sonrasında klasik adli yapı önemli ölçüde değişmiş, tek hâkimli şer'iy mahkemelerinin yanı sıra toplu hâkimli ticaret, hukuk ve ceza mahkemeleri

52 Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzî'd-Dekâik* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 7: 28.

53 Bâ'levî, *Buğyetu'l-Mustersîdin*, 449.

54 Bâ'levî, *Buğyetu'l-Mustersîdin*, 447.

55 İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, 8: 54.

56 Bâ'levî, *Buğyetu'l-Mustersîdin*, 446.

57 Örfî hukukun şerî hukuktan bağımsız olduğu iddialarına karşı bkz. Nasi Aslan, "Klasik Dönem Cezâ Kanunnâmeleri Bağlamında Osmanlı Hukukunun Şerîliği Üzerine," *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy. 2 (2003): 17-44.

58 Bkz. Ahmet Şimşirgil ve Ekrem Buğra Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle* (İstanbul: KTB Yayınları, 2008), 50-51.

kurulmaya başlamıştı. Genelde nizâmiye mahkemeleri olarak anılan bu mahkemelerin üyelikleri için başlangıçta yeterli hukuk bilgisine ve klasik fıkıh literatürüne vâkıf kimseler bulunamamıştı. Bu sebeple üyelerin yararlanabileceği, Türkçe kanun metinlerinin yazılması ihtiyacı ortaya çıkmıştı. Bu ihtiyaç, özellikle ticaret mahkemelerinin ticarî tecrübeden öte bir birikimi ve hukuk bilgisi bulunmayan üyeleri için daha ileri boyutlara ulaşıyordu.⁵⁹ Bu ihtiyacı karşılamak için Ahmet Cevdet Paşa başkanlığında toplanan ilk komisyon Hanefi mezhebini esas alarak mecelleyi hazırlamıştır. *Hukuk-i Aile Kararnamesi*'nde diğer mezheplerin görüşlerine de yer verilmiştir. Mezhepler içerisinde çözüm olarak öngörülme-yen bazı meseleler, mezhep kalıplarını aşarak diğer bireysel içtihatlardan da yararlanılmıştır.⁶⁰

Başlangıçta borçlar hukukuyla ilişkili konuların kodifike edildiği Mecelle ile başlayan yeni hukuk formatı, 1917 yılındaki Hukuk-i Aile Kararnamesinde olduğu gibi diğer alanların da kanunlaştırılmasına yol açmış oldu. 1926 yılında Medeni Kanun'un kabul edilmesiyle yürürlükten kaldırılan Mecelle, bugünkü Suriye, Ürdün, Irak, Lübnan, İsrail ve Filistin'de uygulanmış, Osmanlı Devleti'nin sona ermesinden sonra da bu ülkelerde bir süre daha yürürlükte kalmıştır. Bu uygulama Lübnan'da mülkiyet hukuku bakımından 1930, diğer hükümler açısından 1934, aynı şekilde Suriye'de mülkiyet hukuku 1930, diğer hükümler 1949, Irak'ta 1951, Ürdün'de 1977 yılına kadar devam etmiştir.⁶¹ Fakat sürekli olarak batılı devletlerin işgali altında olan bu devletler muktedir siyasi yapılar oluşturamadılar. Dolayısıyla Mecelle'nin sağlayacağı katkı, saha tecrübesi yaşanmadan kısa sürede son buldu.

Mecelle'yle beraber İslâm hukuk tarihinde yaşanan yeni tecrübede, Nizamiye Mahkemeleri gibi kurumsal yapılar hukukî hiyerarşide değişime neden oldu. Özellikle yasamanın kaynağı olarak görülebilecek ulemâ bu otoritesini devlet nezdine devretmiş oldu. Bu yeni sistemde ulemâya biçilecek rol, şer'î hükmün belirlenmesinden çok; mevcut kanun metinlerinin icrasını yürütmek olarak düşünülebilir.

Sonuç

Yaşanmış tarihî olayların günümüz şartları içinde değerlendirilmesi anakronizmi doğurur. Tarihin geçmişte yaşandığı şekliyle yargulamadan anlaşılmaya çalışılması gerekir. Geçmişin sürekli olarak kendi şartlarından koparılıp bugüne taşınmaya çalışılması veya bugünü sürekli olarak geçmişin mücadele alanına çevrilmesi bazı problemlerin doğmasına sebep olacaktır.

İslâm hukukunun bir problemi üzerine yaptığımız bu incelemede, tarihi bakımdan yaşanmış tecrübenin çeşitli evrelerden geçtiğine şahit olmaktayız. Bu sü-

59 Mehmet Âkif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38 (Ankara: TDV Yay., 2010), 178.

60 Mehmet Âkif Aydın, "Hukûk-i Âile Kararnamesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18 (Ankara: TDV Yay., 1998), 314-318.

61 Mehmet Âkif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", 183-184.

reçte Hz. Peygamber'in (sav) şahsında toplanan dini ve dünyevi otoriteler, vefatından sonra da Raşit Halifeler tarafından temsil edilmeye devam edildi. Emevîler dönemiyle beraber dini ve dünyevi otorite birbirinden ayrıldı. İslâm'ın kaynak metinlerinin genelinin hukukî boyut taşıyor olması, hukuk ve yargı alanlarının kısmen siyasi otoriteden bağımsız bir şekilde varlığını sürdürmesine sebep oldu. Tarihsel tecrübe açısından devletin keyfi bir şekilde yönetildiği, siyasi otoriteyi kayıtlayıcı hiçbir mekanizmanın bulunmadığı bir dönemde ulemâ otoritesinin oluşmuş olması Müslümanlara önemli bir avantaj sağladı. Böylece siyasi otorite karşısında sivil alanı güçlü bir şekilde temsil eden ve siyaseti denetleyen bir yapının oluşmasına zemin hazırladı. Yaşanmış bu tecrübenin riskli tarafı, ulemâ merkezli oluşan bu gücü kayıt altına alacak kurumsal yapının oluşmamış olmasıdır.

Gerek siyasi otorite gerekse ulemâ hukuk alanında yaşanan farklılıkları bir yönden zenginlik olarak görürken; zamanla oluşan serbest alan iki tarafı da rahatsız etmeye başladı. Bu anlamıyla kamu hukukunu ilgilendiren konularda devlet erki bu alandaki keyfiliği sınırlayıcı bazı tedbirler almak durumunda kaldı.

Hadislerin resmi olarak tedvini ile ulemâ, Hz. Peygamber'in (sav) ve Raşit Halifelerin uygulamalarını merkeze alarak diğer uygulama farklılıklarını eleme yoluna gittiler. Bu eleme sadece tedvin yoluyla değil aynı zamanda tasnif yoluyla da gerçekleşti. Hz. Peygamber'in (sav) sünneti ve sonrasında sahabe neslinin çoğunluğunun kabul ettiği bir gelenek oluştu. Bu gelenek sünnete ve cemaate uyacak orta bir yol belirledi. Bu derleme faaliyetini ulemâ üstlendi. Siyasi otorite de buna destek oldu. Bu aşırıktan uzak orta yolcu gelenek, zamanla kısmi de olsa hukuk alanındaki çok görüşlü yapıyı denetim altına aldı.

Mezheplerin ekolleşmesi ve akabinde geliştirdikleri usul, bireysel içtihatların kaybolup yerini sistemli fıkıh ekollerinin almasını sağladı. Mezhep içi oluşabilecek içtihat farklılıkları da "muteber" eser ve âlimler vasıtasıyla kontrol altına alınmış oldu.

Yargı alanında kadıların uyması gereken kurallar ve kâdînin verdiği hükme itirazın zorlaştırılması, hukuk alanında birden fazla görüşün keyfiliğini azaltmış oldu. Özellikle Osmanlıların son dönemlerinde daha fazla etkili olacak şekilde kadıların vereceği hükümlerdeki keyfiliği sınırlamak amacıyla kavli-i sahih, müftâ bih ve bunları içeren eserler ortaya kondu. Bu anlamda Mecelle, fikhi tecrübeyi kanunlaştırma yoluyla Müslümanların hukuk tecrübesini bir başka aşamaya taşıdı. Maalesef sağlıklı ve güçlü devletler vasıtasıyla saha tecrübesi yaşayamadan sonlandırıldı.

Yargılama hukuku bakımından Müslümanların yaşadığı bu tecrübelerin, her dönem ve şartların kendisine boyun eğeceği şekilde mutlaklaştırılmadan, gelecekte karşılaşılabilecek problemlerin çözümü için kullanılmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Abdülmeccid, Abdülmeccid Mahmûd. *el-İtticahâtü'l-Fıkhiyye inde Ashâbi'l- Hadis fi'l-Kar-ni's-Sâlis el-Hicr*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1979.
- Aslan, Nasi. "İslam Osmanlı Hukukunun Oluşumunda Fetvâ ve Kaza Münasebeti". *Dini Araştırmalar* 2 (1999).
- Aslan, Nasi. "Klasik Dönem Cezâ Kanunnâmeleri Bağlamında Osmanlı Hukukunun Şerî-liği Üzerine". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2003): 17-44.
- Âşûr, Tâhir b. Muhammed. *İslâm Hukuk Felsefesi*. Çeviri: Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan. İz Yayıncılık: İstanbul, 1996.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Hukûk-i Âile Kararnâmesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklope-disi*. 18: 314-318. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklope-disi*. 38: 178. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Ba'levî, Abdurrahman b. Muhahmed. *Buğyetü'l-Musterşidin fi Telhisi Feteve Ba'di'l-U-lemâi'l-Müteahhirin*. Beyrût: Dâru'l-Fikir, 1994.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr*. Tahkik: Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyz. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Cabirî, Muhammed Âbid. *İslâmîda Siyasal Akıl*. Çeviri: Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 1997.
- Demirci, Mustafa. "Emevîlerden Abbasîlere Geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullah İb-nü'l-Mukaffa ve "Risaletü's-Sahabesi"". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Der-gisi* 21 (2005): 117-148.
- Ebu Hanife, Numan b. Sabit. *Musnedu Ebi Hanife*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Osmanlı Hukuku- Adalet ve Müлк*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2012.
- Gencer, Bedri. *İslâmîda Modernleşme -1839-1939-*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008.
- Güler, Ümit. *Osmanlı Kıbrıs'ında Müslüman-Zimmî İlişkileri ve İslâm Hukuku Açısından Tahlili*. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2016.
- İbn Abdilberr, Ebû Amir Yûsuf b. Abdillâh. *Câmiu Beyânî'l-İlm ve Fadlihî*. Riyâd: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1994.
- İbn Âbidin, Muhammed Emin. *Reddu'l-Muhtâr 'alâ Durri'l-Muhtâr*. Beyrût: Dâru'l-Kutu-bi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Hacer, Şehâbuddin Ahmed Heytemî. *Havâşî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc*. Beyrût: Dâru'l-Fikir, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhîm b. Muhammed Mısıri el-Hanefî. *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- İbnü'l-Mukaffa, Abdullah. *Âsaru İbnu'l-Mukffa*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1989.
- İbnü'l-Ezrâk, Şemseddin. *Bedâi'u's-Silkfi Tabai'il-Mülûk*. Tahkik: Ali Sami Neşşâr. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2008.
- Kâdî İyâz, Mûsâ b. İyâd Sebti. *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmi Mez-hebi Mâlik*. Tahkik: Muhammed T. Tancı ve diğerleri. Yy.: Vizâratu'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, 1983.
- Karâfi, Şehâbuddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman. *Envâru'l-Burûk fi Envâi'l-Furûk*. Yy.: Dâru's-Selâm, 2001.
- Kâsânî, Alâuddin Ebî. Bekr b. Mesu'üd. *Bedâi'u's-Sanâi'fi Tertîbi'ş-Şerâi*. Beyrût: Dâru'l-Ku-tubu'l-İlmiyye, 2003.
- Kaya, Eyüp Said. "Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 741. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

- Kaya, Eyüp Said. "Taklid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 86. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Koca, Ferhat. "Mezhep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 398. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve Vilâyetu'd-Diniyye*. Kuveyt: Mektebetu Dâri İbn Kuteybe, 1979.
- Neveî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravdatu'l-Tâlibîn*. Riyâd: Dâru'l-Alemi'l-Kutub, 2003.
- Önkâl, Ahmet. "Asr-ı Saadet'te Mescidin Önemi ve Yaptığı Görevler". *Diyanet Dergisi* 19 (1983).
- Özdemir, Muhittin. "Şafii Furû-ı Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Saymerî, Ebû Abdullah Huseyn b. Ali. *Ahbâru Ebi Hanîfe ve Ashâbihi*. Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1985.
- Şimşirgil, Ahmet ve Ekrem Buğra Ekinci. *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*. İstanbul: KTB Yayınları, 2008.
- Şirbîni, Şamsuddin Muhammed b. Hatib. *Muğni'l-Muhtâc İlä Marîfeti Elfâzi'l-Minhâc*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- Teftâzânî, Saduddin Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-Akaidi'n-Neseî*. Karaçi: Mektebetü'l-Medine, 2012.
- Teftâzânî, Saduddin Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-Makâsîd*. Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1998.
- Yeşilova, Bilgehan. "Yargılama Diyalektiği ve Silahların Eşitliği". *TBB Dergisi* 86 (2009): 47-101.