



RECEP TAYYIP
ERDOGAN
UNIVERSITESI

Rize İlahiyat Dergisi

Rize Theology Journal

Islam Hukuku Özel Sayısı | Special Issue of Islamic Law
SAYI: 25 YIL: 2023
e-ISSN 2980-0331

Rize İlahiyat Dergisi

e-ISSN: 2980-0331



SAYI: 25

Ekim 2023

İslam Hukuku Özel Sayısı

ISSUE: 25

October 2023

Special Issue of Islamic Law

Yayıncı

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kapsam

Dini Araştırmalar

Periyot

Rize İlahiyat Dergisi yılda iki kez (20 Nisan-20 Ekim) yayımlanan hakemli akademik bir dergidir.

Yayın Dili

Türkçe, İngilizce, Arapça

Dergi Politikası

Rize İlahiyat Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini kullanır.

Hakem kimlikleri gizli tutulur ve yayımlanmaz.

Rize İlahiyat Dergisi İSNAD Atıf Sistemini benimser.

Yazarlar, çalışmalarının telif hakkına sahiptirler.

Yazarların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Rize İlahiyat Dergisi'nin tüm giderleri Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından karşılanır.

Hiçbir ad altında yazarlardan ücret talep edilmez.

Dergide makalesi yayınlanan yazarlara da herhangi bir ücret ödenmez.

Derginin Eski Adı

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Yayımlanan Sayılar: 1 (2012) – 22 (2022)

Önceki e-ISSN: 2147-2823

İletişim

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Zihni Derin Yerleşkesi – Fener Mahallesi 53100 RİZE / TÜRKİYE

✉️ rid_rteilahiyat • ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

+90 464 214 1120

Publisher

Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology

Scope

Religious Studies

Period

Rize Theology Journal is a peer-reviewed academic journal published biannually (20 April-20 October).

Publish Language

Turkish, English, Arabic

Journal Policy

Rize Theology Journal uses the model of double-blind peer review that has the duty of at least two reviewers.

Identities of reviewers are hidden and not published.

Rize Theology Journal adopts the ISNAD Citation System.

Authors have the copyright to their work.

Legal responsibility of the articles belongs to the authors.

All expenses of the Rize Theology Journal are covered by Faculty of Theology of Recep Tayyip Erdoğan University.

No fee is charged from the authors under any name.

No fee is paid to the authors whose articles are published in the journal.

Previous Title

Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdoğan University

Range of Publication: 1 (2012) – 22 (2022)

Former e-ISSN: 2147-2823

Contact

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Zihni Derin Yerleşkesi – Fener Mahallesi 53100 RİZE / TÜRKİYE

ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr • rid_rteilahiyat ✉️

+90 464 214 1120

Sahibi | Owner

Prof. Dr. Şevket TOPAL

<https://orcid.org/0000-0001-8628-2800>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
sevket.topal@erdogan.edu.tr

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇELİK

<https://orcid.org/0000-0002-1821-7772>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
ersin.celik@erdogan.edu.tr

Baş Editör | Editor-in-chief

Prof. Dr. Süleyman TURAN

<https://orcid.org/0000-0002-3731-2986>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
suleyman.turan@erdogan.edu.tr

Sayı Editörü | Editor of Issue

Dr. Öğr. Üyesi Zahide KESKİN

<https://orcid.org/0000-0001-6606-1023>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
zahide.keskin@erdogan.edu.tr

Editörler | Editors

Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇELİK

<https://orcid.org/0000-0002-1821-7772>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
ersin.celik@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Esra TUYSUZ

<https://orcid.org/0000-0001-7240-9284>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
esra.tuysuz@erdogan.edu.tr

Sekreteryaya | Secretary

Arş. Gör. Fatmanur KESKİN

<https://orcid.org/0000-0002-1194-0247>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
fatmanur.keskin@erdogan.edu.tr

Dil Editörleri | Language Editors

İngilizce | English

Doç. Dr. Emine Enise YAKAR

<https://orcid.org/0000-0002-4100-9234>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
emineenise.yakar@erdogan.edu.tr

Arapça | Arabic

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim EKİCİ

<https://orcid.org/0000-0003-3459-0419>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
ibrahim.ekici@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Hüseyin Talha FIRAT

<https://orcid.org/0000-0002-0675-6154>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
huseyintalha.firat@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Ahmet Faruk DİKİCİ

<https://orcid.org/0000-0002-5855-9734>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
ahmetfaruk.dikici@erdogan.edu.tr

İstatistik Editörü | Statistics Editor

Dr. Öğr Üyesi Mehmet Şamil BAŞ

<https://orcid.org/0000-0002-3171-4909>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr

Etik Editörü | Ethics Editor

Arş. Gör. Esra TUYSUZ

<https://orcid.org/0000-0001-7240-9284>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
esra.tuysuz@erdogan.edu.tr

Sosyal Medya Editörü | Social Media

Editor Arş. Gör. Şeyma TURAN

<https://orcid.org/0000-0001-9398-5053>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
seyma.turan@erdogan.edu.tr

Alan Editörleri | Field Editors

Doç. Dr. Abdullah AYGÜN

<https://orcid.org/0000-0002-9952-0414>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
abdullah.aygun@erdogan.edu.tr

Doç. Dr. Emine BATTAL

<https://orcid.org/0000-0001-6699-4237>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
emine.battal@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Abdulrahman ACER

<https://orcid.org/0000-0003-1054-4055>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
abdulrahman.acer@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Enver ŞAHİN

<https://orcid.org/0000-0001-6905-8671>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
enver.sahin@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Fatih GÜMÜŞ

<https://orcid.org/0000-0002-1295-9281>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
fatih.gumus@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Hilal LİVAOĞLU MENGÜÇ

<https://orcid.org/0000-0002-0473-0815>

Istanbul University, Istanbul, Türkiye
hilal.menkuc@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim EKİCİ

<https://orcid.org/0000-0003-3459-0419>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
ibrahim.ekici@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Hanefi SULUOĞLU

<https://orcid.org/0000-0002-1195-9343>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
mhanefer.suluoglu@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN YORULMAZ

<https://orcid.org/0000-0002-6191-8072>

Istanbul University, Istanbul, Türkiye
nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr

Arş. Gör. Büşra ÇETİN

<https://orcid.org/0000-0002-3246-8201>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
busra.cetin@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Mustafa YÜCE

<https://orcid.org/0000-0002-4535-4043>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
mustafa.yuce@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Şeyma TURAN

<https://orcid.org/0000-0001-9398-5053>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
seyma.turan@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Yaşar Emrah KOŞDAŞ

<https://orcid.org/0000-0002-3964-2583>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
yasaremrah.kosdas@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Zehra Betül DİNDAROĞLU

<https://orcid.org/0000-0003-1091-3164>

Recep Tayyip Erdoğan University, Türkiye
zehrabetul.dindaroglu@erdogan.edu.tr

Mizanpaj Editörleri | Layout Editors

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil BAŞ

<https://orcid.org/0000-0002-3171-4909>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Hüseyin Cihat ŞAHİN

<https://orcid.org/0000-0002-2681-0584>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
huseyincihat.sahin@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Ahmet Faruk DİKİCİ

<https://orcid.org/0000-0002-5855-9734>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
ahmetfaruk.dikici@erdogan.edu.tr

Ön İnceleme ve Son Okuma | Preview and Final Reading

Arş. Gör. Dr. Süleyman Nuri YAĞCI

<https://orcid.org/0000-0002-1495-744X>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
suleymannuri.yagci@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Rumeysa UYSAL

<https://orcid.org/0000-0002-6698-786X>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
rumeysa.uysal@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Nisanur ÖLMEZ

<https://orcid.org/0000-0002-5929-685X>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
nisanur.olmez@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Rumeysa TAŞKIN

<https://orcid.org/0000-0002-5139-2492>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
rumeysa.taskin@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Ömer DURSUN

<https://orcid.org/0000-0001-5850-0452>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
omer.dursun@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Sibel DİNÇASLAN

<https://orcid.org/0000-0002-4137-2690>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
sibel.dicaslan@erdogan.edu.tr

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR

<https://orcid.org/0000-0003-0994-6313>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize Türkiye
ahmetishak.demir@erdogan.edu.tr

Prof. Dr. Bayramali NAZIROĞLU

<https://orcid.org/0000-0003-2091-614X>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
bayramali.naziroglu@erdogan.edu.tr

Prof. Dr. Bekir Zakir ÇOBAN

<https://orcid.org/0000-0002-2421-5300>
Ege University, İzmir, Türkiye
bekirzakir@gmail.com

Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU

<https://orcid.org/0000-0002-5672-9226>
Hitit University, Çorum, Türkiye
yakupcostu@hitit.edu.tr

Prof. Dr. Muhammed AYDIN

Qatar University, Doha, Qatar
muhammedaydin@qu.edu.qa

Prof. Dr. Muhammet YILMAZ

<https://orcid.org/0000-0001-8766-1183>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
muhammet.yilmaz@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil BAŞ

<https://orcid.org/0000-0002-3171-4909>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Hatice DOĞAN

<https://orcid.org/0000-0002-1190-4908>
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Nevşehir, Türkiye
haticedogan@nevsehir.edu.tr

Prof. Dr. Latif TOKAT

<https://orcid.org/0000-0003-0006-7224>
Social Sciences University of Ankara, Ankara, Türkiye
latif.tokat@asbu.edu.tr

Prof. Dr. İhsan ARSLAN

<https://orcid.org/0000-0003-4790-0711>
Ondokuz Mayıs University, Samsun, Türkiye
ihsan.arслан@omu.edu.tr

Prof. Dr. Mohd Mumtaz ALİ

International Islamic University Malaysia,
Kuala Lumpur, Malaysia
mumtazalie@iiium.edu.my

Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU

<https://orcid.org/0000-0003-1857-9826>
Abant İzzet Baysal University, Bolu, Türkiye
iskenderoglumuammer@gmail.com

Dr. Amanullah De SONDY

University College Cork, Cork, Ireland
amanullah.desondy@ucc.ie

Doç. Dr. Hümeyra ÖZTURAN

<https://orcid.org/0000-0003-4586-629X>
Marmara University, İstanbul, Türkiye
humeyrakaragozoglu@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Tuba ERKOÇ BAYDAR

<https://orcid.org/0000-0002-3748-8033>
İbn Haldun University, İstanbul, Türkiye
tuba.baydar@ihu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇELİK

<https://orcid.org/0000-0002-1821-7772>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize Türkiye
ersin.celik@erdogan.edu.tr

Dizinlenme Bilgisi | Abstracting and Indexes



Rize İlahiyat Dergisi, 2017 yılından itibaren ULAKBİM TR DİZİN tarafından taranmaktadır.
Rize Theology Journal has been indexed in ULAKBİM TR DİZİN since 2017.





İçindekiler

Sayı: 25 - Ekim 2023

İslam Hukuku Özel Sayısı

Table of Contents

Issue: 25 - October 2023

Special Issue of Islamic Law

Araştırma Makaleleri | Research Articles

1-16

Ali Hakan ÇAVUŞOĞLU

Ehl-i Hadîsin 'Re'ysiz' ve 'Mezhepsiz' Fıkıh Arayışı: Siddîk Hasan Han Örneği | *A Quest for Establishing Islamic Jurisprudence (Fiqh) without Personal Religious Opinion (Ra'y) and Jurisprudential School (Madhhab): The Case of Şiddîq Hasan Khān*

<https://doi.org/10.32950/rid.1344096>

17-29

Muhammed Usame ONUŞ

Memlûk Dımaşk'ında Mezhepler Arası Rekâbet: Necmeddin Tarsûsî'nin Tuhfetü't-Türk Adlı Eserindeki Şâfiî Mezhebine Yönelik Değerlendirmelerinin Analizi | *Inter-Madhhab Rivalry in Mamluk's Damascus: An Analysis of Najm al-Dîn Tarsûsî's Evaluations of the Shâfi'î Madhhab in his Tuhfat al-Turk*

<https://doi.org/10.32950/rid.1344074>

31-43

Ahmet TOPAL

Sabab or Hikma? : The Relationship between Muhâdât al-Nisâ' and İstibâh | *Sebep mi Hikmet mi?: Muḥâzât-ı Nisâ' ve İstibâh İlişkisi*

<https://doi.org/10.32950/rid.1350080>

45-59

Üzeyir KÖSE

Tercümanlık ve İslam Muhakeme Hukukundaki Rolü | *Interpretation and its Role in Islamic Jurisdiction*

<https://doi.org/10.32950/rid.1322757>

61-74

Fırat ORĞUN

İslam ve Osmanlı Hukukunda Dolaylı Şahitlik: Nakl-i Şehâdet | *Indirect Testimony in The Islamic and Ottoman Law: Naql al-Shahada*

<https://doi.org/10.32950/rid.1336937>

75-87

Mustafa KİSBET

İslâm Hukukunda Vekilin Vekil Tayini | *Appointment of Attorney's Attorney in Islamic Law*

<https://doi.org/10.32950/rid.1323751>

89-102

Şevket TOPAL – Hakan KOLÇAK

The Comprehensiveness of Ummah as a Nation-building Concept | *Millet İnşa Etme Tasavvuru Olarak Ümmet Anlayışının Kapsayıcılığı*

<https://doi.org/10.32950/rid.1341492>

- 103-121** Hacer YETKİN
Hicrî 5. Asır ‘Usûl-Hilâf’ Eserlerine Dair Mukayeseli Bir İnceleme / *A Comparative Analyze on ‘Usûl-Khilâf Works’ of the Fifth Century AH*
<https://doi.org/10.32950/rid.1343847>
- 123-141** Orhan ENÇAKAR
Molla Hüsrev’e Nispet Edilen Eserlere Dair Bir Tespit ve Tasnif Denemesi / *An Attempt to Identify and Classify the Works Attributed to Mullā Khusraw*
<https://doi.org/10.32950/rid.1349939>
- 143-155** Necmettin AZAK
Çerkez Âlimlerden Jirik Yusuf Sıddık Efendi’nin Hayatı, Eserleri ve ‘Metn-i Kudûrî’den Kitâbü’l-Büyû‘ Tercemesi’ Adlı Eserinin İncelenmesi / *The Life and Works of the Circassian Scholar Jirik Yusuf Sıddık Efendi and the Examination of his Work Titled ‘Translation of Kitâb al- Buyû‘ from al- Qudûrî’*
<https://doi.org/10.32950/rid.1343120>



Editörden...

Değerli okurlarımız,

İlahiyatla ilgili tüm alanlarda nitelikli ve özgün çalışmaları sizlerle buluşturmaya devam eden Rize İlahiyat Dergisi olarak **İslam Hukuku Özel Sayısı**'ni sizlere sunmaktan mutluluk duyuyoruz. Editöryal süreçlerini 24. sayımızla eş zamanlı olarak yürüttüğümüz İslam Hukuku Özel Sayısı, İslam Hukuku alanında yazılmış hepsi birbirinden kıymetli 10 araştırma makalesini siz değerli okurlarımızın istifadesine sunuyor. İslam Hukuku Özel Sayısı ile ilk adımı attığımız özel sayı yayını önümüzdeki yıllarda da farklı alanlarda, farklı temalarla devam ettirmeyi planlıyoruz. Dergimizin uluslararası indekslerde taranma hedefi doğrultusunda attığı adımların meyvelerini verdiği bu süreçte, yazarlarımızın yeni makaleleriyle sunacağı katkıyı önemsiyoruz. Dergimize gösterilen teveccühün bizleri motive ettiğini özellikle belirtmek isteriz. Çalışmalarını yayınlamak üzere dergimizi tercih eden değerli yazarlarımıza şükranlarımızı sunuyoruz. İslam Hukuku Özel Sayısı'nın sizlere ulaşması için gece gündüz demeden özveriyle çalışan dergi ekibimize, makaleleri bilimsel açıdan büyük bir titizlikle inceleyen hakemlerimize ve dergimizi takip eden siz değerli okurlarımıza yürekten teşekkürler.

Gelecek özel sayımızda buluşmak üzere...

From the Editor...

Dear readers,

We are pleased to present you the **Special Issue of Islamic Law** as Rize Theology Journal, which continues to meet you with qualified and original studies in all fields related to theology. Special Issue of Islamic Law, which we carry out its editorial processes simultaneously with our 24th issue, presents 10 all precious research articles written in the field of Islamic Law to the resignation of our valuable readers. We plan to continue the special issue publication, which we took the first step with the Special Issue of Islamic Law, in different fields and with different themes in the coming years. In this process, where the steps taken by our journal in line with the goal of being indexed in international indices bear fruit, we attach importance to the contribution of our authors with their new articles. We would especially like to emphasize that the favor shown to our journal motivates us. We would like to express our gratitude to our valuable authors who prefer our journal to publish their works. We would like to sincerely thank to our editorial team who works devotedly day and night for the Special Issue of Islamic Law to reach you, and our referees who examine the articles with great scientific care, and you, our valued readers, who follow our journal.

See you in our next special issue...

Dr. Öğr. Üyesi Zahide KESKİN

Sayı Editörü / Editor of Issue

20 Ekim / October 2023



Araştırma Makaleleri
Research Articles

Ehl-i Hadîs'in 'Rey'siz' ve 'Mezhepsiz' Fıkıh Arayışı: Sıddîk Hasan Han Örneği

Ali Hakan ÇAVUŞOĞLU | <https://orcid.org/0000-0002-9413-3546>

Dr. | Yazar | ah.cavusoglu@isam.org.tr

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi | [ROR: https://ror.org/05fvjwq08](https://ror.org/05fvjwq08)

İslam Hukuku | İstanbul, Türkiye

Öz

Bu çalışmada, Ehl-i sünnet'in teşekkül döneminden itibaren İslam tarihinin farklı dönemlerinde ve İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde ehl-i re'y ile ehl-i hadîs arasında farklı içerik ve boyutlarda yaşanan mücadele, özellikle ehl-i hadîs'in "re'y fikhî" ve "mezhep" karşılığı bağlamında ele alınacaktır. İlk etapta bu mücadelenin fıkıh mezheplerinin teşekkül sürecindeki ve sonrasında yansımalarına dair bazı örnekler verilecek ve ehl-i hadîs eğilimine sahip bazı âlimlerin re'y fikhîni mahkûm etmek amacıyla bir geçmiş inşasına giriştiklerine dair tespitler ortaya konmaya çalışılacaktır. İkinci aşamada 19. yüzyılda Hint alt kıtasında ortaya çıkan Ehl-i Hadîs Cemaati'nin önemli temsilcilerinden Sıddîk Hasan Han'ın (ö. 1307/1890) re'y, taklid ve mezhebe intisap hakkındaki görüşleri değerlendirilerek onun da çok daha kapsamlı bir tarih kurgusu yapmaya çalıştığı ve bunun için keskin bir üslup kullandığı gösterilmeye çalışılacaktır. Re'y fikhîni ve taklidi bid'at, hatta şirk kapsamında değerlendiren ve konuyu fikhî olmaktan ziyade itikadî boyuta taşıyan Hasan Han'a göre, selef-i sâlihîn döneminin ardından müslümanların yaşadığı en büyük kırılma fıkıh mezheplerinin ortaya çıkmasıdır. Hasan Han İslam'ı doğru anlayıp ihlâsla yaşayabilmek için Kur'an'a ve sahih sünnete itiba gerekirken, bu dönemden itibaren bir müctehid âlimin görüşlerini taklid etmenin ya da ona nispet edilen fıkıh mezhebine intisap etmenin İslam'ı anlamamanın meşrû yolu haline getirilmesine itiraz eder. Ona göre dinî hayatın bütün veçhelerine ve meselelerine dair kuşatıcı ve yeterli bilgi Kur'an ayetlerinde ve sahih hadislerde mevcut olmasına, hadis kitapları sayesinde bu bilgi herkes için ulaşılabilir hale gelmesine rağmen mezhep müntesipleri bu kaynakları görmezden gelip kendi mezheplerinin kitaplarını dini anlayıp yaşamak için yeterli saymışlardır. Bu tavrı Allah'a ve resulüne muhalefet, onların şâriî sıfatına ortak koşmak gibi gören Hasan Han, re'y ihtihadının yanı sıra icmâ ve kıyas gibi naslar dışındaki şer'î delillerin hemen hepsini geçersiz kabul eder. Onun bu görüşleri merkeze alarak yaptığı fıkıh tarihi kurgusunda mezhep imamları ve her mezhebin müntesipleri arasında var olduklarına inandığı müctehid âlimler ile ihtihad kapısının kapandığına inanan mukallid fakihler farklı kategorilerde değerlendirilir. Dört mezhep imamının Kur'an ve sünnete dayalı ihtihad yolundan ayrılmadıklarını ve kendi görüşlerinin körü körüne taklid edilmemesi hususunda uyarılarda bulduklarını sürekli vurgulayan Hasan Han'ın Ebû Hanîfe ve Hanefî mezhebine müntesip fakihler hakkındaki değerlendirmeleri diğer imamlar ve mezheplere nazaran daha olumsuzdur. Hasan Han'a göre en doğru mezhep, her zaman haklı ve İslam'ın doğru yorumunu temsil ettiklerini iddia ettiği ehl-i hadîsin yoludur. Diğer ilimler gibi fıkıh ilmi ve bu ilmin doğal gelişim seyrinde ortaya çıkan fıkıh mezhepleri de aslında İslam âlimlerinin Kur'an ve sünnetin doğru anlaşılıp yaşanması ve sonraki nesillere aktarılması uğrunda gayret ve çabalarının bir ürünü olduğu halde Hasan Han tarafından olumsuz bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Bu çalışma Hasan Han'ın bu tavrının tarihsel ve sosyolojik saiklerini tespit etmeye yönelik ipuçları sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Re'y, Mezhep, İctihad, Taklid, Ehl-i Hadis Cemaati, Sıddîk Hasan Han.

Atf Bilgisi

Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Ehl-i Hadîs'in 'Rey'siz' ve 'Mezhepsiz' Fıkıh Arayışı: Sıddîk Hasan Han Örneği". *Rize İlahiyat Dergisi* 25 (İslam Hukuku Özel Sayısı 2023), 1-16. <https://doi.org/10.32950/rid.1344096>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 15.08.2023	Kabul Tarihi: 02.10.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyyatdergi@erdoan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



ULAKBİM
TUBITAK



ERIH PLUS
EUROPEAN REFERENCE LIST FOR THE
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES



A Quest for Establishing Islamic Jurisprudence (*Fiqh*) without Personal Religious Opinion (*Ra'y*) and Jurisprudential School (*Madhhab*): The Case of Şiddîq Ḥasan Khān

Ali Hakan ÇAVUŞOĞLU |  <https://orcid.org/0000-0002-9413-3546>

Dr. | Author | ah.cavusoglu@isam.org.tr

Türkiye Diyanet Foundation Center for Islamic Studies |  <https://ror.org/05fvjwq08>

Islamic Jurisprudence | İstanbul, Türkiye

Abstract

In this study, I will concentrate on the tension between the People of Opinion (*ahl al-ra'y*) and the People of the Ḥadīth (*ahl al-ḥadīth*) in various periods and regions of Islamic scholarship starting from the formative period of the *Ahl al-Sunna*. The tension in question could be based on similar or different contents and dimensions throughout history, depending especially on the People of the Ḥadīth's approaches to the notions and contexts of the personal jurisprudential opinion (*fiqh al-ra'y*) and jurisprudential school (*madhhab*). First, I will analyze historical peculiarities of this tension through providing some exemplary cases from the periods prior to the formation of legal schools in Islam as well as from the periods afterwards. I will attempt to elucidate the heated discussions and efforts of certain scholars from among the *Ahl al-Ḥadīth* to criticize and discredit the legitimacy of the *fiqh al-ra'y* by way of designing an artificial history for it. Then, I will focus on the views of Şiddîq Ḥasan Khān (d. 1307/1890), one of the leading representatives of the Community of *Ahl al-Ḥadīth* that appeared in the Indian subcontinent in the 19th century, with respect to his understanding of following personal religious opinion (*ra'y*), blind imitation (*taqlid*) and jurisprudential school (*madhhab*). I will argue that Khān attempted to draw a similar negative historical background for the concepts and figures of the *Ahl al-Ra'y*, though he presented his critique in a much more comprehensive and decisive style. Khān seems to understand the notions of *fiqh al-ra'y* and *taqlid* in the same meaning and context as the notions of religious innovation (*bid'ā*) and even polytheism (*shirk*), and thus from a theological perspective rather than a jurisprudential one. In Khān's views, the formation of the four Sunnite jurisprudential schools was the most critical departure from the period of the Pious Ancestors (*al-salaf al-ṣāliḥ*). He does not, however, criticize the imams of the schools themselves, on the contrary, he considers them to be among the Pious Ancestors. Khān argues that in order to understand Islam properly and practice its instructions sincerely, a believer needs to follow the Qur'ān and the sound Sunna. But after this departure, the believers stopped following the statements of the Qur'ān and Sunna directly, and embraced blindly the religious opinions formulated by, or attributed to, the expounders of Islamic jurisprudence (*mujtahids*) instead. Furthermore, some believers even claimed that the principles of the religion of Islam could not be understood competently without such formulations, and for Khān's view, this was a grave mistake. Khān argues that the verses of the Qur'ān and statements of the Prophet Muḥammad preserved in the authentic ḥadīth sources provide all the necessary and sufficient information about all aspects and questions of religious life. The scholars of ḥadīth compiled sound ḥadīths diligently to satisfy the needs of the believers in this context. With the existence of all these essential materials, Khān asserts, the followers of the *madhhabs* disregard such reliable sources but hold on to the writings of the scholars of their *madhhab*. Khān regards this attitude as a kind of rejecting the attribute of law-giving (*shār'*) for God and His Messenger and states that all types of jurisprudential proofs and sources other than the actual religious texts should be disregarded. In line with such views, Khān designs a fictional history of Islamic jurisprudence (*fiqh*) as well as the notions of *ijtihād* and *mujtahid*. He emphasizes that the founders of the four *madhhabs* embraced diligently the instructions of the Qur'ān and Sunna, followed a religious methodology according to the principles therein, and warned their students and followers against accepting their opinions blindly. In this context, Khān's treatment of Abū Ḥanīfa and especially the Ḥanafī scholars differs from the imams and scholars of the other *madhhabs*; for his statements regarding the former are more negative in tone. According to Khān the soundest *madhhab* in Islam is that of the People of the Ḥadīth. Although the science of Islamic jurisprudence (*fiqh*) and jurisprudential schools (*fiqh madhhabs*), just like in the case of other religious scholarly disciplines, appeared and developed in the natural course of history and helped the believers understand the instructions of the Qur'ān and Sunna, and they are products of sincere scholarly efforts to transmit religious knowledge to the following generations, Khān's understanding and evaluating of the *fiqh madhhab* has been negative. This study aims to provide clues about the historical and sociological motives behind this attitude of Şiddîq Ḥasan Khān.

Keywords

Islamic Jurisprudence, Ra'y, Madhhab, Ijtihād, Taklīd, The Community of Ahl al-Ḥadīth, Şiddîq Ḥasan Khān.

Citation

Çavuşoğlu, Ali Hakan. "A Quest for Establishing Islamic Jurisprudence (*Fiqh*) without Personal Religious Opinion (*Ra'y*) and Jurisprudential School (*Madhhab*): The Case of Şiddîq Ḥasan Khān". *Rize Theology Journal* 25 (Special Issue of Islamic Law 2023), 1-16. <https://doi.org/10.32950/rid.1344096>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 15.08.2023	Date of Acceptance: 02.10.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

İslam'ın temel kaynakları Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünneti ışığında anlaşılması, yaşanılır hale getirilmesi ve aktarılması uğrunda hicretten sonraki yaklaşık üç asır boyunca başta sahabe olmak üzere ilk müslüman nesillerce gösterilen çabalar sonraki yüzyıllarda yaşanacak gelişmelerin mihrini oluşturur. "İslam medeniyetinin teşekkül dönemi" olarak adlandırabileceğimiz bu süreçte İslam dünyasının belli başlı merkezlerinde yaşanan ilmî, siyasî ve sosyal gelişmeler İslam medeniyeti açısından oldukça belirleyici ve sonraki nesiller üzerinde derin etkiler bırakan sonuçlar doğurdu. Kur'an ve sünneti anlamaya yönelik ilmî çabalar farklı ilmî disiplinlerin ve her bir disiplin içerisinde farklı eğilim ve ilim anlayışlarının ortaya çıkmasını sağladı. Henüz tâbiîn nesli hayattayken bu farklılıklar "ehl-i hadîs (ashâb-ı hadîs)" ve "ehl-i re'y (ashâb-ı re'y)" gibi adlarla anılacak gruplaşmalara dönüşmeye başladı. Farklı eğilim ve anlayışları benimseyen ve söz konusu gruplardan hangisine daha yakın oldukları hususu yoruma açık olan İslam âlimleri ile bu âlimler etrafında oluşan ders halkaları ve ilim geleneklerinden bazıları sonraki nesiller tarafından diğerlerine nazaran daha fazla ilgi ve itibar gördü. Nihayet bu âlimlerden bazılarının ortaya koyduğu fikhî mesai etrafında şekillenen ilim gelenekleri üçüncü/dokuzuncu yüzyıl ortalarından itibaren "fıkıh mezhebi" olarak yeni bir biçim ve boyut kazandı. Önceleri sayıları daha fazla olmakla birlikte yaklaşık bir buçuk asır sonra İslam dünyasında Müslümanların çoğunluğu artık dört Sünnî fıkıh mezhebinden birine müntesip olarak İslam'ı anlıyor ve yaşıyordu. Öte yandan kendilerini Hz. Peygamber'in methettiği üç hayırlı neslin (selef-i sâlihîn) ve onların yolundan giden ehl-i hâdisin takipçisi kabul eden bazı âlimler, mezhep fikhî anlayışını benimseyen fakihlere nasları terk ederek re'y ihtihadına başvurdukları ya da müntesibi oldukları müctehidin/mezhebin görüşlerini nasların yerine koydukları gerekçesiyle tenkitler yönelttiler. Mezheplerin teşekkül süreciyle birlikte başlayan bu tartışmalar tarih boyunca devam etmiş, zaman zaman farklı dönem ve coğrafyalarda sosyal ve siyasal sonuçları da olan gerilimlere sebep olmuştur.

Bu çalışmanın amacı, mezheplerin teşekkül sürecinde başlayan ve sonrasında devam eden bu mücadelenin erken dönemdeki seyri hakkında bazı ipuçları verdikten sonra 19. yüzyılda Hint alt kıtasında ortaya çıkan Ehl-i Hadîs Cemaati'nin önemli temsilcilerinden Sıddık Hasan Han'ın (ö. 1307/1890) re'y, taklid ve mezhebe intisap konusundaki görüşlerini ve fıkıh tarihi kurgusunu, diğer bir ifadeyle "re'ysiz" ve "mezhepsiz" fıkıh arayışını kendi eserleri ışığında tasvir edip değerlendirmek ve özellikle Hanefî mezhebine yönelik ağır eleştirilerinin altında yatan saikleri tespitiye yönelik ipuçları sunmaktır.

18. yüzyılda Hint alt kıtasında Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) öncülük ettiği ihya hareketi ve onun açtığı çığırda ilerleyerek 19. yüzyıldan itibaren bölgede etkili hale gelen fikir akımları, ekoller ve cemaatler hakkında Türkiye'de yapılan çalışmalar hâlâ Batı'da ve Hint alt kıtasında yapılanlarla kıyaslanamayacak kadar az¹ olsa da özellikle İlahiyat fakülteleri bünyesinde yapılan çalışmaların 2000'li yıllardan sonra sayıca arttığı söylenebilir. Mehmet Özşenel (1992) ve Halid Zaferullah Daudî'nin (1994) Hint alt kıtasındaki hadis çalışmalarına dair doktora tezleri² ile Abdülhamit Birışık'ın Urduca tefsirler ve Ehl-i Kur'an ekolü hakkındaki doktora tezi³ (1996) bölgede ortaya çıkan akımlar ve tartışma konuları hakkında genel bir panorama çizen öncü çalışmalardır.⁴ Özgür Kavak'ın Şah Veliyyullah ile Muhammed İkbâl'i merkeze alarak ihtihad, taklid ve tecdid konularını incelediği eserleri de konu hakkındaki Türkçe literatüre önemli katkılar sunmaktadır.⁵ Ahmet Aydın'ın "Şah

¹ Abdülhamit Birışık, "Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", *DÎVÂN İlmî Araştırmalar* 17/2 (2004), 61-62; Ahmet Aydın, *18. Yüzyılda İslâm Dünyasında İhyâ Hareketleri: Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, 2023), 20. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî hakkında dünyada ve Türkiye'de yapılan çalışmalar hakkında bk. Aydın, *Dihlevîlik*, 19-33.

² Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2001). Halid Zaferullah Daudî, *Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İnsan, 1995).

³ Abdülhamit Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan, 2001).

⁴ Birışık ve Özşenel daha sonra konu hakkında makaleler yayımlamışlar ve *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'*nde pek çok madde yazmışlardır. Bu bağlamda Durmuş Bulgur'un Urdu Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı'na bağlı olarak hazırladığı, doğrudan Urduca kaynaklara dayanan ve Urduca özel adların yazımı konusunda Türkçe literatürde istisnai bir yerde duran doktora tezi (1999) de zikredilmelidir (*XIX. Yüzyıl Hint Kıtasında İslami Fikir Akımları*, Konya: Tablet, 2007). Tezinde "Ehl-i Hadis Ekolü" başlığı altında Dihlevîliği anlatması başta olmak üzere İlahiyat alanında yapılan çalışmalardan oldukça farklı değerlendirmelere yer veren Bulgur'un, benzerlikleri yanında farklı fikrî kaynaklara ve görüşlere sahip olan ekolleri birbirinden yeterince ayırtamadığı anlaşılmaktadır.

⁵ Özgür Kavak, *Şah Veliyyullah Dihlevî'nin İctihad Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002); a.mlf., "Zor Zamanda Âlim Olmak: Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Kendi Kaleminden Hayatı", *DÎVÂN İlmî Araştırmalar* 17/2 (2004), 117-145; a.mlf., "Tecdid mi, İnşâ mı? Şah Veliyyullah Dihlevî'den Muhammed İkbâl'e Hind Alt-Kıtasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 193-206; a.mlf., "Modernleşme Sürecinde Hind Alt Kıtasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar: Muhammed İkbâl'in Görüşleri Çerçevesinde Bir İnceleme", *DÎVÂN İlmî Araştırmalar* 33/2 (2012), 47-68.

Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik” başlıklı doktora tezi⁶ (2013) 18. yüzyıl ihya ve tecdid hareketleri arasında önemli bir yere sahip olan Şah Veliyyullah ve takipçileri hakkında oldukça kapsamlı ve doyurucu bir çalışmadır. Kendi adlandırmasıyla “Dihlevîliğin” özellikle fıkıh merkezli bir ihya hareketi olduğu, hadis ve sünnet birikimiyle fıkıh ilmi ve mezhep fikhı arasındaki irtibat ve dengeyi yeniden kurmayı hedeflediği iddiasını temellendirmeye çalışan Aydın, tezinde ayrıca her birisi Dihlevîliğin takipçisi olduğunu iddia eden Diyobend, Ehl-i Hadîs ve Birelvî cemaatlerinin görüşü ve yaklaşımları hakkında da derinlikli tahlillerde bulunmakta ve mevcut literatürü sorgulamaktadır.⁷ Hint alt kıtasında etkili olan mezhep, ilmî gelenek ve cemaatler ya da şahıslar hakkında Türkiye’de yapılan ve son yirmi yılda giderek artan çalışmalar arasında Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’yi ya da Sıddîk Hasan Han’ı konu edinenler çoğunlukta olmakla birlikte bu öncü şahsiyetlerin fıkıh anlayışlarına dair nitelikli çalışmaların sayısı azdır. Bu makalenin konusu bağlamında Hasan Han’ın fıkıh anlayışını ele alan iki çalışmada mevcut literatürün yeterince ve akademik usullere uygun şekilde değerlendirilmemesi ve onun fikrî kökenlerine dair tahlillerin zayıflığı göze çarpmaktadır.⁸

1. Fıkıh Tarihini “Ehl-i Re’y” ve “Ehl-i Hadîs” Gruplaşması Bağlamında Okumak

İbn Haldûn (ö. 808/1406) *Mukaddime*’de fıkıh ilminin ve mezheplerinin teşekkül sürecini anlattığı bölümde, sahâbe neslinden sonraki bir dönemde fıkıhın tekemmül edip bir zanaat/meslek (sınâa) ve ilim haline geldiğini, bu ilimle meşgul olanlara “fukahâ” ya da “ulemâ” denilmeye başlandığını (önceleri “kurrâ” deniyordu) ve fukahâ arasında “ehl-i re’y” ve “ehl-i hadîs” adıyla iki “tarîk” ortaya çıktığını söyler. Farklı fıkıh anlayışlarına sahip olan bu iki eğilimden/gruptan ilkinin “ehl-i Irâk”, ikincisini de “ehl-i Hicâz” ile özdeşleştiren İbn Haldûn’a göre, hadis bilgileri az olduğu için kıyâs metoduna çokça başvuran ve bu alanda bir maharet kesbeden ehl-i Irâk’ın öncüsü (mukaddem) Ebû Hanîfe, ehl-i Hicâz’ın imâmı ise önce Mâlik b. Enes, ardından Şâfiî’dir. Üçüncü bir grup (tâife) ise kıyâs metodunu tümüyle reddeden ve şer’î hükümlerin yalnızca naslara ve icmâa dayanılarak tespit edilebileceğini söyleyen Dâvud b. Ali ve takipçilerinin temsil ettiği Zâhiriyye [mezhebi]dir.⁹

Nasların anlaşılmasında re’yin değeri ve re’y-hadis ilişkisi konusunda fıkıh mezheplerinin, bu mezheplere öncülük eden âlimlerin ve mensup oldukları ilim geleneklerinin farklı yaklaşımlara sahip oldukları hususunda adeta ittifak halinde olan klasik dönem kaynaklarında ehl-i re’y ve ehl-i hadîsin tanımı ile hangi fakihin hangi gruptan sayılacağı konusunda farklı değerlendirmelere rastlamak mümkündür.¹⁰ Modern dönemde İslam dünyasında¹¹ ve Batı’da ortaya çıkan fıkıh tarihi anlatımlarında belirleyici bir etkisi olan İbn Haldûn’un tasnif ve tanımlamaları ise Irak ve Hicaz ilim geleneklerini ehl-i re’y ve ehl-i hadîs eğilimleri ile özdeşleştirmek suretiyle bir karışıklığa neden olmaktadır. Basra merkezli Irak ehl-i hadîs’inin menşeiini ya da İmam Mâlik’in hangi fıkıh tarzını benimsediğini izah etmeyi zorlaştıran bu yaklaşım muhtemelen İbn Haldûn’un Mâlikî olmasından kaynaklanan bir zaaf içermektedir.¹² Sünnî fıkıh mezheplerinin teşekkülü konusunda büyük ölçüde İbn Haldûn’u esas alan çağdaş fıkıh tarihi araştırmalarında teşekkül sürecinin 4./10. yüzyılda tamamlandığı ve bu süreçte ehl-i re’y ile ehl-i hadîs arasındaki mücadelenin etkili olduğu konusunda yaygın bir kabulden söz edilebilir.¹³

⁶ Aydın, *Dihlevîlik*.

⁷ Sonraki çalışmaları için bk. Ahmet Aydın, “Hanefî Mezhebine Hintli Bir Yorum: Ferâiziyye Hareketi”, *Dergiabant* 6/12 (2018), 457-478; a.mlf., “Sömürge Hindistan’ında İslâmî Akımlar: Ehl-i Hadîs Cemaati”, *History Studies* 11/1 (February 2019), 1-22.

⁸ Mehmet Sait Uzundağ’ın *Hindistan Ehl-i Hadîs Ekolü ve Sıddîk Hasan Han* (v. 1307/1890) adlı kitabının (New York – Ankara: Gece Kitaplığı, 2018) Hasan Han’ın fıkıh anlayışı ve itikadî görüşleri ile ilgili kısımları *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*’nin “Sıddîk Hasan Han” maddesinin ilgili bölümlerinden akademik usullere aykırı bir şekilde alıntılanmıştır (bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, “Sıddîk Hasan Han [Fikhî Görüşleri]”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, [İstanbul: TDV Yayınları, 2009, 37/95-96]; Süleyman Akkuş, “Sıddîk Hasan Han [İtikadî Görüşleri]”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, [İstanbul: TDV Yayınları, 2009, 37/96-98]). Uzundağ’ın Kavak ve Aydın’ın çalışmalarına atıf yapmaması da dikkat çekicidir. Matiullah Sediqî’nin *Son Dönem Fakihlerinden Sıddîk Hasan Han ve Fikhî Görüşleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023) adlı çalışmasında da 2000 yılı sonrasındaki literatürün yeterince değerlendirilmediği anlaşılıyor. Özşenel’in 2014’te yayımlanan kitabı yerine 1992 tarihli tezini kullanan Sediqî’nin, özellikle Kavak ve Aydın’ın çalışmalarına hiç atıf yapmaması ve Birişik’in alana yönelik önemli çalışmalarını ihmal ederek sadece *TDV İslâm Ansiklopedisi*’nde yayımlanmış bazı maddelerine atıf yapması ciddi bir eksikliklerdir.

⁹ Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Dervîş el-Cüveydî (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2. Basım, 1418/1997), 416-417. Bu üç “mezhep” müslümanların çoğunluğunu (cumhûr) temsil etmiş, Ehl-i Beyt/Şîa ve Hâricîler tarafından benimsenen fıkıh anlayışları ise yaygınlık kazanamamıştır (417).

¹⁰ Bk. İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramazân (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1417/1997), 10, 247-293; M. Esat Kılıçer, “Ehl-i Re’y”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 4 Eylül 2023); Hayrettin Karaman, “Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 4 Eylül 2023).

¹¹ Bk. Ali Hasan Abdülkâdir, *Nazra ‘âmme fi târîhi’l-fikhî’l-İslâmî* (Kahire: Dâru’l-Kütübü’l-Hadîse, 1965), 224-225; Salim Ögüt, “Ehl-i Hadîs (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 4 Eylül 2023); Karaman, “Fıkıh”. Krş. Kılıçer, “Ehl-i Re’y”; Ferhat Koca, “Mezhep (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 4 Eylül 2023).

¹² Ali Hakan Çavuşoğlu, “Christopher Melchert ve Mezhep: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslâm Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu”, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*, mlf. Christopher Melchert, drl. ve çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik, 2019), 46-47.

¹³ Söz konusu araştırmalar ve konuya dair farklı yaklaşımlar hakkında bk. Çavuşoğlu, “Christopher Melchert ve Mezhep”, 44-67; Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebi’nin*

2. Fıkıh Mezheplerinin Teşekkül Sürecinde Ehl-i Hadis'in "Re'y" Karşıtlığı

Ehl-i hadisin öncülerinden Süfyân b. Uyeyne'nin (ö. 198/814) şöyle dediği nakledilir:

Kûfe'de Ebû Hanîfe [ö. 150/767], Basra'da Osman el-Bettî [ö. 143/760] ve Medine'de Rebîa b. Ebû Abdurrahman [ö. 136/753] ortaya çıkıncaya kadar her şey yolundaydı, ancak onlar gidişatı bozdular.¹⁴

İbn Uyeyne'ye nispet edilen bu söz ile acaba ne kastedilmektedir? "Yolunda olan" ve "bozulan" gidişattan ne anlamamız gerekiyor?

Çağdaş araştırmalarda yer alan ve İbn Haldûn'un tespitine dayanan "ehl-i Irak"ın (ve "ehl-i re'y"ın) zamanla "Hanefî mezhebi"ne dönüştüğü şeklindeki yaygın kanaatin iki ayrı kabulü içerdiği söylenebilir. Birincisi, Irak'ta müstakil fıkıh faaliyetlerinin yürütüldüğü iki ayrı merkez bulunduğu ve bunlardan birisi olan Basra'ya ve Basra fıkıh çevresine de kaynaklarda atıf yapıldığı halde Irak fıkının Kûfe çevresi ile sınırlı olarak anlaşılmasıdır. İkincisi, Irak fıkı denildiğinde akla gelen Kûfe ekolünün temsilcisi olarak Ebû Hanîfe'nin öne sürülmesi, yani Kûfe ekolünün Hanefî mezhebine dönüştüğü kabulüdür. Bu iki kabul ve algının nasıl ortaya çıktığını doğru anlamak için İslâm tarihinde yaşanan siyasî-itikadî gelişmeler ışığında bir değerlendirme yapmak kaçınılmazdır. Nitekim Hz. Osman'ın katlinden sonra yaşanan gelişmeler neticesinde Kûfe bir fitne ve bid'at merkezi olarak algılanmaya, Kûfeliler'in rivayet ettikleri hadislere bile şüpheyle bakılmaya başlanmış, buna karşın Kûfe dışındaki diğer merkezlerde (Basra, Şam, Mısır) sahih İslâm'ı temsil etmek üzere "Medine ilmi" öne çıkarılmıştır. Öte yandan hadis rivayetlerine mesafeli ve sorgulayıcı bir yaklaşım sergileyen Mu'tezile kelâmının Irak kökenli olması Kûfe fıkı ekolünün re'y ihtihadını çok kullanmak ve hadise karşı re'y'i tercih etmekle itham edilmesinde etkili olmuştur. Ebû Hanîfe'nin güçlü bir tedris halkasına ve nüfûza sahip olması, görüşlerinin Kûfe dışında da yayılmaya başlaması, dolayısıyla ehl-i hadîs tarafından güçlü bir rakip olarak algılanması da eleştirilerin merkezine yerleştirilmesine katkıda bulunmuştur. Neticede sahâbeden itibaren ilmî bir gelenek olarak devam eden "hadis rivayeti", bu ilimle meşgul olan âlimlerin bazılarında göre daha özel bir anlam kazanmış ve kendilerine "ashâbü'l-hadîs" ya da "ehl-i hadîs" denilecek olan bu âlimler, re'y-hadis ilişkisini yeniden yorumlamak ve daha önceki fikhî faaliyetleri bu açıdan yeniden tasnif edip değerlendirmek suretiyle genelde İslam ilimleri, özelde fıkıh tarihini ehl-i hadîs merkezli olarak kurgulama, yani bir geçmiş inşası çabasına girişmişlerdir.¹⁵

Bu çaba acaba ne zaman başladı? Şayet yukarıda alıntılıdığımız sözün Süfyân b. Uyeyne'ye nispetiyle ilgili bir kuşku yoksa İbn Uyeyne'nin fıkıh alanında re'y kullanımını tamamen reddettiğini ve adı geçen fakihleri de sırf bu yüzden zemmettiğini söyleyebilir miyiz? Çağdaş fıkıh tarihi araştırmalarında öne sürülen ve klasik kaynaklarda da temellerini bulabileceğimiz farklı iddia ve yorumlar şimdilik bu soruya hem olumlu hem de olumsuz cevap vermeyi mümkün kılmaktadır.¹⁶ Bu durumda en azından şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki, şayet ehl-i hadîs mensuplarının bir geçmiş inşası çabasından söz edilecekse, İbn Uyeyne'nin ifadelerini nakleden Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ve İbn Hazm (ö. 456/1064) bu çabanın önemli aktörleri arasında sayılmalıdır. Nitekim Bağdâdî İbn Uyeyne'nin sözünü *Târîhu Bağdâd'* da Ebû Hanîfe aleyhinde söylenenlere ayırdığı uzun bölümün girişinde nakleder. İbn Hazm ise *el-İhkâm*'ın re'ye dayalı fıkıh anlayışının ve ehl-i re'y mensuplarının tenkidine ayırdığı bâbında nakleder ve "gidişatın bozulması" ifadesini "re'y kapısının açılması, re'y'in bir başvuru kaynağı haline gelmesi ve kıyası esas alarak Hz. Peygamber'in hadisine itiraz etmek" şeklinde yorumlar.¹⁷ İbn Hazm ile aynı coğrafya ve dönemde yaşayan Endülüs Mâlikîlerinden İbn Abdilber en-Nemerî'nin (ö. 463/1070) Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştiriler hakkındaki değerlendirmeleri ise ehl-i hadîs merkezli bir tarih kurgusuna açıkça işaret etmektedir.¹⁸

Bununla birlikte "ehl-i hadîs" adlandırmasının her konuda benzer yaklaşımlara sahip yekpare bir düşünce ekolünü ifade etmediği ve hadis-re'y ilişkisi bağlamında ehl-i hadîsin tenkitlerinin sadece Ebû Hanîfe gibi re'y fıkının ilk temsilcileri ile sınırlı olmadığı unutulmamalıdır. Nitekim Mâlik b. Enes ve Şâfiî hadis-re'y ilişkisi açısından Ebû Hanîfe ve çevresinden farklı bir tavır benimsemelerine rağmen özellikle hadis rivayetleri arasında tercihte bulunma, bazı rivayetlerle amel etmeme ve rivayetleri

Teşekkül Süreci (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2015), 26-57.

¹⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd' ev Medîneti's-selâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 13/414-415; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Şâkir (Kahire: Matbaatü'l-Âsime, ts.), 2/789-790.

¹⁵ Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü: III.-V. / IX.-XI. yy.* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 141-151.

¹⁶ Ahmed Hasan, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu – Hüseyin Esen (İstanbul: İz, 1999), 145-148; Çavuşoğlu, "Christopher Melchert ve Mezhep", s. 49-54.

¹⁷ İbn Hazm'ın bir sonraki bölümde (*el-İhkâm*, 2/850-851) "Gün gelecek insanlar meşrikten ilim talebi için yola çıkacaklar ve 'Medine'nin âlimi'nden daha üstün birisini bulamayacaklar" mealindeki hadis rivayetinde kastedilen âlimin Mâlik b. Enes olduğuna dair Süfyân b. Uyeyne'ye nispet edilen sözün asılsız ve uydurma olduğunu ısrarla vurgulaması İbn Uyeyne'ye nispet edilen sözlerin güvenilirliği konusunda bir kuşku uyandırmaktadır.

¹⁸ Ebû Ömer Cemâleddin Yûsuf b. Abdullah İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İntikâ' fi fezâ'ili's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ'*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1997), 184, 276-277, 288-291.

yorumlama noktasında ehl-i hadîsin kabul edemeyeceği ölçüde re'y fikhına yakındılar.¹⁹ Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) ve öncüsü olduğu Bağdat ehl-i hadîsinin eleştirileri zaman zaman Mâlik ve Şâfiî'ye de yöneliyor ama daha ziyade Şâfiî'nin öğrencileri ve takipçileri bu eleştirilere maruz kalıyordu. "Halku'l-Kur'ân" meselesi ve mihne olayı başta olmak üzere itikadî-kelâmî tartışmalar söz konusu olduğunda ise onların eleştiri okları, sadece bu konularda kendilerinden farklı düşünen geniş ashâb-ı re'y zümresine değil, benzer görüşlere sahip bazı ehl-i hadîs fakihlerine ve bu zümreye karşı net tavır almayan muhaddislere de yönelebiliyordu.²⁰

3. Fıkıh Mezheplerinin Teşekkülü ve Ehl-i Hadîs'in "Mezhep" Karşıtlığı

Sünnî fıkıh mezheplerinin teşekkülüne dair çağdaş araştırmalarda mezhepleşme sürecinin büyük ölçüde 4./10. yüzyılda tamamlandığı yönünde bir kanaatin hâkim olduğunu ifade etmiştik. Mâverdî (ö. 450/1058) 5./11. yüzyılda artık mezheplerin "istikrar" bulduğunu ima eder.²¹ Kendi döneminde sadece "dört Sünnî fıkıh mezhebinin" yaşadığını söyleyen Zehebî (ö. 748/1348) ise müctehid fakihlerin zamanla azaldığı, muhtasar türü eserlerin ortaya çıktığı ve fıkhî taklid dönemine geçildiğini anlatırken verdiği örneklerle "mezhep fikhî" denilebilecek bu dönemin 4./10. yüzyılda başladığına işaret eder.²² Bir fıkıh mezhebinin teşekkül sürecini tamamladığını gösteren hususlardan birisi mezhebin ilk nesil fakihlerinin (imamlar) görüşleri, yani Kaya'nın ifadesiyle "mezhep birikimi" esas alınarak bu birikim üzerinde fikhî istidlal faaliyetinde bulunulması, daha doğrusu bu faaliyetin mezhep fikhinin üretilmesinde başlıca yöntem haline gelmesidir. Bazı mezhep imamlarının ilk nesil öğrencileri arasında ortaya çıktığı bilinen ve Okuyucu'nun "intisab" kavramını öne çıkararak izah etmeye çalıştığı bu fıkıh tarzının 4./10. yüzyıldan itibaren özellikle dört Sünnî fıkıh mezhebinin müntesibi olan fakihler arasında yerleşik hale gelmesi fıkıh tarihinde yeni bir dönemin başlangıcı sayılır. Artık fikhî faaliyetler büyük ölçüde mezhep müntesibi fakihler tarafından ve mezhep imamı başta olmak üzere daha önceki bir grup fakihinin fikhî mesailerini (mezhep birikimi) esas/dikkate alınarak yürütülecektir. Dolayısıyla fikhî bilgiye (hüküm, fetvâ, kazâ vs.) ulaşma yöntemi ve kaynak anlayışıyla ilgili de yeni bir durum söz konusudur. Mezhebe müntesip bir fakih kaynak olarak sadece nasları değil mezhep birikimi içerisinde itibar ettiği belirli bir fikhî mesaiyi de dikkate alacak, aynı zamanda mezhep birikimine de farklı düzeylerde katkıda bulunmuş olacaktır.²³ İbn Haldûn, fıkıh mezheplerinin teşekkül sürecini anlatırken bu yeni gelişmeyi şöyle tasvir eder:

Bu dönemde her bir imamın mezhebi, o mezhebin müntesipleri (ehl-i mezheb) açısından müstakil bir ilim (ilm-i mahsûs) haline gelmiştir. Artık onlar için ictihad ve kıyas yolu kapandığı için onların [yeni bir yöntem] ihtiyacı vardı: Mezhep imamının görüşlerinden elde edilecek temel ilkelere (usûl) istinad ederek ve yeni meseleleri [mezhep birikimi içerisinde daha önce hükmü verilmiş] meselelere kıyas edip benzerlik ya da farklılıkları tespit ederek (tanzîr ve tefrik) hükümler ortaya koymak. Bunu yapabilmek için ihtiyaç duydukları şey ise güçlü bir meleke ve mümkün olduğunca imamın mezhebine bağlılığı (ittibâ).²⁴

Mezhep fikhinin yaygınlaşması ve adeta ana yol haline gelmesi fakihlerin naslarla ilişkisi ve ictihad sorumluluğu açısından yeni bir tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Başta Ebû Hanîfe olmak üzere hadisler arasında rivayet tenkidi dışında kriterlerle tercihte bulunan ve/veya onları yoruma tabi tutan fakihleri re'y ile hüküm verdikleri gerekçesiyle itham eden ehl-i hadîsin eleştirileri artık daha ziyade mezhep bağlılığı (taklid) konusuna ve re'y ile de olsa ictihada dayalı hüküm veren imamların yolundan gitmeyip ictihadı terk eden ve taklid yolunu benimseyen fakihlere yönelecektir. Nitekim ehl-i hadîsin önde gelen isimlerinden Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*'da İmam Mâlik'in biyografisine ayırdığı bölümde, bir Mâlikî'ye nispet ettiği "İctihadın azalıp zorlaştığı günümüzde taklid edilmeye en layık kişi Mâlik'tir." sözünü ve ardından adını vermediği bir âlime (şeyh) nispet ettiği "Mezhep imamı ile mukallid arasındaki ilişki peygamber-ümme ilişkisi gibidir; imamına muhalefet etmesi helal değildir." sözünü naklettikten sonra bu yaklaşımı eleştirir. Zehebî'ye göre, farklı âlimlere ait bütün görüşleri öğrenip bunlar arasında tercihte bulunurken delile ittiba etmesi gereken ilim talipleri kimin daha bilgili olduğuna bakmadan ve bilinçli bir tercihe dayanmaksızın şahsî arzular, bir âlime duyulan saygı ve içinde yaşadıkları coğrafyanın örf ve kültürünün etkisinde kalarak bir

¹⁹ Ahmed Hasan, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, 124, 208-212; Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindartık*, drl. ve çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik, 2019), 53-57, 136-138, 145-151, 203; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, 7-10.

²⁰ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 75-100, 151, 162-163.

²¹ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1391/1971), 1/185-186.

²² Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 8/91-92; ayrıca bk. 14/298.

²³ Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 2-4, 29-42, 56-78; Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 20-23, 53-57, 221-275. Mezhep müntesibi bir fakihinin naslar ile mezhep birikimi arasında kurduğu irtibatın, dolayısıyla mezhep fikhinin niteliği hakkında fikhî usulü ve hukuk tekniği açısından yapılmış bir izah için bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "İslâm Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 23-51.

²⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 420.

âlimi/mezhebi taklid etmeye başlamışlar ve artık Mağrib'de Ebû Hanîfe'nin mezhebine ya da Buhara ve Semerkant'ta Ahmed b. Hanbel'in mezhebine intisap etmek neredeyse imkânsız hale gelmiştir.²⁵

Zehebî'nin atıfta bulunduğu "Mâlikî" büyük ihtimalle Kādî İyâz'dır (ö. 544/1149). Nitekim Kādî İyâz, meşhur Mâlikî mezhebi tabakatı *Tertibü'l-medârik*'in girişindeki "Mâlik'in Mezhebi'ni Tercih Etmek, Mâlik'i Taklid Etmenin Gerekliliği ve Onun Diğer İmamlardan Üstünlüğü Hakkında" başlıklı bölümde, Zehebî'nin özet olarak nakledip eleştirdiği "ictihad zorlaştığı için bir âlimi/mezhebi taklid etmenin kaçınılmaz hale geldiği" tezini uzun uzadıya anlatıp savunur ve "peygamber-ümme ilişkisine benzediği için imama muhalefet edilemeyeceği" görüşünü de isim vermeden mezhebin önde gelen bir âlimine (ba'zu'l-meşâyih) nispet eder. Çünkü ictihad yoluyla dini öğrenip yaşamak (taabbüd) müslümanların çoğunun (âmmî, mübtedî ve mütefakkih) üstesinden gelebileceği bir sorumluluk değildir. Kendi döneminde taklid edilebilecek beş fıkıh mezhebi (beşincisi Zâhirî mezhebi) bulunduğunu ve bunlar arasında kendisine tabi olunmaya (ittiba, iktidâ) en layık olanın Mâlik'in mezhebi olduğunu belirten Kādî İyâz'a göre, müctehid olmayan bir kimse taklid edilmeye en layık âlimi/mezhebi araştırıp bularak ictihad sorumluluğunu da yerine getirmiş olacaktır.²⁶ Görüldüğü gibi Mâlikî mezhebine mensup bir fakih olan Kādî İyâz açısından herhangi bir sorun teşkil etmeyen, dahası kaçınılmaz olan taklid Zehebî açısından yanlış bir yoldur. Mezhep fikhının meşruiyetini ve gerekliliğini kabul eden fukahâyâ göre doğrudan naslara dayanarak değil, mezhep birikimini esas alarak yürütülen fikhî faaliyetler de bir tür ictihad kabul edilmekte ve faaliyetin türüne/niteliğine göre "müntesip (mezhepte) ictihad" ya da "tahrîc" gibi adlarla anılmaktadır.²⁷

Ehl-i hadîs eğilimine sahip fakihler ile herhangi bir fıkıh mezhebine müntesip fakihler arasındaki bu yaklaşım farkı ve çatışmanın temel unsurları ve etkileri varlığını tarih boyunca sürdürse de ilim zihniyetindeki dönüşümler çatışmanın taraflarını ve kapsamını değiştirecektir.²⁸ Nitekim ehl-i hadîs ile ehl-i re'y arasındaki mücadele zamanla yumuşamış, ehl-i re'yden sayılan mezhep müntesibi fakihler arasında imamın ya da mezhebin görüşlerinin dayandığı hadis rivayetlerini tespiti ya da bu görüşleri hadis delilleriyle güçlendirmeye yönelik çalışmalar erken dönemde başlamıştır. Bu süreçte ehl-i hadîs de belirli ölçüde ehl-i re'ye yakınlaşmış ve sonuçta kendi şahsî görüş ve fetvalarının kaydedilmesine bile karşı olan Ahmed b. Hanbel'i imam kabul eden bir fıkıh mezhebi ortaya çıkmıştır.²⁹ Öte yandan hemen her fıkıh mezhebi bünyesinde bir "ehl-i hadîs" çizgisinin (ehl-i hadîs Mâlikîler, ehl-i hadîs Şâfiîler, ehl-i hadîs Hanefîler gibi) tarih boyunca hep var olduğu görülmektedir.³⁰

5. Sıddîk Hasan Han'ın "Re'y'siz" ve "Mezhepsiz" Fıkıh Anlayışı/Arayışı

19. yüzyılda Hint alt kıtasında Hanefî mezhebi başta olmak üzere fıkıh mezheplerine karşı mücadelesiyle tanınan Ehl-i Hadîs Cemaati'nin temsilcilerinden Sıddîk Hasan Han, yazdığı eserler kadar sahip olduğu siyasî imkanları da kullanarak yürüttüğü neşriyat faaliyetleriyle bu coğrafyada ve İslâm dünyasının diğer bölgelerinde ehl-i hadîsin akaid ve fıkıh anlayışının yaygınlaşmasında etkili olmuştur.³¹ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin babası tarafından kurulmuş olup 18. yüzyıldan itibaren Hint alt kıtasındaki farklı düşünce hareketlerine ve cemaatlara kaynaklık eden Rahîmiyye Medresesi'nde eğitim gören Hasan Han, Dihlevî ve öğrencilerinin görüşlerinden etkilenmiştir.³² Ancak Ehl-i Hadîs Cemaati'nin öncüsü sayılan ve kendisini Dihlevîliğin devamı kabul eden Nezîr Hüseyin (ö. 1320/1902) gibi Hasan Han üzerinde de en etkili isim 18. yüzyıl ihya ve tecdid hareketlerinin Yemen'deki en önemli temsilcisi Şevkânî'dir (ö. 1250/1834).³³ Talebelerinden Abdülhak b. Fazlullah Benâresî'den aldığı dersler,

²⁵ Zehebî, *Siyer*, 8/90-94.

²⁶ Ebü'l-Fazl Kādî İyâz b. Mûsâ, *Tertibü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. M. Tâvî et-Tançî vd. (Rabat: 1383-1403/1965-1983), 1/59-67.

²⁷ Bk. Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *el-İhkâm fi temyizi'l-fetâvâ 'ani'l-aḥkâm ve taṣarrufâtî'l-kâdi ve'l-imâm*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûatî'l-İslâmiyye, 1387/1967), 260-263; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*, thk. Abdullah Dirâz (b.y.: el-Matbaatü'r-Rahmâniyye bi-Mısır, ts.), 4/164-165; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, 14, 48-52.

²⁸ Bk. Tuncay Başoğlu, "George Makdisî (1920-2002)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4 (2004) 98-99.

²⁹ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 51-65. Hanefî mezhebi içerisinde hadis çalışmaları hakkında bk. Kaya, *Fikhî İstidlal*, 126-128, 142-151. Endülüs'te ehl-i hadîs ile Mâlikî fakihler arasında yaşanan mücadele ve yumuşama süreci hakkında bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, "Endülüs'te Re'y-Hadis Mücadelesi", *İslâmiyât*, 7/3 (Temmuz-Ağustos 2004), 59-74.

³⁰ Ehl-i hadîs Mâlikîler hakkında bk. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, 13-15, 22-23, 28-30, 36-37, 151-163. Şâfiî mezhebi içindeki ehl-i hadîs çevreler hakkında bk. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 319-337, 509-510.

³¹ Hayatı ve eserleri hakkında bk. Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm*, nşr. Abdülcebbâr Zekkâr (Dımaşk: Menşûrâtü Vezâreti's-Sekâfe ve'l-İrşâdî'l-Kavmî, 1978), 2/271-280; a.mlf., *el-Hiṭṭa fi zikri's-şihâhi's-sitte* (thk. Ali Hasan el-Halebî, Beyrut-Amman: Dâru'l-Cil – Dâru Ammâr, ts.), 471-485; a.mlf., *et-Tâci'l-mükelle min cevâhiri me'âşiri't-tirazi'l-âhiri ve'l-evvel* (Katar: Vezâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1428/2007), 535-545; ayrıca bk. Abdülhamit Birşık – Cüneyt Eren, "Sıddîk Hasan Han" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 4 Eylül 2023).

³² Dihlevî ve takipçilerinin etkisi, fıkıh anlayışları ve başta Hanefîler olmak üzere dönemlerindeki mezhep müntesibi fakihlere yönelik eleştirileri hakkında bk. Birşık, "Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü", 4, 7-8, 55-57; Aydın, *Dihlevîlik*, 101-102, 128-146, 189-310, a.mlf., "Ehl-i Hadis Cemaati", 2-6, 18-19.

³³ Ehl-i Hadis Cemaati ve Sıddîk Hasan Han üzerindeki Şevkânî etkisi hakkında bk. Aydın, "Ehl-i Hadis Cemaati", 1-22; a.mlf., *Dihlevîlik*, 407-447.

kitapları ve aralarındaki yazışmalar vasıtasıyla Şevkânî'nin tüm ilmî birikimine vâkıf olan Hasan Han'ın eserlerinin önemli bir kısmı Şevkânî'nin eserleri esas alınarak yapılmış çalışmalardan oluşmakta ve hemen her konuda onun görüşlerini tekrar etmektedir.³⁴ Bütün bunlarla birlikte kendisinden söz ederken aşırı övgü ve bağlılık ifadeleri kullanması³⁵ Hasan Han ile Şevkânî arasında, kendisinin sürekli eleştirdiği mezhep müntesibi fakihler ile mezhep imamları ve mezhep birikimi arasındaki intisap ilişkisine benzer bir bağlılık olduğunu düşündürmektedir. Öte yandan Hasan Han'ın hem re'y, taklid, icmâ ve kıyası tümüyle reddeden Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm'ın hem de bu konularda daha dengeli bir yaklaşıma sahip olan Zehebî, İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim'in görüş ve eserlerine bir arada atıfta bulunması eklektik bir yaklaşım olarak değerlendirilebileceği gibi bir "ehl-i hadîs mezhebi" kurgulama çabasının ürünü olarak da görülebilir.

Şirk, bid'at ve taklidi üç büyük sapkınlık olarak nitelendiren Sıddîk Hasan Han bütün eserlerinde iki konuyu sürekli vurgular: Birincisi Kur'an ve hadis metinleri (naslar) mutlak otorite kabul edilmeli ve re'y ictihadı tamamen devre dışı bırakılmalı, ikincisi taklid ve mezhep bağlılığı kesinlikle terk edilmeli. Bu vurgunun en dikkat çekici olduğu yer bir tür akaid kitabı olarak kaleme aldığı *ed-Dînü'l-hâlis* adlı kapsamlı ve bir o kadar da karmaşık eserdir. Hasan Han "ihlas ve tevhidin manasını açıklamak; şirk, bi'dat ve taklidden ibaret olan dalaleti reddetmek" amacıyla yazdığını belirttiği eserin neredeyse bütün bölümlerinde konuyu bir şekilde re'y ictihadı, taklid ve mezhep fikhına getirmekte, bunları bid'at olarak tanımlamakta, hatta doğrudan şirk ve küfürle irtibatlandırmaktadır.³⁶ Öyle anlaşılıyor ki bu itham bir fıkıh mezhebine müntesip olan ve ilim tahsiliyle meşgul olmayan sıradan müslümanlar (âmmî) ile ilim tahsili aşamasında bulunan öğrencileri de kapsamına almaktadır.³⁷ Hasan Han'ın fıkıh tarihinin doğal akışına ters ve fıkıh bir ilmî disiplin olmaktan uzaklaştıracak, belki de tümüyle işlevsiz hale getirebilecek olan "mezhepleri tümüyle terk etme" teklifini nasıl anlamalıyız? Bu teklif ne kadar gerçekçidir?

5.1. Fıkıh Nedir? Ya da Ne Değildir?

Sıddîk Hasan Han'ın konuya yaklaşımının tipik bir göstergesi *Ebcedü'l-ulûm*'un ilimlerin tanımına ayırdığı cildinde yer alan "İlmü'l-Fıkıh" başlıklı bölümdür.³⁸ Bu bölümü adeta fıkıhı tanımlamak ve fıkıhın "ne olduğunu" anlatmak için değil "ne olmadığını" anlatmak için yazmıştır. Önce doğrudan Tehânevî'nin (ö. 1158/1745'ten sonra) *Keşşâfû istilâhâtî'l-fünûn*'undan ve Taşkôprizâde'nin (ö. 968/1561) *Miftâhu's-saâde*'sinden fıkıhın tanımını, mevzuu ve gayesi ile ilgili bölümleri aktarır ve Taşkôprizâde'nin şu ifadeleriyle bu kısmı sonlandırır:

Ümmet-i Muhammed Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen dört fıkıh mezhebini makbul ve sahih saymıştır. Bunlardan en tercihe şayan olanı ise Hanefî mezhebidir... Bununla birlikte fûrûda [fıkıhta] bunlardan herhangi birini taklid eden kimse, kendi mezhebinin yanlış olma ihtimali olsa da en doğrusu olduğunu, diğer/muhalif mezhebin ise doğru olma ihtimali olsa da yanlış olduğunu kabul etmesi gerekir. İtikâdiyyât söz konusu olduğunda ise kendi mezhebinin kesinlikle doğru, muhalif mezhebin de kesinlikle yanlış olduğu kanaatine sahip olmalıdır.³⁹

Hasan Han her iki eserden bu alıntılarını yaptıktan sonra fıkıhın tanımı ve mevzuuna dair hiçbir yorum ve katkı yapmadan fıkıh mezhepleri hakkındaki değerlendirme ve kanaatlerini şöyle ifade eder:

Mezhepler içinde en doğru ve en sağlam olan, ittiba edilmeye ve bağlanmaya en layık olan "ehlü'l-hadîs ve'l-Kur'ân" tarafından benimsenen yoldur. Mezheplerden birisini tercih etmek delile dayanmayan bir zorlamadır (tahakküm). Halbuki doğruluk açısından dört mezhebin tamamı aynı düzeydedir. Bütün insanların [müminlerin] sorumlu olduğu şey, alimlerin re'y ve sözlerine ittiba ya da onların Kur'an ve hadislerle muhalif ictihadlarına uymak değil, Kitap ve sünnetin sarîh naslarına ittiba etmektir.⁴⁰

³⁴ Sıddîk Hasan Han, *et-Tâcü'l-mükellel*, 448; Birşık-Eren, "Sıddîk Hasan Han"; Aydın, "Ehl-i Hadis Cemaati", 15. Sıddîk Hasan Han'ın bu makalede incelenen görüşleri ve ilmî faaliyetinin Şevkânî'ninkilerle ne kadar benzerlik arz ettiğini görmek için bk. Nail Okuyucu, "Şevkânî'nin İslah Düşüncesinin Ana Hatları ve Fıkıh Usûlü Anlayışını Dönüştürme Yönündeki Gayretleri", *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*, ed. Mürteza Bedir vd. (İstanbul: İSAR, 2019), 241-253; a.mlf., "Mezhebe Karşı İctihad: Şevkânî'nin İctihad Düşüncesi ve Mezhep Eleştirisi", *DİVÂN İlmî Araştırmalar* 28/1 (2010), 177-211.

³⁵ Hasan Han'ın farklı eserlerinde Şevkânî'nin adının geçtiği yerlerde rastlanabilecek bu tür ifadeleri bir arada görmek için bk. Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm*, 201.

³⁶ Sıddîk Hasan Han, *ed-Dînü'l-hâlis*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.), 1/22; 2/344-355; 3/36-42, 50-72, 168-170, 216-223, 236-375, 537-552; 4/108-390. Hasan Han, eserinin sistematik açıdan düzensiz ve dağınık olmasına rağmen daha önce yazılmış eserlerden daha iyi bir seviyede olduğunu iddia eder (*ed-Dînü'l-hâlis*, 1/5-6).

³⁷ Sıddîk Hasan Han çoğu yerde "câhil mukallidler" ile "taklid ilmi ile meşgul olanları" peş peşe zikreder ve ikinci grubun sorumluluğu daha fazla olmak kaydıyla her iki grubun da bu bidatin yayılmasında vebali olduğunu söyler (mesela bk. *ed-Dînü'l-hâlis*, 4/222, 226-227).

³⁸ Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm*, 2/400-413.

³⁹ Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm*, 2/402.

⁴⁰ Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm*, 2/402.

Yaygın kullanımından farklı olarak burada “Ehlü'l-hadîs ve'l-Kur'ân” şeklinde adlandırdığı ehl-i hadîsin “mezhepler arasında en doğru yol” olduğunu belirtmesine rağmen hemen ardından mezheplerden birini tercih etmenin doğru olmadığını söylemesi ya tutarsız bir yaklaşım ya da Hasan Han'ın “fıkıh” kavramı gibi “mezhep” kavramı üzerinde de titiz bir ilmî tahlil yapmadığı şeklinde yorumlanabilir. Nitekim “İlmü'l-fıkıh” başlığı altında sistematik bir anlatım gözetmeyen Hasan Han, bu değerlendirmenin ardından fıkıh mezheplerine müntesip fakihlerce kaleme alınan fıkıh kitapları ile hadis kitaplarının mukayesesini yapar, taklidin neden ortaya çıktığını ve neden yanlış olduğunu izaha çalışır, mezhep imamlarını ve alimlerini ictihad-taklid açısından değerlendirir, edille-i şer'iyyenin dört değil iki olduğunu iddia eder ve nihayet tüm bu anlattıklarının doğruluğu ve tercih edilmesi gereken mezhebin (el-mezhebül-muhtâr) bu olduğu konusunda kaynak/şahit olarak okuyucuyu İbn Teymiyye ile talebesi İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350), onların izinden giden hadis ve Kur'an âlimlerinin ve “hassaten” Yemenli imamlar ile talebelerinin kitaplarına yönlendirir. Sonra da İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinden “İlmü'l-Fıkıh” başlıklı bölümü olduğu gibi iktibas eder.⁴¹

Fıkıhî bir ilim olarak ele aldığı ansiklopedik sözlüğünde bu ilmin tanımı üzerinde durmayan Hasan Han, görüşlerine ve kitaplarına büyük ihtimam gösterdiği Şevkânî'nin *İrşâdü'l-fuhûl* adlı fıkıh usulü eserinin ihtisarı mahiyetindeki *Tahsilü'l-husûl*'l-me'mûl'ünde de Şevkânî'nin naklettiği, yaygın olarak kullanılan fıkıh tanımını aktarmakla yetinir.⁴² *ed-Dînü'l-hâlis*'in “Sünnete Sarılma ve Bid'atten Kaçınma” başlıklı ikinci kısmında yer alan “İlim ve Türleri” başlıklı bölümde ise şöyle bir tanım getirir:

Sözlükte “anlamak (fehmi)” manasına gelen fıkıhın şer'î ıstılahtaki karşılığı “Allah ve Resûlü'nün muradına uygun şekilde Kitap ve sünneti anlamak”tır. Yoksa maksat günümüzde benimsenen ıstılah anlamı değildir. Çünkü bu manaya göre fıkıh ya sırf rey ya da üstün kimselerin (fudalâ) ictihadı demektir.⁴³

İslam'ın ilk döneminde “dünyayı terk eden ve ahireti tercih eden zâhid” anlamına gelen fakih kelimesinin zamanla “nikah, alış-veriş, köle azadı gibi meseleler hakkında yazılanları okuyan kişi” manasında kullanılmaya başlandığını ve böylece gerçek anlamından uzaklaştığını iddia eden Hasan Han'ın burada da fıkıh ilminin mahiyetini ortaya koymaya yönelik tam bir tarif yapmadığı söylenebilir.⁴⁴ Hasan Han bir başka eserinde şer'î ilimleri (ilmü's-şer') tefsir ve hadis ile sınırlayıp fıkıhî dünyevî ilimlerden sayarken⁴⁵ de muhtemelen kendi yaptığı eksik fıkıh tanımını değil fıkıhın yaygın olarak kabul edilen ıstılah anlamını esas alıyor olmalıdır; aksi halde çelişkiye düşmüş olur.

5.2. Re'y, Taklid, İctihad ve Mezhebe İntisap

Siddîk Hasan Han re'y ile hüküm vermenin Kur'an ve sünnete muhalefet etmek anlamına geldiğine ve bir bid'at olduğuna dair sahâbe, tabiîn ve sonraki nesillere mensup âlimlerden pek çok söz ve rivayet nakleder. Bunlar arasında Hz. Peygamber'e nispet edilen hadisler de vardır.⁴⁶ Buradan hareketle re'yin dini anlama ve yaşama konusunda müracaat edilebilecek meşrû bir bilgi kaynağı (ilim) olmadığı sonucuna ulaşır. Ardından Nisâ sûresinin Allah'a, Resûlü'ne ve ülü'l-emre itaati emreden 29. âyetini naklederek re'ye başvurmanın Allah ve resûlüne itaatsızlık anlamına geleceğini ima eder. Hasan Han'a göre “... *Bugün dininizi ikmâl ettim, nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslam'ı tercih ettim...*” (el-Mâide 5/3) âyeti ise re'yin dinde yeri olmadığı, Allah'ın bu dini tamamlamasından sonra ihdâs edilmiş ve dine katılmış bir bid'at olduğu hususunda apaçık ve en güçlü delildir. Zira aksini iddia etmek Allah'ın dininin tamamlanmadığını söylemek anlamına gelecektir.⁴⁷

Söz konusu âyetlere göre taklidin de dinde yeri olmadığını iddia eden Hasan Han re'yi delil ve rivayetin tamamlayıcısı değil mukabili olarak görür. Taklid ise rivayet ile değil re'y ile amel etmektir. Çünkü mukallid (kendisi ictihad etmeyip bir müctehidi taklid eden kimse) bir başka insanın sözünü/görüşünü delilini sorgulamaksızın kabul etmektedir. Şayet mukallid müctehidin esas aldığı delili de sormuş olsaydı o zaman onun re'yine değil naklettiği rivayete tabi olmuş olacaktı. Müctehid konu hakkında Kur'an ve sünnetten bir delil bulamadığı için zarureten re'y ictihadına başvurmuşsa ya da ictihadında hata etmişse mazurdur, hatta gereken çabayı gösterdiği için sevaba da nail olur. Halbuki o müctehidi taklid eden kişi delile değil hata eden bir müctehide

⁴¹ Siddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ülûm*, 2/402-406.

⁴² “Fıkıhın ıstılahı anlamı, tafsilî delillerinden istidlal yoluyla elde edilen şer'î hükümleri bilmektir”. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Ebû Hafs Sâmî b. el-Arabî el-Eserî (Riyad: Dâru'l-Fadîle, 1421/2000), 1/58; Siddîk Hasan Han, *Huşûlü'l-me'mûl min 'ilmi'l-uşûl* (İstanbul: el-Matbaatü'l-Cevâib, 1296), 4. Şevkânî'nin ıslah düşüncesinde fıkıh usulünün yeri ve tanımı hakkında bk. Okuyucu, “Şevkânî'nin ıslah Düşüncesinin Ana Hatları”, 241-253.

⁴³ Siddîk Hasan Han, *ed-Dînü'l-hâlis*, 3/236.

⁴⁴ Hasan Han söz konusu eserin farklı yerlerinde fıkıh ilminin ilimler arasındaki yeri ve fakihin vasıfları hakkında pek çok görüş nakleder, ama yine kendisi “efrâdını câmi ağyârını mâni” bir tanım yapmaz (bk. *ed-Dînü'l-hâlis*'in 3/288-292; ayrıca bk. 3/552-555).

⁴⁵ Siddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ülûm*, 2/337.

⁴⁶ Siddîk Hasan Han, *ed-Dînü'l-hâlis*, 4/243-251; ayrıca bk. 4/152-179.

⁴⁷ Siddîk Hasan Han, *ed-Dînü'l-hâlis*, 4/250-251.

tabi olmuştur ve kıyamet gününde neye dayanarak böyle amel ettiği sorulduğunda verecek bir cevabı yoktur.⁴⁸ *ed-Dînü'l-hâlis*'de bir mukallid ile delile ittiba eden bir kimse arasında bir münazara kurgulayan Hasan Han, taklidin meşrû bir yol olduğuna dair ileri sürülen tüm aklî ve naklî delilleri mukallidin ağzından sıraladıktan sonra bunları tek tek çürütmeye çalışır.⁴⁹ Ardından mezheb müntesibi mukallidlerin naslarla “oynadıklarına” dair iddiasını ferî meselelere dair bazı örnekler üzerinden ispata çalışır.⁵⁰

Özellikle müteahhirûn döneminde üretilen fıkıh kitaplarının mezhep fikhinin, dolayısıyla taklidin yaygınlaşmasını sağladığını söyleyen⁵¹ Hasan Han'a göre ilk dönemlerde müctehidler taklide ihtiyaç duyulmasının sebebi sahih hadislerin ve âsârın henüz tedvin edilmemiş olmasıdır. Daha sonra tedvin edilen hadis kitapları ise her seviyedeki müslümanın dinî bilgi ihtiyacını karşılamak için yeterlidir.⁵² Öte yandan şer'î delillerden hüküm çıkarmanın yollarını öğreten, dolayısıyla icthad melekesi kazandırması beklenen fıkıh usulü de amacından uzaklaşarak müctehid derecesindeki fakihleri mukallit durumuna düşüren, naslardan uzaklaştırıp re'ye mahkûm eden ve yalnızca eskilerin görüşlerini aktaran bir ilim haline gelmiş, kuralları tartışılmaz kesin doğrular olarak telakki edilir olmuştur. *Tahsîlü'l-me'mûl*'ün girişinde Şevkânî'nin bu konudaki eleştirilerini aynen tekrarlayan⁵³ Hasan Han *Ebcedü'l-ülûm*'da ise fıkıh usulü hakkındaki genel geçer görüşleri aktarır ve yalnızca ehl-i hadîsin bu alanda zayıf kaldığı iddiasına itiraz ederek en iyi fıkıh usulü eserinin Şevkânî'nin kitabı olduğunu vurgular.⁵⁴

Dinî bilginin kaynağı olarak sadece Kur'an ve sünneti kabul eden Sıddîk Hasan Han, âlimlerin büyük bir çoğunluğunun “edille-i şer'iyeye” kapsamında üçüncü ve dördüncü kaynak/delil olarak kabul ettiği icmâ ve kıyası reddeder. Sahâbe icmâ hüccet olmakla birlikte mutlak olarak icmâ ve kıyası şer'î delil kabul etmenin hiçbir dayanağı yoktur. Ayrıca sahâbeden sonraki nesillerde icmân gerçekleşmesi aklen imkânsız olduğu gibi fiilen de vâki değildir. Bu yüzden inkârı küfrü gerektirmez.⁵⁵ İcmadan söz edilecekse de bu ancak taklid bid'ati ortaya çıkmadan önce yaşayan müctehidler dönemi için mümkün olabilir, yoksa mezhep mukallidi fakihlerin icma açısından bir kıymeti yoktur.⁵⁶ Kıyası reddeden Nazzâm ve Dâvûd ez-Zâhirî gibi âlimlerin doğru anlaşılması gerektiğini belirten Hasan Han fikhî kıyası kesin şekilde reddeder. Ancak nassın kapsamına girmekle birlikte açıkça zikredilmeyen hususların nassa ilhakı niteliğindeki istidlâl türlerinin kıyas olarak nitelendirilmesinin yanlış olduğunu, bir mezhebe taassup derecesinde bağlı olmayan fakihlerin bütün fikhî meselelerin hükmünü bu yolla Kur'an ve sünnette bulabileceklerini ve Allah'ın dinini tamamladığını ifade eden âyetlerin buna işaret ettiğini iddia eder.⁵⁷ Hasan Han'a göre, gerek icmâ ve kıyası asıl kabul ederek dinî konularda icthada dayalı hüküm vermek gerekse hakkında hadis rivayetlerinin bulunduğu konularda herhangi bir gerekçeyle bu rivayetleri terk ederek re'y icthadına başvurmak Allah ve Resûlü'ne karşı gelmek demektir ki, bu şeytanın davet ettiği ve kişiyi cehenneme götürecek bir yoldur.⁵⁸ İcmâ veya kıyasa ancak nasları desteklemek amacıyla ya da bilgi eksikliği sebebiyle ilgili bir nassa ulaşamadığı zaman zarureten ve belirli şartlar çerçevesinde başvurulması gerekir. Çünkü Kur'an âyetleri ve hadisler tarihin herhangi bir döneminde müslümanların karşılaştığı ve karşılaştacağı tüm meselelerin çözümlerini bünyesinde barındırmaktadır. Bunun aksini iddia ederek karşılaştıkları pek çok meselenin hükmünü doğrudan naslarda bulamadıkları gerekçesiyle re'y icthadına başvuran ya da müntesibi oldukları müctehid âlimin/mezhebin görüşlerini taklid eden fakihlerin itibar ettiği kıyasların büyük bir kısmı muhkem âyetlerin zahirine ve hadislere muhaliftir.⁵⁹

5.3. Mezhep İmamları, Mezhepler ve Mezhep Müntesibi Fakihler/Mukallidler

Sıddîk Hasan Han'ın re'y, taklid ve mezhebe intisap konularındaki eleştirileri büyük ölçüde mezheplerin teşekkül süreci tamamlandıktan sonra yaşayan mezhep müntesibi fakihlere ve onların mezhep birikimini esas alarak yürüttükleri fikhî faaliyetlere yöneliktir. Ebû Hanîfe de dahil olmak üzere mezhep imamlarını bu eleştirilerin dışında tutmaya özen gösterir ve onların nasları esas alarak icthad ettiklerini, re'ye dayalı bir fıkıh üretmediklerini ve taklide karşı olduklarını ispata çalışır. Hasan Han'a göre dört mezhep arasında Hz. Peygamber'in sünnetine uygunluk bakımından en önde geleni Ahmed b. Hanbel'in

⁴⁸ Sıddîk Hasan Han, *ed-Dînü'l-hâlis*, 4/252-255.

⁴⁹ Sıddîk Hasan Han, *ed-Dînü'l-hâlis*, 4/292-308.

⁵⁰ Sıddîk Hasan Han, *ed-Dînü'l-hâlis*, 4/308-323.

⁵¹ Sıddîk Hasan Han, *ed-Dînü'l-hâlis*, 3/245.

⁵² Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ülûm*, 2/403.

⁵³ Şevkânî, *İrşâdü'l-fihûl*, s. 53-54; Sıddîk Hasan Han, *Husûlü'l-me'mûl*, 3-6.

⁵⁴ Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ülûm*, 2/70-78.

⁵⁵ Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ülûm*, 2/405; a.mlf., *Huşûlü'l-me'mûl*, s. 66-74.

⁵⁶ Sıddîk Hasan Han, *ed-Dînü'l-hâlis*, 4/221.

⁵⁷ Sıddîk Hasan Han, *Huşûlü'l-me'mûl*, 159-160.

⁵⁸ Sıddîk Hasan Han, *ed-Dînü'l-hâlis*, 3/36-42.

⁵⁹ Sıddîk Hasan Han, *ed-Dînü'l-hâlis*, 3/69, 219; a.mlf., *Zührü'l-muhtî min âdâbi'l-müftî*, thk. Ebû Abdurrahman el-Bâtnî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1421/2000), 58.

mezhebidir; çünkü o ya Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadise ya da bir sahâbî kavline dayanarak fetvâ vermiş, asla re'yine dayanarak bir görüş ileri sürmemiştir. Bu açıdan ikinci sırada Şâfiî'nin mezhebi, üçüncü sırada da Mâlik'in mezhebi gelir. Hasan Han'ın re'ye en çok müracaat edilen mezhebin Ebû Hanîfe'ye "nispet edilen" mezhep olduğunu söyleyip Ebû Hanîfe'nin bizzat re'ye dayalı bir fıkıh kitabı "yazmadığını" vurgulaması ilginçtir. Hanefî mezhebine nispet edilen fetvâ/fıkıh kitapları onun mezhebine müntesip fakihlerce kaleme alınmış, bu kitaplardaki re'ye dayalı hükümler gün geçtikçe artmış ve giderek sünnetten uzaklaşmışlardır.⁶⁰ Öte yandan *Ebcedü'l-ülûm*'da dört mezhep imamı ve müntesipleri ile önde gelen müctehid fakihlerin kısa biyografilerine yer verdiği "Ulemâü'l-Fıkıh" bölümünde diğer üç imamın üstün özelliklerinden söz edip Kur'an ve sünnete dayanan icthadlarına vurgu yapan Hasan Han'ın ilk sırada yer verdiği Ebû Hanîfe'nin hadis konusunda zayıf olduğunu, Arap dilini yeterince bilmediğini ve müntesiplerinin iddialarının aksine herhangi bir sahâbîden ilim tahsil etmediğini vurgulaması dikkat çekicidir. Aynı şekilde sadece Ebû Hanîfe biyografisi içerisinde herhangi bir imamı ve mezhebini tercih etmenin ilmî bir değeri olmadığı, bu tür hurafelerin mezhep mukallidleri tarafından uydurulduğu, mezhepler arasında herhangi bir tercih yapmanın doğru olmadığı gibi re'y ve mezhep fıkıhına muhalif görüşlerini dile getirmesi de anlamlıdır.⁶¹ Hasan Han ayrıca fıkıh mezheplerini dörtle sınırlandırmanın yanlışlığını, sünnete uydukları ölçüde İbn Huzeyme, Süfyân es-Sevrî ve Taberî mezheplerine de en az dört mezhep kadar itibar edilebileceğini, ancak bu mezheplerden herhangi birisini bütün görüşleriyle ve bir bütün halinde tercih etmenin hiçbir dayanağı olmadığını sürekli vurgular.⁶²

Hasan Han'a göre sahâbe, tabiîn ve tebe-i tâbiîn nesillerinden sonra fıkıhta icthad yerine taklid yaygınlaşmaya başlamış ve bu gidişatı fark eden mezhep imamları kendi görüşlerinin ya da herhangi bir müctehid âlimin görüşünün taklid edilmesine karşı çıkmışlar, kendi icthadlarının mutlaka Kur'an ve hadisler ışığında değerlendirilmesi ve şayet kendi görüşlerine muhalif bir nas varsa mutlaka ona uyulması gerektiğini söylemişlerdir. Nasıl ki taklid Hz. Peygamber'in methettiği üç hayırlı nesilden sonra ortaya çıktıysa "dört imamın mezhebine bağlılık" fikri de mezhep imamlarından sonra ortaya çıkmıştır. Mezhep imamları taklidi yasakladıkları halde, onları taklid ettiklerini ileri sürenler bu yasak konusunda imamlarına muhalefet edip onları taklid etmeyi vacip saymışlardır.⁶³ Bu görüşlerini delillendirmek amacıyla Hasan Han, Halife Hârûn er-Reşîd'in bütün müslümanları İmâm Mâlik'in mezhebine yönlendirme konusundaki teklifinin Mâlik tarafından reddedildiğine dair meşhur rivayeti de nakleder.⁶⁴

18. yüzyıl ihya ve tecdid hareketlerinin önemli simalarından Sâlih b. Muhammed el-Füllânî'nin (ö. 1218/1803) mutaassıp mezhep müntesiplerini takliden ve bu sebeple aralarına giren tefrikadan uzak durmaları konusunda uyarmak amacıyla kaleme aldığı *İkâzü himemi üli'l-ebâr li'l-iktidâ' bi-Seyyidi'l-mühâcirîn ve'l-ensâr* adlı eserinden uzun alıntılar yapan Sıddîk Hasan Han taklidin câiz, hatta vâcip olduğunu savunanların delillerini çürütmeye çalışır.⁶⁵ Füllânî'den yaptığı alıntıyı bitirdikten sonra mezhep müntesibi fakihlerin aslında kendi imamlarına muhalefet ettiklerini, mezhep imamlarını doğru bir şekilde taklid edenlerin ise aslında Kur'an ve sünnete ittiba edenler olduğunu ileri sürer. Bu görüşlerin delilleriyle birlikte aslında Şevkânî'nin eserlerinde de bulunabileceğini, ancak onun kitaplarını çoğaltmak ve okumak konusunda Hindistan'da baskı altında olduklarını kaydeden Hasan Han, taklidin cevazına dair deliller ve bunların tenkidi hakkında Şevkânî'nin *el-Kavlü'l-müfid fi edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd* adlı eserinden de uzunca bir alıntı yapar.⁶⁶

Sıddîk Hasan Han'ın fıkıh mezhepleri bağlamında eleştirdiği bir başka husus, dört mezhepten her birisine müntesip âlimleri tanıtmak, dolayısıyla söz konusu mezhebin tarihini inşa etmek amacıyla yazılan tabakat kitaplarının mezhep taassubuyla kaleme alınması ve kendilerinden olmayanları öyleymiş gibi göstermeleridir. Dahası Hasan Han, bu tabakat kitaplarında bir mezhebin önde gelen temsilcileri (eimme) arasında sayılanlardan çoğunun aslında bir mezhebe intisap etmeyen müctehid âlimler oldukları halde fitne endişesiyle başka bir müctehide veya bir mezhebe nisbet edilmeyi kabullenmek durumunda kaldıklarını iddia eder ve onları isim vermeden dolaylı olarak eleştirir.⁶⁷ Ona göre müctehid âlimlerin bir kısmı taklidin ve mezhebe intisabın câiz olmadığını açıkça belirtirken bazıları başlarına bir sıkıntı gelmesinden ya da kadılık, müftülük ve müderrislik gibi makamları kaybetmekten korktukları için sessiz kalmışlar, bu yüzden bu bid'at bütün İslam ülkelerinde yayılmıştır.⁶⁸

⁶⁰ Sıddîk Hasan Han, *ed-Dînü'l-hâlis*, 3/350-351.

⁶¹ Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ülûm*, 3/121-125. Dört mezhep imamının biyografilerini *el-Hıttâ ve et-Tâci'l-mükellel* adlı eserlerinde daha geniş bir şekilde ele alan Hasan Han'ın *el-Hıttâ*'da özellikle Mâlik b. Enes'e diğerlerine nazaran oldukça uzun bir bölüm ayırması dikkat çekicidir (bk. *el-Hıttâ*, 411-428).

⁶² Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ülûm*, 2/402-430; 3/122, 159-160; a.mlf., *ed-Dînü'l-hâlis*, 3/350, 357.

⁶³ Sıddîk Hasan Han, *ed-Dînü'l-hâlis*, 3/236-237; 4/180-183, 228-231, 233-235.

⁶⁴ Sıddîk Hasan Han, *ed-Dînü'l-hâlis*, 4/221.

⁶⁵ Sıddîk Hasan Han, *ed-Dînü'l-hâlis*, 4/169-190. Füllânî ve söz konusu eseri hakkında bir değerlendirme için bk. Ahmet Aydın, "18. Yüzyıl Medinesi'nde Mezhebe Yönelik Eleştiriler: Füllânî Örneği", *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı-III*, ed. Teceli Karasu ve Mahsum AYTEPE (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2021), 425-439.

⁶⁶ Sıddîk Hasan Han, *ed-Dînü'l-hâlis*, 4/197-220.

⁶⁷ Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ülûm*, 2/404-405.

⁶⁸ Sıddîk Hasan Han, *ed-Dînü'l-hâlis*, 4/221-226.

5.4. “Fırka-i Nâciye”: Ehl-i Hadîs Mezhebi/Cemaati

Sıddîk Hasan Han'a göre, bütün müslümanların sapkınlık üzerinde birleşmeyeceğini, Allah'ın yardımının cemaat üzerinde olacağını ve bu cemaatten ayrılan bütün yolların cehenneme götürüleceğini ifade eden hadiste⁶⁹ ve yetmiş üç fırka hadisinde⁷⁰ işaret edilen, örnek alınması gereken ve kurtuluşa erecek olan tek cemaat (*fırka-i nâciye*) ehl-i hadîstir. Zâhirîler başta olmak üzere ehl-i hadîsin yolundan giderek taklidi terk edip sünnete tâbi olan bütün âlimleri ve erken dönem ilim ehli sûfleri bu seçilmiş zümre içinde gören Hasan Han, fıkıh mezheplerine müntesip fakihlerin, özellikle de kendi yaşadığı dönemde Hindistan'da yaygın olduğu üzere aşırı mezhep taassubuna sahip olanların bu kapsamda değerlendirilemeyeceği kanaatindeydi.⁷¹ *ed-Dînü'l-hâlis* adlı eserinde bazı sahâbîler hakkında bilgiler verdiği “Menâkıbü's-Sahâbe” bölümünün ardından “Menkıbetü Ehl-i-hadîs'in-Nebevî” başlıklı bir bölüm açan Hasan Han, konuyla alakalı gördüğü pek çok hadis rivayetini naklettikten sonra yine ehl-i hadîsi “fırka-i nâciye” ve “dini islah etmekle müjdelenen garipler”, fıkhîta re'y ve mezhebe intisap yolunu benimseyen çoğunluk müslümanları da “ehl-i bid'at” olarak tanımlamaktadır.⁷²

Mezhebe intisabı tümüyle reddedip taklid kapsamında değerlendiren Sıddîk Hasan Han'ın her vesileyle bir “ehl-i hadîs” mezhebinden söz edip en doğru yol olarak işaret etmesi acaba tutarlı bir yaklaşım mıdır? İlk bakışta mezheplerin dışında kalarak sadece Kur'an ve sünnete ittiba eden müctehid âlimler topluluğuna işaret ediyor gibi görünen bu tür ifadeler, özellikle Hasan Han'ın eserlerindeki bağlamları ve yaşadığı dönem dikkate alınarak değerlendirildiğinde onun aslında 19. yüzyıl Hindistan'ında Hanefî cemaatlere karşı bir mücadele veren Ehl-i Hadis Cemaati için bir geçmiş inşa etmeye, dolayısıyla “ittiba” edilmesi gereken bir mezhep kurgulamaya çalıştığı söylenebilir.

Ebcedü'l-ulûm'da “İlmü'l-fıkıh” başlığı altında fıkıh ilmini tanımlamak yerine fıkıh mezheplerine yönelik tenkitlerini sıralayan Hasan Han'ın bir yandan dört mezhep arasında tercihte bulunmanın temelsiz olduğunu söyleyip diğer yandan ehl-i hadîsi “mezhepler arasında en doğru yol” şeklinde nitelemesinin tutarsız bir yaklaşım olarak yorumlanabileceğini daha önce ifade etmiştik. *Ebcedü'l-ulûm*'un tabakat cildinde kendi ifadesiyle “ictihad ehlerinden olup kimseyi taklid etmeyen ve çoğunlukla ashâb-ı re'yden olmayan müfessir ve muhaddisler” için özel bir bölüm açıp bu bölüme “Huffâzu'l-İslâm (İslam'ın Muhafızları)” başlığını koyması da hem ilginç hem de mezhep tabakatlarına yönelik eleştirileri dikkate alındığında bir başka tutarsız tavır olarak görülebilir. Bu başlık altında Dâvud ez-Zâhirî ile İbn Hazm'ın yanı sıra beş Hanbelî, dört Mâlikî ve üç Şâfiî âlimi ile altı muhaddis, müfessir ve tarihçiye yer veren (listede hiçbir Hanefî âlimi yoktur) Hasan Han'a göre bu âlimler, görünürde bir müctehide müntesip gibi görünseler de aslında öyle değildirler, aksine Kur'an ve sünnete tabidirler, kendi ictihadlarıyla ilim yapar ve bununla amel ederler.⁷³ Kendince bir ehl-i hadîs tabakatı üretmeye çalıştığı anlaşılan Hasan Han ayrıca müstakil bir tabakat kitabı daha yazmıştır. “Hadis ilmiyle meşgul olan ve sünnetle amel eden değerli bir topluluğu” ilim taliplerine hatırlatmak, önde gelen bütün âlimlerin delille amel edip taklidi reddettiklerini göstermek ve 6./12. veya 7./13. yüzyıldan sonra müctehid âlim kalmadığına dair söylentileri boşa çıkarmak amacıyla yazdığını söylediği *et-Tâcü'l-mükellel*'de⁷⁴ 543 âlimin biyografisi alfabetik olarak sıralanmıştır. Bu sıralamaya tam uymaksızın Ahmed b. Hanbelî'nin biyografisiyle başlayan eserde dört mezhebe müntesip âlimlerden özellikle hadisle meşgul olanların seçildiği anlaşılmaktadır. Sıddîk Hasan'ın pek çok eserinde olduğu gibi burada da Şevkânî'yi taklit ettiği söylenebilir.⁷⁵

5.5. Bir “Bekâ Meselesi” Olarak Mezhep Fıkıhı ve Hindistan Hanefileri

Babürlü devletinin 1273/1857 yılında İngilizler karşısında mağlup olması Hindistanlı müslümanlar üzerinde büyük bir travma yaratmış olmalıdır. Nitekim Dihlevî ekolünün yaşayan temsilcisi Şah Abdülaziz ed-Dihlevî (ö. 1239/1824) ülkenin dârülharbe dönüştüğü fetvâsını verip cihâd çağrısında bulunmuş, bu ekolün takipçilerinden Ahmed b. İrfan (ö. 1246/1831) tarafından Mücâhidîn Hareketi adıyla bir direniş örgütü kurulmuş ve fiilî cihad başarıya ulaşamayınca kendisini Dihlevî ekolünün devamı kabul eden Nezir Hüseyin'in (ö. 1320/1902) ilmî cihadı sürdürme çabası Ehl-i Hadîs Cemaati'ni ortaya çıkarmıştır.⁷⁶ İngilizlerin

⁶⁹ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Kahire: Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), “Fiten”, 7 (No. 2167).

⁷⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1395/1975), “Fiten”, 17 (No. 3991-4).

⁷¹ Sıddîk Hasan Han, *Delîlü't-tâlib 'alâ ercehi'l-me'tâlib*, çev. Leys Muhammed Lâl Muhammed, nşr. M. Lokmân es-Selefi (Riyad: Dâru'd-Dâi li'n-Neşr ve't-Tevzî & Medînetü's-selâm: Merkezü'l-Allâme Abdülazîz b. Bâz li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1422), 202-206; a.mlf., *ed-Dînü'l-hâlis*, 2/355-357; 3/44-48, 220-223, 356-357; a.mlf., *Ebcedü'l-ulûm*, 3/148.

⁷² Sıddîk Hasan Han, *ed-Dînü'l-hâlis*, 2/537-550.

⁷³ Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm*, 3/129-160.

⁷⁴ Sıddîk Hasan Han, *et-Tâcü'l-mükellel*, 7-9.

⁷⁵ Şevkânî'nin benzer bir amaçla kaleme aldığı *el-Bedru't-tâli* hakkında bk. Okuyucu, “Mezhebe Karşı İctihad”, 183-184.

⁷⁶ Aydın, *Dihlevîlik*, 408-410; a.mlf., “Ehl-i Hadis Cemaati”, 4-5.

siyasî ve kültürel işgaline karşı İslamî mirası muhafaza etmek amacıyla kurulan ve Dihlevî ekolünün takipçileri olduklarını iddia eden üç büyük cemaatin (Ehl-i Hadîs, Diyobend ve Birelvî) kısa zamanda hem siyasî hem de dinî konularda derin fikir ayrılıklarına düşüp birbirlerini tekfir edecek noktaya gelmeleri⁷⁷ bu travmanın şiddetini daha da artırmışa benziyor.⁷⁸ Ehl-i Hadîs Cemaati'nin Nezâr Hüseyin'den sonraki en önemli temsilcisi Siddîk Hasan Han'ın re'y, taklid ve mezhep fikhî konusundaki aşırı yorum ve tepkilerinde de ilmî kabullerin yanında Hindistan'da yaşanan bu gelişmelerin etkili olduğu anlaşılıyor.

Ebû Hanîfe'yi ve Hanefî fakihlerini her konuda diğer üç mezhep imamı ve müntesiplerinden ayrı mütalaa eden Hasan Han'ın eserlerinde her fırsatta “mukallid câhiller” vb. nitelendirmelerle küçümsediği ve tekfire (hatta şirke) varan ağır ithamlarda bulunduğu kimseler muhtemelen kendi çağdaşı Hindistan Hanefîleri'dir.⁷⁹ Hasan Han'a göre tıpkı Moğol istilası ve Endülüs'ün düşüşü gibi Hindistan'daki İngiliz işgalinin ve İslam mîrasının tahribe uğramasının asıl sebebi de fıkıh mezhepleri ve taassup yüzünden müslümanların tefrikaya düşmüş olmasıdır ve bunun baş sorumlusu yine Hanefîler'dir.⁸⁰ Çünkü mezhep taassubu en fazla onlardadır ve kendi mezheplerine bağlı olmayanlara karşı düşmanca davranmaktadırlar.⁸¹ Nitekim Hindistan'da hadis ilimleri ve hadis merkezli fıkıh çalışmalarını yaygınlaştıran Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve takipçileri Hanefî mezhebine intisaptan vazgeçemedikleri halde, sırf bazı konularda nasları ya da başka mezheplerin görüşlerini tercih ettikleri için mutaassıp Hanefîler tarafından yeni bir mezhep ihdas etmekle ve Vehhâbilikle suçlanmışlardır.⁸²

Dinde ihtilafın kesinlikle caiz olmadığına inanan ve müslümanların re'y fikhî sebebiyle ihtilafa düşmesini ehl-i kitâbın, özellikle de yahudilerin düştüğü benzer duruma benzeten⁸³ Siddîk Hasan Han, Hanefîler'e karşı verdikleri mücadelede Allah'ın lütfu sayesinde muvaffak olduklarını ve artık Hindistan'ın bütün şehirlerinde ehl-i hadîsin güçlendiğini söyler. Muhtemelen kendisini de dahil ederek bu uğurda büyük çabalar sarf edildiğini, sünnet fikhının yayılması için pek çok eser neşredildiğini ve artık Hindistan'da kimsenin taklidi terk edip Kur'an ve sünnet ile amel etme konusunda mazereti kalmadığını ifade eder. Hasan Han'a göre Mehdi'nin çıkacağı ve Hz İsa'nın nüzul edeceği vakit yakındır (hicrî 14. yüzyılın başına işaret ediyor) ve Hanefîler'e karşı verdikleri bu mücadele her ikisinin gelişine bir hazırlıktır. Çünkü onlar bazı Hanefîler'in iddia ettiği gibi Hanefî mezhebiyle (ya da re'y ihtihadı ile) değil Kur'an ve sünnet ile hükmedeceklerdir.⁸⁴

Sonuç

İslam'ın iki ana kaynağı Kur'an ve sünnet çerçevesinde doğru anlaşılıp uygulanması ve sonraki nesillere aktarımı uğrunda tabiîn döneminden itibaren büyük gayretler sarf eden âlimler doğru anlama ve yorumun ölçüsü ve metodu konusunda farklı yaklaşımlar benimsemişlerdir. Özellikle ehl-i hadîs ve ehl-i re'y eğilimleri ya da bu eğilimleri benimseyen âlimlerin nispet edildiği aynı adla anılan çevreler/ekoller arasındaki mücadele fıkıh mezheplerinin istikrar bulduğu döneme kadar çok etkili olmuş, tarafları ve kapsamı değişmekle birlikte sonraki yüzyıllarda da etkisini sürdürmüştür. Fıkıh mezheplerini tanımlama ve savunma amacına hizmet eden tabakat kitaplarının yanında ehl-i hadîs için bir geçmiş inşa etmeye yönelik çabalar da erken dönemden itibaren hep var olmuştur.

18. yüzyılda İslam dünyasında gelişen ihya ve tecdid hareketlerinin etkisiyle Hindistan'da ortaya çıkan Ehl-i Hadîs Cemaati'nin önde gelen temsilcilerinden Siddîk Hasan Han da ehl-i hadîsi merkeze alan bir geçmiş inşası ve tarih kurgusu yapmaya çalışmıştır. Bu amaçla, aslında fıkıh usulü ilminin kapsamına giren ihtihad ve taklid konularını daha ziyade itikadî bir bağlama oturtarak ele alan Hasan Han'a göre, İslam'ı doğru anlamının tek yolu ihtihad, ihtihadın dayanacağı kaynaklar ise sadece Kur'an ve sünnet naslarıdır. İcmâ ve kıyas gibi kaynak ve yöntemlere başvurarak nasları yorumlamak (re'y ihtihadı) ya da doğrudan naslara değil bir müctehidin görüşlerine/mezhebine bağlanmak (taklid) sahibini küfre ve şirke düşürebilecek gayr-i meşrû yollardır. Âlim olsun olmasın bütün müslümanların bu konuda aynı sorumluluğu taşıdığını kabul eden Hasan Han taklid ve mezhebe intisap konusundaki ağır eleştirilerini özellikle Hanefî mezhebinin müntesiplerine yöneltir. Hindistan'daki Hanefî çevrelerin mezhebe intisap konusundaki katı tutumları ve Ehl-i Hadîs Cemaati ile bu çevreler arasında yaşanan ilmî ve siyasî mücadelenin onun bu konularda sert bir polemik dili geliştirmesinde etkili olduğu anlaşılmaktadır.

⁷⁷ Aydın, *Dihlevîlik*, 407-408; a.mlf., “Ehl-i Hadis Cemaati”, 2, 19.

⁷⁸ 19. yüzyıl ihya hareketlerinin önceliklerden farklı olarak müslümanların geri kalışı ve ümmet birliğinin parçalanması sorununa çözüm arayışları çerçevesinde ihtihad-taklid gibi fikhî konuları bağlamı dışına çıkarıp farklı sonuçlara ulaştıkları konusunda bk. Birışık, “Hint Alt-kıtasında İslam Araştırmaları”, 5-6; Aydın, *Dihlevîlik*, 411-412.

⁷⁹ Mesela bk. Siddîk Hasan Han, *ed-Dînü'l-hâlis*, 2/344-354; 3/245-246, 290, 355-356, 537-550; 4/190-195, 221-226, 231-233.

⁸⁰ Siddîk Hasan Han, *ed-Dînü'l-hâlis*, 2/352-356; 3/50, 219-220; 4/180-181, 191-193; a.mlf., *el-Ĥitta*, 251-252.

⁸¹ Siddîk Hasan Han, *Ebcüdü'l-ülûm*, 2/405; *ed-Dînü'l-hâlis*, 4/190-196.

⁸² Siddîk Hasan Han, *el-Ĥitta*, 255-259. Dihlevî ekolü mensuplarına Vehhâbî denmesinde İngilizlerin rolü olduğu konusunda bk. Aydın, *Dihlevîlik*, 496-499.

⁸³ Siddîk Hasan Han, *ed-Dînü'l-hâlis*, 3/72-73, 308-319, 356-357; a.mlf., *Delîlü'l-tâlib*, 185-215.

⁸⁴ Siddîk Hasan Han, *ed-Dînü'l-hâlis*, 2/355; 4/190-191, 195-197.

Görüşlerini savunurken Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm'ın görüşlerine, özellikle de İbn Teymiyye, İbnü'l-Kayyim ve Şevkânî'nin eserlerine çokça atıflar yapan Sıddîk Hasan Han'ın esas itibarıyla Şevkânî'nin çizgisini takip ettiği, ona adeta "müntesip" düzeyinde bağlı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Hasan Han'ın ısrarla savunduğu konularda aslında birbirinden farklı görüş ve yaklaşımlara sahip isimleri bu farklılıklara işaret etmeden referans göstermesi eklektik bir tavır olarak da değerlendirilebilir. Kendi telifi olan eserlerindeki dağınık üslubu ve konuları sistematik bir tahlile tabi tutamaması ise düzenli bir ilim hayatına ve ilmî disipline sahip olmamasına bağlanabilir. Çünkü ilmî çalışmalarını siyasî ve idarî görevleriyle birlikte yürütmüştür.

Kaynakça | References

- Abdülkâdir, Ali Hasan. *Nazra 'âme fi târîhi'l-fıkhî'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 3. Basım, 1965.
- Aydın, Ahmet. *18. Yüzyılda İslâm Dünyasında İhyâ Hareketleri: Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Aydın, Ahmet. "18. Yüzyıl Medinesi'nde Mezhebe Yönelik Eleştiriler: Füllân Örneği". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı-III*. ed. Teceli Karasu ve Mahsum Aytepe. 425-439. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2021.
- Aydın, Ahmet. "Sömürge Hindistan'ında İslâmî Akımlar: Ehl-i Hadis Cemaati". *History Studies* 11/1 (February 2019), 1-22.
- Bağdâdî, Hatîb. *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*. 14 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Başoğlu, Tuncay. "George Makdisî (1920-2002)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004), 98-99.
- Birişik, Abdülhamit – Cüneyt Eren. "Siddik Hasan Han". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 4 Eylül 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/siddik-hasan-han>
- Birişik, Abdülhamit. "Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler". *DÎVÂN İlmî Araştırmalar* 17/2 (2004), 1-62.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Christopher Melchert ve Mezhep: Gelenekçi Bir Oryentalistin İslâm Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu". *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*. mlf. Christopher Melchert. drl. ve çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. 21-74. İstanbul: Klasik, 2. Baskı, 2019.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Endülüs'te Re'y-Hadis Mücadelesi". *İslâmiyât* 7/3 (Temmuz-Ağustos 2004), 59-74.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. *Irak Mâlikî Ekolü: III.-V. / IX.-XI. yy*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Siddik Hasan Han (Fıkhî Görüşleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/95-96. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "İslâm Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 23-51.
- Hasan, Ahmed. *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu – Hüseyin Esen. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâleddin Yûsuf b. Abdullah. *el-İntikâ' fi fezâ'ili's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ'*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1997.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Muqaddime*. thk. Derviş el-Cüveydî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2. Basım, 1418/1997.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-İhkâm fi uşûli'l-aḥkâm*. thk. Ahmed Şâkir. 2 cilt. Kahire: Matbaatü'l-Âsime, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1395/1975.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebû Ya'kûb İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrâhim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. M. Tâvî et-Tancî vd. 8 cilt. Rabat: 1383-1403/1965-1982.
- Karâfî, Ebû'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. İdrîs. *el-İhkâm fi temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-aḥkâm ve taşarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1387/1967.
- Karaman, Hayrettin. "Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 4 Eylül 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fikih>
- Kaya, Eyyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Kılıçer, M. Esat. "Ehl-i Re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 4 Eylül 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ehl-i-rey>
- Koca, Ferhat. "Mezhep (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 4 Eylül 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mezhep#4-fikih>
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Edebü'l-kâdî*. thk. Muhyî Hilâl es-Serhân. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1391/1971.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*. drl. ve çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik, 2. Basım. 2019.
- Okuyucu, Nail. "Mezhebe Karşı İctihad: Şevkânî'nin İctihad Düşüncesi ve Mezhep Eleştirisi". *DÎVÂN İlmî Araştırmalar* 28/1 (2010), 177-211.
- Okuyucu, Nail. *Şâfi Mezhebi'nin Teşekkül Süreci*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2015.

- Okuyucu, Nail. “Şevkânî'nin İslah Düşüncesinin Ana Hatları ve Fıkıh Usûlü Anlayışını Dönüştürme Yönündeki Gayretleri”. *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefleşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*. ed. Mürteza Bedir vd. 241-253. İstanbul: İSAR, 2019.
- Öğüt, Salim. “Ehl-i Hadîs (Fıkıh)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 4 Eylül 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ehl-i-hadis#2-fikih>
- Özel, Ahmet. “Mâlik b. Enes”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 4 Eylül 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/malik-b-enes>
- Sıddîk Hasan Han. *Delîlü't-tâlib 'alâ ercehi'l-me'tâlib*. çev. Leys Muhammed Lâl Muhammed. nşr. M. Lokmân es-Selefi. Riyad: Dâru'd-Dâî li'n-Neşr ve't-Tevzî & Medînetü's-selâm: Merkezü'l-Allâme Abdülazîz b. Bâz li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1422.
- Sıddîk Hasan Han. *ed-Dînü'l-hâlîş*. thk. M. Zührî en-Neccâr. 4 cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.
- Sıddîk Hasan Han. *Ebcedü'l-ülûm*. nşr. Abdülcebbâr Zekkâr. 3 cilt. Dımaşk: Menşûrâtü Vizâreti's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1978.
- Sıddîk Hasan Han, *el-Hıttâ fî zikri's-şihâhi's-sitte*. thk. Ali Hasan el-Halebî. Beyrut-Amman: Dâru'l-Cîl – Dâru Ammâr, ts.
- Sıddîk Hasan Han. *Huşûlü'l-me'mûl min 'ilmi'l-uşûl*. İstanbul: el-Matbaatü'l-Cevâib, 1296.
- Sıddîk Hasan Han. *et-Tâcü'l-mükellel min cevâhiri'tırâzi'l-âhîr ve'l-evvel*. Katar: Vizâretü'l-evkâf ve's-şu'ûni'l-İslâmiyye, 1428/2007.
- Sıddîk Hasan Han. *Zührü'l-muhtî min âdâbi'l-müftî*. thk. Ebû Abdurrahman el-Bâtnî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1421/2000.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfaqât*. thk. Abdullah Dirâz. b.y.: el-Matbaatü'r-Râhmâniyye bi-Mısr, ts.
- Şevkânî. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuḥûl ilâ taḥkîki'l-ḥaḳ min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Ebû Hafs Sâmi b. el-Arabî el-Eserî. Riyad: Dâru'l-Fadîle, 1421/2000.
- Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Kahire: Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1398/1978.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 23 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401-1405/1981-1985.

Memlük Dımaşk'ında Mezhepler Arası Rekâbet: Necmeddin Tarsûsî'nin *Tuhfetü't-Türk* Adlı Eserindeki Şafiî Mezhebine Yönelik Değerlendirmelerinin Analizi

Muhammed Usame ONUŞ |  <https://orcid.org/0000-0002-4464-0742>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | usame.onus@marmara.edu.tr

Marmara Üniversitesi | [ROR: https://ror.org/02ksqwq67](https://ror.org/02ksqwq67)

İslam Hukuku | İstanbul, Türkiye

Öz

Hicrî 5. asrın başlarından itibaren dört fıkı mezhebinin beraber yaşama tecrübesine şahit olan Dımaşk'ın bu zenginliği Memlüklerin şehre hâkim olduğu dönemde dört mezhebin kazâda müessesleşmesiyle beraber daha ileri bir seviyeye taşınmıştır. Şafiî ve Hanefî mezhebi daha ağırlıklı olmakla beraber dört mezhep de şehrin sosyo-kültürel, ilmî ve siyasi hayatının şekillenmesinde etkili olmuştur. Bununla beraber ilmî faaliyetler konusunda farklı bir mezhebin hocasından ders alarak veya ilmî meselelerde görüş alışverişi yaparak teşrik-i mesai içinde olmak, mezheplerin fikhi, itikâdi ve politik açıdan birbiriyle rekabet, hatta mücadele etmesini engellemiştir. Özellikle dört mezhep için de birer kâdilkudatlık makamının var olması ve bu makamlar arasında mezheplere göre bir hiyerarşi gözetilmesi gibi siyasi uzantıları da bulunan hususlar, bazen itikâdi veya fikhi endişelerle başlayan tartışmaların sosyo-politik sonuçlara işaret edecek şekilde genişlemesine sebebiyet vermiştir. Dımaşk'ta doğmuş, neredeyse ömrünün tamamını bu ilmî çevre içinde geçirmiş ve genç sayılabilecek bir yaşta, Hanefî kâdilkudatlığı makamına gelen Necmeddin et-Tarsûsî'nin (ö. 758/1357) *Tuhfetü't-Türk fî mâ yecibü enyu melefl'l-mülk* adlı eserinde Şafiî mezhebine dair yaptığı değerlendirmeler söz konusu rekabete dair derin izler taşır. Zira uzunca bir süredir olduğu gibi bu dönemde de Şafiîler yönetiminde etkindi ve Hanefî kâdilkudatının makamı Şafiî kâdilkudatından sonra ikinci sırada gelmekteydi.

Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*'ü hükümdarların ülke ve reayayı en iyi şekilde idare edebilmeleri için dikkat etmeleri gereken hususları açıklamak amacıyla yazmıştır. Fakat bu amacını yerine getirirken eseri boyunca vurguladığı en önemli husus devletin devamlılığı için yönetimde Şafiî mezhebi yerine Hanefî mezhebinin esas alınması gerektiğidir. Tarsûsî'ye göre devlet ancak böyle bir durumda gücünü muhafaza edebilir, ekonomik olarak ayakta kalabilir ve savaşlarda başarılı olabilir. Yazar bu argümanlarını savunurken Şafiî mezhebine ait görüşleri eleştirel bir gözle incelemekte, bunların hangi sebeplerle devlet yönetiminde fayda sağlamayacağını açıklayarak Hanefî mezhebinin ilgili hususlardaki mezihetini göstermeye çalışmaktadır. Bunu yaparken devlet yönetimi ile ilgili Şafiî görüşleri bazen kaynak zikretmeden vermekte bazen ise dönemin Şafiî kâdilkudatı Takiyüddin es-Sübkî'ye (ö. 756/1355) atıflarda bulunmaktadır. Ancak Tarsûsî'nin Şafiîlere nispet ettiği görüşlerin sıhhati meselesi önemli bir problem olarak gözükmemektedir. Onun bu mezhebe nispet ettiği görüşler genelde yöneticinin yetkileri, mâlî hususlar ve kadıların görevleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Tarsûsî her ne kadar eserinin başında Hanefî mezhebinin Şafiî mezhebine göre daha mezihetli olduğunu gösteren on üç meseleyi sıralayarak açıklamalarda bulursa da metin içinde diğer birçok konuya da değinmektedir. Bu makalede Tarsûsî'nin devletin devamlılığı bağlamında yer verdiği Şafiî görüşler, muteber Şafiî kaynaklardaki görüşlerle karşılaştırılarak söz konusu nakillerin hangi oranda mezhep birikimiyle örtüştüğü tespit edilmeye çalışılacak, buradaki benzerlik ve farklılıkların anlamına dair değerlendirmelerde bulunulacak, müellifin atf ve değerlendirmelerinin sıhhati meselesi ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler

Mezhep, Memlükler, Dımaşk, Kâdilkudat, Tarsûsî.

Atf Bilgisi

Onuş, Muhammed Usame. "Memlük Dımaşk'ında Mezhepler Arası Rekâbet: Necmeddin Tarsûsî'nin *Tuhfetü't-Türk* Adlı Eserindeki Şafiî Mezhebine Yönelik Değerlendirmelerinin Analizi". *Rize İlahiyat Dergisi* 25 (İslam Hukuku Özel Sayısı 2023), 17-29. <https://doi.org/10.32950/rid.1344074>

Yayın Bilgileri

Türü Araştırma Makalesi
Süreç Bilgileri Geliş Tarihi: 15.08.2023 Kabul Tarihi: 14.09.2023 Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Etik Beyan

Bu makale 1-2 Haziran 2023 tarihinde İstanbul'da gerçekleştirilen *Memlükler Dönemi Sempozyumu-II: İlim, Düşünce, Sanat ve Kurumlar* başlıklı bilimsel toplantıda sunulan "Memlük Dımaşk'ında Mezhepler Arası Rekâbet: Necmeddin et-Tarsûsî'nin *Tuhfetü't-Türk* Başlıklı Eserindeki Şafiî Mezhebine Yönelik Değerlendirmelerinin Eleştirel Analizi" başlıklı tebliğdeki ilk bulguların geliştirilmesiyle oluşturulmuştur.

Benzerlik Taraması

Yapıldı - iThenticate

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Bildirim

ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Dizlenme Bilgisi



Inter-Madhhab Rivalry in Mamluk's Damascus: An Analysis of Najm al-Dīn Tarsūsī's Evaluations of the Shāfiī Madhhab in his *Tuhfat al-Turk*

Muhammed Usame ONUŞ |  <https://orcid.org/0000-0002-4464-0742>

Asst. Prof. | Author | usame.onus@marmara.edu.tr

Marmara University |  <https://ror.org/02kswqa67>

Islamic Law | İstanbul, Türkiye

Abstract

Having witnessed the experience of the coexistence of the four *fiqh madhhabs* since the beginning of the 5th century, this richness of the city of Damascus was carried to a higher level with the institutionalization of the four *madhhabs* in the *qaḍā* during the Mamluk rule of the city. Although Shāfiī and Ḥanafī *madhhabs* predominated, all four *madhhabs* were influential in shaping the socio-cultural, scholarly and political life of the city. However, taking classes from a scholar of a different *madhhab* or exchanging views on scholarly issues did not prevent the *madhhabs* from competing or even fighting with each other in terms of *fiqh*, faith, and politics. In particular, the existence of a chief *qaḍī* office for all four *madhhabs* and the hierarchy among these *qaḍīs* according to *madhhabs*, which also had political extensions, sometimes led to the expansion of discussions that started with theological or jurisprudential concerns to socio-political consequences. Najm al-Dīn al-Tarsūsī (d. 758/1357), who was born in Damascus, spent almost his entire life in this scholarly milieu, and became the Ḥanafī chief *qaḍī* at a relatively young age, in his work *Tuhfat al-Turk fī mā yajib an yu'mele fī al-mulk*, made evaluations of the Shāfiī *madhhab* that bear deep traces of this rivalry. As had been the case for a long time, the Shāfiīs were influential in the administration, and the position of the Ḥanafī chief *qaḍī* was second only to that of the Shāfiī chief *qaḍī*.

Tarsūsī wrote *Tuhfat al-Turk* in order to explain the issues that rulers should pay attention to in order to best govern the land and the people under their rule. However, while fulfilling this purpose, the most important point he emphasized throughout his work is that for the continuity of the state, the Ḥanafī *madhhab* should be taken as the basis of governance instead of the Shāfiī *madhhab*. According to Tarsūsī, only in such a case could the state maintain its power, survive economically and be successful in wars. While defending these arguments, the author critically examines the views of the Shāfiī *madhhab* and tries to show the virtue of the Ḥanafī *madhhab* in the related issues by explaining the reasons why they would not be beneficial in state administration. He sometimes gives the Shāfiī views on state administration without citing the source and sometimes refers to Taqī al-Dīn al-Subkī (d. 756/1355), who was the Shāfiī chief *qaḍī* in his time. However, the authenticity of the opinions that Tarsūsī attributes to the Shāfiīs seems to be an important problem. The opinions that Tarsūsī attributes to the Shāfiī *madhhab* generally focus on the powers of the ruler, financial matters, and the duties of the *qaḍīs*. Although Tarsūsī makes explanations at the beginning of his work by listing thirteen issues that show the superiority of the Ḥanafī *madhhab* over the Shāfiī *madhhab*, he mentions many issues other than these in the text. In this article, the Shāfiī views that Tarsūsī includes in the context of the continuity of the state will be compared with the views in the authoritative Shāfiī sources and the extent to which these transmissions overlap with the Shāfiī sources will be tried to be determined. Evaluations will be made on the meaning of the similarities and differences here, and the issue of the authenticity of the Tarsūsī's references and interpretations will be discussed.

Keywords

Madhhab, Mamluks, Damascus, Chief Qāḍī, Tarsūsī.

Citation

Onuş, Muhammed Usame. "Inter-Madhhab Rivalry in Mamluk's Damascus: An Analysis of Najm al-Dīn Tarsūsī's Evaluations of the Shāfiī Madhhab in his *Tuhfat al-Turk*". *Rize Theology Journal 25* (Special Issue of Islamic Law 2023), 17-29. <https://doi.org/10.32950/rid.1344074>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 15.08.2023	Date of Acceptance: 14.09.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Ethical Statement	This article was created by developing the initial findings in the paper titled "Inter-Madhhab Rivalry in Mamluk's Damascus: An Analysis of Najm al-Dīn Tarsūsī's Evaluations of the Shāfiī Madhhab in his <i>Tuhfat al-Turk</i> " presented at the scientific meeting titled <i>Mamluk Symposium II: Science, Thought, Art and Institutions</i> , held in İstanbul on 1-2 June 2023.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş*

Dımaşk, hicrî 5. asırdan itibaren dört mezhep müntesiplerinin de yaşadığı bir merkez haline gelmiş ve bu durum Eyyûbilerden sonra Memlûklerin hakimiyeti döneminde de devam etmiştir. Eyyûbiler ile başlayıp Memlûklerle devam eden bu süreç Dımaşk'ı ilmî, kültürel ve politik bir cazibe merkezi haline getirmiştir. Dımaşk'taki bu canlılık ilmî olarak mezhepler için bir zenginlik kaynağı olsa da zaman zaman sınırları politik bazı sonuçlara ulaşabilecek rekabetlere de zemin hazırlamıştır. Nitekim dört mezhep için de ilmî bir merkez haline gelen Dımaşk'ta mezheplerin gün geçtikçe hem ilmî hem de politik alanda etkili olmaya başladığı görülmektedir. Bu tecrübe farklı ilmî geleneklerden gelen ulemanın birbiriyle olan irtibatını artırmış fakat gerek ilmî olarak gerekse politik olarak rekabet içinde olmaları gibi bir sonucu da ortaya çıkarmıştır. Her mezhep için bir kâdilkudât atamasına dair uygulama ilk olarak Kahire'de hayata geçirilmiştir. Şehirde başlangıçta tek bir kâdilkudatlık makamı varken¹ Baybars (1260-1277), öncelikle Şafîî kâdilkudata diğer mezheplerden naibler atamış daha sonra ise her mezhep için ayrı bir kâdilkudatlık makamı ihdas etmiştir.² Kâhire'deki uygulamadan kısa bir süre sonra Dımaşk'ta da önce farklı mezhepler için kadılar atanmış ve nihayetinde her mezhep için bir kâdilkudatlık makamı ihdas edilmiştir.³ Özellikle dört mezhep için de birer kâdilkudatlık makamının olması ve bu makamlar arasında mezheplere göre bir hiyerarşi gözetilmesi bazı dönemlerde rekabetin bir tür mücadeleye evrilmesine sebebiyet vermiştir. Literatürden anlaşıldığı kadarıyla dönem dönem kısa süreli farklılıklar olsa da kâdilkudatların öncelik sırası Şafîî-Hanefî-Mâlikî ve Hanbelî şeklinde olmuştur.⁴ Bazı dönemlerde bu sıralamada Hanefî ve Mâlikî kâdilkudatlık makamları yer değiştirmiş⁵ fakat Şafîî ve Hanbelî kâdilkudatlarının sıralamadaki yeri neredeyse hiç farklılaşmamıştır. Genç sayılabilecek bir yaşta (26 yaşında), babasından sonra Hanefî kâdilkudatı olan Necmeddin et-Tarsûsî'nin (ö. 758/1357) *Tuhfetü't-Türk* adlı eseri de işte mezhepler arası bu rekabete dair izler taşımaktadır.

Hayatı hakkında sınırlı bilgilere sahip olduğumuz Tarsûsî 2 Muharrem 720'de (13 Şubat 1320) Dımaşk'ta doğmuştur.⁶ Hac vazifesi dışında Dımaşk'tan çıkmamış ve ilim tahsilinin neredeyse tamamını burada tamamlamıştır. Yaşadığı dönemde Dımaşk'ta önde gelen birçok alimden dersler almış ve kendisi hakkında ilmiyle temayüz ettiğini gösteren kanaatler dile getirilmiştir. Nitekim henüz 14 yaşında iken ilk dersini 24 Şevval 734'te İkbâliyye Medresesi'nde vermiş, iki sene sonra Şibliyye Berrâniyye Medresesi'nde müderris olarak görev almıştır. Özellikle İkbâliyye Medresesi'nde verdiği derslerden sonra Dımaşk'taki ulemanın kendisini takdir edici kanaatler bildirmesi kendisinin o yaşlardan itibaren şehrin ilim hayatında önemli bir yer işgal etmeye başlayacağını işaretleri olarak kabul edilebilir. Tarsûsî, 24 yaşında iken (744/1343'te) öncelikle babasının yerine Hanefî kâdilkudatlığı makamına niyabet etmiş, iki yıl sonra da babasının bu görevden çekilmesiyle, dönemin Şafîî kâdilkudatı Takiyüddin es-Sübki'nin (ö. 756/1355) bu görev için hakkında müspet kanaat bildirmesinin de etkisiyle Hanefî kâdilkudatı olarak atanmıştır. *Tuhfetü't-Türk* dışında çoğu kazâ makamını ilgilendiren hususları barındıran birçok eser kaleme almıştır. Kendisi 4 Şaban 758'de (23 Temmuz 1357) Dımaşk'ta vefat etmiştir.⁷

Tarsûsî, mezkûr eserini kâdilkudatlık makamına geldikten yaklaşık on yıl sonra 14 Zilkade 753'te (22 Aralık 1352) tamamlamıştır.⁸

* Bu çalışmanın ortaya çıkış sürecindeki teşvikleriyle ve sonraki aşamalarda tavsiyeleriyle çalışmanın olgunlaşmasında yardımlarını esirgemeyen Doç. Dr. Özgür Kavak'a müteşekkirim.

¹ Şükrü Özen, "Kâdilkudât", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), XXIV/79.

² Kazım Uzun, "Memlûklerin İlk Asrındaki Mezhepler Arası Çekişmeler Bağlamında Necmeddin et-Tarsûsî'nin *Tuhfetü't-Türk*'üne Dair Bir Değerlendirme", *Seçuklu Araştırmaları Dergisi* 17 (2022), s. 38.

³ Mehmet Fatih Yalçın, *Bahrî Memlûkler'de Dımaşk Kâdilkudatları* (Marmara Üniversitesi, 2016), s. 27-28. Mehmet Kalaycı, Memlûkler ve öncesinde yöneticilerin, dört mezhep müntesiplerinin beraber yaşama pratiğini geliştirmeyi amaçlayan -farklı mezhepler için medrese kurmak ve her bir mezhebe tahsis edilmiş birer kâdilkudatlık makamı ihdas etmek gibi- faaliyetlerde bulunmalarını, yıkılan Fatimî devletin halk üzerindeki etkisini kırma amacıyla ilişkilendirmektedir. Buna rağmen dört kâdilkudat arasında Şafîî kâdilkudatının imtiyazlı bir konumda olmasının bazı eleştirilere sebebiyet verdiğini belirtmektedir. Bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidîlik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 166-186.

⁴ Bkz. İsmail Yiğit, *Siyasî-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Târîhi (Memlûkler)* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1991), VII, s. 200; Baki Tezcan, "Hanafism and the Turks in al-Tarsusi's Gift for the Turks (1352)", *Memlûk Studies Review* 15/ (2011), s. 76.

⁵ Örneğin Necmeddin Tarsûsî'nin kâdilkudat olduğu dönemde Mâlikî kâdilkudatın Hanefî kâdilkudatının önünde yer aldığı bilinmektedir. Bkz. Muhammed Usame Onuş, "Giriş: Necmeddin et-Tarsûsî ve *Tuhfetü't-Türk* Adlı Eseri", *Tuhfetü't-Türk: Tarsûsî'nin Siyâsetnâmesi*, mlf. Necmeddin et-Tarsûsî (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), s. 13-14.

⁶ Tarsûsî kendi eseri olan *ed-Dürretü's-seniyye fi şerhi'l-fevâidil-fikhiyye*'nin sonunda doğum tarihini vermektedir. Bkz. Necmeddin Tarsûsî, *ed-Dürretü's-seniyye fi şerhi'l-fevâidil-fikhiyye* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Mehmet Asım Bey, No. 84), vr. 195a.

⁷ Hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Onuş, "Giriş: Necmeddin et-Tarsûsî ve *Tuhfetü't-Türk* Adlı Eseri", s. 11-17.

⁸ Asri Çubukçu, *Tuhfetü't-Türk* ile ilgili yapmış olduğu çalışmada 754 (1353) yılında vuku bulan olayları içeren *Enfa' ul-vesâil*'e yapılan atıflardan hareketle eserin telif tarihinin 754 veya sonrası olması gerektiğini belirtmektedir. Fakat müellifin ifadeleri de dikkate alındığında eseri 753'te tamamladığını fakat daha sonra bazı eklemelerde bulunduğunu söylemek mümkündür. Bkz. Asri Çubukçu, *Tarasûsî Hayatı, Şahsiyet ve Eserleri* (Ankara Üniversitesi, 1977), s. 82.

Dolayısıyla eserinde kâdilkudat olarak geçirdiği tecrübelerin etkisini görmek mümkündür. Kendisi bu eserini her ne kadar “hükümdarların hakimiyetleri altındaki toprak ve reayayı en iyi şekilde idare edebilmeleri için dikkat etmeleri gereken hususları açıklamak amacıyla” yazdığını ifade etse de⁹ aslında bu eser büyük oranda iki hususa odaklanmaktadır: Birincisi Kureyşî olmayanların yöneticiliğinin meşru olduğunu ispatlamak, ikincisi ise Hanefî mezhebinin Şâfiî mezhebine nispetle yönetim için daha uygun olduğunu göstermek. Bununla birlikte eserde bu ikinci husus Kureyşîlik meselesine göre daha fazla gündemde tutulmaktadır. Zira on iki bölümden oluşan eserin ilk bölümü Kureyşî olmayan Türklerin hükümdar olabileceğini ispatlamayı içerirken, diğer bölümlerin neredeyse tamamında Tarsûsî, Hanefî mezhebinin Şâfiî mezhebine olan üstünlüğünü farklı yoğunluklarda da olsa ispat etmeye çalışmaktadır.¹⁰ Kendisi eserin başında Hanefî mezhebinin yönetim için Şâfiî mezhebine göre daha elverişli olduğunu gösteren on üç farklı durum saymış ve bunları kısaca açıklamıştır.¹¹ Fakat eserin kalan kısmında işlediği konuyla ilgili doğrudan veya dolaylı olarak Hanefî mezhebinin Şâfiî mezhebine göre neden öncelikli olması gerektiğini açıklamaya çalışmıştır.

Tarsûsî'nin bu eserini daha ziyade siyaset düşüncesi ve kamu hukuku açısından ele alan çalışmalar mevcuttur. Asri Çubukçu 1977 yılında doktora çalışması olarak eseri tahkik ve tercüme etmiştir. Tezinin başında Tarsûsî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermiştir.¹² Eseri farklı zamanlarda tahkik eden Rıdvan Seyyid ve Abdülkerim Mutî el-Hemdâvî; tahkik ederek Fransızca'ya da tercüme eden Mohamed Menasri yapmış oldukları çalışmaların giriş bölümlerinde müellifin, eserin ve dönemin genel özellikleriyle ilgili bilgiler vermektedirler.¹³ Muharrem Kılıç, makalesinde Tarsûsî'nin görüşlerinden hareketle Hanefî mezhebinin bakış açısıyla devlet ile ilgili ortaya çıkan teorik çerçeveyi sunmayı amaçlamaktadır.¹⁴ Bekir Tatlı ve İsmail Şık çalışmalarını daha ziyade Tarsûsî'nin Kureyşîlik meselesine yaklaşımı üzerine yoğunlaştırmaktadır.¹⁵ Murat Karacan ise tez çalışmasında Tarsûsî'ye göre devlet başkanının yetkilerini tartışmakta, Hanefî ve Şâfiî görüşlerini karşılaştırmaktadır. Fakat bu karşılaştırma mezheplerarası rekabet bağlamında söz konusu edilmemiştir.¹⁶

Tuhfetü't-Türk'ü mezheplerarası rekabet bağlamında inceleyen iki çalışma daha mevcuttur. Bunlardan ilki Baki Tezcan'ın 2011 yılında yayınlanan makalesidir. Tezcan bu makalede daha ziyade Tarsûsî'nin Hanefîliğin, Şâfiîliğe öncelenmesi gerektiği şeklindeki iddiası için ortaya koyduğu delillerin genel itibarıyla geçersiz olduğunu savunmakta ve özellikle mâlî hususlarda Tarsûsî'nin Şâfiîlere nispet ettiği görüşlerle ilgili fiilî duruma bakıldığında bu mezhebin Hanefîliğe göre daha elverişli olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.¹⁷ Diğer çalışma ise Kazım Uzun tarafından yayınlanan makaledir. Uzun, meseleyi fıkıh kaynaklarından ziyade tarih kaynaklarından hareketle ve dolayısıyla tarihî bir perspektiften ele almış ve *Tuhfetü't-Türk*'ü büyük oranda bir süredir devam eden Hanefî kâdilkudatının Şâfiî kâdilkudatının önüne geçme iradesi ve mücadelesinin ilk defa yüksek sesle dillendirilmesi olarak nitelemiştir.¹⁸ Dolayısıyla iki çalışma da Tarsûsî'nin Şâfiîler'e nispet ettiği fikhî görüşlerin Şâfiî fûru fikhî kaynaklarından hareketle sıhhatini incelememiştir.

Bu çalışmada Tarsûsî'nin Şâfiîler'e nispet ettiği görüşler Şâfiî mezhebinin muteber kaynaklarından incelenerek karşılaştırılacak, buradaki benzerlik ve farklılıkların hangi anlama geldiği ortaya konmaya çalışılacaktır. Zira yukarıdaki ilmi ve politik ortam dikkate alındığında Şâfiî mezhebenden yapılan söz konusu alıntılarda Tarsûsî bazı görüşleri öne çıkarmış veya göz ardı etmiştir. Bu görüşlerin bir kısmının kaynaklarını zikretmiş, bazı görüşleri ise kaynağa atıf yapmadan nakletmiştir. Kendisi bu tercihleri eserini yazma amacı için çizdiği resme mutabık olması için bilinçli bir şekilde yapılmış olabilir. Bu çalışmada yapılacak inceleme ve karşılaştırma Dimaşk'ta mevcut olan rekabetin politik alan dışında fikhî alanda nasıl mâkes bulunduğunu göstermeye yardımcı

⁹ Necmeddin Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, thk. ve trc. Muhammed Usame Onuş (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), s. 31.

¹⁰ Tarsûsî'nin yaptığı tasnif için bkz. Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 33-35.

¹¹ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 39-45.

¹² Asri Çubukçu, *Tarsûsî Hayatı, Şahsiyet ve Eserleri* (Ankara Üniversitesi, 1977).

¹³ Rıdvan Seyyid, “Sıra'ü'l-fukaha ale's-sulta ve's-sultân fi'l-asri'l-memlûkî min hilâl kitab Tuhfetü't-Türk li't-Tarsûsî”, *Tuhfetü't-Türk fi mâ yecibu en yu' mele fi'l-mülk*, mlf. Necmeddin et-Tarsûsî (Beyrut: Dârü't-Tâfâ, 1992), s. 5-50; Abdülkerim Mutî Hemdâvî, “Mukaddime”, *Tuhfetü't-Türk fi mâ yecibu en yu' mele fi'l-mülk*, mlf. Necmeddin et-Tarsûsî (Dimaşk: Dârü'l-Hak, 2000), 5-106; Necmeddin Tarsûsî, *Kitâb Tuhfat al-Turk: Euvre de Combat Hanafite a Damas au XIVe siecle*, thk ve trc. Mohamed Menasri (Dimaşk: Institut Français de Damas, 1997).

¹⁴ Muharrem Kılıç, “Türk Hukuk Tarihinde Devlet Teorisinin Mezhep Doktrini Çerçevesinden Temellendirimi: Tarsûsî'nin Tuhfetü't-Türk Adlı Eseri Çerçevesinde Bir Analiz”, *Stileyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/9 (2009), s. 115-129.

¹⁵ Bekir Tatlı, “Necmeddin et-Tarsûsî (ö. 758/1357) ve Hilafetin Kureyşîliği Hadisine Yaklaşımı”, *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-3: Ramazanoğulları Beyliği*, ed. Mehmet Şeker vd. (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2017), 383-397; İsmail Şık, “Hilafetin Kureyşîliliği Tezine Teolojik ve Hukuki Bir Reddiye Tuhfetü't-Türk Örneği”, *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-3: Ramazanoğulları Beyliği*, ed. Mehmet Şeker vd. (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2017), 397-410.

¹⁶ Murat Karacan, *Hanefî ve Şâfiî Mezhebine Göre Devlet Başkanının Yetkileri (Tuhfetü't-Türk Örneği)* (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2013).

¹⁷ Baki Tezcan, “Hanafism and the Turks in al-Tarsusi's Gift for the Turks (1352)”, *Mamluk Studies Review* 15/ (2011), 67-86.

¹⁸ Uzun, “Memlûklerin İlk Asrındaki Mezhepler Arası Çekişmeler Bağlamında Necmeddin et-Tarsûsî'nin Tuhfetü't-Türk'üne Dair Bir Değerlendirme”, s. 51-52.

olacaktır. Böylece uzun süre boyunca kâdilkudatlık makamında yer alan ve dolayısıyla bu çekişmelerin merkezinde bulunup yönlendirici bir etkisi olan Tarsûsî'nin perspektifiyle VIII/XIV asır Memlûk Dımaşk'ında mezheplerarası rekabetin fikhî düzlemde nasıl cereyan ettiği ilk defa çalışılmış olacaktır.

Tarsûsî, Hanefî mezhebinin devlet yönetiminde daha avantajlı olduğunu söylediği on üç meseleyi listelemektedir. Bunlar şu şekildedir:

1. Sahibi tarafından ekilemeyen harâcî arazinin haracı
2. Fethedilen toprakların dağıtımıyla ilgili yöneticinin tasarruf hakkı
3. Savaş esnasında öldürülen gayrimüslimlerin selebine¹⁹ mâlik olabilmek için yöneticinin izni
4. Ta'zir²⁰ ile cezalandırılırken ölen kişi için yöneticinin tazmin sorumluluğu
5. Sahipsiz arazinin işletilmesi sonucu temlik edilebilmesi için yöneticinin izni
6. Kölesi had cezası gerektiren bir suç işleyen kişinin had cezasını uygulayabilmesi için yöneticinin izni
7. Zekât vakti gelmiş sâime hayvanların zekâtı sahibi tarafından verilmişse yöneticinin ikinci defa zekât talep etme hakkı
8. Bayram namazlarının kılınabilmesi için yönetici ve nâibinin bulunması
9. Taammüden cinayet işleyen kişiye yöneticinin kısas uygulama hakkı
10. Cenaze namazını kıldırma hususunda yöneticinin önceliği
11. Toplanacak cizye miktarının Hanefî ve Şafî mezhebine göre miktarı
12. Yöneticinin topladığı zekâtın aynı yerine bedelini verme hakkı
13. Askeri güçlendirmek isteyen yöneticinin rızalarına bakmadan insanlardan mal toplaması²¹

Yukarıdaki maddeler dışında eser boyunca farklı meselelerde de Hanefî mezhebinin yönetici için devlet yönetimini kolaylaştırıcı ve umumun maslahatına daha uygun görüşlere sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bu meseleler ise şu şekilde sıralanabilir:

1. Yöneticinin Kureyşli, müctehid ve âdil olması²²
2. Miras konusunda beytülmalin ahab-ı feraiz ve asabe olmadığı durumlarda zevi'l-erhama göre öncelikli olması²³
3. Kişinin zekât alabilmesi için gerekli olan şartlar²⁴
4. Yetim çocukların mallarının zekâtı²⁵
5. Şafî ve Hanefî kâdımın görevlerinin sınırları²⁶
6. Emevî Camii'nin hatipliği²⁷
7. Savaş esnasında kazasker ataması²⁸
8. Ganimet dağıtımı²⁹
9. Camilere nezaret görevi³⁰
10. Arap olmayıp, ehl-i kitap ve Mecusî de olmayan müşriklerden cizye alınması³¹

Bu meseleler 'yöneticinin taşınması gereken şartlar', 'sahip olduğu yetkiler' ve 'mâlî hususlarla ilgili meseleler' şeklinde tasnif edilebilir. Yukarıda sıralanan bütün meselelerin değerlendirilmesi makale hacmindeki bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için temsil kabiliyeti yüksek ve mezheplerarası rekabeti en iyi şekilde yansıtan altı mesele merkeze alınarak değerlendirmelerde bulunulacaktır.

¹⁹ Seleb "Savaşta öldürülen düşman askerinin üzerinde veya yanında bulunan elbise, silah vb. eşyayı ifade eden fikhî terimi" şeklinde tanımlanmaktadır. Bkz. Ahmet Yaman, "Seleb", *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), XXXVI/398.

²⁰ Ta'zir "Had ve kısas cezaları dışında yöneticinin veya hâkimine takdirine bırakılan ceza" olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Tuncay Başoğlu, "Ta'zir", *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), XL/198.

²¹ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 39-45.

²² Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 37-39.

²³ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 45.

²⁴ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 59.

²⁵ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 61.

²⁶ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 61.

²⁷ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 75.

²⁸ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 77.

²⁹ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 79.

³⁰ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 91.

³¹ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 141.

1. Yöneticinin Şart ve Yetkileri

1.1. *Tuhfetü't-Türk'te Kureyşîlik ve Hanefî Mezhebi*

Kureyşîlik meselesi kelim kitaplarının imamet bahisleri,³² klasik fıkıh ve ahkam-ı sultaniye/siyaset-i şeriyye eserlerinin³³ temel meselelerinden birisidir. Halifenin (en üst idarecinin) Kureyş'ten olması gerektiğini ifade eden rivayet uzun yıllar boyunca Müslüman dünyanın en üst yöneticisinin özelliklerini belirleyen birincil unsurlar arasında yer almıştır. Fakat sonraki dönemlerde dinî ve siyasî liderliğin birbirinden ayrıldığı veya bazı istisnalar ile bu şartın aşılına çalışıldığı görülmektedir. Tarsûsî de eserindeki temel meselelerden biri olan Kureyşîlik meselesinde Ebu Hanife ve ashabına göre böyle bir şartın olmadığını iddia etmekte fakat buna dair bir kaynak zikretmemektedir. Hatta sadece bununla yetinmeyip sultanın müctehid ve âdil olmasının da şart olmadığını belirtmektedir.³⁴

Tarsûsî, Şâfiîlerin ise -Râfiî, Mâverdî ve Nevevî'yi kaynak göstererek- sultanın Kureyşî olması gerektiğini şart koştuklarını nakletmiştir. Hanefî mezhebinin yönetim için daha uygun olduğunu göstermeye çalışan Tarsûsî, Şâfiîlerin bu görüşüne göre kendisinin yaşadığı dönemde yönetim gücünü elinde tutan ve Kureyşî olmayanlardan görev almanın caiz olmaması gerektiğini savunmaktadır. Hatta "Sultan olamayan bir kişiden nasıl görev kabul edilebilir" diyerek öncelik sıralamasında birinci sırada bulunan ve devlet kademelerinde görev alan Şâfiîlerin içine düştüğü tezatı vurgulamaya çalışmaktadır.³⁵

Tarsûsî'nin kaynak olarak atıfta bulunduğu Râfiî, Mâverdî ve Nevevî'nin eserlerinde Kureyşîlik şart olarak öne sürülür. Fakat Râfiî, Kureyşîlik şartını zikrettikten sonra Cüveynî'nin³⁶ bu hususta tereddüdü olduğunu vurgulamıştır.³⁷ Ayrıca hem Râfiî hem de Nevevî, Kureyşli birisi bulunmadığı bir durumda yönetici olabilecek kişilerin özelliklerini sıralamışlardır.³⁸ Fakat Rıdvan Seyyid ve Baki Tezcan, Tarsûsî'nin atıfta bulunduğu Mâverdî'nin görüşlerini çarpıttığını ve İbn Cema'a'yı bilerek görmezden geldiğini iddia etmektedirler.³⁹ Çünkü Mâverdî zorla elde edilen hükümdarlığı imamet olarak değil imaret olarak değerlendirmekte ve bir halifeyle beraber bir sultanın bulunması durumunda Kureyşli olma şartını zikretmemektedir.⁴⁰ Bedreddin İbn Cemâa da benzer şekilde imameti seçimle ve zorla elde edilen şekilde ikiye ayırıp seçimle elde edilen için Kureyşli olma şartını zikrederken zorla elde edilen imamet için bu şarta yer vermemektedir.⁴¹ Bu noktada Tarsûsî'nin yaşadığı dönemde sultan ve yetkileri kısıtlanmış olsa da halifelik makamının ayrı kişiler tarafından sürdürüldüğü hatırd tutulmalıdır.

Tarsûsî, Şâfiî mezhebinden aktardığı görüşün yanında Ebu Hanife ve ashabından Kureyşîliğin şart olmadığı şeklinde bir görüş naklederek kendi dönemindeki yöneticilere de meşruiyet kazandırmak suretiyle Hanefî mezhebini öne çıkarma amacı taşıyor gibidir. Tarsûsî, eserinin farklı yerlerinde Hanefî görüşlerini zikrederken mezhep literatürüne atıfta bulunmakta⁴² fakat burada herhangi bir kaynağa işaret etmemektedir. Hanefî literatürü incelendiğinde Hanefîlerin de yöneticilik için Kureyşî olmayı şart koştuğu ve hatta bu konuda icma bulunduğunu savundukları görülmektedir.⁴³ Hanefîlerden tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk

³² Meselâ bkz. Ebû Bekir Muhammed İbnü't-Tayyib Bâkılânî, *Temhidü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), s. 471; Ebû'l-Yûsuf Muhammed b. Muhammed Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), s. 192; Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed Nesevî, *el-Akâidü'n-Neseviyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1988), s. 98 (Şerhu'l-Akâidü'n-Neseviyye ile beraber); Nasırdin Beyzâvî, *Tavâli'ül-envâr min metâli'l-enzâr*, thk. Abbâs Süleymân (Lübnan; Kahire: Dârü'l-Cil; el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1991), s. 235-236.

³³ Meselâ bkz. Ebû'l-Hasan Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Darü'l-Hadîs, 2006), s. 20-21; Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'lâ Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), s. 19-21; İmamü'l-Harameyn Rüknüddin Cüveynî, *el-Gyâsî: Gyâsü'l-ümem fi iltiyâsî'z-zulem*, thk. Abdülazim ed-Dîb (Mektebetü İmâmi'l-Harameyn, 1401), s. 80-82.

³⁴ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 37-39.

³⁵ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 37-39.

³⁶ Cüveynî'nin tereddüdü için bkz. Cüveynî, *Gyâsü'l-ümem*, s. 80-82, 308-310; İmamü'l-Harameyn Rüknüddin Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-îtikâd*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâiyih - Tefvîk Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), s. 327-328. Cüveynî'nin bu konudaki yaklaşımına dair bir inceleme için ayrıca bkz. Özgür Kavak, "Siyasî-Fikhî Ahkâmın' Fikhî Usûlü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin el-Gyâsî'sinde Kat'iyât-Zanniyât Ayrımı ve Modern Yorumları", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27 (2009), s. 21-55.

³⁷ Ebû'l-Kâsım Râfiî, *el-Azîz fi şerhi'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcüd (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), XI, s. 71-72.

³⁸ Râfiî, *el-Azîz*, XI, s. 71-72; Ebû Zekerîya Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, thk. Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1991), X, s. 42-43.

³⁹ Seyyid, "Sıra'ül-fukaha ale's-sulta ve's-sultân fi'l-asri'l-memlûk min hilâl kitab Tuhfetü't-Türk li't-Tarsûsî", s. 26-27; Tezcan, "Hanafism and the Turks in al-Tarsusî's Gift for the Turks (1352)", s. 70-72.

⁴⁰ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 66.

⁴¹ Bedreddin İbn Cemâa, *Tahrîrül-ahkâm bi tedbiri ehli'l-İslâm*, nşr. Fuâd Abdülmunim Ahmed (Katar: Dârü's-Sekâfe, 1988), s. 51-56.

⁴² Örnek için bkz. Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 117, 121, 125, 129.

⁴³ Bkz. Ebu Şekür Sâlimî, *et-Temhid fi beyânî't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), s. 309; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 192; Nesevî, *el-Akâidü'n-Neseviyye*, s. 98 (Şerhu'l-Akâidü'n-Neseviyye ile beraber).

defa Sadruşşerîa (ö. 747/1346) Kureyşîlik şartını açıktan tartışmaya açmış ve bunu zaruret ilkesini merkeze alarak yapmıştır.⁴⁴ Hanefî mezhebinde Kureyşîlik şartı, Tarsûsî sonrasında daha ziyade Osmanlı döneminde tartışmalara konu edilmiştir.⁴⁵ Bu durumda Tarsûsî'nin yaşadığı döneme kadar Hanefîler içinde Kureyşîlik şartı ile ilgili anlamlı bir tereddüdün olduğunu söylemek çok zordur. Dolayısıyla Tarsûsî -bu görüşü Ebu Hanife ve ashabına nispet etse de- Kureyşîlik şartına yüksek sesle itiraz eden ilk Hanefî alim olarak nitelenebilir.

1.2. Yöneticinin Haraç Arazisi Üzerindeki Yetkisi

Tarsûsî'nin öne çıkardığı diğer bir mesele hükümdarın haraç arazisi üzerindeki yetkisiyle ilgilidir. Kendisi Ebu Hanife'ye göre harâcî bir araziye sahip olup orayı ekemeyen ve haracını ödeyemeyen kişinin arazisinin hükümdar tarafından sahibinin rızasına bakmaksızın kiraya verilebileceğini ve haracın bu kiradan tahsil edilebileceğini söylemektedir. Şâfiî'ye göre ise hükümdarın böyle bir hakkının olmadığını nakletmektedir.⁴⁶ Tarsûsî'nin bu husustaki görüşleri isim vermeden Sibt İbnü'l-Cevzî'nin *el-İntisâr ve't-tercîh* adlı eserinden naklettiği anlaşılmaktadır. Zira Sibt İbnü'l-Cevzî benzer ifadelerle meseleyi vazetmektedir. Tek fark şudur ki *el-İntisâr*'da, Hanefîlerin karşısında konumlandırılan görüş Ebu Hanife dışındakilere nispet edilirken Tarsûsî eserinin bağlamına uygun bir şekilde bu görüşü sadece Şâfiîlere nispet etmektedir.⁴⁷

Hanefî literatür incelendiğinde böyle bir arazi üzerindeki tasarrufta müzâraaya vermek, kiraya vermek, beytülmalin ekmesi ve satmak şeklinde bir sıralamanın gözetildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Hanefîler maddî imkânsızlık sebebiyle haracın ödenememesi halinde borcun sâkit olacağını savunmaktadırlar.⁴⁸

Şâfiî kaynaklarda ise haracın söz konusu arazi ekilse de ekilmese de verilmesi gerektiği savunulmaktadır. Dolayısıyla Hanefîlerin aksine ödeme imkânının olup olmaması haraç borcunun ortaya çıkması konusunda herhangi bir farklılık ortaya çıkarmamaktadır. Şayet haraç borçlusunu olan kişi varlıklı olduğu halde bunu ödemiyorsa kendisine tazyik hapsi uygulanacağı ve malının tıpkı borçluda olduğu gibi satılarak bu borcun tahsil edileceği belirtilmiştir. Fakat bu kişinin haraç arazisi dışında bir malı yoksa bu durumda haraç arazisinin satışı için yöneticinin iznine ihtiyaç duyulur. Şayet yönetici bu satıma onay vermiyorsa bu durumda arazi kiraya verilir ve bu kira gelirinden haraç borcu tahsil edilir. Hatta şayet kira miktarı haraç borcunu aşarsa aşan kısım sahibine verilir, eksik kalırsa sahibinden tahsil edilir.⁴⁹ Dolayısıyla sonuçları itibarıyla Şâfiîlerin haraç borcu için ayrı bir kategori oluşturmadığı ve bu borcu âdî borçtan farksız gördükleri anlaşılmaktadır. Tarsûsî'nin Şâfiîlere nispet ederek zikrettiği hususun haraç arazisi dışında bir malı olmayan kişi ile ilgili olması muhtemeldir. Fakat böyle bir durumda Şâfiîler arazi sahibine dair herhangi bir izinden bahsetmeksizin yöneticinin onay vermesi halinde bu arazinin satılabileceğini, yönetici onay vermezse arazinin kiraya verilerek haracın oradan tahsil edilebileceğini savunmaktadırlar.

Haraç borcu ile ilgili bu hususların yanında iki mezhep arasında haraç arazisi ile ilgili anlayış farkına da değinmek gerekir. Şâfiîlere göre savaş yoluyla alınan araziler ganimet hükmündedir ve ganimette hak sahibi olanlara dağıtılmalıdır. Ancak bütün hak sahiplerinin izni olursa hükümdar bunlar üzerinde tasarrufta bulunabilir. Dolayısıyla Şâfiîler bir arazinin haraç arazisi statüsünde olabilmesi için toprakların sulh ile alınması gerektiğini savunmaktadırlar. Yapılan sulh sonucunda belirlenen haraç adı altındaki bedelin ise cizye veya o toprağın kira bedeli olduğunu ifade etmektedirler.⁵⁰ Hanefîler ise böyle bir ayrıma gitmeksizin hükümdarın topraklar üzerinde tasarruf yetkisinin olduğunu ve ister savaş ister sulh yoluyla elde edilsin dağıtılmayan arazilerin artık haraç arazisi hükmünde olduğu görüşündedirler.

1.3. Yöneticinin Mevât Arazi Üzerindeki Yetkisi

Tarsûsî, Ebu Hanife'ye atıfla bulunarak sahipsiz ve âtil bir araziye ihya eden kişinin bu araziye ancak yöneticinin izniyle sahip olabileceğini söyler. Şâfiîlerin ise yöneticinin izni olmasa da bu kişinin ihya ettiği araziye sahip olabileceğini savunduklarını ileri sürer. Daha sonra bu durumu yöneticinin iktidar sahasını sınırlandırıcı bir unsur olarak yansıtarak Hanefî mezhebinin, Şâfiî

⁴⁴ Bkz. Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mesud, *Şerhu Ta'dîlü'l-ulûm*, (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Râgıp Paşa, No. 724), vr. 200b.

⁴⁵ Bu tartışmalara yer veren bir çalışma için bkz. Özgür Kavak, "Halâsü'l-Ümme'den Necâtü'l-Ümme'ye -Osmanlı Siyaset Düşüncesinin Süreklilik Arz Eden Meselelerine Dair Birkaç Not-", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27/52 (2022), 27-70.

Hanefî mezhebi ve Osmanlı dönemindeki Kureyşîlik tartışmalarıyla ilgili kıymetli tespit ve görüşlerini benimle paylaşan Müddesir Demir'e teşekkür ederim.

⁴⁶ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 39-41.

⁴⁷ Yusuf b. Kızıoğlu Sibt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh*, nşr. Seyyid İzzet Attâr el-Hüseynî (Matbaatü'l-Envâr, 1360), s. 17.

⁴⁸ Bkz. Burhaneddin Ebû'l-Meâlî İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), II, s. 346-348; Ekmeliüddin Muhammed b. Muhammed Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1970), VI, s. 39-40; Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvahid İbn Hümmam, *Fethü'l-kadîr* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1970), VI, s. 39.

⁴⁹ Bkz. Mâverdü, *el-Ahkamü's-sultânîyye*, s. 234.

⁵⁰ Ebû'l-Hasan Mâverdü, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz; Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), VII, s. 471.

mezhebine göre yönetim için daha uygun olduğunu göstermeye çalışır.⁵¹

Hanefî kaynaklar incelendiğine Tarsûsî'nin zikrettiği gibi Ebu Hanife'nin bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu görüşe göre Müslümanların üzerinde buldukları topraklar daha önce ehl-i harbin elindeydi ve bu araziler savaş yoluyla elde edildi. Dolayısıyla mevât araziler de aslında ganimet hükümlerine tabi olmalıdır. Ganimetin temlik de ancak yöneticinin izniyle mümkün olduğundan mevât arazinin temlik için de aynı durum geçerli olur. Ayrıca bir arazinin mevât olarak değerlendirilebilmesi için yerleşim yerinden uzakta ve Müslüman ya da zimmî herhangi bir kimsenin mülkü altından olmaması gerekir. Fakat Ebu Yusuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'in (ö. 189/805) aksi görüşte olduğu yani söz konusu arazinin temlik için yöneticinin iznine ihtiyaç olmadığı şeklindeki görüşü savundukları görülmektedir.⁵²

Şâfiî literatüründe ise mevât arazinin ganimet olarak tanımlandığına dair herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. Şâfiîlere göre mevât bir arazinin temlik edilmesi için neredeyse tek şart bu arazinin daha önce bilinen bir sahibinin olmamasıdır. Böyle bir durumda kişi yöneticinin izni olsun veya olmasın o araziye ihyâ ederse mülkiyet hakkına kavuşur. Şâfiîler bu hususta Hz. Peygamber'in "Her kim ki ölü bir araziye ihyâ ederse, o arazi artık ona aittir" mealindeki hadisin⁵³ temlik için mutlak izin anlamına geldiğini ve dolayısıyla sonraki bir dönemde yöneticinin iznine ihtiyaç olmadığını savunmaktadırlar. Ayrıca onlara göre sahipsiz arazi ibaha kapsamına girdiği için nasıl ki avlanma, odun ve ot toplama sonucunda yöneticinin iznine ihtiyaç olmadan temlik gerçekleşiyorsa aynı şekilde mevât arazinin ihyasıyla da temlik gerçekleşmesi gerekir.⁵⁴ Fakat buna rağmen Zekerîya el-Ensârî (ö. 926/1520) ve Hatib eş-Şirbînî (ö. 977/1570) hilaftan kaçınmak için izin alınmasını müstehap olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁵ Bununla beraber mevât araziye sahip olacak kişinin zimmî olması durumunda Şâfiîlerin meseleye daha temkinli yaklaştığı görülmektedir. Zimmîler her ne kadar avladığı hayvana, topladığı ot ve oduna yöneticinin izni olmadan mâlik olabilir de mevât bir araziye ancak izin ile mâlik olabilir. Zira hayvan, ot ve odun süreç içerisinde telafi edilebilirken arazi için aynı şeyi söylemek mümkün değildir.⁵⁶

Netice olarak Şâfiîlerin Ebu Hanife'nin tersine mevât araziye ganimet olarak görmedikleri anlaşılmaktadır. Bu sebeple Hz. Peygamber'in mutlak izni olduğu için bu arazilerin temlikini yöneticinin iktidarını daraltıcı bir unsur olarak görmemekte ve meseleyi bu bağlamda değerlendirmemekteler.

1.4. Yöneticinin Cenaze Namazını Kıldırma Önceliği

Fıkıh literatüründe cenaze namazının kıldırılmasındaki öncelik sıralaması tartışma konusudur. Özellikle yönetici ve vefat eden kişinin velisinin aynı anda bulunduğu bir namazda kimin öncelikli olduğu ihtilafa konu olmuştur. Tarsûsî de Ebu Hanife'nin cenaze namazını kıldırma konusunda yöneticinin öncelenmesi gerektiği; Şâfiîlerin ise velinin öncelikli olduğu şeklindeki görüşlerini naklederek tartışmaya dahil olmuştur. Fakat Tarsûsî Şâfiîlerin bu görüşünü hükümdara karşı yapılmış edep dışı bir davranış olarak niteleyerek meseleyi mezhepler arası rekabet bağlamına çekmiştir.⁵⁷

Hanefî kaynakları incelendiğinde Ebu Hanife ve İmam Muhammed'in Tarsûsî'nin naklettiği görüşe paralel bir şekilde sadece hükümdarın değil hiyerarşik olarak yöneticilerin öncelikli olması gerektiği görüşünde oldukları anlaşılmaktadır. Buna göre cenaze namazını sultan hazırsa sultan, o hazır değilse şehrin emiri, o da hazır değilse o bölgeden mesul imam kıldırmalıdır. Bunların hazır bulunmaması halinde yakınlık derecesine göre velilerin önceliği söz konusu olabilir. Zira Hanefîler cenaze namazını Cuma ve bayram namazları gibi toplumu ilgilendiren bir olay olarak ele almakta ve dolayısıyla yöneticinin rolünün daha baskın olması gerektiğini düşünmektedirler. Ebu Yusuf ise bu hususta Şâfiî ile aynı görüşü paylaşarak velinin yöneticilere göre öncelikli olduğunu savunmaktadır.⁵⁸

⁵¹ Tarsûsî, *Tuhfetü'l-Türk*, s. 41.

⁵² Bkz. Ebû Bekir b. Mesud Alâüddin Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), VI, s. 194–195; Mecdüddin Ebû'l-Fazl Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîl-i-muhtâr*, nşr. Mahmûd Ebû Dakîka (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), III, s. 66–67.

⁵³ Ebu Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. Şuayb el-Arnaût ve Muhammed Kâmil (Dimaşk: Dârü'r-Risâle el-Âlemiyye, 2009), "Harâc, Fey ve İmâre", 37 (No. 3074).

⁵⁴ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, VII, s. 478–479; Ebû'l-Mehâsin Abdülvâhid Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, thk. Târik Fethî es-Seyyid (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), VII, s. 283–284; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, V, s. 278; İmamü'l-Harameyn Rüknüddin Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb (Dârü'l-Minhâc, 2007), VIII, s. 285.

⁵⁵ Zeynüddin Zekerîya el-Ensârî, *Esna'l-metâlib fi şerhi Ravzi't-tâlib* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), II, s. 444; Hatib Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'anî elfâzi'l-Minhâc*, nşr. Câmiatü'l-Ezher Külliyyetü'd-Dirâsât (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), III, s. 495.

⁵⁶ Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, V, s. 278.

⁵⁷ Tarsûsî, *Tuhfetü'l-Türk*, s. 43. Mevsilî de eserinde başkasının yöneticisi öncelenmesinin, yöneticisi küçük düşürme anlamı taşıyabileceğini iddia etmiştir. Bkz. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, s. 94.

⁵⁸ Muhammed b. Hasan Şeybânî, *el-Asl*, nşr. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2012), I, s. 349; Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, I, s. 317.

Şafîî kaynaklarda İmam Şafîî'nin kavli kadimine göre yöneticinin veliye göre öncelikli olduğu anlaşılmaktadır. Fakat meselenin farklı bir açıdan değerlendirildiği kavli cedide göre ise cenaze namazı birinci derecede yöneticileri ilgilendiren toplumsal bir olay (umur-i âmme) şeklinde değil daha ziyade kişisel bir alanda kalan umur-i hâssa olarak görülmelidir. Bu sebeple umur-i hâssa olması açısından benzerlik gösteren nikah akitlerinde olduğu gibi hükümdar yerine velinin öncelikli olması gerektiğini savunmuşlardır. Nitekim cenaze namazı aslında istiğfar, dua ve rahmetten ibarettir. Bu görevleri de en iyi şekilde yapabilecek olan kişiler duygusal olarak vefat edene en yakın olan velileridir. Bu sebeple Cuma, bayram ve vakit namazlarından farklı olarak cenaze namazında velinin öncelikli olması gerekmektedir.⁵⁹

Hanefîler cenaze namazını toplumsal bir olay (umur-i âmme) olarak görme eğiliminde olduklarından toplumun yöneticisi konumunda olan kişi veya kişilerin öncelikli ve söz sahibi olması gerektiği belirtmişlerdir. Şafîîlerin de aslında toplumsal olaylar söz konusu olduğunda Hanefîlerden farklı düşünmedikleri anlaşılmaktadır. Bu sebeple toplumsal yönü ağır basan vakit, Cuma ve bayram namazlarında yöneticinin imamlığını öncelikli görmüşlerdir. Fakat prensip olarak cenaze namazının toplumsal yönünün daha zayıf kaldığını ve belki de kişisel ve duygusal tarafların daha fazla öne çıktığını düşünerek velinin öncelikli olduğunu savunmuşlar. Dolayısıyla cenaze namazlarında velinin öncelenmesini yöneticilere karşı “edep dışı” bir davranış olarak görmesi, Tarsûsî'nin Şafîî mezhebiyle girdiği mücadelenin bir tezahürü olarak okunabilir.

2. Mâlî Meseleler

2.1. Zevî'l-erhâmın Mirastaki Hakkı

Tarsûsî, Hanefîlere göre mirasta öncelikli olarak ashab-ı feraiz⁶⁰ ve asabenin⁶¹ hak sahibi olduğunu, bu iki grup bulunmadığı durumlarda ise zevî'l-erhamın⁶² beytül-male göre öncelikli olması gerektiğini belirtmiştir. Şafîîlerin ise beytülmalin öncelikli olduğu şeklindeki görüşlerini nakletmiştir.⁶³ Bu görüşlere göre aslında Tarsûsî'nin iddiasının aksine Şafîî mezhebi, Hanefî mezhebine göre -beytümale gelir getireceğinden dolayı- hükümdar için daha elverişli olmalıdır. Fakat kendisi bu noktada Şafîîlerin görüşünü “avam”a nispet ederek şöyle demektedir:

Avâmın, Türklerin zihninde yer bulan sözü ise şöyledir: “Şafîî mezhebi, beytümâlin miras konusunda [ashâb-ı ferâiz ve asabe olmadığı zaman] zevî'l-erhâmın öncelikli olduğu görüşündedir.” **Hâlbuki bu sahih değildir.** Şafîî mezhebi için sahih olan görüş Hanefî mezhebinde olduğu gibi “beytümâlin bu gibi durumlarda kimseden miras almadığı, zevî'l-erhâmın miras aldığı” yönündedir. Şafîî imamlarından Kâdilkudât Takîyüddin es-Sübkî'ye kendisi Kâbe örtüsünü götürmek üzere düzenlenen törenlerde iken bu meseleyi sorduğumda şöyle cevap verdi: “Zevî'l-erhâmın miras alması ve beytümale göre öncelikli olmaları noktasında mezhebimiz ve mezhebimiz arasında bir fark yoktur. Zira bu zamanda beytümâl bozulmuştur.” Bunlar onun ifadeleridir. **Böylece Şafîî mezhebinin farklılaşmasını sağlayacak ve onu mezhebimize nispetle daha meziyetli hale getirecek olan durum ortadan kalkmıştır.**⁶⁴

Şafîî kaynaklar incelendiğinde bu hususta mezhepte asıl olan görüşün ashab-ı feraiz ve asabe olmadığı durumlarda mirasın beytümale kalması gerektiği şeklindeki görüş olduğu anlaşılmaktadır. Mesela Nevevî yöneticinin adil olmaması durumunda iki vecih olduğunu nakletmiştir. İlk veche göre kalan mal Müslümanların tamamına ait olduğundan dolayı -gerekli şartları taşımaması sebebiyle- Müslümanların nâbinin hukuken var olmaması, Müslümanların haklarını zayi etmemelidir. Bu sebeple miras beytümale aktarılmalıdır. Nevevî'nin naklettiği ikinci veche göre ise bu durumda miras zevî'l-erhâma verilmelidir.⁶⁵ Fakat her halükârda Şafîî mezhebinde meşru bir yöneticinin bulunması halinde asıl olan görüş kalan mirasın beytümale verilmesidir. Zevî'l-erhâm'a dağıtılması şeklindeki görüş daha ziyade istisnâ bir hüküm olarak zikredilmiştir. Bu sebeple Tarsûsî sonrası kaleme alınan eserlerde sürekli mezhebin asıl görüşü vurgulanmaktadır. Hatta Zekerîyya el-Ensârî, sultan âdil olmasa bile şayet mirasın bırakıldığı bölgede âdil bir sultanın dağıtacağı gibi dağıtım yapacak yerel bir yönetici/emir varsa mirasın bu emir eliyle alınıp Müslümanların yararına kullanılması gerektiğini söylemiştir.⁶⁶

Tarsûsî, Şafîî mezhebinin görüşünü nakletmesine rağmen bu görüşün sahih olmadığını iddia etmekte, çağdaşı olan Takîyüddin es-Sübkî'nin istisnâ haller için zikrettiği görüşü mezhebin esas görüşü olarak sunmakta ve mezhebin asıl görüşünü ise “avâmın

⁵⁹ Mâverîdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, III, s. 45; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, III, s. 45.

⁶⁰ Bilgi için bkz. Hamdi Döndüren, “Ashâbü'l-ferâiz”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), III/467-468.

⁶¹ Bilgi için bkz. Hayreddin Karaman, “Asabe”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), III/452-453.

⁶² Bilgi için bkz. Hamza Aktan, “Zevî'l-Erhâm”, *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), XLIV/307-308.

⁶³ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 45.

⁶⁴ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 44. (Vurgular bana aittir.)

⁶⁵ Mâverîdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, VIII, s. 73-75; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, VI, s. 5-7.

⁶⁶ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, s. 12-13; Zekerîyya el-Ensârî, *Esna'l-metâlib*, III, s. 6-7.

zihinlerde kalan sözü” olarak tavsif etmektedir. Böylece Tarsûsî aslında beytülmale gelir sağlaması sebebiyle Şâfiî mezhebinin Hanefî mezhebine göre daha meziyetli olmasını sağlayacak olan neredeyse tek durumun da ortadan kalktığını söyleyerek Şâfiî mezhebi lehine hiçbir ihtimal bırakmamaya çalışmaktadır.

2.2. Kâdının Zekât Toplama Görevi

Tarsûsî zekât toplama görevinin Şâfiî kadı tarafından değil Hanefî kadı tarafında yürütülmesi gerektiğini savunmaktadır. Zira Hanefîlere göre 200 dirheme sahip olan kişinin zekât alması caiz değilken, Şâfiîlere göre bir kişi 100 bin dirhemlik bir varlığa sahip olsa bile hayatı boyunca bu varlık ona yetmeyecekse zekât almaya devam edebilir. Tarsûsî Şâfiî mezhebindeki bu hükümden hareketle Şâfiî kadının kendi mezhebinin tevil edeceğini ve gelen zekâtı kendisine ve yakınlarına yönlendireceğini, dolayısıyla zarara sebebiyet vereceğini iddia etmektedir.⁶⁷

Şâfiî mezhebinde fakir, ‘malı olmayan ve ihtiyaçlarını giderecek kadar kazanamayan kişi’ olarak tanımlanmıştır. Zekât almayı sağlayan fakirlik nisap miktarı mala sahip olmaktan ziyade kişinin israfa gitmeden insana yakışır bir şekilde yaşamasını sağlayacak ‘kifayet’ miktarı malının olmaması olarak tanımlanmıştır.⁶⁸ Dolayısıyla Şâfiî kaynaklarda zekât bahislerinde geçen ‘kifayet’ kavramı kişinin ömrünün sonuna kadar yetecek mala sahip olması şeklinde anlaşılırsa Tarsûsî’nin Şâfiî mezhebinin görüşünü isabetli bir şekilde naklettiği söylenebilir. Fakat kifayetin Şâfiî mezhebinde bir şarta bağlandığı görülmektedir: Kişi, mevcut durumda kifayete sahip olmasa da zekât alabilmek için kifayet olarak nitelenen malı çalışarak kazanabilecek bir durumda olmamalıdır.⁶⁹ Dolayısıyla zekât almaya hak sahibi olabilmek için mevcut durumdan ziyade kişinin kifayete potansiyelinin olup olmadığı esas alınmıştır. Neticede Tarsûsî’nin, mezkûr meseleyle ilgili Şâfiîlerin görüşünü nakletme konusunda seçici davrandığı anlaşılmaktadır.

Tarsûsî aslında bu meseleyi gündeme alarak Şâfiîler için nisap miktarını belirlemedeki kıstasları sebebiyle zekât gelirlerinin azalacağına dikkat çekmek istemiş olabilir. Fakat daha ziyade vurguladığı şey Şâfiî kadıların zekât toplama ve dağıtma konusunda görevi kötüye kullanacağından zekât toplama görevinin Şâfiî kadıya verilmesinin helal olmaması gerektiğidir. Buna dair somut bir örnek vermeyen Tarsûsî’nin bu ifadeleri, kâdilkudat makamında olduğu da dikkate alındığında Şâfiî kâdının sahip olduğu bazı imtiyazların elinden alınarak sıralamada Hanefî kadıların önüne geçirme amacı taşıyor olabilir.⁷⁰

Sonuç

İslam hukuk ve siyaset düşüncesi açısından oldukça farklı bir örneği temsil eden *Tuhfetü't-Türk* adlı eseri Necmeddin et-Tarsûsî kâdilkudat olarak tecrübe kazandığı bir dönemde kaleme almıştır. Kendisi bu görevi ilk defa babasına vekâleten 744 yılında yürütmeye başlamış, iki yıl sonra ise bu görevi asaleten icra etmeye devam etmiştir. *Tuhfetü't-Türk*’ü kaleme aldığı tarih ise 14 Zilkade 753’tür. Ayrıca yaşadığı dönemde Dımaşk’ta dört mezhepten de kâdilkudatın olduğu dikkate alındığında bu eserin kaleme alınmasının mezhepler arası rekabet ile sıkı bir ilişkisi olduğu ifade edilebilir. Zira öncesinde özellikle sıralamada ikinci olarak yer alan Hanefî kâdilkudatının, ilk sırada yer alan Şâfiî kâdilkudatının önüne geçirilmesi veya en azından sahip olduğu bazı imtiyazlardan mahrum bırakılması için birçok teşebbüste bulunulduğu bilinmektedir. Tarsûsî’nin de çeşitli örnekler üzerinde yoğunlaşmak suretiyle Hanefî mezhebinin ve dolayısıyla onu temsil eden Hanefî kâdilkudatını önüne geçirme amacı taşıdığı söylenebilir. Fakat bunu yaparken özellikle karşısında konumlandığı Şâfiî mezhebinin görüşlerini aktarma konusunda seçici davranmıştır.

Tarsûsî, eserinin genelinde yöneticinin taşınması gereken şartlar, sahip olduğu yetkiler ve mâlî hususları ele almakta ve Hanefî mezhebinin Şâfiî mezhebine nispetle yönetim açısından daha üstün olduğunu yine bu hususlar üzerinden ispat etmeye çalışmaktadır. Fakat yöneticinin taşınması gereken şartlar kapsamında değerlendirilen Kureyşilik meselesinde bazı hususlara

⁶⁷ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 59.

⁶⁸ Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, IV, s. 173.

⁶⁹ Zekeriyâ el-Ensârî, *Esna'l-metâlib*, I, s. 393–395; Ebû Zekeriyâ Nevevî, *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*, nşr. Heyet (Kahire: İdâretü't-Tibâati'l-Münîriyye, 1344), VI, s. 190–197.

⁷⁰ Buna yönelik çabaların bir özeti için bkz. Uzun, “Memlûklerin İlk Asrındaki Mezhepler Arası Çekişmeler Bağlamında Necmeddin et-Tarsûsî’nin *Tuhfetü't-Türk*’üne Dair Bir Değerlendirme”, s. 40–51. Ayrıca Osman Baydar, bir çalışmada Necmeddin et-Tarsûsî ile aynı dönem ve coğrafyada yaşamış olan Hanefî fakihî Emir Kâtib el-Etkânî’nin (ö. 758/1357) namazlarda rükûa giderken ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılmasının namazı bozacağı ve dolayısıyla rükûda ellerini kaldıran Şâfiîlerin arkasında namaz kılmanın caiz olmayacağı şeklindeki görüşünün benzer bir amaca binaen olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Osman Baydar, “8/14. Yüzyılda Şam-Mısır Bölgesi Fakihleri Arasında Bir Tartışma: Refu'l-Yedeyn Meselesi”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/13 (2019), 117–130.

değınmemiş, eserin farklı yerlerinde atıfta bulunduğu kaynakları burada görmemeyi tercih etmiştir. Üstelik bunu sadece Şâfi mezhebinin görüşü için değil Hanefî mezhebinin görüşü için de yapmışa benzemektedir. Eserin farklı yerlerinde farklı meselelerde kaynaklara atıfta bulunmasına rağmen Hanefî literatürünün Kureyşîlik şartıyla ilgili genel kabulünün aksine naklettiği görüş için hiçbir kaynak zikretmemektedir.


Yöneticinin sahip olduğu yetkiler bağlamında gündeme gelen haracın tahsili ve mevât arazinin temlik ile ilgili meselelerde de Tarsûsî'nin iddiasının aksine Şâfiîlerin bu arazileri farklı bir statüde gördükleri ve bu bağlamda hükümdarın insiyatifini sınırlayıcı bir görüşe gitmedikleri anlaşılmaktadır. Mâlî hususlarla ilgili ise mirasta Şâfiîlerin zevi'l-erham için istisnâ olarak zikrettiği hükmü mezhebin asıl görüşü olarak sunduğu görölmektedir. Özellikle zekât sorumluluğunun Şâfiî kadınlara verilmemesi konusunda Şâfiî kadınlara karşı itham edici bir yaklaşım sergilemesi ve fikhî görüşü eksik nakletmesi mezhepler arası rekabet bağlamında önemli ipuçları vermektedir. Dolayısıyla Tarsûsî'nin, kitabı boyunca özellikle Hanefî mezhebinin, Şâfiî mezhebine göre daha öncelikli olması gerektiğini ispat etme çabası ve uğraşı, naklettiği fikhî görüşlerde kendi iddiasını güçlendirebilmek için daha seçici davranmasına ve hatta bazılarında kendi iddiasını güçlendirmeye yarayacak hususları bilinçli bir şekilde öne çıkarmasına yol açmış gibidir.

Kaynakça | References

- Aktan, Hamza. "Zevî'l-Erhâm". *DİA*. XLIV/307-308. Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed. *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1970.
- Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed İbnü't-Tayyib. *Temhîdül-evâil ve telhîsu'd-delâil*. thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Başoğlu, Tuncay. "Ta'zir". *DİA*. XL/198-202. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Bayder, Osman. "8/14. Yüzyılda Şam-Mısır Bölgesi Fakihleri Arasında Bir Tartışma: Refu'l-Yedeyn Meselesi". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/13 (2019), 116-132.
- Bezâvî, Nasırdin. *Tavâli'ül-envâr min metâli'ül-enzâr*. thk. Abbâs Süleymân. Lübnan; Kahire: Dârü'l-Cıl; el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1991.
- Çubukçu, Asri. *Tarasûsî Hayatı, Şahsiyet ve Eserleri*. Ankara Üniversitesi, 1977.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Rüknuddin. *el-Giyâsî: Giyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem*. thk. Abdülazim ed-Dîb. Mektebetü İmâmi'l-Harameyn, 1401.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Rüknuddin. *el-İrşâd ilâ kavâti'ül-edille fi usûli'l-i'tikâd*. thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih - Tefvik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Rüknuddin. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb. Dârü'l-Minhâc, 2007.
- Döndüren, Hamdi. "Ashâbü'l-ferâiz". *DİA*. III/467-468. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Ebû Ya'lâ Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin. *el-Ahkâmu's-sultâniyye*. nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Hemdâvî, Abdülkerim Mutî. "Mukaddime". *Tuhfetü't-Türk fi mâ yecibu en yu'mele fi'l-mülk*. mlf. Necmeddin et-Tarsûsî. 5-106. Dımaşk: Dârü'l-Hak, 2000.
- İbn Cemâa, Bedreddin. *Tahrîrül-ahkâm bi tedbiri ehlil-İslâm*. nşr. Fuâd Abdülmunim Ahmed. Katar: Dârü's-Sekâfe, 1988.
- İbn Hümam, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvahid. *Fethül-kadîr*. Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1970.
- İbn Mâze, Burhaneddin Ebû'l-Meâlî. *el-Muhîtu'l-Burhânî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidîlik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Karacan, Murat. *Haneî ve Şafî Mezhebine Göre Devlet Başkanının Yetkileri (Tuhfetü't-Türk Örneği)*. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2013.
- Karaman, Hayreddin. "Asabe". *DİA*. III/452-453. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mesud Alâüddin. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kavak, Özgür. "Halâsü'l-Ümme'den Necâtü'l-Ümme'ye -Osmanlı Siyaset Düşüncesinin Süreklilik Arz Eden Meselelerine Dair Birkaç Not". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27/52 (2022), 27-70.
- Kavak, Özgür. "'Siyasî-Fikhî Ahkâmın' Fıkıh Usûlü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin el-Giyâsî'sinde Kat'ıyyât-Zannıyyât Ayrımı ve Modern Yorumları". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27 (2009), 21-55.
- Kılıç, Muharrem. "Türk Hukuk Tarihinde Devlet Teorisinin Mezhep Doktrini Çerçevesinden Temellendirimi: Tarsûsî'nin Tuhfetü't-Türk Adlı Eseri Çerçevesinde Bir Analiz". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/9 (2009), 115-129.
- Mâverdü, Ebû'l-Hasan. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Darü'l-Hadîs, 2006.
- Mâverdü, Ebû'l-Hasan. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvaz; Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Mevsîlî, Mecdüddin Ebû'l-Fazl. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. nşr. Mahmûd Ebû Dakîka. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Nesefî, Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed. *el-Akâidü'n-Nesefiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1988.
- Nevevî, Ebû Zekeriya. *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*. nşr. Heyet. Kahire: İdâretü't-Tibâati'l-Münîriyye, 1344.
- Nevevî, Ebû Zekeriya. *Ravzatu't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. thk. Züheyr eş-Şâvîş. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1991.
- Onuş, Muhammed Usame. "Giriş: Necmeddin et-Tarsûsî ve Tuhfetü't-Türk Adlı Eseri". *Tuhfetü't-Türk: Tarsûsî'nin Siyâsetnâmesi*. mlf. Necmeddin et-Tarsûsî. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Özen, Şükrü. "Kâdilkudât". *DİA*. XXIV/77-82. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.
- Râfî, Ebû'l-Kâsım. *el-Azîz fi şerhi'l-Vecîz*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Abdülvâhid. *Bahrü'l-mezheb*. thk. Târık Fethî es-Seyyid. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Sâlimî, Ebu Şekûr. *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*. thk. Ömür Türkmen. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. nşr. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2012.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesud, *Şerhu Ta'dilü'l-ulûm*. İstanbul: Râgıp Paşa Kütüphanesi, No. 724, vr. 1b-311a.
- Seyyid, Rıdvan. "Sıra'ü'l-fukaha ale's-sulta ve's-sultân fi'l-asri'l-memlûkî min hilâl kitab Tuhfetü't-Türk li't-Tarsûsî". *Tuhfetü't-Türk fi mâ yecibu en yu'mele fi'l-mülk*. mlf. Necmeddin et-Tarsûsî. 5-50. Beyrut: Dârü't-Talîa, 1992.
- Sibt İbnü'l-Cevzi, Yusuf b. Kızıoğlu. *el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh*. nşr. Seyyid İzzet Attâr el-Hüseynî. Matbaatü'l-Envâr, 1360.
- Sicistânî, Ebu Dâvûd Süleyman b. Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. nşr. Şuayb el-Arnaût ve Muhammed Kâmil. 7 Cilt. Dimaşk: Dârü'r-Risâle el-Âlemiyye, 1. Basım, 2009.
- Şirbînî, Hatîb. *Muğnî'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'anî elfâzi'l-Minhâc*. nşr. Câmîatü'l-Ezher Külliyyetü'd-Dirâsât. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Şık, İsmail. "Hilafetin Kureyşliliği Tezine Teolojik ve Hukuki Bir Reddiye Tuhfetü'-Türk Örneği". *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-3:Ramazanoğulları Beyliği*. ed. Mehmet Şeker vd. 397-410. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2017.
- Tarsûsî, Necmeddin. *ed-Dürretü's-seniyye fi şerhi'l-fevâidi'l-fikhiyye*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Mehmet Asım Bey, No. 84, vr. 1b-195a.
- Tarsûsî, Necmeddin. *Kitâb Tuhfat al-Turk: Euvre de Combat Hanafite a Damas au XIVE siecle*. thk ve trc. Mohamed Menasri. Dimaşk: Institut Français de Damas, 1997.
- Tarsûsî, Necmeddin. *Tuhfetü't-Türk*. thk. ve trc. Muhammed Usame Onuş. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Tatlı, Bekir. "Necmeddin et-Tarsûsî (ö. 758/1357) ve Hilafetin Kureyşliliği Hadisine Yaklaşımı". *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-3:Ramazanoğulları Beyliği*. ed. Mehmet Şeker vd. 383-397. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2017.
- Tezcan, Baki. "Hanafism and the Turks in al-Tarsusi's Gift for the Turks (1352)". *Mamluk Studies Review* 15/ (2011), 67-86.
- Uzun, Kazım. "Memlûklerin İlk Asrındaki Mezhepler Arası Çekişmeler Bağlamında Necmeddin et-Tarsûsî'nin *Tuhfetü't-Türk*'üne Dair Bir Değerlendirme". *Seçluklu Araştırmaları Dergisi* 17 (2022), 33-56.
- Yalçın, Mehmet Fatih. *Bahrî Memlûkler'de Dimaşk Kâdilkudatları*. Marmara Üniversitesi, 2016.
- Yaman, Ahmet. "Seleb". *DİA*. XXXVI/398-399. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Yiğit, İsmail. *Siyasî-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Târîhi (Memlûkler)*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991.
- Zekeriya el-Ensârî, Zeynüddin. *Esna'l-metâlib fi şerhi Ravzi't-tâlib*. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

Sabab or Hikma? : The Relationship between Muḥādāt al-Nisā' (Adjacency with Women) and the İstibāh

Ahmet TOPAL |  <https://orcid.org/0000-0003-3127-1674>

Ast. Prof. | Author | ahmet.topal@aya.yale.edu

Hitit University |  <https://ror.org/01x8m3269>

Arabic Language and Rhetoric | Çorum, Türkiye

Abstract

When man and woman pray adjacent to each other in a congregational prayer under certain conditions, this constitutes the phenomenon referred to in classical manuals of Islamic law as *muḥādāt* (adjacency with women). There are various scenarios under which *muḥādāt* can lead either the invalidation of the prayer of the man or the woman or even worse all the participants. The *sababs* (reasons) behind the relevant legal rulings on *muḥādāt* in its various scenarios are outlined in detail in classical manuals of the Ḥanafī school, which will also be presented here briefly. This paper, however, seeks to find out the *ḥikma* (the philosophy of law), as opposed to, the *sabab*, behind invalidation of prayer in congregational prayer in cases of *muḥādāt*. In fact, it particularly attempts to answer, for the first time in literature, the question of why the prayer of a man praying adjacent to a woman becomes invalid if they pray in congregation and yet it remains valid if they pray by themselves even when they pray adjacent to each other. Similarly, despite being performed in congregation, why does not adjacency cause invalidation of prayer in funeral prayers. What is it with congregational regular prayers that makes the difference? This question seems to have never been asked in the previous literature and thus constitutes an important gap. In an effort to fill this gap, this paper, falling back upon classical manuals of Ḥanafī *Fiqh*, argues that this seems to have much to do with the legal ruling on *istibāh* (doubtfulness) with regard to the position of the *imām* in congregational prayers, which requires participants to maintain sight of the *imām* directly or indirectly, which, as will be illustrated, seems to be hindered when *muḥādāt* occurs, thus causing the invalidation of prayer. Filling this gap becomes urgent and relevant especially when one considers the fact that this gap has been misused in recent scholarship to accuse Ḥanafīs of not relying on the Qurʾān and the Sunna for law-making in Islamic law and instead simply repeating the laws that existed before. It was also maintained by some contemporary scholars, again partly by using this gap in the literature, that *uṣūl al-fiqh* was used not to derive laws from the sources of Islamic law, the primary ones of which are Qurʾān and the Sunna, as claimed by classical jurists, but rather to cover up this surreptitious use of existing laws and then making them appear as laws derived from the Qurʾān and the Sunna. By exploring the philosophy of law behind the legal ruling on *muḥādāt*, the present work illustrates that these accusations have no basis. Finally, revealing the relationship between *istibāh* and *muḥādāt al-nisā'* for the first time also has the cumulative effect of substantiating idea that it is far more objective and feasible to rely on *sabab* (reason) or *'illa* (*ratio legis*), whichever applies, as opposed to *ḥikma* (the philosophy of law) in deriving laws from the sources of Islamic law.

Keywords

Islamic law, Muḥādāt al-Nisā', İstibāh, Sabab, 'illa, Hikma

Citation

Topal, Ahmet. "Sabab or Hikma? : The Relationship between Muḥādāt al-Nisā' (Adjacency with Women) and the İstibāh". *Rize Theology Journal* 25 (Special Issue of Islamic Law 2023), 31-43. <https://doi.org/10.32950/rid.1350080>

Publication Information


Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 25.08.2023	Date of Acceptance: 11.10.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Dizinlenme Bilgisi



Sebep mi Hikmet mi?: Muhazat-ı Nisa (Kadınla Cemaatle Namazda Aynı Hizada Bulunma) ve İştibah Arasındaki İlişki

Ahmet TOPAL |  <https://orcid.org/0000-0003-3127-1674>

Dr Öğ. Üyesi | Yazar | ahmet.topal@aya.yale.edu

Hitit Üniversitesi |  <https://ror.org/01x8m3269>

Arap Dili ve Belagati | Çorum, Türkiye

Öz

Belirli şartlar altında, erkek ve kadının cemaatle namazda aynı hizada bulunmaları, İslam hukuku kaynaklarında muhâzât-ı nisâ' (kadınla aynı hizada bulunma) adı verilen bir duruma sebebiyet verir. Muhâzât'ın, erkeğin, kadının, ya da daha da kötüsü, tüm cemaatin namazının bozulmasına sebep olabileceği farklı senaryolar vardır. Makalede de kısaca değinileceği üzere, bu durumlarla ilgili hükümlerin sebepleri Haneî Fıkhı'nın temel klasik kaynaklarında detaylı bir şekilde ortaya konmuştur. Ancak bu makale, cemaatle namaz kılarken muhâzât durumlarında namazın bozulmasının arkasındaki sebebi değil, hikmeti (hukuk felsefesini) bulmaya çalışmaktadır. Esasen, ilk defa şu sorulara cevap bulmayı amaçlamaktadır: Kadınla aynı hizada namaz kılan bir erkeğin namazının, cemaatle namaz kılarken bozulmasının ama tek başlarına kılmaları ya da cemaatle cenaze namazı kılmaları halinde bozulmamasının arkasında yatan hikmet nedir? Normal cemaatle namazın hangi özelliği bu farka sebep olmaktadır? Bu sorular, alanda önemli bir boşluğu temsil etmektedir. Bu boşluğu doldurmak amacıyla, Haneî Fıkhı'nın temel klasik kaynaklarına dayanarak suretiyle makale, söz konusu durumun, cemaatle namazlarda imamın bulunduğu pozisyona dair şüphe oluşması (iştibâh) ile yakından alakalı olduğunu savunmaktadır. İştibâha dair ahkâm, cemaatin imamı direkt ya da indirekt olarak görebilme imkânına sürekli sahip olmayı gerektirmektedir ki bu imkan, muhâzât durumlarında, makalede gösterileceği üzere, akamete uğrayarak namazın bozulmasına yol açmaktadır. Haneîlerin hüküm koyarken, Kur'an ve Sünnet'e dayanmadıkları; aksine önceden var olan hükümleri tekrar ettiklerine dair son dönemlerde kaleme alınan ilmi çalışmalarda Haneîlere yöneltilen suçlamaların, literatürdeki bu boşluğun kötüye kullanımı neticesinde gerçekleştirilmiş olduğu da dikkate alındığında, bu boşluğun doldurulmasının önemi ve yerindeliği anlaşılacaktır. Yine, bu boşluğu da kullanarak bazı modern yazarlarca, usûl-ı fikhın, İslam hukukunun, klasik hukukçular tarafından ilk iki temel kaynağı olduğu iddia edilen Kur'an ve Sünnet'ten hüküm elde etmek için kullanılmadığı iddia edilmektedir. Aksine, var olan kanunların kullanılıp, bunların sanki Kur'an ve Sünnet'ten çıkarılmış kanunlar gibi gösterilmesinin örtbas edilmesi için, usûl-ı fikhın kullanıldığı iddia edilmiştir. Muhâzâta dair kanunların arkasında yatan hikmetlerin ne olduğunu araştırmak suretiyle makale, söz konusu suçlamaların hiçbir dayanağının olmadığını da göstermektedir. İştibâh ile muhâzât-ı nisâ' arasındaki ilişkiyi ilk defa ortaya çıkarmanın, İslam hukukunun kaynaklarından hüküm çıkarmada, hikmet yerine, sebep ya da illete, hangisi söz konusu ise, dayanmanın mukayese edilemeyecek derecede objektif ve uygulanabilir olduğu fikrini de genel olarak desteklemektedir.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Muhâzât-ı Nisâ', İştibâh, Sebebi, illet, Hikmet

Atıf

Topal, Ahmet. "Sebebi mi Hikmet mi?: Muhazat-ı Nisa (Kadınla Cemaatle Namazda Aynı Hizada Bulunma) ve İştibah Arasındaki İlişki". *Rize İlahiyat Dergisi* 25 (İslam Hukuku Özel Sayısı 2023), 31-43. <https://doi.org/10.32950/rid.1350080>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 25.08.2023	Kabul Tarihi: 11.10.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Abstracting and Indexes



Introduction

Prayer (*ṣalāh*) is one of the pillars of Islam, and performing prayer in congregation is very significant in Islam. In fact, there are various kinds of *ṣalāh* and though some can only be performed individually, as is the case with regular *nāfila/sunna* (recommended) prayers like *tahajjud* in the Ḥanafī school, the majority of prayers are either (i) recommended, or (ii) obligatory, to be performed in congregation.¹ Thus, congregational prayers play a major role in Muslim daily life.

There are certain rules with regard to the order by which participants of congregation need to line up. Some of these are so important that breaking them would result in invalidation of prayer. Due to its legal consequence of invalidating prayer, one type of breaking of these rules are given a specific name, '*muḥādāt al-nisā'*' (adjacency with women), the details of which often found in manuals of Islamic law in chapters on congregational prayers.²

I will discuss some of these later in this paper,³ but suffice it to say here that *muḥādāt al-nisā'* (or simply *muḥādāt*) refers to a situation where man and woman pray adjacent to each other in a congregational prayer following the same *imām* under certain circumstances, and when it takes place, it leads to invalidation of prayer.⁴

There are various scenarios, where the number of participants whose prayers become invalid due to the occurrence of *muḥādāt* differ from each other. To illustrate the significance of this concept, I will next provide an excerpt from a discussion between Abū Ḥanīfa and his famous disciple Muḥammad al-Ṣaybānī.

In the excerpt, al-Ṣaybānī asks his teacher about an extreme case of *muḥādāt* in terms of its legal consequence. His remarks, as found in his vital reference source for the Ḥanafī school, namely *al-Aṣl*, are as follows:

"قلت: أ رأيت امرأة صلت بحذاء الإمام تأتم به وهو يؤم القوم ويؤمها؟ قال: صلاة الإمام والقوم والمرأة جميعا فاسدة."⁵

This translates into English as the following:

I said: What is your view on a woman who prays in alignment with the *imām*, while she is following him [as the *imām*] and he is leading the congregation, which includes her? He replied: The prayers of the *imām*, the congregation, and the woman altogether are invalid.

The excerpt shows that in cases where an *imām* and a female participant, who is following him, pray in the same row, the prayer of the *imām* becomes invalid, and this automatically invalidates the rest of the participants' prayers in the congregation.

Hence, it is vital that participants of congregational prayers, which as noted above, play a major role in Muslim life, should be aware of these rules lest they cause invalidation of prayers of some and in some cases even the whole congregation, as illustrated in the excerpt from *al-Aṣl* above.

While adjacency leads to invalidation of prayer in congregational prayer, it does not do so in individual (*munfarid*) prayers or funeral (*janāza*) prayers. This paper attempts to uncover the *ḥikma* (philosophy of law) behind the fact that adjacency law, unlike the case in congregational regular prayers, does not cause invalidation of prayer in funeral⁶ and individual prayers.

In doing so, the present work relies on major manuals of Islamic law within the Ḥanafī school. It shows that the *sababs* (reasons) behind the fact that adjacency cause invalidation of prayer in congregational prayer and not in individual or funeral prayer are well explained in classical manuals. It argues, however, that the *ḥikma* (the philosophy of law) behind this has not been explored thoroughly in the previous literature, classical or otherwise. This paper identifies this gap and attempts to fill it for the first time.

The significance of such an endeavor is largely due to the fact that this gap has provided the basis for contemporary misinterpretations with regard to Ḥanafī process of law-making. In fact, Sadeghi, for instance, claimed that Ḥanafīs rely on previous scholars' opinions and not the Qur'ān and the Sunna.⁷ He further claimed that *uṣūl al-fiqh* with its hard-to-understand-rules

¹ See, al-Maydānī, 'Abd al-Ġanī al-Ġanīmī, *al-Lubāb fī Ṣarḥ al-Kitāb* (Istanbul: Āsitāna, n.d.), I, 55-111; Molla Khusraw, *Durar al-Ḥukkām Ṣarḥ Ḡurar al-Aḥkām* (Istanbul: Fazilet Neşriyat, 2015), I, 50-94.

² See, for instance, Molla Khusraw, *Durar*, I, 90.

³ See sections 3.2 below.

⁴ Molla Khusraw, *Durar*, I, 90-91. Al-Maydānī, *al-Lubāb*, I, 67.

⁵ Al-Ṣaybānī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *al-Aṣl*, ed. Muḥammad Boynukalın (Dār Ibn Ḥazm: Beirut, 2012), I, 161-163.

⁶ When I say funeral, I really mean congregational funeral prayers, as otherwise, it would also fall under the category of 'individual prayers.'

⁷ Behnam Sadeghi, *The Logic of Law Making in Islam* (New York: Cambridge University Press, 2013), xxi.

functioned largely to make it appear that Islamic law relied on these two sources while in reality, he went on to say, it repeated the existing laws.⁸

Before exploring the details of the *hikma* behind the fact that adjacency causes invalidation only in congregational prayer,⁹ In an effort to help pave the way for the main subject of this paper, I will first discuss various prayers that can be performed in congregation in the next section.

1. Congregational Prayers

Some *ṣalāh* can be performed in congregation in the Ḥanafī school. The five daily *ṣalawāt* (pl. of *ṣalāh*) are *farḍ* (obligatory) upon men and women who have reached their puberty and who are intelligent,¹⁰ and performing them in congregation in mosques are seen at least as *sunna mu'akkada* (highly recommended *sunna*) for Muslim men within the Ḥanafī law.¹¹ If for any reason a Muslim man cannot partake in congregation in mosque to perform a daily prayer, it is recommended that they perform it at their homes in congregation with their families.¹² Likewise, *tarāwīḥ* prayers, which are performed during the month of Ramaḍān, are recommended to be performed in congregation in mosques.¹³

Some of the *ṣalawāt* (pl. of *ṣalāh*) can only be performed in congregation such as Friday prayers and Eid prayers.¹⁴ Friday prayers in mosques, for instance, are obligatory upon every free man who has reached his puberty and who is intelligent and who is not *musāfir* (traveler) under certain other circumstances.¹⁵ Similarly, Eid prayers, which are *wājib* in Ḥanafī school, can only be performed in congregation as well.¹⁶ There are other types of prayers that fall either of these two categories, such as funeral prayer.¹⁷ Thus, performing prayer in congregation is an integral part of Muslim life.¹⁸

Women and children can also attend congregational prayers, and when they do so, there are certain rules with respect to the prayer space of each gender and children. In fact, all the participants need to pray in spaces dedicated to them.

If they do not pray in their dedicated spaces, this might lead to either (i) *karāha* (repugnance), as in the case of children praying within man's lines without any acceptable reason, or worse, (ii) invalidation of prayers, as in the case of man praying adjacent to a woman. This paper is about the latter.

⁸ Sadeghi argues that Qur'ān and the Sunna as well as the rules of textual interpretation found which are part of *uṣūl al-fiqh* did not shape the laws in the Ḥanafī school of law (see Sadeghi, *The Logic of Law Making*, xxi). He also makes the following remarks: "One cannot assume that these normative and philosophical discussions describe the historical reality of how the law developed in practice." (See Sadeghi, *The Logic of Law Making*, 34-35).

⁹ When I say congregational prayer, I really refer to congregational regular prayers that have rukū' and sujūd, which excludes funeral prayers.

¹⁰ Molla Khusraw, *Durar*, I, 50. Menstruating women and those with postnatal bleeding do not perform the daily prayers or any other prayer nor do they recite the Qur'ān, even from the memory (for more information on this matter, see 'Abd al-Ġanī al-Ġanīmī al-Maydānī, *al-Lubāb*, I, 37-38).

¹¹ The original Arabic reads: "الجماعة سنة مؤكدة، وقيل فرض، للرجال" This translates as "Congregational prayers are *sunna mu'akkada* for men. And it is said that they are *farḍ* (obligatory) [upon men]" (see Molla Khusraw, *Durar*, I, 84. There were other scholars who argued for it being *wājib* (for more information, see al-Šurunbulālī, Ḥasan b. 'Ammār b. 'Alī al-Wafā'ī al-Miṣrī, *Ġunya Zawī al-Aḥkām fī Buġya Durar al-Ḥukām* (Istanbul: Fazilet Neşriyat, 2015), I, 84-85).

¹² Congregation within their homes with one's family members would not be as good as attending the congregation in mosques (see al-Šurunbulālī, *Ġunya*, I, 84.)

¹³ In this regard, al-Maydānī mentions the following: "يستحب أن يجتمع الناس في شهر رمضان بعد العشاء فيصلي بهم إمامهم خمس ترويحاً...", which translates as "It is *mustahabb* that people gather together in the month of Ramadan after the 'Iṣā prayer and the *imām* leads them in prayer five *tarwīḥa*..." (see al-Maydānī, *al-Lubāb*, I, 100).

¹⁴ Al-Maydānī, *al-Lubāb*, I, 89-93.

¹⁵ Al-Maydānī, *al-Lubāb*, I, 91. Al-Maydānī notes that Friday prayers can only be performed in congregation and the number of the participants other than the *imām* has to be at least is three. Here are his remarks on this: "ومن شرائطها الجماعة وأقلهم عند أبي حنيفة ثلاثة". This paper is specifically concerned with congregational prayers that include men and women. If a woman attends a Friday prayer on their dedicated space without causing adjacency, her prayer will still be valid despite the fact that women are forbidden from attending the Friday prayers, as noted by al-Maydānī who makes, when commenting on al-Qudūrī's following remarks, "ولاتجب الجمعة على مسافر ولا امرأة.", the following remarks: "لأنها منهيّة عن الخروج" (see al-Maydānī, *al-Lubāb*, I, 91.)

¹⁶ In this regard al-Maydānī makes the following remarks: "اشتراط لها م اشترط للجمعة خلا الخطبة", which translates as "The requirements of the Friday prayers are required for it [i.e. the Eid prayers] except for the *khuṭba*" (see al-Maydānī, *al-Lubāb*, I, 93).

¹⁷ Another type of prayer that can be performed in congregation in Ḥanafī school is the Prayer of *Kusūf* (Solar eclipse) (see al-Maydānī, *al-Lubāb*, I, 97). According to the two prominent students of Abū Ḥanīfa, the Prayer of *Istisqā'* (Asking for Rain) is also performed in congregation (see al-Maydānī, *al-Lubāb*, I, 99), unlike the view of Abū Ḥanīfa who notes "فان صلى الناس وحدانا جاز." (see al-Maydānī, *al-Lubāb*, I, 98). Similarly, there is no congregational Prayer of *Khusūf* (Lunar eclipse) (see al-Maydānī, *al-Lubāb*, I, 97.)

¹⁸ For other forms of congregational prayers like *tarāwīḥ*, see al-Maydānī, *al-Lubāb*, I, 93-108.

2. Dedicated Spaces of Participants in Congregational Regular Prayers

Participants in congregational prayers need to line up behind the *imām* as in the order of men, children, hermaphrodites (if there is any), last but not least, women, as noted in major Ḥanafī manuals of Islamic law.¹⁹

Al-Maydānī notes that a line of children should be formed only if there is more than one child present. If it is only a single child, then the child joins the lines of men or women, whichever applies, probably to the far end of the line. However, a hermaphrodite stands alone and never joins the lines of men or women.²⁰

If a child, for instance, leaves its dedicated place in children's lines and joins one of the lines of men, without any excuse such as being the only child present as noted above, this leads to *karāha* (repugnance), which is not good but nevertheless does not lead to invalidation of any one's prayer.²¹

On the other hand, if a woman joins one of the lines of men, or vice versa, then this leads to invalidation of the prayer(s) of (a) participant(s) if certain conditions are met.²² One of these conditions is that the prayer of men and women praying adjacent to each other must be the same, both following the same *imām*.²³

If, however, men and women pray individually (i.e. not in congregation), their adjacency does not invalidate any one's prayer. Similarly, if the congregational prayer is a funeral prayer, adjacency does not cause invalidation.

In short, adjacency does not have the legal effect that is seen in regular congregational prayers when it comes to individual and congregational funeral prayers. Next, I will present reasons (*sababs*) behind this.

3. The Reasons (*Sababs* or *Ratio Legis*) for the Adjacency Laws

The reasons (*sababs*²⁴) for the invalidation of prayer when adjacency takes place rests upon laws provided by one of the two lawgivers in Islamic law, namely the Prophet, which are discussed in classical manuals.²⁵ In other words, the legal rulings of classical jurists on *muḥādāt* rely on the Prophetic traditions.

In this section, I will first consider (i) the contemporary misunderstanding with regard to adjacency laws in an effort to show the relevance of this study to today. Then, I will discuss the *sababs* behind adjacency laws, thus presenting, rather briefly, (ii) the *sabab* why adjacency has the effect of invalidating prayer in cases of congregational regular prayers and (iii) the *sabab* why adjacency does not have the effect of invalidating prayer in funeral prayers as well as (iv) in individual prayers.

3.1. Misunderstandings with regard to the Adjacency Laws

Muḥādāt has recently been explored not for its own sake but for the sake of its use to argue for another, a rather larger, claim, the details of which I will cover below.

¹⁹ Molla Khusraw notes, "ويصف الرجال فالصبيان فالخنثى فالنساء" (Men, then children, then hermaphrodites, and then women line up [in congregational prayers] (see Molla Khusraw, *Ġurar al-Aḥkām* (Istanbul: Fazilet Neşriyat, 2015), I, 89-90). See also, al-Margīnānī, Burhān al-Dīn Abī al-Ḥasan 'Alī b. Abī Bakr al-Farḡānī, *al-Hidāya Sharḥ Bidāya al-Mubtadī*, ed. Muḥammad 'Adnān Darwīš (Beirut: Dār al-Arḡam, n.d.), 70.

²⁰ Al-Maydānī notes, "ويصف الإمام الرجال ثم الصبيان إن تعدوا فلو واحد دخل في الصف ولا يقوم وحده ثم الخنثي ولو منفردة ثم النساء." (Al-Maydānī, *al-Lubāb*, I, 67).

²¹ Al-Maydānī, *al-Lubāb*, I, 67.

²² For instance, Molla Khusraw lists the following conditions for *muḥādāt* to take place and cause invalidation of prayer: 1) *al-Mukuttu fī makāni l-muḥādāti qadra adā'i ruknīn* (Remaining in the place of adjacency as much as to complete the performance of a constituent part of the prayer [such as a *sajda* (prostration)], 2) *Kawnu l-muḥādīyati muštahātan* (For the woman with whom adjacency takes place to be able to have intercourse), so Molla Khusraw goes on to say, adjacency with an insane female or a child would not cause invalidation of prayer, 3) *Kawnu ṣalātu-humā dāta rukū'in wa-sujūdīn* (For their prayers to be one that has *rukū'* and *sujūd*), so, he further notes, adjacency does not cause invalidation of prayer in funeral prayers, 4) *Kawnu ṣ-ṣalāti muštarikatan bayna-humā* (For the prayer to be a congregational prayer both partake) 5) *Kawnu-humā fī makānīn bi-lā ḥā'ilīn* (For them to be in a place without any barrier [in between male and female participant], because, as noted by Molla Khusraw, *li-anna-hū yarfa'u l-muḥādāta* (It [i.e. the barrier] cancels adjacency) 6) *Kawnu jihati-himā muttahaḍatan* (For their direction to be the same), so if they pray towards different directions, which Molla Khusraw notes, cannot take place only within the Ka'ba or in a very dark night, adjacency does not lead to invalidation of prayer 7) *An yanwiya imāmata-hā* (For him [i.e. the *imām*] to have made the *niyya* (intention) to be her *imām* in prayer (see Molla Khusraw, *Durar*, I, 90-91). If adjacency takes place when these conditions are met, it leads to invalidation of prayer. If man right away signals woman to go behind and woman does not comply, then the prayer of woman becomes invalid and not his prayer. However, if man does not signal her, then his prayer becomes invalid, (see al-Maydānī, *al-Lubāb*, I, 67.)

²³ Molla Khusraw, *Durar*, I, 90-91 and al-Maydānī, *al-Lubāb*, I, 67.

²⁴ On the difference between *sabab* (reason) and *'illa* (ratio legis) as well as on difference between *sabab* and *hikma*, see İbrahim Kâfi Dönmez, "Sebeup", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sebeup--fikih> (11.10.2023). See also Bünyamin Korucu, "Fıkıhta İnsan Davranışının Ölçülmesi" *Universal Journal of Theology* 5 / 2 (Aralık 2020): 43-76.

²⁵ The tradition that makes it obligatory for men to keep women behind relative to their positions is "أخروهن من حيث أخرهن الله", which translates "Keep them behind where God has kept them behind." (See Al-Sarakhsī, Abū Bakr Šams al-A'imma Muḥammad b. Abū Sahl Aḥmad, *al-Mabsūt* (Beirut: Dār al-Ma'rifa, n.d.), I, 184.) For an analysis of this tradition, see 3.2. below.

Ḥanafī legal manuals apparently demonstrate no explicit interest in the *ḥikma* behind the adjacency law, which, though is fine, constitutes a gap in the literature. Filling this gap becomes urgent due to its misuse to accuse Ḥanafīs of not relying on the sources of Islamic law, the primary ones of which are the Qurʾān and the Sunna, during the process of law-making.

As a matter of fact, taking for granted the idea that *uṣūl al-fiqh* did not shape Islamic law,²⁶ Sadeghi argues that it was status quo that shaped Islamic law. In an effort to support this, he goes on to use three *furūʿ* subjects, one of which is the matter of *muḥādāt*.

In this regard, Sadeghi accuses al-Sarakhsī in particular and classical jurists in general of making up ad hoc stipulations during the process of law-making with regard to *muḥādāt*. In an attempt to provide support for his accusations, he goes on to look at several scenarios of men and women praying adjacent to each other and the legal rulings that apply to these scenarios in the Ḥanafī school. He considers (i) adjacency in regular congregational prayers, (ii) adjacency in congregational funeral prayers, and (iii) adjacency in regular congregational prayers, but with a barrier between men and women. The problem occurs when Sadeghi expects that adjacency in all the three scenarios to have the same legal effect according to the Ḥanafī *uṣūl al-fiqh* despite the fact that he never demonstrates that Ḥanafī *uṣūl al-fiqh* on this matter leads to invalidation of prayer in all the three cases.²⁷

Then he surprisingly supposes that such an expectation of himself has to be shared by classical jurists as well. When it does not, he accuses them of not following the Qurʾān and the Sunna and instead what they follow, he further assumes, must be the status quo, i.e. the opinions of previous jurists, and ultimately, it seems, the laws of the *Jāhiliyya*, as claimed by Vishanoff,²⁸ which Sadeghi's study seems to function as a supplement to.²⁹

On the other hand, al-Sarakhsī explicitly mentions the reasons why adjacency causes invalidation of prayers in (i) as opposed to (ii) and (iii), which will be explored in detail below.³⁰ Suffice it to say here, however, that adjacency in (i) causes invalidation of prayer due to the tradition which commands men to keep women behind relative to their position.³¹ Adjacency in (ii) does not cause invalidation of prayer because of the existence of a tradition that states that women are not allowed in joining the funeral prayers.³² Al-Sarakhsī goes on to say that, therefore, there is no dedicated space for women in funeral prayers.³³ Hence, men do not have to make sure to keep women behind in funeral prayer (i). Similarly, adjacency in (iii) does not cause invalidation of prayer simply because adjacency does not really exist between men and women due to the barrier that stands between them.³⁴

As such, it is clear from al-Sarakhsī's treatment that adjacency does not have the same legal effect in all the three cases. Yet, Sadeghi seems to ignore this and expects adjacency to have the same legal effect in all the three cases.³⁵ And when it does not, Sadeghi accuses Ḥanafīs of not following the Qurʾān and the Sunna.

To provide further support to his claims Sadeghi appeals to what al-Sarakhsī mentions as *ḥikma* behind the fact that adjacency does not have the same legal effect in (ii) and (iii) with the case (i). al-Sarakhsī notes that it is the occurrence of sexual thoughts

²⁶ Among the proponents of this idea are Sherman Jackson (Sherman Jackson, "Fiction and Formalism: Toward a Functional Analysis of *uṣūl al-fiqh*," in *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard Weiss, (Leiden: E. J. Brill, 2002), 177-201) and David Vishanoff (David R. Vishanoff, "Early Islamic Hermeneutics: Language, Speech, and Meaning in Preclassical Legal Theory" (PhD diss., Emory University, 2004), 153, <http://david.vishanoff.com/wp-content/uploads/Dissertation.pdf>.)

²⁷ Sadeghi, *The Logic of Law Making*, 60-63.

²⁸ Vishanoff, "Early Islamic Hermeneutics", 3.

²⁹ Ahmet Topal, "The Role of the Arabic Language in *istinbāt al-ḥukm* within the Context of Criminal law: A General Framework for Inquiry into the Linguistic Categories of *uṣūl al-fiqh* of the Ḥanafī school of law" (PhD diss., Leeds University, 2020), 72.

³⁰ For more information, see section 3.2., 3.3., and 3.4. below.

³¹ The tradition that functions as the *sabab* (reason) for this particular legal ruling of adjacency is "أخروهن من حيث أخرهن الله", which translates "Keep them behind where God has kept them behind" (see al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, I, 184.)

³² Al-Maydānī, *al-Lubāb*, I, 68. See also al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, I, 184.

³³ See al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, I, 184. See also al-Kaʿsānī, 'Alā al-Dīn Abū Bakr b. Masʿūd al-Kāṣānī al-Ḥanafī, *Badāʾiʿ al-ṣanāʾiʿ fī Tartīb al-Sharāʾiʿ* (Beirut: Dār al-Kitāb 'Arabiyya, 1974), I, 310. He notes the following: "ولا ينبغي للنساء أن يخرجن في الجنائز لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهاهن عن ذلك." This translates as 'It is not appropriate for women to go out to attend funeral prayers because the Prophet (peace and blessings of Allāh be upon him) forbade them [i.e. women] from doing so. For the translation of the expression of لا ينبغي see Wehr and Cowan, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 517; Edward William, Lane, *An Arabic-English Lexicon Derived from the Best and Most Copious Eastern Sources* (Beirut: Librairie du Liban, 1968), 83.)

³⁴ Al-Maydānī, *al-Lubāb*, I, 67. Similarly, if there is an opening between male participant and the female participant who is praying behind the male and the extend of this opening is as large as to allow another person to pray on, as noted by al-Maydānī when he says "ادناها قدر ما يقوم فيه المصلي", which translates as "The smallest of it [i.e. the opening that saves prayer from being invalidated] is as large as to allow a prayer to pray on", then this opening functions like a barrier as well, as noted by al-Maydānī where he says "الفرجة تقوم مقام الحائل", which translates as "The opening functions like a barrier" (see al-Maydānī, *al-Lubāb*, I, 67.)

³⁵ That is why, it seems, he speaks of the tradition that commands men to keep women behind as "the operative principle" (Sadeghi, *The Logic of Law Making*, 63, and Topal, "The Role of the Arabic Language in *istinbāt al-ḥukm*,"78.)

in man's mind during regular congregational prayers that is really behind the invalidation of men's prayer when adjacency occurs.

Discrepancies with regard to Sadeghi's argument and errors associated with his whole enterprise, which he makes use of *muḥādāt* and other *furū'* subjects to support, have been refuted elsewhere.³⁶ However, they have nevertheless left one thing unanswered: What is it with congregational regular prayer that might be the *hikma* behind the invalidation of prayer in cases of *muḥādāt*?

In addition to providing an answer to this question, this paper also seeks to answer the question of what is it with congregational funeral prayers that, unlike the case in regular congregational prayers, adjacency does not invalidate prayer in them? Similarly, it also seeks to answer to the question of why adjacency does not invalidate prayer in case where man and woman pray individually.

To provide answers to these questions, I will first explore within the Ḥanafī school adjacency rulings in various types of prayers, namely congregational regular prayers, congregational funeral prayers, and individual prayers.

3.2. Adjacency in Congregational Regular Prayers

The term 'congregational regular prayer' is used in this work to refer to congregational prayers with *rukū'* and *sujūd*, which excludes 'funeral prayer,' which, although can be prayed, and is recommended to be prayed, in congregation, does not have *rukū'* or *sujūd*.

Al-Ṣaybānī makes the following remarks as to how adjacency affects the prayer of participants in congregational regular prayers:

"قلت: رأيت إمرأتا صلت مع القوم في الصف وهي تصلي بصلاة الإمام ما حالها و حال من كان بجنبها من الرجال؟ قال: أما صلاتها فتامة وصلاة القوم كلهم جميعا تامة ما خلا الرجل الذي كان عن يمينها والذي كان عن يسارها والذي خلفها بحيالها فإن هؤلاء الثلاثة يعيدون الصلاة. قلت: لم؟ قال: لأن هؤلاء الثلاثة قد ستروا من خلفهم من الرجال وصار كل واحد منهم بمنزلة الحائط بين المرأة وأصحابه."³⁷

This translates into English as the following:

I said: What is your opinion on a woman who prays with a congregation in a line of prayer, and she is following the *imām* in the prayer? What is her situation and the situation of those male participants praying adjacent to her? He replied: As to her prayer, it is complete. And the prayer of the congregation all of them are complete with the exception of the man who was on her right, the man who was on her left, and the man who was right behind her. And certainly those three men will re-perform the prayer. I said: Why? He replied: This is because those three have become a *sutra* (barrier) for those men behind them and [thus] each one of them become like a wall between the woman and his friends.

The excerpt from al-Ṣaybānī clearly proves that if there is no barrier between man and woman, adjacency leads to invalidation of prayer, as is the case with the scenario mentioned in the excerpt where the prayers of the three male participants who were praying on her right, left and right behind her have become invalid. Therefore, adjacency invalidates prayer of men in congregational regular prayers.

The excerpt also demonstrates that a barrier between woman and man prevents adjacency, thus saving the prayer from invalidation. Al-Sarakhsī explains this clearly:

"ولا تفسد صلاة من هو على يمين من هو على يمينها ومن على يسار من هو على يسارها إذ هناك حائل بينها وبينها بمنزلة الاسطوانة³⁸ أو كان من الثياب."³⁹

This translates into English as follows:

The prayer of the one who is on the right of the person on her right and that of the one who is on the left of the person on her left. This is because there is an obstacle between her and the two males, which [stands between them] like a column, or like one that is made of cloth.

This excerpt debunks the accusations directed towards Ḥanafīs by Sadeghi. Unlike what he claims, a barrier makes a difference in terms of the legal effect of adjacency, as noted in the excerpt.

There remains one question that might come to the mind with regard to this excerpt: Why is it that adjacency only invalidates

³⁶ Topal, "The Role of the Arabic Language in *istinbāḥ al-ḥukm*," 72-84.

³⁷ Al-Ṣaybānī, *al-Aṣl*, I, 161-162.

³⁸ The word *أسطوانة* is translated into English as "column" (see, for instance, Wehr and Cowan, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 20).

³⁹ Al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, I, 184.

male participant's prayer and not the other way around or even not the prayers of both parties of adjacency? The answer to this question lies in the *sabab* (reason) behind this legal ruling, a tradition from the Prophet, which reads as the following:

"أخروهن من حيث أخرهن الله."⁴⁰

This translates into English as follows:

Keep [the 2nd male person plural] them [the 3rd female person plural] behind where⁴¹ God has kept them [the 3rd female person plural] behind.

In the excerpt, the addressees of the command are men because the verb "أخّر" (keep behind) is conjugated for the second male person plural. In this regard, al-Sarakhsī makes the following remarks:

"والمراد من الأمر بتأخيرها لأجل الصلاة. فكان من فرائض صلته."⁴²

This translates into English as the following:

The intended meaning of the command of keeping her behind is for prayer. Hence, this becomes from among the requirements of his prayer.

Thus, relying on this tradition, Ḥanafis argue that it is the responsibility of men to keep women behind in congregational regular prayers.⁴³ And when this responsibility of him goes unattended, then this constitutes a breach in the laws of prayer for the man. As a result, his prayer becomes invalid.

In this regard, al-Sarakhsī makes the following remarks:

"فإذا ترك تفسد صلته وإنما لا تفسد صلاتها لأن الخطاب بالتأخير للرجل وهو يمكنه أن يأخرها من غير أن يتأخر بأن يتقدم عليها."⁴⁴

This translates into English as the following:

Once he neglects [his responsibility of keeping women behind in regular congregational prayers,] his prayer becomes invalid, and her prayer does not. This is because the command of keeping behind is [addressed] to men. And it is possible for him to keep her behind without remaining behind [simply] by going before her. Thus, this tradition constitutes the *sabab* (reason) for the legal ruling of adjacency in congregational regular prayers, which brings me to discuss the legal rulings on adjacency in another type of congregational prayer, namely (i) funeral prayer.

3.3. Adjacency in Congregational Funeral Prayers

Adjacency in congregational funeral prayers does not cause invalidation of prayer in any way. The *sabab* (reason) for this is explained in classical manuals, as in *al-Mabsūt*:

"ولهذا لا تفسد صلاة الجنائز بالمحاذاة. لأنها ليس بصلاة مطلقة هي مناجاة بل هي قضاء لحق الميت. ثم ليس لها في الصلاة على الجنائز مقام لكونها منهيّة عن الخروج في الجنائز."⁴⁵

This translates into English as follows:

That is why the funeral prayer does not become invalid due to adjacency. This is because it is not a prayer *per se* in the sense that it is a dialog with God; rather, it is paying tribute to the deceased. Moreover, she has no space for herself in funeral prayer, for she is forbidden from going out to attend funerals.

The excerpt shows that the *sabab* (reason) why this ruling does not apply to funeral prayers is the fact that there is no dedicated space for women here. Hence, the tradition that requires men to keep women behind does not have any legal effect in funeral prayers. In effect, the scope of the command that requires men to keep women behind in congregational prayers is limited by the tradition that forbids women from attending funerals.

Funeral prayers are not the only kind of prayer where adjacency does not cause invalidation of prayer. In fact, adjacency in individual prayers does not cause invalidation either, the *sabab* (reason) of which will be explored next.

⁴⁰ Al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, I, 184.

⁴¹ For the translation of the expression "من حيث", see, Wehr and Cowan, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 257.

⁴² Al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, I, 184.

⁴³ Al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, I, 184.

⁴⁴ Al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, I, 184.

⁴⁵ Al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, I, 184.

3.4. Adjacency in Individual Prayers

Adjacency between man and woman in cases where each prays individually does not invalidate anyone's prayer.⁴⁶ The reason (*sabab*) for this is, as noted by al-Sarakhsī,⁴⁷ the tradition going back to the Prophet's (P.b.u.H) wife 'Ā'īša (may God be pleased with her,) who narrates:

"كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بالليل وأنا نائمة بين يديه معترضة كاعتراض الجنابة فكان إذا سجد خنست رجلي وإذا قام مددتها."⁴⁸

This translates into English as the following:

The Prophet would pray at night while I was sleeping in front of him, lying across just as a *janāza* would, so I would draw back my legs as he was prostrating and would stretch them forth as he was standing up.

Relying on this tradition, al-Sarakhsī notes that adjacency causes invalidation of prayer only if man and woman pray in congregation.⁴⁹ On this point, he notes:

"المحاذاة ما لم تكن في صلاة مشتركة لا تأثر في صلاتها الا فسادا حتى ان الرجل والمرأة إذا وقفا في مكان واحد فصلى كل واحد منهما وحده لا تفسد صلاة الرجل لأن الترتيب في المقام إنما يلزمه عند المشاركة كالترتيب بين المقتدي والإمام."⁵⁰

This translates into English as the following:

When adjacency [between man and woman] is not in a congregational prayer, it does not affect her prayer save [due to another cause] for invalidation [of prayer, such as bleeding]. In fact, if man and woman align in one space, and each one of them pray individually, this does not invalidate man's prayer. This is because arrangement of the position[s] is obligatory upon him only in congregation just as the arrangement between the *muqtadī* [i.e. follower in prayer] and the *imām* [i.e. leader in prayer] [is required only in congregational prayers].

As such, according to Ḥanafīs, adjacency does not have the legal effect of invalidating prayer if man and woman pray individually. Most importantly, the *sabab* (reason) for this is the tradition of 'Ā'īša mentioned above.

I have thus covered the *sababs* for the varying legal rulings of Ḥanafīs on adjacency in different types of prayers that are relevant to the matter in hand, namely congregational regular prayers, congregational funeral prayers, and individual prayers.

I can now discuss, falling back upon classical manuals of Islamic jurisprudence, the *hikma* (philosophy of law) behind these adjacency laws.

4. The Hikma (Philosophy of Law) behind the Adjacency Laws

Though classical manuals do provide some insights into the *hikma* behind the fact that adjacency laws, there seems to be no thorough explanation of the *hikma* behind them.

In addition to explaining the *sabab* (reason) behind adjacency law on congregational regular prayers, which I have presented in the previous section, al-Sarakhsī also speaks of the *hikma* behind this legal ruling, making the following remarks:

"وهذا لأن حال الصلاة حال المناجاة فلا ينبغي ان يخطر بباله شيء من معاني الشهوة فيه. ومحاذاة المرأة إياه لا تنفك عن ذلك عادة."⁵¹

This translates into English as follows:

This is because the state of prayer is the state of *munājāh* (dialog with God),⁵² and no concepts of lust should occur to him in it. And, adjacency with women is usually not free from this.

This excerpt provides some insights into the *hikma* behind the adjacency laws. In fact, it demonstrates that the adjacency ruling that requires men to keep women behind in congregational regular prayers is to keep men's mind free from lusty thoughts even the slightest one of which is certainly not desired when praying to God. The invalidation of prayer does not apply to funeral prayers, however. Would not such thoughts occur during funeral prayers?

⁴⁶ Al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, I, 185. See also al-Maydānī, *al-Lubāb*, I, 67.

⁴⁷ Al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, I, 185.

⁴⁸ Imām Mālik, *al-Muwatta'*, I, 117 and al-Bukhārī, *Amal fi al-Ṣalāh*, 10.

⁴⁹ Al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, I, 185.

⁵⁰ Al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, I, 185.

⁵¹ Al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, I, 185.

⁵² Wehr and Cowan, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 1110.

One could say that “Well, there are no bending or prostration in funeral prayers⁵³ that could potentially increase the likelihood of the occurrence of such thoughts in men’s minds.” However, if woman and man pray, say, a *sunna* (recommended) prayer, next to each other individually, this does not lead to invalidation of prayer either, where there are bending and prostration, too. Thus, having *rukūʿ* and *sujūd* does not seem to be what makes the difference. As a result, there seems to be nothing unique to congregational regular prayers to this end, I would conclude.

Since there is nothing unique to them when it comes to the occurrence of sexual thoughts in cases of adjacency, then the mere occurrence of lusty thoughts may not be the *ḥikma* behind the variant adjacency rulings in different types of prayers. As otherwise, we would expect the adjacency ruling in congregational regular prayers to be in effect in congregational funeral prayers and individual prayers, too, which, we know is not the case.

Then, I would further argue, there might be something that is unique to congregational regular prayers that might be causing another problem which itself invalidates prayer only in congregational regular prayers. However, what could it be?

A dialog between Al-Šaybānī and Abū Ḥanīfa with regard to a complete line of women between the *imām* and the rest of the lines of men, seems to be relevant here. Here are al-Šaybānī’s remarks:

"قلت: رأيت رجلا صلى بقوم رجال ونساء فكان صف تام نساء وهن خلف الإمام وخلف ذلك صفان من الرجال؟ قال: صلاة الصفين فاسدة و صلاة القوم ممن هو أمام النساء و النساء كلهن تامة. قلت: لم ، وإذا كانت المرأة واحدة أفسدت صلاة الذي من خلفها ولم تفسد صلاة الذي من خلف أولئك كما أنه لو كان صفا من النساء أفسدت صلاة الذي خلفهن والذي خلف ذلك أيضا؟ قال: هما في القياس سواء، ولكن أستحسن.⁵⁴"

This translates into English as follows:

I said: What is your view on [the case where] a man who leads a congregation of men and women in prayer and there is a complete line of women behind the *imām* and behind them two lines of men? He responded: the prayers of the two lines are invalid. And the prayers of the congregation consisting of the *imām* of the women and all women are complete. I said: Why? When it was [only] one woman, it invalidated the prayer of the one [i.e. male] behind her and not the prayers of those [male participants] behind those [participants who line up with the one whose prayer was invalidated]. This is similar to the case where it was a [complete] line of women. [Why] would it invalidate the prayer of those male [participants] who are behind these women as well as those male [participants] behind them [i.e. the males right behind the female line]? He said: These are the same in *qiyās*. However, I make *istiḥsān* [i.e. leave my own *qiyās* in favor of a *naṣṣ* (law)].

Thus, a complete line of women between the *imām* and male participants cause invalidation of prayer, and Abū Ḥanīfa says that he is making *istiḥsān*, that is, he is relying on a *naṣṣ* (law) on the matter in hand instead of his own *qiyās*.

Although the excerpt from al-Šaybānī does not provide any information what this *naṣṣ* is, we can nevertheless find this information in *al-Mabsūṭ*, where al-Sarakhsī speaks of a tradition by which Ḥanafis make the aforementioned *istiḥsān*. Al-Sarakhsī makes the following remarks on this:

"فإن كان صف تام من النساء وراءهن صفوف من الرجال فسدت صلاة تلك الصفوف كلها إستحسانا. والقياس مثل الأول أنه لا تفسد الا صلاة صف واحد خلف صفوف النساء لأن تحقق المحاذاة في حقهم. ولكن أستحسن حديث عمر رضي الله عنه تعالى موقوفا عليه مرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان بينه وبين الإمام نهر او طريق او صف من النساء فلا صلاة له.⁵⁵"

This translates into English as follows:

If there is a complete line of women and behind them are lines of men, the prayers of all these lines [of men] become invalid *istiḥsānan* [i.e. leaving *qiyās* in favor of a law on this, which is, in this case, a tradition]. The analogy on this is like the first that it invalidates only the prayer of one line [of males] who pray behind the line of women. This is because adjacency occurs for them. However, I favor the *mawqūf* tradition of ‘Umar (may God be pleased with him) that goes back to the Prophet (God’s peace and blessings be upon him): “For whomever there is a river or road, or a complete line of women between him/her and the *imām*, his/her prayer is not valid.

Thus, the *naṣṣ* which Abū Ḥanīfa leaves *qiyās* in favor of is the tradition narrated from ‘Umar in which it is said that a complete line of women between the *imām* and male participants invalidates the prayers of those males.

The number of male lines behind the complete line of women does not matter. Regardless of their number, all male lines’ prayers will be invalid, as noted by al-Šaybānī:

⁵³ Al-Maydānī, *al-Lubāb*, I, 107.

⁵⁴ Al-Šaybānī, *al-Aṣl*, I, 162.

⁵⁵ Al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, I, 184.

"إذا كان صف من النساء تام أفسدت صلاة من خلفهن من الرجال وإن كانوا عشرين صفا."⁵⁶

This translates into English as follows:

When there is a complete line of women, it invalidates the prayers of those males behind those line of women even if these males make up 20 lines.

As seen in the excerpts mentioned above, the *sabab* behind the fact that a complete line of women invalidates all male lines behind is the law on this, which is the tradition from ‘Umar (May God be pleased with him).

Al-Sarakhsī also speaks of the *hikma* behind the fact that a complete line of women between the *imām* and male participants, making the following remarks:

"لأن صف من النساء بمنزلة الحائط بين المقتدي وبين الإمام ووجود الحائط الكبير الذي ليس عليه فرجة بين المقتدي والإمام يمنع صحة الإقتداء. فكذلك في صف من النساء."⁵⁷

This translates into English as follows:

This is because a complete line of women functions like a wall between the participant and the *imām*. And the existence of a tall wall that has no hole on it between the participant and the *imām* prevents the validity of the prayer. The same is true for a complete line of women.

This excerpt from al-Sarakhsī indicates that a line of women is like a tall wall that has no hole on it between *muqtadī* and *imām*. But in what sense would a complete line of women be like such a wall?

I believe that this has to do with the fact that when proceeded with a complete line of women, none of the men praying behind can maintain sight of the *imām* due to the mere fact that if they do so, they will inevitably see women in front of them, which would most likely cause, according to the Ḥanafī jurists, sexual thoughts to occur in their minds.

If they cannot maintain sight of the *imām* in congregational prayer, this, as in the case of a tall wall with no hole on it between the *imām* and the *muqtadī*, would lead to *istibāh* for the participants with regard to the position of the *imām* in the congregational prayer.⁵⁸ As noted by al-Sarakhsī, the prayers of those males who pray behind a complete line of women become invalid, as in the case of following the *imām* behind a tall wall with no hole on it.⁵⁹

As such, the *hikma* behind the fact that adjacency causes invalidation of prayer in congregational regular prayer has much to do with the fact that the occurrence of sexual thoughts would lead to *istibāh* only in these prayers, which is something that I will explain with some more detail below.

One could avoid such thoughts by fixing their gaze to their *sujūd* place, lest see the women in the front. Or they could even close their eyes completely, despite the fact that closing one’s eyes during prayer is considered a repugnant (*karīh*) act.⁶⁰ Thus, a Muslim male would choose to do so to avoid a worse situation of having sexual thoughts cross his mind during prayer.

This does not cause any issue with respect to the validity of their prayers in individual prayer. However, when it comes to congregational regular prayers, for these men to act this way during prayer would also mean that they could not look towards the *imām*. As a result, they would not be able to see the *imām*, directly or indirectly.⁶¹ Thus, a complete line of women would prevent all those men who pray behind from maintaining sight of the *imām*.

The *istibāh* that thus seems to be the *hikma* behind the adjacency legal ruling on congregational regular prayer does not seem to occur in congregational funeral prayers out of adjacency. This is because there is only one state an *imām* can be at in a congregational funeral prayer, that is, *qiyām*. Since there are no different positions that an *imām* can be at in funeral prayers, there is no doubt that can occur in a given participant’s mind with regard to the position of the *imām*. Therefore, *istibāh* does not seem to occur in congregational funeral prayers. Hence, adjacency does not seem to lead to the invalidation of prayer in congregational funeral prayers.

As to the adjacency ruling in individual prayers, there is no *imām* that a given participant needs to follow. Hence, no *istibāh* with

⁵⁶ Al-Šaybānī, *al-Aṣl*, I, 162.

⁵⁷ Al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, I, 184.

⁵⁸ Molla Khusraw, *Durar*, I, 92.

⁵⁹ Al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, I, 184.

⁶⁰ Normally, closing one’s eyes in prayer is *makrūh*, as mentioned by Molla Khusraw in his *al-Durar*, where he says “*kuriha...tajmīdu ‘aynay-hi li-n-nahyi ‘an-hu*” (It is repugnant... to close one’s eyes due to ban on it) (see Molla Khusraw, *Durar*, I, 106.)

⁶¹ For more information on this, see Ahmet Topal, *Tracing the Influence of Islamic Law on Architecture* (Gümüşev: Istanbul, 2023), 60.

regard to the position of the *imām* can occur in individual prayer out of adjacency simply because there is no *imām* to follow to begin with.

In short, for adjacency to have a legal effect of invalidating prayer, it seems to me as a *hikma* and not as a *sabab* that there has to be *ıştibāh* in a given participant's mind with regard to the position of the *imām* in prayer. Thus, there are two constituent elements to look into: (i) an *imām* and a follower (which we could summarize as "an *iqtidā'*") and (ii) different positions of the *imām*. Funeral prayers lack (ii), while individual prayers lack (i). Therefore, it seems that adjacency does not lead to invalidation of prayer in neither of the two. On the other hand, regular congregational prayers have both (i) and (ii). Thus, it seems that adjacency leads to invalidation of prayer in them.

The ongoing discussion on the *hikma* behind the adjacency law should suggest that it is not feasible to rely on *hikma* for the process of law-making in Islamic law. This is because *hikma* in its very nature tend to be subjective whereas *sabab* or *'illa*, whichever applies, is objective. The *hikma* behind the adjacency law in congregational prayer, that is, the occurrence of *ıştibāh*, represents this, too. The *hikma* behind the adjacency law may sound well in explaining why adjacency causes invalidation in congregational regular prayers while it does not in funeral or individual prayers. However, it is by no means flawless.

As a matter of fact, although *ıştibāh* explains why adjacency in congregational regular prayers causes invalidation of prayer for male participants, it cannot explain, why the prayer of the *imām* becomes invalid if adjacency takes place between him and a female participant. At the end of the day, the *imām* does not have to maintain his own sight, as he already knows his own position in prayer. Therefore, this paper generally supports the idea that relying on *sabab* or *'illa* rather than *hikma*, for law-making in Islamic law constitutes a far more objective and feasible approach.

Conclusion

Unlike the case in regular congregational prayers, in individual (*munfarid*) and congregational funeral (*janāza*) prayers, adjacency (*muḥādāt*) does not lead to invalidation of prayer. Classical manuals of Islamic law clearly mention the *sababs* (reasons) behind this. Each of these *sababs* are discussed in sections 3.2, 3.3, and 3.4. above. However, when it comes to the *hikma* behind it, there seems to be a gap in the literature, classical or otherwise.

The *hikma* behind the fact that adjacency causes invalidation of prayer only in congregational regular prayers should be the fact that in neither individual prayers nor congregational funeral prayers *ıştibāh* occurs as a result of the occurrence of sexual thoughts in men's minds. In fact, in individual prayers there is no participant following an *imām*, so no *ıştibāh* with regard to the position of the *imām* can occur for anyone even if one closes his eyes to avoid seeing women adjacent to him. In funeral prayers there are no variant positions that the *imām* can be at. In fact, the *imām* is always in the state of *qiyām*. Hence, there can be no *ıştibāh* with regard to the position of the *imām* in funeral prayers due to the occurrence of sexual thoughts.

However, as to *hikma* behind the fact that adjacency leads to invalidation of prayer in regular congregational prayers, it seems to be that adjacency in these prayers lead to *ıştibāh* with regard to the position of the *imām*. In fact, as noted above according to Ḥanafī jurists, lusty thoughts will come, in most cases, to a male participant's mind when praying adjacent to a female participant. However, even the slightest sexual thought is not wanted in prayer. Therefore, wanting to avoid the occurrence of any sexual thoughts in his mind, he would most likely keep his gaze lowered or eyes closed. Once he does this, he would be unable to see the *imām* directly or indirectly. Thus he would have doubts with regard to the position of the *imām* in the prayer.


As such, the *hikma* behind the fact that adjacency cause invalidation of prayer only in congregational regular prayers is that occurrence of lusty thoughts leads to *ıştibāh* in only congregational regular prayers.

By revealing what I considered to be the *hikma* behind the adjacency law, this paper generally illustrates that it is far more reliable to base legal rulings on *sabab* rather than *hikma* for law-making, as the former is objective while the latter is subjective.

Kaynakça | References

- ‘Abd al-Ġanī al-Ġanīmī al-Maydānī. *al-Lubāb fī Šarḥ al-Kitāb*. Istanbul: Āsitāna, n.d.
- Jackson, Sherman. "Fiction and Formalism: Toward a Functional Analysis of uşūl al-fiqh." In *Studies in Islamic Legal Theory*. Edited by Bernard Weiss. 177-201. Leiden: E. J. Brill, 2002.
- Al-Kāsānī, ‘Alā al-Dīn Abū Bakr b. Mas‘ūd al-Kāsānī al-Ḥanafī. *Badā’i‘ al-Šanā’i‘ fī Tartīb al-Šarā’i‘*. Beirut: Dār Kitāb al-‘Arabiyya, 1974.
- Korucu, Bünyamin. "Fıkıhta İnsan Davranışının Ölçülmesi". In *Universal Journal of Theology* 5 / 2 (Aralık 2020): 43-76.
- Lane, E. W. *An Arabic-English Lexicon Derived from the Best and Most Copious Eastern Sources*. Beirut: Librairie du Liban, 1968.
- Al-Marġinānī, Burhān al-Dīn Abī al-Ḥasan ‘Alī b. Abī Bakr al-Farġānī. *al-Hidāya Šarḥ Bidāya al-Mubtadī*. Edited by Muḥammad ‘Adnān Darwīš. Beirut: Dār al-Arqaṃ, n.d.
- Molla Khusraw. *Ġurar al-Aḥkām*. Istanbul: Fazilet Neşriyat, 2015.
- Molla Khusraw. *Durar al-Ḥukkām Šarḥ Ġurar al-Aḥkām*. Istanbul: Fazilet Neşriyat, 2015.
- Sadeghi, Behnam. *The Logic of Law Making in Islam: Women and Prayer in the Legal Tradition*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Al-Sarakhsī, Abū Bakr Šams al-A‘imma Muḥammad b. Abū Sahl Aḥmad. *al-Mabsūṭ*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, n.d.
- Al-Šaybānī, Muḥammad b. al-Ḥasan. *al-Aşl*. Edited by Muḥammad Boynukalın. Dār Ibn Ḥazm: Beirut, 2012.
- Al-Šurunbulālī, Ḥasan b. ‘Ammār b. ‘Alī al-Wafā’ī al-Mişrī. *Ġunya Zawī al-Aḥkām fī Buġya Durar al-Ḥukkām*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015.
- Topal, Ahmet. "A linguistic Analysis of a Key Term in Understanding Waḥy (Revelation): Ta’wīl within the Islamic legal discourse." *Uluslararası Mahiyet ve Hakikat Bağlamında Vahiy Olgusu*. Konya. 30.12.2022.
- Topal, Ahmet. *The Role of the Arabic Language in istinbāt al-ḥukm within the Context of Criminal law: A General Framework for Inquiry into the Linguistic Categories of uşūl al-fiqh of the Ḥanafī school of law*. Leeds: University of Leeds, PhD Dissertation, 2020.
- Topal, Ahmet. *Tracing the Influence of Islamic Law on Architecture*. Gümüşev: İstanbul, 2023.
- Vishanoff, David R. *Early Islamic Hermeneutics: Language, Speech, and Meaning in Preclassical Legal Theory*. Atlanta: Emory University, PhD Dissertation, 2004. <http://david.vishanoff.com/wp-content/uploads/Dissertation.pdf>
- Wehr, H., and Cowan, J. *A dictionary of modern written Arabic: (Arab. -Engl.)* (4th edition considerably enlarged and amended by the author). Wiesbaden: Harrassowitz, 1979.

Tercümanlık ve İslam Muhakeme Hukukundaki Rolü

Üzeyir KÖSE |  <https://orcid.org/0000-0001-6877-4465>

Doç. Dr. | Yazar | uzeyirkose@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık Üniversitesi |  <https://ror.org/048b6qs33>

İslam Hukuku | Kilis, Türkiye

Öz

Modern çağda kişilerarası ilişkiler, hiç olmadığı kadar geniş alana yayılmıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak neredeyse her toplumda farklı dili konuşan insanlar bir arada yaşamlarını sürdürmektedir. Bulunduğu yerde konuşulan dile yabancı olanlardan bir bölümü savaş, iç çatışma, doğal afet vb. nedenlerle asıl vatanını terk etmek zorunda kalanlardan oluşmaktadır. Bir bölümü ise siyasi, ekonomik, eğitim, sağlık, seyahat, turizm vb. amaçlarla kısa ya da uzun süreli yabancı bir ülkede bulunan kimselerdir. Ayrıca vatandaşı olduğu ülkenin mahkemelerinde kullanılan dili bilmeyen ya da mahkemede geçerli olan dil ile kendini ifade edemeyecek durumda olanlar vardır. Çok uluslu devletlerde bu tür durumlara sıklıkla rastlanmaktadır. Bulunduğu ülkenin diline yabancı olan kişilerin toplumun diğer fertleriyle olan ilişkilerinin her zaman hukuk kuralları içerisinde olduğu söylenemez. Daha açık bir ifadeyle ülkede konuşulan dile yabancı olan kimse fail ya da mağdur olarak hukuk karşısına çıkabilmektedir. Mahkemede kullanılan dili bilmeyen ya da bu dilde kendisini tam ifade edemeyen mağdurun davacı olarak hakkını arayabilmesi, mahkeme ile sağlıklı bir iletişim kurmasını zorunlu kılmaktadır. Aynı durumdaki davalının da suçlamalara karşı savunmasını tam yapabilmesi öncelikle hakkındaki iddiaları anlamasına ve bu iddialara mahkemede kullanılan dil ile cevap vermesine bağlıdır. Dil yetersizliği sebebiyle davacının iddiasını ispat edememesi veya davalının savunmasını eksik yapması mağduriyete yol açacaktır. Dil yetersizliği, adil yargılamanın da önünde engeldir. Hâkim, isabetli bir hüküm için davacı, davalı ve tanıkları dinlemeli ve bunların sözlerini tam olarak anlamalıdır. Zira hâkim, davanın taraflarından herhangi birinin konuştuğu dili anlamıyorsa, muhakeme eksik yapılmış olacaktır. Tüm bunlar dikkate alındığında davacı, davalı veya tanıklardan herhangi birinin yabancı olması, muhakeme sırasında tercümana ihtiyaç olduğunu ortaya koymaktadır. İslâm hukukunda ilk dönemlerden itibaren bu ihtiyaç dikkate alınmış, devletin çeşitli kademelerinde tercümanlık yapabilecek kişiler bulundurulmuştur. Bu çalışmada İslâm muhakeme hukukunda tercümanın rolü ve adil muhakemeye katkısı belirlenmeye çalışılmıştır. Çalışmada öncelikle tercüme ve tercüman kavramları üzerinde durulmuş, İslâm muhakeme hukukundaki önemine binaen İslam hukukçularının tercümanda aradıkları şartlar ve tercümanın gerekliliği ele alınmıştır. Daha sonra tercümanın hukuki statüsüne yönelik yaklaşımlar incelenmiştir. Bu inceleme neticesinde fakihlerden bir kısmının tercümanı "şahit" bir kısmının ise "haberci" statüsünde kabul ettikleri görülmüştür. Davanın taraflarından herhangi biri ya da şahitler mahkemede kullanılan dili bilmediğinde tercüman kullanmak, muhakemeye önemli katkılar sağlayacaktır. Çalışmada bu katkılar tercümanın muhakemede fırsat eşitliği sağlaması; tercüman yardımıyla yabancı davacının iddia ve delillerini mahkemeye tam olarak sunabilmesi; davalının hakkındaki suçlamalardan, aleyhine sunulan delillerden haberdar olması ve buna göre savunmasını yapabilmesi; tercümanın hâkimin hükmüne etkisi yönlerinden ele alınmıştır. Çalışma İslâm muhakeme hukuku eksenli yapılmıştır. Bununla birlikte tercümanın uluslararası sözleşmelerde ve Türk hukuk sistemindeki durumuna işaret edilmiş, yeri geldikçe İslâm hukuku ile pozitif hukuk arasında mukayeseler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Adalet, Eşitlik, Yargılama, Tercüman, Şahit.

Atıf Bilgisi

Köse, Üzeyir. "Tercümanlık ve İslam Muhakeme Hukukundaki Rolü". *Rize İlahiyat Dergisi* 25 (İslam Hukuku Özel Sayısı 2023), 45-59. <https://doi.org/10.32950/rid.1322757>

Yayın Bilgileri


Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 04.07.2023	Kabul Tarihi: 04.09.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



Interpretation and its Role in Islamic Jurisdiction

Üzeyir KÖSE |  <https://orcid.org/0000-0001-6877-4465>

Assoc. Prof. | Author | uzeyirkose@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University |  <https://ror.org/048b6qs33>

Islamic Law | Kilis, Türkiye

Abstract

In the modern area, interpersonal relationship is more widespread than ever before. As a natural consequence, people speaking different languages live together in almost every society. Some of those who are unfamiliar with the language spoken in their place have experienced war, internal conflict, natural disaster, etc. consist of those who had to leave their original homeland for reasons. Some of them are people who are in a foreign country for short or long term for political, economic, educational, health, travel, tourism, etc. purposes. In addition, there are those who do not know the language used in the courts of the country of citizenship or who cannot express themselves in the language valid in the court. Such situations are frequently encountered in multinational states. It cannot be said that the relations of people who are foreign to the language of the country they live in with other members of the society are always within the rules of law. To put it more clearly, a person who is foreign to the language spoken in the country can be brought before the law as a perpetrator or a victim. The victim, who does not know the language used in the court or cannot express himself fully in this language, can seek his rights as a plaintiff, making it necessary to establish a healthy communication with the court. In the same situation, the defendant's ability to fully defend against the accusations depends primarily on understanding the allegations against him and responding to these allegations with the language used in court. Failure of the plaintiff to prove his claim due to lack of language or incomplete defense of the defendant will lead to victimization. Linguistic insufficiency is also an obstacle to fair trial. The judge must listen to and fully understand the words of the plaintiff, defendant and witnesses in order to render an accurate judgment. If the judge does not understand the language spoken by any of the parties or witnesses in the case, the trial will be incomplete. When all these are taken into account, the fact that the plaintiff, the defendant or any of the witnesses is a foreigner reveals the need for an interpreter during the proceedings. In Islamic law, this need has been taken into account since the first periods, and people who can act as translators at various levels of the state have been found. In this study, the role of the interpreter in Islamic law of reasoning and its contribution to fair reasoning have been tried to be determined. In the study, primarily the concepts of translation and interpreter were emphasized, and the conditions the Islamic jurists sought in an interpreter and the necessity of an interpreter were discussed, based on their importance in Islamic law of reasoning. Then, the approaches to the legal status of the interpreter were examined. As a result of the examination, it was seen that some jurists accepted the status of interpreter as "witness" and some of them as "messenger". If any of the parties or witnesses to the case does not know the language used in court, the use of an interpreter will make a significant contribution to the proceedings. In the study, these contributions are the translator's providing equal opportunity in reasoning; the ability of the foreign plaintiff to present his claims and evidence to the court in full with the help of an interpreter; the defendant is aware of the charges against him, and is able to make his defence accordingly; the effect of the translator on the judgment of the judge is discussed in terms of its aspects. The study is based on Islamic law of reasoning. In addition, the situation of the translator in international conventions and the Turkish legal system has been pointed out, and comparisons have been made between Islamic law and positive law when appropriate.

Keywords

Islamic Law, Justice, Equality, Adjudgment, Interpreter, Witness.

Citation

Köse, Üzeyir. "Interpretation and its Role in Islamic Jurisdiction". *Rize Theology Journal* 25 (Special Issue of Islamic Law 2023), 45-59. <https://doi.org/10.32950/rid.1322757>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 04.07.2023	Date of Acceptance: 04.09.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Hz. Âdem ve Hz. Havva'dan çoğalan insanlığın, ilerleyen süreçte renklerinin ve dillerinin farklılaşması Allah'ın varlığının ve kudretinin delillerindedir.¹ Kur'an'da insanların kabilelere ve milletlere ayrılmasıyla farklı dilleri konuşanların tanışmalarının ve iletişim kurmalarının amaçlandığına vurgu yapılmaktadır.² Tarihin ilk dönemlerinden itibaren farklı dillere sahip insanlar başta ekonomik olmak üzere siyasi, askerî, sosyal vb. alanlarda çeşitli ilişkiler geliştirmiştir. Bu ilişkilerin her zaman hukuk kuralları içerisinde kaldığı söylenemez. Diğer bir ifadeyle yaşadığı bölgenin yabancıları olan bir kimse fâil ya da mağdur olarak hukukun muhatabı olabilmektedir. Böyle bir durumda adaletin sağlanması ancak tarafların iddia ve savunmalarının tüm açıklığıyla mahkemeye sunulmasıyla mümkündür. Hz. Peygamber tarafından bu husus şöyle ifade edilmiştir. “İki kişi anlaşmazlıklarını sana getirirse, her ikisini de dinlemeden sadece ilk gelenin sözlerine dayanarak onun lehine hüküm verme. Her iki tarafı da dinleyerek vereceğin hüküm senin için açıklık kazanır.”³ “Şayet hâkimler tek tarafın beyanına ve iddialara dayanarak hak tevzi edecek olsalardı, kan davalarında ve hukuk davalarında adil olmayan hükümler verirdi.”⁴ Buna göre hâkim, davayı hükme bağlamadan önce tarafların iddialarını ve savunmalarını rahatça yapmalarına imkân sağlayacak, davacı varsa delillerini ortaya koyacak, davalı da hakkındaki iddialara ve davacının delillerine karşı savunmasını yapacaktır. Hâkimin sadece taraflardan birinin beyanına göre hüküm vermesi muhakeme usulünü ihlal demektir. Bu durumda verilen karar bir üst mahkeme tarafından iptal edilecektir.⁵

Konuşulan dili bilmediği ya da meramını anlatmakta yetersiz kaldığı bir ülkede haksızlığa uğradığını düşünen kişi davacı olarak hakkını arayabilmelidir. Hukuk kurallarını ihlal ettiği gerekçesiyle mahkemeye çıkarılan yabancı bir sanığın da suçlamalara karşı savunmasını yapabilmesi için öncelikle hakkındaki iddiaları anlaması gerekir. Mahkemede kullanılan dili bilmeyen davacının dil yetersizliği sebebiyle iddiasını ispat edememesi ya da sanığın kendini gerektiği gibi savunamaması mağdur olmasına sebebiyet verecektir. Bu açıdan bakıldığında, mahkemede konuşulan dile yabancı olan davacı ve davalının tercümandan yararlandırılması bir zorunluluktur.⁶ Tercüman vasıtasıyla davalı, mağduriyetini tam olarak mahkemeye sunabilecek, şikâyetini arz edebilecek; sanık ise hakkındaki iddiaları, isnatları ve mahkemede aleyhine delil olarak sunulan belgeleri anlayabilecek, savunmasını buna göre yapacaktır.

Mahkemede kullanılan dili anlayamayan ya da konuşamayan davalı ve davacıya tanınan tercümandan yararlanma hakkıyla, ilgili kişinin dil yetersizliği sebebiyle yoksun kaldığı muhakeme sürecine etkin bir şekilde katılımı sağlanmaktadır. Ayrıca tercümandan yararlanma hakkı, yabancı davalı ya da davacının mahkemede kullanılan dili anlayabilen ve konuşabilen tarafa nazaran maruz kaldığı dezavantajlı durumu asgariye indirerek muhakeme önünde fırsat eşitliğini tesis etmektedir.

Araştırmalarımız neticesinde İslâm muhakeme hukukunda tercümanın rolünü inceleyen müstakil bir çalışmaya rastlamadık. Tercümanın durumuna klasik fıkıh eserlerinde edebü'l-ķâfî bölümlerinde temas edildiği görülmektedir. Bu eserler içerisinde Mâverîdî'nin *el-Hâvi'l-kebîr fi fıkhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî* adlı eseri ve Serahşî'nin *el-Mesûlât*'u istifade ettiğimiz önemli kaynaklar arasındadır. Tercüman, İslâm muhakeme hukuku alanında yapılan çalışmalarda ise yardımcı mahkeme görevlileri içerisinde özet olarak zikredilmektedir. Kâsimî'nin *Nizâmü'l-hukm fi ş-şer'ca ve't-tarihî'l-İslâmî* adlı çalışması bu bağlamda zikre değerlidir. Ülkemizde ilahiyat alanında tercüman ve tercümanlık ile ilgili iki müstakil çalışma tespit edebildik. Bunlardan ilki M. Tayyib Okiç'in “Hadiste Tercüman”⁷ adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada tercümanın yargılamada üstlendiği role kısaca temas edildiği görülmektedir. Diğer çalışma ise Ramazan Ege tarafından kaleme alınmıştır. Ege'nin “(ر ج م) : R C M ve (م ر ج) : T R C M Kelimeleri Üzerinden Bir Sözlük Araştırması”⁸ adlı bu çalışması doğrudan İslam hukuku alanıyla ilgili değildir. Modern hukuk alanında ise mahkemelerde tercüman kullanımı ile ilgili çok sayıda bilimsel araştırma bulunmaktadır.⁹

¹ er-Rûm 30/22.

² el-Hucurât 49/13.

³ Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Kitâbü's-sünen*, thk. Muḥammed Avvâme, 2. Baskı (Beirut: Müessesetü'r-reyyân, 2004), “Akdiye” 6; Ebû İsa Muḥammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhih*, (Beirut: Dâri'l-Ārabi'l-İslâmî, 1998), “Ahkâm” 5; Ebû Abdillâh Muḥammed b. Yezîd Mâce el-Āzavîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: y.y., 1998), “Ahkâm”, 1.

⁴ Ebu'l-Huseyn Müslim b. El-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Akdiye”, 1; İbn Mâce, “Ahkâm”, 7.

⁵ Adnan Koşum, *İslam Hukuk Doktrininde Yargı Hataları* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2004), 84-85.

⁶ Burhânüddîn Ebi'l-Vefâ İbrâhîm b. Şemsüddîn Ebi 'Abdillâh Muḥammed b. Ferḥun, *Tebsiratü'l-ḥükkâm fi usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm* (Riyad: Dâri 'Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 1/29.

⁷ M. Tayyib Okiç, “Hadiste Tercüman”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1966), 27-52.

⁸ Ramazan Ege, “(ر ج م) : R C M ve (م ر ج) : T R C M Kelimeleri Üzerinden Bir Sözlük Araştırması”, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 14 (Aralık 2020), 260-280.

⁹ Örnek olarak bk. Ali Şahin Kılıç, “Tercümandan Faydalanma Hakkı Çerçevesinde Sanığın Seçtiği Dilde Savunma Yapması Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 65/4 (2016), 2101-2131; Ümit Beyoğlu, “AİHM İçtihatları Işığında Tercümandan Yararlanma Hakkı”, *TAAD* Yıl: 9, Sayı: 34 (Nisan 2018), 279-318.

Bu çalışma modern hukuk sistemleri ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin yabancı sanıklar için öncelikli hak olarak kabul ettiği tercüman yardımını, bunun İslâm hukuk tarihinde nasıl ele alındığını ve muhakeme sürecine katkısı ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bilindiği üzere bazı çevrelerde mevcut hukuk sistemi ile fıkıh/İslam hukuku arasında bir çatışma/uyuşmazlık olduğu şeklinde bir algı bulunmaktadır. Her iki hukuk sistemi arasında bazı farkların olduğu gerçektir. Ancak bu durum, asırlar boyu bu topraklarda uygulanmış, toplumun yaşam tarzına etki etmiş bir hukuk sisteminin mevcut hukuk sistemine hiçbir katkı sunmayacağı anlamına gelmez. Nihayetinde her hukuk sisteminin hakların tespit ve tesis edilmesi şeklinde özetlenebilecek bir amacı vardır. Bu amacın gerçekleştirilmesinde kullanılan yöntemler benzer olabileceği gibi farklı da olabilir. Gelişmeye açık her hukuk sistemi, diğer hukuk sistemlerinden adaletin tesisine hizmet edecek iktibaslarla bulunabilir. Günümüzde bu iktibaslar daha çok Batı'dan yapılmaktadır. Oysa bunların bir kısmı zamanında bu topraklarda uygulanmış, hukuk sisteminin değişmesiyle unutulmaya yüz tutmuş uygulamalardır. Muhakeme sırasında yabancı davacı, davalı, sanık ve hâkim arasında iletişimi sağlayacak tercüman kullanılması da bunlardan biridir.

1. Tercüme ve Tercüman

Yapmış olduğumuz araştırmada mevcut Arapça sözlükler içerisinde tercüme kavramına ilk olarak el-Cevherî'nin değindiği görülmüştür. Cevherî burada bir sözü başka bir dille açıklayan kimse için "Onun sözünü tercüme etti" tabirinin kullanılacağını ifade etmektedir.¹⁰ Bu ifade tam bir tanımlama olmamakla birlikte Cevherî'nin tercümeyi "bir sözü başka bir lisanda açıklamak" şeklinde anladığı sonucuna varılabilir.¹¹ İbn Manzûr da birinin sözünün başka bir dille açıklanmasına tercüme denileceğini vurgulamaktadır.¹² Yazır'ın Kur'an'ın Arapçadan başka bir dile aktarımı bağlamında tercüme kavramı ile ilgili yaptığı izahlar da bu paraleldedir. Ona göre tercüme: bir sözün anlamını, başka bir dille; onun dengi olan bir tabir ile aynen ifade etmektir. Yazır, tercümenin asıl sözün ya da metnin anlamını tam manasıyla yansıtabilmesi için tercümenin açıklıkta, işaret etmede, ayrıntıda, genelde, özeld, mutlakta, mukayyette kısaca dilin tüm özelliklerinde asıldaki ifadeye eşit olmasını gerekli görmektedir. Aksi halde yapılan tercüme eksik bir tercüme olacaktır. Yazır, haklı olarak, bu eksikliğin edebî metinlerde fazla hissedileceğini, bilimsel eserlerde ise başarı oranının daha yüksek olacağını ifade etmektedir.¹³

Örfteki kullanımıyla tercüme, bir sözü ya da bir metni bir dilden başka bir dile aktarma anlamına hasredilmiş gibidir. Tercüme bir sözün bütün manalarını ve maksatlarını gözeterek onun anlamını başka bir dildeki sözcüklerle ifade etmektir.¹⁴ Türkçe sözlüklerde ise bir metni ya da konuşmayı başka bir dile çevirme eylemine tercüme denildiği gibi yazıldığı dilden başka bir dile aktarılmış eserler için de bu tabir kullanılmaktadır. Son zamanlarda tercüme kavramı yerine "çeviri" sözcüğünün kullanımının ağırlık kazandığı görülmektedir.¹⁵

Tercümana gelince bu kelimenin İslâm'ın ilk dönemlerinde günümüzdekinden daha geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğunu söyleyebiliriz. İlk dönemlerde bir sözü kullandığı dille tefsir eden, daha açık bir şekilde başkalarına aktaran kimselere tercüman denilmekteydi. İbn Abbas'ın "Tercümânü'l-Kur'ân" şeklinde nitelenmesinde bu anlam vardır.¹⁶ Sonraki süreçte tercüman, bir dildeki ifadeyi başka bir dile aktaran kimseleri tanımlamak için kullanılan bir kavram haline gelmiştir. Fıkıhta kavramın biraz daha anlam daralmasına uğradığı söylenebilir. Erdoğan, hukuki statüsünü ve yetkisini dikkate alarak tercümanı "mahkemelerde ve noterlerde bir dili diğer dile çevirmek için kullanılmasına kanunun lüzum gördüğü kimse" şeklinde tanımlamaktadır.¹⁷ Kelimenin Arapçada "türcümân" ve "tercemân" şeklinde kullanımları mevcuttur. Ancak yaygın kullanımı "tercümân" şeklindedir.¹⁸ Mütercim ve çevirmen kelimeleri de aynı anlamı ifade etmektedir. Bu kullanım birlikteliğinin yanı sıra tercümanın daha çok sözlü çeviri yapanları; mütercimin yazılı çeviri yapanları karşılamak için kullanıldığını ifade eden araştırmacılar da vardır.¹⁹

¹⁰ İsmâ'îl b. Hammad el-Cevherî, "recm", *eş-Şihâh tâcü'l-lüga ve şihâhü'l-'Arabiyye* (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1410/1990), 5/1928.

¹¹ Ege, "(رجم) : R C M ve (ترجم) : T R C M Kelimeleri Üzerinden Bir Sözlük Araştırması", 263.

¹² Ebi'l-Faql Cemâlidîn Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, "Recm", *Lisânu'l-'Arab* (Suudi Arabistan: Vizâratü'l-Şu'ûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf, ts.), 15/120.

¹³ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili* (İstanbul: Çelik-Şura Yayınları, t.s.), 1/12-13.

¹⁴ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Kur'ân İlimleri Menâhilü'l-'İrfân Tercümesi*, çev. Halil Aldemir-Ramazan Şahan (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018), 2/162.

¹⁵ Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), 5/4749.

¹⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 1/27; ez-Zürkânî, *Kur'ân İlimleri*, çev. Aldemir-Şahan, 2/161.

¹⁷ Mehmet Erdoğan, "Tercüman", *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 569.

¹⁸ Heyet, "Tercüme", *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'l-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1408/1988), 11/166; Muhammed b. Ahmed Vâsîl, *Ahkâmü't-tercüme fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Riyad: Dârü Taybe, t.s.), 741.

¹⁹ Okıç, "Hadîste Tercüman", 31; Nebi Bozkurt, "Tercüman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/489.

2. Tercümanda Aranılan Şartlar

Tercümenin niteliği ve ortaya çıkaracağı sonuçlar göz önüne alındığında devletlerarası ilişkilerde ve mahkemelerde yapılan tercümanlık faaliyetlerinin uzmanlık gerektirdiği görülecektir. Tercümanlık yapacak kimsenin tercüme faaliyetinin her aşamasına vâkıf olması gerekir. Olaya muhâkeme hukuku açısından bakıldığında ilk aşamada tercüman, söylediklerini tercüme edeceği kişinin anlatmak istediğini tam olarak kavramalıdır. Bu kimse davacı, davalı, hâkim ya da şahitler olabilir. İkinci aşamada bu söylenenler eksiksiz olarak mahkemede kullanılan dile aktarılmalıdır. Son aşamada ise mahkemede kullanılan dile yabancı olan kişiye hakkında söylenenler kendi dilinde iletilmelidir.²⁰

Mahkemede tercümanlık yapacak kişilerin bazı nitelikler taşıması gerekli görülmüştür. Bu bağlamda fakihlerin çoğunluğu tercümanda adalet, güvenilirlik, hürriyet ve buluş şartı aramıştır. Âmânın tercümanlığı ve kadınların hangi konularda tercümanlıklarının kabul edileceği noktasında ise mezhepler arasında ihtilaf vardır.²¹

Adalet: Haber vermede habercinin adalet sahibi olması gerekli görülmekle birlikte belli bir sayı şartı aranmamaktadır.²² İyilikleri kötülüklerinden fazla olan, büyük günahlardan kaçınıp farzları yerine getiren kişiler, adalet sahibi kabul edilir. Mecelle'de bu durum "Âdil, hasenâtı seyiyâtına gâlib olan kimsedir"²³ şeklinde ifadesini bulmuştur. İslâm hukukçuları mahkemede tercümanlık yapacak kişilerin adalet sahibi olmaları üzerinde ısrarla durmuştur.²⁴ Hanefilere göre adalet sıfatını haiz bir (adet) tercümanın yapmış olduğu tercümeyle dayanarak hâkim hüküm verebilir. Zira Hanefilerde mahkemelerdeki tercüme faaliyeti haber verme, tercüman da haberci olarak kabul edilmektedir.²⁵ Mâlikîlerden bazısı²⁶, Şâfiîler²⁷ ve Hanbelîler²⁸ başta olmak üzere İslâm hukukçularının çoğunluğu ise tercümanlığı hukuki açıdan şahitlik gibi telakki etmişlerdir. Bu durum doğal olarak tercümanın adalet sahibi olmasını zorunlu kılmaktadır.²⁹ Zira nasslarda şahitlik yapacak kişilerin adil olmaları gerektiği açıkça beyan edilmektedir.³⁰

Her iki dile hâkim olmalı: Davacı-davalı-hâkim ve şahitler arasında sağlıklı bir iletişim kurulabilmesi öncelikle tercümanın yeterliliğine bağlıdır. Tercümanın mahkemede konuşulan dile yabancı olan tarafın sözlerini tam olarak anlaması ve olduğu şekliyle karşı tarafa aktarması bir zorunluluktur. Fıkıh eserlerinde bu aktarım faaliyeti daha çok Arapça dışındaki dillerden Arapçaya tercüme şeklinde yorumlanmıştır.³¹ Bu yorumlamada ilk dönemlerde hâkimlerin müctehid olmaları şartının doğal bir sonucu olarak³² Arapça bildikleri varsayımı etkili olmuştur. Cüveynî, hâkimin Arapça bilmemesinin tasavvur edilemeyeceğini ifade etmektedir.³³ İslâm topraklarının genişlemesiyle anadili Arapça olmayan hâkimler mahkemelerde görev almaya başlamış, her mahkemeye müctehid seviyesinde hâkim tayin etme imkânı ortadan kalkmıştır. Bunun neticesinde sonraki dönemlerde herhangi bir mezhebin ya da müctehidin görüşleriyle hüküm verebilecek niteliğe sahip olmak kadı olarak atanma için yeterli kabul edilmiştir.³⁴

²⁰ Ali Şahin Kılıç, "Tercümandan Faydalanma Hakkı Çerçevesinde Samiğin Seçtiği Dilde Savunma Yapması Üzerine Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 65/4 (2016), 2103.

²¹ Ebu'l-Abbâs Aḥmed b. Ebî Aḥmed et-Ṭaberî Ma'rûf İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kâdî*, thk. Hüseyn Halef el-Cübûrî (Taif: Mektebetü'l-Ḥadîk, 1409/1989), 1/121-122; Ebî'l-Velîd İbn Rüşd el-Cedd el-Ḳurṭûbî, *el-Beyân ve't-taḥşîl*, thk. Aḥmed el-Ḥabbâbî (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 9/206.

²² Seraḥsî, *el-Mesûsât*, 16/113.

²³ Mecelle, md.1705.

²⁴ Ebî'l-Ḥasen 'Ali b. Muḥammed b. Ḥabîb el-Mâverdî, *Edebü'l-kâdî* (Bağdat: Maṭba'atü'l-İrşâd, 1391/1971), 1/696; Ebî'l-Ḥasen 'Ali b. Muḥammed b. Ḥabîb el-Mâverdî, *el-Ḥâvi'l-kebir fi fıkhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1994), 16/177; Ebî'l-İshâk İbrâhîm b. 'Ali b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1995), 3/400; Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd Mevşîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1434/2013), 2/91; Burhânüddîn Ebî'l-Vefâ İbrâhîm b. Şemsüddîn Ebî 'Abdillâh Muḥammed İbn Ferḥun, *Tebşîratü'l-hükkâm fi usûli'l-akziye ve menâhicil-ahkâm* (Riyad: Dârü 'Alemlî'l-Kütüb, 1423/2003), 1/29;

²⁵ Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muḥammed b. Ebî Sehl es-Seraḥsî, *el-Mesûsât* (Beirut: Dârü'l-Mârifet, 1989), 16/89.

²⁶ İbn Ferḥun, *Tebşîratü'l-hükkâm*, 1/29.

²⁷ İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kâdî*, 1/121; Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, 1/696; Ebî'l-Hüseyn Yaḥyâ b. Ebî'l-Hayr b. Sâlim el-'İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, (Beirut: Dârü'l-Minhâc, 1421/2000), 13/105.

²⁸ Muvaḥḥidüddîn Ebî Muḥammed Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed İbn Ḳudâme, *el-Muḡnî*, thk. Abdullâh b. Abdulmuḥsin et-Türkî (Riyad: Dârü 'Alemlî'l-Kütüb, 1417/1997), 14/84-85.

²⁹ Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, 1/696; 'Abdülkerîm b. Muḥammed b. 'Abdülkerîm er-Râfiî, *el-'Azîz şerḥu'l-vecîz*, thk. 'Ali Muḥammed Muavviḍ-'Adil 'Aḥmed 'Abdülmevcûd (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997), 12/456.

³⁰ el-Bakara 2/282; el-Hucurât 49/6; et-Talâk 65/2.

³¹ Seraḥsî, *el-Mesûsât*, 16/89; İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-taḥşîl*, 9/205-206.

³² el-Ḳâdî Ebû Muḥammed 'Abdulvahhâb 'Ali b. Naşr el-Bağdâdî, *el-İsrâf' alâ nüketi mesâilil-hilâf*, thk. el-Ceyb b. Ṭâhir (Beirut: Dârü İbn Ḥazm, 1420/1999), 2/955; Seraḥsî, *el-Mesûsât*, 16/71.

³³ İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. 'Abdülazîm Maḥmûd ed-Dîb (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1428/2007), 18/476.

³⁴ Fahrettin Atar, "Kadı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/67-68.

Müslüman olmalı: Devletlerarası ilişkilerde herkesin muttali olmaması gereken özel bilgiler vardır. Bu sebeple olsa gerek Hz. Peygamber, kendisinin gönderdiği ve kendisine gelen dini ve siyasi içerikli İbranicemektupları Medine’de bulunan Yahudilere tercüme ettirmemiştir. Hz. Peygamber, yabancı devletlerle olan yazışmalarında tercüman olarak çoğunlukla Zeyd b. Sâbit’i görevlendirmiştir. Bunda Zeyd b. Sâbit’in farklı dillere vukûfiyetinin yanında vahiy kâtibi olarak Hz. Peygamber’in güvenini kazanmış olmasının da etkisi vardır.³⁵ Müslüman olmayan art niyetli bir tercümanın söylenenleri kasten yanlış çevirmesi her zaman ihtimal dâhilindedir. Kaynaklarda Müslüman olmak için Hz. Peygamber’in huzuruna gelen Selmân-ı Fârisî ile Hz. Peygamber arasındaki konuşmada tercümanlık yapan bir Yahudi’nin Selmân-ı Fârisî’nin sözlerini kasten yanlış tercüme ettiği bilgisi yer almaktadır.³⁶ Hz. Peygamber’in tercüman edinme noktasındaki hassasiyetini ve gayrimüslimlerin Müslümanlara karşı genel tutumunu dikkate alan fakihler, zaruret hali dışında İslâm mahkemelerinde gayrimüslimlerin tercümanlık yapmasını caiz görmemiştir.³⁷ Gayrimüslimlerin kendi aralarındaki davalarda ise tercümanın Müslüman olması şartı aranmamıştır. Nitekim Osmanlılar döneminde Rum, Sırp ve Macarların meskûn olduğu eyaletlerdeki mahkemelerde tercümanlar kendi dinlerinden görevlendirilmiştir. Sakız Adası mahkemesinde Rum bir tercüman istihdam edilmesi de bu durumu destekler niteliktedir.³⁸

Fakihlerin tercümanlık yapacak kişiler ile ilgili öne sürdükleri bu şartlar, hem ehliyet ve liyakat açısından hem de ahlaki açıdan mümkün merteye en vasıflı kişilerin vazifeyi üstlenmesini temine yöneliktir. Zira Kur’an, emanetin liyakatlı kişilere tevdi edilip insanlar arasında adaletle hükmedilmesine vurgu yapmaktadır.³⁹ Tercümanın adaletin temininde oynayacağı rol dikkate alındığında fakihlerin belirledikleri bu şartlar daha iyi anlaşılacaktır.

3. Tercümanın Gerekliği

Farklı dili konuşan insanlar arasında sağlıklı bir iletişim kurulabilmesi tarafların birbirlerinin dillerini öğrenmeleriyle veya her iki dile hâkim bir tercüman aracılığıyla mümkündür. Bünyesinde birden fazla dili konuşan toplulukları barındıran (çok uluslu yapıda olan) devletler idari, mali ve adli konularda tercümana ihtiyaç duymuştur. Devletlerarası ilişkilerde ise birden fazla yabancı dil bilen tercüman edinme ya da siyasi ilişki kurulan devletin resmi dilini bilen bir tercüman bulundurulması zorunluluk arz etmektedir. Hz. Peygamber döneminde İslâm devletinin komşusu olan Bizans ve Sâsânî devletleri Arapça bilen tercümanlar istihdam etmiştir. Hz. Peygamber de anadili Arapça olmayan topluluklara dinin tebliğ edilmesinde, fethedilen yerlerdeki halkla iletişim kurulmasında ve devletlerarası ilişkilerinde tercümana ihtiyaç duymuştur. Bu noktada Zeyd b. Sâbit ismi ön plana çıkmaktadır. Zeyd b. Sâbit’in İslâm devletinin ilişki içerisinde olduğu devletlerin ve toplulukların konuştukları dillerden Farsça, Rumca, Kıptîce ve Habeşçeyi bildiği kaynaklarda yer almaktadır.⁴⁰ Ayrıca Hz. Peygamber’in Zeyd b. Sâbit’ten İbrânicemektupları Zeyd b. Sâbit’e yazdırdığı, onlardan gelen mektupları da yine Zeyd’in okuduğu bilinmektedir.⁴² Hz. Peygamber döneminde Zeyd b. Sâbit’in yanı sıra Acemce, Rumca, Habeşçe gibi yabancı dilleri öğrenen başkaları da vardı.⁴³

İslâm devletlerinde sürekli bir memuriyet olarak tercümanlığın Abbâsîlerle başladığı bilinmektedir. Abbâsîlerde Grekçe, Kıptîce, Nebâtîce başta olmak üzere çeşitli dillere hâkim tercümanlar vardı. Bunlar devletlerarası siyasi ilişkilerin yanında yabancı sanık ve davacıların muhakemelerinde sanık-davacı-hâkim arasındaki iletişimi sağlamaktaydı.⁴⁴ Osmanlılarda da benzer anlayışla tercümanlar bulundurulmuştur. Özellikle anadili Arapça olan eyaletlere resmî olarak “mahkeme tercümanları” tayin edilmiştir.⁴⁵ Mecelle ile birlikte davanın niteliğine göre mahkemede tercüman bulundurulması kanunlaştırılmıştır.⁴⁶

İslâm hukukuna göre hâkimin davalı ve davacının kullandığı dili bilmesi durumunda tercüman talep etmesine gerek yoktur. Ancak hâkim, tarafların kullandıkları dili bilmiyorsa ya da dilin inceliklerine vâkıf değilse tercüman talebinde bulunabilir.⁴⁷ Türk

³⁵ Buḥârî, “Aḥkâm”, 40; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 14/84.

³⁶ Seraḥsî, *el-Mebsût*, 16/89.

³⁷ İbnü’l-Kâḫ, *Edebü’l-kâḫî*, 1/121; İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve’t-taḫḫîl*, 9/206; Mevşîlî, *el-İhtiyâr li ta’lîlî’l-muḫtâr*, 2/91; İbn Ferḫun, *Teḫḫirâtü’l-Ḥükkâm*, 1/29; Ebü’l-Hasen Alâüddîn Alî b. Halîl et-Trablusî, *Mu’înü’l-ḥükkâm fî mâ yeterrededü beyne’l-ḥaşmeyni mine’l-aḥkâm* (Bulak: Maḫba’atü’l-Mîriyye, 1300), 16.

³⁸ Cengiz Orhonlu, “Tercüman”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 12/1, 179.

³⁹ en-Nisâ 4/58.

⁴⁰ Okıç, “Hadîste Tercüman”, 32-33; Bozkurt, “Tercüman”, 40/489.

⁴¹ Şemsü’l-Eimme Ebü Bekr Muḫammed b. Ebî Sehl es-Seraḫsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dârü’l-Mâriife, 1989), 16/89.

⁴² Ebü Abdillâh Muḫammed b. İsmâ’îl Buḫârî, *el-Câmî’u’s-ḫâḫîh*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Aḥkâm”, 40; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 14/84.

⁴³ Bozkurt, “Tercüman”, 40/490.

⁴⁴ Orhonlu, “Tercüman”, 12/1, 176.

⁴⁵ Orhonlu, “Tercüman”, 12/1, 179.

⁴⁶ Örnek olarak bk. Mecelle, md. 71, 1825.

⁴⁷ Ebü’l-Hasen ‘Alî b. Muḫammed b. Ḥabîb el-Mâveridî, *Edebü’l-kâḫî* (Bağdat: Maḫba’atü’l-İrşâd, 1391/1971), 1/695; el-Cüveynî, *Nihâyetü’l-maḫlab*, 18/477; Zâfer el-Kâsımî, *Nizâmü’l-ḥukm fi’ş-şer’i’a ve’t-tarîḫi’l-İslâmî* (Beyrut: Dârü’n-Nefâis, 1412/1992), 2/424.

Ceza Muhakemesi Kanununda ise tercüman atanmasında hâkim veya savcıların tarafların ya da şahitlerin kullanmış oldukları dili bilip bilmemesi dikkate alınmamıştır. Hâkim, tarafların dili anlayıp konuşabilse de muhakeme Türkçe yapılmalıdır. Diğer bir ifadeyle Türkiye’de muhakeme dili Türkçedir. Bu sebeple sanık, mağdur ya da şahitler Türkçeye vâkıf değil iseler ya da bunların işitme ve konuşma gibi engelleri varsa kovuşturma aşamasında mahkeme; soruşturma aşamasında ise hâkim ya da Cumhuriyet savcısı tercüman ataması yapar.⁴⁸ Ayrıca sanığın mahkemede kullanılan dili anlayıp konuşabilmesi durumunda anadilinin farklı olduğu gerekçesiyle bir başka dilde savunma yapmak için tercüman talebinde bulunamayacağı ifade edilmektedir.⁴⁹

Modern çağda bireysel ilişkiler, ülke sınırlarını aşmış durumdadır. Bunun yanında neredeyse her ülkede farklı ırklardan, farklı dili konuşan insanlar bir arada yaşamaktadır. Bunlardan bir kısmı savaş, iç çatışma, doğal afetler gibi zorunlu sebeplerle ülkesini terk etmişken bir kısmı da eğitim ve çalışma amacıyla başka bir ülkeye geçici ya da daimi olarak yerleşmiştir. Bu durum, bulunduğu ülkenin hukuk sistemine ve ülkede konuşulan dile yabancı olanlar açısından özellikle yargılama durumu söz konusu olduğunda tercüman ihtiyacını zorunlu hale getirmektedir. Hâlihazırda muhakeme esnasında tercümandan yararlanma bir hak olarak kabul edilmiş olup ulusal kanunlarla ve uluslararası sözleşmelerle garanti altına alınmıştır. Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’nin Adil Yargılanma Hakkı başlığı altında kendisine herhangi bir suç itham edilen kişinin suçlamanın niteliği ve sebebinden en kısa sürede, anladığı dilde ve ayrıntılı olarak haberdar edilme hakkının olduğu; sanığın mahkemede kullanılan dili anlamadığı veya konuşamadığı takdirde ise ücretsiz olarak tercüman yardımından yararlanma hakkına sahip olduğu karara bağlanmıştır.⁵⁰ Türk hukuk sisteminde sanığın tercümandan yararlanma hakkı 5271 Sayılı Ceza Muhakemesi Kanunu’nun Tercüman Bulundurulacak Haller başlığı gerekli hallerde hem sanık için hem de şüpheli, mağdur ve tanıklar için tercüman bulundurulmasını hükme bağlamıştır. Buna göre sanık veya mağdur, meramını anlatabilecek ölçüde Türkçe bilmiyorsa mahkeme tarafından atanacak bir tercüman aracılığıyla duruşmadaki iddia ve savunmaya ilişkin esaslı noktalar tercüme edilir. Aynı durumdaki mağdur ve tanıklar için de tercüman bulundurulması gerekmektedir.⁵¹ Türk Ceza Muhakemesi Kanununun ilgili maddeleri Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin 6/3-(e) hükmü ile paralellik arz etmektedir.⁵²

4. Tercümanın Hukuki Statüsü

Hâkimin davalılardan ya da şahitlerden herhangi birinin konuştuğu dili anlamadığı zaman tercüman yardımı almasının zorunlu olduğu noktasında fakihler ittifak halindedir.⁵³ Tartışma daha çok tercümanın statüsü hakkındadır. Yukarıda ifade edildiği üzere bazı fakihler tercümanlığı şahitlik hükmünde kabul etmişlerdir. Bunun doğal sonucu olarak tercüman, şahitte aranan şartları taşımalıdır. İlaveten davanın niteliğine göre mahkemede birden fazla tercüman bulundurulması gerekebilmektedir. Bir grup fakih ise tercümanlığı haber verme ile aynı statüde kabul ederek muhakeme sırasında liyakat sahibi adil bir tercümanın bulunmasını yeterli görmüşlerdir.⁵⁴ Bu kabullerden her birinin İslâm muhakeme hukukunda farklı sonuçları vardır.

Türk hukuk sisteminde tercümanın hukuki statüsü netlik kazanmış değildir. Tercümanlara ceza muhakemesinde zabıt kâtipleri, kolluk memurları, şahitler ve mahkemece tayin edilen bilirkişiler gibi ikinci derece sülhler arasında yer verildiği görülmektedir. 1412 sayılı eski (mülga) Ceza Muhakemeleri Kanununun tercümanı tanıklara veya bilirkişilere benzetmesi eleştiri konusu yapılmaktaydı. Ancak yakın tarihli Yargıtay kararlarında da bu anlayışın devam ettirildiği görülmektedir. Oysa mahkemede görüşüne ve bilgisine müracaat edilen bilirkişi, teknik bilgisiyse muhakemeye katkı sağlamaktadır. Tercüman ise dil farklılığı ya da konuşma özü gibi bir sebeple davacı, davalı veya şahitlerle mahkeme heyeti arasındaki iletişimi sağlamaktadır. Bu iletişimin kurulması sırasında tercümana, tercüme doğru yapacağına dair yemin verdirilmesi ya da tercümanlığa başlarken yapmış olduğu yeminin hatırlatılması, tercümanın bilirkişiye benzetilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Zira Ceza Muhakemeleri Kanununda tercümanın yemin etmesine yönelik açık bir hüküm bulunmamaktadır.⁵⁵

4.1. Tercümanın Haberci Hükmünde Olduğu Görüşü

Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf’a göre tercümanın mahkemede üstlenmiş olduğu görev haber vermekten ibarettir. Bu sebeple farklı

⁴⁸ CMK, md. 202.

⁴⁹ Ümit Beyoğlu, “AİHM İçtihatları Işığında Tercümandan Yararlanma Hakkı”, *TAAD* Yıl: 9, Sayı: 34 (Nisan 2018), 289-290.

⁵⁰ Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, md. 6/3 (a,e). Sözleşmenin tam metni için bkz. https://www.echr.coe.int/documents/convention_tur.pdf. Erişim Tarihi 22/07/2022.

⁵¹ Ceza Muhakemesi Kanunu, Resmî Gazete 25673 (17/12/2004), Kanun No. 5271, md.202/1-3.

⁵² Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, md. 6. <https://www.yargitay.gov.tr/documents/AIHM.pdf> (Erişim 20 Aralık 2022).

⁵³ el-Mâverdi, *Edebü’l-kâdî*, 1/696; el-Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, 18/476; Kâdî ‘Abdulvahhâb, *el-İsrâf*, 2/957; Serahşî, *el-Mebsût*, 16/89; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 14/84; İbn Ferhûn, *Tebşiratü’l-hükkâm*, 1/29.

⁵⁴ ‘Abdülkerîm Zeydân, *Nizamu’l-kadâ fi’ş-şer’ati’l-İslâmiyye* (Ammân: Müessesetü’r-Risâle, 1409/1989), 143.

⁵⁵ Beyoğlu, “AİHM İçtihatları Işığında Tercümandan Yararlanma Hakkı”, 299-300.

dilleri konuşan hâkim-davacı-davalı arasında iletişimi sağlayacak tek tercümanın varlığı davanın görülmesi için yeterlidir. Ancak iki kişinin bulunması ihtiyata daha uygundur.⁵⁶ Bir rivayette Ahmed b. Hanbel'in ve İbn Münzir'in de bu görüşte olduğu ifade edilmektedir.⁵⁷ Muhakeme sırasında bir adet tercümanın varlığını yeterli görenlerin temel delilleri/gerekçeleri şunlardır:

Hz. Peygamber, Yahudilerle yapılan görüşmeler ve yazışmalar için Medine'de bulunan Yahudiler arasından birini görevlendirmeyip bu iş için Zeyd b. Sâbit'i tercih etmiştir. Zeyd b. Sâbit'in tek başına yapmış olduğu tercümanlığın Hz. Peygamber tarafından kabul edilmesi, adil bir tercümanın sözünün makbul olduğunu göstermektedir. Buna kıyasla bazı fakihler yargılama alanında gerekli şartları taşıyan bir (adet) tercümanın bulunmasını yeterli bulmuşlardır.⁵⁸

Toplumda tercümanlık yapabilecek seviyede ikinci bir dile hâkim kişilerin bulunması her zaman mümkün değildir. Mevcut kişiler de mahkemede görev almak istemeyebilir. Bu durum dikkate alınarak mümkün olan en az sayıda kişiyle muhakemenin yapılması gerekmektedir. Ayrıca tercümanlık işi ilim yoluyla elde edilmektedir. Bu da tercümanlığın şahitlikten farklı bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir.⁵⁹

Yabancı sanık, davacı ya da şahitlerin bulunduğu bir davada hüküm verilebilmesi için bir kişinin tercümanlık yapmasını yeterli kabul edenlere göre şahitlikteki sayı şartı taabbudi olup ikrâr ve ihbâr gibi durumlar buna kıyas edilemez. Bu anlayışın bir sonucu olarak Ebû Hanife kazf, hırsızlık ve içki içme suçunun sabit olabilmesi için zanlının ikrarını tekrarlamasını şart koşmamıştır. Zina suçunun ikrarla ispatı için ikrarın dört defa tekrarlanmasının gerekli görülmesi ise şahitliğe kıyasla elde edilmiş bir hüküm olmayıp sünnetle sabittir.⁶⁰

Tercümanın haberci hükmünde olduğunun bir başka delili ise tercümanın hükme etkisiyle alakalıdır. Tercüme, tek başına hükmü gerektirecek bir delil olmayıp hâkimin adil bir muhakeme yapmasına yarayan bir vasıtaadır. Diğer bir ifadeyle tercüme, bir tür haber verme yoludur. Buna göre tek kişinin yapmış olduğu tercümeyle âdil bir muhakeme imkânı varsa bununla yetinmekte bir sakınca olmamalıdır.⁶¹

4.2. Tercümanın Şahit Hükmünde Olduğu Görüşü

Hanefilerden İmâm Muhammed,⁶² Mâlikîler,⁶³ Şâfiîler⁶⁴ ve genel olarak Hanbelîler⁶⁵ muhâkeme esnasında yapılan tercümanlığı şahitlik gibi telakki etmiştir. Hanefilerin dini konularda tek kişinin haber vermesiyle amel etmeye kıyasla mahkemede tek kişinin tercümanlık yapmasını yeterli görmelerini eleştiren İbn Kudâme, bu ikisi arasında kıyas yapılmasını hatalı bulmaktadır. Mahkemede birbirinden davacı olan hasımlar bulunmakta ve bunlardan her biri kendi haklılığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Oysa dinî konularda böyle bir durum söz konusu değildir. Bu sebeple İbn Kudâme'ye göre tercümanın haberciye kıyaslanması doğru bir yaklaşım değildir.⁶⁶

Tercümanlığı bir tür şahitlik olarak kabul eden fakihler, tercümanın şahitlerin sahip olması gereken nitelikleri haiz olmasını şart koşturmuştur. Bunun doğal sonucu olarak sayı ve adalet şartının yanında, zina dışındaki had ve kısas davalarında tercümanlık yapacak en az iki hür erkeğin bulunması gerekli görülmüştür.⁶⁷ Zina suçu ise ispat açısından diğer suçlardan farklı değerlendirilmiştir. Zira İslâm hukukunda zina suçunun ispatı için şart koşulan şahit sayısı diğer suçların ispatında şart koşulandan daha fazladır. Fakihlerin çoğunluğu ilgili nasları⁶⁸ dikkate alarak bu suçun şahitler yoluyla ispatı için zina eylemini açıkça gören en az dört erkeğin şahitliğini gerekli görmüştür.⁶⁹ Tercümanlığı şahitlik hükmünde kabul eden bazı fakihler de zina davalarında tercüman

⁵⁶ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 16/89.

⁵⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/84.

⁵⁸ Ebû Bekr er-Râzî el-Ceşşâs, *Şerhu muhtaşari't-Taḥâvî*, thk. Zeyneb Muhammed Hasan (Beyrut: Dârü'l-Beşâir'l-İslâmiyye, 1431/2010), 8/37; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/84; Fahd b. Nâfil eş-Şağîr, *el-İsti'âne bi ehli'l-ḥibra fi'l-kaḍâ* (Suudi Arabistan: Vizâratü't-Ta'lim, ty.), 136.

⁵⁹ Şağîr, *el-İsti'âne bi ehli'l-ḥibra fi'l-kaḍâ*, 136.

⁶⁰ 'Alâuddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i'i fi tertîbî's-şerâ'i'i* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, 1974), 7/50.

⁶¹ Ceşşâs, *Şerhu muhtaşari't-Taḥâvî*, 8/37; eş-Şağîr, *el-İsti'âne bi ehli'l-ḥibra fi'l-kaḍâ*, 136.

⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, 16/89.

⁶³ Kâdî 'Abdulvahhâb, *el-İşrâf*, 2/957; Heyet, "Tercüme", *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, 11/175.

⁶⁴ Mâverdi, *Edebül-kâdî*, 1/695; el-Mâverdi, *el-Ḥâvî'l-Kebîr*, 16/177; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/400.

⁶⁵ Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevzî, *eṭ-Ṭuruḳü'l-ḥükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*, thk. Nâyif b. Ahmed el-Ḥamed (Cidde: Dârü 'Alemlî-Favâid: 1428), 1/346; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/84.

⁶⁶ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/84.

⁶⁷ Mâverdi, *el-Ḥâvî'l-kebîr*, 16/177; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/400; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/85; Zeydân, *Nizamu'l-kaḍâ*, 143-144.

⁶⁸ en-Nisâ 4/15; en-Nûr 24/4, 13.

⁶⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/125; İbn Ferḥun, *Teşvîrâtü'l-ḥükkâm*, 1/225. Cumhurdan farklı olarak Atâ b. Ebî Rebâh ve Hammâd b. Ebî Süleymân'ın üç erkek ve iki kadının şahitliğiyle de zina suçunun sabit olacağı kanaatinde oldukları nakledilmektedir. İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/126.

kullanılması halinde adalet sahibi ve hür dört erkeğin tercümanlık yapmasını şart koşmuştur. Ancak diğer davalarda olduğu gibi zina davalarında da şahitlik şartlarını haiz iki erkeğin tercümanlık yapmasını yeterli gören fakihler de vardır.⁷⁰

Tercümanlığı haber verme olarak kabul eden fakihler, kadınların mahkemelerde tercümanlık yapmasında bir sakınca görmemişlerdir.⁷¹ Şâfiîler ile ayrıntıda bazı farklılıklar olmakla birlikte Hanbelîler ise kadınların ceza davalarında ve nikâh akdinin kuruluşu esnasında tercümanlık yapamayacağını ifade etmişlerdir. Alım-satım, kira, rehin, muhayyerlik gibi borçlar hukukunu ilgilendiren davalarda ise şahitlik şartlarını taşımaları koşuluyla kadınların tercümanlık yapmasında herhangi bir sakınca görülmemiştir.⁷² Tercümanlık noktasında mezheplerin kadın-erkek arasında ayırım yapması onların şahitlik ile ilgili kabullerine dayanmaktadır. Daha çok Şâfiî fakihlerin sistemleştirdiği bakış açısına göre kadınların şahitliği ilke olarak makbul değildir. Mali konularda şahitliklerinin kabul edilmesi ise istisnai bir durum olup zaruret gerekçesine dayanmaktadır. Hanefilerin bakış açısına göre ise asıl olan kadınların şahitliğinin kabul edilmesi olup bazı konularda şahitliklerinin kabul edilmemesi istisnai bir durumdur. Zira şahitlik ehliyeti müşahede, anlayıp kavrama ve zamanı geldiğinde eda yeteneğine bağlıdır. Bu yetenek erkeklerde olduğu gibi kadınlarda da mevcuttur.⁷³

Tercümanlığın şahitlik mesabesinde kabul edilmesinin bir başka yansıması da usûl ve fûru arasındaki tercümanlıkta görülmektedir. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre ana-babanın ve çocukların birbirleri lehine yapmış oldukları şahitlik geçerli değildir. Usûl ve fûru arasındaki bağ, doğal olarak, şahitlikte bir töhmet kaynağıdır. Şahitlerin ve mahkemenin ise her türlü töhmetten uzak olması gerekmektedir.⁷⁴ Tercümanlığı şahitlik hükmünde kabul eden fakihler, töhmete engel olma maksadıyla usûl ve fûrudan herhangi birinin diğeri için mahkemede tercümanlık yapmasını doğru bulmamıştır.⁷⁵ Aralarında usul-fûru bağı olmayan akrabaların birbiri lehine yapmış oldukları şahitlik geçerli olduğu gibi tercümanlık da geçerlidir.

Mahkemede yapılan tercümanlığı şahitlik hükmünde kabul eden Şâfiî fakihler, hâkimin sözlerinin davalılara aktarılmasını/tercümesini ise haber verme olarak değerlendirmişlerdir. Bu sebeple hâkimin söylediklerini yabancı davalılara aktaran bir adet tercümanın varlığı yeterli görülmüştür. Bu tercümanın hür olma zorunluluğu da yoktur.⁷⁶

Zeydân, tercümenin yapılacağı her iki dile hâkim, adalet sahibi bir tercümanın mahkemede yapacağı tercümanlığın yeterli olduğunu ifade etmektedir. Tercümanın hukuki statüsü etrafında oluşan görüşler ve bu görüşlerin delilleri değerlendirildiğinde tercümenin haber verme olarak kabul edilmesi tercihe şayan görünmektedir. Tercümanlığın yapılacağı her iki dile hâkim, güvenilir, adalet sahibi bir kişinin tercümanlığı ile mahkemede hüküm verilebilir. Tercümanın yaptığı iş davacı, davalı ve hâkim arasındaki iletişimi sağlamaktan ibarettir. Bu itibarla tercümanın kadın ya da erkek olması arasında da fark olmamalıdır.⁷⁷

5. Tercümanın Muhakemeye Katkısı

Adalet, Kur'an ve sünnetin üzerinde ısrarla durduğu kapsamlı bir ilkedir. İslâm'ın adalet anlayışı kişinin kendi nefsiyle olan ilişkisinden başlayarak toplumun diğer üyelerini hatta tüm canlıları kapsayacak niteliktedir. Muhakeme hukukunda adaletle hükmetmek hâkime yüklenen büyük bir sorumluluktur. Muhakeme edilen kişi açısından ise adil yargılanma bir haktır.⁷⁸ Nasslarda mutlak olarak adaleti emreden ayetlerin muhakeme sürecini de kapsadığı açıktır. "Ey iman edenler! Allah için hakta ayakta tutun, adaletle şahitlik eden kimseler olun... Adaletli olun; bu takvaya daha uygundur." (el-Mâ'ide 5/8), "Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı... emreder" (en-Nahl 16/90) vb. ayetler örnek olarak zikredilebilir. İnsanlar arasında adil davranma ve davaları adalet üzere hükme bağlama Hz. Peygamber'in asli vazifeleri arasındadır. Kur'an bu durumu "...De ki: Ben Allah'ın indirdiği bütün kitaplara iman ettim ve bana aranızda adil davranmam emredildi..." (eş-Şûrâ 42/15) şeklinde beyan etmektedir. Hz. Peygamber'in durumunu anlatan bu âyetler tüm insanlar için özellikle de hâkimler için genel bir kural mesabesindedir.⁷⁹ Bir başka ayette ehl-i kitabın Hz. Peygamber'i hâkim ve hakem olarak seçip seçmemekte özgür oldukları gibi Hz. Peygamber'in de onların bu taleplerini kabul edip etmeme noktasında serbest olduğu anlatılmakta; Hz. Peygamber'in bu görevi kabul etmesi halinde adaletle hükmetmesi

⁷⁰ Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, 1/695; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/400; Serahsî, *el-Mesûlât*, 16/114; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 14/85; Râfi'î, *el-'Azîz şerhu'l-vecîz*, 12/456.

⁷¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 14/85; Zeydân, *Nizamu'l-kağâ*, 144.

⁷² Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, 1/697; el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 16/177; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 14/85; Râfi'î, *el-'Azîz şerhu'l-vecîz*, 12/456; el-'İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, 13/105.

⁷³ H. Yunus Apaydın, "Şahit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/280.

⁷⁴ Serahsî, *el-Mesûlât*, 16/121; Kâsânî, *Bedâ'u's-sanâ'i fi tertibi's-şerâ'i*, 6/272; Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîl'l-muhtâr*, 2/147; Hüsamüddîn b. Sadrî-Şehîd 'Umar b. 'Abdülazîz b. Mâze el-Buhârî el-Hanefî, *Şerhu edebi'l-kâdî li'l-Haşşâf*, thk. Muhyî Hilâl Serhân (Bağdat: ed-Dârü'l-'Arabiyye, 1398/1978), 4/410-411.

⁷⁵ Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, 1/697; el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 16/177; el-Kâsımî, *Nizâmü'l-hukm*, 2/424.

⁷⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 16/178.

⁷⁷ Zeydân, *Nizamu'l-kađâ*, 144.

⁷⁸ Kâsımî, *Nizâmü'l-hukm*, 1/93.

⁷⁹ Kâsımî, *Nizâmü'l-hukm*, 1/94.

emredilmektedir.⁸⁰ Kur'an ve Sünnet'in belirlemiş olduğu ilkeler dâhilinde hâkimler, davanın tarafları arasında ayırım yapmaksızın hüküm vermekle yükümlüdür. Mahkemelerin temel hedefi adaletin tesisidir. Hatta adaletin tesisi imandan sonra en üstün meziyetlerden biri olarak kabul edilmiştir.⁸¹ Hâkimden beklenen de adaletle hükmetmesidir. Bu husus Mecelle'de "Hâkim beyne'l-hasmeyn adl ile me'mûrdur"⁸² şeklinde ifadesini bulmuştur.

5.1. Tercüman Yargılamada Fırsat Eşitliği Sağlar

Muhakemede eşitlik esastır. İslâm hukukuna göre mahkeme önünde en sade vatandaştan devlet başkanına kadar herkes eşittir. Haklı olma noktasında kişinin dini, dili, nesebi, makam ve mevki belirleyici olmadığı gibi kişi, bu özellikleri dolayısıyla haksızlığa da uğratılmaz. Adalet ve eşitlik muhakeme hukukunun en önemli ilkeleri arasında yer alır.⁸³ Bunu vurgulayan pek çok âyet vardır. "Allah size emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder..."⁸⁴ âyeti bunlardan biridir. Kur'an'ın doğrudan ya da dolaylı olarak insanlar arasında adaletle hükmetmeye yaptığı vurguyu bizzat tatbik eden Hz. Peygamber,⁸⁵ hâkimlerin taraflara eşit davranması noktasında şöyle buyurmaktadır: "Sizden biriniz insanlar arasında hüküm vermekle görevlendirildiğiniz zaman onlara tavryla, işaretiyle ve oturuşuyla eşit davranın, sesini taraflardan birine yükseltmesin."⁸⁶ Hz. Peygamber'in bu ikazından hareketle hâkimin taraflardan birine gözüyle ya da başıyla işarette bulunma, gülümseme, mahkeme salonuna geldiğinde ayağa kalkma, gizlice veya diğer tarafın bilmediği bir dille konuşma gibi töhmete ve sû-i zanna sebebiyet verebilecek davranışlardan uzak durması gerektiği sonucuna varabiliriz.⁸⁷ Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'ârî'ye gönderdiği mektupta yer alan "...Duruşmada taraflara verdiğiniz yer ve duruşma sırasındaki bakışlarında insanlara eşit davran ki eşraftan olan kendisini kayırbileceğin beklentisine kapılmasın, zayıf olanlar da adaletinden ümit kesmesin..."⁸⁸ şeklindeki sözleri de zengin-fakir, güçlü-zayıf ayırımı yapmaksızın hâkimin yargılama sırasında davacı ve davalıya eşit davranmasının gereğine vurgu yapmaktadır. Hz. Ömer'in "Müslümanlar" yerine "insanlar" tabirini kullanması muhakeme usulünde Müslümanlarla gayrimüslimlerin, İslam ülkesi vatandaşları ile yabancıların eşit ve adil yargılanma hakkına sahip olduklarına işaret olarak anlaşılabilir.⁸⁹

5.2. Tercüman Yardımıyla Yabancı Davacı İddiasını ve Delillerini Ortaya Koyar

Mahkemeye intikal eden bir davada temel olarak bir hak talep eden ya da uğramış olduğu haksızlığın giderilmesini isteyen davacı; bu kişinin ileri sürdüğü iddia ve haksızlık yaptığı gerekçesiyle aleyhine dava açılan davalı bulunur. Davacının daima haklılığı söz konusu olmadığı gibi davalı da her zaman haksız değildir. Bu sebeple mahkeme hem iddia makamında olan davacının ileri süreceği delilleri dikkate alacak hem de varsa davalının aleyhindeki iddiayı reddetmesini haklı gösteren sebepleri dinleyecektir.⁹⁰

İslâm hukuk doktrininde davaların nasıl görüleceği, iddia ve karşı iddiaların ne şekilde cevaplanacağı, deliller ve ispat yükü, delillerin öncelik ve üstünlüğü, tarafların çelişkili beyanları karşısında sergilenen tutum vb. konularda zengin bir literatür vardır. İddianın ispatı ve davalının savunma hakkı, muhakemenin iki önemli parçasını oluşturur. Hukuken yetkili kişi ya da doğrudan hak sahibi tarafından mahkemeye intikal ettirilen davanın gerekli şartları taşınması durumunda iddianın tavihi, delillerin ibrazı ve savunma hakkının kullanımı için taraflar karşı karşıya getirilir. Muhakeme esnasında hâkim ilk sözü davacıya verir ve ondan davasını anlatmasını ister. Davacının iddiası daha önceden yazılı olarak mahkemeye iletilmiş ise bu iddianın davalı ve şahitler huzurunda yeniden okunması sağlanır ve içerik davacıya tasdik ettirilir. Davalı, hakkındaki iddiaları kabul ettiğinde hâkim bu ikrarla davayı hükme bağlar. Davalı, hakkındaki iddiaları inkâr ettiğinde ise davacıdan iddiasını somut

⁸⁰ el-Mâide 5/42.

⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/59-60.

⁸² Mecelle md. 1799.

⁸³ 'Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm şerhu mecelleti'l-ahkâm* (Beyrut: Dârü 'Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 4/594-595; Kâsımî, *Nizâmü'l-hukm*, 2/495-496.

⁸⁴ en-Nisâ 4/58.

⁸⁵ Uygulama örnekleri için bk. el-Kâsımî, *Nizâmü'l-hukm*, 1/96-98.

⁸⁶ Ali b. Umar ed-Dâre Kutnî, *Sünenü'd-Dâre Kutnî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 5/366.

⁸⁷ Benzer değerlendirme için bkz. 'Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm şerhu mecelleti'l-ahkâm*, 4/594-596; Kâsımî, *Nizâmü'l-hukm*, 2/495; Muhammed Faruk en-Nebhan, *İslâm Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*, trc. Servet Armağan (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1980), 166, 591; Zeydân, *Nizamu'l-kağâ*, 136-137.

⁸⁸ Mektubun metni için bk. ed-Dâre Kutnî, *Sünenü'd-Dâre Kutnî*, 5/367-370; Serahsî, *el-Mebsût*, 16/60-65; Kâsımî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î fi tertibî's-şerâ'î*, 7/9; Kâsımî, *Nizâmü'l-hukm*, 2/440-442.

⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/61; Muhammed Dîyâüddîn el-Rayes, *en-Nazariyyâtü's-siyâseti'l-İslâmiyye* (Kahire: Dârüt-Türâs, t.y.), 328-329; Ali Himmet Berki, *İslâm Şeriatinde Kaza (Hüküm ve Hâkimlik) Tarihi ve İftâ Müessesesi* (Ankara: Yargıoğlu Matbaası, 1962), 27; Abdüsselâm Arı, "Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'ârî'ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 91-92.

⁹⁰ Zeydân, *Nizamu'l-kağâ*, 105-106; Fahrettin Atar, *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 193-195.

delillerle ispat etmesi istenir.⁹¹ Delilden maksat çoğunluğa göre şahitlerdir.⁹² İslâm hukukçuları arasında böyle bir kanaatin oluşmasında, nasslarda şahitliğe yapılan vurgunun⁹³ ve şahitliğin ilk dönemlerden itibaren en yaygın ispat vasıtası olmasının etkisi göz ardı edilemez. Mahkemede davacı genellikle mevcut durumun aksini iddia eden kimse makamındadır. Bu sebeple kendisinden iddiasını ispat edecek delil ya da deliller ikame etmesi beklenir. Davalıya düşen ise yemin etmektir.⁹⁴ Zira davalı inkâr eden konumundadır ve kendisinden olumsuzluğun ispatı istenmemektedir. Mecelle’de bu durum “*Beyyine hilâf-ı zâhiri isbat için ve yemin aslı ibkâ içündür.*”⁹⁵ şeklinde ifadesini bulmuştur. Hâlihazırdaki durum davalıyı desteklediği için zayıf taraftan kuvvetli delil, kuvvetli taraftan zayıf delil talep edilmektedir.⁹⁶

Davacı, delillerini mevcut durumu değiştirmek veya yeni bir durum/olay ortaya koymak için sunar. Hâlihazırdaki durumun değişmesi davacının iddiasını ispat edecek deliller ikame etmesine ve bu delilleri uygun bir tarzda mahkemeye sunmasına bağlıdır. Davacının mahkemede geçerli olan dilin inceliklerine vâkıf olmaması halinde hakkı olana erişememe veya uğramış olduğu haksızlığı giderememe durumu ortaya çıkabilecektir. Davacının dil yetersizliği dolayısıyla hak kaybına uğraması ise İslâm’ın adalet anlayışıyla bağdaşmaz. Nitekim Hz. Peygamber, insanların mahkeme önünde delillerini ortaya koyma noktasındaki farklılığını kendisi üzerinden şöyle ifade etmiştir: “*Ben bir beşerim. Sizler benim huzurunda davalıyorsunuz. Belki biriniz delilini diğerinden daha iyi ifade eder, ben de buna göre hüküm veririm. Kardeşinin hakkı olduğu halde kimin lehine bir şeyi hükmedersem sakın onu almasın. Zira ben onun lehine ancak ateşten bir parça hükmetmiş olurum.*”⁹⁷ Hz. Peygamber’in bu ifadeleri aynı dili konuşan insanların delillerini ortaya koyma noktasındaki farklılığına ve taraflar arasındaki çekişmelerin karara bağlanmasında ortaya konulan delillerin belirleyici olduğuna işaret etmektedir. Olaya mahkemenin diline yabancı olan davacı açısından bakıldığında, davacının dil eksikliği sebebiyle hak kaybına uğramaması için mahkemelerin gerektiğinde tercüman kullanması bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

5.3. Tercüman Yardımıyla Davalı, Hakkındaki Suçlamalardan Haberdar Olur ve Savunmasını Yapar

Çekişmeli iki tarafın bulunduğu bir davada, davacının tek taraflı iddiasına dayanarak hüküm verilemez. Davanın diğer tarafında yer alan davalının da hakkındaki iddia ve isnatlara cevap vermesi ve kendisini savunması beklenir. Bunun için hâkim, belirlenen zamanda mahkemeye gelmesi için davalıya usulüne uygun olarak tebligatta bulunur. Davalının hakkındaki iddiaları yanıtlamak için mahkemeye gelmesi bir sorumluluk, kendisini savunması ise bir haktır.⁹⁸ Davacının ya da mahkemenin iddialarından haberdar olan davalı, bu iddiaları kabul ettiğinde hâkim, hüküm için yeterli araştırmayı yapmışsa davayı sonuçlandırır.⁹⁹ Ancak davalının hakkında yapılan suçlamaları reddetmesi mümkündür. Bu durumda hâkim, davacının delillerini ve varsa mahkemenin somut delillerini talep ederek yargılamaya devam eder.¹⁰⁰ Sanığın da isnat edilen suçlamalara karşı kendini savunma hakkı vardır. Sanık, davacının ortaya koymuş olduğu delillerin geçersizliğini ispat edebilir ya da karşı delil sunabilir. Delilsiz ithamların mahkûmiyete dönüşmemesi için sanığın savunma hakkını kullanması adaletin gereğidir.¹⁰¹

İslâm muhakeme hukukunda asıl olan, savunmanın bizzat sanık tarafından yapılmasıdır. Ancak sanığın dilsiz olma ya da mahkemede kullanılan dili bilmeme gibi bir mazereti varsa bir yardımcıya ihtiyaç duyulacaktır. Sanık dilsiz ise işaret dilini bilen bir uzman;¹⁰² mahkemede kullanılan dile yabancı ise davalının niteliğine göre tercüman ya da tercümanlar bulundurulması gerekecektir.¹⁰³ Sanığın kendini savunması için uygun ortam oluşmadığında şartlar sağlanıncaya kadar yargılamanın ertelenmesi gerekir. Bu erteleme davalının hızlı sonuçlandırılması ilkesinin ihlali anlamında olmayıp adil bir hüküm için gereken

⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 17/28-29; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/123; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’i fi tertibi’s-serâi’i*, 6/225; Mecelle, md. 1816-1817.

⁹² Kâdî ‘Abdulvahhâb, *el-İsrâf*, 2/959; Serahsî, *el-Mebsût*, 16/112; Mevşîlî, *el-İhtiyâr li ta’lîl-i muhtâr*, 2/139.

⁹³ Örnek için bk. *el-Bakara* 2/282; *en-Nisâ* 4/6, 15, 135; *en-Nûr* 24/2, 4, 8, 13.

⁹⁴ Zeydân, *Nizamu’l-kađâ*, 106-107.

⁹⁵ Mecelle md. 77.

⁹⁶ Vehbe Zuḥaylî, *Vesâilü’l-isbât fi’s-ser’ati’l-İslâmiyye fi’l-muâmelâti’l-medeniyye ve’l-aḥvâli’s-şahsiyye*, (Şam-Beyrut: Mektebetü Dâri’l-Beyân, 1402/1982), 680-681; Arı, “Hz. Ömer’in Ebû Mûsâ el-Eş’arî’ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi”, 63.

⁹⁷ Buḥârî, “Aḥkâm”, 20; Müslim, “Aḥdiyye”, 4.

⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 17/29-30.

⁹⁹ Zeydân, *Nizamu’l-kağâ*, 140; Mecelle, md. 1817: Müddeâleyh ikrâr ederse hâkim anı ikrarıyla ilzâm eder ve eğer inkâr ederse hâkim müddeiden beyyine ister.”

¹⁰⁰ Zeydân, *Nizamu’l-kađâ*, 140-141.

¹⁰¹ Tâhâ C. ‘Alvânî, “İslâm’da Sanık Hakları (II)”, çev. F. Mehveş Kayan, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (Yaz 1416/1995), 81.

¹⁰² ‘Ali Ḥaydar, *Dürerü’l-ḥükkâm şerḥu mecelleti’l-aḥkâm*, 1/70. Mecelle’de Hanefilerin görüşüne uygun olarak dilsizin bilinen işaretleri muamelat alanında geçerli kabul edilmiş, şüphe ile hadlerin düşürülmesi ilkesi göz önüne alınarak hadler noktasında dilsizin ne işareti ne de yazısı itibara alınmıştır. Çoğunluğa göre ise dilsizin bilinen işaretleri ve yazısı konuşma mesabesinde olup fıkḥın her alanında bununla hüküm verilmesi gerekmektedir. Bk. Kâdî ‘Abdulvahhâb, *el-İsrâf*, 2/972; İbn Ferḥun, *Tebşirâtü’l-ḥükkâm*, 2/81-82.

¹⁰³ Kâdî ‘Abdulvahhâb, *el-İsrâf*, 2/957; Mâverdi, *el-Ḥâvi’l-kebir*, 16/177; Serahsî, *el-Mebsût*, 16/89; Şîrâzî, *el-Mühzeze*, 3/400; Heyet, “Tercüme”, *el-Mevsû’atü’l-fikhiyye*, 11/175.

çabayı göstermeye yöneliktir. Mahkeme, davacının ve davalının sunmuş olduğu delilleri karşılaştırarak gerçeği ortaya çıkaracaktır. Yargılamanın asıl hedefi de budur.¹⁰⁴

Sanığın tercümandan yararlanma hakkı, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nde "Bir suç ile itham edilen herkes aşağıdaki asgari haklara sahiptir: a) Kendisine karşı yöneltilen suçlamanın niteliği ve sebebinden en kısa sürede, anladığı bir dille ve ayrıntılı olarak haberdar edilmek;... e) Mahkemede kullanılan dili anlamadığı veya konuşmadığı takdirde bir tercümanın yardımından ücretsiz olarak yararlanmak"¹⁰⁵ şeklinde düzenlenmiştir. Buna göre mahkemede kullanılan dili anlamayan, konuşamayan veya anlamakla birlikte bu dille meramını anlatmakta yetersiz kalan sanığa tercüman yardımının sunulması davalı/sanık açısından hakkında yapılan suçlamaların niteliğini ve sebeplerini tam olarak öğrenme, tercüman yardımıyla savunmasını hazırlayıp mahkemeye sunma, kendini bizzat ya da bir başkasının yardımıyla savunma imkânı demektir. Mahkemede kullanılan dili anlayamayan ya da konuşamayan sanık, tercüman yardımı almamış ise yargılamanın her aşamasında bulunmuş olsa dahi mahkemede hazır bulunmamış, giyaben yargılama yapılmış gibidir. Adil yargılanma hakkı kapsamındaki diğer haklarla olan yakın ilişkisi sebebiyle tercümandan yararlanma hakkı hem medeni hukuk davalarında hem de ceza hukuku davalarında önemli bir hak olarak görülmektedir.¹⁰⁶

5.4. Tercüman Yardımıyla Hâkim, Dava Konusunun İnceliklerine Muttali Olur

İslâm hukukunda müddei, iddiasını ispatlamakla sorumludur. Davalıya düşen ise yemin etmektir. Bu ilke, beyyinenin davacıya yeminin davalıya ait olduğunu bildiren hadîse dayanmaktadır.¹⁰⁷ Ancak tüm davalarda sürecin bu şekilde işlediği söylenemez. Bazı davalarda isabetli bir hükme ulaşabilmek için delillerin toplanması ve değerlendirilmesi aşamasında hâkimin ve yardımcı mahkeme görevlilerinin rolü daha ön plana çıkabilmektedir. Davayı hükme bağlamadan önce hâkim, tarafların iddialarını ve delillerini incelemeli; muhakeme esnasındaki sözlerini dikkatlice dinleyip tam olarak anlamalıdır. Davacı, iddiasını ve delillerini sunarken kendi haksızlığını ortaya koyacak ifadeler kullanabilir;¹⁰⁸ davalı da savunma esnasında hakkındaki suçlamaları ikrar anlamına gelecek beyanda bulunabilir. Davalının suçlamayı kabul etmesi durumunda davacıdan iddiasını ispat için delil getirmesi istenmeyecek, ikrar ile muhakeme sonuçlanmış olacaktır.¹⁰⁹ Ancak bazı davalarda sırf sanığın ikrarı dikkate alınarak hüküm verilmesi hatalı sonuçlar doğurabilmektedir. Mücerret bir itirafı dava sonuçlandırıldığında sanık, haksız yere cezalandırılmış olabilir. Özellikle had ve kısas davalarında, sanığa ilgili cezanın uygulanabilmesi için tek itiraf yeterli olmayıp suçun unsurlarının tamamlandığından emin olunmalıdır. Hâkim, maddi delil olmaksızın sırf sanığın itirafına dayanarak davayı sonuçlandırmak istediğinde bu olasılıkları dikkate almak durumundadır.¹¹⁰ Mevcut hukuk sistemimizde de ceza davalarında sanığın ikrarının delil kabul edilmesi hâkimin takdirindedir. Hâkim, davayı hükme bağlamadan önce sanığın ikrarının gerçeğe uygunluğunu araştırır, ikrarın maddi gerçeklikle uygunluğuna kanaat getirdiğinde bunu delil olarak kabul eder. Zira sanığın çeşitli saiklerle başkasının işlediği suçu üstlenmek istemesi ihtimal dâhilindedir.¹¹¹

Muhakemenin amacı, ceza davalarında suçu ve suçluyu ortaya çıkarmak, hukuk davalarında taraflara haklarını teslim etmektir. Bunun için maddi delillerin yanında davanın taraflarının sorgulama sırasındaki ve mahkeme huzurundaki beyanlarının dikkate alınması gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle isabetli bir hüküm için davacı-davalı ve tanıkların dinlenmesi ve ifadelerinin tetkik edilmesi önem arz etmektedir. Bunlar muhakeme dilini kullanıyorsa ifadelerinin değerlendirilmesinde pek problem olmayacaktır. Ancak taraflardan en az birinin mahkemede kullanılan dile yabancı olması, muhakemenin daha titiz yapılmasını gerektirecektir. Bu durumda iki ihtimal ortaya çıkmaktadır. İlki hâkimin, yabancı tarafın kullanmış olduğu dile vâkıf olmasıdır. İslâm hukukuna göre bu durumda tercüman kullanılması zorunlu değildir. İkinci ihtimal ise hâkimin, yabancı tarafın kullandığı dili bilmemesi halidir. Bu durumda taraflar, şahitler ve hâkim arasında iletişimi sağlayacak bir tercümana ihtiyaç duyulacaktır.¹¹² Aksi halde mahkemenin tarafları arasında dil farklılığı, muhakeme sürecini olumsuz etkileyecek hatta muhakeme eksik yapılmış olacaktır. Bu noktada İmâm Muhammed'in tutumu kayda değerdir. Ona göre anlaşılmayan söz duyulmamış gibidir. Bu sebeple hasımların sözlerinin hâkim tarafından ya da hâkimin sözlerinin hasımlarca anlaşılmasında iletişimi sağlayacak bir tercümanın varlığı zorunlu kılmaktadır. Bu tür bir davada hâkim, tercümanın sözünü dinleyecek, anlayacak ve ona göre hüküm verecektir.¹¹³

¹⁰⁴ Nasi Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri* (Ankara: İlahiyât, 2005), 157-159.

¹⁰⁵ Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, md. 6/3 (a,e), https://www.echr.coe.int/documents/convention_tur.pdf. Erişim Tarihi 12/01/2023.

¹⁰⁶ Beyoğlu, "AİHM İctihatları Işığında Tercümandan Yararlanma Hakkı", 2284-285.

¹⁰⁷ Buḥârî, "Rehn", 6; Müslim, "Akdıyye", 1.

¹⁰⁸ Hangi tür iddia ve taleplerin birbirini nakzedeceği ile ilgili örnekler için bk. 'Ali Ḥaydar, *Dürrü'l-ḥükkâm şerḥu mecelletü'l-ahkâm*, 4/262-291.

¹⁰⁹ Berki, *İslâm Şeriatinde Kaza*, 26-27.

¹¹⁰ Sahip Beroje, *Ceza Muhakemesi Hukuku Açısından İslâm İspat Hukuku* (Ankara: Fecr Yayınları, 2007), 185

¹¹¹ Adnan Deynekli, "İkrarda Manevi Unsurlar", *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 64 (2006), 322.

¹¹² Mâverdi, *el-Ḥâvi'l-kebîr*, 16/176.

¹¹³ Serâḥsî, *el-Mebsût*, 16/89-90.

Sonuç

Tercüme, bir dille ifade edilen anlamın başka bir dile aktarılmasından ibarettir. Farklı dili konuşan insanların sosyal, ekonomik, siyasi, askerî vb. alanlardaki ilişkileri, tercüme ve tercümanlık faaliyetlerini zorunlu kılmaktadır. Hicret ve akabinde oluşan siyasi ve dinî ortamın etkisiyle ilk dönemden itibaren İslâm Devleti'nde tercümana ihtiyaç duyulmuştur. Hz. Peygamber, bu ihtiyacı başta Zeyd b. Sâbit olmak üzere sahabeden yardım alarak gidermiştir. Devletin sınırlarının genişlemesine paralel olarak Müslüman Araplar ile anadili Arapça olmayan Müslümanlar, daimi ya da geçici olarak ülkede bulunan gayrimüslimler ile birlikte yaşamaya başlamıştır. Bunlar arasındaki ilişkilerin her zaman hukuk kuralları içinde kaldığı söylenemez. Diğer bir ifadeyle İslâm ülkesinde konuşulan dili bilmeyen Müslüman ya da gayrimüslim bir kimse davacı, davalı veya tanık olarak mahkemeye muhatap olmuştur. Hâkimin kendisine gelen her davada, tarafların kullandığı dili bilmesi mümkün değildir. Bu durum zamanla tercümanın yardımcı mahkeme görevlileri arasına dâhil edilmesi sonucunu doğurmuştur.

Tercümanın hukuki statüsü mezhepler arasında tartışma konusu olmuştur. Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf, tercümanın mahkemede üstlenmiş olduğu görevi haber verme olarak nitelediğinden tercümanlık yapacak bir kişinin bulunmasını muhakeme için yeterli görmüştür. Cumhura göre ise tercümanlık, şahitlik hükmündedir. Bu kabulün doğal bir sonucu olarak tercümanlar hem şahitlerde aranan şartlara sahip olmalı hem de davanın niteliğine göre birden fazla tercüman bulundurulmalıdır. Cumhurun görüşünün ihtiyata uygun olduğu söylenebilir. Ancak uygulamada Hanefilerin görüşünün kolaylık sağlayacağı bir gerçektir. Zira hem mahkemede kullanılan dile hem de yabancı tarafın diline vâkıf, adil, birden fazla tercüman bulundurmak her zaman mümkün olmayabilir.


Tercüman kullanmanın muhakeme sürecine birçok yönden katkısının olduğu görülmektedir. Öncelikle mahkemede tercüman bulundurulması, davacı ve davalıya yargılamada fırsat eşitliği sağlar. Mahkemede konuşulan dili bilmemesi ya da kendisinin konuştuğu dilin hâkim tarafından anlaşılması durumunda davacı, dava konusunu mahkemeye tam sunamayacağı gibi iddiasını ispat noktasında da yetersiz kalacaktır. Aynı konumdaki sanık ise hakkındaki iddiaları, isnatları ve davacının/mahkemenin aleyhine delil olarak sunduğu belgeleri anlayamayacaktır. Tercüman kullanımı hem davacı hem de sanık açısından dil yetersizliği sebebiyle oluşması muhtemel eşitsizliği ortadan kaldıracaktır. Tercüman bulundurulması, hâkim için hem bir kolaylık hem de vicdani bir rahatlamadır. Hâkimler, mahkemeye intikal eden bir davayı hükme bağlayabilmek için tarafların iddiaları ile savunmalarını ve şahitlerin sözlerini dinleyecek, mahkemeye sunulan delilleri titizlikle inceleyip hüküm verecektir. Tarafların ya da şahitlerin kullanmış olduğu dili anlamayan hâkim, eksik muhakeme yapmış olacaktır.

Kaynakça | References

- ‘Ali Haydar. *Dürrerü'l-ḥükkâm şerhu mecelleti'l-aḥkâm*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü ‘Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- Alvânî, Tâhâ C. “İslâm’da Sanık Hakları (II)”. çev. F. Mehveş Kayan. *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (Yaz 1416/1995), 81-94.
- Apaydın, H. Yunus. “Şahit”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/278-283. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Arı, Abdüsselâm. “Hz. Ömer’in Ebû Mûsâ el-Eş’arî’ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 85-99.
- Aslan, Nasi. *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2005.
- Atar, Fahrettin. *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları*. İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Baskı, 2017.
- Atar, Fahrettin. “Kadı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/66-69. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi. https://www.echr.coe.int/documents/convention_tur.pdf. Erişim Tarihi 22/07/2022.
- Berki, Ali Himmet. *İslâm Şeriatinde Kaza (Hüküm ve Hâkimlik) Tarihi ve İftâ Müessesesi*. Ankara: Yargıçoğlu Matbaası, 1962.
- Beroje, Sahip. *Ceza Muhâkemesi Hukuku Açısından İslâm İspat Hukuku*. Ankara: Fecr Yayınları, 2007.
- Beyoğlu, Ümit. “AIHM İçtihatları Işığında Tercümandan Yararlanma Hakkı”, *TAAD* Yıl: 9, Sayı: 34 (Nisan 2018), 279-318.
- Bozkurt, Nebi. “Tercüman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/489-490. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Buḥârî, Ebû Abdillâh Muḥammed b. İsmâ‘îl. *el-Câmi‘u’s-şahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Baskı, 1992.
- Ceşşâs, Ebû Bekr er-Râzî el-. *Şerhu muhtaşari’t-Ṭahâvî*. thk. Zeyneb Muḥammed Ḥasan. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Cevherî, İsmâ‘îl b. Ḥammâd el-. *eş-Şihâh tâcü'l-lüga ve şihâhü'l-'Arabiyye*. thk. Aḥmed ‘Abdu'l-Gafûr ‘Atṭâr. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyiñ, 1410/1990.
- CMK, Ceza Muhakemesi Kanunu. Resmî Gazete 25673 (17/12/2004). Kanun No. 5271.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-. *Nihâyetü'l-Maṭlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*. thk. ‘Abdülazîm Maḥmûd ed-Dîb. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1428/2007.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük*. 5 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
- Dâreḳutnî, Alî b. Omar ed-. *Sünenü'd-Dâreḳutnî*. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Deynekli, Adnan. “İkrarda Manevi Unsur”. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 64 (2006), 321-336.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş‘as es-Sicistânî. *Kitâbü's-Sünen*. thk. Muḥammed Avvâme. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2. Baskı, 2004.
- Ege, Ramazan. “(ر ج م) : R C M ve (ت ر ج م) : T R C M Kelimeleri Üzerinden Bir Sözlük Araştırması”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 14 (Aralık 2020), 260-280.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Baskı, 2015.
- Heyet, “Tercüme”. *el-Mevsû‘atü'l-fikhiyye*. 11/166-175. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve’s-Şüûni'l-İslâmiyye, 1408/1988.
- İbn Ferḥun, Burhânüddîn Ebi'l-Vefâ İbrâhîm b. Şemsüddîn Ebi ‘Abdillâh Muḥammed. *Tebşiratü'l-ḥükkâm fi usûli'l-aḳziye ve menâhici'l-aḥkâm*. 2 Cilt. Riyad: Dârü ‘Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- İbnü'l-Kâs, Ebu'l-Abbâs Aḥmed b. Ebi Aḥmed et-Ṭaberî. *Edebü'l-kâdî*. thk. Ḥuseyn Ḥalef el-Cübûrî. 2 Cilt. Taif: Mektebetü'l-Ḥadîk, 1409/1989.
- İbn Ḳudâme, Muvaḫḫaddîn Ebi Muḥammed Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed. *el-Muğnî*. thk. Abdullâh b. Abdulmuḫsin et-Türkî. 15 Cilt. Riyâd: Dârü ‘Alemlî'l-Kütüb, 3. Baskı, 1417/1997.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû ‘Abdullah Muḥammed b. Ebi Bekr. *eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye fi's-siyâseti's-şer‘iyye*. thk. Nâyif b. Aḥmed el-Ḥamed. 2 Cilt. Cidde: Dârü ‘Alemlî'l-Favâid: 1428.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muḥammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 20 cilt. Suudi Arabistan, Vizâratü’s-şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da’veti ve'l-İrşâd, ts.
- İbn Rüşd el-Cedd, Ebi'l-Velîd el-Ḳurṭûbî, el-Beyân ve't-Taḫşîl. thk. Aḥmed el-Ḥabbâbî. 20 Cilt. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Baskı, 1408/1988.
- ‘İmrânî, Ebi'l-Ḥuseyn Yahyâ b. Ebi'l-Ḥayr b. Sâlim el-. *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi‘î*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1421/2000.
- Ḳâdî ‘Abdulvahhâb, Ebû Muḥammed ‘Ali b. Naşr el-Bağdâdî. *el-İşrâf‘alâ nüketi mesâili'l-ḥilâf*. thk. el-Ceyb b. Ṭâhir. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 1420/1999.
- Ḳâsânî, ‘Alâuddîn Ebi Bekr b. Mes‘ûd. *Kitâbü bedâi‘u’s-sanâi‘i fi tertîbi’s-şerâi‘i*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-‘Arabî, 2. Baskı, 1974.
- Ḳâsimî, Zâfer. *Nizâmü'l-ḥukm fi’s-şer‘a ve't-tariḫi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1412/1992.
- Kılıç, Ali Şahin. “Tercümandan Faydalanma Hakkı Çerçevesinde Sanığın Seçtiği Dilde Savunma Yapması Üzerine Bir Değerlendirme”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 65/4, (2016), 2101- 2131.
- Koşum, Adnan. *İslam Hukuk Doktrininde Yargı Hataları*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2004.
- Mâverdî, Ebi'l-Ḥâsen ‘Ali b. Muḥammed b. Ḥabîb el-. *Edebü'l-kâdî*. 2 Cilt. Bağdat: Maṭba‘atü'l-İrşâd, 1391/1971.

- Mâverdî, Ebi'l-Hasen 'Ali b. Muhammed b. Hâbîb el-. *el-Hâvi'l-kebîr fi fîkhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'*. thk. 'Ali Muhammed Muavvi'd-'Adil 'Aḥmed 'Abdülmevcûd. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Mevşilî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Baskı, 1434/2013.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. El-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî. *el-Câmi'u's-şâhih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nebhan, Muhammed Faruk. *İslâm Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*. trc. Servet Armağan. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1980.
- Okiç, M. Tayyib. "Hadîste Tercüman". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1966), 27-52.
- Orhonlu, Cengiz. "Tercüman". *İslâm Ansiklopedisi*. 12/I, 175-181. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2. Baskı, 1979.
- Râfi'î, 'Abdülkerîm b. Muhammed b. 'Abdülkerîm er-. *el-'Azîz şerḥu'l-vecîz*. thk. 'Ali Muhammed Muavvi'd-'Adil 'Aḥmed 'Abdülmevcûd. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Rayes, Muhammed Dîyâüddîn el-. *en-Nazariyyâtü's-siyâseti'l-İslâmiyye*. Kahire: Dârüt-Türâs, 7. Baskı, t.y.
- Sadrü's-Şehîd, Hüsâmüddîn b. 'Umar b. 'Abdulazîz b. Mâze el-Buhârî el-Ḥanefî. *Şerḥu edebi'l-kâdî li'l-Ḥaşşâf*. thk. Muḥyî Hilâl Serḥân. 4 Cilt. Bağdat: ed-Dârü'l-'Arabiyye, 1398/1978.
- Seraḥsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Mârife, 1989.
- Şağır, Fahd b. Nâfi es-. *el-İsti'âne bi ehli'l-ḥibra fi'l-kaḍâ*. Suudi Arabistan: Vizâratü't-Ta'lîm, ty.
- Şîrâzî, Ebi'l-İshâk İbrâhîm b. 'Ali b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî eş-. *el-Mühezzeb fi fîkhi'l-İmâm eş-Şâfi'*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-şâhih*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2. Baskı, 1998.
- Trablusî, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Halîl et-. *Mu'înü'l-ḥukkâm fimâ yeteradedü beyne'l-ḥaşmeyni mine'l-aḥkâm*. Bulak: Maṭba'atü'l-Mîriyye, 1300.
- Vâsıl, Muhammed b. Aḥmed. *Aḥkâmü't-tercüme fi'l-fîkhi'l-islâmî*. Riyad: Dârü Taybe, t.s.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dîni Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Çelik-Şura Yayınları, t.s.
- Zeydân, 'Abdülkerîm. *Nizamu'l-kaḍâ fi ş-şer'ati'l-İslâmiyye*. Ammân: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1409/1989.
- Zuḥaylî, Vehbe. *Vesâilü'l-isbât fi ş-şer'ati'l-İslâmiyye fi'l-muâmelâti'l-medeniyye ve'l-aḥvâli ş-şahşîyye*. 2 Cilt. Şam-Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1402/1982.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm ez-. *Kur'ân ilimleri Menâhilü'l-'İrfân Tercümesi*. çev. Halil Aldemir-Ramazan Şahan. 2 Cilt. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018.

İslam ve Osmanlı Hukukunda Dolaylı Şahitlik: Nakl-i Şehâdet

Fırat ORĞUN |  <https://orcid.org/0000-0002-9632-7467>

Dr. | Yazar | ahmetfirat7@gmail.com

Milli Eğitim Bakanlığı | ROR: <https://ror.org/00jga9g46>

Tarih | Trabzon, Türkiye

Öz

İslam hukukunda kanuni delil sistemi benimsenmiş olup dava yargılaması yapan bir hâkimin kararını verirken hangi delili hangi şartlar dahilinde yargısal ispat vasıtası olarak kabul edebileceği büyük ölçüde öğretilerle belirlenmiştir. Mahkemeye intikal eden bir anlaşmazlığa kaynaklık eden iddianın doğruluğu veya yanlışlığı ile ona bağlı hakkın tahakkuk edip etmeyeceği hususu bu muayyen delillerle ispatlanmasına bağlıdır. Davalı tarafın kendi beyanı (ıkrarı) dışında öğretiler yer verilen delillerin başlıcası, konuyla ilgili hadis-i şerifte iddia makamının yükü olarak tayin edilen beyyine ile savunma tarafının yükü olan yemindir. Günümüzde genellikle “her türlü açık ve kesin ispat vasıtası” şeklinde yorumlanan beyyine kavramı, modern dönem öncesine ait fıkıh kaynaklarının çoğundan şahit ile özdeş kabul edilmiştir. Bu olgu anılan dönemdeki hukuk düşüncesi ve tatbikatında şahit delilinin ne denli hayati bir mevki işgal ettiğini yanı sıra kadıların yürüttüğü yargılama süreçlerinde ne sıklıkta kullanıldığını kestirmemize yardım eden önemli bir karinedir. Meselenin önemine binaen şahitliğin delilleri, lüzumu, dava türüne bağlı değişkenlik arz eden aşgari şahit sayısı (şehâdet nisabı), şahitliğin geçerli sayılabilmesi noktasında şahitte aranan vasıflar, şahitlerin soruşturulması (tezkiye ve tadil), yalancı şahitliğin hükmü, şahitlikten dönme vb. konular hem genel içerikli fıkıh kitaplarında hem de yargı hukukuna hasredilmiş eserlerde ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bu kapsamda fıkıh külliyatında üzerinde durulan bir diğer konu da “nakl-i şehâdet”tir. Fıkıh kitaplarında genellikle “eş-şehâde ale-ş-şehâde” (şahitlik üzerine şahitlik) başlığı altında incelenen kavramı ifade etmek için bazen şehâdetu'n-nakl tabiri de kullanılmaktadır. Türkçe literatürde dolaylı veya naklen şahitlik olarak da isimlendirilen nakl-i şehâdet kavramı “Belirli mazeretler sebebiyle kendisi mahkemede hazır bulunamayan birinin şahitliğinin, dolaylı (ikincil) şahitler vasıtasıyla mahkemeye ulaştırılması” şeklinde tanımlanabilir. Sözü edilen özürleri ölüm, hastalık, uzaklık, kayıp ya da hapiste bulunma ve güvenlik endişesi şeklinde sıralamak mümkündür. Davaya konu meseleyi gözüyle gören kişiye asıl şahit; onun bu şahitliğini yine onun izin ve isteğiyle dava hakimi önünde beyan eden kimseye ise fer' (ikincil - dolaylı) şahit denilmektedir. Nakl-i şehâdet uygulaması, bildiği kadarıyla İslam hukukuna has bir delil ve ispat yöntemi değildir. Nakil işleminin, davanın asıl şahidi mahkemede hazır bulunmadığı ve meseleye dair şahitliğini bizzat eda etmediği için kıyasen caiz olmaması icap etmektedir. Fakat sağladığı kolaylıklar yoluyla insanların hukuki - adli sorunlarının çözümüne katkı sunduğu ve böylece adalet idesinin gerçekleştirilmesine hizmet ettiği gerekçesiyle fukahâ tarafından caiz görülmüştür. Farklı görüşler bulunmakla birlikte had ve kıyas dışında kalan davalarda, belirli şartlar dahilinde gerçekleştirilen dolaylı şahitliğin geçerli ve kesin bir ispat vasıtası olarak kazâi (yargısal) sonuç doğuracağı hususunda alimler ittifak halindedir. Öte yandan klasik dönem Osmanlı hukuk ve adliye düzeninin en önemli parçası olan kadıların sıklıkla bu yöntemle başvurduğu anlaşılmaktadır. Zira 15. ve 16. yy.a ait kadı sicillerinde nakl-i şehâdetle atıfta bulunan pek çok dava kaydı yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler

Fıkıh, Osmanlı hukuku, beyyine, şahitlik, şahit, nakl-i şehâdet.

Atıf Bilgisi

Orğun, Fırat. “İslam ve Osmanlı Hukukunda Dolaylı Şahitlik: Nakl-i Şehâdet”. *Rize İlahiyat Dergisi* 25 (İslam Hukuku Özel Sayısı 2023), 61-74. <https://doi.org/10.32950/rid.1336937>

Yayın Bilgileri


Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 04.08.2023	Kabul Tarihi: 02.10.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdoan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		




Dizinlenme Bilgisi



Indirect Testimony in The Islamic and Ottoman Law: *Naql al-Shahada*

Firat ORĞUN |  <https://orcid.org/0000-0002-9632-7467>

Dr. | Author | ahmetfirat7@gmail.com

Ministry of National Education |  <https://ror.org/00jga9g46>

History | Trabzon, Türkiye

Abstract

In Islamic law, statutory evidence system has been adopted and hence, which evidence under which conditions could be accepted as a tool for judicial proof has been identified in the doctrine to a large extent. Whether or not an allegation as source of a dispute at the court is rightful and if the related right will be recognized or not depend on its testification with this specific evidence. On top of the evidence tools besides the defendant's own confession (*iqrar*) come *al-bayyina* (evidence which was set as an obligation of prosecution in a related *hadith* and *yamin* (oath) which is an obligation of the defense. The term *al-bayyina* which is interpreted as "all kinds of tools for clear and conclusive proof" today was directly associated with the testifier in most of the *fiqh* sources of pre-modern era. This phenomenon is a valuable sign which helps us identify the critical role of testimony in Islamic legal thought and practice as well as figuring out how often it was applied by judicial processes carried out by *qadis* (judges) in the mentioned period. Due to the importance of the issue; proof of testimony, its necessity, minimum number of testifiers (*quorum*) varying according to the type of the case, qualifications of the testifier for a valid testimony, court investigation of testifiers (*tazkiyah and ta'dil*), perjury, refusing to testify etc. have all been elaborated in both *fiqh* books with general context as well as reference books focusing specifically on judicial law. Another subject mentioned in the *fiqh* literature in this context happens to be "*naql al-shahada*" (the transfer of testimony). Sometimes "*shahada al-naql*" is also used as a replacement term for *naql al-shahada* which is generally reviewed under "*al-shahadah ala al-shahadah*" topic in *fiqh* books. *Naql al-shahada* which is also named as "indirect testimony" in Turkish literature can be defined as "delivering the testimony of someone who cannot be present at the court due to some specific excuses through indirect testifiers". The excuses mentioned can be named as death, sickness, distance, getting lost or being imprisoned and security concerns. Those who saw the subject of the case with their own eyes are called "main testifier" while who declare main testifier's testimony upon their through their permission and request are called "secondary/indirect testifier". It is known that *naql al-shahada* practice is an evidence and proof methodology exclusive to Islamic law. Transfer of testimony is supposed to be illicit as per *qiyas* as the main testifier is not present at the court and fail to testify personally. However, scholars (*fuqaha*) considered it permissible (*caiz*) as it contributed to solution of legal/judicial problems of people by its convenience and served fulfilment idea of justice. While there exist diverse perspectives on the matter, it is generally consensual among scholars that, barring situations related to *hudud* and *qisas*, indirect testimony, when provided under specific conditions, invariably culminates in a legal outcome. On the other hand, it seems that *qadis* who were the most important part of the Ottoman legal and judiciary system were frequently applying this method. Likewise, there are many court case records mentioning transfer of testimony in the *qadi* registers of 15th and 16th centuries.

Keywords

al-Fiqh, Ottoman law, al-bayyina, testimony (al-shahada), testifier, transfer of testimony (naql al-shahada).

Citation

Orğun, Firat. "Indirect Testimony in The Islamic and Ottoman Law: Naql al-Shahada". *Rize Theology Journal 25* (Special Issue of Islamic Law 2023), 61-74. <https://doi.org/10.32950/rid.1336937>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 04.08.2023	Date of Acceptance: 02.10.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Tümdengelimci bir yaklaşımla dolaylı (naklen) şahitliğin İslam hukukundaki yerini şöyle izah etmek mümkündür: İslam akidesine göre Allah Teâlâ adildir ve kullarından adil olmalarını istemektedir. Bu talep yalnız erdemli bireyler olarak Müslümanlardan beklenen ahlaki tavırla sınırlı kalmayıp toplumsal hayatın işleyişini düzenleyen ayrıntılı bir hukuk normları manzumesini de beraberinde getirir. Adalet idesini gerçekleştirme yolundaki kilit işleviyle uyumlu şekilde yargı hukuku (fıkıh ıstılahındaki ismiyle kazâ) İslam hukuk öğretisinin ve normlar manzumesinin en önemli ve geniş bölümlerinden birini teşkil eder. Yargı hukuku içinde ise ispat vasıtalarının (delillerin) kritik bir rolü bulunur. Çünkü her meri (pozitif) hukukun nihai çıktısı mahkemelerde görevli hâkimlerin o hukuka dayanarak verdiği kararlarla somutlaşır. Dava hâkimlerinin kararı ise tarafların mahkemeye sunduğu deliller ışığında şekillenir. Dolayısıyla adalet ilkesinin fiilen hayata geçirilmesi ile yargısal ispat vasıtaları arasında dolaylı ama göz ardı edilemeyecek sıkı bir bağ vardır. Bu bağın sonucu olarak İslam hukuk düşüncesinde genelde yargı, özelde yargısal deliller konusu üzerinde titizlikle durulmuştur. Konuya verilen önemin en önemli göstergelerinden birisi bu meselenin doğrudan ayet ve hadislerde işlenmiş olmasıdır. Ayrıca bilinen en eski fıkıh eserlerinde¹ bile fukahâ bu konular için özel başlıklar açmış ve ayrıntılı hükümler belirlemeye çalışmıştır.

İslam yargı hukukunda kişinin itirafı (ikrar) haricinde yemin, yeminden kaçınma (nükul) ve şahitlik başlıca yargısal (kazâî) ispat vasıtaları olarak belirlenmiştir. Diğer taraftan davacı (müddei) tarafa yüklenen ispat görevi yerine getirilirken kullanılabilecek argümanlar genel olarak beyyine (bazen de hüccet) kavramı ile ifade edilmiştir. Klasik fıkıh kaynaklarının bir kısmında beyyine kavramı geniş yorumlanmış ve hukuki sonuç bağlanan bir olayın ispatını sağlayan kesin delillerin tamamı olarak görülmüştür. Fakat önemli bir kısmında ise kavram doğrudan şahit olarak tevیل edilmiştir. Bu yorumu beyyinenin mahiyetinden ziyade sanayi devrimi öncesi hayatın koşulları ile ilişkilendirmek yerinde olur. Zira ulaşım ve iletişim vasıtalarının sınırlı, yazı kullanımı ile güvenli yazışma imkanlarının yetersiz olduğu; kriminoloji ve adli tıp gibi disiplinlerin gelişmediği devirlerde en yaygın ispat aracının şahitlik olması son derece anlaşılırdır. Klasik dönemin değinilen şartları ile onların vücuda getirdiği parametreler, bir yandan şahitliği yargısal deliller arasında açık ara öne çıkarırken diğer yandan davanın asıl şahitlerinin bizzat şahitlik yapmasını çoğu kere güçleştirmiştir. Bilhassa ulaşım imkanlarının kısıtlılığı belirli uzaklıktaki şahitlerin düşük para, zaman ve emek maliyetiyle mahkemede hazır bulunmasına izin vermemiştir. Bunun üzerine İslam hukukçuları genel kurala (kıyasa) aykırı saydıkları dolaylı/naklen şahitliğe izin verme yoluna gitmiştir. Böylece anılan şartların adli sorunların çözümünü engelleme kapasitesini, öğretinin elverdiği nispette sınırlandırmaya çalışmışlardır.

Dolaylı/naklen şahitlik meselesi genel içerikli fıkıh ve fetva kitaplarının, yanı sıra İslam yargı hukukuna hasredilmiş klasik ve modern eserlerin tamamında işlenen bir konudur. Klasik kaynaklarda büyük oranda şehâdet babının şahitlik üzerine şahitlik (eş-şehâde ale’ş-şehâde) faslında; kısmen de hakimler arası yazışma (kitâbu’l-kâdî ilel-kâdî) başlığı altında ele alınmıştır.² Son yüzyılda kaleme alınan derlemelerde de benzer bir yaklaşım sergilendiği gözlenmektedir. Mesela Ömer N. Bilmen konuyu, “Şehâdet Aleşşehade” başlığıyla eserine taşırken Abdulkerim Zeydan, İslam yargı hukukuna münhasır kitabının ispat vasıtaları (Vesâilu’l-İsbât) bölümünde ve şahitliğe ait bir bahis halinde ele almıştır. Kemal Yıldız ise şahitliği konu edindiği yüksek lisans tezinde “Dolaylı Şahitlik” adıyla meseleye özel bir bölüm ayırmıştır. İslam yargı hukukuna dair çalışmaları ile bilinen Fahrettin Atar’ın son yıllarda yayınlanan kitabında da konunun özet şekilde ele alındığını belirtmek gerekir.³ Tespit edilebildiği kadarıyla özel olarak dolaylı şahitlik konusunu işleyen tek müstakil Türkçe çalışma Üzeyir Köse’nin “İslâm Muhakeme Hukuku Açısından Başkasından Naklen Yapılan Şahitlik” adlı kongre bildirisidir. Köse bu çalışmada dolaylı şahitliğin öğretilerdeki yerine dair bilgileri derlemiş ve gelişen hayat şartları ve teknik imkanlar nedeniyle naklen şahitliğe mazeret teşkil eden durumların ortadan kalktığı sonucuna varmıştır.

¹ Erken bir örnek olarak bk. Muhammed b. Hasan Şeybânî, *el-Asl (el-Mebsût)* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 7/573.

² Örnekler için bk. Burhânuddîn Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî, *el-Muhîtu’l-Burhânî fi fihri’n-Nu’mânî*, ed. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2004), 8/129, 392; Alâuddîn Alî b. Halîl Trablusî, *Muînu’l-hukkâm fî mâ yetereddedu beyne’l-hasmeyni mine’l-ahkâm* (Mısır: Bulak, 1883), 109, 115; Molla Hüsvrev, *ed-Düreru’l-Hükkâm fi Şerh-i Ğururi’l-Ahkâm* (İstanbul: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, 1892), 2/388, 412; Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muġni*, ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemi’l-kutubi, 1997), 73, 199; Burhânuddîn İbrâhîm b. Alî İbn Ferhûn, *Tabsratu’l-hukkâm fi usûli’l-akziyeti ve menâhici’l-ahkâm* (Riyad: Dâru Âlemi’l-kutup, 2003), 1/300, 2/39. Aralarındaki sıkı bağ sebebiyle Kâsânî ikisinin (“eş-şehâde ale’ş-şehâde” ile “kitâbu’l-kâdî il’l-kâdî”) aynı şeyler olduğunu söyler. Bk. Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’ fi tertibi’ş-şerâi’* (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2010), 9/59.

³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 8/148; Abdulkerim Zeydan, *Nizâmu’l-kadâi fi ş-şeri’ati’l-İslâmiyye* (Amman: Mektebetu’l-Besâir, 1989), 170; Fahreddin Atar, *İslâm Yargılama Hukukununun Esasları* (İstanbul: İFAV, 2019), 246; Kemal Yıldız, *İslam Yargılama Hukukunda İsbat Vasıtası Olarak Şahitlik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 1989), 114.

Son olarak “Şehâdetu'n-nakli fi'l-fikhi'l-İslâmiyyi ve'l-kânûni'l-vad'iyyi” adlı çalışmadan da bahsetmek yerinde olur. Şârqaḥ (Sharjah) Üniversitesinden (جامعة الشارقة) iki araştırmacının kaleme aldığı bu makalede, nakil ve duyum (sema') yoluyla şahitlik konusu, klasik fıkıh kaynakları ile günümüz İslam ülkelerindeki meri hukuk mukayese edilerek işlenmiştir.⁴

Bu çalışma naklen şahitlik uygulamasının İslam ve klasik Osmanlı hukuk düşüncesindeki yerini ortaya koymak maksadıyla kaleme alınmıştır. Konunun ayrıntılarına dair Sünni fıkıh mezheplerinin -özelde Hanefî mezhebinin- görüşlerini içermektedir. Uygulamanın İslam yargı hukukundaki yerini ve meşruiyetini geniş bir bakış açısıyla sunmaya çalışmaktadır. Dolaylı (naklen) şahitliğe izin verilmesine yol açan özürleri belirli kategoriler halinde sınıflamaktadır. Diğer çalışmalardan ayrı olarak 16. yüzyıl Osmanlı müftü fetvaları ve kadı sicillerinden nakilli dava örnekleri sunmaktadır. Böylece bir yandan dolaylı şahitlik özelinde İslam hukuk teorisinin geçmişte nasıl pratiğe döküldüğünü göstermekte, diğer yandan siciller üzerinde çalışan araştırmacılara karşılarına çıkan bu tür davaları anlama hususunda rehberlik etmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca günümüz hukukunda da dolaylı şahitlikten, yargısal bir delil olarak faydalanmanın mümkün olduğunu savunmaktadır.

1. İslam Hukukunda Yargı (Kazâ) ve Dava

Günümüzde yargı, yargılama ve yargı kararı gibi farklı tabirlerle ifade edilen mefhumların İslam hukuk (fıkıh) öğretisindeki karşılığı kazâdır (قضاء). Kelimenin sözlük anlamı geniş bir yelpaze meydana getirmekle birlikte ağırlıklı olarak bir şeyi yapıp sona erdirme eylemini dile getirmek maksadıyla kullanıldığı söylemek yanlış olmaz.⁵ Yargılama hukuku olarak kazâyı tarif eden klasik eserler ortak bir tanımda buluşmaktan uzaktır. Tanımlarda birbirinden farklı unsurların öne planda tutulduğu görülmektedir. Bağlayıcılık (ilzam), yargı yetkisi (velâyet), ihtilafları (husumet ve niza) çözmek ve hakka (şer'e) uygunluk bunların başlıcaları olarak sayılabilir.⁶ Bazı çağdaş çalışmalarda ise bu hususların tümünü ihtiva etmek üzere “yetkili kişilerin, insanlar arasındaki ihtilafları, şer'e uygun olarak ve bağlayıcı nitelikte bir çözüme kavuşturması” benzeri tanımlar yapılmıştır.⁷ Tanımlar bir yana, normal (adi) bir yargılama sürecinin şu altı unsurdan vücuda geldiği konusunda İslam alimlerinin görüş birliği bulunduğu söylenebilir: Yargılamayı yaparak karar veren yetkili (kadı); davası kabul edilen kimse (makzî leh); aleyhine karar verilen kimse (makzî aleyh); yargı kararının dayandığı fıkhi hüküm (makzî bih); davaya konu olan mesele (makzî fih) ile yargılama yöntem ve prosedürleri (keyfiyet-i kazâ).⁸ Öte yandan İslam hukuku tek dereceli ve tek hakimli muhakeme esasını benimsemiştir. Modern öncesi devirlerde mahkeme olgusunun -pek çok başka mevzuda gözleendiği gibi- hâkimin şahsında temsil edilen bir müessese olduğunu söylemek yanlış olmaz. Dolayısıyla klasik devirlerde birinin mahkemede dava açması, günümüzden farklı olarak, kadıya/hâkime müracaat etmesinden ibarettir.

“Dua, çağrı, talep, seslenme, rağbet, bir hakkın icabı maksadıyla söylenen söz” gibi kök anlamları bulunan dava (دعوى) kelimesi bir fıkıh terimi olarak “hâkim huzurunda bir başkasından hakkını talep etmek” şeklinde tanımlanabilir. Kelimenin çoğulu deâvî ve deâvâ olarak gelir. Sözü edilen hak talebi, hem bir hakkın tespit ve teminini hem de haksız talepler karşısında kişinin savunma hakkını ve hak ihlalinin önlenmesini içerir.⁹ Mahkemeye (kadıya) başvurarak hak talebinde bulunan davacıya “müddei”, davalıya “müddeâ aleyh”, dava konusu hakka “müddeâ” veya “müddeâ bih” denir. Davanın taraflarını ifade etmek için hasım ve tâlib-matlûb tabirleri de kullanılmaktadır. Bir davanın mahkemede görülüp sonuca bağlanmasına “murâfaa, muhâsâme,

⁴ Üzeyir Köse, “İslâm Muhakeme Hukuku Açısından Başkasından Naklen Yapılan Şahitlik”, *Birinci Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (Mart 2019)*, ed. Mehmet Ali Yıldırım (Kilis: Kilis 7 Mart Üniversitesi, 2019), 436-449; Aişe İsa eş-Şahî - Muhammed Ali Semîran, “Şehâdetu'n-nakli fi'l-fikhi'l-İslâmiyyi ve'l-kânûni'l-vad'iyyi”, *Mecelletu Câmîatu's-Şârîka* 16/2 (2019), 651-680.

⁵ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 8/204; Zeydan, *Nizâmu'l-kadâ*, 11; Abdurrahman İbrahim Abdulziz Humezî, *el-Kadâu ve nizâmuhi fi'l-kitâbi ve's-sünneti* (Mekke: Câmîatu Ummu'l-Kurâ, 1989), 23-34.

⁶ Mesela Sadruşşehîd, tarifinde kazânın “ihtilafları çözmeye” işlevini merkeze alır. Bk. Ömer b. Abdilazîz b. Ömer el-Buhârî Sadru's-şehîd, *Şerhu Edebi'l-kadî*, ed. Muhyî Hilâl es-Serhan (Bağdat: Matbaatu'l-İrşâd, 1977), 1/126. Kâsânî, “şer'îlik” ve “hak” olgusunu öne çıkarır. Bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 9/83. Mavsilî'nin tanımında hem “yetki” hem de “bağlayıcılık” vurgusu yer alır. Bk. Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, ed. Mahmûd Ebû Dakîka (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 2/82. İbn Ferhûn'un (ö.1397) öne çıkardığı hususlar ise “bağlayıcılık” ile “şer'îlik”tir. Bk. İbn Ferhûn, *Tabsîratu'l-hukkâm*, 1/9. Molla Hüsrev ise tanımında “bağlayıcılığın” yanında “ikrar, beyyine, nükûl” gibi ispat vasıtalarına da yer verir. Bk. Molla Hüsrev, *Dürer*, 2/404. Farklı mezheplerden âlimlerin kazâ tanımları için ayrıca bk. Humezî, *el-Kadâu ve nizâmuhi*, 35.

⁷ Atar, *İslâm Yargılama Hukuku*, 21; Nasi Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri* (Ankara: Karahan Kitabevi, 2019), 2.

⁸ İbn Ferhûn, *Tabsîratu'l-hukkâm*, 1/21; Trabluşî, *Mu'înu'l-hukkâm*, 13, 25, 34-35; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 8/204-205. Kazânın, esas itibarıyla hükümden ibaret olduğunu nazarı dikkate alanlar bunlar yerine hâkim, mahkûmun leh, mahkûmun aleyh... tabirlerini de kullanmaktadır. Bk. Humezî, *el-Kadâu ve nizâmuhi*, 44-45.

⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/109; Alâüddîn Muhammed b. Ali Haskefi, *ed-Dürü'l-muhtâr*, ed. Abdulmunim Halil İbrahim (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 510; Muhammed A'lâ b. Ali el-Fârûkî Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, ed. Refik el-Acem (Beirut: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1996), 1/785; Zeydan, *Nizâmu'l-kadâ*, 109.

muhâkeme” gibi isimler verilir.¹⁰ “İddia” tabiri ise bazı yerlerde *dava*, bazılarında ise *müddeâ* anlamına gelebilmektedir. Bir davanın kurucu unsurları taraflar (hasımlar: davacı ve davalı) ve hak (*müddeâ bih*) iddiasıdır.¹¹ Taraflardan hangisinin davacı olarak niteleneceği konusunda çeşitli görüşler mevcuttur. Yaklaşım farkına bağlı olarak “iddiasından vazgeçmesi davanın kapanmasına yol açan taraf”, “davaya zorlanamayan taraf”, “kendisine hak ve talep izafe edilen taraf” şeklinde birtakım davacı tanımları ortaya çıkmıştır.¹² Davalar, geçerlik durumları ile mahkemece kabul edilip edilmemelerinin gereği bakımından “sahih” ve “fasit-batıl” şeklinde taksim edilmiştir. Nispeten yakın tarihli hukuki düzenlemelerde ise *sahih*, *batıl* ve *fasit* şeklindeki üçlü ayırım kabul görmüştür. Öngörülen hukuki şartları eksiksiz karşılayan davalar *sahih* *dava* olarak adlandırılır.¹³ Bir hâkim kendisine gelen bir *sahih* davayı kabul edip hakkında gerekli yargı prosedürünü işletmek zorundadır.

1.1. İslam Yargı Hukukunda Delil ve İspat

Davaya konu olan bir iddianın doğruluğunu-yanlışlığını ortaya koyarak hâkimin kararına medar olabilen şeyler *ispat vasıtası* ve *delil* olarak adlandırılır. Fıkıh geleneğinde bunlar yerine sıklıkla *hüccet* kavramı da kullanılmaktadır. İslam yargı hukukunda “kanuni delil sistemi” benimsendiği için neyin delil ve ispat vasıtası olabileceği hâkimin takdirine bırakılmamış ve büyük oranda yürürlük kaynaklarında ayrıntılı şekilde düzenlenmiştir.¹⁴ İspat vasıtalarının başlıcaları doğrudan naslarda ortaya konulmuştur. Şahitlikle alakalı emir ve tavsiyeler vazedilen ayetler bu nasların başında gelir.¹⁵ “Beyyine iddia sahibine, yemin ise inkâr edene aittir”¹⁶ mealindeki hadis ise İslam muhakeme usulünün esasını teşkil ederek başlıca yargısal delillerin neler olduğu ve hangi tarafın sorumluluğunda bulunduğunu belirlemiştir. Buna göre masumiyet karinesi (beraat-ı zimmet) ilkesi gereğince hukuki açıdan asıl olan kişilerin suçsuzluğu ve başkalarının haklarından beri olmasıdır. Dolayısıyla bir hak iddia ederek mahkemeye başvuran kimsenin (*müddei*), iddiasını ispat edecek delilleri (*beyyine*) mahkemeye sunma zorunluluğu bulunur. Kendisine yöneltilmiş bir suçlama yahut hak talebine muhatap olan kişi (*müddeâ aleyh*) ise şayet iddiayı kabul (*ikrar*) etmiyorsa (ki bu durumda *münkir* olarak adlandırılır) yemin etmek suretiyle, hakkında meydana gelmiş bulunan töhmeti izale eder ve suçsuzluk halinin devamını sağlar.¹⁷

Mezkûr hadiste geçen *beyyine* kavramı fıkıh geleneğinde çoğu kere şahitle özdeş kabul edilmiştir. Şu hâlde İslam hukuk öğretisindeki asli yargısal delillerin *şahit* ve *yemin* olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Yemin deliline bağlı olarak yemin yükümlülüğünden kaçınmak (*nükûl*) da davanın kişi aleyhine neticelenmesine yol açar. Tartışmasız bir diğer delil ise *ikrar* yani itirafıdır. Çünkü zorlama altında olmaksızın bir kimsenin kendisi aleyhine-başkası lehine bir hakkı beyan etmesi kesin olarak *kazâ*-adli sonuç doğurur. Belirli şartları sağlamaları halinde çeşitli yazılı evrak, hâkimin şahsi bilgisi (*ilmu'l-kâdî*), kasâme, karineler, bilirkişi (*ehl-i vukuf/hibre*) ve yerinde keşif benzeri deliller de kadılar tarafından ispat vasıtası olarak kabul edilebilir. Lakin bunların delil değerinin (*hücciyetinin*) hangi durumda ne olduğu konusunda fıkıhçılar farklı görüşlere sahiptir.¹⁸

1.2. İslam Yargı Hukukunda Beyyine ve Şahitlik

Beyyine (بينة) kelimesi *zihni* (*soyut*) ya da *hissî* (*somut*) açık delil, kuvvetli *hüccet* ve *burhan* anlamına gelir. İslâm muhakeme hukukunda, kesinlik ifade eden ispat vasıtası ve delillerin genel adı *beyyine* olup kavram “bir hakkın veya kendisine hukukî sonuç bağlanan bir olayın ispatını sağlayan özel kati delil” şeklinde tanımlanabilir.¹⁹ Bir başka ifadeyle “hakkı açığa çıkarmakta

¹⁰ Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1887), 520 (md. 1613-1615); Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 8/81-82; Zeydan, *Nizâmu'l-kadâ*, 105.

¹¹ Atar, *İslâm Yargılama Hukuku*, 193-195; Cevdet Yavuz, “Dâva”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/12-13.

¹² Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 9/416; el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 9/5; Trablusî, *Mu'înu'l-hukkâm*, 52; Molla Hüsrev, *Dürer*, 2/329; Zeydan, *Nizâmu'l-kadâ*, 106-107.

¹³ Trablusî, *Mu'înu'l-hukkâm*, 53; Zeydan, *Nizâmu'l-kadâ*, 110-112; Yavuz, “Dâva”, 9/13-14.

¹⁴ Bu şekilde yaygın bir kullanım olmakla birlikte öğretilere aykırılık teşkil etmeyen ve hâkimin kabul ettiği her türlü argümanın yargısal delil olabileceği de çoğu alim tarafından ifade edilmiştir. Konuyla ilgili bk. Ali Bardakoğlu, “İsbat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/492; Atar, *İslâm Yargılama Hukuku*, 230. *Beyyine* başlığı altında bu mevzuaya ayrıca değinilmiştir.

¹⁵ Örnek olarak bk. Halil Altıntaş - İbrahim Paçacı, *Kur'an-ı Kerim Meâlî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011), el-Bakara 2/282-283; en-Nisâ 4/6,15; el-Mâide 5/106; en-Nûr 24/4-13; et-Talâk 65/2.

¹⁶ İfadenin Arapçası şöyledir: “البينة على المدعي واليمين على من أنكر”. Anılan hadis farklı tariklerden ve değişik metinlerle rivayet edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ayşenur Soylu - Hüseyin Kahraman, “Fikhî Hadislerin Rivayet Değeri Bağlamında “Beyyine ve Yemin Hadisi”nin Tahrir ve Tenkidi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 709-727.

¹⁷ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 8/418; Zeydan, *Nizâmu'l-kadâ*, 155; Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama*, 75-76.

¹⁸ Zeydan, *Nizâmu'l-kadâ*, 155; Atar, *İslâm Yargılama Hukuku*, 231; Bardakoğlu, “İsbat”, 22/492-493.

¹⁹ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 8/118; Ali Bardakoğlu, “Beyyine”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/97; Humezî, *el-Kadâ ve nizâmuhu*, 387-391.

kullanılan her türlü kuvvetli delil” beyyine kapsamına girer.²⁰ Kavram kimi kaynaklarda kuvvetli delil anlamında “hüccet-i kaviye”, kimilerinde ise hakkı beyan eden açık delil anlamında “hüccet-i zâhire” olarak da açıklanmıştır.²¹ Diğer yandan klasik kaynakların önemli bölümünde beyyine kavramı doğrudan şahitlik ile özdeşleştirilmiştir.²² Lakin bu husus özünde beyyinenin anlam içeriğinin sınırlarından ziyade modern öncesi dönemin şartları gereği şahitliğin en yaygın kullanılan ispat vasıtası olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Mecelle, sıhhatinde şüphe duyulmayan yazılı belgeleri de beyyine olarak kabul etmiştir.²³ Dolayısıyla beyyine kavramını, geniş bir çerçevede “davayla alakalı kesin bilgi edinilmesini sağlayan delil” şeklinde tanımlamak mümkündür.

Şahit, İslam yargılama hukukundaki en güçlü ispat vasıtalarından biri, hatta bazı alimlere göre ilkidir. Doğrudan naslarda açıkça zikredilmesine ve ayırım gözetmeden her türlü davada (had ve kısas cezaları dahil) muteber delil sayılmasına ilaveten yaygınlığı ve nispeten kolay erişilebilir olması onu yargılama hukukunda merkezi bir konuma yerleştirmiştir. Şehâdet (شهادة) sözlükte *hazır bulunmak, basiret veya gözle görmek, haber vermek* anlamlarında gelmektedir. Yargılama hukukunda ise “bir kimsenin bir başkasında olan hakkını ispat için mahkemede, şahitlik lafızlarını kullanarak bildirimde bulunmak” şahitlik olarak ifade edilir. Şehâdette bulunan kimseye *şâhid* (çoğulu *şuhûd*) denir. Birinden davada şahitlik yapmasını istemek *istişâd*; birini şahit göstermek ise *işhâd* olarak adlandırılır. İkisinin eş anlamlı kullanımı da söz konusudur. Şahitliğin, iddiasına muvafık tezahür ettiği tarafa *meşhûdun leh*; aleyhine tezahür edene *meşhûdun aleyh*; şahitlik konusu olan şeye *meşhûdun bih* adı verilir.²⁴ Günümüz hukuk mevzuatında *şahit* yerine *tanık* tabiri de kullanılmaktadır.

Yetkili her hâkim, talep ve iddiasının haklılığını gerekli vasıfları haiz yeterli sayıda şahitle kanıtlayabilen tarafın lehine hüküm verip davayı neticelendirmekle yükümlüdür.²⁵ Şahitlikte aranan yeter sayı (şehâdet nisabı), dava konusuna göre değişiklik gösteren bir ölçüdür. Genel kural iki erkeğin veya bir erkek ile iki kadının şahitliğinin, mahkemeye intikal etmiş davalarda sonuç doğurucu bir yargısal delil olduğu yönündedir. Konusu mal ve mala ilişkin hususlar olan (satış ve kira gibi) anlaşmazlıklar ile mücerret haklar denilen nikah, talak (boşama), itak (azat) davalarında bu kural geçerlidir. Buna mukabil zina suçunun ispatı için en az dört erkeğin şahitliği aranır.²⁶ Zina suçu dışındaki had davalarında ise iki erkek şahit getirmek zorunlu olup kadınların şahitliği bu davalarda geçerli kabul edilmez. Diğer yandan sadece kadınların bilmesi mümkün görülen konularda yalnız kadınların şahitliğine dayanarak da karar verilebilir. Hanefilere göre bu tür davalarda, yerine göre, tek kadın şahitle de hüküm vermekte beis yoktur.²⁷

Bir şahitliğin mahkemede geçerli delil sayılması için bazı şartların karşılanması gereklidir. Olaya şahit olan kişinin o esnada akli melekesi yerinde olmalı (*âkil* olup deli ya da küçük çocuk olmamalıdır) ve görme yetisine sahip bulunmalıdır. Ayrıca olaya bizzat kendisi görmek suretiyle (muayeneten) tanıklık etmiş olmalıdır. Fakat bazı durumlarda dolaylı tanıklık (tesâmu') da bu kabilden sayılmıştır.²⁸ Tanıklığın icrası (edası) sırasında ise şahit buluş (ergenlik), akıl, görme ve ifade (nutk) yetisinin sıhhati, hürriyet ve adalet şartlarını haiz olmalıdır.²⁹ Şahitlikte din unsuru de önemli bir faktördür. Genel kabul, Müslüman kimsenin hem Müslüman hem de gayrimüslim kişilerin (zimmi veya müstemen) davalarında şahitlik edebileceği yönündedir. Buna karşılık gayrimüslimin Müslüman aleyhine şahitliği, özel durumlar dışında, geçerli değildir. Zimmilerin (gayrimüslim vatandaşların) birbirleri ve müstemen (izinli gayrimüslim) hakkındaki; müstemenin ise yalnız bir başka müstemen hakkındaki şahitliği

²⁰ Muhammed b. Ebîbekr ed-Dımaşkı el-Hanbelî İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*, ed. Nâif b. Ahmed el-Hamed (Cidde: Dâru ilmi'l-fevâid, 2008), 25, 64; Trablusî, *Mu'înu'l-hukkâm*, 67.

²¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/109; Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle*, 550 (md. 1676).

²² Örneğin Tehânevî, beyyinenin fukahâ nezdinde *şahit* demek olduğunu belirterek Eşbah'tan şu alıntıyı yapar: “Hüccet üç kısımdır: Beyyine, ikrar ve nükûl.” Tehânevî, *Keşşâf*, 1/357.

²³ Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle*, 572 (md. 1736, 1737). Beyyinenin şahitlikten ibaret olmadığı hususunda çağdaş çalışmalar arasında ittifak bulunduğu gibi bu olgu pek çok klasik kaynaktan da açıkça dile getirilmektedir. Bk. Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâi'*, 9/113; Zeydan, *Nizâmu'l-kadâ*, 163; Bardakoğlu, “Beyyine”, 6/97.

²⁴ Yıldız, *Şahitlik*, 27-31; Bilmen, *Hukukî İslâmîyye*, 118-119; H. Yunus Apaydın, “Şahit”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/278; Zeydan, *Nizâmu'l-kadâ*, 163-165.

²⁵ Yıldız, *Şahitlik*, 39.

²⁶ Bilmen, *Hukukî İslâmîyye*, 8/123.

²⁷ el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 8/308; Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama*, 121; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/140-141.

²⁸ Birinci derece akrabalık ilişkileri hakkındaki toplumsal bilinirlik; birinin *cenaze törenine* şahitliğin onun *ölümüne* şahit olmak; birinin *düğününe* şahitliğin onun *evliliğine* şahit olmak gibi kabul edilmesi bu türdendir. Bk. Yıldız, *Şahitlik*, 45-47; eş-Şahî - Semîran, “Şehâdetu'n-nakli”, 670.

²⁹ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâi'*, 9/5-15; Haskefi, *Dürri'l-muhtâr*, 483; Atar, *İslâm Yargılama Hukuku*, 242. Şahitliğin şartları hakkında geniş bilgi için ayrıca bk. Yıldız, *Şahitlik*, 43-87.

Hanefîler tarafından geçerli kabul edilir.³⁰ Literatürde tartışılan konulardan biri de “tek şahit ve yemin” ile hüküm verilip verilemeyeceği meselesidir. Mali konulardaki nizalı davalarda, davacının iddiasını destekleyen bir şahit ve yine davacının, iddiasının doğruluğuna dair yemini ile hüküm verilmesi konusunda mezhepler arasında farklı görüşler mevcuttur. Ancak Hanefî mezhebinde tek şahit ve yemin, anılan davalarda beyyine türünden bir delil olarak kabul edilmez.³¹

1.2.1. Şahitlerin Soruşturulması (Tezkiye)

Bir davada eda edilen şahitliğin geçerli sayılması için gerekli görülen en önemli şartlardan biri de şahitlerin *adalet* vasfını taşıyor olmalarıdır. Adalet kavramı özünde soyut, göreceli ve değişken bir mahiyet taşıdığı için, ilgili naslarda açıkça istenen şahitlerin adil olması şartının tam olarak hangi nitelikleri kapsadığı hususunda fakihler farklı görüşler ileri sürmüştür.³² Genel hatlarıyla bir çerçeve çizilecek olursa “farzları yerine getirdiği ve büyük günah işlemediği açıkça bilinen; iyiliği kötülüğünden fazla olan” kimsenin adil olarak kabul edildiği söylenebilir. Kâsânî’nin, Fahrulislâm Pezdevî’ye nispet ettiği bu ölçüt Osmanlı Devleti döneminde kabul görerek tatbikat edilmiştir.³³ Hâkimin, bir şahidin gerçekte adil olup olmadığını öğrenmek amacıyla yaptığı inceleme ve soruşturmaya *tezkiye* (veya *tezkiye-i şuhûd*) adı verilir. Güvenilir kimselerin şahit hakkında olumlu görüş bildirmelerine *tadil*, olumsuz görüş bildirmelerine ise *cerh* denir. Tezkiyeyi yapan kişi *müzekki* veya *muaddil* olarak adlandırılır.³⁴ Tezkiye gizli (sırrî, mestûre) ve açık (alenî) olmak üzere iki farklı yolla yapılabilir. Diyanet ve dirayeti toplum nezdinde kabul görmüş kimselerin mahkemeye çağırılarak şahit hakkında bilgisine başvurulması *alenî* tezkiyedir. Hâkimin anılan vasıflara sahip güvenilir kimseler eliyle ve gizli haberleşme yöntemiyle bu işi yapması ise *sırrî* tezkiye olarak adlandırılır. Dava hâkimi, bir şahit hakkında her iki tezkiye yöntemini birden kullanmayı da tercih edebilir.³⁵

Taraflardan biri karşı tarafın şahidinin gerekli vasıfları taşımadığına dair itirazda bulunup şahitliğin geçersizliğini iddia edebilir. Yalancı şahitlik, adalet vasfının yokluğu, hâfıza zayıflığı, davada bir menfaatinin bulunması, şahitliğin baskı altında yapıldığı veya ilgili tarafla şahit arasında husumet bulunduğu gibi gerekçeler ileri sürebilir. Bunlara genel olarak *cerh* ve *ta’n* adı verilir. Bir hâkim, hakkında *cerh-ta’n* meydana gelen şahitten doğru söylediğine dair yemin talep edebilir.³⁶ Taraflardan birinin *cerh* ve *ta’n* bulunmadığı durumda da hâkim, güvenilirliğinden emin olmadığı bir şahitten, söylediklerinin doğruluğu hakkında yemin etmesini isteyebilir.³⁷ Dolaylı/naklen şahitlik uygulamasında sırasıyla hem asıl şahitler hem de dolaylı şahitler soruşturulur (tezkiye edilir). Dolaylı şahitlerin şahitliğe elverişli kişiler olmadığı anlaşılırsa şahitlik geçersiz olur. Şayet elverişli iseler bu kez dolaylı şahitler veya başkaları eliyle asıl şahitleri tezkiye işlemine geçilir. Bu hususta farklı düşünen İmam Mâlik asıl şahitlerin dolaylı şahitler dışındaki kimseler vasıtasıyla tezkiyesini gerekli kabul etmektedir.³⁸

2. Nakl-i Şehâdet Kavramı

Nakl-i şehâdet (نقل الشهادة) tabirini “şahitliğin aktarılması” veya “taşınması” kelimeleri ile Türkçeleştirmek mümkündür. Fıkıh külliyyatında aynı mefhumu karşılamak üzere, lafızların yer değiştirmesi suretiyle “şehâdetu’n-nakl” tabiri de kullanılmaktadır ki bu durumda ifadenin çevirisi “nakil yoluyla şahitlik” olmaktadır. Bir fıkıh terimi olarak nakl-i şehâdet “Belirli mazeretler sebebiyle kendisi mahkemede hazır bulunamayan birinin şahitliğinin, dolaylı (ikincil) şahitler vasıtasıyla mahkemeye ulaştırılması” şeklinde tanımlanabilir.³⁹ Bilindiği kadarıyla diğer hukuk sistemlerinde var olmayan bu uygulama, İslam muhakeme hukukuna has bir ispat vasıtasıdır. Nakil uygulamasında, dava konusu meseleye görerek şahit olan ve bunu beyan eden kimseye “asıl şahit”; onun bu şahitliğine şahitlik ederek ilgili dava hâkimi önünde bunu beyan eden kimseye ise fer’

³⁰ Molla Hüseyin, *Dürer*, 2/376; Yıldız, *Şahitlik*, 74-78.

³¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Siddıka Ayaş, *İslam Muhakeme Hukukunda Tek Şahit ve Yeminle Hüküm* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2014), 41-61.

³² Mezheplerin adalet tanımı ve ölçütleri hakkında geniş bilgi için bk. Şuveys Hizâ’ Alî Mehâmîd, *Adâletu’s-şâhidi fi’l-kazâi’l-İslâmî* (Beyrut: Dârul-Cil, 1995), 71-93.

³³ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 9/18. Ebûssuûd Efendi’nin konuyla ilgili iki fetvası için bk. Mehmet Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebûssuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972), 136.

³⁴ Bilmen, *Hukukî İslâmîyye*, 8/119; Tuncay Başoğlu, “Tezkiye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/77.

³⁵ Trablusî, *Mu’înu’l-hukkâm*, 85-88; Mehâmîd, *Adâletu’s-şâhid*, 379-431; Yıldız, *Şahitlik*, 92-94.

³⁶ Bilmen, *Hukukî İslâmîyye*, 8/120; Başoğlu, “Tezkiye”, 41/78.

³⁷ Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle*, 569 (md. 1727); Atar, *İslâm Yargılama Hukuku*, 118.

³⁸ Köse, “Naklen Yapılan Şahitlik”, 444-445.

³⁹ Klasik kaynaklarda “eş-şehâde ale’ş-şehâde” başlığı altında izah edilmekle birlikte net bir tanımlanmayan kavrama dair çağdaş çalışmalarda farklı tanımlar bulunmaktadır. Bk. Bilmen, *Hukukî İslâmîyye*, 8/148; Yıldız, *Şahitlik*, 114; eş-Şahî - Semîran, “Şehâdetu’n-nakli”, 658; Köse, “Naklen Yapılan Şahitlik”, 439.

(dolaylı-ikincil) şahit adı verilir.⁴⁰ Dolaylı şahitlik bir bakıma asıl şahitlere vekaleten şahitlik yapmak demektir. Asıl şahitliğin mahkemeye nakli yazılı belge ile yapılabileceği gibi yalnız dolaylı şahitlerin sözlü beyanı halinde de gerçekleştirilebilir.

2.1. Nakl-i Şehâdetin Meşruyeti

Şahitliğin naklinin, başka deyişle şahitlik üzerine şahitliğin fıkhen caiz olduğu hakkında ulemanın ittifakı var⁴¹ ise de bunun şer'î dayanağının ne olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Doğrudan nakl-i şehâdet kavramı ve usulünden bahseden yahut onu caiz veya yasak kılan bir herhangi bir ayet yahut hadis bilinmemektedir. Böyle olmakla birlikte şahitlik hakkındaki ayet ve hadislerdeki genelliğin (umumun) dolaylı şahitliği de kapsadığını savunanlar bulunmaktadır. Diğer yandan seleften itibaren ümmetin alimlerinin bu yola müracaat etmekte tereddüt göstermeyişi mesele hakkında icma meydana geldiğinin bir işareti olarak kabul edilmektedir. Üzerinde ittifak edilen bir başka pratik fiki gerekçe ise insanların günlük hayatlarında bu yazışmalara ihtiyaç duyduğu gerçeğidir.⁴²

Hanefî mezhebi kaynakları dolaylı şahitlik işleminin esasen genel kurala (kıyasa) aykırı olduğunu belirtir. Çünkü fiki-kazâ delil olan, gerekli şartları haiz bir şahsın bir meseleye bizzat tanıklık etmekten kaynaklı bilgisini hâkim huzurunda açıkça beyan etmesidir. Halbuki nakil işlemi bu çerçevenin dışına çıkılmakta, meseleyi bizzat görmeyen kimseler mahkemede beyanda bulunmaktadır. Öte yandan asıl şahitle hâkim arasına araçların (yazılı belge ve/veya dolaylı şahitlerin) girmesi çeşitli suistimallere kapı aralayabilmektedir. Bu yüzden nakl-i şehâdet işlemi normalde kazâ hükme medar teşkil eden kesin bir delil (hüccet) olmaya elverişli değildir. Ayrıca şahitliğin nakli hususundaki yazışma yoluyla bir hâkim, yargı çevresinin haricindeki bir davaya müdahil olmaktadır ki hukuken buna yetkisi yoktur. Ne var ki bu yöntemi tümüyle dışlamak toplumsal hayatta pek çok zorluğa ve adaletin tecellisinde aksamaya sebebiyet verebilir. Zira sıklıkla bir anlaşmazlık mevzuunun şahitleri, uzaklık, hastalık ve ölüm benzeri mazeretler sebebiyle duruşmalarda hazır bulunamazlar. Bir yandan onların şahitliklerine müracaat etmek hukuki-adli bir zorunluluk haline gelmişken diğer taraftan onları mahkemeye celbetmek çeşitli mağduriyetlere yol açar; hatta bazen mümkün dahi olmaz. Haliyle çeşitli mağduriyetler meydana gelmesi kaçınılmaz olur. Bu hususları göz önünde tutan Hanefîler, kıyasa aykırı saydıkları nakl-i şehâdeti, kendisine duyulan ihtiyaca binaen *istihsanen* caiz kabul etmişlerdir.⁴³

2.2. Nakl-i Şehâdete Konu Olabilecek Dava Çeşitleri

Meşruyetinin aksine nakl-i şehâdet uygulamasının hangi dava türlerinde delil olabileceği mevzuu müçtehitler tarafından farklı değerlendirilmiştir. Aralarında İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Süfyan-ı Sevrî'nin (ö. 161/778) bulunduğu bir kesim ayrım gözetmeksizin her türlü davada nakl-i şehâdet uygulamasını muteber bir delil kabul etmiştir.⁴⁴ Onlara göre nakl-i şehâdet uygulaması aynı zamanda şahitlik üzerine şahitlik (eş-şahâde ale's-şehâde) anlamına geldiği için gerekli şartların sağlanması halinde normal (asaleten) şahitlikten farksızdır. Dolayısıyla asaleten şahitliğin medar olabildiği her yargı kararına dolaylı şahitlik de olabilir. Tabiinden İbrahim Nehâî (ö. 96/714) ve Şa'bî (ö. 104/722) ile onların görüşünü benimseyen Hanefî ve Hanbelî mezhebi müçtehitleri ise farklı kanaate sahiptir. Bunlara göre mallara ilişkin anlaşmazlıklarda nakl-i şehâdet muteber bir delil ise de had ve kısas davalarında bu yola başvurulamaz.⁴⁵

Hanefî ve Hanbelî alimlerinin had ve kısas dışarıda bırakan yaklaşımının temelinde bu cezaların ancak şüpheye yer bırakmayacak kesinlikteki delillere dayanarak verilebileceği ilkesi yatmaktadır. Halbuki nakl-i şehâdet -geride zikredilen sebeplerden dolayı- tümüyle şüpheden arı bir ispat vasıtası olmayıp evrakta sahtecilik kabilinden bazı suistimallere uğrama ihtimali yüksektir. Öte yandan naklin cevazı, kıyasa aykırı olduğu halde, sahabe ve seleften gelen bazı rivayetler ile toplumsal ihtiyaca (hacet) dayanmaktadır. Hal böyleyken selefin nakil yoluyla gerçekleşen şahitliğe dayanarak bir had davasında hüküm verdiklerine veya ceza infaz ettiklerine dair herhangi bir rivayet mevcut değildir. Ayrıca bu tür suçları mümkün mertebede

⁴⁰ Yıldız, *Şahitlik*, 114.

⁴¹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/199; Zeydan, *Nizâmu'l-kadâ*, 170.

⁴² İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/73-74; İbn Ferhûn, *Tabsıratu'l-hukkâm*, 1/301; Şemseddin Muhammed el-Hatib eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, ed. Abdurrezzâk Şuhûdunecm (Şam: Daru'l-Feyhâ, 2009), 5/952; eş-Şahî - Semîran, "Şehâdetu'n-nakli", 660-662.

⁴³ el-Buhârî, *el-Muhtû'l-burhânî*, 8/129-130; Trablusî, *Mu'înu'l-hukkâm*, 109; Hoca Emin Efendizâde Ali Haydar, *Dürrü'l-hukkâm şerhu Mecelletu'l-ahkâm* (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1912), 4/500. Hanefîlerin bu meseleye dair bir diğer izah yaklaşımı şahitliğin bedeni bir ibadet olduğu, dolayısıyla onu vekaleten icra etmenin kıyasen caiz olmadığı şeklindedir. Bk. Molla Hüsrev, *Dürrer*, 2/388-389.

⁴⁴ İmam Şâfiî'ye böyle bir kavil nispet edilmekle birlikte Şâfiî mezhebinde tercih edilen görüş *hakkullah* kapsamındaki suçlarda (zina ve içki içme gibi) nakl-i şehâdetin geçerli olmadığı yönündedir. Mezhebin konuyla ilgili görüşü için bk. eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/952-958. Mâlikî mezhebinin konuya ilişkin görüşü için bk. Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr, *eş-Şerhu's-sağîr 'alâ Akrebi'l-mesâlik* (Kahire: Dâru'l-meârif, 1972), 4/290.

⁴⁵ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/199; Sadru's-şehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdi*, 3/278-282.

örtmek (setr) açığa çıkarmaktan evla olduğu için toplumsal ihtiyaç gerekçesi de tahakkuk etmiş sayılmaz.⁴⁶ İlaveten Hanefiler malların ve mücerret hakların aksine had ve kısas davalarında şahidin *asaleten* yani dava hâkiminin önünde şahsen beyanda bulunmak suretiyle tanıklık etmesini şart saymışlardır. Nakl-i şehâdet yöntemi ise bir bakıma vekalet yoluyla (niyâbeten) şahitlik anlamına geldiği için bu dava çeşitlerinde delil olmaya elverişli görülmemiştir.⁴⁷

Genel manada had cezaları dışındaki davalarda nakl-i şehâdeti caiz gördükleri bilinmekle birlikte konunun ayrıntıları hususunda Hanefî müçtehitlerinden farklı görüşler de rivayet edilmiştir. Şöyle ki; hakkında dava açılacak mali konular *deyn* (borç), *akar* (gayri menkul) yahut *urûz* (ticarete konu menkul mal) olabilir. Deyn ve akarda nakl-i şehâdet Hanefî müçtehitlerin icmasıyla caizdir. Zira taraflar arasında anlaşmazlığa yol açan borcun miktarının ve gayri menkulün vasıflarının uzaktaki bir hâkime bildirilmesi bir gerekliliktir. Elbise, kumaş, köle ve cariye gibi ticaret mallarında ise nakl-i şehâdet caiz değildir. Çünkü menkul mallarda asıl olan, iddia sahibinin ve şahitlerin malın kendisini şahsen görüp teşhis/tayin etmesidir ki nakil uygulaması buna imkân vermez. Fakat İmam Ebû Yusuf'tan gelen bir rivayette, zaruretten dolayı, yalnız kaçak (âbık) kölede; bir rivayette ise köle ve cariye davalarının tümünde nakl-i şehâdet caizdir. Nadir haberler arasında yer alan bir başka rivayette ise Ebû Yusuf menkul malların tamamında bunu caiz görmüştür. Müteahhir Hanefî uleması -ihtiyaca binaen- bu sonuncu görüşü tercih edip onunla fetva vermiştir.⁴⁸

2.3. Nakl-i Şehâdetin Cevaz Şartları

Meşruiyeti ve hâkim kararına medar olabileceği kabul edilmekle birlikte dolaylı şahitliğin geçerli bir yargı delili sayılabilmesi için belirli şartlar altında gerçekleşmesi gerekli görülmüştür. Nitekim nakil uygulamasının -Hanefilere göre- had cezaları dışında kalan davalarda kullanılabileceğinden geride bahsedilmişti. Ayrıca şahsen ve *asaleten* icra edilen şahitlikte aranan diğer kriterlerin dolaylı şahitlikte de karşılanması zorunludur. Bunlardan ayrı olarak fıkıh kaynaklarında nakl-i şehâdet (şahitlik üzerine şahitliğe) has diğer bazı şartlar da zikredilmiştir ki başlıcaları şunlardır:

1. Özürlük: Üstünde alimlerin ittifak ettiği, aynı zamanda dolaylı şahitliğin cevazının temelini oluşturan ilk şart, asıl şahidin mahkemede şahitlik yapmasına engel teşkil eden bir mazeretin bulunmasıdır. Özürlük nakil, alimlerin tamamına göre batıldır. Fukahânın bu meselede geçerli saydığı özürleri *uzaklık, ölüm, hastalık, hapis, kayıplık hali, güvenlik endişesi ve muhaddere*⁴⁹ kadın olmak şeklinde topluca sıralamak mümkündür. Nakil yöntemine başvurulmasına en sık yol açan gerekçe olan uzaklık hakkında müçtehitler farklı mülahazalar ve mesafe ölçütleri ortaya koymuştur. Ebû Hanîfe'nin de aralarında olduğu çoğunluk, sefer-kasır mesafesini bu hususta da bir ölçü olarak benimsemiştir. İmam Mâlik had cezaları söz konusu olduğunda asgari mesafenin üç günlük yol olduğu kanaatinde olup geriye kalan davalarda bir günlük yol mesafesini yeterli görür. Ebû Yusuf biraz daha müsamahalı davranarak şahitlik için sabah yola çıkan kimsenin aynı gün içerisinde dönüp geceyi evinde geçirmesine imkân vermeyen mesafeyi kıstas kabul eder. İmam Muhammed ise mesafe sınırlamasına gitmeksizin dolaylı şahitliğin mutlak surette caiz olduğu görüşündedir.⁵⁰

2. Rıza ve talep: Dolaylı şahitlik, asıl şahidin talep ve rızasıyla gerçekleşmelidir. Asıl şahit davaya konu olan mesele hakkında şahitlikte bulunmayı üstlendiği gibi bunun dolaylı şahitler vasıtasıyla uzaktaki bir hâkimin mahkemesine iletilmesini de kendi rızasıyla kabul ve talep etmelidir.⁵¹ Böyle olmayıp yalnız onun şahitliğini duymuş olanların (semâ'u's-şehâdet yoluyla) bunu nakletmesi geçerli kabul edilmez. Hanefiler ve bir kavilde Hanbelîler bu görüştedir.⁵² Mâlikîlere ve Şâfîîlerden bir kavle göreyse şahitliği duyma eylemi bir hâkim huzurunda gerçekleştiği takdirde bunun naklinde asıl şahidin izin ve talebine gerek yoktur. Hanbelîlerin ve Şâfîîlerin tercih edilen diğer kavlinde ise hakim huzurunda olsun ya da olmasın duyum (semâ') yoluyla şahitliğin nakledilmesi caizdir.⁵³ Aynı şekilde dolaylı şahit de asıl şahitliğini nakletme vazifesini üstlenmiş (tahammül etmiş) olmalıdır. Bu da çoğunlukla kendisine bu konuda yapılan teklifi kabul ettiğini beyan etmesi şeklinde olur. Sözlü kabul beyanı olmaksızın, nakil işlemi hususunda yapılması gerekenleri yerine getirmesi de sükût yoluyla kabullenme anlamına gelmektedir.⁵⁴ Dolaylı

⁴⁶ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/199; el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 8/130.

⁴⁷ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 9/59-61; Abdurrahman b. Muhammed Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-erhûr fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 3/292-293.

⁴⁸ Sadru's-şehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdi*, 3/282-283; el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 8/130-131.

⁴⁹ Muhaddere (مخدر) kelimesi örtülü-kapalı anlamında olup evinden çıkmayan ve erkek içine karışmayan kadın için kullanılmaktadır.

⁵⁰ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/200-203; el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 8/393; Trablusî, *Mu'înu'l-hukkâm*, 109; Ali Haydar, *Düreru'l-hukkâm*, 4/500-501; eş-Şahî - Semîran, "Şehâdetu'n-nakli", 666-667.

⁵¹ Bu olgu fıkıh kaynaklarında asıl şahidin *tahmil, istir'â, işhâd* etmesi gibi tabirlerle ifade edilmektedir.

⁵² Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 9/62; Sadru's-şehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdi*, 4/462.

⁵³ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/203; ed-Derdîr, *eş-Şerhu's-sağîr*, 4/290; eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/953; eş-Şahî - Semîran, "Şehâdetu'n-nakli", 667-669.

⁵⁴ Ali Haydar, *Düreru'l-hukkâm*, 501; Yıldız, *Şahitlik*, 117.

şahit “Filanın oğlu filan şu konuda şahitlikte bulundu ve ben de onun bu şahitliğine şahidim” benzeri bir ifade ile hem asıl şahitleri tanıtıcı bilgileri hem de kendisinin dolaylı şahitliği üstlendiğini hakim huzurunda açıkça dile getirmelidir.⁵⁵

3. Yeter sayı (nisap): Dolaylı şahitlerin miktarı yeter sayıda (nisap miktarı) olmalıdır. Her bir asıl şahidin söylediklerine, gerekli şartları taşıyan -erkek iseler- en az iki kişi şahitlik etmelidir. Yalnız bir erkeğin veya yalnız iki kadının dolaylı şahitlikleri hâkimin karar vermesi için yeterli olmaz. Ayrıca bir şahit asaleten, iki veya daha fazla şahit de nakil yoluyla şahitlikte bulunabilir. Bir kimse birden fazla asıl şahit için dolaylı şahitlik edebilir. Fakat bir kimse bir davada hem asıl hem de dolaylı şahitlik yapamaz.⁵⁶ Aksi halde davada tek kişinin şahitliğine istinaden karar verilmesi sorunu ortaya çıkar. İmam Mâlik’in her bir asıl şahit için tek dolaylı şahidi yeterli gördüğü de söylenmiştir. Ayrıca Mâlikîler dört şahit aranan davalarda her bir asıl için dört dolaylı şahidin lüzumuna hükmetmiştir.⁵⁷

4. Cinsiyet: Tercih edilen görüşe göre Hanefiler nakli gerçekleştirecek olan dolaylı şahitlerin tamamının *erkek olmasını* şart görmezler. Çünkü onların nazarında asıl şahitlikte olduğu gibi nakilde de bir erkeğin yanında iki kadının şahitliği muteberdir.⁵⁸ Buna mukabil İmam Şâfiî, İmam Mâlik ve bir rivayette Ahmet b. Hanbel, kadının bu husustaki şahitliğini mutlak olarak tecviz etmezler. İmam Ahmet’ten gelen ikinci kavilde ve Mâlikîlerin genelinde ise yalnız belirli konularda (mal ve doğumla ilgili davalar gibi) ve bir erkekle birlikte olmak kaydıyla kadınlar da dolaylı şahitlikte bulunabilir. Ancak nikah ve kısas benzeri davalarda bu husus geçerli değildir.⁵⁹

5. Ehliyet: Dolaylı şahitlerin de normal şahitlikte aranan vasıflara sahip olması gerektiğine değinilmişti. Nakil uygulamasında buna ilaveten dolaylı şahitliğin mahkemede eda edildiği vakitte asıl şahidin şehâdet ehliyetini devam ettiriyor olması lazımdır. Şayet körlük, fasıklık, irtidat ve delilik gibi bir sebeple asıl şahitlik ehliyetine halel gelirse dolaylı şahidin şahitliği geçerliğini yitirir. Fakat ölüm, hastalık ve bazılarına (Hanbelî ve Şâfiîlere) göre delilik gibi durumlar bundan istisnadır.⁶⁰ Müslümanın, Müslüman uyruklu gayrimüslim (zımmi) aleyhine; onun da yabancı uyruklu gayrimüslim (müstemen) aleyhine şahitliği geçerli ise de her iki durumun tersi caiz değildir.⁶¹

6. Diğer hususlar: Dolaylı şahidin aleyhine şahitlik edilen kimseyi (meşhudun aleyhi) tanınması şart değildir. Dava hâkimi, lüzumu halinde dolaylı şahitleri asıl şahitlerin tezkiesinde kullanabilir. Oğul babasının dolaylı şahidi olabilir. Mütessesilen dolaylı şahitlik caiz olup şahitlik üzerine şahitlik üzerine şahitlik mümkündür. Hâkim davaya ilişkin kararını vermeden önce asıl şahit mahkemeye gelirse veya dolaylı şahide verdiği yetkiyi iptal ederse yahut hatalı-yalan şahitlikte bulunduğunu bildirirse dolaylı şahitlik hükümsüz kalır.⁶²

2.4. Osmanlı Hukukunda Nakl-i Şehâdet

Osmanlı Devleti’nde hukuk ve adliye nizamının temelini İslam -özelde Hanefî- fıkhi teşkil ettiğinden ülkedeki yürürlük kaynaklarının başında Hanefî fıkhi kitapları gelmekteydi. Bu eserlerde dolaylı şahitliğe dair yazılmış bulunanlar, aynı zamanda Osmanlı meri hukukunun bu konudaki temel normlarını teşkil etmekteydi. Dolayısıyla Osmanlı hukuk doktrininde naklen şahitliğin yeri, geride özetlenen çerçevenin sınırları içinde belirlenmişti. Osmanlı hukukunun diğer bir kaynağı, pratik hukuki problemlere verilen cevapları ve üretilen çözümleri ihtiva eden -özellikle şeyhülislamırlara ait- fetvalar ile bunların toplanmasıyla vücuda gelen fetva mecmualarıydı. Onlara bakıldığında da dolaylı şahitlik hakkında başlıkların açıldığı; halktan ve ulemadan gelen, meseleyle alakalı sorulara verilen cevapların bu başlıklar altında toplandığı görülmektedir.⁶³ Teorik hukuki altyapının ötesinde ve belki ondan daha önemlisi, günlük hukuk tatbikatının en canlı şahitleri olan ve 15. yy.ın ortalarına kadar inen Osmanlı kadı (şer’iye) sicillerinde dolaylı şahitlik yönteminin yargı sürecinde fiilen kullanıldığını gösteren sayısız dava örneğine rastlanmaktadır.

Kadı sicillerindeki nakilli kayıtları temelde iki sınıfa ayırmak mümkündür. Birinci kısımdakiler, ilgili dava hâkimine gönderilmek

⁵⁵ Bilmen, *Hukukî İslâmîyye*, 8/149; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 14/202.

⁵⁶ İbn Ferhûn, *Tabsıratu'l-hukkâm*, 1/302-303; Ali Haydar, *Düreru'l-hukkâm*, 4/502; Bilmen, *Hukukî İslâmîyye*, 8/149.

⁵⁷ ed-Derdîr, *eş-Şerhu's-sağır*, 4/292; Şemsü'l-eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mesûit* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 16/138.

⁵⁸ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 9/62; Sadru's-şehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdi*, 4/456-457.

⁵⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 14/204-205; ed-Derdîr, *eş-Şerhu's-sağır*, 4/294; eş-Şahî - Semîran, “Şehâdetu'n-nakli”, 669-670.

⁶⁰ Trablusî, *Mu'înu'l-hukkâm*, 110; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 202; eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/955-956; Ali Haydar, *Düreru'l-hukkâm*, 4/503.

⁶¹ Serahsî, *el-Mesûit*, 16/139.

⁶² Ali Haydar, *Düreru'l-hukkâm*, 4/503-504; Bilmen, *Hukukî İslâmîyye*, 8/150.

⁶³ Örnek olarak bk. Abdurrahman Müeyyedzâde, *Fetâvâ (el-Mesâil)* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1594), 187b; Ebüssuûd Efendi, *Fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1543), 112a; Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâyı Ali Efendi* (İstanbul: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, 1906), 1/411.

üzere bir başka kadı tarafından şahitliğin yazılı bir metne dönüştürülmesinden bahsedenlerdir. Bu tür kayıtların büyük bölümünün baş tarafında, hâkim huzurunda icra edilen şahitliğin nakil maksadıyla yapıldığına işaret eden “شهد للنقل والتحويل” ifadeleri yer alır. Ocak 1520 (Safer 926) tarihli bir kayıtta “Şehide li'n-nakli ... gibbe'd-davâ ve'l-istişhâdi ... şehâdeten makbûleten gibbe't-tezkiyeti's-şer'iyyeti ve't-tahlîfi'l-âdiyyi sümme ünhiyet hakîkatü'l-hâli ve masdûkatü'l-makâl.”; Eylül 1519 (Ramazan 925) tarihli bir başkasında ise “Şehide ... li'n-nakli 'akîbe'l-işhâdi's-şer'iyyi...” denilmektedir.⁶⁴ Özenle seçilen bu ve benzeri lafızlar, naklin cevaz şartlarının yerine getirildiğini ortaya koyar tarzda, nakledilen şahitliğin bir dava sonrasında ve tarafların şahitliği talebi-kabulü (işhâd, istişhâd) üzerine gerçekleştiğini; şahitlerin adalet soruşturmasının (tezkiye) usulüne uygun şekilde gerçekleştirildiğini ve meselenin, belgenin muhatabı olan kadıya havale (inhâ) edildiğini belirtmektedir.

İkinci kısımdakiler ise dolaylı şahitlerin ve/veya buna dair bir evrakın dava hâkimine ulaştığından ve hâkimin naklen şahitliğe dayanarak karar verdiğinden bahseden kayıtlardır. Bunların büyük bölümünde, gelen nakille ilgili yapılan iş ve işlemlerin ayrıntılarına değinilmez. Onun yerine, nakil işleminin ve belgenin, gerekli şartları taşıdığı için geçerli kabul edildiğine işaret eden kısa ifadeler yer verilir. Sıklıkla rastlanan “nakl-i sahih” ibaresi, bu üslubu yansıtan en muhtasar örneklerdendir.⁶⁵ Bazı kayıtlarda ise yine aynı maksatlarla ama nispeten daha uzun ve açıklayıcı lafızlar tercih edilmiştir. Örneğin Galata mahkemesi sicillerinde yer alan “ba'de ri'âyeti şerâiti'l-kabûl makbûl olup kabûl ve kabz edip meclis-i şer'de bi't-tav' ve'l-ihitiyâr min gayri ikrâh ve icbâr ikrâh ve i'tirâf edip” ve benzeri ibareler⁶⁶ bunlardandır.

Nakilli kayıtların genelinden anlaşıldığı kadarıyla nakil uygulamasına müracaat edilmesine en fazla yol açan sebep, şahitlerin yargılamanın gerçekleştiği mahkemenin uzağında bulunmasıdır. Muhtemelen bu gerçeği göz önünde bulunduran Osmanlı uleması, nakl-i şehâdetin cevazı için öngörülen asgari mesafe hususunda, literatürdeki en müsamahalı bakış açısını temsil eden İmam Muhammed'in kavlini tercih etmiş görünmektedir. Zira gerek müftü fetvalarında gerekse bazı sicillerde, bir günden az mesafedeki yerler arasında da nakil işlemine izin verildiği anlaşılmaktadır. Mesela Ocak 1514 (Zilkade 919) tarihli bir kayıt, Üsküdar'daki hâkimin, İstanbul kadılığından çıkan bir nakil belgesine istinaden karar verdiğinden söz eder.⁶⁷ İstanbul Boğazının iki ayrı yakasında olsalar da Fatih-Üsküdar arasında bir günlük mesafe bulunmadığında şüphe yoktur. Anılan tercihin, dönemin Osmanlı hukukunun yürürlük kaynaklarında da izlerini tespit etmek mümkündür. Nitekim Şeyhülislam İbn Kemalpaşa'nın (ö. 940/1534) konuya dair bir fetvası şu şekildedir: “Âher kadılıktan kuşlukluk yoldan eksikte nakl-i şehâdet caiz midir? El-Cevap: Caizdir.”⁶⁸ Açıkça ki İbn Kemal, kuşluk vaktine kadar katedilebilecek bir mesafeden azında, bir başka ifadeyle gün içinde gidilip dönülebilecek kadılıklar arasında dahi nakil işlemine cevaz vermektedir.

Sonuç

İslam dini ve onun hayatın somut ve pratik yanına bakan yüzü olan fıkıh, insanı ve onun faydasını merkeze almış, koyduğu ilke ve kurallarda bu doğrultuda bir yaklaşım sergilemiştir. Birey ve toplumun huzur ve refahının önkoşulu olarak gördüğü adalet idesinin gerçekleştirilmesini hakıyla önemsemiş ve bu gayeye hizmet etmesi için hayatın her alanına hitap eden teferruatlı hükümler (normlar) belirlemiştir. Adaleti gerçek manada kuvveden fiile (teoriden pratiğe) dökmek maksadıyla da ayrıntılı, dengeli ve uygulanabilir bir yargı ve usul hukuku vazetmiştir. Mezkûr gayeye giden yoldaki kritik rolüne binaen, bu alanın temel unsurlarından olan yargısal (kazâi) delilleri en başından tayin etmiş; nelerin hâkim kararına medar olabileceği ilk elden ayet ve hadislerle beyan edilmiştir. İslam hukukunun bu yönüyle katı bir kanuni deliller sisteminden yana olduğu söylenebilir. Bu tercihin altında insan müdahalesiyle meydana gelebilecek muhtemel suistimalleri önleme, en azından asgariye indirme düşüncesinin yattığı değerlendirilmektedir.

⁶⁴ Bilgin Aydın - Ekrem Tak, *Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 919-927 / M. 1513-1521)* (İstanbul: İSAM, 2008), 370, 416. Çeşitli örnekler için ayrıca bk. *Bursa Şer'iyye Sicil Defteri-A/16 (904)*, BOA.MŞH.ŞSC.d.2472, 1a, 2b, 3a, 8b.

⁶⁵ Safer 923 / Mart 1517 tarihinde Üsküdar mahkemesinde tutulan örnek bir kayıt şu şekildedir: “Sebeb-i tahrîr-i kitâb budur ki müddet-i örfiyyesi tamâm olup satılan abd-i âbık-ı mezkûr-ı mevsûfun efendisi İnegöl kadılığında Yayacı köyünde Alemşah b. Mustafa imiş. *Nakl-i sahih* ile gelip mezkûr-ı mevsûf kulu ki Üsküdar âmilî Mehmed b. Bekir satdığı yerde bulup meclis-i şer'a getirdikde kânûn-ı pâdişâhî üzere mezkûr-ı mevsûf kulun harcı alınıp teslim olundukda deftere sebt olundu. Tahrîren fi evâhiri Safer sene 923.” Aydın - Tak, *Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil*, 295. Ayrıca bk. 209, 285, 348, 370, 416.

⁶⁶ Bk. Mehmet Akman, *Galata Mahkemesi 5 Numaralı Sicil (H. 983 - 984 / M. 1575 - 1576)*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 127, 267, 286.

⁶⁷ “Sebeb-i tahrîr-i hurûf oldur ki Müteveffâ-i mezkûrun Manisa kazâsından Kasım nâm kimesne babası idiğine mahrûse-i islâm[bol] mahkemesinde isbât edip islâm[bol] efendisinden eline nakl-i şer'iyye alıp elindeki nakl-i şer'isine Yeniçeriler ağası hazretlerinden işaret olan müteveffâ-yı mezkûrun metrûkâtı verilmesi tecvîz olunup zikr olan esbâb vâris geldikde mezâd olup kimesne beş binden ziyâdeye kabûl etmediği sebebden yüz elli akçe resm-i kadı alınıp metrûkât-ı mezbûrun mezkûr Kasım'a âmil takrîrine hükm olunup deftere ketb olundu. Tahrîren fi evâsıtı Zilkâ'de sene 919. Aydın - Tak, *Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil*, 261.

⁶⁸ Ahmet İnanır, *Şeyhülislam İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Kanûnî Devrinde Osmanlı'da Hukukî Hayat (Fetâvâ-yı İbn Kemal)* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011), 127. A. İnanır bu fetvayı üç ayrı mecmuadan almıştır. Ancak başka nüshalarda fetvadaki “eksik” kelimesi olmadan yalnızca “üç kuşlukluk” ifadesi de yer almaktadır. Ancak bu fark bile İbn Kemal'in bir günlük mesafeden azını caiz gördüğü gerçeğini değiştirmez.

İslam yargı hukukunda davacı (müddei) tarafa yüklenen ispat görevi yerine getirilirken kullanabilecek argümanlar genel olarak beyyine (bazen de hüccet) kavramı ile ifade edilmiştir. Klasik fıkıh kaynaklarının bir kısmında beyyine, hukuki sonuç bağlanan bir olayın ispatını sağlayan kesin delillerin tamamı olarak görülürken önemli bir kısmında doğrudan şahit olarak açıklanmıştır. Bu hasrediş, beyyinenin mahiyeti itibarıyla şahitlikten ibaret olmasından değil, sanayi devrimi öncesinin sosyal ve teknik şartları gereği şahitliğe, diğer kesin yargı delillerden çok daha sık başvurulmasından ileri gelmektedir. Anılan şartlar aynı zamanda insanların ulaşım ve iletişim hızlarını yavaşlatmış ve şahitliklerini bizzat yerine getirme imkanlarını da kısıtlamıştır. Bu ve benzeri saiklerin zorlayıcı etkisini nazarı dikkate alan fakihler, dolaylı şahitliğe izin vermek suretiyle insanların çeşitli mazeretleri gerekçe göstererek şahitlikten kaçınmasının veya şahitlik yapamayışının önüne geçmek istemiştir. Normal şahitlerinkinden ayrı olarak dolaylı şahitlerin taşınması gereken ilave şartlar belirleyerek araçlardan kaynaklı hukuki-adli kayıpların yaşanması ihtimalini asgariye indirmişlerdir. Ayrıca Hanefiler ve kimi Hanbeliler, bugünkü anlamda ağır ceza (had ve kısas) davalarını bu konuda istisna tutarak telafisi gayrikabil -en azından kolay- olmayan hatalara mahal vermemeyi hedeflemişlerdir. Böylelikle hayatın gerçekleri ile insani ihtiyaçları, adalet paydasında buluşturan bir denge kurulmaya gayret edildiğini söylemek yanlış olmaz.

Eldeki kadı sicillerinde yer alan sayısız dava kaydı, klasik dönem Osmanlı hukuk pratiğinde dolaylı (naklen) şahitlik uygulamasından yoğun şekilde istifade edildiğini ortaya koymaktadır. Osmanlı kadıları sıklıkla dolaylı şahitlik kaydı oluşturmuş veya kendilerine gelen nakillere dayanarak kararlar vermiştir. Bilhassa uzak mesafelerdeki insanların bu yöntem sayesinde şahitliklerini kolayca ifa edebildikleri anlaşılmaktadır. Bu da uygulamanın öğretilde tartışılan teorik bir izin olarak kalmayıp hayatın gerçeklerinin doğurduğu bir çözüm aracı halinde fiilen kullanıldığını göstermektedir. Naklin cevazı için gerekli olan mesafe şartı hususunda, kısa mesafelere izin veren İmam Muhammed'in kavlinin tercih edilmiş olması, Osmanlı müftülerinin uygulamayı olabildiğince kolaylaştırma yönündeki yaklaşımını yansıtmaktadır. Osmanlı dönemindeki nakl-i şehâdet uygulamalarını müstakil ve geniş kapsamlı çalışmalarla ele almak şüphesiz daha fazla ayrıntıya vakıf olmayı mümkün kılacaktır.

Günümüzde yazılı ve görsel kayıtlar içeren malzemenin yaygınlaşması şahitliği eskisinden daha az müracaat edilen bir ispat vasıtası haline getirmiştir. Benzer şekilde ulaşım ve bilişim teknolojilerinin geldiği seviyenin, dolaylı şahitliğe gerekçe teşkil eden mazeretlerin bir kısmını (özellikle uzaklık özrünü) büyük oranda geçersiz kıldığı da bir gerçektir. Fakat tamamı için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Zira bir davanın şahit listesindeki kişilerin, şahitliğini ifa etmeden önce ölmesi veya ifaya izin vermeyecek derecede akıl ve beden sağlığını yitirmesi, bugün de azımsanmayacak hak kayıplarına yol açabilmektedir. Özellikle hasta, yaşlı veya tehdit altındaki kimselerin şahitliğinden istifade imkanından mahrum kalmamak adına günümüz meri hukukunda da dolaylı şahitlik uygulamasının işlevsel şekilde kullanılabilmesi değerlendirilmektedir. Diğer yandan yazılı ve dijital belgelerde; kimi dijital varlıklar (e-imza gibi) ile bilişim araçlarında sergilenmesi muhtemel sahtecilik ve manipülasyonların (hack gibi) da benzer problemler üretme potansiyeli her zamankinden daha yüksektir. Dolaylı şahitlikten, bu türden argümanların alternatifi olarak değilse bile onları kontrol ve takviye imkânı sunan yardımcı bir ispat vasıtası olarak bugün de yararlanılması mümkün görülmektedir.

Kaynakça | References

- Ahmet Cevdet Paşa. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*. İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1887.
- Akman, Mehmet. *Galata Mahkemesi 5 Numaralı Sicil (H. 983 - 984 / M. 1575 - 1576)*. ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: İSAM, 2011.
- Ali Haydar, Hoca Emin Efendizâde. *Düreru'l-hukkâm şerhu Mecelletu'l-ahkâm*. İstanbul: Hukuk Matbaası, 1912.
- Altuntaş, Halil - Paçacı, İbrahim. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011.
- Apaydın, H. Yunus. "Şahit". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/278-283. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aslan, Nasi. *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*. Ankara: Karahan Kitabevi, 2019.
- Atar, Fahreddin. *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları*. İstanbul: İFAV, 2019.
- Ayaş, Sıddıka. *İslam Muhakeme Hukukunda Tek Şahit ve Yeminle Hüküm*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2014.
- Aydın, Bilgin - Tak, Ekrem. *Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 919-927 / M. 1513-1521)*. İstanbul: İSAM, 2008.
- Bardakoğlu, Ali. "Beyyine". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/97-98. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bardakoğlu, Ali. "İsbat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/492-495. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Başoğlu, Tuncay. "Tezkiye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 41/77-79. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Burhânuddîn Mahmûd b. Ahmed el-. *el-Muhîtu'l-Burhânî fi fıkhi'n-Nu'mânî*. ed. Abdulkerîm Sâmî el-Cündî. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâyı Ali Efendi*. İstanbul: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, 1906.
- Derdîr, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed ed-. *eş-Şerhu's-sağîr 'alâ Akrebi'l-mesâlik*. Kahire: Dâru'l-meârif, 1972.
- Düzdağ, Mehmet Ertuğrul. *Şeyhülislâm Ebûsuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972.
- Ebûsuûd Efendi. *Fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1543.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî. *ed-Dürü'l-muhtâr*. ed. Abdulmunim Halil İbrahim. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Humeyzî, Abdurrahman İbrahim Abdulziz. *el-Kadâu ve nizâmuhu fi'l-kitâbi ve's-sünneti*. Mekke: Câmîatu Ummu'l-Kurâ, 1989.
- İbn Ferhûn, Burhânuddîn İbrâhîm b. Alî. *Tabsıratu'l-hukkâm fi usûli'l-akziyye ve menâhici'l-ahkâm*. Riyad: Dâru âlemi'l-kutup, 2003.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebîbekr ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*. ed. Nâif b. Ahmed el-Hamed. Cidde: Dâru ilmi'l-fevâid, 2008.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed. *el-Muğni*. ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. Riyad: Dâru Âlemi'l-kutubi, 1997.
- İnanır, Ahmet. *Şeyhülislâm İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Kanûnî Devrinde Osmanlı'da Hukukî Hayat (Fetâvâ-yı İbn Kemal)*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- Köse, Üzeyir. "İslâm Muhakeme Hukuku Açısından Başkasından Naklen Yapılan Şahitlik". *Birinci Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (Mart 2019)*. ed. Mehmet Ali Yıldırım. 436-449. Kilis: Kilis 7 Mart Üniversitesi, 2019.
- Mehâmîd, Şuveş Hizâ' Alî. *Adâletu's-şâhidi fi'l-kazâi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1995.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. ed. Mahmûd Ebû Dakîka. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Molla Hüsvrev. *ed-Düreru'l-Hukkâm fi Şerh-i Ğureri'l-Ahkâm*. İstanbul: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, 1892.
- Müeyyedzâde, Abdurrahman. *Fetâvâ (el-Mesâil)*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1594.
- Sadru's-şehîd, Ömer b. Abdilazîz b. Ömer el-Buhârî. *Şerhu Edebi'l-kâdi*. ed. Muhyî Hilâl es-Serhan. Bağdat: Matbaatu'l-İrşâd, 1977.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Soylu, Ayşenur - Kahraman, Hüseyin. "Fıkhi Hadislerin Rivayet Değeri Bağlamında "Beyyine ve Yemin Hadisi"nin Tahrir ve Tenkid". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 709-727.
- Şahî, Aişe İsa eş-Semîran, Muhammed Ali. "Şehâdetu'n-nakli fi'l-fıkhi'l-İslâmiyyi ve'l-kânûni'l-vad'iyyi". *Mecelletu Câmîatu's-Şârîka* 16/2 (2019), 651-680. <https://doi.org/10.36394/jsis.v16.i2.23>
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl (el-Mebsût)*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed. *Mecma'u'l-Enhûr fi Şerhi Mülteka'l-ebhur*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Şirbînî, Şemseddîn Muhammed el-Hatîb eş-. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. ed. Abdurrezzâk Şuhûdunnecm. Şam: Daru'l-Feyhâ, 2009.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali el-Fârûkî. *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. ed. Refîk el-Acem. Beyrut: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1996.

Trablusî, Alâuddîn Alî b. Halîl. *Muînu'l-hukkâm fîmâ yetereddedu beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm*. Mısır: Bulak, 1883.


Yavuz, Cevdet. "Dâva". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 9/12-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yıldız, Kemal. *İslam Yargılama Hukukunda İsbat Vasıtası Olarak Şahitlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 1989.

Zeydan, Abdulkerim. *Nizâmu'l-kadâi fi'ş-şeri'ati'l-İslâmiyye*. Amman: Mektebetu'l-Besâir, 1989.

Bursa Şer'iyye Sicil Defteri-A/16 (904). BOA.MŞH.ŞSC.d.2472.

İslâm Hukukunda Vekilin Vekil Tayini

Mustafa KİSBET |  <https://orcid.org/0000-0001-9201-2778>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | mkisbet@kastamonu.edu.tr

Kastamonu Üniversitesi |  <https://ror.org/015scty35>

İslam Hukuku | Kastamonu, Türkiye

Öz

Müvekkil tarafından tayin edilen vekiller, vekâlet akdinin konusu olarak ifa etmeleri gereken işleri bizzat kendileri yerine getirdikleri gibi diğer kişileri vekil tayin ederek onlara da yaptırmaktadırlar. Bu makalenin konusu vekilin tevkil yetkisidir. Bu bağlamda vekilin başka birini ikame vekil veya alt vekil olarak tayin yetkisinin hangi durumlarda bulunduğu ve bu vekillerin hukukî sorumluluk sınırlarıyla ilgili mezheplerin görüşlerinin tespiti ve bu görüşlerin karşılaştırılarak İslam hukukunun konuyla ilgili teorisinin ortaya konulması hedeflenmiştir. Bu yönüyle bu makale vekilin bir başkasını yerine ikame ve alt vekil tayini konusu ile ilgili tek müstakil ve ayrıntılı çalışmadır. Makale hazırlanırken öncelikle her mezhebin başlıca eserleri kronolojik olarak sıralanıp vekâlet bölümleri titizlikle taranmış ve elde edilen dağınık haldeki bilgiler toplanmıştır. Ayrıca vekâlet ile ilgili muasır müstakil çalışmalar da incelenmiştir. Daha sonra elde edilen bu malumat analiz edilip mukayesesi ve değerlendirilmesi yapılmıştır. Konu öncelikle müvekkilin vekile vekil tayini için açıkça izin verip vermemesine göre incelenmiştir. İkinci olarak da müvekkilin bu yetkiyi verip vermediğini açıkça ifade etmediği durumlarda, vekilin tevkil yetkisinin olup olmadığına dair görüşler ele alınmıştır. İslam hukukçuları kural olarak vekilin, vekâleti bizzat ifasının esas olduğunu kabul etmekle beraber bazı durumları istisna etmişlerdir. İstisnalarda ilk göze çarpan husus Hanefîlerin vekâlet akdindeki güven ilkesini göz önünde tutarak tevkil yetkisini sınırlandırırken diğer fukahânın ise vekâlet konusu için ifasını öne alarak bu yetkiyi genişletmeleridir. Ancak görüşlerin değerlendirilmesi yapıldığında Hanefîler ve diğer mezhep müçtehitleri arasında gerçekte görüş ayrılığı bulunmadığı, içtihadların birbirini tamamladığı görülmektedir. Çalışmada alt ve ikame vekillerin tayin yetkisine bağlı olarak azil edilmeleri konusu da ele alınmıştır. Son olarak da İslam Hukukundaki görüşler ile Türk Borçlar Kanunundaki hükümler arasında kısa bir karşılaştırma yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler

İslâm Hukuku, Vekâlet, Tevkil, Alt Vekâlet, İkame Vekâlet.

Atıf Bilgisi

Kisbet, Mustafa. "İslâm Hukukunda Vekilin Vekil Tayini". *Rize İlahiyat Dergisi 25* (İslam Hukuku Özel Sayısı 2023), 75-87. <https://doi.org/10.32950/rid.1323751>

Yayın Bilgileri


Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 06.07.2023	Kabul Tarihi: 19.09.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



Appointment of Attorney's Attorney in Islamic Law

Mustafa KİSBET |  <https://orcid.org/0000-0001-9201-2778>

Asst. Prof. | Author | mkisbet@kastamonu.edu.tr

Kastamonu University |  <https://ror.org/015scty35>

Islamic Law | Kastamonu, Türkiye

Abstract

The attorneys appointed by the client not only carry out the work that needs to be done as the subject of the contract of attorney but also appoint other people as attorneys and have them do it. The article is about the attorney's power of attorney it is aimed to define the situations in which the attorney has the authority to appoint someone else as a substitute or sub-attorney, and to determine the views of the school on the legal liability limits of these sub-attorneys and to present the theory of Islamic law on the subject by comparing these views. From this aspect, the article is the only independent and detailed study on the substitution and appointment of a sub-attorney. While preparing the article, the main works of each school were listed chronologically, power of attorney sections were meticulously examined, and disorganized information was collected together. Contemporary independent studies on the power of attorney were also examined. Furthermore, the acquired information was analyzed, compared, and evaluated. The issue was first examined whether the client explicitly permitted the attorney permission to appoint a sub-attorney. Secondly, opinions were examined regarding whether the lawyer has the authority to appoint in cases where the client did not indicate whether he gave this authority. While Islamic jurists accept that the attorney's performance is essential, they make exceptions in some cases. The first thing that stands out in those exceptions is that the Hanafis limit the authority of attorney by taking into account the principle of trust in the contract of power of attorney, while the other fuqaha expand this authority by putting emphasis on the performance of the subject of power of attorney forward. However, when the views are evaluated, it is seen that there is no difference of opinion between the Hanafis and other law schools and that the ijthāds ijthāds complement each other. The issue of revocation of substitutes and sub-attorneys depending on the authority of appointment was also discussed in the article.

Keywords

Islamic Law, Power of Attorney, Appointment of Sub-attorney, Sub-power of Attorney, Substitute Power of Attorney.

Citation

Kisbet, Mustafa. "Appointment of Attorney's Attorney in Islamic Law". *Rize Theology Journal* 25 (Special Issue of Islamic Law 2023), 75-87. <https://doi.org/10.32950/rid.1323751>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 06.07.2023	Date of Acceptance: 19.09.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

İnsanlar kendi yapmaları gereken bazı işleri mecburiyet, rahatlık veya daha iyi yapılması gibi saiklerle başkalarına yaptırmaktadırlar. Bazı işlerin vekillere yaptırılması da bu uygulamaların en bilinen örneklerindedir. Bir kişinin kendisini temsil etmesi için diğer birine yetki vermesi olarak bilinen vekâlet, Mecelle’de “Bir kimse işi başkasına tefvîz etmeye ol işde onu kendi yerine ikame eylemektir.” (md. 1449) şeklinde tanımlanmıştır.¹

Müvekkilin birden çok vekil tayini konusunu araştırırken² müstakil olarak incelenmesi kanaatine vardığımız vekilin vekil tayini konusu ile ilgili olarak henüz bir çalışma yapılmaması bizi bu çalışmaya teşvik etmiştir.

Vekiller kendilerine verilen vekâlet konusu işleri kendileri yapabildikleri gibi tamamen veya kısmen başka kişilere de yaptırabilmektedirler. Bir iş için tayin edilen vekilin İslâm hukukuna göre bu işi başkalarına yaptırabilmesindeki ölçüler nelerdir? Bir başka deyişle vekil hangi durumlarda kendi yerine vekil tayin edebilir? İşte bu makalenin konusu kısaca -vekilin tevkil yetkisi- olarak ifade edilebilecek olan hukuki vakıanın ortaya konulmasıdır.

Makale hazırlanırken İslâm hukuk mezheplerinin başlıca eserleri yanında vekâlet ile ilgili muasır müstakil çalışmalara³ başvurulmuş; bunlardan kaynak değeri olan ve özgün bilgi içeren eserler kullanılmıştır. Elde edilen bilgiler de analiz edildikten sonra mukayeseli olarak sunulup değerlendirilmiştir. Görüldüğü kadarıyla vekâlet ile ilgili çalışmalarda vekilin başka birini vekil tayini konusuna ayrıntılı olarak değinilmediği gibi konu ile ilgili Türkçe olarak İslâm Hukuku alanında herhangi bir müstakil çalışma da yoktur. Arapça olarak vekillerin birden fazla olmasının konu edildiği Ali Ebu’l-Basal tarafından kaleme alınmış “Teaddüdü’l-vükelâ fi’l-fikhi’l-İslâmî” isimli bir makalede konuya kısmen değinilmiştir.⁴ Bizim makalemiz ise bu çalışmaya göre çok daha ayrıntılı olup sadece farklara değinilmekle kalmamış görüşlerin tahlilinden sonra mukayesesi ve uzlaştırılması da yapılmıştır. Ayrıca çalışmamızda vekilin başka birisini ikame vekil veya alt vekil olarak tayin yetkisinin bulunup bulunmadığı; bunların hukukî sorumluluk sınırlarıyla ilgili mezheplerin doktriner çalışmalarının tespiti ve mukayesesi üzerinde durularak konuyla ilgili derli toplu bir sonuca ulaşılmaya da çalışılmıştır. Bu açılarından makalemiz benzer çalışmalardan ayrılmaktadır.

Vekilin kendisi için vekil tayin etmesi ve hukuki sonuçlarına ait hükümler, incelediğimiz İslâm hukuku kitaplarında genellikle vekâlet bölümlerinde “vekillerin çokluğu” başlığı altında bulunmaktadır. Tabii olarak makalemizin temel kaynakları her mezhebe ait muteber fıkıh kitapları olmuştur. Bunun yanında vekâlet ile ilgili muasır tez, makale ve maddeler de gözden geçirilip varsa özgün tespitlerden de faydalanılmıştır. Araştırma sırasında mezheplere ait görüşlerin toplanması ve bunun yanında dikkatli bir şekilde tahlili için gayret gösterilmiştir. Konunun yüzeysel olarak işlendiği ve sadece farklara işaret edilen diğer çalışmaların aksine bu makalede görüşlerin uzlaştırılması için gösterilen çaba diğer çalışmalardan belirgin bir fark olarak öne çıkmaktadır.

Makalede konuya kısa bir giriş yapıldıktan sonra vekilin yerine vekil tayini yetkisi öncelikle müvekkilin izin verip vermemesine göre ele alınmıştır. Sonrasında ise görüşlerin daha çok yoğunlaştığı müvekkilin konuya dair açık bir kayıt koymadığı durumlarda vekilin tevkil yetkisinin varlığı üzerinde durulmuştur. Son olarak da günümüzdeki duruma ışık tutması açısından İslâm Hukukundaki görüşler ile Türk Borçlar Kanunundaki hükümler arasında kısa bir mukayese yapılmıştır.

Bu makalenin vekâlet konusu ile ilgili diğer çalışmalardan farkı, diğer çalışmalarda vekâlet konusunun genel olarak ele alınırken bu çalışmanın vekilin bir başkasını yerine ikame ve alt vekil olarak tayin etmesi özelinde olmasıdır. Makale bu yönüyle vekilin tevkili konusu ile ilgili tek müstakil çalışmadır. Ancak konunun, müvekkilin birden fazla vekil tayini meselesi ile birlikte “İslâm hukukunda birden fazla vekil tayini” başlığı altında ve de genişletilerek yeniden ele alınması da mümkündür.

Vekilin, görevlendirildiği işte bir başkasını vekil tayin etmesi, İslâm hukukunda ilke olarak geçerli görülmesine rağmen vekilin bu yetkiye nasıl ve ne derecede sahip olduğu hakkında farklı görüşler bulunmaktadır.

İslâm hukukçuları, müvekkilin vekile bir başkasını tevkil için açık izin verdiğinde de tevkil yetkisinin olduğuna dair görüş birliğindedirler. Aynı şekilde tevkile izin vermediğinde, vekil tayin yetkisinin olmadığı hakkında da bir genel görüş birliğinden

¹ Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle: (Mecelle-i ahkam-ı adliye)* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1990).

² Mustafa Kisbet, “İslâm Hukukunda Bir Tasarrufta Birden Çok Vekil Tayini ve Sonuçları”, *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2021), 727-750. Fıkıh kitaplarında “bir iş için birden fazla vekil tayini” ve “vekilin vekil tayini” konuları bazen “vekillerin çokluğu” başlığı altında birlikte bazen ayrı ayrı olarak ele alınmıştır.

³ Hasan Tanrıverdi, *İslâm Hukukunda ve Modern Hukukta Vekalet Akdi* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998); Bilal Aybakan, *İslâm Hukukunda Vekâlet Sözleşmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990); Bilal Aybakan, “Vekâlet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013).

⁴ Ali Ebu’l-Basal, “Teaddüdü’l-vükelâ fi’l-fikhi’l-İslâmî”, *Mecelletu’l-Hikme* 36 (Ocak 2008), 263-300.

söz edilebilir.⁵ Müvekkil izin vermediği hâlde aksi hareket edip yerine bir başkasını görevlendiren vekil oluşacak zararı öder. Çünkü müvekkilin veya örfün belirlediği sınırları aşan vekil, meydana gelebilecek her türlü zararın tazmin sorumlusudur.⁶

Vekilin tevkili ile ilgili tartışmalar genellikle, tevkil yetkisi ile ilgili açık bir ifade bulunmadığı yani mutlak olarak tayin edildiği durumda, bu yetkinin olup olmadığı şayet varsa hangi koşullarda olduğunda yoğunlaşmaktadır. Hanefîler bu durumdaki vekilin tevkil yetkisini sınırlı tutarken, çoğunluk vekilin müvekkilden habersiz vekil tayin hakkını biraz daha genişletmiştir.

Buna göre vekilin tevkil yetkisi, müvekkilin izin vermesi ve mutlak olarak tayin edip herhangi bir kayıt koymaması olarak iki başlık altında incelenecektir.

1. Müvekkilin Vekile Tevkil İçin Talimat veya İzin Vermesi

Müvekkil, vekiline başka birini vekil tayin etmesi için açık veya dolaylı yoldan izin verebileceği gibi bizzat kendisi vekilinden bir başkasını vekil tayin etmesini de talep edebilir. Bu iznin veya talebin şekli, ikinci vekilin kimin vekili sayılacağı ve azlinin nasıl olacağı hususlarında belirleyici olmaktadır.

Açık izin: Müvekkilin vekâlete açık izin vermesi, vekâlet verirken mutlak olarak vekil tayin etmesini, “(müvekkilin) kendi adına vekil tayin etmesini” veya belli birini vekil tayin etmesini istemesi gibi sözlü veya yazılı ifadeler kullanması ile olur.⁷

Hanefîlere göre müvekkil, vekiline belli birini vekil tayin edebileceğini açıkça belirtmiş ise ikinci vekil müvekkilin vekili yani müvekkil tarafından görevlendirilmiş vekil sayılır ve ilk vekilin azil olunmasından etkilenmez.⁸ Burada müteselsil vekâlet söz konusudur.

Şâfiî ve Hanbelîlere göre ise böyle bir izinde, müvekkilin vekile kimin adına vekil tayin etmesine izin verdiğine bakılır. Eğer müvekkil “kendine/kendi adına vekil tayin et” demişse, ikinci vekil ilk vekilin vekili olur. Bu durumda ikinci vekil, müvekkilin ilk vekili azletmesi veya ilk vekilin ölüm, akıl kaybı, hacr gibi bir sebeple azl olması ile kendiliğinden azl olur. Müvekkil “bana/benim adıma vekil tayin et” diyerek veya mutlak olarak “vekil tayin et” diyerek yetki verirse, ikinci vekil müvekkilin vekili olur. Bu şekilde vekil olanlar müvekkil tarafından azledilebilirler fakat birbirlerini azledemezler. Bir önceki şıkta olduğu gibi bu durumda da müvekkilin ölümü, ilk vekili azletmesi veya ilk vekilin ölüm, akıl kaybı gibi bir sebeple kendiliğinden azl olması ile ikinci vekil de azl olur. Müvekkil, belli birini vekil tayin etmesini istemişse ilk vekil bir başkasını vekil tayin edemez.⁹

Dolaylı izin: Müvekkilin, vekâlet verirken vekilin görevini ifası sırasında istediği şekilde davranabileceğini bildiren genel ifadeler kullanması aynı zamanda tevkil yetkisi vermesi anlamına da gelir. Dolaylı yoldan izin verme daha çok vekâletin mutlak olarak verilmesinde görülmektedir.

Müvekkilin hangi ifadeleri kullanarak vekile dolaylı yoldan tevkil yetkisini verebileceği konusunda mezheplerin görüşleri şu şekilde özetlenebilir:

Hanefîlere göre, “bu vekâlet konusunda her ne yaparsan caizdir (geçerlidir)” veya “kendi görüşüne göre hareket et” gibi genel izin içeren ifadeler, vekilin bir başkasını tevkil etmesine müvekkilin baştan razı olması ve bu rızasını da bildirmesi anlamındadır. Hanbelîlere göre de hem bu ifadeler hem de bunlara benzeyen “ne istersen yap” veya “nasıl istersen öyle yap” gibi sözler tevkil için de izindir.¹⁰

Şâfiîlere göre ise müvekkilin vekile “ne istersen yap” veya “ne yaparsan yap” ifadeleri bir başkasını tevkil için izin sayılmaz.¹¹

⁵ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed Makdisî Cemmâilî İbn Kudâme, *el-Muğni* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 5/70. Ancak ileride açıklanacağı üzere Hanefîler, akdin hukukunda vekili asil olarak gördüklerinden, müvekkil izin vermese bile akdin hukukuna ait işlemlerde vekilin tevkil yetkisi olduğunu söylerler.

⁶ Berki, *Açıklamalı Mecelle* m. 1463. Bk. Eminefendizâde Küçük Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhi Mecelleti'l-ahkâm şerhi'l-kitabi'l-vükelâ* (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1319), 11/134 vd.

⁷ Ahmed Şemseddin Kâdizâde, *Netâicü'l-efkâr fi keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr (Tekmitetü Fethi'l-kadîr)*, thk. Abdürrezzâk Gâlip el-Mehdi (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 8/100; Şemseddin Hatîb Muhammed b. Ahmed Kâhirî eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 3/248.

⁸ Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısri el-Hanefî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 7/175; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1986), 6/327.

⁹ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr fi fıkhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî ve hüve şerhu Muhtasari'l-Müzenî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 6/519; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/248, 249; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984), 5/39, 40; Mansur b. Yunus b. Salâhiddin el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ' an metni'l-İknâ'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/466, 467.

¹⁰ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b Ahmed b Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 19/17; İbn Nüceym, *Bahr*, 7/175; Bilmen, *Kamus*, 6/327; Buhûtî, *Keşşâf*, 3/466.

¹¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mür en-Nevevî, *Ravdatu't-talibîn ve umdetü'l-müftiyîn (müttekîn)*, thk. Züher eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1992), 4/314, 315; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc fi-Şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru lhyai't-Türâsi'l-

İkinci vekilin azli: Mezhepler arasında tevkil için vekile açık veya dolaylı izin verilmesine bağlı olarak tartışılan bir konu da ikinci vekilin azline kimin yetkili olduğudur.

Hanefîlere göre, ilk vekilin ikinci vekili azil yetkisine sahip olmasını müvekkilin kendisine verdiği vekil tayin yetkisi belirler. Bir başka deyişle ikinci vekilin kimin vekili olduğunu ve dolayısı ile kim tarafından azl edilebileceğini müvekkilin kullandığı ifadeler gösterir. Örneğin müvekkil, vekiline “kendi görüşüne göre hareket et” tarzında yetki vermişse, ikinci vekil müvekkilin vekili sayılır ve ilk vekilin azledilmesinden (veya azlolunmasından) etkilenmez. Fakat müvekkil, “ne istersen yap” veya “ne yaparsan geçerlidir” tarzında daha genel bir ifade kullanmışsa bu yetki hem tevkili hem de azli kapsar ve ilk vekil ikinciye azil hakkına da sahip olur. Bununla beraber müvekkilin ölümü ile her ikisi de azl olurlar.¹²

Şâfiîlere göre de ikinci vekilin azil yetkisini, kimin adına vekil tayin edildiği belirler. Buna göre müvekkil vekilden ya bu ilk vekil adına veya kendi adına vekil tayin etmesini ister veyahut vekili serbest bırakıcı ifadeler kullanır. Eğer müvekkil, vekile kendi (birinci vekilin) adına vekil tayin etmesine izin vermişse, ikinci vekil birincinin vekili sayılır ve ilk vekilin ikinciye azil yetkisi vardır. Dahası ilk vekilin müvekkil tarafından azli, ölümü, akıl hastası olması gibi durumlarda ikincinin vekâleti de düşer. Fakat müvekkil vekile kendi adına vekil tayin etmesini söyler veya mutlak olarak tevkile izin verirse, ikinci vekil müvekkilin vekili sayılır. Böyle bir durumda bu vekillerin birbirlerini azil hakkı olmadığı gibi birinin azlinden diğeri de etkilenmez. Ayrıca vekiller, müvekkilin ehliyetini kaybetmesi ile azlolunurlar.¹³

Mâlikîlere göre ise ilk vekil tayin ettiği vekili azledebilir. Müvekkil her iki vekili de azledebilir. İlk vekilin azli, ikinci vekilin azli neticesini doğurmaz. Öte yandan müvekkilin talimatı ile vekilin vekil tayininde, ikinci vekilin kimin adına görevlendirileceği azlinde de belirleyici olmaktadır. Buna göre müvekkil vekiline, “kendi adına vekil tayin et” ifadesini kullanmışsa, ilk vekilin azli ile ikinci vekil de azl olmuş olur. Fakat “benim adıma vekil tayin et” demişse, ikinci vekil birinci gibi müvekkilin vekili olur ve ilk vekilin azlinden etkilenmez. Ancak müvekkilin vefatı ile her iki vekil de azl olurlar.¹⁴

Şâfiî ve Hanbelîler, vekilin tevkil yetkisinin mutlak olmadığını, kural olarak vekâlet konusu iş için -emin olan birini- vekil tayin edebileceğini de ilave ederler. Eğer müvekkil ilk vekilden fiskını (güvenirliliğini) bildiği bir kişiyi vekil tayin etmesini istemişse bu kişiyi vekil tayin eder. Yine de ilk vekil ilgili kişide müvekkilin vâkif olmadığı bir sorunun farkına varırsa, o kişiyi vekil tayin etmemelidir. Tercih edilen görüşe göre, ilk vekilin tevkil ettiği sırada güvenilir olan fakat sonradan güvenilir hâle gelen ikinci vekili azletme hakkı yoktur. Veli ise velayeti altındakinin işini yapması için ancak emin bir kimseyi vekil tayin edebilir.¹⁵ Özetle Şâfiî ve Hanbelîlere göre vekilin tevkil yetkisi müvekkilin maslahatı gözetilerek kullanılmalıdır.

2. Müvekkilin Vekile Mutlak Olarak Vekâlet Vermesi

İslâm Hukukçuları, müvekkilin tevkil yetkisi hakkında açıkça izin vermediği veya kısıtlama koymadığı mutlak bir vekâlet akdinde ilke olarak vekilin tayin yetkisinin olmadığı konusunda görüş birliğindedirler. Çünkü müvekkil işi vekile bırakarak ona itimat etmiştir.

Yine de mezheplerin bu genel kurala çeşitli istisnalar getirdiği görülmektedir. Örneğin Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler, mutlak vekâlet ile görevlendirilen vekile vekâlet konusu işin daha iyi yapılması için tevkil yetkisi tanırlar. Hanefîler ise vekâletin güvene dayalı bir akit olmasını öne çıkararak bu durumlarda tevkil hakkı vermezken, işin ifa keyfiyetinin vekilin görüşüne bırakıldığı ve akdin hukukunun vekile ait olduğu durumlarda vekile tevkil yetkisini tanırlar.

Bu bölümde mutlak vekâlet akdinde vekilin tevkil yetkisine dair İslâm hukukundaki görüşler gerekçeleri ile aktarılıp karşılaştırmalı bir şekilde incelenecektir.

2.1. İlke Olarak Mutlak Vekâlette Vekilin Tevkil Yetkisinin Olmaması

İslâm hukukçuları vekile vekâlet verilirken bir başkasını vekil tayin edebileceği belirtilmediğinde, vekâlet konusu işi bizzat

Arabî, 2021), 4/314.

¹² Serahsî, *Mebisât*, 19/234; Kâdizâde, *Netâic*, 8/100; Damad Abdurrahman Gelibolulu Şeyhizâde, *Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/240.

İmam Muhammed'e göre müvekkilin ilk vekili azletmesi durumunda, ikinci vekilin yaptığı işlem azilden haberi olsun veya olmasın birinci vekil de için geçerlidir. İlk vekil vefat ederse yaptığı işlem müvekkili için geçerlidir. Ebû Muhammed Ğânim b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mecmau'd-damânât fi mezhebi'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân* (Kahire: Dârü's-Selâm, 1999), 2/541.

¹³ Nevevî, *Ravda*, 4/314; Heytemî, *Tuhfe*, 4/314.

¹⁴ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi'l-kebir* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 3/388; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed er-Ru'aynî, *Mevâhibu'l-Celîl fi Şerhi Muhtaşari Hâil* (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1412/1992), 5/302.

¹⁵ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/249; Remlî, *Nihâye*, 5/39, 40; Ebu'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm Kazvînî er-Râfîfî, *el-Azîz şerhi'l-Vecîz*, thk. A. A. Abdülmevcud - A. M. Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 5/237; İbn Kudâme, *Muğni*, 5/71; Buhûtî, *Keşşâf*, 3/466.

kendisinin ifa etmesi gerektiği hakkında benzer içtihatlarla bulunmuşlardır. Nitekim hemen hemen her mezhebin muteber kitaplarında geçen –vekil ancak kendisine izin verilmişse başkasını vekil tayin edebilir- minvalindeki ifadeler bunu göstermektedir. Bu hükmün başlıca gerekçeleri müvekkilin, ilk vekile güvendiği ve onun görüşüne razı olduğu için onu vekil olarak seçmiş olmasıdır.¹⁶

Bu esas *Mecelle'de* şöyle kurallaştırılmıştır: “Bir kimse vekil olduğu husûsda başkasını tevkil edemez. Müvekkil ona izin vermiş ve-yâhûd re’yinle amel et demiş olsa ol hâlde vekil başkasını tevkil edebilir. Ve bu vecihle vekilin tevkil ettiği kimse müvekkilin vekili olur yoksa ol vekilin vekili olmaz. Hattâ vefâtiyle vekil-i sâni mün’azil olmaz” (md. 1466).

Cumhurun görüşünün aksine Ahmed b. Hanbel ve İbn Ebî Leylâ’dan aktarılan, “vekilin hastalanması veya işin yapılacağı mekânda bulunmaması hâlinde müvekkilinden habersiz olarak başkasını vekil tayin edebileceğine” dair görüş ise taraftar bulmamıştır.¹⁷

2.2. Vekile Tevkil Yetkisi Tanınan İstisnai Durumlar

Bazı durumlarda müvekkil açıkça ifade etmese bile vekilin, vekil tayin yetkisi bulunmaktadır. Bu istisnai durumların başlıcaları işin görülmesinin vekilin görüşüne bırakılması, ikinci vekil ile daha iyi ifası ve akdin hukukuna ait işlerin yürütülmesidir. Vekilin görüşüne bırakılan konularda başkasını vekil tayin hakkı ilke olarak bütün hukukçularca kabul edilirken; akdin hukukunun vekile ait olduğu durumlarda tevkil yetkisini Hanefiler¹⁸ işin daha güzel ve iyi yapılması için tevkili de Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler kabul ederler.

İslâm Hukukçularının görüşlerinin bir araya getirilmesi ile mutlak vekâlet akdinde vekilin dört durumda vekil tayin yetkisine sahip olduğu ortaya çıkmaktadır.

2. 2. 1. Vekil Tayininin Vekilin Görüşüne Bırakılması

Müvekkilin, vekiline kendi görüşüne göre hareket etmesini söyleyerek serbest bıraktığı durumlarda dolaylı yoldan vekil tayin etmesine de izin verdiği anlaşılmaktadır. Buna göre vekil kendi isteği ile bir başkasını vekil tayin edince, müvekkilin bu konudaki izninin bulunduğu ve de ikinci vekilin yapmış olduğu işlemin de geçerli olduğu kabul edilir. Aynı şekilde yetkisiz bir temsilcinin (fuzûlî) işlemine vekilin verdiği onay da bu gruptaki tasarruflardan değerlendirilir.

Hanefilerin bu konu ile ilgili görüşlerinin ayrıntıları şöyledir:¹⁹

İkinci vekilin yaptığı tasarruf ancak ilk vekilin huzurunda yapılması ve onun da onayı ile istihsânen geçerlidir. Çünkü bu onay ile müvekkilin de istediği veya yetki verdiği ilk vekilin görüşü alınmış kabul edilir. Nitekim ikinci vekil veya vekil olmayan biri, söz konusu işlemi örneğin bir satışı ilk vekilin gıyabında yaparsa da bu satış ilk vekilin onayına bağlıdır.²⁰ Burada vekil olmadan satış yapan kişi Hanefilere göre fuzûlî (yetkisiz temsilci) sayılır. Fakat satın alma konusunda ise fuzûlînin malı kendi adına satın almış olduğu kabul edilir.²¹

Müvekkilin, işi vekilin görüşüne bıraktığı durumlarda kendi görüşünden çok vekilin görüşü öne çıkmaktadır. Örneğin müvekkilin fiyat belirlemediği bir satışta, ilk vekil fiyat koyarak satış için ikinci bir vekil görevlendirirse bu fiyattan ilk vekilin gıyabında yapılan satış için onayına gerek yoktur. Çünkü müvekkilin isteği olan asıl (ilk) vekilin görüşü alınmış olur. Fakat müvekkil bir fiyat belirlemişse, ikinci vekilin ilk vekilin gıyabında bu fiyat ve üstünden yaptığı satış ilk vekilin onayına bağlıdır. Çünkü bu asgari fiyat sayılır ve asıl vekil bunu onaylayana kadar görüşü alınmış olmaz. (*Mecelle* md. 1466) Ancak işin ifasının görüşüne bırakıldığı vekilin tevkil yetkisi olmasına rağmen ikinci vekilin bir başkasını tevkil yetkisi yoktur.²²

¹⁶ Serahsî, *Mebûsât*, 19/17; Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik* (Bulak, Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-İslâmî, 1313), 4/276; Mâverîdî, *Hâvî*, 6/519; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/247; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Mâlikî el-Haraşî, *eş-Şerhü's-sağîr alâ Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 6/78; İbn Kudâme, *Muğni*, 5/70.

¹⁷ Nitekim Ahmed b. Hanbel'in iki farklı görüşünden biri olarak aktarılan bu görüş, Hanbelilerce de tercih edilmemiştir. Bk. İbn Kudâme, *Muğni*, 5/71.

¹⁸ Hanefilere göre vekilin akdin hukukunun kendisine ait olmadığı dört durumda tevkil hakkı vardır: Birincisi müvekkilin vekâletin ifasını vekilin görüşüne bırakması, ikincisi alacağı kabza vekil olanın güvendiği kişiyi yerine vekil tayini, üçüncüsü zekât vermek için görevlendirilen vekilin yerine başkasını tayini, dördüncüsü de satışa vekil olanın belirlediği fiyattan satması için başkasını vekil tayinidir. Ali Haydar Efendi, *Dürer*, 11/160 vd. Üçüncü ve dördüncü şıklar münferit örnekler olduğundan bunlara yakın olan diğer başlıklar altında incelenecektir.

¹⁹ Serahsî, *Mebûsât*, 19/213; İbn Nüceym, *Bahr*, 7/177; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Hâşiyetu İbn Âbidîn Reddî'l-muhtâr 'alâ Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvirî'l-ebşâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992), 5/527, 528.

²⁰ İmam Züfer'e göre ise vekâlette akdin hukuku birinci vekile ait olduğundan, ikinci vekil ilk vekilin ne huzurunda ne de gıyabında tasarruf yapamaz. Serahsî, *Mebûsât*, 19/32.

²¹ Hanefilere göre vekâlet vermenin sahih olduğu bir konuda fuzûlînin tasarrufu bu tasarrufun sıhhatini değil nefâzını etkiler. Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Minhatü'l-halik alâ Bahru'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 7/175.

²² Bk. Kâdîzâde, *Netâic*, 8/103, 104; Şeyhizâde, *Mecmau'l-enhur*, 2/240; İbn Âbidîn, *Minhatü'l-halik*, 7/176; Ali Haydar Efendi, *Dürer*, 11/160.

2. 2. 2. Akdin Hukukunun Vekile Ait Olması

İslâm hukukunda, vekilin müvekkilinin adına yaptığını belirterek gerçekleştirdiği akdin hükmünün yani hukuki sonuçlarının müvekkile ait olduğunda ortak görüş vardır. Ancak vekilin, vekâlet konusu işlemi müvekkil adına yaptığını belirtmediği işlemlerde bunların hukukunun yani doğurduğu haklar ve borçlar açısından sonuçlarının müvekkile mi yoksa vekile mi ait olduğu tartışmalıdır. Bu ayrımın vekilin vekil tayini açısından önemli sonuçları vardır.

Hanefilere göre hukuku olan yani alacak ve borç doğuran akitler, müvekkile izafe edilmesi gerekli olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye ayrılır.

1. Müvekkile izafe edilmesi gereken tasarruflar: Akdin müvekkile izafesinin gerekli olduğu bu işlemlerde akdin hukuku da müvekkile aittir. Bunlar ıskat ve ibra mahiyetinde olan işlemlerdir. Örnek olarak nikâh, bedelli boşama, muhâlea ile kasten öldürme davasında davalının inkârı hâlinde mahkemede sulh, şirket ve mudârebe gibi hak düşüren (ıskat ve ibra) tasarruflarda ve tamamlanması akit konusunun kabzına bağlı olan aynî akitler²³ gösterilebilir. Bu tasarruflarda vekil elçi konumunda olduğundan işlemi müvekkili adına yaptığını belirtmelidir. Aksi hâlde bu işlemlerin hükmü müvekkil için değil vekil için gerçekleşir (*Mecelle*, md. 1460).

2. Müvekkile izafe edilmesi gerekli olmayan tasarruflar: Bir önceki maddede geçen ıskat ve ibra dışında kalan alışveriş, kiralama gibi diğer tasarrufların ise müvekkile izafe edilmesi gerekli değildir. Fakat vekil akdin hukuku ile ilgili külfetlerden kurtulmak için bu tasarrufları müvekkile izafe edebilir (*Mecelle* md. 1461). Bu tasarruflarda vekil kendi adına işlem yapmışsa genel olarak akdin hukuku Hanefî ve Mâlikîlere göre vekile, Şâfiî ve Hanbelîlere göre ise müvekkile aittir. Buna göre örneğin Hanefî ve Mâlikîlere göre müvekkili adına işlem yaptığını belirtmeyen vekil, mebû teslim gibi akdin doğurduğu borçlar ile muhatap olur ve gerektiğinde de bedeli kabz etmek, ayıplı malın iadesi gibi haklarını da kullanır.²⁴

Buna göre vekilin, akdin hukukunun müvekkile izafesinin gerekli olduğu nikâh, boşama, alacaktan ibra, husumet, sulh ve borcu ödeme gibi durumlarda kendi yerine vekil tayin etmesi geçerli değildir. Fakat akdin hukukunun kendisine ait olduğu işlerde başkasını vekil tayin edebilir. Öyle ki müvekkil akdin hukukunun vekile ait olduğu konularda vekilin tevkiline engel olamaz, aksini şart koşmuş olsa bile vekil bu hakka sahiptir. Çünkü vekil, akdin hukukuna ait işlemlerde asil sayılır.²⁵ Anlaşılan odur ki Hanefîlerin bu sonuca varmalarında, akdin hukukuna ait işlemleri müvekkilin yetkisi dışında görmeleri yatmaktadır. Bu durum göz önünde tutulduğunda Hanefîlerin, müvekkilin yetki alanına giren işlemlerde vekilin tevkil yetkisini kısıtlayabileceğini söyleyen diğer mezhepler ile kural olarak görüş birliğinde oldukları söylenebilir.

Bununla beraber vekil, akdin hukukuna ait işlemlerde başkasını vekil tayin etse bile tazmin sorumluluğundan kurtulamaz. Örneğin borcu tahsile vekil olan kişi, bir başkasını vekil tayin ederse tahsil edilen alacak ilk vekile ulaşmadıkça borç ödenmiş olmaz. Eğer söz konusu alacak müvekkile ulaşmadan helak olursa müvekkilin bunu ilk vekile tazmin hakkı olduğu gibi borçlunun da ikinci vekile tazmin ettirme hakkı vardır. Borçlu eğer ikinci vekile tazmin yolunu seçerse ikinci vekil de ilk vekile rücu eder. Fakat vekilin ilgili işlem için kendi yerine ailesinden biri gibi "eminini" yani güvendiği birini tayin etmesi hâlinde borç ödenmiş sayılır. Çünkü vekilin yakın aile fertleri tarafından yapılan kabz, vekilin kabzı hükmündedir. Böylece bunlardan birine ödenen borç tahsil edilmiş olur. Öyle ki tahsil edilen alacak bu yakınının kusuru olmaksızın helak olsa bile, her iki vekile de tazmin gerekmez.²⁶

Müvekkilin zekâtını ehline verme konusunda görevlendirdiği vekilin, bu müvekkilin bilgisi olmadan başka birine, onun da bir başkasına vekâlet vererek (zincirleme vekâlet yoluyla) zekât konusunun fakire ulaştırılması durumunda müvekkilin bunlara onayı olmasa bile zekât ifa edilmiş olur. Çünkü burada arada birden çok vekil olsa bile son vekilin işlemi muteberdir.²⁷

²³ Hibe, ariyet, rehin, vedia, karz akitleridir.

²⁴ Ebû Bekr Alaeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î' fi tertibi's-şerâ'î'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 6/33; Bk. Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 2/347; Hadi Sağlam, "İslâm Hukuku ve Modern Hukuk Mukayesesi Gayesi Hukuki Temsil Olan Akitlerin Değerlendirilmesi (Vekâlet Örneği)", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (16 Haziran 2014), 43 vd. İskat ve ibra kabilinden tasarruflarda hükmün sebebe birleşik olması gerekir. Örneğin nikâhın hükmü karşı cins ile haramlığı kaldırmasıdır, sebebi ise akdi yapan kişidir. Akdi yapan vekil nikâhı müvekkiline izafe etmezse bu akdin hükmü müvekkil için değil kendisi için gerçekleşir. Bk. Ali Haydar Efendi, *Dürer*, 11/110.

²⁵ Kâsânî, *Bedâ'î'*, 6/33; İbn Nüceym, *Bahr*, 7/176; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 5/527. İlk vekil, müvekkilden habersiz tayin ettiği ikinci vekilin veya yetkisiz temsilcinin işlemine onay verirse, akdin hukuku işlemi gerçekleştiren kişilere aittir. Ali Haydar Efendi, *Dürer*, 11/159.

²⁶ İbn Nüceym, *Bahr*; Bilmen, *Kamus*; vd. Ali Haydar Efendi, *Dürer*, 11/160.

²⁷ İbn Nüceym, *Bahr*, 7/176; Bilmen, *Kamus*, 6/328. İbn Nüceym (öl. 710/1310) ve İbn-i Âbidîn'in (ö. 1252/1836), *el-Fetâvâ'l-Hâniyye*'den zekât ile ilgili yukarıdaki hükmü aktarırken "bir kişi kurbanlık satın alması için değerine vekâlet verse, bu kişi de ikinci bir vekil görevlendirirse ikinci vekilin yaptığı satın alma işlemi ilk müvekkilin onayına bağlıdır" ifadesi, kurban alımında zincirleme vekâletin yeterli olmadığı, müvekkilin nihayetinde satın almaya ayrıca onay vermesi gerektiği şeklinde yanlış anlaşılabilir. Hâlbuki zekât ve kurban ile ilgili bu örnekler, vekilin müvekkilinden izinsiz vekil tayinini konusuna aittir. Bu sebeple kurban organizasyonlarında zincirleme vekâletin her aşamasında vekâlet alınırken "vekil tayin etme" veya "nasıl istersen öyle yap" tarzında ifadeler kullanılırsa sonraki işlemler için müvekkilin onayına gerek kalmayacaktır. Bk. Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî (ö. 592/1196) *Çâdîhân*, *Fetâvâ Çâdîhân = Fetâvâ el-Hâniyye*, ed. Sâlim Mustafâ el-Bedrî (Beyrut; Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 3/243; İbn Nüceym, *Bahr*,

2. 2. 3. Vekilin İfade Yetersiz Kılması

Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîlere göre, vekilin vekâlet konusu işi yapmada yetersiz kalması hâlinde eğer müvekkil aksine bir kayıt koymamışsa bir başkasını görevlendirmesi mümkündür. Ancak bu hukukçular vekilin ifade yetersiz kalmasının kapsamına giren durumlar hakkında farklı görüşlere sahiptirler.

Vekilin ifayı güzel yapamaması da bu başlık altında ele alınacaktır.

1- Vekilin işi yapmaya gücü yetmemesi: Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler, vekilin görevlendirildiği işi ifaya güç yetirememesi hâlinde müvekkilin haberi olmasa bile bu işe uygun ve güvendiği birini vekil tayin edebileceğini söylerler. Mezheplerin ifaya güç yetirememe ile ilgili görüşlerinin ayrıntıları şöyledir:

Şâfiîlere göre bu yetki zarurete binaen tanınır. Bu sebeple vekil ancak ilgili işe güç yetiremediği veya normalden çok daha zor geldiği kısmı için başkasını çalıştırabilir. Bunun gibi daha baştan işin aşırı külfetli olduğunun anlaşıldığı durumlarda ve normalde kişinin sadece kendisinin yapmadığı başkasının yardımını almasının gerekli olduğu inşaat ve nakliye gibi işlerde de müvekkil açıkça yasaklamadıkça vekil başkalarını tevkil edebilir. Vekilin, böyle alt vekilleri kendi adına tayin etmesi geçerli olmadığından bunlar müvekkilin vekili sayılırlar. Bunlara ek olarak vekilin kendisinde sonradan ortaya çıkan hastalık, yolculuk gibi sebeplerle tevkil hakkı da vardır. Ancak bu hak müvekkilin vekilinin bu durumlar hakkında bilgi sahibi olmasına bağlıdır. Vekilin ifası için tamamını bitirememesine bakılmaz, aşırı külfet ile karşılaşılması ölçü alınır. Böyle bir durumda görevlendirilen vekil de müvekkilin vekili sayılır.²⁸

Mâlikîlere göre de özel bir işi görmek için yetkilendirilmiş vekil (vekîl-i hâs) yapmaya güç yetirebildiği iş için vekil tayin edemez; ancak görevini yerine getirirken ciddi zorlukla karşılaştığında işin gücü yetmediği kısmında uygun birini tevkil edebilir. Fakat genel bir şekilde yetkilendirilmiş vekilin (vekîl-i mufavvaz - müfevvez) başkasını görevlendirebilmesi için ifaya güç yetirememe şartı aranmaz, o her durumda tevkil hakkına sahiptir. Ayrıca vekil işin yoğunluğu sebebiyle kendisine yardımcı olması için de vekil tayin edebilir.²⁹

Hanbelîler de vekilin gücü yetmediği işlerde tevkil yetkisine sahip olduğunda Mâlikî ve Şâfiîlerle hemfikirdirler. Dahası bir kısmına gücü yetmediği işin tamamında da vekile bu yetkiyi tanırlar. Ayrıca ikinci vekil, ilk vekilin vekili olarak görevlendirildiğinden, ilk vekilin ikinciyi azil yetkisi de vardır.³⁰

2- Vekilin ifayı güzel yapamaması: Şâfiî ve Hanbelîlere göre vekilin, Mâlikîlere göre de vekil-i hâsın, vekâlet konusu işin ifasını özenli bir şekilde yapamaması ve daha güzel ifa edebilecek birinin bulunması hâlinde ifayı bu kişiye yaptırma hakkı vardır.³¹ Buna göre vekilin ilgili işi iyi yapmadığı, düzgün bir şekilde ifa yaptığının bilinmediği veya güzel ifa etse bile bizzat yapmasının âdeti olmadığı işlerde o işi özenle ifa eden kişiyi örfе uygun şekilde vekil tayini caizdir. Burada görüldüğü gibi vekilin yeterliliğinin tespitinde örf ve teamüller belirleyici olmaktadır.

2. 2. 4. Vekilin İşin İfasını Kendisinin Yapmasının Yakışık Almaması

Vekilin, vekâlet konusu işi kendisinin yapmasının yakışık olmadığı işlerde yerine uygun birini görevlendirerek çalıştırması mümkündür. Ancak ilk vekilin işi yapmasının yakışık olmadığı bulunmuş çevrede bilinir olması gerekir. Patronun celepçilik (hayvanları nakil) işini yardımcılarına veya işçilerine yaptırması buna örnek gösterilebilir.³²

Mâlikîlere göre vekilin vekâlet konusu işi yapmasının kendisine yakışmadığını müvekkili biliyorsa veya o işi tek başına yapmadığı çevresinde biliniyorsa vekilin işe uygun bir başkasını tevkil yetkisi vardır. Şöhret karinesinin olduğu böyle bir hâlde müvekkilin vekilin bu durumunu bilmediği iddiası kabul edilmez. Fakat vekil çevresinde böyle bilinen biri değilse ilgili işi

7/176; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 5/527.

²⁸ Mâverdî, *Hâvî*, 6/518; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/248; Remlî, *Nihâye*, 5/39. Bununla beraber malın satılmadığında helak olma tehlikesi gibi bir zaruret varsa vekil müvekkilden habersiz vekil tayin edebilir. Ebu'z-Ziyâ Nûruddîn Ali b. Ali Şebremellisî, *Hâşiye alâ Nihâyetül-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984), 5/39.

²⁹ Haraşî, *eş-Şerhü's-sağîr*, 6/78; Ebu'l-Bekâat Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Adevî ed-Derdîr, *eş-Şerhü'l-kebîr alâ Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 3/388; Desûkî, *Hâşiye*, 3/388; Ru'aynî, *Mevâhibu'l-Celîl*, 5/201.

³⁰ Buhûtî, *Keşşâf*, 3/466, 467.

³¹ Mâverdî, *Hâvî*, 6/518; Ebû Zekeriyâ Muhayyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcu't-Tâlibîn ve'Umdetu'l-Muftîn fi'l-Fıkh*, thk. Şa'bân Muhammed Muhammed Tâhir (Lübnan; Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1425/2000), 274; Haraşî, *eş-Şerhü's-sağîr*, 6/78. Eğer vekil işi güzelce yapıyorsa daha yetenekli biri olsa dahi tevkil yapamaz. Çünkü müvekkilin bu tevkil rızası yoktur. Şebremellisî, *Hâşiye*, 5/39. Hanbelîlere göre bir kamu görevlisi olan hâkim de benzer durumlarda davaya bakması için yerine başkasını vekil tayin edebilir. Ebû İshak Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Muknî'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 4/330.

³² Nevevî, *Minhâcu't-Tâlibîn ve'Umdetu'l-Muftîn fi'l-Fıkh*, 274; Haraşî, *eş-Şerhü's-sağîr*, 6/78; Desûkî, *Hâşiye*, 3/388; Buhûtî, *Keşşâf*, 3/466. Derdîr, *eş-Şerhü'l-kebîr*, 3/388.

yapmaya layık olmasa bile yerine başkasını görevlendiremez. Aksi hâlde müvekkilin bilgisi olmadan yetkisiz bir tasarruf yapmış sayılır ve tazmin sorumlusu olur.³³

Mâlikîlere göre mutlak vekâlette vekilin tevkil hakkı olmamasına rağmen, başkasını alt vekil tayin etmesi ve alt vekilin de birinci vekilin talimatlarına aynen uyarak işlem yapmasının sonucunun müvekkili bağlayıcılığı hakkında iki görüş vardır. İlkine göre, müvekkil alt vekilin birinci vekilin talimatına uygun davranması hâlinde yapılan işlemleri onaylar. İkinci görüşe göre ise müvekkilin bu işlemi onaylamaya hukuken yetkisi yoktur. Çünkü asıl vekil yetkisiz işlem yaptığından, bedel zimmetinde borç olarak kalmıştır; bu borcun da henüz vadesi gelmediğinden feshedilmesi mümkün değildir. Öte yandan asıl vekil, vekâlet konusu işin ifası için vekâleti caiz olmayan birini tayin ederse, bu alt vekil asıl vekilin alt vekili olduğunu biliyorsa tazmin sorumlusudur fakat alt vekil olduğunu bilmiyorsa tazmin sorumlusu olmaz.³⁴

3. Değerlendirme

İslâm hukukçularının vekilin tevkil yetkisi ile ilgili görüşlerini şöyle değerlendirmek mümkündür:

Müvekkil, vekilden belirli veya herhangi birini vekil tayin etmesini istemişse vekil bu şarta uymalıdır. Ancak vekil bu talimatı yerine getirirken müvekkilin maslahatını da gözetmelidir.

Mutlak vekâlet akdi özel bazı durumlar dışında vekile bir başkasını vekil tayin etme yetkisini tanımaz. Çünkü vekâlet güven esasına dayanmaktadır. Vekilin herhangi bir ihtiyaç olmadan müvekkilden habersiz ikinci bir vekil tayini bu esasa aykırıdır.

Bununla beraber istisnai bazı durumlarda tevkil yetkisine ihtiyaç duyulabilir. Hanefîler vekâletin konusu olan işin ifasının vekilin görüşüne bırakıldığı ve ifaya konu olan akdin hukukunun vekile ait olduğu durumlarda, diğer mezhep hukukçuları ise vekilin ifaya güç yetirememesi veya özenle ifa edecek birinin bulunması veyahut vekilin ifasının yakışık almadığı durumlarda vekile tevkil yetkisi tanırlar. Ancak anılan durumların tevkil hakkına dayanak olmasının belirlenmesinde örf, âdet ve teamüllerin önemli yeri vardır.

Mutlak vekâlet akdinde vekilin tevkil yetkisine sahip olması noktasında Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîlerin vekâlet konusu işin ifasını ön plana çıkardıkları ve ifanın yapılmasını veya daha güzel yapılmasını önemsedikleri görülmektedir. Hanefîler ise güven esasını gözetmeye devam etmekte, tevkil yetkisinin vekil için hukuki açıdan var olup olmadığına bakmaktadırlar.

Mezheplerin görüşlerine bakıldığında her görüşün kendi içinde tutarlı gerekçeleri olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple bütün bu görüşlerden mutlak olarak birini kabul edip diğerlerini atıl bırakmak yerine, her birinden yerli yerince yararlanmak daha isabetli olacaktır. Kanaatimizce bu farklı görüşler uzlaştırılarak mutlak vekâletin vekil için tevkil yetkisi barındırması ile ilgili şunları söylemek mümkündür:

Vekâlet akdi güvene dayalı bir akit olduğundan vekilin işi -müvekkilin haberi olmaksızın- bir başkasına yaptırması güven esasına aykırıdır. Bu sebeple Hanefîlerin görüşü öncelikli olarak tercih edilmelidir. Nitekim mutlak vekâlette mezheplerin esas görüşü de bu doğrultudadır.

Hanefîler, vekilin müvekkilinden habersiz de olsa kendisinden daha yetenekli birini tayin etmesine engel olmanın müvekkilin maslahatına aykırı olduğu iddiasına da vekilin kanaatinin değil müvekkilin kanaatinin esas olduğu ve vekile alım, satım gibi tasarruflar için verilen özel yetkinin tevkili kapsamadığını söyleyerek karşı çıkarlar.³⁵

Vekil mutlak vekâlette özel işçi gibidir, işi başkasına yaptıramaz. Aynı zamanda müvekkil, vekilinin görüşüne razı olduğu için onu görevlendirmiştir. Oysa insanların görüşleri farklıdır. Müvekkilin, vekilin kendisine bilgi vermeden yerine görevlendirdiği kişinin yani ikinci bir vekilin görüşüne rızası yoktur.³⁶

Bu esas göz önünde tutulduğunda vekilin işi gerektiği şekilde ifa edememesini veya özenle ifasının bir başkası tarafından mümkün olduğunu gerekçe göstererek müvekkilinden habersiz vekil tayini güven prensibine aykırıdır. Bu konuda Hanefîlerin görüşü tercihe şayandır. Çünkü müvekkil için, güven ifadan önemli olabilir. Örneğin gizlilik veya ustalık tecrübesi öne çıkıyorsa, işin belli bir kişi tarafından (vekil) ifası herhangi bir şekilde veya herhangi bir kişinin ifasından daha önemlidir.

Vekilin işi kendisinin yapmasının yakışık almadığı, başkalarına yaptırdığının bilindiği durumlarda ise tevkil yetkisinin zımnen bulunduğunu kabul etmek gerekir. Kesin bir şeri delil veya İslâm hukukunun temel ilkelerine aykırı olmayan ve tarafların açık

³³ Haraşî, *eş-Şerhü's-sağîr*, 6/78.

³⁴ Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Bulğatü's-sâlik li-akrebi'l-mesâlik ale's-Şerhi's-sağîr* (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1986), 3/513.

³⁵ Kâdîzâde, *Netâic*, 8/99.

³⁶ Sultân b. İbrâhîm b. Sultân Hâşimî, *Ahkâmu tasarrufati'l-vekil fi ukûdi'l-meâvezâti'l-mâliyye* (Dübe [Dubai]: Dârü'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, 1422), 322.

bir şekilde aykırı bir irade beyanında bulunmadıkları örf, âdet ve teamül³⁷ akitte şart koşulmuş sayılır ve buna uyulması gerekir.³⁸ Bu hususta çoğunluğun görüşünün isabetli olduğu görülmektedir. Yani yapılması gereken işin özelliği de yardımcı görevlendirmek için yetkiyi barındırmaktadır. Aynı şekilde bir önceki maddede anlatılan durumlarda vekilin işi başkasına yaptırabildiğine dair bir teamül varsa yine tevkil yetkisinin bulunduğunu kabul etmek gerekir.

Özetle mutlak vekâlet ile görevlendirilen vekil örf, âdet, teamül varsa ilgili işte başkasının görevlendirebilir aksi hâlde müvekkilden izin almalıdır.³⁹ Yine vekil bir kısmını yapmaya gücünün yetmediği işin tamamında değil de sadece gücü yetmediği kısmında yardımcı görevlendirmelidir. Böylelikle hem müvekkil hem de vekilin maslahatları gerçekleştirilmiş ve çekişme de önlenmiş olur.⁴⁰

İfa keyfiyetinin vekile bırakıldığı ve akdin hukukunun vekile ait olduğu durumlarda vekilin kendine yardımcı olması için başkasını tevkilde bulunması güven prensibine zarar vermemektedir. Çünkü Hanefilerin dediği gibi ifanın vekilin görüşüne bırakılması tevkil hakkını da kapsamaktadır. Öte yandan alışveriş ve kiralama gibi işlemleri vekil müvekkile izafe etmeden yapmışsa akdin hukuku kendisine ait olacağından haklar ve borçlar ile ilgili gerekli işlemleri takip için vekil tayin edebilir.

Mutlak vekâlet ile ilgili olarak Şâfiîlerin, satılmaması hâlinde helak olma ihtimali olan malın satımı için görevlendirilen vekilin satışı kendisinin yapamaması hâlinde satış için uygun birini vekil tayin edebileceğine dair görüşleri de dikkate alınmalıdır.⁴¹ Çünkü vekil böyle yapmakla her ne kadar müvekkilinin bilgisi dışında davranmış olsa da vekâlet akdinin gereği olan müvekkilin maslahatını gözeterek ve zarara uğramasını engelleyecektir. Zayi olması kamu veya milletin zararına sebep olacak mallarda da bu görüşün tatbiki tercih edilebilir.

Mutlak vekâlette bazı işlerin özelliğine göre hareket edilebilir. Mutlak vekâlette vekile tevkil hakkı tanımak, vekilin görüşünü almak sayılır ancak zincirleme vekâlet açıkça belirtilmedikçe geçerli olmasa gerekir. Çünkü vekâlette işin özenle yapılmasını istemek olduğu gibi vekâlet verilen şahsın yapış şekline razı olmak da vardır.

4. Türk Borçlar Kanunu'nda Vekilin Vekil Tayini

Günümüz uygulama ve tecrübesi hakkında bilgi sahibi olmak ve İslâm hukuku ile karşılaştırma açısından yürürlükteki mevzuata da göz atılması yararlı olacaktır. Vekâlet sözleşmesi ile ilgili hükümler TBK 502-514. maddelerinde yer almaktadır. Bu çalışmanın konusu olan vekilin başkasına iş yaptırabilmesi ile ilgili esaslar ise "III. Vekilin borçları, 2. Şahsen ifa, sadakat ve özen gösterme" başlığı altında 506. ve 507. maddelerde düzenlenmiştir.⁴²

İlgili maddeler şöyledir:

a. Genel olarak

Madde 506- Vekil, vekâlet borcunu bizzat ifa etmekle yükümlüdür. Ancak vekile yetki verildiği veya durumun zorunlu ya da teamülün mümkün kıldığı hâllerde vekil, işi başkasına yaptırabilir.

Vekil üstlendiği iş ve hizmetleri, vekâlet verenin haklı menfaatlerini gözeterek, sadakat ve özenle yürütmekle yükümlüdür.

Vekilin özen borcundan doğan sorumluluğunun belirlenmesinde, benzer alanda iş ve hizmetleri üstlenen basiretli bir vekilin göstermesi gereken davranış esas alınır.⁴³

³⁷ Zekiyüddin Şâban, *İslam Hukuk İlminin Esasları: (Usulü'l-Fıkıh)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 263, 264.

³⁸ Aynı zamanda *Mecelle'de* de yer alan şu külli kaideler bu vakıyı özetlemektedir: "Örfen maruf olan şey, şart kılınmış gibidir." md. 43. "Nâsın isti'mâli bir hüccettir ki onunla amel vacip olur." md. 37.

³⁹ Konuya bir başka yaklaşım şekli de şöyledir: Mutlak vekâlet ile tayin edilen vekilin ilgili işi ya kendisinin yapmaya gücü yettiği ya da genellikle veya meşguliyeti sebebiyle başkasına yaptırdığı göz önünde tutulur. Buna göre tevkil yetkisinin varlığı ve yokluğu baştan belirlenmiş olur. Sabri Muhammed Abdülğaffâr Cihân, *el-İltizâmât ve't-tasarrufatü'n-nâşie an akdeyi'l-icâre ve'l-vekâle: dirâse fikhîyye mukârene* (İskenderiye: Mektebetü'l-Vefâi'l-Kânûniyye, 2011), 230.

⁴⁰ Tâlib Kâid Mukbil, *el-Vekâle fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Riyad: Dârü'l-Livâ, 1983), 210.

⁴¹ Şebremellisî, *Haşîye*, 5/39.

⁴² <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.6098.pdf>

Halen yürürlükte olan TBK 2011 yılında kabul edilmiş olup, 1926 kabul tarihli 818 sayılı Borçlar Kanunu'nun (BK) yerini almıştır. Eski Borçlar Kanunu'ndaki ilgili madde ise "... Vekil başkasını tevkile mezun veya hal icabına göre mecbur olmadıkça veya âdet başkasını kendi yerine ikameye müsait bulunmadıkça müvekkilünbihi kendisi yapmağa mecburdur" hükmünü içeren 390. maddedir.

⁴³ Sonraki madde ise vekâlet borcunu başkasına gördürmenin usulü ile ilgilidir:

"b. İşin üçüncü kişiye gördürülmesi hâlinde

Madde 507- Vekil, yetkisi dışında çıkarak işi başkasına gördürdüğünde, onun fiilinden kendisi yapmış gibi sorumludur. Vekil başkasına vekâlet vermeye yetkili ise, sadece seçmede ve talimat vermede gerekli özeni göstermekle yükümlüdür. Vekâlet veren, her iki durumda da vekilin kendi yerine koyduğu kişiye karşı sahip olduğu hakları, doğrudan doğruya o kişiye karşı ileri sürebilir."

b. İşin üçüncü kişiye gördürülmesi hâlinde

MADDE 507- Vekil, yetkisi dışına çıkarak işi başkasına gördürdüğünde, onun fiilinden kendisi yapmış gibi sorumludur.

Vekil başkasına vekâlet vermeye yetkili ise, sadece seçmede ve talimat vermede gerekli özeni göstermekle yükümlüdür.

Vekâlet veren, her iki durumda da vekilin kendi yerine koyduğu kişiye karşı sahip olduğu hakları, doğrudan doğruya o kişiye karşı ileri sürebilir.

506. maddede vekâlet borcunun şahsen ifasının esas olduğu ancak bazı durumlarda vekilden başka birisinin ifasının da mümkün olduğu görülmektedir. Kanunun, vekilin vekâlet borcunun başkası tarafından ifasını mümkün kıldığı durumlar şunlardır:

a. Vekâlet akdi ile vekile ifayı başkasına yaptırabilme yetkisi verilmesi.

b. İfanın başkasına yaptırılması zorunluluğu.

c. İşin başkasına ifa ettirilmesi hakkında teamül bulunması.

507. madde ise vekilin gerek vekâlet verme yetkisi olmadığı hâlde vekil tayini gerekse kendisine bu yetki tanınmışsa yetkisini nasıl kullanacağı ve müvekkilin hem ilk hem de ikinci vekilden hak talebinde bulunacağı konularında düzenleme içermektedir.

Vekil, vekâletin konusu olan iş görme borcunu alt vekâlet veya ikame vekâlet yoluyla başkasına yaptırabilir. Alt vekâlette vekil, ifayı bir başka şahsa kendi adına yaptırır, ikame vekâlette ise vekil üçüncü bir kişi ile müvekkil adına işlem yapar.⁴⁴

İslâm hukukunda vekâlet akdine ait hükümler naslar ile değil insanların ihtiyaçlarına göre yapılan içtihatlarla belirlenmiştir. Bu bağlamda diğer beşeri hukuk sistemleri ile benzerlikler taşıması tabiidir. Nitekim TBK'nun 506. maddesi ve İslâm hukukundaki görüşler karşılaştırıldığında, vekâletin vekil tarafından ifasının esas olduğu konusunda her iki sistemin de örtüştüğü görülmektedir. İfanın başkasına yaptırılması konusunda ise vekile yetki tanınması durumunda bütün İslâm hukukçularına göre zorunluluk ve teamüle göre hareket edilmesi durumlarında ise Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîlere göre ifanın vekilden başkasınca icrası mümkündür.

Sonuç

İslâm hukukçuları, vekilin vekâlet konusu işin ifası için tamamen yerini alacak şekilde veya yardımcı olarak bir başkasını vekil tayin etme yetkisinin varlığını prensip olarak kabul etmektedirler. Müvekkilin tevkile açıkça izin vermesi hâlinde vekilin bu yetkiye sahip olduğu konusunda bir tartışma yoktur. İkinci vekili müvekkil dışında azle kimin yetkili olduğu da kim için vekil tayin edildiğine göre değişmektedir.

Mutlak vekâlet akdinin ilke olarak vekile tevkil yetkisi vermediği hususunda fukahâ arasında yine bir görüş birliğinden söz etmek mümkündür. Ancak mutlak vekâlet akdinde vekile vekil tayini hakkı getiren istisnai durumlar konusunda daraltıcı ve genişletici görüşler vardır.

Hanefiler, istisna olarak da olsa mutlak bir vekâlet akdinin vekile vekil tayin etme yetkisinin diğer mezheplere göre daha dar olduğunu söylemişlerdir. Çünkü Hanefîlere göre vekâlet akdinde müvekkilin vekile duyduğu güven vekâlet konusu işin ifasından daha önemlidir. Müvekkil vekil tayin etmeyi açıkça yasaklamamış veya vekile açıkça izin vermemişse, vekilin ifanın kendi görüşüne bırakıldığı veya akdin hukukunu ilgilendiren işlerde tevkil yetkisi vardır.

Çoğunluğu oluşturan Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler ise vekâlet konusu işin ifasını öne aldıklarından vekilin ifayı yapamaması, daha güzel ifa edecek birinin bulunması ve bizzat kendisinin yapmasının yakışık olmadığı durumlarda uygun birini görevlendirebileceğini söylemektedirler. Bütün bu durumların vekil tayinini haklı kılmasında da örf, âdet ve teamüller belirleyici olmaktadır.

Vekâletin müvekkil ve vekil arasındaki güvene dayalı olduğunun bütün İslâm hukukçularınca kabul edildiği göz önüne alındığında Hanefîler ve diğerleri arasında özde bir görüş ayrılığı bulunmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü Hanefiler de diğerleri gibi örfü sözleşmelerde delil olarak kabul ederler. Öte yandan örfleşmemiş durumlarda çoğunluğa göre de vekilin tevkil yetkisi bulunmamaktadır. Bu sebeple İslâm hukukçularının mutlak vekâlet akdinde vekilin tevkil yetkisine dair istisnai durumlara ait görüşlerini birbirini tamamlayıcı olarak kabul etmek isabetli olacaktır.

TBK'deki vekilin vekil tayini ile ilgili hükümlerin de İslâm hukukundaki görüşlere benzediği görünmektedir.


⁴⁴ Süheyla Zorlu - Süleyman Emre Zorlu, "Günümüz Türk Hukuku ve Mecellede Vekâlet Sözleşmesinde Vekilin Borçları", *Selçuk Üniversitesi Adalet Meslek Yüksekokulu Dergisi* 2/1 (12 Eylül 2019), 22, 23.

Kaynakça | References

- Ali Haydar Efendi, Eminefendizâde Küçük. *Dürerü'l-hükkâm şerhi Mecelleti'l-ahkâm şerhi'l-kitabi'l-vükelâ*. 13 Cilt. İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1319.
- Aybakan, Bilal. *İslam Hukukunda Vekâlet Sözleşmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Aybakan, Bilal. "Vekâlet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/1-6. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Bağdâdî, Ebû Muhammed Ğânim b. Muhammed el-. *Mecmaü'd-damânât fi mezhebi'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1999.
- Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle: (Mecelle-i ahkam-ı adliye)*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1990.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslamiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1986.
- Buhûtfî, Mansur b. Yunus b. Salâhiddîn el-. *Keşşâfü'l-kinâ' an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Cihân, Sabri Muhammed Abdülğaffâr. *el-İltizâmât ve't-tasarrufâtü'n-nâşie an akdeyi'l-icâre ve'l-vekâle: dirâse fikhiyye mukârene*. İskenderiye: Mektebetü'l-Vefâi'l-Kânûniyye, 2011.
- Derdîr, Ebu'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Adevi ed-. *eş-Şerhü'l-kebir alâ Muhtasari Halil*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Desûkî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-. *Hâşiyetü'd-Desûki alâ Şerhi'l-kebir*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Ebu'l-Basal, Ali. "Teaddüdü'l-vükelâ fi'l-fikhi'l-İslâmî". *Mecelletu'l-Hikme* 36 (Ocak 2008), 263-300.
- Haraşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Mâlikî el-. *eş-Şerhü's-sağîr alâ Muhtasari Halil*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Hâşimî, Sultân b. İbrâhîm b. Sultân. *Ahkâmu tasarrufatü'l-vekil fi ukûdi'l-meâvezâtü'l-mâliyye*. Dübey [Dubai]: Dârü'l-Buhûs li'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, 1422.
- Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî el-. *Tuhfetü'l-muhtâc fi-Şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2021.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Hâşiyetu İbn Âbidîn Reddül-muhtâr 'alâ Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvirî'l-ebşâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Minhatü'l-halik alâ Bahru'r-râ'îk şerhu Kenzi'd-dekâ'îk*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed Makdisî Cemmâîlî. *el-Muğni*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.
- İbn Müflih, Ebû İshak Burhânüddin İbrâhîm b. Muhammed. *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Nuceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî el-Hanefî. *el-Bahru'r-râ'îk şerhu Kenzi'd-dekâ'îk*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Kâdızâde, Ahmed Şemseddin. *Netâiciü'l-efkâr fi keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr (Tekmitetü Fethi'l-kadîr)*. thk. Abdürrezzâk Gâlip el-Mehdi. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Kâdîhân, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî (ö. 592/1196). *Fetâvâ Kâdîhân =Fetâvâ el-Hâniyye*. ed. Sâlim Mustafâ el-Bedrî. 3 Cilt. Beyrut; Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2003.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî el-. *Bedâ'iyü's-şanâ'î fi tertibi's-şerâ'îk*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kisbet, Mustafa. "İslâm Hukukunda Bir Tasarrufta Birden Çok Vekil Tayini ve Sonuçları". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2021), 727-750. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.911762>
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-. *el-Hâvi'l-kebir fi fikhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi' ve hüve şerhu Muhtasari'l-Müzenî*. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Mukbil, Tâlib Kâid. *el-Vekâle fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Riyad: Dârü'l-Livâ, 1983.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-. *Minhâcu't-Ṭâlibîn ve'Umdetu'l-Muftîn fi'l-Fıkh*. thk. Şa'bân Muhammed Muhammed Tâhir. Lübnan; Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1425/2000.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-. *Ravdatu't-talibîn ve umdetü'l-muftiyyîn (müttekîn)*. thk. Züher eş-Şâviş. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1992.
- Râfî, Ebu'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm Kazvîni ed-. *el-Azîz şerhi'l-Vecîz = Fethü'l-azîz fi şerhi'l-Vecîz = eş-Şerhü'l-kebir*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Remlî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî er-. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984.
- Ru'aynî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed er-. *Mevâhibu'l-Celîl fi Şerhi Muhtasari Halil*. 6 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, 1412/1992.

- Sağlam, Hadi. “İslâm Hukuku ve Modern Hukuk Mukayesesi Gayesi Hukuki Temsil Olan Akitlerin Değerlendirilmesi (Vekâlet Örneği)”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (16 Haziran 2014), 1-56.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed es-. *Bulğatü's-sâlik li-akrebi'l-mesâlik ale's-Şerhi's-sağîr*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1986.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b Ahmed b Sehl es-. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.
- Şâban, Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları: (Usulü'l-Fikh)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 29. Basım, 2018.
- Şebramellisî, Ebu'z-Ziyâ Nûruddîn Ali b. Ali. *Hâşiye alâ Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984.
- Şeyhizâde, Damad Abdurrahman Gelibolulu. *Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Şirbînî, Şemseddîn Hatîb Muhammed b. Ahmed Kâhîrî eş-. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Tanrıverdi, Hasan. *İslam Hukukunda ve Modern Hukukta Vekalet Akdi*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Zeylâî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-. *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Bulak, Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-İslâmî, 1313.
- Zorlu, Süheyla - Zorlu, Süleyman Emre. “Günümüz Türk Hukuku ve Mecellede Vekâlet Sözleşmesinde Vekilin Borçları”. *Selçuk Üniversitesi Adalet Meslek Yüksekokulu Dergisi* 2/1 (12 Eylül 2019), 9-29.


The Comprehensiveness of *Ummah* as a Nation-building Concept

Şevket TOPAL |  <https://orcid.org/0000-0001-8628-2800>

Prof. Dr. | Corresponding Author | sevket.topal@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University |  <https://ror.org/0468j1635>

Islamic Law | Rize, Türkiye

Hakan KOLÇAK |  <https://orcid.org/0000-0003-1185-4055>

Asst. Prof. | Author | hakan.kolcak@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University |  <https://ror.org/0468j1635>

Constitutional Law | Rize, Türkiye

Abstract

Objectivist or subjectivist methods would be utilised in a nation-building process. The objectivist method seeks to shape a national identity based on linguistic, ethnic or religious unity among those individuals forming the nation concerned. Shaping the identity constructed upon such unity is not asked by the subjectivist method. This method recognises linguistic, ethnic or religious diversity as the enrichment of the national identity. It stimulates the individuals to show loyalty to their common history and to embrace common future goals while trying to shape their national identity underscoring the significance of solidarity and emotional unity. *Ummah* is generally regarded as a concept benefiting from the objectivist method and aimed at a nation-building process that is based on religious unity. The concept of *umma* would indeed have concrete objectivist features in a methodological manner; however, it is also possible to take into account the subjectivist method in an *umma*-oriented process. This article examines those constitutions entered into force in various Muslim-majority states in the 2000s and afterwards and answers which methods are used in their nation-building processes. According to the article, seven states – Bahrain, Palestine, Qatar, the Comoros Union, the Maldives, Syria and Tunisia – draw on the objectivist method whilst Sudan utilises its subjectivist counterpart. The other states scrutinised in this study – Afghanistan, Algeria, Chad, Morocco, Ivory Coast (*Côte d'Ivoire*), Kyrgyzstan, Kosovo, Iraq, Libya, Egypt, Niger, Senegal, Somalia and Turkmenistan – use a hybrid formula constructed on both objectivist and subjectivist cornerstones. All results reached via a normative analysis of constitutional law are also examined from a perspective of Islamic law, ultimately arguing that the concept of *umma* would be acknowledged as a model of inclusive nation.

Keywords

Ummah, Nation, Constitutional Law, Islamic Law, Horizons of Nation

Citation

Topal, Şevket-Kolçak, Hakan. "The Comprehensiveness of Ummah as a Nation-building Concept". *Rize Theology Journal 25* (Special Issue of Islamic Law 2023), 89-102. <https://doi.org/10.32950/rid.1341492>

Publication Information


Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 11.08.2023	Date of Acceptance: 26.09.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Auth. Contribution Rates	Corresponding author (ŞT) %50, second author (HK) %50		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		




Abstracting and Indexes




Millet İnşa Etme Tasavvuru Olarak Ümmet Anlayışının Kapsayıcılığı

Şevket TOPAL |  <https://orcid.org/0000-0001-8628-2800>


Prof. Dr. | Sorumlu Yazar | sevket.topal@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi |  <https://ror.org/0468j1635>

İslam Hukuku | Rize, Türkiye

Hakan KOLÇAK |  <https://orcid.org/0000-0003-1185-4055>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | hakan.kolcak@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi |  <https://ror.org/0468j1635>

Anayasa Hukuku | Rize, Türkiye

Öz

Nesnel (objektif) veya öznel (subjektif) yöntemler millet inşa etme sürecinde benimsenebilmektedir. Nesnel yöntem, milli kimliğin inşasında milleti oluşturan bireyler arasında dilsel, etnik ya da dinî birliği hedeflemektedir. Söz konusu birlik dairesinde milli kimliğin inşası öznel yöntem tarafından amaçlanmamaktadır. Milleti oluşturan bireyler arasındaki dilsel, etnik veyahut dinî farklılıkları milli kimliğin zenginliği olarak gören öznel yöntem, ortak geçmişe yönelik sadakat ile ortak gelecek ülküsüne yaslanmakla beraber bireyler arasında dayanışma ve duygusal birlikteliği ön plana çıkaran milli kimliği inşa etmeyi arzulamaktadır. Ümmet anlayışı genel itibarla nesnel yöntemle yaslanan ve din birliği üzerinden millet inşa etmeyi hedefleyen bir tasavvur olarak değerlendirilmektedir. Ümmet anlayışının yönetsel açıdan nesnellüğünün bulunduğu aşikârdır; fakat söz konusu nesnellüğün mutlak olmadığı ve öznel yöntemin de ümmet anlayışı doğrultusunda hesaba katılabileceği çalışmamızda ileri sürülmektedir. Bu yönüyle öğretiyeye katkı sunma teşebbüsü içerisinde olan çalışmamızda, 2000'li yıllar ve sonrasında Müslüman nüfusun çoğunluğu oluşturduğu devletlerde yürürlüğe konan anayasalar irdelenerek milletlerin oluşturulmasında işlevsel kılınan yöntemler tespit edilmeye çalışılmaktadır. Araştırma örneklemindeki yedi devletin – Bahreyn, Filistin, Katar, Komorlar Birliği, Maldivler, Suriye ve Tunus – nesnel yöntemi cari kıldığı, Sudan'ın ise öznel yöntemi benimsediği çalışmamızda belirtilmektedir. Örneklem kümesindeki diğer on dört devlette – Afganistan, Cezayir, Çad, Fas, Fildişi Sahili, Kırgızistan, Kosova, Irak, Libya, Mısır, Nijer, Senegal, Somali ve Türkmenistan – nesnel ve öznel yöntemleri birlikte işlevsel kılan karma usul vasıtasıyla kapsayıcı milletlerin oluşturulduğu çalışmamızda ayrıca gösterilmektedir. Normatif anayasa hukuku incelemesi neticesinde elde edilen sonuçların İslam hukuku ekseninde de analize tabi tutulduğu çalışmamızda, ümmetin esasen kapsayıcı bir millet tasavvuru olabileceği nihai noktada ileri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler

Ümmet, Millet, Anayasa Hukuku, İslam Hukuku, Millet Anlayışları

Atıf Bilgisi

Topal, Şevket-Kolçak, Hakan. "Millet İnşa Etme Tasavvuru Olarak Ümmet Anlayışının Kapsayıcılığı". *Rize İlahiyat Dergisi* 25 (İslam Hukuku Özel Sayısı 2023), 89-102. <https://doi.org/10.32950/rid.1341492>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 11.08.2023	Kabul Tarihi: 26.09.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Yazar Katkı Düzeyleri	Sorumlu yazar (ŞT) %50, ikinci yazar (HK) %50		
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



Introduction

A nation-building process would be carried out through objectivist or subjectivist methods.¹ The concept of *umma* is mostly considered a product of the objectivist method that is aimed at religious unity.² It is true that there are some objectivist aspects of the concept, but there would also be possible for a nation-building process to follow an *umma*-oriented subjectivist path. This article examines whether the concept would be regarded as a model of inclusive nation. 22 Muslim-majority states are scrutinised in order to understand which methodologies they embrace in forming their nations at the constitutional level. All constitutions are reached via the well-known platform of *Constitute Project*, which is developed by the Comparative Constitutions Project at the University of Texas and the University of Chicago.

The article finds out that 7 out of 22 states (Bahrain, Palestine, Qatar, the Comoros Union, the Maldives, Syria and Tunisia) benefit from the objectivist method in their nation-building processes. The subjectivist method is embraced in Sudan while other 14 states – Afghanistan, Algeria, Chad, Morocco, Ivory Coast (*Côte d'Ivoire*), Kyrgyzstan, Kosovo, Iraq, Libya, Egypt, Niger, Senegal, Somalia and Turkmenistan – draw on a hybrid formula taking into account both objectivist and subjectivist milestones. All results obtained through a normative analysis of constitutional law indicate that it is likely for the concept of *umma* to form a model of inclusive nation. This argument is then examined from a perspective of Islamic law in order to comprehend whether the doctrine of Islamic law would enable the concept to be shaped in an inclusive manner. It is eventually maintained that the concept is likely to reflect an inclusive feature, but its inclusive characteristic should also be analysed via a perspective of cosmopolitanism.

This article is organised in the following fashion. The first chapter constructs a brief conceptual framework on the concept of nation. The second chapter examines 22 Muslim-majority states via a normative analysis of constitutional law. It is worth noting that all states examined in the chapter have adopted their constitutions in the 2000s or in the following decades. Other Muslim-majority states adopting their current constitutions before the 2000s are beyond of the scope of the article. Having completed the constitutional analysis, the article turns its attention to the question whether it is likely to shape the concept of *umma* in an inclusive manner under the doctrine of Islamic law in the last chapter.

1. Brief Conceptual Framework

It is not possible to establish a state without three basic components, namely (i) nation, (ii) territory and (iii) sovereignty.³ There are many well-known definitions of the concept 'nation'. Anderson, for instance, defines it as "an imagined political community and imagined as both inherently limited and sovereign".⁴ He goes on to expound that a nation is visualised in the manner that most of its members feel some form of belongingness, though they do not know each other and will probably never get to know. The concept is also defined through determining its elements. Hobsbawm, for example, identifies the significance of language, religion, and an invented tradition and history as the basic elements of a nation.⁵ Smith further develops these elements by scrutinising civic western nations and ethnic eastern nations.⁶ In resting upon the elements, particularly culture, Gellner famously defines nation as "the artefacts of men's convictions, loyalties and solidarities".⁷ In Gellner's view, nation is a product of people who "share the same culture, where culture in turn means a system of ideas and signs and associations and ways of

¹ Hasan Tunç-Faruk Bilir, "Cumhuriyet Dönemi Anayasalarımızda Milliyetçilik Anlayışı ve Atatürk Milliyetçiliği", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2/2 (Haziran 1998), 3-4; Turgay Cın, "Avrupa Birliği Üyesi Yunanistan Anayasasında Millet, Halk ve Yunanistan Vatandaşlığı", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 16/1 (Haziran 2014), 12-13; Bihterin Vural Dinçkol-Alper Işık, "1924 Anayasası Döneminde Yurttaşlık Anlayışı", *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 21/1 (Haziran 2015), 27; Ömer Özkaya, "Devlet Olgusu Üzerine Bir Değerlendirme", *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi* 8/16 (Aralık 2020), 328-329.

² For some comprehensive debates on this issue, see Ezgi Güzel Polat, "Osmanlıdan Günümüze Vatandaşlık Anlayışı", *Ankara Barosu Dergisi* 3 (Mayıs 2011), 127-157; Mehmet Fatih Çınar, "Türkiye Cumhuriyeti Anayasalarında Atatürk Milliyetçiliği ve Anayasa Mahkemesi Kararlarındaki Görünümü", *Antalya Bilim Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 6/12 (Aralık 2018), 79-95; Ümit Güveyi, "Ulus Devlet ile Vatandaşlık İlişkisi Paradoksu ve Anayasal Düzlemdeki Negatif Etkileri", *Yıldırım Beyazıt Hukuk Dergisi* 2 (Temmuz 2019), 137-168.

³ Kemal Gözler, *Devletin Genel Teorisi: Bir Genel Kamu Hukuku Ders Kitabı* (Bursa: Ekin Yayınevi, 2018), 4.

⁴ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983), 15.

⁵ Eric Hobsbawm, *National and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 80-101.

⁶ Anthony Smith, *National Identity* (Reno: University of Nevada Press, 1991), 6-15.

⁷ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), 7.

behaving and communicating”.⁸

In taking almost all aforementioned traditional contributions into account, but not restricting herself merely with them, Guibernau gives a more political definition of the concept as “a human group conscious of forming a community, sharing a common culture, attached to a clearly demarcated territory, having a common past and a common project for the future, and claiming the right to rule itself”.⁹ According to this definition, a nation is expected to have five main characteristics: (i) a sense of belongingness constructed upon the consciousness of forming a distinct community, (ii) a shared history based chiefly upon the collective memory, (iii) a shared culture encompassing a specific language, political culture, religion, symbols, ceremonies, myths, heroes, sacred places and traditions, (iv) attachment to an unquestionably demarcated territory which is regarded as a site of public events, as a landscape, also as a main source of nourishment and resources, and (v) a desire for self-government triggered by sharing a common fate.¹⁰

Unlike many traditional scholars, Guibernau considers self-government an element of nation:

To define a specific community as a nation involves the more or less explicit acceptance of the legitimacy of the state that claims to represent it or, if the nation does not possess a state of its own, it then implicitly acknowledges the nation’s right to self-government involving some degree of political autonomy which may or may not lead to a claim for independence.¹¹

In Guibernau’s political definition, nation is not a fixed and eternal entity; instead, it is subject to transformations throughout its lives in which it generally entertains different political aspirations and self-definitions. Therefore, some new nations may emerge while others are likely to disappear.¹² Nationalism plays a key role in any potential emergence or disappearance process. As a political doctrine, it comes in several shapes and sizes with the contributions of theoretical studies: primordialist and modernising, ethnic and civic, Marxist-inspired, functionally-inspired, rational choice-inspired, culturally-based, psychologically-based, state-based and so on.¹³ Irrespective of theoretical differences, nationalism is mainly aimed at awarding a group of commoners or plebeians, shortly a community or people, the right to determine its own political destiny in a partial or full manner, e.g. a unit within a larger nation-state, a member of a nations-state (or union state), a constituent member of a federation or confederation, or an independent state.¹⁴

It is possible for a nationalist movement to embrace an objectivist attitude in its nation-building process.¹⁵ This attitude stimulates the movement to construct its national identity on objective cornerstones such as a common language, ethnicity or religion.¹⁶ It is also likely to shape the national identity through subjective factors, including fidelity, self-consciousness, sentiments, solidarity and willpower.¹⁷ The subjectivist approach is not aimed at linguistic, ethnic or religious unity among individuals forming a nation. Instead, this approach conceives linguistic, ethnic and religious diversity as the enrichment of the national identity. It is worth noting that there is no certain consensus upon which factors should be used in nation-building processes. This could be the reason why recent constitutions of many Muslim-majority states benefit from both objective and subjective factors in defining their nations. This mixed or hybrid formula indeed enables the recent constitutions to shape inclusive nations. The following chapter expounds some examples of such nations across the world by examining all

⁸ Gellner, *Nations and Nationalism*, 7.

⁹ Montserrat Guibernau, “Secessionism in Catalonia: After Democracy”, *Ethnopolitics* 12/4 (October 2013), 368; Montserrat Guibernau, “Prospects for an Independent Catalonia”, *International Journal of Politics, Culture and Society* 27/1 (March 2014), 5-6.

¹⁰ Montserrat Guibernau, “Secessionism in Catalonia: A Response to Goikoetxea, Blas, Roeder, and Serrano”, *Ethnopolitics* 12/4 (October 2013), 410-411.

¹¹ Guibernau, “Secessionism in Catalonia”, 368.

¹² Guibernau, “A Response”, 411.

¹³ There are a significant number of theoretical papers on nationalism. Gellner, for instance, constructs a culturally-based theory in which he defines nationalism as “a theory of political legitimacy, which requires that ethnic boundaries should not cut across political ones”. In Gellner’s theory, ethnic boundaries are created by distinct cultures, the development of which results in the advancement of nationalism. As a theory comparing ethnic eastern nationalism with civil western nationalism, Smith defines nationalism as “a form of culture, political ideology and a form of social movement”. While the essential elements of civic nationalism are “people and territory belong together”, those of ethnic nationalism are birth, native culture and a common descent. For more details, see Gellner, *Nations and Nationalism*, 1, 7; Smith, *National Identity*, 9, 12, 71; Philip Resnick, “What Theorists of Nationalism Have to Learn from Multinational States”, *Multinational Federalism: Problems and Prospects*, eds. Michel Seymour and Alain Gagnon (London: Palgrave Macmillan, 2012), 69-80.

¹⁴ Guibernau, “A Response”, 411.

¹⁵ Ayhan Döner, *Türk Anayasa Hukuku* (Ankara: Yetkin Yayınevi, 2023), 102.

¹⁶ Erdoğan Teziç, *Anayasa Hukuku* (İstanbul: Beta Yayınları, 2019), 133-134; Abdurrahman Eren, *Anayasa Hukuku Dersleri: Genel Esaslar – Türk Anayasa Hukuku* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021), 282-284.

¹⁷ Yavuz Atar, *Türk Anayasa Hukuku* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021), 70; Ömer Anayurt, *Anayasa Hukuku Genel Kısım: Temel İlkeler, Kavram ve Kurumlar* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2022), 265-266.

constitutions adopted in various Muslim-majority states in the 2000s and afterwards.

2. Inclusive Nations in Muslim-majority States: Constitutions of the 2000s and Onwards

Objectivist nations are formed in some Muslim-majority states at the constitutional level, namely Bahrain,¹⁸ Palestine,¹⁹ Qatar,²⁰ Syria²¹ and Tunisia.²² Such nations are objectivist with respect to ethnic, linguistic and religious dimensions. Ethnic Arabism, Islam and the Arabic language are the basic pillars of the nations. A different objectivist nation is founded in the Comoros via a distinct constitutional approach. The 2018 Constitution of the Comoros Union rules that “the Comorian people solemnly affirm their will to (...) cultivate a national identity based on a sole people, a sole religion (Sunni Islam) and a sole language”.²³ As a corollary of this provision, Article 97 of the Constitution recognises Islam as the state religion while empowering the Comorian state to “draw on (...) the Sunni principles and rules of obedience and the Chafi’i rites that govern belief and social life”. Some may maintain that the Comorian example is subjectivist with regards to linguistic differences since Article 9/5 of the Constitution acknowledges French and the Shikomor language in addition to Arabic as the official languages of the Union. However, this provision is not aimed at recognising the linguistic diversity of the Comorian people. The Shikomor language is the mother tongue of the dominant population while French is a concrete remnant of the colonisation era.²⁴

An objectivist approach akin to the Comoros model is adopted in the Maldives. The Maldivian objectivism is based on religious and linguistic unity. There are not any provisions mentioning the ethnic diversity of the Maldives in the 2008 Constitution.²⁵ The Constitution envisages religious and linguistic unity and seeks to construct a Maldivian nation upon such unity. According to Article 10 of the Constitution, Islam is the religion of the Republic. All Maldivian laws are to be on the basis of Islam.²⁶ To put it differently, a law contract to any Islamic tenet is unlikely to be enacted in the Republic.²⁷ The Maldivian state is required to maintain and develop the religion of the Maldives while all oaths of office involve several phrases requiring a special respect for the religion of the Republic. The Maldivian state is also called to protect and prosper Dhivehi, which is recognised as the national language of the Maldives.²⁸

Sudan is another Muslim-majority state where the hybrid formula has not been embraced. The preamble of the 2019 Sudanese Constitution shapes a subjectivist nation and enshrines the diverse nature of the Sudanese people.²⁹ Article 66 of the Constitution follows the subjectivist path by bestowing collectivist identity rights upon all ethnic and cultural groups inhabiting the Sudanese Republic. In the other Muslim-majority states scrutinised in this study, inclusive nations are not formed via the subjectivist formula; rather, the hybrid method is utilised in the foundation of inclusive nations. All the states are examined in the following sections.

2.1. Afghanistan

The 2004 Constitution of Afghanistan forms an inclusive Afghan nation through encompassing both objective and subjective elements. Article 2 of the Constitution recognises Islam as the religion of Afghanistan whilst the preamble and Article 3 of the Constitution put an emphasis on the Islamic characteristic of the Afghan Republic.³⁰ This does not imply that the Afghan nation is constructed upon an Islam-based objectivist cornerstone. Afghan followers of other faiths are guaranteed to enjoy their

¹⁸ See the preamble, Articles 1/a and 2 of the 2002 Constitution of Bahrain. For the full text of the Constitution, see Constitute Project, “Bahrain 2002” (Accessed on 1 July 2023).

¹⁹ See the preamble, Articles 1 and 4 of the 2003 Constitution of Palestine. For the full text of the Constitution, see Constitute Project, “Palestine 2003” (Accessed on 2 July 2023).

²⁰ See the preamble and Article 1 of the 2003 Constitution of Qatar. For the full text of the Constitution, see Constitute Project, “Qatar 2003” (Accessed on 2 July 2023).

²¹ See the preamble, Articles 1, 3 and 4 of the 2012 Constitution of Syria. For the full text of the Constitution, see Constitute Project, “Syrian Arab Republic 2012” (Accessed on 2 July 2023).

²² See the preamble, Articles 1 and 39 of the 2014 Constitution of Tunisia. For the full text of the Constitution, see Constitute Project, “Tunisia 2014” (Accessed on 2 July 2023).

²³ Constitute Project, “Comoros 2018” (Accessed on 2 July 2023).

²⁴ For a brief note on the linguistic and religious diversity of the Union, see Minority Rights Group International, “Comoros” (Accessed on 2 July 2023).

²⁵ For the full text of the Maldivian Constitution, see Constitute Project, “Maldives 2008” (Accessed on 3 July 2023).

²⁶ Article 10 of the Maldivian Constitution.

²⁷ Article 10 of the Maldivian Constitution.

²⁸ Articles 11 and 67 of the Maldivian Constitution.

²⁹ Constitute Project, “Sudan 2019” (Accessed on 2 July 2023).

³⁰ Constitute Project, “Afghanistan 2004” (Accessed on 1 July 2023).

religious freedoms in accordance with Article 2 of the Constitution. Some may argue whether the notion 'Afghan' is an ethnicity-based term. This term does not refer to only one ethnic group as Article 4 of the Constitution rules that "the nation of Afghanistan shall be comprised of Pashtun, Tajik, Hazara, Uzbek, Turkman, Baluch, Pachaie, Nuristani, Aymaq, Arab, Qirghiz, Qizilbash, Gujur, Brahwui and other tribes". The same constitutional provision also states in a subjectivist way that "the word Afghan shall apply to every citizen of Afghanistan". Article 16 of the Constitution is another provision that shows the inclusiveness of the Afghan nation. According to this article, Pashto and Dari are not the only languages of the Afghan state. These two languages are the national languages, but Uzbeki, Turkmani, Pachaie, Nuristani, Baluchi and Pamiri would also be used as regional official languages, ensuring the inclusiveness of the Afghan nation with respect to linguistic differences or cleavages.

2.2. Algeria

The 2020 Constitution of Algeria, in Article 2, acknowledges Islam as the official religion.³¹ Moreover, the preamble of the Constitution regards Algeria as the "land of Islam". The presence of these constitutional provisions does not mean that the Algerian nation is built on an Islam-based objectivist milestone. The state is obliged to promote and develop not only Islam but also Amazighism in pursuit of the preamble of the Constitution. Another obligation of the state is to advance and promote Arabism, but this provision does not impose a duty upon the Algerian state to pursue an Arabisation policy aimed at rendering Algeria an Arab-only nation state. It is true that Article 3/1-2 of the Constitution recognises Arabic as the national and official language of the state; however, Tamazight is also acknowledged as a national and official language under Article 4/1 of the Constitution. Furthermore, the state is required to promote and develop not only Arabic but also Tamazight.³² All these provisions show that the Algerian Constitution seeks to define the Algerian nation in an inclusive way.

2.3. Chad

The 2018 Constitution of Chad recognises French and Arabic as the official languages of the Republic.³³ This does not mean that the Constitution seeks to establish a language-based objectivist nation because Article 9/2 of the Constitution calls on the Chadian state to preserve and develop all national languages. A similar subjectivist attitude is adopted with respect to ethnic and religious differences. According to Article 5 of the Constitution, "any propaganda of ethnic, tribal, regional or religious character attempting to harm the national unity or the secularity of the State is prohibited". Moreover, ethno-cultural and religious diversity in the Chadian state is acknowledged in the preamble of the Constitution, where it is also stated that the Chadian people considers ethnic and religious tolerance a fundamental value of the Republic. All these constitutional provisions demonstrate that the Chadian Constitution is aimed at forming an inclusive nation via the hybrid formula.

2.4. Ivory Coast (Côte d'Ivoire)

According to Article 48/5 of the 2016 Constitution, French is the official language of Ivory Coast. This does not imply that the Ivorian Constitution aims to form a language-oriented objectivist nation. A duty of the Ivorian state is to protect and promote all Ivorian national languages in accordance with Article 101 of the Constitution. The same constitutional article authorises the Ivorian legislature to adopt a law determining the national languages. The existence of this provision indicates that the Ivorian Constitution would potentially welcome the linguistic diversity of the Ivorian people. A certain provision for the establishment of an inclusive Ivorian nation is indeed found in the preamble of the Constitution. According to this relevant provision, the Ivorian people take into account its cultural, ethnic and religious diversity, and are determined to construct "a multi-ethnic and multi-racial Nation on the principles of national sovereignty".

2.5. Egypt

The 2014 Constitution of Egypt is mostly objectivist as Arabism, Islam and Arabic are enshrined at the constitutional level.³⁴ Ethnic Arabism is backed in the preamble and Article 1 of the Constitution. Islam is recognised as the religion of the Arab Republic pursuant to Article 2 of the Constitution. This constitutional provision also acknowledges Arabic as the official language of the state. The maintenance and advancement of the Arabic language is guaranteed by Articles 7, 24 and 48 of the Constitution as well. All these provisions could be seen as the milestones of the objectivist formula. It is worth noting that there is another aspect of the Egyptian model reflecting a degree of religious subjectivity. According to the 2014 Constitution, the

³¹ Constitute Project, "Algeria 2020" (Accessed on 1 July 2023).

³² Articles 3/3-4 and 4/3-4 of the Algerian Constitution.

³³ Article 9/1 of the Chadian Constitution. For the full text of the Constitution, see Constitute Project, "Chad 2018" (Accessed on 2 July 2023).

³⁴ Constitute Project, "Egypt 2014" (Accessed on 2 July 2023).

Egyptian nation does not have a mono-religious feature. Rather, Article 3 of the Constitution rules that “the principles of the laws of Egyptian Christians and Jews are the main source of laws regulating their personal status, religious affairs, and selection of spiritual leaders”. Furthermore, the preamble of the Constitution welcomes the multi-religious characteristic of the Arab Republic. The existence of the above-mentioned provisions indicate that the Egyptian Constitution seeks to create an inclusive nation when regulating the religious structure of the Arab Republic.

2.6. Iraq

The 2005 Constitution of Iraq is objectivist while recognising Islam as the official religion of the state, and while guaranteeing the Islamic identity of the majority of the Iraqi people.³⁵ However, the Iraqi Constitution has some degree of religious diversity when ensuring “the full religious rights to freedom of religious belief and practice of all individuals such as Christians, Yazidis, and Mandaean Sabians”, and when acknowledging the multi-religious feature of the country.³⁶ The Constitution supports an objectivist approach in showing Iraq as an active member of the Arab League.³⁷ The Constitution is also subjectivist whilst recognising the multi-ethnic feature of the country and regarding ethnic Turkmen and Kurds as well as Arabs as the components of the Iraqi people.³⁸ Linguistic subjectivity is another aspect of the 2005 Constitution. To clarify, the Constitution recognises not only Arabic, the mother tongue of the majority population, but also the Kurdish, Turkomen and Syriac languages as either national or regional official languages.³⁹ It is also possible to use other minority languages, e.g. Armenian, as official languages at the local level in accordance with Article 4/5 of the Constitution.

2.7. Kosovo

The 2008 Constitution of Kosovo is mostly subjectivist.⁴⁰ It reflects a degree of objectivity once recognising Albanian, the mother tongue of the majority population, as a national official language of the Republic. However, the Constitution acknowledges Serbian as a national official language in addition to Turkish, Bosnian and Roma as potential official languages at the municipal level, leading to a degree of linguistic subjectivity. Ethnic subjectivity and religious subjectivity would also be understood by touching on several articles of the Constitution. For example, according to Article 57/1 of the Constitution, “inhabitants belonging to the same national or ethnic, linguistic, or religious group traditionally present on the territory of the Republic of Kosovo (Communities) shall have specific rights as set forth in this Constitution”. Article 104/2 of the Constitution reads that “the composition of the judiciary shall reflect the ethnic diversity of Kosovo”. The following provision of the same article stipulates that “the composition of the courts shall reflect the ethnic composition of the territorial jurisdiction of the respective court”. Article 108/2 of the Constitution rules that “the Kosovo Judicial Council shall (...) fully reflect the multi-ethnic nature of Kosovo”. According to Article 109/4, “the State Prosecutor shall reflect the multiethnic composition of the Republic of Kosovo”. Article 125/2 of the Constitution states that “security institutions shall reflect the ethnic diversity of the population of the Republic of Kosovo”. A similar diversity-centred phrase is used when the Constitution regulates the composition of the Kosovan Police.⁴¹ State-based religious neutrality and religious freedoms are the other pillars of the subjectivist Kosovan model that are listed in Articles 8, 9, 38 and 39 of the Constitution.

2.8. Kyrgyzstan

The 2010 Constitution of Kyrgyzstan is linguistically objectivist when recognising Kyrgyz, the mother tongue of the majority population, as the state language, and when imposing a duty upon the state to develop this language.⁴² The Constitution is also subjectivist while acknowledging Russian, a minority language, as another official language, and while ensuring that “the representatives of all ethnicities which form the population of Kyrgyzstan have the right to preserve their native language as well as creation of conditions for its learning and development”.⁴³ Ethnic subjectivity could be understood under Article 38 of

³⁵ See the preamble and Article 2 of the 2005 Constitution of Iraq. For the full text of the Constitution, see Constitute Project, “Iraq 2005” (Accessed on 3 July 2023).

³⁶ Articles 2/2 and 3 of the Iraqi Constitution.

³⁷ Article 3 of the Iraqi Constitution.

³⁸ The preamble and Article 3 of the Iraqi Constitution.

³⁹ Article 4 of the Iraqi Constitution.

⁴⁰ For the full text of the Kosovan Constitution, see Constitute Project, “Kosovo 2008” (Accessed on 3 July 2023).

⁴¹ Article 128/2 of the Kosovan Constitution.

⁴² See the preamble and Article 10/1 of the Kyrgyz Constitution. For the full text of the Constitution, see Constitute Project, “Kyrgyzstan 2010” (Accessed on 3 July 2023).

⁴³ Article 10/2-3 of the Kyrgyz Constitution.

the Constitution, which states that “everyone shall have the right to freely determine and state his/her ethnicity. No one may be forced to determine and state his/her ethnicity”. Religious subjectivity is also ensured via the 2010 Constitution, under which religious neutrality is secured.⁴⁴

2.9. Libya

The 2011 Constitution of Libya recognises Arabic, the mother tongue of the majority population, as the state language, demonstrating an objectivist feature of the Libyan model.⁴⁵ However, this model is not linguistically objectivist in all manners. Article 1 of the Constitution guarantees “the linguistic and cultural rights of the Amazigh, the Tabous, the Touareg and the other components of the Libyan society”. A similar approach is adopted in terms of religious diversity. Islam is recognised as the religion of the state, and Shari’a (Islamic Law) is acknowledged as “the main source of legislation”.⁴⁶ It is also a duty of the state imposed at the constitutional level to “guarantee for non-Muslims the freedom to practice their religious rituals”.⁴⁷ All these constitutional provisions are indeed the basic cornerstones of the Libyan model on which an inclusive nation is to be built.

2.10. Morocco

The 2011 Constitution of Morocco is objectivist when regarding the Moroccan Kingdom as a Muslim state, and when granting an official status to Islam, the religion of the majority population.⁴⁸ It is also subjectivist when guaranteeing to “all the free exercise of beliefs”.⁴⁹ A similar approach is embraced with respect to the linguistic diversity of the Kingdom. Article 5/1 of the Constitution vests an official status in Arabic, the mother tongue of the majority population. The following provision of the same constitutional article imposes a duty of protecting and promoting Arabic upon the Kingdom. These provisions indicate the objectivist aspect of the Constitution in terms of linguistic diversity. There is also a subjectivist dimension when giving an official status to Tamazight, a minority language.⁵⁰ Another subjectivist stride is made via the creation of the National Council of Languages and Moroccan Culture, which is aimed at maintaining and advancing “the diverse Moroccan cultural expressions”.⁵¹ Protecting the diversity of the Kingdom is also considered a duty to be fulfilled by state organs in accordance with the preamble of the Constitution. All aforementioned subjectivist provisions show that the Moroccan Constitution seeks to form an inclusive nation by means of the hybrid formula.

2.11. Niger

The 2010 Constitution of Niger recognises French as the official language.⁵² This could be seen as an indicator of linguistic objectivism. However, there are some subjectivist steps taken by the 2010 Constitution. For example, Article 5/1 of the Constitution reads that “all communities composing the Nigerien Nation enjoy the freedom to use their languages”. All such languages “have, in all equality, the status of national languages” in accordance with Article 5/2 of the Constitution. The Nigerien state is required to promote and develop such national languages under Article 5/3 of the Constitution. The Nigerien Constitution is fully subjectivist in terms of ethnic and religious diversity since there are several constitutional provisions emphasising upon ethnic and religious neutrality.⁵³ All aforementioned constitutional provisions evidence that the hybrid formula of nation-building operates in Niger.

2.12. Senegal

A constitutional approach analogous to the Nigerien model is embraced by the 2001 Constitution of Senegal.⁵⁴ The Constitution recognises French as the official language.⁵⁵ This could be deemed an objectivist attempt, but the Constitution also lists several

⁴⁴ See Articles 1/1, 20/4-7, 20/5-5, 31/4 and 32/4.

⁴⁵ Article 1 of the Libyan Constitution. For the full text of the Constitution, see Constitute Project, “Libya 2011” (Accessed on 3 July 2023).

⁴⁶ Article 1 of the Libyan Constitution.

⁴⁷ Article 1 of the Libyan Constitution.

⁴⁸ The preamble and Article 3 of the Moroccan Constitution. For the full text of the Constitution, see Constitute Project, “Morocco 2011” (Accessed on 4 July 2023).

⁴⁹ Article 3 of the Moroccan Constitution.

⁵⁰ Article 5/3 of the Moroccan Constitution.

⁵¹ Article 5/6 of the Moroccan Constitution.

⁵² Article 5/5 of the Nigerien Constitution. For the full text of the Constitution, see Constitute Project, “Niger 2010” (Accessed on 4 July 2023).

⁵³ See Articles 8 and 9 of the Nigerien Constitution.

⁵⁴ For the full text of the Senegalese Constitution, see Constitute Project, “Senegal 2001” (Accessed on 4 July 2023).

⁵⁵ Article 1/2 of the Senegalese Constitution.

minority languages, e.g. Diola, Malinké, Pular, Sérère, Soninké and Wolof, as national languages.⁵⁶ It is also possible to increase the number of national languages through a codification process in accordance with Article 1/2 of the Senegalese Constitution. The Constitution is fully subjectivist in terms of religious diversity. It empowers all religious communities to exercise their religious freedoms and cultural practices.⁵⁷ A similar subjectivist approach is adopted with respect to ethnic diversity as there are a few constitutional provisions underscoring ethnic neutrality.⁵⁸

2.13. Somalia

The 2012 Constitution of Somalia is mostly objectivist in forming the Somali nation.⁵⁹ The Constitution is objectivist when recognising Islam as the religion of the state, and when ruling that “no religion other than Islam can be propagated in the country”.⁶⁰ Another religion-based objectivist provision is the following: “no law which is not compliant with the general principles of Shari’ah can be enacted”. A degree of objectivism is also reflected in terms of linguistic diversity as Somali, the mother tongue of the majority population, is acknowledged as the official language of the Republic under Article 5 of the Constitution. The same constitutional provision regards Arabic as the second language of the Republic. There is another aspect of the Somali Constitution that paves the way for linguistic subjectivism. To clarify, the Constitution stipulates that “the state shall promote the cultural practices and local dialects of minorities”. All these constitutional provisions demonstrate that the Somali model embraces both objectivist and subjectivist approaches in forming an inclusive nation.

2.14. Turkmenistan

The 2008 Constitution of Turkmenistan is linguistically objectivist when recognising the Turkmen language, the mother tongue of the majority population, as the state language.⁶¹ There is also a reflection of linguistic subjectivism at the constitutional level because Article 21 of the Constitution rules that “the use of their native language shall be guaranteed to all citizens of Turkmenistan”. The usage of the Turkmen language and other native languages spoken within the borders of Turkmenistan is allowed in judicial proceedings under Article 104 of the Constitution. A similar subjectivist attitude is embraced with respect to ethnic diversity. Ethnic neutrality is enshrined in Article 15 of the Constitution, under which the Turkmen state is responsible for “ensuring equality between social and ethnic communities”. Religious subjectivism is another cornerstone of the Turkmen model, which stands up for religious neutrality through numerous constitutional provisions.⁶²

All examples analysed in this chapter show that there is no certain way followed by many Muslim-majority states in their nation-building processes. It is likely to utilise an objectivist method. Bahrain, Palestine, Qatar, Syria, the Comoros, the Maldives and Tunisia are just some Muslim-majority examples where the objectivist formula of nation-building is embraced. It is less likely to witness a Muslim-majority state in which only the subjective formula of nation-building is adopted. Nevertheless, it is possible to encounter such states. For instance, a subjectivist way of nation-building is followed in Sudan. Most Muslim-majority states utilise both objectivist and subjectivist methods in their nation-building processes. 14 out of 22 Muslim-majority states examined in this study construct their inclusive nations through the hybrid formula. It is worth noting that half of these states grant an official status to Islam, which seeks to establish a commonwealth of all Muslims, namely the *umma*. *Umma* is indeed a product of nation-building. It is argued that a nation-building process constructed on the idea of religious unity is required to embrace the objectivist formula.⁶³ Many examples analysed in this study demonstrate that it could be possible to adopt the hybrid formula while pursuing a nation-building process built upon the perspective of religious unity. The following chapter scrutinises whether it is likely to utilise the hybrid method during a nation-building process aimed eventually at forming the *umma*.

3. The *Ummah* through the Hybrid Formula: A Model of Inclusive Nation

The Arabic-origin concept of *umma* means nation, generation, tribe, people, community and a community of humans or other living beings in Turkish. In the literature of Islamic law, the concept means a community of people believing a common religion

⁵⁶ Article 1/2 of the Senegalese Constitution.

⁵⁷ Article 24 of the Senegalese Constitution.

⁵⁸ See Articles 4/3 and 5 of the Senegalese Constitution.

⁵⁹ For the full text of the Somali Constitution, see Constitute Project, “Somalia 2012” (Accessed on 4 July 2023).

⁶⁰ Article 2/1-2 of the Somali Constitution.

⁶¹ Article 21 of the Turkmen Constitution. For the full text of the Turkmen Constitution, see Constitute Project, “Turkmenistan 2008” (Accessed on 4 July 2023).

⁶² Articles 18, 19, 28, 41 and 44 of the Turkmen Constitution.

⁶³ Kemal Gözler, *Türk Anayasa Hukuku Dersleri* (Bursa: Ekin Yayınevi, 2023), 56.

and pursuing common goals. The Qur'an, the Sunnah and basic Islamic sources frequently touch upon the concept. In the Qur'an, *ummah* is regarded as a group of animals having a biological origin akin to each other or a community of humans (6/38). In the Sunnah, the concept is used when referring to those loyal to the Prophet Muhammad or when mentioning other communities loyal to other prophets. Another notable reference is found in the Charter of Medina, under which non-Muslim communities are in agreement with the Muslims on the basis of their will to live together. According to the Charter, both Muslims and non-Muslim communities are acknowledged as a single *ummah* whilst non-Muslim communities are allowed to exercise their freedom of religion (arts. 1 and 26).⁶⁴ In basic Islamic sources, the concept is used solely in relation to Muslim communities. Accordingly, it would be argued that the richest and largest usage of the concept is found in the Qur'an.

Ummah is a widely-used central concept that appears in twenty-five different surahs and sixty-four verses in the Quran. The concept is generally used in the Qur'an in the following meanings: a community of humans believing in Allah (3/124), a community of humans not believing in Allah (27/83), a nation of animals (35/24), tribe (7/160), leader (16/120), time (12/45), religion and lifestyle (43/22-23).⁶⁵ When looking at the wide usage of the concept in the Quran, it is possible to claim that *ummah* explains the positive or negative relations of communities enjoying different cultures or beliefs with the belief in monotheism. In the Islamic culture and civilisation, however, the concept gains a more specific and positive meaning and is used only for those believing in the religion brought by the Prophet Muhammad and accordingly those following his path. Thus, humanity is at the centre of Islamic understanding of *ummah*. It is significant to note at this juncture that Muslims are divided into races, tribes, colours, etc. Race, skin colour, language, geography and other similar variables are unlikely to constitute an obstacle for unity among Muslims, according to Islam. Islam does not seek to define the notion of humanity via the aforementioned variables, but via virtue and faith, ultimately leading to an expression of *ummah* in the broadest sense. To put it differently, Islam does not perceive the concept of *ummah* as a geographical and formal unity, but it perceives the concept as the unity of purpose and spirit of Muslim solidarity all over the world.

It is worth noting that the wide usage area of the concept *ummah* has led to different understandings on the basis of societies. Such differences are indeed the corollaries of the absence of a strong state able to guide and govern all Muslims on a global scale. The concept has greatly narrowed its meaning in the non-existence of such a major state, and every nation has begun to see itself as the central authority representing the *ummah*. This is, in fact, incompatible with the Islamic understanding of *ummah*, which recognises all Muslims as a single nation irrespective of their citizenship status. All Muslims, regardless of their citizenship status, are supposed to benefit from all legal and economic opportunities provided by an Islamic state under the Islamic understanding of *ummah*. To put it differently, each Muslim individual has the broadest rights even when living in another Islamic country, just like those European individuals inhabiting all European Union countries. Unfortunately, present Muslim-dominated states intend to protect their sovereignty and borders based on an idea that is far from this Islamic understanding and practice.

While the Islamic concept of *ummah* expands certain areas, it also restricts some concrete domains. In this sense, the Islamic concept is also the concept of an individual, society, law, state and civilisation. It is not an alienating concept; it is a unifying concept. It is not a restrictive concept, but an encompassing concept. It is not a monopolistic concept; it is a sharing concept. It is we-centred, not me-centred. It is a regulator, not a dissolver. It is not a warrior, but a peacemaker. It is not lethal; it is a life-giving concept. It is not destructive; it is a structuring and revitalising concept. For this reason, the concept of *ummah*, which is a vision of civilisation, is strongly against the primitiveness of seeing oneself, one's family, tribe, and race as solely self-based and blindly superior. In this context, it should be known that Islam strongly opposes blind imitation (religion of ancestors), which is one of the biggest obstacles to the aggregation of *ummah*, and the disease of favouritism towards one's own people and tribe or race (*shu'b*, *'asaba*, *ahl*), even though it is unjust.

Human is a word that refers to a community consisting of male and female who speak, think and communicate verbally. Two basic characteristics of humans are that they lose themselves a lot and that they quickly establish relationships with others. Human beings are inclined towards both goods and evils. However, it is stated in the Quran that they are respectable beings (95/4) and that they were created from a male and a female (49/13). Therefore, a person gains meaning not alone, but in a community, even if it is small in number. The most ideal, widest, most beneficial and final form of community is to constitute an *ummah*. In other words, it is the consciousness and organisation of raising the individual and social merits of Muslims to the

⁶⁴ For the full text of the Charter and its in-depth analysis, see Saïd Amir Arjomand, "The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the 'Umma'", *International Journal of Middle East Studies* 41/4 (November 2009), 555-575; Bayram Doğan-Mehmet Turan, "Anayasa Hukuku Bağlamında Medine Vesikası", *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2021), 69-96; Erdoğan Keskin, "Anayasacılık Bağlamında İslami Anayasacılık Kavramı ve Medine Vesikası", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 70/3 (Ekim 2021), 957-990.

⁶⁵ Ahmet Öz, "Kur'an'da İslam Ümmeti", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Aralık 2019), 551.

most beneficial level on a universal level.

Ummah is the name of a large community based on servitude that people form on the basis of a certain ideal and belief. The biggest obstacle to the consciousness of forming an *umma* is blindly prioritising oneself, one's family, tribe or race, without relying on any effort or merit, and closing oneself to the truth and wisdom of other people. This situation is legally prohibited and morally condemned in Islam. It would be appropriate to include this observation here as a fact. *Ummah* is the umbrella concept that expresses all people who belong to the religion of Islam as a civilisational concept and area of dominance, without being subject to any discrimination or engagement. The concept of *umma* includes several patronage groups such as nations, tribes and sects. While some of these concepts refer to a single person (individual, human or person), a family (*ahl*), a tribe or a race (*asaba*) in a narrow framework, some of them refer to broader masses, cultures or religious groups. Each of these has positive or negative meanings in its own context. While Islam condemns negative meanings, it orders every Muslim to direct their own merits to compete in good deeds. However, these concepts express a dynamic process rather than a static situation. Therefore, there is a constant renewal in the content of each concept, according to periods and places.⁶⁶

In Islam, the value of human is measured by the quality of servitude. In the Quran, each individual with this qualification is considered a brother in terms of the unity of faith, even if not biologically (49/10). One of the most basic responsibilities of constituting an *umma* is, according to the Quran, to glorify the name of Allah on earth, to eliminate the issues that cause corruption, and to develop and improve the earth in a way that forms the basis for the welfare of all humans (2/128, 213). There are serious responsibilities that come with constituting an *umma* in Islam. These responsibilities are both internal and external features. This issue is explained in the Quran as follows: "You are the best *umma* that has been created for humanity. You enjoy goodness, forbid evil, and believe in Allah..." (3/110). For all this to happen, first of all, the *umma* must be strong, balanced, powerful, patient, tolerant and well-equipped in society.⁶⁷

Human is a central concept in the Quran. Surah Al-Jathiyah (45/13) reads that "He has given to you everything in the heavens and the earth as a blessing from Himself. There are signs for those who think". As it is clearly stated in the verse, everything in the universe has been created for the benefit of humanity, but it is also emphasised that people should be moderate while benefiting from the blessings offered to them, should also think about future generations, and should not engage in any destructive, disruptive or destructive activities on other beings. Provided that the criteria are observed, the Quran mentions many nice virtues for humans and the high ranks they will attain in the sight of Allah thanks to the servitude they display through these virtues.⁶⁸ In Islam, although a human being is valuable on his/her own, s/he gains his/her real meaning in society and the contribution s/he makes to society. Therefore, in Islam, there is being us, not self. The most natural consequence of being us is the consciousness of forming a community, an *umma*.

Ummah is the umbrella concept that includes those loyal to the Prophet with a true understanding. This meaning is mostly emphasised in the Quran. The Islamic *umma* requires being united and acting with the consciousness of unity. It is inclusive, not exclusive. Non-Muslims would also find a place for themselves under this umbrella, with a clear legal basis. In order words, they are not marginalised under the umbrella. It is not possible to ignore others by constituting the Islamic *umma*. The opposite attitude would fall into the trap of micro-nationalism, which Islam will never accept.

Conclusion

This article has sought to answer whether the notion of *umma* would be considered a nation-building concept benefiting from both objectivist and subjectivist methods. A normative analysis of constitutional law has demonstrated that most Muslim-majority states draw on a hybrid formula in their nation-building processes welcoming both objectivist and subjectivist methods. The dominant position of the hybrid formula has raised the question whether the Islamic *umma* would be regarded as a model of inclusive nation under the doctrine of Islamic law. The relevant analysis has eventually indicated that it is likely to utilise the hybrid method and form an inclusive nation through the concept of *umma*.

It is worth noting that the possibility of forming such an inclusive nation would be comprehended from a theoretical point of view. Today, in most Muslim-occupied countries, there is an effort to highlight one's own race through empty praise instead of ideas that will nourish the consciousness of forming an *umma*. The disease of presenting oneself to the public as the ruler and

⁶⁶ Necmettin Gökür, "Political Language of Tafsir – Redefining of 'Ummah', a Religio-communal Concept of the Qur'an: Past and Present", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Nisan 2007), 248.

⁶⁷ Abdullah Aygün, *Kur'an'a Göre Ümmet-i Muhammed'in Özellikleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 145-149.

⁶⁸ For example, see 9/112 and 22/41.

policymaker of the world, unaware of one's own power and the reality of the world, is an exemplary indicator of how detached they are from the realities of the world. However, current Muslims, above all else, have the responsibility of knowing their own position and taking precautions accordingly. If it is desired to exist in the world as an *ummah*, then there is an obligation to plan, implement what is planned, control what is implemented and take precautions for the problems, both at the individual and state scales. As a result of this introversion and separation from the world, it is seen that most Muslim-majority countries are increasingly moving away from the consciousness of forming an *ummah* and shifting towards micro-nationalism. What we mean by this, of course, is not that a person loves his/her state, land, flag or national values; but on the contrary, s/he does not offer these virtues to the benefit of *ummah*. However, what will render Islamic societies truly strong is not introversion, but cooperation with other co-religionists as much as possible. Therefore, Muslims' socialisation and unity is not a condemnable situation; on the contrary, it is a must. When the provisions of Islamic law are examined in general, it is seen that while some of them can be applied at the individual level, state power is needed in many matters, e.g., criminal law, war (*jihad*) law, procedural law, tax law, land law, etc. For this reason, acting with the consciousness of forming an *ummah* has a great share in understanding and experiencing Islam and in the emergence of Muslims on the stage of existence.

Although it is understood at the first glance that all Muslims are gathered under one roof when the Islamic *ummah* is mentioned, it is seen that this is not possible in practice, legally and in terms of historical experience. Since there is nothing practical in the Quran, we need to base our understanding of *ummah* on more realistic foundations. This should be in the form of considering the legal and cultural independence of each Muslim, granting the broadest rights to all Muslims and also taking a united stand against those who take an attitude towards Islam and act hostilely. When we look at the historical processes of Muslims, we see that the word *ummah* has experienced a narrowing of meaning and evolved from the general to the specific. After this narrowing of meaning was determined in a certain place and gained the meaning of terminology, it became the general name of those communities loyal to the Prophet. Therefore, it is unlikely for contemporary Muslim nation-states to use this concept to cover only their own people. For this reason, although there is no obstacle in terms of Islamic law to the freedom of statehood for Muslim societies that have emerged as a reality and are governed by their own laws, it is not possible to say that they alone represent the Islamic *ummah*.

While it is important that Muslim elements within many states established in the modern period are determined by name or have certain rights when determining their constitutional status, is the main motive here due to an *ummah* perspective or *force majeure*? The point of origin is important. In order to be able to say that this truly stems from Islam's comprehensive understanding of *ummah*, it will be necessary to look at whether the same treatment is applied to a citizen-status Muslim person and a foreigner-status Muslim person committing the same crime. In theory, of course, a country enjoys the right to establish sovereignty over its own territory and apply Islamic law, taking into account the customary conditions. However, from the perspective of the Islamic *ummah*, since Muslims are considered a single nation, it is necessary to apply equal law to them. In addition, it is necessary to act on the principle of supporting Muslim states in their foreign policies and using their preferences in favour of Muslim nations. Future research projects would scrutinise all aforementioned issues in depth and seek to adopt a cosmopolitan perspective on the *ummah*-oriented inclusive form of nation-building.

Kaynakça | References

- Anayurt, Ömer. *Anayasa Hukuku Genel Kısım: Temel İlkeler, Kavram ve Kurumlar*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2022.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.
- Arjomand, Saïd Amir. "The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the 'Umma'". *International Journal of Middle East Studies* 41/4 (November 2009), 555-575.
- Atar, Yavuz. *Türk Anayasa Hukuku*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021.
- Aygiün, Abdullah. *Kur'an'a Göre Ümmet-i Muhammed'in Özellikleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Cin, Turgay. "Avrupa Birliği Üyesi Yunanistan Anayasasında Millet, Halk ve Yunanistan Vatandaşlığı". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 16/1 (Haziran 2014), 1-71.
- Constitute Project. "Afghanistan 2004". Accessed on 1 July 2023. https://www.constituteproject.org/constitution/Afghanistan_2004
- Constitute Project. "Algeria 2020". Accessed on 1 July 2023. https://www.constituteproject.org/constitution/Algeria_2020
- Constitute Project. "Bahrain 2002". Accessed on 1 July 2023. https://www.constituteproject.org/constitution/Bahrain_2017
- Constitute Project. "Chad 2018". Accessed on 2 July 2023. https://www.constituteproject.org/constitution/Chad_2018
- Constitute Project. "Comoros 2018". Accessed on 2 July 2023. https://www.constituteproject.org/constitution/Comoros_2018
- Constitute Project. "Egypt 2014". Accessed on 2 July 2023. https://www.constituteproject.org/constitution/Egypt_2019
- Constitute Project. "Iraq 2005". Accessed on 3 July 2023. https://www.constituteproject.org/constitution/Iraq_2005
- Constitute Project. "Kosovo 2008". Accessed on 3 July 2023. https://www.constituteproject.org/constitution/Kosovo_2016
- Constitute Project. "Kyrgyzstan 2010". Accessed on 3 July 2023. https://www.constituteproject.org/constitution/Kyrgyz_Repub-lic_2016
- Constitute Project. "Libya 2011". Accessed on 3 July 2023. https://www.constituteproject.org/constitution/Libya_2012
- Constitute Project. "Maldives 2008". Accessed on 3 July 2023. https://www.constituteproject.org/constitution/Maldives_2008
- Constitute Project. "Morocco 2011". Accessed on 4 July 2023. https://www.constituteproject.org/constitution/Morocco_2011
- Constitute Project. "Niger 2010". Accessed on 4 July 2023. https://www.constituteproject.org/constitution/Niger_2017
- Constitute Project. "Qatar 2003". Accessed on 2 July 2023. https://www.constituteproject.org/constitution/Qatar_2003
- Constitute Project. "Palestine 2003". Accessed on 2 July 2023. https://www.constituteproject.org/constitution/Palestine_2005
- Constitute Project. "Senegal 2001". Accessed on 4 July 2023. https://www.constituteproject.org/constitution/Senegal_2016
- Constitute Project. "Somalia 2012". Accessed on 4 July 2023. https://www.constituteproject.org/constitution/Somalia_2012
- Constitute Project. "Sudan 2019". Accessed on 2 July 2023. https://www.constituteproject.org/constitution/Sudan_2019
- Constitute Project. "Syrian Arab Republic 2012". Accessed on 2 July 2023. https://www.constituteproject.org/constitution/Syria_2012
- Constitute Project. "Tunisia 2014". Accessed on 2 July 2023. https://www.constituteproject.org/constitution/Tunisia_2014
- Constitute Project. "Turkmenistan 2008". Accessed on 4 July 2023. https://www.constituteproject.org/constitution/Turkmenis-tan_2016
- Çınar, Mehmet Fatih. "Türkiye Cumhuriyeti Anayasalarında Atatürk Milliyetçiliği ve Anayasa Mahkemesi Kararlarındaki Görünümü". *Antalya Bilim Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 6/12 (Aralık 2018), 79-95.
- Doğan, Bayram-Turan, Mehmet. "Anayasa Hukuku Bağlamında Medine Vesikası". *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2021), 69-96.
- Döner, Ayhan. *Türk Anayasa Hukuku*. Ankara: Yetkin Yayınevi, 2023.
- Eren, Abdurrahman. *Anayasa Hukuku Dersleri: Genel Esaslar - Türk Anayasa Hukuku*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021.
- Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.
- Gökkır, Necmettin. "Political Language of Tafsir - Redefining of 'Ummah', a Religio-communal Concept of the Qur'an: Past and Present". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Nisan 2007), 245-272.
- Gözler, Kemal. *Devletin Genel Teorisi: Bir Genel Kamu Hukuku Ders Kitabı*. Bursa: Ekin Yayınevi, 2018.
- Gözler, Kemal. *Türk Anayasa Hukuku Dersleri*. Bursa: Ekin Yayınevi, 2023.
- Guibernau, Montserrat. "Secessionism in Catalonia: After Democracy". *Ethnopolitics* 12/4 (October 2013), 368-393.
- Guibernau, Montserrat. "Secessionism in Catalonia: A Response to Goikoetxea, Blas, Roeder, and Serrano". *Ethnopolitics* 12/4 (October 2013), 410-414.
- Guibernau, Montserrat. "Prospects for an Independent Catalonia". *International Journal of Politics, Culture and Society* 27/1 (March 2014), 5-23.
- Güveyi, Ümit. "Ulus Devlet ile Vatandaşlık İlişkisi Paradoksu ve Anayasal Düzlemdeki Negatif Etkileri". *Yıldırım Beyazıt Hukuk Dergisi* 2 (Temmuz 2019), 137-168.
- Hobsbawm, Eric. *National and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

- Keskin, Erdoğan. “Anayasacılık Bağlamında İslami Anayasacılık Kavramı ve Medine Vesikası”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 70/3 (Ekim 2021), 957-990.
- Minority Rights Group International. “Comoros”. Accessed on 2 July 2023. <https://minorityrights.org/country/comoros/>
- Öz, Ahmet. “Kur’an’da İslam Ümmeti”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Aralık 2019), 545-564.
- Özkaya, Ömer. “Devlet Olgusu Üzerine Bir Değerlendirme”. *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi* 8/16 (Aralık 2020), 317-352.
- Polat, Ezgi Güzel. “Osmanlıdan Günümüze Vatandaşlık Anlayışı”. *Ankara Barosu Dergisi* 3 (Mayıs 2011), 127-157.
- Resnick, Philip. “What Theorists of Nationalism Have to Learn from Multinational States”. *Multinational Federalism: Problems and Prospects*, eds. Michel Seymour and Alain Gagnon. London: Palgrave Macmillan, 2012, 69-80.
- Smith, Anthony. *National Identity*. Reno: University of Nevada Press, 1991.
- Teziç, Erdoğan. *Anayasa Hukuku*. İstanbul: Beta Yayınları, 2019.
- Tunç, Hasan-Bilir, Faruk. “Cumhuriyet Dönemi Anayasalarımızda Milliyetçilik Anlayışı ve Atatürk Milliyetçiliği”. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2/2 (Haziran 1998), 1-7.
- Vural Dinçkol, Bihterin-Işık, Alper. “1924 Anayasası Döneminde Yurttaşlık Anlayışı”. *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 21/1 (Haziran 2015), 13-43.

Hicrî 5. Asır ‘Usûl-Hilâf’ Eserlerine Dair Mukayeseli Bir İnceleme

Hacer YETKİN | <https://orcid.org/0000-0002-9871-9405>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | hkontbay@yahoo.com

Marmara Üniversitesi | [ROR: https://ror.org/02kswqa67](https://ror.org/02kswqa67)

İslam Hukuku | İstanbul, Türkiye

Öz

Fıkıh ilminin teşekkül döneminden itibaren mevcut olan ihtilaflar ve bu ihtilafların tartışıldığı ilim ve münazara meclisleri, hicrî dördüncü asırdan itibaren fikhî ihtilafların müstakil olarak ele alındığı bir ilim dalının oluşmasına zemin hazırlamıştır. İhtilaf konu olmuş fikhî meselelerinin, tarafların delilleri ile birlikte incelenmesini konu edinen ve hilâf, hilâfiyât ya da ilm-i hilâf olarak isimlendirilen bu ilim dalı, özellikle hicrî beşinci asırda büyük bir gelişme göstermiş ve bu dönemde hilâfa dair pek çok eser yazılmıştır. İhtilafları farklı açılardan, farklı yöntemlerle ele alan ve oldukça çeşitlilik arz eden hilâf literatüründe ortaya çıkan alt türlerden biri de usûl-hilâf olarak isimlendirilebilecek eserlerdir. Usûl-i fikhî alanındaki ihtilaflı meseleleri, tartışmaları da dahil ederek bir araya getiren bu eserlerin günümüze ulaştığı tespit edilen üç örneği bu çalışmada incelenmiştir. İncelenen eserler, Zeydî alim Nâtık-Bilhakk'ın (ö. 424/1033) *el-Müczî*, Hanefî alim Saymerî'nin (ö. 436/1045) *Mesâilü'l-hilâf* ve Şâfiî alim Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) *Tebşıra* adlı eserleridir.

Hepsi hicrî beşinci asırda yazılmış olan bu eserlerin dikkat çeken ilk ortak özelliği, münazaralardaki başarıları bilinen âlimler tarafından yazılmış olmalarıdır. Bunun yanında hepsinin ihtilaflı usûl meselelerine, tartışmaların tarafları ve delilleri ile birlikte kolayca ulaşılabilesini sağlayan birer el kitabı mahiyetinde planlandıkları anlaşılmaktadır. Eserlerde konu tasnifi, meselelerin seçimi ve üslûp açısından ufak farklılıklar dışında birbirine yakın tercihlerde bulunduğu görülmektedir. Ancak her bir eser, referans çerçeveleri ve getirdikleri delillerin mahiyeti açısından farklılık arz etmektedir. Nâtık-Bilhakk her meselede Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-80) gibi Mu'tezile'nin önde gelen alimlerini referans almakta, Saymerî Irak Hanefî ekolünün temsilcileri olan Kerhî ve Cessâs'ın görüşlerini sıklıkla zikretmekte, Şîrâzî ise daha bağımsız bir yaklaşımla çeşitli grupların görüşlerine yer verse de muhaliflere karşı kendisini Şâfiî geleneği içerisinde konumlandırmaktadır. Bunun yanında eser müelliflerinin mensup olduğu geleneğin, istidial anlayışlarında etkili olduğuna dair ipuçları, incelenen örnek meseledeki delil getirme metodlarında da tespit edilmiştir. Çalışmada incelenen âhad haberin umûmu tahsisinin caiz olup olmadığı tartışmasında her üç âlim de bunun caiz olduğunu savunmakta, bu görüşü savunmak ve muhalif görüşe karşı çıkmak için bazı delilleri ortak olarak kullanmaktadır. Buna karşılık incelediğimiz müelliflerin her biri, kendi mezhep görüşleri ile uyumlu olan bazı delilleri ön plana çıkarırken, uyumlu olmayan delilleri zikretmemeyi tercih etmişlerdir.

Eserlerin mukayeseli incelenmesi sonucunda, usûl-hilâf eserlerinin pratik bir ihtiyacı karşılamak amacıyla yazılmış olduğu, bunun yanında müelliflerin usûl alanındaki tercihlerini ve görüşlerini ortaya koymasına, ayrıca istidial metodlarını çeşitlendirmesine imkan sağladığı tespit edilmiştir. Ayrıca usûl-hilâf eserleri, ihtilaflı usûl meselelerinde görüş beyan eden tarafları ve kullanılan delilleri kayda geçirmiş olmalarından dolayı fikhî tarihi açısından da önemlidir.

Anahtar Kelimeler

Usûl, Hilâf, Nâtık-Bilhakk, Müczî, Saymerî, Şîrâzî, Tebşıra, Tahsis

Atıf Bilgisi

Yetkin, Hacer. "Hicrî 5. Asır 'Usûl-Hilâf' Eserlerine Dair Mukayeseli Bir İnceleme". *Rize İlahiyat Dergisi* 25 (İslam Hukuku Özel Sayısı 2023), 103-121. <https://doi.org/10.32950/rid.1343847>

Yayın Bilgileri


Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 15.08.2023	Kabul Tarihi: 29.09.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdoan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



A Comparative Analyze on 'Usūl-Khilāf Works' of the Fifth Century AH

Hacer YETKİN |  <https://orcid.org/0000-0002-9871-9405>

Dr. | Author | hkontbay@yahoo.com

Marmara University |  <https://ror.org/02kswqa67>

Islamic Law | Istanbul, Türkiye

Abstract

The controversial juristic cases and the scholarly circles where those cases have been discussed emerged as early as the formation period of fiqh. Those juristic disputes lead up to the establishment of an independent discipline in the fourth century AH. Named as khilāf, 'ilm al-khilāf or khilāfiyāt, this discipline examines the juristic cases that have been subject to disputation among scholars and the arguments of the parties in each disputation. Khilāf as a discipline developed significantly in the fifth century AH and a great amount of khilāf works have been written during that period. The genre of khilāf includes many different types of khilāf works in terms of content and method. One of the sub-genres that has emerged in the khilāf literature is the usūl-khilāf works, in which the controversial issues of jurisprudence are treated together with the disputations around them. In this paper, the three surviving samples of that genre, namely *Mujzī* by Nātiq-Bilhaq (Zaydi), *Masāil al khilāf* by Saymeri (Hanafi) and *Tabsira* by Shirāzi (Shāfi) are analyzed comparatively.

The first common feature of those three works, all of which were written in the fifth century AH, is their authors' success in disputation sessions. Besides, apparently all of those works were designed as a manual that enables the audience to access the controversial usūl issues along with the disputing groups and their arguments. The works are close to each other in terms of classification of the content, the selection of the cases included and the manner of writing. However, their frame of reference and their method of argumentation differs to a certain point. Nātiq refers to Abū Ali, Abū Hāshim and Abū Abdullah al-Basrī, all of whom are prominent Mu'tazilites. Saymeri usually mentions the views of Karkhī and Jassās, who are Irāqī Hanafis. Shirāzi locates himself among Shāfiis although he refers to a wider range of scholars compared to the other two authors. Besides, the study on one of the common cases in all three works shows that the tradition to which each of the authors belonged affected their style of argumentation. In the case of the specification (*takhsīs*) of a general utterance (*umūm*) in Qurān by a single prophetic narration, all of the authors hold that this is permissible and they use similar arguments to defend their view. However, each of them focus on the arguments that are justifiable in their school tradition and neglected the arguments that are not compatible with the views of the school they belong.

The comparative analysis of the three usūl-khilāf works demonstrates that those books have been written to address a practical need. However, they provided an opportunity to their authors to exhibit their preferences and unique views in usūl while serving a training area for producing various ways of argumentation. Usūl-khilāf works has a significant contribution to the history of fiqh by documenting the disputing groups and their arguments as well.

Keywords

Usūl, Khilāf, Nātiq-bilhaq, Mujzī, Saymeri, Shirāzi, Tepsira, Takhsis

Citation

Yetkin, Hacer. "A Comparative Analyze on 'Usūl-Khilāf Works' of the Fifth Century AH". *Rize Theology Journal 25* (Special Issue of Islamic Law 2023), 103-121. <https://doi.org/10.32950/rid.1343847>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 15.08.2023	Date of Acceptance: 29.09.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Teşekkül döneminden itibaren fıkıh tarihini ihtilaflardan ayrı düşünmek mümkün değildir. Nasların anlaşılması, uygulanması ve naslarda doğrudan düzenlenmeyen hususlarda şer’î amelî hükmün belirlenmesi süreçleri beşerî ichtihad faaliyetini zorunlu kıldığından, fıkıh ilmi her yeni nesilde artan görüş ayrılıkları ekseninde şekillenmiştir. Pratik hayatta Müslümanların amel dünyası ile ilgili bilgi ihtiyacının karşılanması ve yargı alanında istikrarın sağlanması için, bu ihtilaflar çözülmesi gereken bir problem olarak görülmekle birlikte, entelektüel seviyede ihtilaflar meşru kabul edilmiş, bu ihtilaflar etrafında gelişen tartışmalar ve ilk dönemlerden itibaren mevcut olan münazara kültürü, fıkıh ilminin gelişimine büyük bir katkı sağlamıştır. Fıkıh ilminin teşekkülünü tamamlaması ve fıkıh literatüründe belli alt eser türlerinin oluşması sürecinde, tartışmalı fıkıh mesâili üzerindeki çalışmalar da müstakil bir ilim dalının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Hilâfîyât, ilm-i hilâf ya da sadece hilâf olarak isimlendirilebilen bu ilim dalı, özellikle hicrî beşinci asırda büyük gelişme göstermiş, bu sahanın en önemli eserleri bu dönemde yazılmıştır.¹

Hilâf literatürü, İslam hukuk literatürü içerisinde en çok eser yazılan alanlardan biridir. Hilâf eserleri denilince dar anlamda ve tipik olarak, tartışmalı fıkıh mesâilini fûrû fıkıh sistematığı içerisinde ele alan, müellifin tartışmalarda her iki tarafın görüşünü delilleri ile birlikte zikrettiği ve bu delilleri tartıştığı, çoğunlukla da kendi görüşünü savunduğu eserler akla gelir. Hicrî beşinci asırda fakihlerin hilâf eseri yazma amaçlarından biri, hilâf mesâilindeki ve bu mesâili delillendirerek mezheplerinin görüşünü savunma konusundaki bilgi ve becerilerini ortaya koymaktır. Zira bu dönemde fıkıh ilmi medrese eğitiminde merkezî bir mevkîye yerleşmiş, hilâf mesâilinin öğrenilmesi fıkıh eğitiminin bir parçası haline gelmiş, fıkıh münazaralarında başarılı olmak bir fıkıh talebesinin başarı göstergelerinden biri olmuştur. Bu dönemde yaşayan meşhur fakihlerin çoğunun, genellikle ilmî serüvenlerinin nispeten erken dönemlerinde, hilâf eserleri kaleme aldıkları görülmektedir.²

Hilâf literatürü geliştikçe, içerik ve metod açısından farklılıklar taşıyan eserler de ortaya çıkmıştır. Hilâf eserlerinin alt türleri diyebileceğimiz bu eser gruplarından biri de usûl alanındaki ihtilaflı meseleleri bir araya getiren ve bunların delillerini tartışan, “usûl-hilâf eserleri” olarak nitelenebilecek eserlerdir.³ Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu şekilde isimlendirilebilecek üç eser günümüze ulaşmıştır. Bu çalışmada inceleyeceğimiz söz konusu eserler, tamamı hicrî beşinci asırda kaleme alınmış olan, Nâtık-Bilhak Yahya b. Hüseyin’in (ö. 424/1033) *el-Mücizî fi usûli’l-fıkh* adlı eseri, Hüseyin b. Ali es-Saymerî’nin (ö. 436/1045) *Mesâilü’l-hilâf* ve Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin (ö. 476/1083) *et-Tebşıra* adlı eseridir.⁴ Usûl-hilâf eserleri, ihtilafları konu edinmeleri sebebiyle geniş anlamda hilâf literatürüne dahil olduğu halde, usûl ihtilaflarına odaklanmaları ile fûrû fıkıh mesâilini tartışan tipik hilâf eserlerinden içerik olarak ayrılmaktadır. Dolayısıyla yöntem açısından hilâf eseri, içerik açısından ise usûl eseri olarak kabul edilebilecek bu eserler zikredilen iki yönlü karakterleri sebebiyle bu çalışmada “usûl-hilâf eseri” olarak isimlendirilmiştir.

Tıpkı geniş ölçekli sistematik fıkıh eserlerinin mukayeseli karakteri gibi, geniş kapsamlı usûl eserleri de aslında mukayeseli bir yapı arz eder. Daha açık bir ifade ile her bir meselede tercih edilen görüşün yanında muhalif görüş de delilleri ile birlikte zikredilir ve bu görüş çürütülmeye çalışılır. Müellifler bu yolla kendi görüşlerinin isabetli olduğunu, münazaralarda savunulabilecek şekilde temellendirildiğini daha fazla tebarüz ettirmeyi amaçlarlar. Bu açıdan, standart usûl sistematığına yakın bir sistematikle ele alınan usûl-hilâf eserlerinin, klasik usûl eserlerinden farkının ne olduğu sorusu akla gelebilir. Usûl-hilâf eserlerini sistematik usûl eserlerinden ayıran en temel husus, usûl konularının her birini bir bütün halinde, kavramların tanımı, yöntemlerin meşruiyeti, şartları gibi bir anlatım sıralaması ile ele almayı, sadece ihtilaf konusu olmuş meseleleri, genel usûl konularından tecrit ederek, “mesele” başlığı altında incelemeleridir. Usûl-hilâf eserleri ile ilgili izaha muhtaç bir başka husus da

¹ Hilâf ilminin isimlendirilmesi ile ilgili tartışmalar ve tarihçesi hakkında bk. Şükrü Özen, “Hilâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 13 Ağustos 2023); Hacer Yetkin, “Fukahâ Metodu Usûl Yazımının Ortaya Çıkışında Hilâfîyâtın ve Fıkıh Münazaralarının Rolü”, *Kader* 21/1 (2023), 10-16.

² Hicrî beşinci asırda fıkıh, hilâf ve münazaraların medrese eğitimindeki merkezi konumuna dair görüşleri için bk. George Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 177-193; Yetkin, “Fukahâ Metodu”, 362-365.

³ Hilâf alanındaki eserlerin tasnifi hakkında bir çalışma için bk. Abdurrahim Bilik, “Hilâf Literatürü İçin Bir Taksim Önerisi”, *Usûl İslam Araştırmaları* 30 (2018), 109-132. Bu çalışmada Bilik, içerik açısından hilâf eserlerini usûl içerikli ve fûrû içerikli olmak üzere ikiye ayırmakta ancak bu eser türünü özel bir isimle nitelendirmemektedir. Usûl içerikli hilâf eserlerinin belirtilen nitelikte olanları tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk kez bu çalışmada “usûl-hilâf” eseri olarak nitelendirilmektedir. Söz konusu nitelendirme, fûrû fıkıh ihtilaflarını konu edinen Kudurî’nin *Tecrid*’i gibi eserleri, fûrû fıkıh ihtilaflarındaki delil getirme yöntemlerinden bahseden Şîrâzî’nin *el-Meûne fi’l-cedel* eseri gibi eserleri, usûl-fûrû ilişkisine odaklanan *Te’sîsü’n-nazar*, *Tahrîcü’l-fürû ale’l-usûl* gibi eserleri dışarıda bırakır. Daha açık bir ifadeyle bu nitelendirme ile sadece ihtilaflı usûl meselelerini bir araya getiren ve bu ihtilafların taraflarını, görüşlerini, delillerini zikreden eserler kastedilmektedir. Bu özellikte olan eserlerden tespit edebildiklerimiz, bu çalışmada incelenen üç esere sınırlıdır.

⁴ İlgili çalışmada Bilik, usûl içerikli hilâf eserlerine örnek olarak Saymerî’nin *Mesâil*’i ile Şîrâzî’nin *Tebşıra*’sını zikreder ve usûl yaklaşımlarının fûrû hükümlere etkisine odaklanan Tilimsânî’nin (ö. 771/1370) *Miftâhu’l-vusûl* adlı eserinin bu kapsamın dışında tutulması gerektiğini söyler. Bilik, “Taksim Önerisi”, 111-112.

bu eserlerin hangi amaca hizmet etmek üzere yazılmış olduğudur. Zira tipik hilâf eserlerinin müellifleri, ihtilaflı fûrû fıkıh mesailinde görüşlerin delillendirilmesi ve muhalif görüşlere cevaplar üretilmesi konusundaki becerilerini ortaya koymayı amaçlıyorlarsa, bu amaca doğrudan hizmet etmeyen usûl-hilâf eserlerinin hangi saikle kaleme alındığını izah etmek gerekecektir. Bu çalışmada usûl-hilâf müelliflerinin bu eserleri yazma amaçları tespit edilmeye çalışılacak, bunun yanında eserlerin kapsam, kaynaklar, yöntem ve üslup açısından ne tür özellikler taşıdığı incelenecektir.

Hilâf alanında son dönemde çeşitli akademik çalışmalar yapılmış olmakla birlikte, usûl içerikli hilâf eserlerine odaklanan bir çalışma tespit edemedik.⁵ İncelediğimiz eserler ve müellifleri ile ilgili de oldukça az sayıda çalışma bulunmaktadır. Saymerî'nin usûl-hilâf eseri hakkında, eseri kısaca tanıtan Tuncay Başoğlu'nun makalesi ile Saymerî'nin biyografisi hakkında daha ayrıntılı bilgi veren ve onun emir hakkındaki görüşlerini değerlendiren Rahmi Telkenaroğlu'nun makalesi bulunmaktadır.⁶ Zeydî Mu'tezilî alim Nâtık-Bilhak ve eseri *el-Müczi* hakkında ise Ahmet Temel'in, müstakil bir Zeydî usûl düşüncesinin mevcut olup olmadığını sorgulayan makalesi önemlidir.⁷ Şâfiî fakih Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin fıkıhçılığı ve usûlcülüğü hakkında oldukça fazla çalışma olduğu halde, usûl-hilâf eseri *et-Tebîra* üzerine bu bağlamda bir çalışmaya rastlanmamıştır.⁸

1. Usûl-Hilâf Eserleri ve Müelliflerinin Tanıtımı

1.1. Yahya b. Hüseyin ve el-Müczi fi usûli'l-fikh

Zeydî imam ve alim Ebû Tâlib Nâtık-Bilhak Yahya b. Hüseyin 340/951 yılında bugün İran sınırları içinde kalan Amûl'de doğdu. Fıkıh, usûl-i fıkıh ve kelâm dersleri aldı. Hocaları arasında Hanefî Mu'tezilî âlim Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-80) zikredilir. Hayatını Zeydîlerin hakim olduğu Taberistan ve Deylem bölgelerinde geçirdi. 411 yılında ağabeyi Müeyyed-billah'ın (ö. 411/1021) vefatından sonra onun yerine geçerek Zeydîlerin imamı oldu. Diğer Zeydî imamlarına göre daha sakın geçen imameti döneminde ilmî faaliyetlerine devam etti. 424/1033 yılında Deylem'de vefat etti.⁹

Nâtık-Bilhak'ın; imamet, Zeydî fıkıhı ve usûl-i fıkıhla ilgili çeşitli eserleri vardır.¹⁰ *el-Müczi fi usûli'l-fikh* onun usûl alanındaki ihtilaflı meseleleri bir araya getirdiği eseridir. Eserin bir kısmı Abdülhamid Ebû Züneyd tarafından Kâdı Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *el-Umed* adlı usûl eserinin Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) tarafından yapılmış bir şerhi olduğu iddiasıyla neşredilmiştir. Ancak daha sonra Nâtık-bilhak'ın yaşadığı dönemde istinsah edilmiş tam bir nüsha ile mukayesesi sonucu eserin Basrî'ye ait olmadığı anlaşılmış ve eserin tamamı Yemen'de doktora tezi olarak tahkik edilmiştir.¹¹ Bunun yanında Nâtık-bilhak'ın *Cevâmiu'l-edille* adında bir usûl eseri daha olduğu nakledilmektedir.¹²

⁵ Hilâfla ilgili son dönemde yapılan çalışmalar arasında şunlar zikredilebilir: Abdurrahim Bilik, *Zemahşerî'nin Ruûsü'l-Mesail İsimli Eserinde İlm-i Hilâf* (Kitâbü'n-Nikah Örneği) (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Walter Edward Young, *The Dialectical Forge. Juridical Disposition and Evolution of Islamic Law* (Cham: Springer, 2017); *Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilâf* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018); Fatma Betül Kalça, *Debûsî'nin Aile Hukuku ile İlgili Görüşlerinin Hilâf İlmî Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Youcef L. Soufi, *The Rise of Critical Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2023).

⁶ Tuncay Başoğlu, "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tespitler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 274-277; M. Rahmi Telkenaroğlu, "Hüseyin b. Ali es-Saymerî ve Dönemin Emir-Nehiy Tartışmalarındaki Duruşu", *Turkish Studies* 13/9 (2018), 239-256.

⁷ Ahmet Temel, "Zeydî Usûl-i Fıkıhı Diye Bir Şey Var mı? Ekolün Tamamlanmış İlk Usûl Kitabı Olan Nâtık bi'l-Hak'ın (340-424/951-1033) el-Müczi fi Usûli'l-Fıkıh Adlı Eseri Üzerinden Zeydî Usûl Düşüncesinin Mahiyetine Dair Bir İnceleme", çev. Sacide Ataş, *Kilitbahir* 15 (2019), 369-387.

⁸ Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin cedel yöntemi hakkında bir çalışma için bk. Ahmet Numan Ünver, *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı (Ebû İshak eş-Şîrâzî Örneği)*, Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019.

⁹ Nâtık-Bilhak'ın hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İlyas Üzümlü, "Nâtık-Bilhak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 12 Ağustos 2023); Nâtık-Bilhak Yahya b. Hüseyin, *el-Müczi fi usûli'l-fikh*, nşr. Abdülkerim Cedebân (Sana: el-Meclisü'z-Zeydî el-İslâmî, 2013), 28-53 (neşredenin girişi). Siyasî ve ideolojik yönü ağır basan Zeydîliğin fıkıh açısından müstakil bir ekol olup olmadığı tartışmalıdır. Zeydîliğin kelâmında Mu'tezile'ye, fıkıhta ise Hanefîliğe yakın olduğu iddia edilmektedir. Temel, "Zeydî Usûl-i Fıkıhı Diye Bir Şey Var mı?", 371. Zeydiyye-Mu'tezile etkileşimi için bk. Fatih Yücel, "Fıkıh Usûlünde Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi", *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (2011), 255-274. Zeydîliğin bu iki mezhepten ilmî açıdan değil, imamete dayalı siyasî görüşü sebebiyle ayrıştığı söylenebilir. Bununla birlikte yakın dönemde yayınlanarak ilim dünyasına kazandırılan Zeydî eserlerinin, müstakil bir Zeydiyye literatüründen bahsedilebilecek genişlikte olduğu görülmektedir. Zeydîlerin yayınlanmış olan temel eserleri ve Zeydîlik hakkında yapılan çalışmaların bir listesi için bk. Kadir Demirci, Mehmet Ümit, "Zeydî Kaynaklar ve Zeydiyye Üzerine Yapılmış Çalışmalar", *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (2011), 347-367. Son on yılda yayınlanan yeni eserler ve yapılan yeni çalışmalardan sonra bu liste güncelliğini kısmen yitirmiştir.

¹⁰ Eserlerinin listesi için bk. Nâtık-Bilhak, *Müczi*, 1/42-44 (neşredenin girişi).

¹¹ Temel, "Zeydî Usûl-i Fıkıhı Diye Bir Şey Var mı?", 373-374.

¹² *Müczi*'nin muhakkiki, *Muczi*'ye yazdığı mukaddime de bu esere yakın zamanda ulaştığını ve tahkikini tamamlamak üzere olduğunu söylemektedir. Nâtık-Bilhak, *Müczi*, 1/43 (neşredenin girişi). Biz de eserin bir bölümünün 2013 yılında Ezher Üniversitesi'nde tahkik edildiğini tespit ettik ancak bu tahkike ulaşma imkânımız olmadı. <http://thesis.mandumah.com/Record/287936> (Erişim 17 Ağustos 2023). Zeydîlerin fıkıh usûlü anlayışına ilişkin ülkemizdeki nadir çalışmalardan biri için bk. Fatih Yücel, *Zeydiyye ve Fıkıh Usûlü* (Ankara: Fecr Yayınları 2022).

1.2. Hüseyin b. Ali es-Saymerî ve Mesâilü'l-hilâf

Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali b. Muhammed es-Saymerî, 351/962 yılında Basra yakınlarındaki Saymer’de doğdu. Bağdat’ta Hanefî fikhî okudu ve hayatının büyük kısmını Bağdat’ta geçirdi. Hanefî fakih Ebû Bekir el-Cessâs’ın (ö. 370/981) talebesi olan Ebû Bekir Muhammed b. Musa el-Harizmî ve Ebû Zekeriya Yahya ed-Darîr’den ders aldı. Dârekutnî (ö. 385/995) gibi dönemin önemli hadis alimlerden hadis okudu. Bağdat’ın Kerh mahallesinde vefatına kadar kadı olarak görev yaptı. Hocası Harizmî ve öncesinde Cessâs’ın da ders verdiği Derbüabde mescidinde fikh dersleri verdi. Dâmeğânî (ö. 478/1085), Ebu Tahir ed-Deylemî ve Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) başta olmak üzere pek çok kişi kendisinden ders aldı. 436/1045 yılında vefat etti.¹³

Saymerî, Kudûrî (ö.428/1037) ve öğrencisi Dâmeğânî ile birlikte, Bağdat’ta hicrî beşinci asırdaki son büyük Hanefî alimlerinden biridir.¹⁴ Irak Hanefîlerinin genel teamülü gibi Saymerî’nin de Mu’tezile meylinden söz edilmekte, ancak 417 yılında Mutezilî görüşlerinden vazgeçtiğini ilan ettiği rivayet edilmektedir.¹⁵ Kendisine üç eser nispet edilmektedir: İlk Hanefî tabakat kitaplarından biri olarak nitelenebilecek olan *Ahbâru Ebî Hanife ve ashâbih*, günümüze ulaştığı bilinmeyen *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî* ve bu çalışmaya konu olan *Mesâilü'l-hilâf fi usûli'l-fikh*.

Mesâilü'l-hilâf adlı eser, Cessâs’ın *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eseri ile birlikte Irak Hanefî usûl anlayışının temel kaynaklarından biridir. Saymerî’nin bu eserinde Cessâs’ın *Fusûl*’ünden önemli ölçüde istifade ettiği görülmektedir. Bununla birlikte bazı meselelerde ondan farklı görüşleri tercih etmiştir. Eserde Mu’tezile’den etkilendiğini gösteren bazı görüşleri olduğu ifade edilmiştir.¹⁶ Eser bir yüksek lisans ve bir doktora tezi olarak tahkik edilmiştir.¹⁷

1.3. Ebû İshak eş-Şîrâzî ve et-Tebîra fî Usûli'l-Fikh

Hicrî beşinci asrın en önemli Şâfiî alimlerinden Ebû İshak eş-Şîrâzî, 393/1003’te Şiraz yakınlarındaki Firuzâbad’da doğdu. Hayatının ilk yıllarında çeşitli şehirlerde eğitim aldıktan sonra 415 yılında Bağdat’a gitti ve hayatının kalan kısmını burada geçirdi. Bağdat’ta Şâfiîliğin Irak kolunun reisi sayılan Ebû Hâmid el-İsferâyînî’nin (ö. 406/1016) talebelerinden ders aldı. En çok etkilendiği hocalarından biri fikh, usûl ve cedel ustası Ebu’t-Tayyib et-Taberî’dir (ö. 450/1058). 430 yılından itibaren ders vermeye başladı. Münazaralardaki başarısı ile dikkat çekti. Hocası Ebu’t-Tayyib et-Taberî’nin vefatından sonra Şâfiîliğin Bağdat’taki temsilcisi konumuna geldi. Nizamülmülk tarafından 459 senesinde kurulan Bağdat Nizamiye medresesine müderris olarak atandı ve hayatı boyunca bu görevi sürdürdü. 476/1083 yılında Bağdat’ta vefat etti.¹⁸

Şâfiî mezhebi içindeki seçkin konumu, sosyal ve siyasî olaylardaki tutumu ve Nizamiye medreseleri ile birlikte anılan tedris kariyeri, Şîrâzî’yi fikh tarihinde çok önemli bir konuma getirmektedir. Şâfiî mezhebinde köşe taşı sayılabilecek fûrû fikh eserleri yanında, usûl, hilâf, cedel ve tabakat eserleri de literatürde büyük önem taşıyan eserlerdir. Fikh usûlüne dair en önemli eserleri *el-Luma’* ve bu esere kendi yazdığı şerh olan *Şerhu'l-Luma’*’dır. Bu çalışmada inceleyeceğimiz *et-Tebîra* ise ihtilafî usûl mesâilini derleyen bir eserdir. Şîrâzî’nin usûl alanında yazdığı ilk eser muhtemelen *Tebîra*’dır. *Luma*’nın girişindeki ifadelerinden, önce *Tebîra*’yı kaleme aldığı, daha sonra buna ilave bilgileri bir araya getirmek üzere *Luma*’yı ve nihayet *Şerhu'l-Luma*’yı yazdığı anlaşılmaktadır. Yine fikh mesâilinin tartışma metodunu ele aldığı, bu amaçla usûl konularına yer verdiği *el-Mulahhas fi'l-cedel* ve *Mulahhas*’ın özeti mahiyetindeki *el-Meûne fi'l-cedel* eserlerini de *Tebîra*’dan sonra kaleme almıştır.¹⁹ *Tebîra* Muhammed Hasan Heyto tarafından tahkik edilmiştir.²⁰

¹³ Tuncay Başoğlu, “Saymerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 12 Ağustos 2023). Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyeye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Cize: Hicr li't-Tîbâa ve'n-Neşr, 1993), 2/116-118; Ebu'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcîm fi tabakâti'l-Hanefiyye* (Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1962), 26; Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcîmi'l-Hanefiyye*, nşr. Ebû Yasir Muhammed Hüseyin ed-Dimyâtî (Riyad: Dâru İbni'l-Kayyim, Kahire. Dâru İbn Affân, 2020), 1/249-250.

¹⁴ Murat Şimşek, *İmam Ebu Hanife ve Hanefîlik* (Konya: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), 73.

¹⁵ Başoğlu, “Saymerî”.

¹⁶ Başoğlu, “Saymerî’nin Usûlü”, 276-277.

¹⁷ Başoğlu, “Saymerî”.

¹⁸ Bilal Aybakan, “Şîrâzî, Ebû İshak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 12 Ağustos 2023). Şîrâzî’nin hayatı ve eserleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-umem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ata, Mustafa Abdülkâdir Ata (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 16/228-231; Tâcüddîn, Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Tabakâti'l-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Mahmut Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1966), 4/215-256; Bilal Aybakan, “Bağdat Nizamiye Medresesi İlk Müderrisi Ebû İshak eş-Şîrâzî”, *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum*, ed. İsmail Safa Üstün (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 2/699-715; Ünver, *Fıkıh İlminde Cedel*, 107-141.

¹⁹ Ünver, *Fıkıh İlminde Cedel*, 137.

²⁰ Ebû İshak eş-Şîrâzî, *et-Tebîra fi usûli'l-fikh*, nşr. Muhammed Hasan Heyto (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1980).

2. Usûl-Hilâf Eserlerinin Tahlili

2.1. Eserlerin Yazılış Amacı

Usûl-hilâf eseri olarak nitelediğimiz bu eserlerin müelliflerinin hepsi, hem usûl hem de hilâf ilminin altın çağı olan hicrî beşinci asırda yaşamıştır. Bu dönem, fıkıh ilminin İslamî ilimlerin merkezine yerleştiği, fıkıh münazaralarının da oldukça popüler hale geldiği bir dönemdir. İncelediğimiz eserlerin müelliflerinin de münazaralara katıldıkları ve bu konuda temayüz ettikleri bilinmektedir. Bu açıdan onların ihtilaflı meseleleri derleyen ve bu meseleleri cedel üslûbu ile tartışan eserler yazmaları şaşırtıcı değildir. Ancak hilâf alanında daha yaygın olan uygulama, ihtilaflı fûrû fıkıh mesâilini konu edinen eserlerin kaleme alınmasıdır. Bu türden eserlerin çokluğuna karşılık usûl alanındaki ihtilafları konu edinen eserlerden günümüze ulaşanlar, tespit edebildiğimiz kadarıyla incelediğimiz bu üç eserden ibarettir. Burada eserlerin mukaddimelerinden yola çıkarak bu eserlerin yazılış amacı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Nâtık-Bilhak *Müczi*'nin mukaddimesinde, ismini belirtmediği bir kişiyi muhatap alır ve usûl-i fıkıh alanındaki belli başlı ihtilaflı meselelere vakıf olmak isteyen bu kişinin talebini dikkate alarak eserini yazdığını belirtir. Nâtık-Bilhak'ın ifadelerine göre muhatapı, usûl-i fıkıh alanında yazılan eserlerden ihtilaflı meseleleri ayıklamakta zorlanmaktadır. Çünkü bu meseleler eserlerin içine dağılmış haldedir ve ayrıca bu eserler fıkıhın mukaddimelerini ve asıllarını belirlemek, bu asıllara göre ihtilaflı olsun olmasın bütün meseleleri belli bir tertiple izah etmek amacıyla yazılmıştır. Muhatap Nâtık-Bilhak'tan bu meseleleri ayıklayıp yazıya dökmesini, bunların delillerini de zikredip, hangi delilin sahih, hangisinin fasid olduğunu belirtmesini ister. Müellif faydalı olacağı ve sevap kazandıracığı düşüncesi ile bu eseri kaleme almaya karar verir.²¹

Saymerî'nin *Mesâil*'inin mukaddimesi bulunmamakta; eser, doğrudan emir bahsine dair ilk mesele ile başlamaktadır. Bununla birlikte eserin ismi müellif tarafından belirlenmiş ise bu, müellifin eserdeki öncelikli amacının ihtilaflı usûl meselelerini derlemek olduğunun göstergesi sayılabilir. Saymerî'ye *Mesâilü'l-hilâf* dışında bir usûl eseri de nispet edilmediğinden, onun bu eseri ihtilaflı konuları bir araya getirmenin yanında kendi usûl görüşlerini de ortaya koymak için yazdığı düşünülebilir. Nitekim aşağıda görüleceği üzere usûl meselelerinde görüşlerini esas aldığı Kerhî (ö. 340/952) ve Cessâ'a zaman zaman muhalefet etmekte veya ihtilaflı görüşler arasında tercihte bulunmaktadır.

Şîrâzî *Tebşıra*'nın mukaddimesinde, ashâbından bir grubun, usûl-i fıkıh alanındaki ihtilaflı meseleleri kaleme alması hususunda talepkâr olması üzerine bu eseri yazdığını söyler. Eseri hem yeni başlayanlar ve hem de bu ilimde ilerlemiş olanların istifadesine uygun olacak şekilde orta hacimde tuttuğunu, öğrencilerin kolaylıkla alabilmesi ve ezberleyebilmesi için delillere de yer verdiğini belirtir.²² Yukarıda ifade edildiği gibi, Şîrâzî bu eseri, diğer sistematik usûl eserlerinden önce kaleme almıştır. Nitekim *Luma*'nın mukaddimesinde Şîrâzî, usûl-i fıkıh alanında kendi mezheplerine ait bir muhtasar yazmasını bazı dostlarının talep ettiğini, bu eserin, hilâf alanında yazdığı *Tebşıra*'ya bir ilave olacağını, *Tebşıra*'ya sahip olmayanların da istifadesi için çok önemli gördüğü bazı delilleri *Luma*'da da zikrettiğini ifade eder.²³ Dolayısıyla Şîrâzî'nin *Tebşıra*'da bütün usûl konularını açıklamaktan ziyade ihtilaflı meseleleri müstakil olarak bir araya getiren bir esere duyulan ihtiyacı karşılamaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Görüldüğü üzere incelediğimiz usûl-hilâf eserlerinin müellifleri bu eserleri yazarken kendi mezheplerinin usûl anlayışını ortaya koymak ya da belli bir usûl konusunu derinlemesine ele almak gibi özgün bir usûl çalışması kaleme alma amacı gütmemektedir. Ayrıca iki eserin mukaddimesinden de anlaşıldığı üzere müellifler, usûl literatürünün zirve yaptığı bu dönemde, standart usûl eserlerinden farklı bir tür eser kaleme aldıklarını ve sadece ihtilaflı konulara odaklandıklarını açıkça ifade etmektedir. İhtilaflı usûl meselelerinin bir araya getirilmesi, müellifin kendisine ait orijinal bir çalışma olmaktan ziyade bir derleme çalışması gibi görünebilir. Nitekim medresedeki vazifesi ile meşhur olan Şîrâzî'nin ifadeleri, eserinin pedagojik yönünü göstermektedir. Hakikaten, hicrî beşinci asırda yaygın olan münazaralardaki ve tipik hilâf eserlerindeki hilâf meselelerinin usûlî/metodolojik ihtilaflarla çoğu zaman doğrudan ilgisi vardır. Çünkü ihtilaflı görüşlerin delillendirilmesi ameliyesi, fıkıh usûlü ile doğrudan ilişkili bir konu; hatta fıkıh usûlündeki metotların fûrû fıkhındaki uygulama sahasıdır. Dolayısıyla hilâf mesâilinin delillendirilerek muhalif tartışılması hususunda uzmanlaşmak isteyen bir fıkıh talebesi, usûl alanındaki muhalif görüşlere kolayca ulaşabileceği bir esere ihtiyaç duyabilir. Bunun yanında müelliflerin yaşadığı dönemde yaygın olan fıkıh münazaraları içerisinde, usûl alanındaki ihtilafların da münazara konusu edilmiş olması ihtimal dahilindedir. Bu açıdan söz konusu usûl-hilâf eserleri usûlî hilâf meselelerini derlemekle bir ihtiyaca cevap vermiş olmaktadır. Bununla birlikte ilerleyen bölümlerde örneğini göreceğimiz gibi, meselelerin delillendirilmesi noktasında her bir müellifin mensup olduğu ilmî geleneğin tavrına uygun argümanlar

²¹ Nâtık-Bilhak, *Müczi*, 1/94

²² Şîrâzî, *Tebşıra*, 16.

²³ Ebû İshak eş-Şîrâzî, *el-Luma' fi usûli'l-fikh*, nşr. Abdülkâdir el-Hatîb el-Hasenî (Bahreyn: Mektebetü Nizam Ya'kubî el-Hâssa, 2013), 77.

geliştirebildiği, dolayısıyla müelliflerin mevcut mesâili derlemekle sınırlı kalmadığı ve kendilerine özgü istidlal yöntemlerini de ortaya koydukları görülmektedir.

Hicrî altıncı asrın sonlarına doğru hilâf ilminin popülerliğini yitirdiği ve bu alanda yazılan tipik eserlerin sayılarının gittikçe azaldığı görülmektedir. Yeni dönemde fûrû fıkıh ve usûl alanındaki ihtilafları bu ilim dallarının geleneksel sistematığı içinde ele alan eserlerin yerini, ihtilafların farklı veçhelerine, özellikle de usûl ihtilafları ile fûrû fıkıh arasındaki neden-sonuç ilişkilerine odaklanan, daha ince işçilikli eserler almıştır. Bu yönelişin “tahrîcû'l-fûrû ale'l-usûl” denen bir eser türünü ortaya çıkardığı söylenebilir.²⁴

2.2. Eserlerin Sistematığı ve İçeriği

İncelenen eserlerin içinde en kapsamlı ve detaylı olan *Müczî*'dir. Eserdeki usûl konularının sistematığı emir-nehîy babının yeri dışında *Cessâs*'ın *Fusûl*'ü ile aynıdır. Bu tasnif Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin *Mu'temed*'deki sistematığına de yakındır. Ancak her bir konu başlığı altındaki meselelerin seçiminde *Müczî*'nin mesele sıralaması, *Fusûl* ya da *Mu'temed*'den herhangi birine tam olarak uyumlu görünmemektedir.²⁵ *Müczî*'de sırayla, emir-nehîyle ilgili 11, umûm-hususla ilgili 16, mücmel-mübeyyenle ilgili 9, nesihle ilgili 13, haber teorisiyle ilgili 29, Hz. Peygamber'in fiilleriyle ilgili 3, icmâ ile ilgili 18, kıyas ve ictihadla ilgili 37 olmak üzere toplam 136 mesele bulunmaktadır. *Müczî*'de haberler ve kıyas-ictihad bahisleri ile ilgili meselelerin ağırlıkta olduğu görülmektedir. Bazı meselelerin alt meseleleri fasıl adı altında ayrıca işlenmiştir. İncelenen diğer eserlere nazaran mesele sayısından ziyade meselelerin oldukça detaylı şekilde işleniş sebebiyle eserin daha geniş bir hale geldiği anlaşılmaktadır. Yine mesela icmâ ve kıyasın meşruiyeti gibi bazı bölümlerin, ihtilafların ve delillerin serdedilmesini aşan ölçüde detaylı anlatıldığı görülmektedir.

Saymerî'nin *Mesâilü'l-hilâf*'taki usûl tasnifi, hem *Cessâs*'ın *Fusûl*'ü, hem de *Müczî* ile oldukça paraleldir. *Mesâilü'l-hilâf*, genel başlıklar açısından *Fusûl* ile büyük oranda uyumlu görünmekle birlikte başlıklar altındaki meselelerin sıralaması ve anlatımında her yerde *Fusûl*'ü takip ettiği söylenemez.²⁶ Saymerî de Nâtik-bilhak gibi, ihtilafa konu olan usûl meselelerinin tamamını eserine almamış, önemli ve meşhur meseleleri seçmiştir. Eserlerine dahil ettikleri meseleler konusunda da bu iki müellifin birbirine paralel tercihler yaptıkları söylenebilir. *Mesâilü'l-hilâf*'ta ele alınan 133 meseleden 18'i emir-nehîy, 22'si umûm-husus, 3'ü beyan, 5 tanesi Hz. Peygamber'in fiilleri, 8 tanesi nesih, 24'ü haber teorisi, 23'ü icmâ, 20 tanesi kıyas ve 10 tanesi de ictihad bahisleri ile ilgilidir. En geniş bölümün kıyas başlığı olduğu görülmektedir. Bunun yanında umûm-husus ve icmâ bahisleri, tıpkı *Cessâs*'ın *Fusûl*'ünde olduğu gibi oldukça uzun ve detaylıdır.

Şîrâzî'nin *Tebşira*'daki tasnifi dönemin usûl eserlerinin ve incelediğimiz usûl-hilâf eserlerinin sistematığı ile genel anlamda paraleldir ancak diğer iki eserde bulunmayan bablar da *Tebşira*'da bulunmaktadır. Şîrâzî, emir-nehîy hakkında 28, umûm-husus hakkında 21, mücmel-mufassal hakkında 11, mutlak-mukayyed hakkında 2, delilü'l-hitâb hakkında 7, Hz. Peygamber'in fiilleri hakkında 4, nesih hakkında 13, haberler hakkında 27, icmâ hakkında 15, taklid hakkında 5, kıyas hakkında 33, ictihad hakkında 12 ve muhtelif konular hakkında 3 mesele olmak üzere toplam 181 meseleye yer vermiştir. Şîrâzî, diğer iki eserde bulunmayan bazı meselelere yer vermesine karşılık, bu meseleleri daha kısa ve sade bir şekilde ele alır. Bu sebeple eser *Mesâilü'l-hilâf*'tan daha geniş, ancak *Müczî*'ye göre daha kısadır. Şîrâzî'nin tasnifinin, kendinden önce yazılmış usûl eserlerinden herhangi biriyle doğrudan paralellik arz ettiği tespit edilememiştir.

Eserlerin kapsamıyla ilgili olarak başlıklar ve mesele sayılarındaki farklılıklara dayalı bir mukayese yanıltıcı olabilir. Zira bir müellifin müstakil bir mesele olarak ele aldığı bir konu, diğer müellif tarafından bir meselenin faslı olarak ele alınabilmektedir.²⁷ Bazen de bir müellifin bir başlık altında yer verdiği meseleye diğer müellif başka başlık altında yer verebilmektedir.²⁸ Bununla birlikte üçünde ortak olan husus, usûl-i fıkıhın tanımı, nazarın vacip oluşu, dilin mahiyeti, hüküm ve hâkim, teklif, harflerin ya da bazı kavramların tanımı gibi -daha çok mütekellimîn usûl eserlerinin girişinde işlenen- konulara yer vermeyip, doğrudan

²⁴ Söz konusu eserleri müstakil bir tür olarak ele alan bir çalışma için bk. Nail Okuyucu, “Tahrîcû'l-Fûrû ale'l-Usûl Edebiyatı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2010), 113-136.

²⁵ Mesela tabloda verilen umûm-husus başlıkları için karşı. Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, nşr. Muhammed Muhammed Tamir (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 1/40-181; Nâtik-bilhak, *Müczî*, 1/170-308; Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkıh*, nşr. Halil el-Meys (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.), 1/189-291.

²⁶ Mesela tabloda verilen umûm-husus başlıkları için karşı. Cessâs, *Fusûl*, 1/40-181; Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf fi usûli'l-fıkıh*, nşr. Abdelouahad Jahdani (Universite de Provence-Aix-Marseille, Doktora Tezi, 1991), 44-97.

²⁷ Mesela “nehîy ligayrihî fesadı gerektirir mi” tartışması *Mesâilü'l-hilâf*'ta müstakil bir mesele iken, *Müczî* ve *Tebşira*'da nehyin fesadı konusunun içinde işlenir. Nâtik-bilhak, *Müczî*, 1/155-169; Saymerî, *Mesâil*, 42-43; Şîrâzî, *Tebşira*, 100-103.

²⁸ Meselâ Nâtik-Bilhak'ın mutlak-mukayyed konusunu tek bir mesele olarak umûm-husus içerisinde ele almasına karşılık Şîrâzî bu meseleleri umûm-husustan ayrı bir yerde, müstakil başlıkta toplamıştır. Nâtik-Bilhak, *Müczî*, 1/228-236; Şîrâzî, *Tebşira*, 212-217.

emir-nehîy tartışmaları ile başlamalarıdır. Bunun yanında -Tablo 2'de gösterildiği üzere- meşhur meselelere her üç eserde de yer verildiği, daha tali meselelerin seçiminde ise eserlerin farklılaştığı görülmektedir.²⁹ Her halûkarda, incelediğimiz usûl-hilâf eserlerinin, meseleleri tasnif ederken esas aldıkları eserler olsa dahi meselelerin tespiti, sıralanması, anlatımın sınırlarının belirlenmesi hususlarında kendi tercihlerinin ağırlıkta olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanında bu üç eserin kendi arasında bir etkileşimin varlığı da tespit edilememiştir.

Fusûl	Mu'temed	Müczi	Mesâilü'l-hilâf	Tebşıra
	Giriş (hakikat-mecaz)			
Umûm-husus	Emir-nehîy	Emir-nehîy (11)	Emir-nehîy (18)	Emir-nehîy (28)
Mücmel (hakikat-mecaz, muhkem-müteşâbih)	Umûm-husus	Umûm-husus (16)	Umûm-husus (22)	Umûm-husus (21)
Beyan	Mücmel-mübeyyen	Mücmel-mübeyyen (9)	Beyan (3)	Mücmel-mufassal (11)
Emir-nehîy	Ef'âl	Nesih (13)	Ef'âl-i nebî (5)	Mutlak-mukayyed (2)
Nesih	Nesih	Haber (29)	Nesih (8)	Delîlü'l-hitâb (7)
Haber	İcmâ	Ef'âl-i nebî (3)	Haber (24)	Ef'âl-i nebî (4)
Ef'âl-i nebî	Haber	İcmâ (18)	İcmâ (23)	Nesih (13)
Hazr ve ibâha	Kıyas ve ictihad	Kıyas ve ictihad (37)	Kıyas ve ictihad (30)	Haber (27)
İcmâ	Hazr ve ibâha			İcmâ (15)
Kıyas ve ictihad	Müftî ve müsteftî			Taklid (5)
				Kıyas ve ictihad (45)

Tablo 1- Usûl-hilâf eserlerinin ve ilişkili olabilecek dönemin iki usûl eserinin tasnifleri.³⁰

Müczi	Mesâilü'l-hilâf	Tebşıra
1. Umûm sigası	1. Mutlak âmm ve umûm sigası	1. Umûm sigası
2. Ekallü'l-cem'	2. Tahsise uğrayan âmmın mecaz olup olmaması	2. Lâ-m-ı târif alan müfred isim
3. Mârife cins ismin umûmu	3. Akilla tahsis	3. Nekre cemî
4. Tahsise uğrayan âmmın mecaz olup olmaması	4. Âhad haberle tahsis	4. Umûmun kat'îliği
5. İstisnânın kapsamı	5. Kıyasla tahsis	5. Tahsise uğrayan âmmın mecaz olup olmaması
6. Âhad haberle tahsis	6. Tahsisin haber ve emirlerde caiz oluşu	6. Tahsisin sınırı
7. Kıyasla tahsis	7. Âmm ve hâss haberin tearuzu	7. Ekallü'l-cem'
8. Mutlakın mukayyede hamli	8. Râvînin mezhebi ile tahsis	8. Kur'ân'ın umûmunun âhad haberle tahsisi
9. Umûmun Hz. Peygamber'in fiili ile tahsisi	9. Hz. Peygamber'in nehyinin fiili ile tahsisi	9. Sünnetin kitapla tahsisi

²⁹ Meselâ emirle ilgili olarak emrin mücebi, emrin tekrarı gerektirip gerektirmemesi konuları üç eserde de yer alırken, "emir, emredilen şeyin müczi olduğuna delalet eder mi" tartışması Müczi'de yer almaz. Yine mesela "Kaza ilk emirden dolayı mı yeni bir emirle mi vacip olur" meselesi sadece Tebşıra'da yer almaktadır. Nâtık-Bilhak, Müczi, 26; Şîrâzî, Tebşıra, 64-66.

³⁰ Bâkîllânî'nin Takrib'i hem bu eserlerden tasnif ve içerik itibarı ile tamamen ayrıştığı, hem de tamamı günümüze ulaşmadığı için bu tabloya dahil edilmemiştir.

10. Bir sebebe binâen vârid olan âmm	10. Haramlık hükmünün aynlara taalluk etmesi	10. Umûmun kıyasla tahsisi
11. Râvînin mezhebi ile tahsis	11. Mükellefin kendisiyle husus kastedilen umûmu işitip, muhassısı işitmemesi	11. Tahsisin haber ve emirlerde caiz oluşu
12. Mefhûmü’ş-şart	12. Fiillerde umûm	12. Bir sebebe binâen varid olan âmm
13. İstisnâ-i ekser	13. Bir sebebe binâen varid olan âmm	13. Râvînin mezhebi ile tahsis
14. Âmm ve hâs haberin tearuzu	14. İstisnânın kapsamı	14. Âmm ve hâssın teâruzu
15. İki umûmun teâruzu	15. İstisnâ-i ekser	15. Önce gelen hâssın sonra gelen âmmi tahsis etmesi ve hâssın tearuzunda hâssın önce gelmesi
16. Tahsise uğrayan âmmın delil değeri	16. Aynı cinsten olmayan istisnâ	16. İttifak edilmiş âmm ile ihtilaf edilmiş hâssın tearuzu
	17. Ekallü’l-cem’	17. İki haberin tearuzu
	18. Harf-i nefyin iliştiği şeyin nefyinin murad edilmemesi	18. Muttasıl olmayan istisnâ
	19. Bir lafızla iki mananın aynı anda kastedilmesi (umûmu’l-müşterek)	19. Aynı cinsten olmayan istisnâ
	20. Mutlakın mukayyede hamli	20. İstisnâ-i ekber
	21. Mefhûmü’ş-şart	21. İstisnânın kapsamı

Tablo 2- Üç usûl-hilâf eserinin umûm-husus bahislerinin içeriği.³¹

2.3. Eserlerin Kaynakları ve Referans Çerçevesi

İncelediğimiz eserlerde dönemin yaygın uygulamasının bir yansıması olarak, faydalanılan eserler ve müelliflerinin çoğunlukla zikredilmediğini görmekteyiz. Bununla birlikte, tartışmaların tarafları pek çok yerde zikredilmekte ve bu da müellifler tarafından dikkate alınan usûl görüşleri açısından referans çerçevesini belirlemeyi mümkün kılmaktadır.

Nâtık-Bilhakk’ın eserinde isimlerini en sık zikrettiği kişiler (Ebû Hanîfe ve İmam Şâfi gibi mezhep imamları dışında) Mu‘tezile imamları olan Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ile birlikte, hocası Ebû Abdullah el-Basrî dir. Müellif Ebû Abdullah’tan şeyhimiz diye bahsetmekte ve Ebû Abdullah’ın hocası Kerhî’den yaptığı nakillere de sıklıkla yer vermektedir.³² Müczî müellifinin Mu‘tezilî alimlerin usûl görüşlerine özel bir önem verdiği ve her meselede tespit edebildiği ölçüde onların görüşlerini aktarmaya çalıştığı görülmektedir. Bunun yanında İsa b. Ebân (ö. 221/836) ve Cessâs’ın da görüşleri zaman zaman zikredilir.³³ Eserde herhangi bir Zeydî alime ve Zeydîlerin herhangi bir usûl görüşüne atıf yapılmamaktadır.³⁴ Müczî’de incelenen meselelerde görüşlerine yer verilen gruplar öncelikle fukahâ ve mütekelimîn,³⁵ ayrıca “Ebû Hanîfe ashâbı” ve “Şâfiî ashâbı”dır.³⁶ Nâtık-Bilhakk’ın “ashâbu Ebû Hanîfe”yi zikrettikten sonra “rahimehullah” ifadesini kullanmasına karşılık, Şâfiî’nin ya da ashâbının adı geçtiğinde bu ifadeye yer vermemesi, onun kendisini Hanefî mezhebine yakın konumlandığının

³¹ Eserlerin içeriklerinin örnek bir bab üzerinden mukayesesi için, bir sonraki başlıkta incelenecek olan konunun da dahil olduğu umûm-husus bâbı seçilmiştir. Tablo hazırlanırken meselelerin isimlendirilmesinde ortak ve farklı noktaların görülmesi amacıyla müelliflerin ibareleri esas alınmayıp aynı meseleler aynı şekilde adlandırılmıştır. Şîrâzî son dört meseleyi *Tebîrâ*’da “istisnâ babı” adı altında müstakil bir bâbda ele aldığı halde, umûm-hususla doğrudan ilişkisi sebebiyle bu dört mesele de tabloya dahil edilmiştir.

³² Mesela bk. Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1/114, 127, 155, 315, 336, 358.

³³ Mesela bk. Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1/155, 205.

³⁴ Ahmet Temel, Nâtık-Bilhakk’ın Zeydî alimler tarafından yazılan usûl eserlerinden haberdar olduğu halde eserinde bu alimlerin görüşlerine yer vermediğini vurgular. Temel, “Zeydî Usûl-i Fıkıhı Diye Bir Şey Var mı?”, 378.

³⁵ Mesela bk. Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1/105, 137, 180. “Kelâm ilmine müntesip olanlar” ifadesi için bk. Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1/170. Bazı meselelerde “fukahâdan usûl-i fıkıhta görüş belirtenler şöyle demiştir” ifadesi kullanılır. Mesela bk. Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1/132, 152.

³⁶ Mesela bk. Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1/120, 155, 196, 321, 336. İhtilafın taraflarından birinin Zahirîler olduğu nadir örneklerden biri için bk. Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1/396-397.

bir göstergesi sayılabilir.³⁷ Yine Nâtık'ın "mütekelliminden ashâbımız" ifadesi, onun kelâmcı yönü öne çıkan hocalarının usûl görüşlerini dikkate aldığına işaret olarak görülebilir.³⁸

Görüldüğü üzere Müczi'nin ihtilaflı görüşlerin tespitinde çerçevesi Hanefî ve Şâfiîlerin yanında kelâmcılığı ile öne çıkan şahsiyetlerdir. Hatta ihtilafların çoğunda taraflar, Hanefî ve Şâfiîlerden grupları da barındıran fukahâya karşı kelâmcılardır. Bazen konu edilen ihtilaf Mu'tezile'nin önde gelen isimleri olan Ebû Hâşim ile Ebû Ali arasında yahut Ebû Hâşim ile Ebû Abdullah el-Basrî arasında dahi olabilmektedir.³⁹ Bununla birlikte Nâtık-Bilhak'ın kendisinin daha çok hangi kimliği benimsediği net değildir. Zira onun en çok referans aldığı hocası Ebû Abdullah, hem Şîî temayüllü, hem Hanefî, hem de Mu'tezilîdir.⁴⁰ Nâtık-Bilhak Zeydî alimleri referans almadığına göre, onu bu eserdeki görüşleri açısından Hanefî-Mutezilî olarak nitelemek mümkündür. Ancak Nâtık-bilhak örnek meselede görüleceği üzere Hanefî mezhebine muhalif bir görüşü de benimseyebilmektedir.

Saymerî'nin *Mesâilü'l-hilâf*'ta kendisini Hanefî kimliği ile özdeşleştirdiği düşünülebilir. Saymerî'nin "bize göre" ya da "ashâbımıza göre" ifadesini kullandığında Hanefîleri kastettiği açıktır.⁴¹ En çok zikrettiği isimler, kendisinin de dahil olduğu Irak Hanefî ekolünün iki büyük siması olan Kerhî ve Cessâs'tır. Saymerî Cessâs'tan "Şeyh Ebû Bekir er-Râzî" olarak bahsetmektedir.⁴² Bunun yanında Ebû Abdullah el-Basrî'nin de zaman zaman görüşüne yer verilmektedir.⁴³ Saymerî'nin zikrettiği ihtilaflarda taraflardan biri her zaman Hanefîler ya da Hanefîlerden bir âlim yahut gruptur. Saymerî çoğunlukla Hanefîler ile Şâfiîler arasındaki ihtilafları zikretmekte,⁴⁴ sıklıkla mezhep içi ihtilaflara ve nadiren de fukahâ ve mütekellimîn arasındaki ihtilaflara yer vermektedir.⁴⁵ Pek çok meselede de muhalif görüşü "bazıları" olarak anonim şekilde ifade etmektedir.⁴⁶ Bunun yanında Saymerî'nin her ne kadar Mu'tezilî alimlere açıkça referans yapmasa da Mu'tezilî eğilimini ortaya koyan bazı görüşleri eserinde savunduğu görülmektedir.⁴⁷

Şîrâzî *Tebşıra*'da her bir meselede önce kabul ettiği görüşü bir cümle halinde belirterek tercihini en baştan ortaya koyar ve devamında bu görüşe itiraz edenleri zikreder. Şîrâzî kendisini açık bir şekilde Şâfiî ashâbı içerisinde konumlandırmakta; karşıt görüş sahipleri Hanefîler, ehl-i Irak, ashâb-ı hadîs, ashâb-i Mâlik, mütekellimîn, bazen Mu'tezile ve bazen de Eş'arîler olabilmektedir.⁴⁸ Bunun yanında tespit edebildiğimiz kadarıyla *Tebşıra*'daki meselelerin yarıya yakını mezhep içi ihtilaflı meselelerdir ve Şîrâzî bu meselelerde tercihini belirtir.⁴⁹ Buna karşılık *Tebşıra*'da bazen Hanefî mezhebi içindeki ihtilaflı görüşler dahi tartışma konusu edilebilmektedir.⁵⁰ Bazı meselelerde de Şîrâzî sadece bir tartışmadaki iki görüşü zikreder ancak bu görüşlerin sahiplerini zikretmez.⁵¹ Şâfiîler içerisinde Müzenî (ö. 264/878),⁵² Ebu'l-Kâsım el-Enmâtî (ö. 288-901),⁵³ İbn Süreyc (ö. 306/918), Sayrafi (ö. 330/942),⁵⁴ Ebû Hâmid el-İsferâyînî, Ebu Bekir el-Kaffal (ö. 365/976)⁵⁵ gibi isimlerin; Şâfiî olmayan muhalif

³⁷ Mesela bk. Nâtık-Bilhak, *Müczi*, 1/144, 155. Bununla birlikte nadiren Ebû Hanife ashâbının, Kerhî'nin ve Ebû Abdullah'ın görüşüne karşı, Şâfiî ashâbının görüşünü isabetli bulduğu da olabilmektedir. Mesela bk. *Müczi*, 1/196, 229-230.

³⁸ Nâtık-Bilhak, *Müczi*, 1/325, 341.

³⁹ Mesela bk. Nâtık-Bilhak, *Müczi*, 1/185, 390.

⁴⁰ Şerafettin Gölcük, "Ebû Abdullah el-Basrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 12 Ağustos 2023).

⁴¹ Mesela bk. Saymerî, *Mesâil*, 92-93, 290. Özellikle istihsan bahsinde "ashâbünâ" ile kastedilenin Hanefîler olduğu çok açıktır. *Mesâil*, 278-279.

⁴² Saymerî, *Mesâil*, 116.

⁴³ Mesela bk. Saymerî, *Mesâil*, 71, 218. Muhakkikin metinde geçen Ebû Abdullah künyesini hatalı olarak Kerhî şeklinde anladığına dair bk. Başoğlu, "Saymerî'nin Usûlü", 276 (19. Dipnot).

⁴⁴ Bazı örnekler için bk. Saymerî, *Mesâil*, 63, 68, 70, 73, 75, 78. Hanefîlerle İmam Malik arasındaki bir ihtilaf için bk. Saymerî, *Mesâil*, 111.

⁴⁵ Cessâs ile diğer Hanefî âlimleri arasındaki bir ihtilaf için bk. Saymerî, *Mesâil*, 86-87. Ebû Hanife ve sâhibeyn arasındaki bir ihtilaf için bk. Saymerî, *Mesâil*, 88. Kerhî ve Cessâs arasındaki bir ihtilaf için bk. Saymerî, *Mesâil*, 292. Fukahâ ve mütekellimîn arasındaki bir ihtilaf için bk. Saymerî, *Mesâil*, 3.

⁴⁶ Saymerî, *Mesâil*, 80, 81, 83, 104, 108, 122, 147, 148.

⁴⁷ Örnekler için bk. Başoğlu, "Saymerî'nin Usûlü", 276-277. Başoğlu'nun da belirttiği gibi bu durum Mu'tezile ile ilişkilendirilen bazı görüşleri benimseyen Irak Hanefîlerinin genel tutumu ile de izah edilebilir. Nitekim aynı durum Cessâs için de geçerlidir.

⁴⁸ Zikredilen grupların geçtiği örnekler için bk. Şîrâzî, *Tebşıra*, 18, 22, 67, 173, 180, 187, 207, 216, 322, 466. Şîrâzî'nin kendisini Eş'arîlere dahil etmemesi önemlidir. Zira çağdaşı bir başka Şâfiî fakih Cüveynî (ö. 478/1085), aynı zamanda Eş'arî bir kelâm alimidir ve Eş'arî kelâm alimi Bâkîllânî'ye usûl eseri *Burhân*'da çokça atıf yapmıştır.

⁴⁹ Mesela bk. Şîrâzî, *Tebşıra*, 193, 195, 198, 200, 207, 226.

⁵⁰ Mesela bk. Şîrâzî, *Tebşıra*, 60-61.

⁵¹ Mesela bk. Şîrâzî, *Tebşıra*, 36-37. "Ba'du'n-nâs" ifadesi için bk. Şîrâzî, *Tebşıra*, 81, 87. "Berâhime için bk. Şîrâzî, *Tebşıra*, 291.

⁵² Mesela bk. Şîrâzî, *Tebşıra*, 145.

⁵³ Mesela bk. Şîrâzî, *Tebşıra*, 274.

⁵⁴ Mesela bk. Şîrâzî, *Tebşıra*, 51.

⁵⁵ Mesela bk. Şîrâzî, *Tebşıra*, 100, 218.

ulemâdan ise İsbâ b. Ebân,⁵⁶ Muhammed b. Şuca' es-Selcî (ö. 266/880),⁵⁷ Davud ez-Zahirî (ö. 270/884),⁵⁸ İbn Cerir et-Taberî (ö. 310/923),⁵⁹ Ebû Hâşim el-Cübbâî,⁶⁰ Kerhî,⁶¹ Ebû Abdullah el-Basrî,⁶² Bâkılânî (403/1013)⁶³ gibi isimlerin çeşitli meselelerde zikredildiği görülmektedir. Hatta Şîrâzî diğer iki eserden farklı olarak sahâbe ve tâbiîn arasındaki ihtilaflara yer verir⁶⁴ ve zaman zaman dil alimlerini de bir ihtilafın tarafı olarak zikreder.⁶⁵ Dolayısıyla incelediğimiz eserler içerisinde *Tebsira*'nın ihtilafların tarafları konusunda en geniş yelpazeye sahip olduğu söylenebilir.

Görüldüğü üzere incelediğimiz eserlerde meselelerin tespitinde ihtilafın taraflarının kim olduğunun öncelenmediği, herhangi bir şekilde, herhangi iki ulemâ grubu ya da iki usûlcü arasında ihtilafa konu olmuş usûl meselelerinin eserlere dahil edilebildiği anlaşılmaktadır. Eserlerin referansları incelendiğinde dikkat çeken bir husus da usûl alanındaki ihtilafların taraflarının, fûrû fıkıh ihtilaflarındaki taraflardan belli ölçüde farklı oluşudur. Fûrû fıkıh ihtilaflarına odaklanan hilâf eserlerinde ihtilaflar çoğunlukla ya mezhep içinde ya da Hanefiler ile Şâfiîler arasındadır. Buna karşılık usûl-hilâf eserlerinde ihtilafların taraflarının çeşitlendiği, özellikle Mu'tezile'nin ve kelâmcı yönü ile meşhur âlimlerin ön plana çıktığı görülmektedir. Bu durum, usûlün kelâm ile irtibatının göstergelerinden biri olarak yorumlanabilir.

3. Âhad Haberle Tahsis Konusu Özelinde Usûl-Hilâf Eserlerinin Delil Getirme Yöntemi

İncelediğimiz usûl-hilâf eserlerinde hilâf yönteminin bir tezahürü olarak pek çok meselede kuvvetli naklî delillerin varlığına rağmen usûlcüler savundukları görüşleri aklî delillerle de ispatlamaya çalışmaktadır. Tartışmalarda öne sürülen naklî ve aklî delillerin önemli bir kısmı bu üç eserde ortak olduğu gibi, bu tartışmalara yer veren sistematik usûl eserlerinde de bu deliller çoğunlukla zikredilmektedir. Buna karşılık, her bir müellifin sadece kendisinin öne sürdüğü özgün deliller ve muhalif görüşün itirazlarına karşı kendisinin geliştirdiği cevaplar de karşımıza çıkmaktadır. Usûl-hilâf eserlerinin delil getirme yöntemi açısından mukayesesi için burada fıkıh usûlünün çok boyutlu tartışmalarından biri olması itibarıyla usûl ihtilafları açısından temsil gücü yüksek görülen, ayrıca müelliflerin özgün delil getirme yöntemlerini de görme imkanı veren âhad haberle tahsis meselesi incelenecektir.

Fıkıh usûlünün en geniş başlıklarından birini oluşturan umûm-husus, hem fûrû fıkıhla yakından ilgili, hem de kelâmî arka planı olan meseleleri barındırmaktadır. Husus ifade eden bir âhad haberin Kurân'ın umûmî bir hükmünü tahsis edip edemeyeceği meselesi ise bu uzantıları yanında haber teorisi ve tearuz problemiyle de yakından ilişkili bir tartışmadır.⁶⁶ Zira âhad haberle tahsis tartışmasında hem umûm ile husus, hem de kat'î bir delil olan ayet ile zannîlik içeren âhad haber karşı karşıya gelmektedir. Kurân'ın umûmunun âhad haberle tahsisini Şâfiîlerin de dahil olduğu cumhurun kabul ettiği, azınlıkta kalan ve kim olduğu açıkça ifade edilmeyen bazıların ise bunu caiz görmediği, Hanefilerin ise İsbâ b. Ebân'ın ortaya koyduğu üzere ancak daha önce tahsise uğramış (ve böylece kat'î olmaktan çıkmış) umûmun âhad haberle tahsisine cevaz verdiği ifade edilmektedir.⁶⁷ Genel olarak tahsis ve özelde âhad haberle tahsis konusunun bütün boyutları ile ele alınması bu çalışmanın sınırlarını doğal olarak aşacağı için burada, usûl-hilâf eserlerinin üslup ve delil getirme yöntemlerinin tespiti gayesinin sınırları içerisinde bu tartışma incelenecektir.

3.1. el-Müczi fî usûli'l-fıkıh'ta Âhad Haberle Tahsis

İncelediğimiz eserler içerisinde bu konuya en geniş yer veren Nâtik-Bilhak olmuştur. Nâtik-Bilhak, bu konuyu umûm-husus bahisleri içinde, istisnâ ile ilgili bir meseleden sonra, kıyasla tahsis meselesinden önce işler. Müellifin aktardığına göre âhad haberi delil olarak kabul edenler, umûmun âhad haberle tahsis edilip edilmeyeceği konusunda ihtilaf etmiştir. Bazıları âhad

⁵⁶ Mesela bk. Şîrâzî, *Tebsira*, 153.

⁵⁷ Mesela bk. Şîrâzî, *Tebsira*, 106.

⁵⁸ Mesela bk. Şîrâzî, *Tebsira*, 77, 372.

⁵⁹ Mesela bk. Şîrâzî, *Tebsira*, 361, 372.

⁶⁰ Mesela bk. Şîrâzî, *Tebsira*, 184.

⁶¹ Mesela bk. Şîrâzî, *Tebsira*, 61, 187.

⁶² Mesela bk. Şîrâzî, *Tebsira*, 201, 203.

⁶³ Şîrâzî, *Tebsira*, 128, 479. Bâkılânî'nin ilk meselede "Eş'arî" nisbesi ile zikredilmiş ve bu yönünün vurgulanmış olması, Eş'arîlerin usûl görüşlerinin tespitinde, Bâkılânî'nin usûl eseri *Takrib*'in esas alındığına işaret sayılabilir.

⁶⁴ Mesela bk. Şîrâzî, *Tebsira*, 162-164.

⁶⁵ Mesela bk. Şîrâzî, *Tebsira*, 168, 231.

⁶⁶ Âhad haberle tahsis konusunda detaylı bilgi için bk. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 244-253; Merve Özdemir Özyakal, "Kurân'ın Umûm Bildiren İfadelerinin Haber-i Vâhidle Tahsisi Konusundaki Usûlî Tartışmalar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 203-229.

⁶⁷ Özyakal, "Haber-i Vâhidle Tahsis", 205-206.

haberle umûmun tahsisini caiz görmezken, bazıları da tahsise uğramış âmmın âhad haberle de tahsis edilebileceğini, tahsise uğramamış âmm lafzın ise âhad haberle tahsis edilemeyeceğini söylerler. Bu ikinci görüş İsa b. Ebân'a aittir.⁶⁸ Ancak Nâtık-Bilhakk'ın aktardığına göre İsa b. Ebân'ın bu görüşünü benimseyen Hanefiler de kendi içinde iki gruba ayrılmış, bazıları bu tahsisin gerçekleştiği konusunda ittifak bulunmasını şart koşarken, bazıları da tahsisin muttasıl bir istisna ile değil, munfasıl bir delille sabit olmasını şart koşmuştur.⁶⁹

Nâtık-Bilhak, bu görüşlerin ardından âhad haberin umûmu tahsis edebileceği görüşünü Hanefiler ve Şâfiîlerin çoğunluğuna nispet eder. Kerhî'nin ve kelâmcı hocalarının da bu görüşte olduğunu söyler ve kendisi de bu görüşü benimser. Ancak Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî'nin, "tek kişinin değil, ancak iki kişinin haberi ile amel edilebilir" görüşüne istinaden, tahsis edecek haberin bir kişi değil en az iki kişinin haberi olmasını şart koşmuş olması gerektiği çıkarımını yapar.⁷⁰

Nâtık-Bilhak, âhad haberle tahsis caiz görmeyenlerin delillerini şöyle izah eder: Umûm, ilim ifade eder ve umûmla murad edilen hüküm de malûmdur (ilim ifade eder). Halbuki âhad haber zannîdir. Zannî bir şeyle malûm olana muarazada bulunulamaz ve zannî bir şeyden dolayı malûm olan terk edilemez. Nâtık-Bilhakk'ın aktardığına göre, ana teması kat'îlik ve zannîlik meselesi olan bu delil, farklı şekillerde ifade edilerek şu argümanlar üretilmiştir:

- İlmin zan ile ortadan kaldırılması caiz değildir; âhad haberle tahsis de bu sonuca götüreceği için caiz değildir.
- Âhad haberle umûmun tahsis caiz olsaydı, âhad haberle umûma muaraza da caiz olurdu.
- Âhad haberle amel etmenin şartı zaten Kur'an'daki bir hükme muhalif olmamasıdır, o halde bir Kur'an hükmüne muhalif olacak şekilde onunla amel edilmesi caiz olamaz.
- Kur'an'ın âhad haberle tahsis caiz olsaydı, âhad haberle neshi de caiz olurdu. Halbuki zannî oluşundan dolayı âhad haberle nesh caiz değildir.⁷¹

Özetle Nâtık-Bilhakk'ın aktardığına göre âhad haberle tahsis caiz görmeyenlerin farklı şekillerde dile getirdikleri pek çok delilin ortak noktası, âhad haberin zannî oluşuna karşılık, Kur'an'ın umûmunun kat'î oluşudur.⁷²

Âhad haberle tahsis caiz görmeyenlerin en çok başvurdukları naklî delil, Fâtıma bnt. Kays hadisidir. Hz. Ömer'in halifeliği döneminde Fâtıma bnt. Kays, bâin talakla boşandığında Hz Peygamber'in (SAV) kendisine nafaka ve süknâ tayin etmediğini söylemiş, Hz. Ömer bunu ilgili ayetlere muhalif görerek, "doğru ya da yalan söylediğini bilmediğimiz bir kadının sözünden dolayı Allah'ın kitabını bırakamayız" diyerek reddetmiştir.⁷³ Sahâbeden Hz. Ömer'in bu tutumuna karşı çıkan olmamıştır.⁷⁴

Nâtık-Bilhak muhalifin delillerini zikrettikten sonra kendisinin de benimsediği cevaz görüşünün delillerini zikreder. Bu görüşün dayandığı temel delil şudur: Âhad haberle amel etmeyi vacip kılan delil, sahâbenin âhad haberle amel konusunda icmâ etmiş olmasıdır. Bu delil, âhad haberle amel etmeyi, âhad haberin umûmu tahsis etmemesi şartına bağlamayı gerektirmemektedir. Aksine sahâbiler, âhad haberin delil olarak alınmasının umûmun tahsis anlamına geldiği pek çok durumda da âhad haberle amel etmişlerdir. Mesela Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği, "Kadının halası ya da teyzesi üzerine nikahlanamayacağı"⁷⁵ yönündeki hadisle, muharremât ayetini⁷⁶ tahsis etmişlerdir. Bu haberin âhad haber olmadığı, ilim ifade ettiği itirazı kabul edilemez; çünkü bu haber her ne kadar tâbîin döneminde ve sonrasında alimler tarafından kabul görmüş olsa da sahâbe döneminde mütevâtir değildi.⁷⁷ Ayrıca alimlerin bir haberi kabul etmesi, onun kesin bilgi gerektirmesi açısından değil, onunla amel edilebilmesi

⁶⁸ Cessâs'tan itibaren bu görüş İsa b. Ebân'a nispet edilmiştir. Cessâs bu görüşü bizzat İsa b. Ebân'ın eserlerinden alıntılarla nakleder. Cessâs, *Fusûl*, 1/74-75. İsa b. Ebân'ın umûmun âhad haberle tahsis konusundaki görüşünün detayları için bk. Alpaslan Alkış, "İsa b. Ebân'ın Âm, Hâs ve Âmmın Tahsis ile İlgili Görüşleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 19-37.

⁶⁹ Bu şartın gerekçesi şudur: Muttasıl bir istisnâ ile sabit olan tahsis umûmu hakikat olmaktan çıkarmaz, ancak munfasıl delille sabit olan tahsis umûmu mecaza dönüştürür. Umûmun hakikati üzere kalması ve mecaza dönüşmesi konusundaki izah, eserde doğrudan bu konunun ele alındığı meselede Kerhî'ye nispet edildiği halde bu meselede ona nispetle zikredilmemiştir. Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1/190.

⁷⁰ Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1/206-207.

⁷¹ Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 207.

⁷² Meselede âhad haberle tahsis tartışılan umûm mutlak olarak zikredilse de tartışmanın seyrinden anlaşıldığı gibi kastedilen Kur'an'daki umûm ifade eden bir hitâbın âhad haberle tahsisidir.

⁷³ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh*, (Beyrut: Dâru'l-Cil-Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, t.y.), "Talâk", 6.

⁷⁴ Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1/207-208.

⁷⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğa (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), "Nikâh", 28.

⁷⁶ en-Nisâ 4/24.

⁷⁷ Cessâs'ın aktardığına göre İsa b. Ebân, tam da bu hadisin insanların bildiği ve amel ettiği (sonraki kavramlaştırma ile meşhur) bir hadis olduğu için Kur'an'ın umûmunu tahsis edebileceğini söylemektedir. Cessâs, *Fusûl*, 1/74. Nâtık-bilhakk'ın Irak Hanefî ekolünün bu argümanına karşı zikredilen açıklamayı yaptığı anlaşılmaktadır.

açısından. Ulemânın amel açısından itibar ettiği nice âhad haber vardır ki bunlar ilim gerektirmez.⁷⁸ Nâtık-Bilhak, umûmu tahsis ettiği halde kabul edilen hadisler arasında Abdurrahman b. Avf'ın, Mecûsilerden cizye alınmasına dair haberini ve “Katil mirasçı olamaz” hadisini de zikreder.⁷⁹ Nâtık-Bilhak'a göre bu şekildeki âhad haberlerin örneği çoktur ve hatta sahâbenin amel ettiği âhad haberlerin çoğu bir şekilde umûmî hükümleri tahsis etmektedir.⁸⁰ Kısacası sahih olduğu sürece âhad haberlerle, bir umûmu tahsis ediyor olsa bile amel edilmesi vaciptir.

Görüldüğü gibi Nâtık-Bilhak, görüşünü önce akli delillerle değil, sahâbe uygulaması ile temellendirmekte, tahsis edici delilin meşhur olduğu teviline de itiraz etmektedir. Daha sonra muhaliflerin akli delillerinin temelini oluşturan kat'îlik-zannîlik argümanına cevap verir. Nâtık-Bilhak'a göre âhad haberin umûmu tahsis etmesi, zannî bir delille kat'î bir delile itiraz edilmesi anlamına gelmez; ilim gerektiren bir şeye, zan yoluyla malûm olan bir şeyle muarazada bulunmak anlamına gelir. Nâtık-Bilhak, itiraza açık olan bu delilin aklen ve şer'an geçerli olduğunu ayrıntılı olarak anlatır ve konuyu öncelikle hüsün-kubuhla ilişkilendirerek izah etmeye çalışır. Onun izahına göre bir fiilin belli şartlarla gerçekleştirilmesi halinde hasen, kabih veya vacip oluşu hakkında akılda mevcut olan hüküm ilim ifade eder; ancak o şartların gerçekleşip gerçekleşmediği hususu zannî bir konudur. Bir başka deyişle, zannî olan şartların gerçekleşip gerçekleşmemesi meselesi, zannî olmayan bir bilginin oluşmasında rol oynayabilmektedir. Mesela bir başkasına zarar vermek; hakkını almaya çalışma, bir zararı giderme ya da daha büyük bir faydayı temin etme gibi durumlardan dolayı yapılmadı ise kabih ve zulümdür. Ancak böyle durumlar söz konusu olduğunda bu fiil hasen olur. Halbuki bu şartların mevcut olup olmadığını tespit etmek kesin bilgiye değil zanna dayanır. Hatta günlük hayatta böyle konularda çoğunlukla zann-ı gâlibe itibar edilir. Kısacası bir hükmün sabit olma yolu zannî olduğu halde hükmün kendisinin ilim ifade etmesi mümkündür.⁸¹

Bu akli izahın sonra Nâtık-Bilhak benzer durumun şeriat için de mümkün olduğunu delillendirmeye çalışır: Mesela Hz. Peygamber (SAV) “Falan kişi size benden hangi haberi getirirse getirsin onunla amel edin” buyursa, âhad haber olduğu halde o kişinin haberiyle –sanki Hz. Peygamber (SAV) bizzat hükmetmiş gibi- amel etmenin vacip olduğuna dair kesin bilgi sabit olur.⁸² Bu farazî örneğin yanı sıra aslında şeriatın bunun vâkî örnekleri de vardır: Mesela adaleti sabit olan şahitlerin şehadeti ile hüküm verilmesinin vacip oluşu kesin bir bilgidir. Halbuki şahitlerin adil olup olmadığının tespiti zannî bir husustur. Yine Kâbe'yi görmeyen kişinin yön konusundaki karineleri dikkate alarak zann-ı gâlibine göre kibleye yöneleceği hükmü kesin bir bilgidir; ancak karinelerin nasıl yorumlanacağı zannî bir husustur.⁸³ Nâtık-Bilhak bu örneklerle âhad haberin zannî bir yolla sabit olmuş ise de meşruiyetinin ve delil değerinin kat'î olduğunu, dolayısıyla umûmun âhad haberle tahsisinde zannînin kat'î tahsisi değil, ilim ifade eden bir delilin yine ilim ifade eden başka bir delili tahsisinin söz konusu olduğunu ispatlamaya çalışır.

Nâtık-Bilhak, kendi nakli ve akli delillerini serdettikten sonra, muhalifin kat'îlik-zannîlik ayırımına dayanan delillerini tek tek cevaplar. Tearuzla ilgili delile karşı, tearuzun ancak aynı kuvvetteki iki hitap arasında söz konusu olabileceğini, umûm âhad haberden daha kuvvetli olduğuna göre aralarında tearuzdan bahsedilemeyeceğini söyleyerek cevap verir.⁸⁴ Âhad haberin delil olabilmesi için umûma muhalif olmamasının şart koşulması hususunda Nâtık-Bilhak'a göre muhalefet sabit kıldığı hükmü kaldırmak manasında ise zaten tahsiste böyle bir muhalefet söz konusu değildir.⁸⁵ Âhad haberle nesih kabul edilmediği halde tahsisin neden kabul edildiği itirazına karşı ise Nâtık-Bilhak çok ilginç bir karşılık verir: Ona göre âhad haberle nesih olamayacağı konusunda icmâ olduğu için âhad haberle nesih caiz değildir; icmâ olmasaydı o da caiz görülebilirdi. Hatta bazılarına göre kiblenin değişmesi olayında olduğu gibi İslam'ın ilk dönemlerinde âhad haberle nesih caiz olduğu halde, sonradan bunun caiz olmadığı yönünde bir icmâ oluşmuştur. Nâtık-Bilhak bu yorumu Ebû Abdullah el-Basrî'ye nispet eder.⁸⁶

⁷⁸ Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1/208-211.

⁷⁹ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, t.y.), “Ferâiz”, 17. Burada Mecûsilerden cizye alınması, müşriklerle savaşmayı emreden ayetlerin (et-Tevbe 9/1-13), katilin mirasçı olmaması da miras paylaşımını düzenleyen ayetlerin (en-Nisâ 4/11-12) tahsisi anlamında yorumlanmaktadır.

⁸⁰ Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1/205-210.

⁸¹ Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1/211-212.

⁸² Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1/212.

⁸³ Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1/212-213.

⁸⁴ Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1/213. İlk başta daha önceki delilleri ile çelişik görünen bu açıklaması ile Nâtık-Bilhak herhalde şunu kastetmektedir: Âhad haber de umûm gibi bilgi ifade eder ancak bu bilgiler kuvvet açısından birbirine denk değildir. Nitekim devamında Nâtık-Bilhak, tahsis için tahsis delilinin daha kuvvetli olmasının şart olmadığını söyler.

⁸⁵ Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1/214.

⁸⁶ Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1/214. Yine müellifin naklettiğine göre bazıları âhad haberle neshi hiçbir dönemde caiz görmemiş, kiblenin değişmesi olayını da âhad haberle nesih değil, neshin vaki olduğu bilgisinin âhad haberle Kuba'da namaz kılanlara ulaşması şeklinde yorumlamışlardır. Ebû Ali el-Cübbâi bu görüştedir ve Şâfiî'nin de buna meylettığı söylenebilir. Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1/214-215.

Âhad haberle ibtidâen tahsisi caiz görmeyenlerin naklî delil olarak dile getirdikleri Fâtıma bnt. Kays hadisinin bu konuda delil olamayacağını savunan Nâtık-Bilhak, rivayette Hz. Ömer'in "bir kadının sözü ile Allah'ın kitabını bırakamayız" buyurduğunu, âhad haberle Allah'ın kitabını bırakmanın elbette caiz olmadığını ancak tahsisin zaten böyle bir mana taşımadığını söyler. Ona göre sahâbe bunu âhad haberle Kur'ân'ı tahsis etmekten kaçındığı için değil, kadının unutmuş olma ihtimali, haberin meşhur olmaması ya da ona özgü olması gibi, o haberin sıhhati ile ilgili şüphelerden dolayı tahsise hamletmemişlerdir.⁸⁷

Îsâ b. Ebân'ın, umûmun daha önce tahsise uğramış olması ile olmaması arasında ayırım yapmasına karşı ise Nâtık-Bilhak, bu ikisi arasında fark gözetmenin dayanaksız olduğunu söyler. Ona göre Îsâ b. Ebân'a ya da o görüşte olanlara nispet edilen "tahsise uğrayan âmm mecaza dönüşür" sözüyle kastedilen, tahsisten geriye kalan kısmın zahiri ile artık amel edilemeyeceği ise, bu ayrı bir tartışma konusudur ki Nâtık-Bilhak zaten bu görüşe karşıdır. Eğer bu sözle, tahsisten geriye kalan kısmın zahiri ile amel edilebileceğini kastediyorlarsa, o zaman tahsise uğrayan ve uğramayan umûm arasında bir fark yok demektir. Yine, istisnâ-i muttasıl ile tahsise uğramış bir âmmın âhad haberle tahsis edilemeyeceği görüşüne de Nâtık-Bilhak aynı gerekçe ile karşı çıkar.⁸⁸

Nâtık-bilhakk'ın âhad haberin ayeti tahsisini, daha önce tahsis edilmiş olması şartıyla caiz gören yerleşik Hanefî görüşüne muhalif olduğu açıktır. Nâtık-bilhakk'ın bu meseleyi tartışırken muhalifin çeşitli delillerini ortak bir asla ircâ etmeye ve o asla karşı argüman geliştirmeye çalıştığı görülmektedir. Bunun için öncelikle sahâbe görüşünü dile getirmesi, aslında bu konuda naklî delili aklî istidlallerden daha kuvvetli bulunduğunu göstermektedir. Sonrasında umûmun bilgi değerini vurgulamaktan kaçınarak âhad haberin bilgi değerini umûmun seviyesine çıkarmaya çalışan izahlar yapmakta ve bu izahlarla kat'îlik-zannîlik kavramlarını yeniden yorumlamaktadır. Nâtık-bilhakk'ın bu yorumu, söz konusu tartışmada kat'îlik-zannîlik meselesini merkeze alan ve âmmın delâletini kat'î kabul eden Hanefî yaklaşımla ortak bir yol bulma çabası olarak düşünülebilir. Yine burada yaptığı açıklamalarda hüsün-kubuh örneğini seçmesi, Mu'tezilî eğilimi göz önünde bulundurulduğunda tesadüf olmasa gerekir. Buna karşılık âhad haberle neshin de caiz olabileceğini ancak bu konuda aksi yönde icmâ bulunduğunu savunması Hanefîler in nesih anlayışı ile uzlaştırılması zor bir görüş gibi görünmektedir.

Nâtık-bilhakk'ın âhad haberle tahsis konusunu işleyişi, kendisine zaman olarak mücavir olan Cessâs'ın, Bâkılânî'nin ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin usûl eserleri ile mukayese edildiğinde, zikredilen argümanlar ve kavramlar açısından kısmen Bâkılânî'nin *Takrîb*'i ile benzerlik arz ettiği; buna karşılık daha yakın bir gelenekten geldiği Cessâs ve Basrî ile açıkça bağlantılı olmadığı görülmektedir.⁸⁹ Aslında Bâkılânî, âhad haberle umûmu delil değeri olarak birbirine denk gördüğünden, bu ikisi arasında tearuz hükümleri uygulanması gerektiğini söylemekte, dolayısıyla âhad haberle tahsis konusunda tevakkuf etmektedir.⁹⁰ Ancak Bâkılânî de *Müczî*'de olduğu gibi, kat'îlik-zannîlik meselesini "maznûn-malûm" olarak ifade etmekte ve hem âmmın kat'îliğini, hem de âhad haberin zannîliğini sorgulamaktadır. Ayrıca o da aklî hükümlerdeki kat'îlik-zannîlik açıklamalarını zikretmekte ancak hüsün-kubuh kavramlarını kullanmamaktadır. Bunun yanında Bâkılânî, nesihle tahsisin benzerliği konusunda Nâtık-Bilhakk'ın ifadesine yakın bir açıklama yapmaktadır.⁹¹

3.2. Mesâilü'l-Hilâf fî Usûli'l-Fıkh'ta Âhad Haberle Tahsis

Saymerî, umûm-husus bahislerine önce tahsise uğramamış âmmın delil değeri hakkındaki tartışma ile başlar. Ardından tahsise uğramış âmmın mecaza dönüşüp dönüşmeyeceğini, daha sonra ise akılla tahsisin cevazını ele alır. Âhad haberle tahsis bu meselelerden sonra gelir. Saymerî tahsise uğramamış bir âmm lafzın ibtidâen âhad haberle tahsis edilip edilemeyeceği meselesine değinmez ve konuya "daha önce tahsise uğradığı ittifakla sabit olan bir umûm lafzın âhad haberle tahsis edilebileceği görüşünü" ashâbına nispet ederek başlar. Saymerî, bazılarının böyle bir tahsisi caiz görmediğini söyler ve bunun caiz olduğu görüşünün delillerini sıralar. Bu delillerin ortak noktası, âhad haberin delil değerinin savunulmasıdır; hatta Saymerî'nin buradaki izahları, bir âhad haber savunusuna dönüşür. Sahâbenin bu konuda icmâ ettiğini, evlenilmesi yasak olan kadınlar ve mirasla ilgili ayetlerde olduğu gibi Kur'ân'daki pek çok hükmü âhad haberle tahsis ettiklerini, mütevâtirle amel etmenin gerekliliği konusunda delil olduğu gibi âhad haberle amel etme konusunda da delil olduğunu, akılla bilinen pek çok hususun bile

⁸⁷ Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1/215.

⁸⁸ Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1/215-217.

⁸⁹ Karş. Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd es-Sağîr*, nşr. Abdülhamid b. Ali Ebû Züneyd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 3/183-193. Cessâs, âhad haberin Kur'ân'ın umûmunu tahsis edebilmesi için umûmun daha önce tahsis edilmiş ya da manası ihtilaflı, mücmel ve manası konusunda icthad edilmesi caiz görülen bir lafız olmasını şart koşar ve bu görüşün mezhebin de görüşü olduğunu savunur. Cessâs, *Fusûl*, 1/74. Basrî bu konuyu incelediğimiz bütün eserlerden farklı olarak umûm-husus başlığında değil, ahbâr başlığında inceler. Basrî de âhad haberle tahsisi caiz görmekte, bütün eserlerde ortak olarak dile getirilen kat'îlik-zannîlik, sahâbe icmâ ve tahsis-nesih ilişkisi delillerini dile getirmektedir. Basrî, *Mu'temed*, 2/154-162.

⁹⁰ Bâkılânî, *Takrîb*, 3/185-186. Ayrıca bk. Ebu'l-Meâlî, Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, nşr. Salah b. Muhammed b. Arîza (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/156.

⁹¹ Bâkılânî, *Takrîb*, 3/189.

âhad haberle tahsis edildiğini söyleyerek bu görüşü savunur. Muhâlif âhad haberle tahsisi kabul ettikleri halde neshi neden kabul etmediklerini sorduğunda ise Nâtık-Bilhak ile aynı cevabı verir: Ona göre aslında kıyasen âhad haberle tahsis ile âhad haberle nesih arasında fark yoktur; ancak kıblenin değişmesi hadisesinden sonra sahâbe, âhad haberle Kur’ân’ın neshinden kaçınmışlar ve fukahâ-i emsâr arasında bu konuda icmâ oluşmuştur.⁹²

Özetlendiği üzere Saymerî, *Müczî*’de dile getirilen delillere çok benzer deliller öne sürmekte ancak ilginç bir şekilde Nâtık-Bilhak’tan farklı olarak bu delilleri, ahad haberle ibtidâen tahsis için değil, tahsise uğramış âmm lafzın âhad haberle tahsisini savunmak için zikretmektedir.⁹³ Nitekim Saymerî, konuya başlarken tahsise uğramış âmmın âhad haberle tahsisi ifadesini kullandığı halde, tartışmanın devamında bu şarta hemen hemen hiç değinmez; tartışmayı mutlak âhad haberle tahsis konusunu ele alıyormuş gibi yürütür ve bu görüşü destekleyen delilleri zikreder. Dolayısıyla Saymerî, âhad haberle tahsisi mutlak olarak savunuyor gibi görünmektedir. Durum böyle ise bu görüş Hanefî mezhebinin buna şartlı cevaz veren görüşüne muhaliftir. Zira Cessâs, Kur’ân ve sünnetin umûmî bir hükmünün mutlak olarak âhad haberle tahsisinin caiz olamayacağını tartışmaya kapalı kesinlikte bir hüküm olduğunu ve mezhebin görüşünün de bu yönde olduğunu savunur. İsâ b. Ebân’ın farklı eserlerindeki konuyla ilgili görüşlerini alıntılaman Cessâs, daha önce tahsise uğradığı konusunda ittifak bulunan yahut da herhangi bir sebeple zannî hale gelen umûm lafzların âhad haberle ve kıyasla tahsis edilebileceğini söyler.⁹⁴ Cessâs bu konuda “kesin bilgi gerektiren bir şeyin, bilgi gerektirmeyen bir şeyle terk edilemeyeceği” ve “âhad haberlerle Kur’ân ve sahih sünnete muhalif olacak şekilde istidlalde bulunulamayacağı” ilkelerine vurgu yapar.⁹⁵ Buna karşılık Saymerî’nin umûmun kat’îliği meselesine hiç değinmemesi, âhad haberi mütevâtir ölçüsünde kuvvetli bir delil sayması ve âhad haberle neshin teoride mümkün olduğunu savunması Hanefîlerin kat’îlik-zannîlik hiyerarşisini gözetken haber ve nesih anlayışıyla uyumlu görünmemektedir. Ayrıca Cessâs’ın muhaliflerin itirazları olarak dile getirip cevapladığı bazı delilleri Saymerî kitabında kendi görüşünün delili olarak zikretmiştir.⁹⁶ Saymerî’nin görüşündeki bu muğlaklığın bilinçli bir tercih olduğu ve âhad haberle tahsise şartlı olarak cevaz veren Hanefî görüşü ile mutlak olarak cevaz veren Mu’tezilî görüş arasında kalmış olması ile ilişkili olabileceği düşünülebilir.

3.3. et-Tebşıra’da Âhad Haberle Tahsis

Şîrâzî, meseleyi, “Kur’ân’ın umûmunun âhad haberle tahsisi” şeklinde ifade eder ve bu konuda üç görüş zikreder: Kendisinin de kabul ettiği bir görüşe göre bu tahsis caiz iken bazı mütekellimîne göre caiz değildir. İsâ b. Ebân’a göre ise bir delille tahsise uğramış ise daha sonra âhad haberle tahsis edilmesi caiz, ancak tahsise uğramamış âmm lafzın ilkten âhad haberle tahsisi caiz değildir. Şîrâzî, âhad haberle tahsisi caiz görenlerin delili olarak, incelediğimiz diğer iki eserde de zikredilen, miras ayetlerinin bazı kısıtlamalar getiren âhad haberlerle tahsisi ile muharremât ayetinin hadislerle tahsisini örnek verir ve bunların tahsisi üzerinde ümmetin icmâ ettiğini söyler. Şîrâzî bu örneklerin yanında Nâtık-Bilhak ve Saymerî’nin belirtmediği bir örnek olarak Hz. Ebu Bekir’in miras talebinde bulunan Hz. Fâtıma’ya, Hz. Peygamber’in peygamberlerin miras bırakmadığı yönündeki hadisi⁹⁷ ile itiraz etmesini de Kur’ân’ın umûmunun âhad haberle tahsisine örnek verir.⁹⁸

Şîrâzî, âhad haberle tahsisi caiz görmeyenlerin delillerini de zikreder. Bunlardan ilki, *Müczî*’de de zikredilen Fâtıma bnt. Kays hadisidir. Şîrâzî buna, burada zaten Hz. Ömer’in kadının sözünün doğruluğundan şüphe ettiği için bu hadisi kabul etmediğini belirterek cevap verir. Şîrâzî’ye göre tahsis etmesi söz konusu olan âhad haber zaten sahih olan ve müctehidin güvendiği âhad haberdur.⁹⁹ Şîrâzî’nin naklettiğine göre muhalifin akli delili, yine diğer iki eserde de belirtildiği gibi, âhad haberle Kur’ân’ın umûmunun, kat’îlik açısından birbirine denk olmamasıdır. Bu görüşe göre âhad haberle icmânın terk edilmesi nasıl mümkün değilse, âhad haberin Kur’ân’ın umûmuna tercih edilmesi de caiz değildir. Şîrâzî’nin bu delile cevabı, Nâtık-bilhak ve Saymerî’nin ifadelerine oldukça yakındır. Şîrâzî’ye göre âhad haber zannî olsa da âhad haberle amel etmenin vücûbu konusunda kat’î delil

⁹² Saymerî, *Mesâil*, 55.

⁹³ Mesela Saymerî, *Müczî*’de zikredilen, Hz. Peygamber’in bir kişi aracılığıyla bir hükmü bildirmesi, şahitlerinin adaleti zannî yolla sabit olduğu halde şehadetle hüküm vermenin kat’î oluşu, Kâbe’yi görmeyen kişinin kıbleyi tayini gibi delilleri, tikel âhad haberlerin zannî olmasına karşılık, âhad haberin kabulü konusunda kat’î delil olduğundan âhad haberin umûmla aynı seviyeye geldiğini göstermek üzere kullanır. Saymerî, *Mesâil*, 56-57.

⁹⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/74-75.

⁹⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/81, 109.

⁹⁶ Mesela Cessâs’ın aktardığı bir itiraz şudur: Umûm lafzın delil değeri nazar ve istidlal ile bilinir. Âhad haberin delil değeri de aynı yolla bilinir. O halde (ikisinin de delil değeri aynı yolla sabit olduğundan) birinin diğerini tahsis edebilmesi gerekir. Bu argümanı Cessâs, kendi görüşüne itiraz sadedinde zikrederken Saymerî benzer bir argümanla kendi görüşünü savunur. Cessâs, *Fusûl*, 1/78; Saymerî, *Mesâil*, 56. Yine mesela Saymerî’nin tahsisi neshe benzettiği argüman, Cessâs’ın itiraz ettiği bir argümandır. Cessâs, *Fusûl*, 1/82.

⁹⁷ Buhârî, “Ferâiz”, 2.

⁹⁸ Şîrâzî, *Tebşıra*, 132-133.

⁹⁹ Şîrâzî, *Tebşıra*, 133-134.

vardır. Yani kat'î delillerin hükmü ile âhad haberin hükmü, kendisiyle amel etme açısından aynıdır.¹⁰⁰

Şîrâzî'ye göre Kur'ân'ın umûmu da âhad haber de birer delildir. İki delilden biri âmm biri hâss olduğunda hâss olanın tercih edilmesi gerekir. Nitekim delillerin her ikisi de Kur'ân'dan ya da her ikisi de sünnetten olsaydı ve biri âmm biri hâss olsaydı hâss olan takdim edilecekti. Zira umûmun hususun kapsadığı hüküm dışında başka şeyleri kapsamı ihtimaline karşılık, hususun kapsadığı şey dışında hükmün geçerli olmayacağı bilinmektedir. Ayrıca âhad haberle tahsis kabul edildiğinde Kur'ân'ın umûmu yine işletilmiş olacak, ancak âhad haberin tahsis ettiği kısmın hükmü ondan istisna edilecekti. Bu, her iki delilin birden işletilmesi demektir. Delillerden birini devre dışı bırakmaktansa her ikisini işletmeye çalışmak daha isabetlidir.¹⁰¹

Şîrâzî, hususun umûma tercihinin savunduğu bu argümana ek olarak, Nâtık-bilhak ve Saymerî'nin değinmekten kaçındığı bir hususu daha zikreder: Şîrâzî'ye göre umûmun delaleti kat'î değildir. Yani Kur'ân'ın umûmu lafzen kat'î olsa da muktezası kat'î değildir. Zira umûm ile sünnetin tahsis edici hükmünün kapsadığından başka bir şeyin kastedilmiş olması mümkündür. Buna karşılık hususta böyle bir muhtemellik yoktur. Kısacası ister Kur'ân'da ister sünnette vârid olmuş olsun, husus daima umûmdan daha fazla kesinlik ifade eder. Ayrıca Şîrâzî'ye göre Kur'ân'ın umûmunun kat'î olduğunu kabul etmek, buna muarız gelen tahsis edici hadisin yalan olduğunu söylemek demektir. Halbuki âhad haberlerin yalan ifade ettiğini kimse iddia etmemiştir.¹⁰²

Şîrâzî'nin muhalife nispet ettiği son argüman, tahsisin Kur'ân'ın umûm hükmünün iptaline yol açacağı, bunun da neshe benzediği, âhad haberle Kur'ân nasıl neshedilemiyorsa, tahsis de edilememesi gerektiği yönündedir. Diğer iki eserde de zikredilen ve aslında âhad haberle neshin de teorik olarak mümkün olduğu şekilde cevaplanan bu argümana karşı Şîrâzî, bu müelliflerden farklı olarak, nesihle tahsisin arasındaki farkı vurgulayan bir cevap verir. Şîrâzî'ye göre nesihle lafzın mücebinin iskat edilmesi söz konusu olduğundan, nesih ancak dengi veya daha üstün bir delille gerçekleştirilebilir. Tahsis ise bir beyan çeşidi olduğu için nesihle aynı mahiyette değildir.¹⁰³

Şîrâzî son olarak İsâ b. Ebân'ın görüşüne de kısaca yer verir. İsâ b. Ebân'a göre bir kere tahsise uğrayan âmm lafız hakikat olmaktan çıkıp mücmel ve mecaza dönüşür. Bu yüzden artık mücmelin beyanının âhad haberle yapılabilmesi gibi, böyle tahsise uğramış bir âmm lafzın da âhad haberle tahsis edilmesi caiz olur. Ancak tahsise uğramamış âmm lafız hakikati üzere kaldığından, âhad haberle tahsisi caiz değildir. Şîrâzî buna, mücmel ile umûmun birbirinden farklı olduğunu söyleyerek cevap verir. Mücmel manası anlaşılmayan demektir. Umûm ise tahsise uğrasa bile akılla kavranabilen bir manaya sahiptir ve kendisiyle amel edilebilir; çünkü lafız tahsisten sonra kalan kısım için hüküm ifade etmeye devam etmektedir. O halde hüküm ifade etmek açısından tahsise uğramış âmm ile tahsise uğramamış âmm arasında bir fark gözetmeye gerek yoktur.¹⁰⁴

Şîrâzî'nin istidlal yönteminde diğer iki müelliften farklılaştığı bazı hususlar göze çarpmaktadır. Şîrâzî önce diğer iki müellif gibi âhad haberin delil değerini belirleyerek kat'îlik-zannîlik meselesini çözmekte, ancak sonrasında meseleyi kat'î ve zannî iki delilin değil, umûm ile husûsun teâruzu olarak ortaya koyarak meselenin farklı bir boyutuna odaklanmaktadır. Bu noktada umûmun kat'î olmadığını ve tearuz durumunda hususun umûma tercih edileceğini savunarak tahsisin alanını oldukça genişleten ehl-i hadis düşüncesiyle uyumlu bir görüş ortaya koymaktadır.¹⁰⁵ Âhad haberin tahsisini kabul ederek her iki delilin de işletilmesi gerektiği, ayrıca bunu etmemenin bütün hadisleri zan altında bırakacağını söylemesi de aynı düşüncenin bir tezahürüdür. Yine tahsisin neshe kıyas edilmesi itirazına Şîrâzî'nin verdiği cevap, nesihle tahsisi birbirinden ayıran Şâfiî görüşü ile uyumludur.¹⁰⁶

¹⁰⁰ Şîrâzî, *Tebsıra*, 134-135.

¹⁰¹ Şîrâzî, *Tebsıra*, 134.

¹⁰² Şîrâzî, *Tebsıra*, 134-135.

¹⁰³ Şîrâzî, *Tebsıra*, 135.

¹⁰⁴ Şîrâzî, *Tebsıra*, 134-135. Şîrâzî, tahsise uğrayan âmmın mecaza dönüşmesi meselesini *Luma*'da da işler ve orada bu görüşü İsâ b. Ebân'ı zikretmeksizin Mu'tezile'ye nispet eder. Şîrâzî, *Luma*', 123. Ancak sünnetle tahsis konusunda, Kur'ân'ın umûmunun âhad haberle tahsisini bazı Mu'tezile'nin kabul etmediğini söyler ve burada İsâ b. Ebân'ın tahsise uğramış âmm lafızla ilgili tafsilî görüşünü zikreder. *Luma*'da bu konu *Tebsıra*'ya göre çok daha kısa ele alınmıştır. Şîrâzî, *Luma*, 126-127. Şerhu'l-Luma'da ise Şîrâzî, *Tebsıra*'daki delillerini, muhalifin itirazlarını ve bunlara verdiği cevapları özü itibarıyla tekrarlar ancak buradaki ifadeleri, *Tebsıra*'dakine göre daha teknik ve detaylıdır. Ayrıca Şerhu'l-Luma'da Şîrâzî, âhad haberle Kur'ân'ın umûmunun tahsis edilemeyeceği görüşünün, kendi ashâbından da bir görüş (vecih) olduğunu söyler. Ebû İshak Cemâleddîn İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma*, nşr. Abdülmecid Türkî (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 1/351-352.

¹⁰⁵ Âmm ile hâssın tearuzu konusundaki yaklaşımların bir özeti için bk. Koca, *Tahsis*, 376-387.

¹⁰⁶ Şâfiilere göre nesihle tahsis arasındaki farklar için bk. Davut İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Müfessirler* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 39-44. Şîrâzî'nin çağdaşı olan Şâfiî usûlcülerden Cüveynî, *Burhân*'da bu meseleye çok kısa yer vererek, âhad haberle tahsisin caiz olduğunu söyler ve bunu yalnızca bu konudaki sahâbe uygulaması ile temellendirir. Cüveynî'ye göre sahâbenin bu yöndeki ameli bilinmeseydi bu konuda kesin bir hüküm vermek mümkün olmazdı. Cüveynî, *Burhân*, 1/156. Buna karşılık aynı dönemdeki bir başka Şâfiî usûlcü Sem'ânî, âhad haberle tahsisin cevazını Şîrâzî'ye çok yakın izahlarla savunur. Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'ânî, *Kavâtî'u'l-edille fi'l-usûl*, nşr. Nâci es-Süveyd (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011), 1/142-143.

Sonuç

Fıkıh ilminin teşekkül döneminden itibaren gerek şer’î amelî hükümlerin kendisi, gerekse bu hükümlerin nasıl elde edileceği konusunda pek çok görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. Fıkıh ve usûl ilmi, bu meselelerin müzakere edildiği ilim meclislerinde teşekkül etmiş, ilk dönemlerden itibaren söz konusu meselelerin diyalektik bir metodla tartışıldığı eserler kaleme alınmaya başlanmıştır. Bu tartışma kültürü zamanla bir münazara geleneğine dönüşmüş, özellikle hicrî dördüncü asırdan itibaren fıkıh münazaraları çokça revaç bulmuştur. Fıkıh münazaralarının yaygınlaşması, ihtilaflı fıkıh konularını hem hükümler hem de tartışma yöntemleri açısından ele alan hilâf ilminin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Hicrî beşinci asırda fıkıh ve usûl ilmi ile iştigal eden âlimlerin pek çoğu hilâf eserleri yazmışlardır. Farklı içerik ve metodlarla yazılan ve geniş bir literatür oluşturan bu eserlerin bir grubu da bizim bu çalışmada usûl-hilâf olarak nitelediğimiz, ihtilaflı usûl konularını delilleri ile birlikte derleyen eserlerdir.

Bu çalışmada günümüze ulaştığı bilinen üç usûl-hilâf eseri mukayeseli olarak incelenmiştir. Biri Hanefî-Mu‘tezilî âlim Saymerî, biri Zeydî alim Nâtık-Bilhak, biri de Şâfiî alim Şîrâzî tarafından kaleme alınan bu eserlerin ortak özelliği standart usûl sistematigi içinde tartışmalı usûl konularını bir araya getirmiş olmalarıdır. Metot olarak hilâf, içerik olarak usûl literatürüne dahil edebileceğimiz bu usûl-hilâf eserlerinin, ihtilaflı usûl meselelerine ve bu meselelerde öne sürülen delillere kolayca ulaşılabilmesini sağlayan bir el kitabı mahiyetinde planladığı söylenebilir. Hicrî beşinci asırdaki yaygın münazara geleneği, usûl alanında mütekmil eserlerin yazılmasına katkı sağladığı gibi, sadece ihtilaflara odaklanan bu tür eserlerin yazılmasında da bir motivasyon kaynağı olmuştur. Buna karşılık sonraki dönemlerde doğrudan bu nitelikte eserlerin yazılmaması, hilâf alanının popülerliğini git gide kaybetmesi sebebiyle sistematik usûl eserlerinde mündemiç olan ihtilafların müstakil eserlere konu edilmesi yönündeki ilgi ve ihtiyacın azalmasına bağlanabilir. Nitekim sonraki dönemlerde usûl ihtilaflarının farklı veçhelerine odaklanan eserler kaleme alınmıştır.

İncelenen usûl-hilâf eserlerinin tasniflerinin birbirinden keskin bir şekilde farklılaşmadığı, seçilen usûl meselelerinin de büyük oranda benzeştiği görülmektedir. Hatta meseleler tartışılırken getirilen delillerin de çoğu ortaktır ve çağdaş sayılabilecek sistematik usûl eserlerinde de bu delillerin pek çoğu zikredilmektedir. İlk bakışta görülen bu ortak noktalara karşılık, eserler delil getirme hususunda bağlı oldukları ilim geleneği ile ilişkili olarak zaman zaman birbirlerinden farklılaşabilmektedir. Mesela incelediğimiz örnek meselede üç müellif de aynı görüşü savunduğu halde istidlal yönteminde bazı farklılıklar müşahade edilmektedir: Şîrâzî’nin Hz. Fâtıma’nın miras talebi ile ilgili getirdiği delil, biri Şîî diğeri Mu‘tezilî eğilimli olan diğeri iki âlim tarafından zikredilmemiştir. Yine mesela Nâtık-bilhak’ın kat’îlik-zannîlik ikilemini hüsün-kubuhun aklî oluşu ile ilişkilendirdiği bir örnekle açıklaması, onun Mu‘tezilî gündeminin bir yansımasıdır. Bunun yanında umûmun ahad haberle tahsisini savunan Nâtık-Bilhak ve Saymerî, iki delil arasındaki kat’iyyet eşitsizliğini gidermek için umûmun kat’îliği konusuna girmeyip âhad haberin delil değerini kuvvetlendirmeye çalışırken, Şîrâzî umûmun zannîliğini açıkça ifade etmekte ve her zaman hususun umûma tercih edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Dolayısıyla Mu‘tezilî eğilimi ile bilinen Nâtık-Bilhak ve Saymerî’nin, umûmun kat’îliği konusunda katı bir tutum sergileyen Hanefîler ve Mu‘tezile’nin görüşü ile çelişmemek için umûmun kat’îliği meselesinde sessiz kaldıkları söylenebilir. Usûlcülerin tearuz konusundaki yaklaşım farkının da istidlal yöntemine etki ettiği, ancak bu yaklaşım farkının aynı görüşü savunmak için farklı şekillerde delil olarak kullanılabilirdiği görülmektedir. Tearuzun varlığının kabul edilmesi halinde âhad haberle tahsisin savunulamayacağına bilincinde olan Nâtık ve Saymerî, Kur’ân’ın umûmu ile âhad haber arasında delil değeri bakımından denklik bulunmadığını ve tearuzdan bahsedilemeyeceğini söyleyerek tartışmayı tearuz bağlamından çıkarmaya çalışır. Buna karşılık Şîrâzî tearuz durumunda hususun umûma tercih edileceğini belirterek tipik bir Şâfiî tavrı sergiler.

İncelediğimiz eserlerin müelliflerinin, içinde buldukları ilmî geleneği yansıtan istidlalleri olduğu gibi, zaman zaman açıktan ifade etmeseler de mezhebin genel görüşleri ile uyumlu olmayan deliller de öne sürebildikleri görülmektedir. Örneğin Nâtık-bilhak’ın açıkça, Saymerî’nin ise üstü kapalı olarak mutlak manada âhad haberle tahsis kabul etmeleri, İsb. Ebân’ın görüşünü esas alan Hanefî mezhebinin bu konudaki hakim kanaati ile uyumlu değildir. Yine Nâtık-bilhak’ın ve Saymerî’nin, âhad haberle neshin de teoride mümkün olduğunu ancak aksi yöndeki icmâdan dolayı bunun kabul edilmediğini söylemeleri, nâshin sübut açısından mensûha denk ya da ondan üstün olması gerektiğini savunan Hanefî yaklaşımı ile çelişki arz etmektedir.

Eserlerin genel çerçevesinin benzeşmesine karşılık, delil getirme yöntemi ve tercih edilen delillerdeki bu kısmî farklılaşma, bu eserlerin sadece meseleleri bir araya getirmekle kalmadığını, müelliflerin bu eserler aracılığıyla mezhep görüşleri arasından tercih ettikleri görüşleri ve hatta muhalefetlerini ortaya koyma, ayrıca bir usûl tartışmasında getirilebilecek muhtemel deliller üzerinde çalışma imkanı bulduklarını göstermektedir. Ayrıca bu eserler, usûldeki ihtilaflı meselelerde karşıt görüşlerin kimler tarafından savunulduğunu hemen her durumda zikretmiş olmaları ile usûl ilminin tarihine ışık tutmak açısından da literatüre önemli bir katkı sağlamıştır.

Kaynakça | References

- Alkış, Alpaslan. "İsa b. Ebân'ın Âm, Hâs ve Âmmin Tahsisi ile İlgili Görüşleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 19-37.
- Aybakan, Bilal. "Şîrâzî, Ebû İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 12 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sirazi-ebu-ishak>
- Aybakan, Bilal. "Bağdat Nizamiye Medresesi İlk Müderrisi Ebû İshak eş-Şîrâzî". *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum*. ed. İsmail Safa Üstün. 2/699-715. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- el-Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd es-Sağîr*. nşr. Abdülhamid b. Ali Ebû Züneyd. 3 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- el-Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. nşr. Halil el-Meys. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Başoğlu, Hasan Tuncay. "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tespitler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 273-277.
- Başoğlu, Hasan Tuncay. "Saymerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 12 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/saymeri-huseyin-b-ali>
- Bilik, Abdurrahim. "Hilâf Literatürü İçin Bir Taksim Önerisi". *Usûl İslam Araştırmaları* 30 (2018), 109-132.
- Bilik, Abdurrahim. *Fıkım Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilâf*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Bilik, Abdurrahim. *Zemaşerî'nin Ruusü'l-Mesail İsimli Eserinde İlm-i Hilâf (Kitâbü'n-Nikah Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. Nşr. Mustafa Dîb el-Buğa. 6 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- el-Cessâs. Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. nşr. Muhammed Muhammed Tamir. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- el-Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah. *El-Burhân fi usûli'l-fikh*. nşr. Salah b. Muhammed b. Arîza. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Demirci, Kadir - Mehmet Ümit. "Zeydî Kaynaklar ve Zeydiyye Üzerine Yapılmış Çalışmalar". *İslamî İlimler Dergisi* 6/1 (2011), 347-367.
- Gölcük, Şerafettin. "Ebû Abdullah el-Basrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 12 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-abdullah-el-basri>
- İbn Kutluboğa, Ebu'l-Adl Zeynüddin Kâsım. *Tâcü't-terâcîm fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Bağdad: Matbaatü'l-Ânî, 1962.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam fi târihi'l-umem ve'l-mülük*. thk. Muhammed Abdülkâdir Ata, Mustafa Abdülkâdir Ata. 18 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İltaş, Davut. *Klasik Nesih Teorisine ve Çağdaş Müfessirler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Kalça, Fatma Betül. *Debûsî'nin Aile Hukuku ile İlgili Görüşlerinin Hilâf İlmî Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- el-Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 4 cilt. Cize: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 2. Basım, 1993.
- el-Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcîmi'l-Hanefiyye*. nşr. Ebû Yasir Muhammed Hüseyin ed-Dimyâtî. 2 cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Kayyim, Kahire. Dâru İbn Affan, 2020.
- Makdisi, George. *Ortaçağda Yüksek Öğretim*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil-Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, t.y.
- Nâtık-Bilhak, Ebû Talib Yahya b. Hüseyin. *el-Müccîz fi usûli'l-fikh*. nşr. Abdülkerim Cedebân. Sana: el-Meclisü'z-Zeydî el-İslâmî, 2013.
- Okuyucu, Nail. "Tahrîcü'l-Fürû ale'l-Usûl Edebiyatı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2010), 113-136.
- Özdemir Özyakal, Merve. "Kur'ân'ın Umûm Bildiren İfadelerinin Haber-i vâhidle Tahsisi Konusundaki Usûlî Tartışmalar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 203-229.
- Özen, Şükrü. "Hilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 13 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hilaf>
- Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali. *Mesâilü'l-hilâf fi usûli'l-fikh*. nşr. Abdelouahad Jahdani. Universite de Provence-Aix-Marseille, Doktora Tezi, 1991.
- es-Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed. *Kavâtü'u'l-edille fi'l-usûl*. nşr. Nâci es-Süveyd. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011.
- Soufi, Youcef L.. *The Rise of Critical Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2023.
- es-Sübkî, Tâcüddîn, Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali. *Tabakâti's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Mahmut Muhammed et-Tanâhî. 10 cilt. Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1966.
- Şimşek, Murat. *İmam Ebu Hanife ve Hanefîlik*. Konya: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.
- eş-Şîrâzî, Ebû İshak Cemâleddin İbrahim b. Ali. *Şerhu'l-Luma'*. thk. Abdülmecid Türkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- eş-Şîrâzî, Ebû İshak Cemâlüddin İbrahim b. Ali. *el-Luma' fi usûli'l-fikh*. nşr. Abdülkâdir el-Hatîb el-Hasenî. Bahreyn: Mektebetü Nizam Ya'kubî

el-Hâssa, 2013.

eş-Şîrâzî, Ebû İshak Cemâlüddin İbrahim b. Ali. *et-Tebşira fî usûli'l-fıkh*. nşr. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1980.

Telkenaroğlu, M. Rahmi. "Hüseyn b. Ali es-Saymerî ve Dönemin Emir-Nehiy Tartışmalarındaki Duruşu". *Turkish Studies* 13/9 (2018), 239-256.

Temel, Ahmet. "Zeydî Usûl-i Fıkhı Diye Bir Şey Var mı? Ekolün Tamamlanmış İlk Usûl Kitabı Olan Nâtık bi'l-hakk'ın (340-424/951-1033) *el-Müczi fî Usûli'l-fıkh* Adlı Eseri Üzerinden Zeydî Usûl Düşüncesinin Mahiyetine Dair Bir İnceleme". çev. Sacide Ataş. *Kilitbahir* 15 (2019), 369-387.

et-Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen-i Tirmizî*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.

Ünver, Ahmet Numan. *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı (Ebû İshak eş-Şîrâzî Örneği)*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019.

Üzüm, İlyas. "Nâtık-Bilhak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 12 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/natik-bilhak>

Yetkin, Hacer. "Fukahâ Metodu Usûl Yazımının Ortaya Çıkışında Hilâfiyâtın ve Fıkıh Münazaralarının Rolü". *Kader* 21/1 (2023), 397-431.

Young, Walter Edward. *The Dialectical Forge. Juridical Disposition and Evolution of Islamic Law*. Cham: Springer, 2017.

Yücel, Fatih. "Fıkıh Usûlünde Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi". *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (2011), 255-274.

Yücel, Fatih. *Zeydiyye ve Fıkıh Usûlü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

<http://thesis.mandumah.com/Record/287936> (Erişim 17 Ağustos 2023)

Molla Hüsrev'e Nispet Edilen Eserlere Dair Bir Tespit ve Tasnif Denemesi

Orhan ENÇAKAR | <https://orcid.org/0000-0001-6629-6965>

Dr. | Yazar | 74orhan@gmail.com

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi | [ROR](https://ror.org/05fvjwq08): <https://ror.org/05fvjwq08>
İslam Hukuku | İstanbul, Türkiye

Öz

Fatih Sultan Mehmed döneminin ve genel olarak Osmanlı tarihinin meşhur uleması arasında yer alan, ilmiye sınıfının en üst makamı İstanbul Müftülüğü mansıbına kadar ulaşıp vefatına kadar bu makamda kalan Molla Hüsrev (ö. 885/1480) daha çok fıkıh ve usûl-i fıkıh sahasında yaptığı çalışmalarıyla tanınır. Nitekim fıkıha dair yazdığı *Düerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm* isimli eseri ile usûl-i fıkıh dair yazdığı *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vüsûl* isimli eseri Osmanlı medreselerinde uzun süre ders kitabı olarak okutulmuş ve bu iki eser üzerine şerh, hâşiye, tercüme türünden birçok çalışma yapılmıştır. Molla Hüsrev'in meşhur eserleri dışında klasik kaynaklarda, yazma eser kataloglarında ve akademik çalışmalarda kendisine nispet edilen daha birçok metin, şerh, hâşiye, ihtisar, tercüme ve risale türü eserleri bulunmaktadır. Kendisine nispet edilen bu eserlerden bir kısmının ona aidiyeti kesin olmakla birlikte diğer bir kısmının aidiyeti ise tartışmaya açıktır. Literatürde sıklıkla rastlanan meşhur ulemaya çeşitli sebeplerle bilerek veya bilmeyerek yanlış eser nispet etme problemi Molla Hüsrev'in eserleri için de söz konusudur. Bu problem kaynaklarda, akademik çalışmalarda ve özellikle yazma eser kataloglarında adı geçen eserlerinin bu gözle yeniden incelenmesini gerektirmektedir. Molla Hüsrev'e nispet edilen eserlerin kendisine aidiyetini merkeze alarak yaptığımız bu çalışmada kendisine nispet edildiğini tespit edebildiğimiz kırk kadar eser bu açıdan incelemeye alınmıştır. İnceleme neticesinde müellif ile eser arasındaki nispeti doğrulamak amacıyla geliştirilmiş yöntemlerle Molla Hüsrev'e aidiyetinin kesin olduğu teyit edilen tefsir, fıkıh, usûl-i fıkıh, mantık ve belagat konularına dair yazılmış on dört eser konuları, telif sebebi, telif tarihleri ve baskı durumları dikkate alınarak kısaca tanıtılmış ve kronolojik olarak sıralandıkları bir tabloda gösterilmiştir. Kendisine nispet edilen tefsir, fıkıh, belagat ve astronomiyle alakalı on bir eserin ise nüshasının bulunamaması, eser içinde Molla Hüsrev'in adının veya diğer eserlerine atfın geçtiğinin tespit edilememesi gibi sebeplerle kendisine aidiyetinin yeniden sorgulanması gerektiği kanaati hasıl olmuştur. Tefsir, kıraat, kelam, fıkıh, vaz gibi konularda risale, şerh, hâşiye ve metin türünden Molla Hüsrev'e nispet edilen on dört eserin ise eser veya müellif isminin kütüphane kayıtlarına yanlış girilmesi, nüsha üzerinde veya akademik çalışmalarda eserin yanlışlıkla kendisine nispet edilmesi gibi çeşitli sebeplerden Molla Hüsrev'e aidiyetinin doğru olmadığı sonucuna varılmıştır. Makale Molla Hüsrev'e nispet edilen eserler hakkında yapılmış en kapsayıcı müstakil çalışma olmakla beraber özellikle yazma eser kataloglarının her geçen gün daha eksiksiz ve doğru hale gelmesiyle Molla Hüsrev'e nispet edilen eserlerin isimleri ve sayılarında değişiklik olması kuvvetle muhtemeldir.

Anahtar Kelimeler

Molla Hüsrev, Literatür, Molla Hüsrev'in Eserleri, Telif Tarihi, Aidiyet, Yanlış Nispet

Atıf Bilgisi

Ençakar, Orhan. "Molla Hüsrev'e Nispet Edilen Eserlere Dair Bir Tespit ve Tasnif Denemesi". *Rize İlahiyat Dergisi* 25 (Ekim 2023), 123-141. <https://doi.org/10.32950/rid.1349939>

Yayın Bilgileri


Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 25.08.2023	Kabul Tarihi: 09.10.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		




Dizinlenme Bilgisi



An Attempt to Identify and Classify the Works Attributed to Mullā Khusraw

Orhan ENÇAKAR |  <https://orcid.org/0000-0001-6629-6965>

Dr. | Author | 74orhan@gmail.com

Türkiye Diyanet Foundation Center for Islamic Studies |  <https://ror.org/05fvjwq08>

Islamic Law | İstanbul, Türkiye

Abstract

Mullā Khusraw (d. 885/1480), one of the most famous scholars of Mehmed the Conqueror's reign and Ottoman history in general, who reached the highest position of the scholarly class, the mufti of İstanbul, and remained in this position until his death, is mostly known for his works in the fields of fiqh and usūl al-fiqh. As a matter of fact, his work on fiqh, *Durer al-hukkām fī sharh Gurer al-ahkām*, and his work on usūl al-fiqh, *Mir'āt al-usūl fī sharh Mirkāti al-wusūl*, were taught as textbooks in Ottoman madrasas for a long time, and many commentaries, hāshiyā's, and translations were made on these two works. In addition to his famous works, Mullā Khusraw has many more texts, commentaries, hāshiyā's, ikhtisār's, translations, and treatises attributed to him in classical sources, manuscript catalogs, and academic studies. While some of these works attributed to him are certain, others are open to debate. The problem of attributing false works to famous ulamā for various reasons, intentionally or unintentionally, which is frequently encountered in the literature, is also the case for the works of Mullā Khusraw. This problem requires a re-examination of works attributed to him as mentioned in sources, academic studies and especially in manuscript catalogs. In this study we have identified and re-examined about forty such works. Fourteen works on tafsīr, fiqh, usūl al-fiqh, logic and rhetoric, whose attribution to Mullā Khusraw is confirmed by the methods developed to verify the relation between the author and the work, are briefly introduced by considering their subjects, reasons for composition, dates of composition and printing status, and they are demonstrated in a table where they are listed chronologically. Another eleven works attributed to him on tafsīr, fiqh, rhetoric and astronomy should be re-examined for reasons such as the lack of any extant manuscript, the absence of Mullā Khusraw's name in the work or any reference to his other works. Fourteen works attributed to Mullā Khusraw in the form of treatises, commentaries, glosses and texts on subjects such as tafsīr, qiraat, kalām, fiqh, wad', etc. were found to be incorrect due to various reasons such as the incorrect entry of the name of the work or the author in library records, the incorrect attribution of the work to him on the manuscript or in academic studies. Although the article is the most comprehensive independent study on the works attributed to Mullā Khusraw, it is highly probable that the names and numbers of the works attributed to Mullā Khusraw will change, especially as manuscript catalogs become more complete and more accurate with each passing day.

Keywords

Mullā Khusraw, Literature, Works of Mullā Khusraw, Date of Composition, Attribution

Citation

Ençakar, Orhan. "An Attempt to Identify and Classify the Works Attributed to Mullā Khusraw". *Rize Theology Journal* 25 (October 2023), 123-141. <https://doi.org/10.32950/rid.1349939>

Publication Information

Type	Research Article
Process Information	Date of Submission: 25.08.2023 Date of Acceptance: 09.10.2023 Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



Abstracting and Indexes



Giriş*

Osmanlı hukuk tarihinin en önemli simaları arasında yer alan Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İstanbul Kadılığı ve daha sonraları “Şeyhülislamlık” olarak anılacak olan ilmiye sınıfının en üst mertebesi İstanbul Müftülüğü’ne kadar yükselerek vefatına kadar bu görevde kalmıştır. Fatih Sultan Mehmed’in kendisi hakkında “zamanımızın Ebû Hanîfe’si” diyerek takdir ettiği nakledilen Molla Hüsrev Fatih’in huzurunda yapılan ilmî tartışmalarda hakemlik yapmış, huzur derslerine katılmış, Fatih’in isteği üzerine bazı eserleri telif ve tercüme etmiş, eserleri ve yetiştirdiği öğrencileriyle haklı bir şöhrete sahip olmuştur.¹

Daha çok usûl-i fıkha dair yazdığı *Mir’âtü’l-usûl fi şerhi Mirkâti’l-vüsûl* ile Hanefî füru-i fikhına dair yazdığı *Dürerü’l-hükkâm fi şerhi Gureri’l-ahkâm* eserleriyle bilinen Molla Hüsrev müderrislik ve kadılıkla geçirdiği bir asra yakın ömründe mantıktan belagate, tefsirden fıkıh ve usûl-i fıkha kadar farklı alanlarda metin, hâşiye, risale ve tercüme türü eserler kaleme almıştır. Bu eserlerin hâşiye türünde olanları eserin belli bir bölümüne kadar yazılmış tamamlanamamış çalışmalardır. Bilinen eserleri dışında kaynaklarda, akademik çalışmalarda ve özellikle yazma eser kataloglarında Molla Hüsrev’e nispet edilen başka eserler de bulunmaktadır. Çokça eser telif etmekle meşhur olmuş ulemaya çeşitli sebeplerle bilerek veya bilmeyerek yanlış eser nispeti literatürde karşılaşılan sorunlardan biridir. Bazen bu sorun, nispet edildiği müellifin çok meşhur olması sebebiyle eserin nüshalarının hızla çoğalarak yayılmasına, hatta üzerine şerh ve hâşiyeler yazılarak eser etrafında küçük de olsa bir literatür oluşmasına ve içindeki bilgilerin nispet edildiği müellife ait olduğu iddiasıyla müellif hakkında olumlu veya olumsuz kanaatler oluşmasına kadar varabilmektedir.² Molla Hüsrev’e de bilerek veya bilmeyerek yanlış eser nispet edildiği de olmuştur. Bu sorun özellikle yazma eser kataloglarında kendisine nispet edilen eserlere bu gözle yeniden bakmayı gerektirmektedir. Molla Hüsrev hakkında yapılan çalışmalarda eserlerinden de bahsedilmekle birlikte görebildiğimiz kadarıyla sadece eserlerini konu edinen tek bir çalışma bulunmaktadır.³ Bunun dışında Molla Hüsrev’in tüm eserlerini konu edinen, telif tarihlerini tespit edip kronolojisini çıkarmaya çalışan ve özellikle de Molla Hüsrev’e nispeti sorununu tartışan ve onları buna göre tasnif eden müstakil bir çalışma bulunmamaktadır.

Kendisine nispet edilen bazı eserlerdeki aidiyet problemi üzerine Molla Hüsrev’in eserlerini ona aidiyeti açısından ele aldığımız bu makale Molla Hüsrev hakkında yazılmış veya eserlerine atıf yapan *DİA* maddeleri, hakkında yapılmış iki sempozyumda sunulan tebliğler, yazma eserler kurumunun yeni açılan sitesinde (portal.yek.gov.tr), İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Nadir Eserler Bölümünün yenilenen kataloğunda (katalog.istanbul.edu.tr) ve Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi kataloğunda (yazmaeserler.diyaret.gov.tr) Molla Hüsrev'e nispet edildiğini tespit edebildiğimiz kırk kadar eseri kapsamaktadır.⁴ Eserlerin Molla Hüsrev’e aidiyetinin doğrulanmasında eser içinde kendi adını zikretmesi, diğer eserlerine veya diğer eserlerinde bu eserine atıf yapması, birçok kaynakta veya yazma nüshada kendisine nispet edilmesi gibi eserin müellife aidiyetini kesin veya güçlü bir şekilde ortaya koyan, müellifle eser arasındaki nispeti ortaya çıkarmak üzere geliştirilmiş iç ve dış doğrulama/tevsik yöntemleri kullanılmıştır.⁵ Eserler böylece Molla Hüsrev’e aidiyeti merkeze alınarak üç grupta toplanmıştır. Birinci grupta Molla Hüsrev’e aidiyeti kesin olduğu teyit edilen eserlere yer verilmiş ve bu eserlerin konusu, telif sebebi ve tarihi, müellif hattı nüshaları ve baskı durumlarına dair kısa bir tasvir yapılmıştır. Bu bölümün sonuna ayrıca Molla Hüsrev’in eserlerinin adı, telif tarihi ve baskı durumunu gösteren kronolojik sıraya göre hazırlanmış bir tablo eklenmiştir. İkinci grupta kaynaklarda veya yazma eserlerde Molla Hüsrev’e nispet edilmiş olmakla birlikte nüshası bulunamadığı ya da eser içinde müellifin adının veya diğer eserlerine atfın tespit edilemediği ve bu sebeple müellife aidiyeti birinci gruptakiler kadar kesin olmayan eserlere yer

* Makaleyi okuyarak kıymetli mülahaza ve katkılarda bulunan anonim hakemlere müteşekkirim. Makalede yer alan bazı müellif ve nüshaların tespitinde katkılarını aldığım Doç. Dr. Musa Alak, Aziz Ençakar, Muhammed Şahin, Şaban Kütük ve Ahmet Balcı’ya, ayrıca Dr. Usame Onuş ve Salih Günaydın’a da teşekkür ediyorum.

¹ Ferhat Koca, “Molla Hüsrev”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/252.

² Bunun tipik bir örneği olarak Birgivi’ye (ö. 981/1573) nispet edilen kelime-i tevhide dair yazılmış lugaz/bilmece türü kısa bir risale ile bu risale üzerine yazılan yirmi kadar şerh ve bunların toplamda yüz kadar nüshasından oluşan literatür zikredilebilir. Bk. Aziz Ençakar, “Birgivi’ye Nispet Edilen Kelime-i Tevhîde Dair Lugaz’ın Asıl Müellifi ve Bu Lugaz Üzerine Yazılan Şerhler”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 13/2 (2023), 605-631.

³ Ali Rıza Karabulut, “Molla Hüsrev’in Eserleri”, *Molla Hüsrev Mehmet Efendi Kongresi Tebliğleri*, ed. Ahmet Hulûsi Köker (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1992), 125-133. Karabulut bu çalışmasında Molla Hüsrev’in tespit edebildiği yirmi eserini, varsa şerhleri ve bazı nüsha bilgileriyle birlikte zikretmiş, eserlerin Molla Hüsrev’e aidiyeti problemi üzerinde durmamıştır. Makalede geleceği üzere bu eserlerden bazılarının Molla Hüsrev’e nispeti yanlıştır.

⁴ Molla Hüsrev’in eserlerine ait nüshaların daha çok yurtiçindeki kütüphanelerde yer alması sebebiyle kütüphane taraması yurtiçindeki bu üç önemli katalogla sınırlandırılmış, yurtdışındaki kataloglar ile yukarıda zikredilenler dışındaki kaynaklar araştırma dışında tutulmuştur.

⁵ Bk. *İsam Tahkiki Neşir Kılavuzu*, haz. Okan Kadir Yılmaz, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020), 43-47.

verilmiştir. Üçüncü ve son grupta ise Molla Hüsrev'e nispetinin yanlış olduğu kanaati hasıl olan eserler ve bu yanlış nispetlerin muhtemel sebepleri yer almaktadır.

1. Molla Hüsrev'e Nispeti Kesin Olan Eserler

Molla Hüsrev'in, eser içinde kendi adını zikretmesi, diğer eserlerine atıf yapması, birçok kaynakta veya yazma nüshada kendisine nispet edilmesi suretiyle, kendisine aidiyeti kesin olduğu bilinen eserleri aşağıda konularına göre sıralanmış, ardından eserlerin tespit edilebilen telif tarihlerine göre kronolojik listesi verilmiştir. Molla Hüsrev'e aidiyeti kesin olduğu bilinen bu eserler tefsir, fıkıh, usûl-i fıkıh, mantık ve belagat konularında yazılmış metin, şerh, hâşiye, risale ve tercüme türünde eserlerdir.

1.1. Tefsir

Molla Hüsrev'in tefsirle ilgili Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-Tenzil* isimli tefsiri üzerine yazdığı bir hâşiyesi, bir de En'âm suresinden bazı ayetlere dair aldığı notlarından oluşan kısa bir risalesi vardır. Ayrıca daha sonraları bazı müstensihler tarafından Molla Hüsrev'in Beyzâvî hâşiyesinden alınarak kendisine nispet edilmiş iki risale daha vardır. Bunlar aslında müstakil birer eser olmasa da Molla Hüsrev'in hâşiyesinden alındıkları için ona aidiyeti konusunda şüphe yoktur ve bu sebeple bu kısımda; Beyzâvî hâşiyesi altında zikredilmişlerdir.

1.1.1. Hâşiye ale'l-Beyzâvî

Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzil* isimli tefsiri üzerine Bakara suresi 142. ayete kadar yazdığı şerhtir. Nüshalarda her ne kadar eserin adı *Hâşiye ale'l-Beyzâvî* olarak geçse de Molla Hüsrev şerh ettiği yere kadar Beyzâvî metninden hiçbir konuyu atlamamıştır. Bu yönüyle eser daha çok bir şerh çalışması niteliğindedir. Molla Hüsrev Beyzâvî tefsiri üzerine yapılan çalışmalarda daha çok *el-Keşşâf*'ın şerh ve hâşiyelerinden faydalandığını kendisinin ise her ne kadar bu ilmin ehli olmasa da uzun zaman Beyzâvî tefsirini mütalaa ettiğini ve bu süre içinde eserin künhüne vakıf olup müşkilatını çözdüğünü ve böylece bu şerhi yazmaya karar verdiğini söylemektedir.⁶ Eserin telif tarihi bilinmemektedir. Kendisinin yazdığı aşağıda gelecek olan *el-Mutavvel* hâşiyesine yaptığı atıftan⁷ bu şerhi ondan sonra yazdığı anlaşılmaktadır. Yazma eser kütüphanelerinde çok sayıda nüshası bulunan eser, üç parça halinde yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir.⁸ Şehit Ali Paşa, 239 ile Yeni Medrese, 46'da kayıtlı nüshaların başında müellif hattı olduğu yazılıdır. Torunu Hüsrevzâde'nin temellük kaydı bulunan Damad İbrahim Paşa, 229'da kayıtlı nüshanın da ilk otuz varacağı müellif hattıdır.

1.1.1.1. Kelâm Müteallik bi't-Tesmiye

Sure başlarındaki besmelenin ayet olup olmadığı konusu hakkında yazılmış olan Köprülü Kütüphanesi, Hafız Ahmet Paşa, 329'da (148b) kayıtlı bu risale nüshanın sonunda ifade edildiği üzere Molla Hüsrev'in Beyzâvî hâşiyesinin ilgili bölümünden istinsah edilmiş olup⁹ konu hakkında Molla Hüsrev tarafından yazılmış ayrı bir risale değildir.

1.1.1.2. Risâle fi'l-râbi Elif Lâm Mîm Zâlike'l-Kitâb¹⁰

Bu risale, incelenen iki nüshanın¹¹ sonunda müstensihler tarafından belirtildiği üzere, bir önceki risale gibi Molla Hüsrev'in Beyzâvî hâşiyesinin ilgili kısmının¹² müstakil olarak istinsah edilmiş hali olup konu hakkında Molla Hüsrev tarafından yazılmış ayrı bir risale değildir.

1.1.2. er-Risâletül-Ma'mûle alâ Sûreti'l-En'âm (Hâşiye alâ sûreti'l-En'âm mine'l-Keşşâf ve ba'zî'l-Kâdî)

Risale, Molla Hüsrev'in En'âm suresinden bazı ayetlere (1, 5, 11, 27, 32, 154, 158) dair aldığı notlarından oluşan kısa bir hâşiyedir.

⁶ Molla Hüsrev, *Hâşiye ale'l-Beyzâvî*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, 229), 1b-2a.

⁷ Molla Hüsrev, *Hâşiye ale'l-Beyzâvî* (Damad İbrahim Paşa, 229), 19b.

⁸ Bk. Hayder Mohammed Jasım, *Molla Hüsrev'in Hâşiye Alâ Envârü't-Tenzil ve Esrârü't- Te'vîl Adlı Eserinin 1-83. Varaklarının Tahkiki*, (Aksaray: Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Mehmet Ali Yağlıoğlu, *Molla Hüsrev'in Hâşiye Alâ Envârü't-Tenzil ve Esrârü't- Te'vîl Adlı Eserinin 88-167. Varaklarının Tahkiki*, (Aksaray: Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Müfide Gökler, *Molla Hüsrev'in Hâşiye Alâ Envârü't-Tenzil ve Esrârü't- Te'vîl Adlı Eserinin 168-249. Varaklarının Tahkiki*, (Aksaray: Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

⁹ Krş. Molla Hüsrev, *Hâşiye ale'l-Beyzâvî* (thk. Hayder Mohammed Jasım), 103-110.

¹⁰ Bk. Koca "Molla Hüsrev", 30/254.

¹¹ *Risâle fi'l-râbi Elif Lâm Mîm Zâlike'l-Kitâb* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, 1602), 97a-97b; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 388), 271a-273a.

¹² Krş. Molla Hüsrev, *Hâşiye ale'l-Beyzâvî* (thk. Hayder Mohammed Jasım), 269-273.

Fatih Sultan Mehmed'in emri gereği huzurda müzakere edilmek üzere En'âm süresini *el-Keşşâf*, Teftâzânî hâşiyesi ve Beyzâvî tefsirinden mütalaa eden Molla Hüsrev, bu esnada aklına gelenlerin hepsini huzurda dile getiremeyeceğini düşünerek not etmeye karar verir ve bu kısa hâşiyeyi telif eder.¹³ Risalenin tespit edebildiğimiz nüshalarında telif tarihi yoktur. *el-Mutavvel* üzerine yazdığı hâşiyesine yaptığı atıflardan¹⁴ bu risaleyi ondan sonra yazdığı anlaşılmaktadır. Fatih'in huzurundaki dersler için not alındığına göre İstanbul'un fethinden sonra telif edildiğini söyleyebiliriz. Risale hala yazma halinde olup üzerine bir değerlendirme yazılmıştır.¹⁵ Fazıl Ahmed Paşa, 1609, (1b-6a) kayıtlı nüshanın başında müellif hattı olduğu bilgisi vardır.¹⁶

1.2. Fıkıh

Molla Hüsrev'in biri metin, biri şerh ve biri de risale olmak üzere üç furu fıkıh eseri bulunmaktadır. Bunlar içinde *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm* en meşhur eseri olup yazma eser kütüphanelerinde yüzlerce nüshası vardır.

1.2.1. Gurerü'l-Ahkâm

Hanefî fikhına dair yazmış olduğu muhtasar fıkıh metnidir. Molla Hüsrev gençlik çağından beri fıkıh ve usûl-i fıkıh ile meşgul olmuş, sonraları istemese de kadılık görevine getirilmiştir. Bu süre içerisinde bir hayli mesele inceleyen Molla Hüsrev böylece metinlerde mutlak olarak geçen birçok meselenin çeşitli kayıtları olduğunun farkına varmıştır. Yakalanmış olduğu veba hastalığından kurtulması durumunda, tıpkı usûl-i fıkıhta yaptığı gibi fıkıhta da kısa bir metin yazmaya niyet eden Molla Hüsrev bu metnin tertibinin diğerlerinden farklı olacağını, içinde zayıf rivayetlerin bulunmayacağını, diğer metinlerde mutlak olarak zikredilen meselelerin kayıtlarının konacağını ve onlarda yer almayan bazı önemli meselelere yer verileceğini söyler.¹⁷ Sağlığına kavuşunca da bu niyetini yerine getirir ve *Gurerü'l-ahkâm* adını verdiği¹⁸ bu metni telif eder.

Molla Hüsrev "Büyük Veba Yılı" olarak nitelendirdiği 872'de (1467) veba hastalığına yakalanmış, Allah'ın kendisini bu hastalıktan kurtarması durumunda bu eseri yazacağını söylemiştir.¹⁹ Eserin Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 918'de kayıtlı müellif hattı nüshasının sonunda farklı bir hat ile düşülmüş notta eseri 872'de (1467) yazmaya başladığı bilgisi mevcuttur. Anlaşılan Molla Hüsrev aynı yıl hastalıktan kurtulmuş ve verdiği sözü tutarak hemen eseri telif etmeye başlamıştır. Eserin telifi yaklaşık yedi yıl sonra 14 Zilkade 878 cuma günü kuşluk vaktinde (02 Nisan 1474) sona ermiştir.²⁰ Eserin elimizde iki tane müellif hattı yazma nüshası vardır: İlki eserin telifinden bir gün sonra 15 Zilkade 878 cumartesi günü (03 Nisan 1474) istinsah ettiği ve Fatih Sultan Mehmed'e sunduğu Topkapı Saray Kütüphanesi, III. Ahmed, 1032'de kayıtlı nüshadır. Diğeri ise yukarıda geçen, eserin telifinden yaklaşık on bir yıl sonra 883 Rebiülahir sonlarında (Temmuz 1478) cuma günü kuşluk vaktinde istinsah ettiği Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 918'de kayıtlı olan nüshadır.

Eser Osmanlı Dönemi'nden günümüze kadar şerhiyle birlikte birçok defa basılmıştır.²¹ Eserin şerhiyle birlikte tahkikli en son neşri 2022'de üç cilt halinde yapılmıştır.²²

1.2.2. Dürerü'l-Hükkâm fi Şerhi Gureri'l-Ahkâm

Kendisinin telif ettiği *Gurerü'l-ahkâm* isimli muhtasar fıkıh kitabına yazdığı orta hacimli şerhidir. *Dürer* Osmanlı medreselerinde yüzyıllar boyu ders kitabı olarak okutulmuş²³ ve sonrasında telif edilen İbrâhim el-Halebî'nin (ö. 956/1549) *Mülteka'l-ebhur* adlı eseriyle birlikte Osmanlı Devleti'nin bir nevi yarı resmî hukuk kitabı olmuştur.²⁴ *Gurer*'i telif ederken kadılık görevinden de kurtulduğunu ifade eden Molla Hüsrev bu nimete bir şükür olarak (henüz *Gurer*'i tamamlamadan bir yıl kadar önce) *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm* adını verdiği²⁵ bu şerhi yazmaya başlamıştır. Eserin telifine 12 Zilkade 877 (10 Nisan 1473) cumartesi günü

¹³ Molla Hüsrev, *er-Risâletül-Ma'mûle alâ Süreti'l-En'âm*, (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, 1609), 1b.

¹⁴ Molla Hüsrev, *er-Risâletül-Ma'mûle alâ Süreti'l-En'âm*, (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, 1609), 2a, 4a.

¹⁵ Tuğrul Tezcan, "Molla Hüsrev'in En'âm Suresi Üzerine Bir Risalesi", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*, ed. Ali Açık vd. (Tokat: 2015), 3/287-97.

¹⁶ Tezcan'ın risalenin tek nüshası olduğu yönündeki tespiti (s. 290) risalenin diğer isimle kayıtlı nüshalarını görmemesinden kaynaklanmaktadır. Kendisinin incelediği ve demirbaş numarası sehven 1602 olarak kaydettiği nüshanın numarası 1609'dur. Risalenin tespit edebildiğimiz diğer nüshaları şunlardır: İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 110, 153a-170b; Şehit Ali Paşa, 322, 20b-29b; Hacı Beşir Ağa, 666, 51b-55b; Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, 12, 80b-95a.

¹⁷ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm* (İstanbul: Merkezü Harf li'l-Bahsi ve't-Tatviri'l-İlmi, 1443/2022), 1/112, 118-19.

¹⁸ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/119.

¹⁹ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/118.

²⁰ Molla Hüsrev, *Gurerü'l-ahkâm*, (Feyzullah Efendi, 918), 103b.

²¹ Ahmet Akgündüz, "Dürerü'l-hükkâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/27-28.

²² Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*, İstanbul: Merkezü Harf li'l-Bahsi ve't-Tatviri'l-İlmi, 3 cilt, 1443/2022.

²³ Mehmet İpşirli, "Medrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/329.

²⁴ Akgündüz, "Dürerü'l-hükkâm", 10/27.

²⁵ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/113.

başlamış ve 02 Cemâziyelevvel 883'te (01 Ağustos 1478) yine bir cumartesi günü eseri tamamlaya muvaffak olmuştur.²⁶ Eser üzerine Osmanlı coğrafyasında birçok şerh, hâşiye, reddiye, tercüme ve ihtisar çalışması yapılmıştır.²⁷ Eserin müellif hattı bir nüshası Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 563'te kayıtlıdır. Yukarıda geçtiği üzere eserin birçok baskısı yapılmıştır.

1.2.3. Risâle fi'l-Velâ

Azat edilen köle ile sahibi arasında oluşan hukukî bağı (velâ) miras hukuku açısından ele aldığı risaledir. Azatlı kölelerin geriye erkek varis bırakmadan vefatı durumunda eski sahiplerinin velâ hakkına istinaden mirastan hak talep etmelerinin doğurduğu sosyal problemleri azatlı kölenin ailesi lehine çözmek maksadı ile yazılmıştır. Risale, sonunda yer alan teliften ferağ kaydına göre 873 Ramazan başlarında (Mart 1469) tamamlanmıştır. Molla Hüsrev *Dürer*'de bu risalesine atıf yapmaktadır.²⁸ Risaleye birçok alim reddiye yazmıştır.²⁹ Bunlardan Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488) reddiyesine Molla Hüsrev sert bir cevap vermiştir. Risale, Molla Gürânî'nin reddiyesi ve Molla Hüsrev'in cevabıyla birlikte yayımlanmıştır.³⁰

1.3. Usûl-i fıkıh

Molla Hüsrev'in en fazla eser verdiği alan usûl-i fıkıhtır. Müellifin bu alanda metin, şerh, hâşiye ve risale türünden altı eseri bulunmaktadır.

1.3.1. *Mirkâtü'l-Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*³¹

Hanefî usûl-i fikhına dair yazdığı muhtasar metindir. Molla Hüsrev bu eserini, şerhi *Mir'âtü'l-usûl*'ün başında ifade ettiği üzere Fahrü'l-İslâm Pezdevî'nin (ö. 482/1089) yazmış olduğu usûl-i fıkıh kitabında ortaya koyduğu mesaili yeniden derleyip düzenlemek suretiyle müteakdim ve müteahhir ulemanın görüşlerinin bir hasılasını vermek ve kendisinin vardığı bazı neticeleri dile getirmek niyetiyle telif etmiştir.³² Mevcut nüshalardan müellif hattı olduğu tahmin edilen iki nüshasının sonunda yer alan teliften ferağ kaydına göre eser 839 Safer sonlarında (Eylül 1435) tamamlanmıştır.³³ Nüshalardan biri Michigan Üniversitesi Kütüphanesi, 187'de, diğeri ise başında II. Beyazıt'ın mütalaasına sunulduğunu gösteren şemse bulunan Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, 479'da (1b-17a) kayıtlıdır. Eserin Osmanlı Dönemi'nde müstakil olarak birçok neşri yapılmıştır.³⁴

1.3.2. *Mir'âtü'l-Usûl fi Şerhi Mirkâti'l-Vüsûl*

Hanefî usûl-i fikhına dair telif ettiği yukarıda geçen *Mirkâti'l-vüsûl* isimli metin üzerine yazdığı şerhidir. Molla Hüsrev *Mirkâtü'l-vüsûl*'ü telif ettikten sonra bir kenara bırakıp uzun bir süre kitaba bakmamış, sonraları kendisine gelen bir ilham (gördüğü bir rüya) üzerine kitabı şerh etmeye karar vermiştir.³⁵ *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vüsûl* adını verdiği³⁶ bu şerhin yazma nüshalarının bir kısmında yer alan bir minhüvât notunda Molla Hüsrev gördüğü bu rüyayı aktarır ve rüyasına yapılan yorum üzerine şerhe başladığını söyler.³⁷ Şerhin telifi 27 Ramazan 850 Cuma gecesi (16 Aralık 1446) tamamlanmıştır.³⁸ Eserin elimizde iki tane müellif

²⁶ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 3/567.

²⁷ Bu çalışmaları konu alan bir makale için bk. Orhan Ençakar, Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-Hükkâm*'i Etrafında Oluşan Literatür", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 223-277.

²⁸ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/266.

²⁹ Şükri Özen, "Velâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/3-14.

³⁰ Molla Hüsrev, *er-Risâle fi'l-Velâ*, "Molla Hüsrev'in *er-Risâle fi'l-Velâ*'sı, Molla Gürânî'nin Reddiyesi ve Molla Hüsrev'in Cevabı: Tahkikli Neşir", thk. Hasan Özer, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 24 (2010), 173-208.

³¹ Eser hakkında bilgi için bk. Davut İltas, "Osmanlı'da Fıkıh Usûlü Çalışmaları ve Molla Hüsrev'in *Mirkât* ve *Mir'at*'i", *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh*, ed. Mürteza Bedir vd. (İstanbul: İSAR Yayınları, 2022), 75-110.

³² Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vüsûl*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru Sâdir, 2011/1432), 21-22.

³³ Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vüsûl ilâ 'İlmi'l-usûl* (Michigan Üniversitesi Kütüphanesi, 187), 34; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, 479), 17a. Her iki nüshanın istinsah tarihi aynı olup 875 Şaban sonudur (20 Şubat 471).

³⁴ Ferhat Koca, "Mir'âtü'l-usûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/148.

³⁵ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, thk. İlyas Kaplan, 22.

³⁶ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, thk. İlyas Kaplan, 24.

³⁷ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, 527), 2a. Molla Hüsrev usûl-i fıkıh metni *Mirkât*'ı yazdıktan sonra rüyada kendisini yolda yürürken görür. Karşıdan beyaz elbiseli bazı kişiler gelmektedir. Yaklaştıklarında önderleri Molla Hüsrev'i karşılar, tokalaşırlar ve Molla Hüsrev'e "Usulde bir metin yazdın, neden onu ortaya çıkarmıyorsun?" diye sorar, Molla Hüsrev de "Ben bu metni ortaya çıkarmak için değil sadece ulemanın görüşlerini araştırmak ve maksatlarını anlamak için yazdım" diye cevap verir. Karşısındaki kişi ısrar edince Molla Hüsrev dediğini yapacağını söyler. Uyandıktan sonra rüyasını tanıdığı salih dostlarına tabir ettiren Molla Hüsrev rüyasının, yazdığı metne şerh yazmasının istediği yoksa metinden tam anlamıyla istifade edilemeyeceği anlamına geldiğini öğrenir ve şerhi yazmaya karar verir.

³⁸ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, thk. İlyas Kaplan, 470.

hattı olduğu tahmin edilen nüshası bulunmaktadır. Bunlar Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, 527'de kayıtlı nüsha ile başında II. Beyazıt'ın mütalaasına sunulduğunu gösteren şemse bulunan Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, 479'da (21b-227b) kayıtlı nüshadır. Şerh Osmanlı medreselerinde yüzyıllar boyu ders kitabı olarak okutulmuş, üzerine birçok hâşiye yazılmış, ihtisarı ve tercüme yapılmış, geçmişte ve günümüzde defalarca basılmıştır.³⁹

1.3.3. Hâşiye ale't-Telvîh⁴⁰

Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) Hanefî usûl-i fikhına dair yazdığı *et-Tavzîh* isimli esere Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından yazılan *et-Telvîh* isimli hâşiye üzerine yazdığı hâşiyedir. Hâşiye kıyasta illetin tespit yollarından "münasebe" bahsinde son bulmaktadır. Molla Hüsrev hâşiyeyi, Teftâzânî'nin müellif Sadrüşşerîa'ya yaptığı bazı itirazlara cevap vermek, eserde kapalı, problemlili veya ihmal edilmiş konuları izah etmek ve diğer taraftan Teftâzânî'ye yapılan bazı eleştirileri yanıtlamak amacıyla yazdığını ifade etmektedir.⁴¹ Bir nüshasının sonunda müstensih tarafından düşülen 865 (1460-61) tarihli ferağ kaydı hâşiyenin telif tarihi olsa gerektir.⁴² Hâşiyede 850 telif tarihli *Mirât'a*,⁴³ 872 telif tarihli *Dürer*'de ise bu hâşiyeye atıfların⁴⁴ bulunması nüshada verilen telif tarihinin doğru olduğuna bir işaret olarak kabul edilebilir. Diğer taraftan hâşiyede Memlük Sultanı Hoşkadem'e (865/892-1461/1467) ithaf edilen *Nakdü't-Telvîh*'ten alıntılar yapıp eleştirilmesi sebebiyle Molla Hüsrev'in hâşiyeyi Hoşkadem'in saltanat başlangıcı olan 865'ten sonra yazmış olma ihtimalini güçlendirdiği de söylenmiştir.⁴⁵ Eser bazı *et-Telvîh* baskılarında Fenârî Hasan Çelebi (ö. 891/1486), Abdülhakim es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1657) ve Şehâbeddin el-Mercânî'nin (ö. 1306/1889) hâşiyeleriyle birlikte neşredilmiştir (İstanbul 1284; Kahire 1306, 1322-1324).⁴⁶

1.3.4. Şerhu Usûli'l-Pezdevî⁴⁷

Fahrü'l-İslâm Pezdevî'ye (ö. 482/1089) ait usûl-i fikh eserinin sadece mukaddime kısmına yazılmış kısa bir şerhtir. Molla Hüsrev Pezdevî'nin meramının bugüne kadar hiç kimse tarafından tam olarak anlaşılmadığını, kendinin bu konudaki ihtisarı ve Allah'ın ihsanı neticesinde eseri tam olarak anlamaya ve gereği gibi açıklamaya muvaffak olduğunu söyleyerek eseri şerh etmeye karar vermiştir.⁴⁸ Şerhte Molla Hüsrev'in yukarıda geçen en erken 865 telif tarihli *et-Telvîh* hâşiyesine,⁴⁹ 883 telif tarihli *Dürer*'de ise bu şerhe atıf vardır.⁵⁰ Buna göre şerhin 865-883 (1460-78) tarihleri arasında yazılmış olması gerekir.⁵¹ Şerh yayımlanmış olup⁵² şerhin içinde yer aldığı Veliyyüddin Efendi, 1141'de kayıtlı nüshanın baş tarafındaki fihristte eserin müellif hattı olduğu bilgisi yer almaktadır.⁵³ Şerhin zahriye sayfasına, muhtemelen içeride geçen atıflardan hareketle, *el-Mutavvel* ve *et-Telvîh* hâşiyelerinden sonra yazıldığı not edilmiştir. Aynı yerde Molla Hüsrev'in diğer bazı eserlerinin isimleri ile telifte öncelik ve sonralık bilgilerinin yer alması⁵⁴ bugün olduğu gibi o gün de Molla Hüsrev'in eserlerine ve telif sırasının tespitine önem verildiğini göstermektedir. Şerhin İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 362'de Sultan II. Beyazıt'ın mütalaasına sunulduğunu gösteren şemsenin yer aldığı ve ilk sayfasının müellif hattına benzer bir hatla yazıldığı anlaşılan ikinci bir nüshası daha bulunmaktadır.

1.3.5. Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Muhtasar li's-Seyyid Şerîf

İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Muhtasarü'l-Müntehâ* isimli usûl-i fikh kitabına Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355) tarafından yazılan şerhe Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin (ö. 816/1413) yazdığı hâşiye üzerine Molla Hüsrev'in eleştirel hâşiyedir. Molla Hüsrev Adudüddîn el-

³⁹ Koca, "Mir'âtü'l-usûl", 30/148.

⁴⁰ Eser hakkında bilgi için bk. İmam Rabbani Çelik, "Molla Hüsrev'in Telvîh Hâşiyesi", *Osmanlı'da İlm-i Fikh*, ed. Mürteza Bedir vd. (İstanbul: İSAR Yayınları, 2022), 47-74.

⁴¹ Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 1311), 2b.

⁴² Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh* (Kayseri: Râşid Efendi Kütüphanesi, 637), 56b.

⁴³ Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 1311), 2b.

⁴⁴ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/81, 2/92, 2/121.

⁴⁵ Bk. Çelik, "Molla Hüsrev'in Telvîh Hâşiyesi", 56.

⁴⁶ Şükrü Özen, "Tenkîhu'l-Usûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/457.

⁴⁷ Eser hakkında bilgi için bk. Abdurrahim Kozalı, "Şerhu Usûli'l-Pezdevî Üzerine Bazı Mülahazalar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (2013), 285-304.

⁴⁸ Molla Hüsrev, *Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1141), 191b.

⁴⁹ Molla Hüsrev, *Şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Veliyyüddin Efendi, 1141), 204a.

⁵⁰ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/116.

⁵¹ Buna göre, şerh hakkında *Gurer* ve *Dürer*'den sonra yazıldığı, hatta muhtemelen Molla Hüsrev'in son eseri olduğu yönündeki tespiti ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Bk. Kozalı, "Şerhu Usûli'l-Pezdevî Üzerine Bazı Mülahazalar", 288, 309.

⁵² Abdurrahim Kozalı, "Molla Hüsrevs Werk: Şarhu Usûl al-Pazdawî". *Hikma Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik* 5 (2012), 140-173.

⁵³ Molla Hüsrev, *Şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Veliyyüddin Efendi, 1141), zahriye sayfası.

⁵⁴ Molla Hüsrev, *Şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Veliyyüddin Efendi, 1141), 191a.

İcî'nin *Muhtasarü'l-Müntehâ*'ya yazdığı şerh üzerine Teftâzânî (ö. 792/1390) ve sonrasında Seyyid Şerîf tarafından hâşiye yazıldığını ve kendi devrinde mezkûr metin ve şerh üzerine hâşiye yazmanın bir gelenek haline geldiğini, kendisinin de gençlik çağından beri bu kitapları mütalaa ettiğini ve vardığı neticeler ile şerh ve hâşiyelerde gördüğü bazı yanlış anlamaları izah için bu hâşiyeyi yazdığını ifade eder.⁵⁵ Molla Hüsrev mukaddimedede başına gelen musibet (veba hastalığı) ve kadılık görevinden bahsetmektedir.⁵⁶ Yukarıda geçtiği üzere veba hastalığına 872'de yakalandığına ve kadılıktan 877'de ayrıldığına göre eseri 872-877 (1467-72) arasında telif etmiş olması muhtemeldir. Eser henüz yayımlanmamıştır. Damad İbrahim Paşa 229'daki nüshanın hattı Molla Hüsrev'in müellif hatlı diğer eserlerindeki hatta benzemektedir.

1.3.6. *Risâle fi'l-ictihâd*⁵⁷

İctihâdın temel şartları, lafzın manaya delalet türleri ve kıyasa dair yazdığı kısa risaledir. Fatih Sultan Mehmed'in şerî delillerden hükümlerin nasıl çıkarıldığını öğrenmek istemesi üzerine yazılmıştır.⁵⁸ Risale bir mukaddime iki fasıl ve bir hatimeden oluşmaktadır. Mukaddimedede müctehidin tanıtımı ve sahip olması gereken vasıflar, birinci fasılda lafzın manaya delalet türleri, ikinci fasılda şerî delillerden kıyas, hatimede ise şerî ilimleri öğrenmenin önemi üzerinde durulmuştur. Risalenin sonunda yer alan teliften ferağ kaydına göre 11 Zilhicce 878 cumartesi (29 Nisan 1474) telif edilmiştir. Risalenin müellif hattı nüshası Topkapı Saray Kütüphanesi, III. Ahmed, 1032'de kayıtlıdır.⁵⁹ Risalenin tahkiki ve tercümesi ayrı ayrı neşredilmiştir.⁶⁰

1.4. Mantık ve Belagat

Molla Hüsrev'in biri Farsçadan Arapçaya mantık kitabı tercümesi, bir diğeri de *el-Mutavvel* hâşiyesi olmak üzere bu alanda kendisine nispeti kesin olan iki eseri vardır.

1.4.1. *Esâsü'l-iktibâs fi'l-Mantık*

Nasîrüddîn et-Tûsî'ye (ö. 672/1274) ait *Esâsü'l-iktibâs* isimli Farsça mantık kitabına yaptığı Arapça tercümedir. Eser, mukaddimesinde ifade edildiği gibi Fatih Sultan Mehmed'in isteği üzerine tercüme edilmiştir. Müellif hattı nüshasında yer alan teliften ferağ kaydına göre tercüme 869 Safer sonlarında pazartesi sabahı (29 Ekim 1464) tamamlanmıştır.⁶¹ Tercümenin, baştan kıyâs makalesinin ilk fenninin sonuna kadar olan kısmını içeren, eksik bir neşri yapılmıştır.⁶² Eser üzerine 2021'de bir inceleme makalesi yazan Özpilavcı eserin aynı yıl içinde kendi tahkikiyle Dâru Fâris tarafından Kuveyt'te yayımlanacağını söylemiştir.⁶³

1.4.2. *Hâşiye ale'l-Mutavvel*

Osmanlı devrinde medreselerde ders kitabı olarak okutulan *el-Mutavvel* Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-ʿulûm* adlı kitabının belagat ilmiyle alakalı üçüncü bölümünün Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) tarafından *Telhîsü'l-Miftâh* adıyla ihtisar edilip yeniden düzenlenmiş biçimi üzerine Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından yazılan şerhtir. Eser üzerine birçok hâşiye yazılmıştır.⁶⁴ Bunlardan biri de Molla Hüsrev'in bu hâşiyesidir. Hâşiye beyan ilminin son konusu olan kinaye bahsinin biraz öncesinde son bulmaktadır.⁶⁵

Molla Hüsrev *el-Mutavvel*'i anlayabilmek için, eseri birkaç defa Teftâzânî'den okuyan Haydar el-Herevî'den (ö. 825-30/1422-27) uzun

⁵⁵ Molla Hüsrev, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Muhtasar li's-Seyyid Şerîf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, 229), 125b.

⁵⁶ Molla Hüsrev, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Muhtasar li's-Seyyid Şerîf* (Damad İbrahim Paşa, 229), 126a.

⁵⁷ Molla Hüsrev risalesine isim vermemiştir. Bir sonraki dipnotta geleceği üzere Hasan Özer risaleyi *Risâle fi usûli'l-fikh* ismiyle yayımlamıştır. Davut İltaş ise risalenin içeriğine bakarak *Risâle fi'l-ictihâd* ismini vermiştir. Risalenin içeriğini daha doğru yansıtması sebebiyle makalede İltaş'ın verdiği isim tercih edilmiştir. Bk. İltaş, "Osmanlı'da Fıkıh Usulü Çalışmaları ve Molla Hüsrev'in Mirkât ve Mir'at'ı", 83-84.

⁵⁸ Molla Hüsrev, *Risâle fi usûli'l-fikh*, "Hanefî Fakîhi Molla Hüsrev'in (885/1480) Fıkıh Usûlüne Ait Bir Risâlesi", thk. Hasan Özer, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 8, (2006), 277.

⁵⁹ Molla Hüsrev, *Risâle fi'l-ictihâd* (İstanbul: Topkapı Saray Kütüphanesi, 1032), 153b-159b.

⁶⁰ Molla Hüsrev, *Risâle fi usûli'l-fikh*, thk. Hasan Özer, 271-288; Hasan Özer, "Molla Hüsrev'in Fatih'e Sunduğu Fıkıh Usulü Risâlesinin Tahlil ve Tercümesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 30 (2017), 45-70.

⁶¹ Molla Hüsrev, *Esâsü'l-iktibâs fi'l-mantık* (İstanbul: Topkapı Saray Kütüphanesi, III. Ahmed, 3428), 164b. Aktaran Ferruh Özpilavcı, "Fatih Sultan Mehmed'in Emriyle Molla Hüsrev Tarafından Arapçaya Çevrilen Esâsü'l-iktibâs Fi'l-Mantık Tercümesi Üzerine Bir İnceleme", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 7/7-1 (2021), 24-25.

⁶² Molla Hüsrev, *Esâsü'l-iktibâs fi'l-mantık*, thk. Hasan eş-Şâfi ve Muhammed es-Seyyid Cemâleddin, Kâhire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-sekâfe, 2004.

⁶³ Ferruh Özpilavcı, "Esâsü'l-iktibâs Fi'l-Mantık Tercümesi Üzerine Bir İnceleme", 27.

⁶⁴ Şükrü Özen, "Teftâzânî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/306-07.

⁶⁵ Musa Alak, "Molla Hüsrev'in Belâgat İlimlerine Dair Hâşiye ale'l-Mutavvel Adlı Eseri", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu Bildiriler*, ed. Tevfik Yücedoğru vd. (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2013), 213.

yıllar ders almış ve sonunda daha önce eser üzerine hâşiye yazan Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) hem itirazlarına cevap vermek hem de Seyyid Şerîf'in ehline malum olduğunu düşünerek izaha gerek görmediği yerleri açıklamak amacıyla bu hâşiyeyi yazmaya karar vermiştir.⁶⁶ Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561) verdiği bilgiye göre Molla Hüsrev bu eseri Edirne Şah Melek Medresesinde müderris iken telif etmiştir.⁶⁷ Alak bu bilgiden hareketle eserin telif tarihini 832-849 (1428-1445) arası olarak tayin etmiştir.⁶⁸ Molla Hüsrev'in aşağıda gelecek olan 840 (1436) telif tarihli *Nakdül-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr* isimli eserinin özellikle belâgatle ilgili 10 meseleyi tartıştığı ve *el-Mutavvel'e* atıf yaptığı⁶⁹ beşinci bölümünde bu hâşiyesine hiç atıf yapmamasını dikkate alarak eseri 840'tan sonra telif ettiği de söylenebilir.

Molla Hüsrev'in hâşiyeyi yazarken incelemesi için o sıralar Edirne'de bulunan Seyyid Ahmed b. Abdullah el-Kırîmî'ye (ö. 879/1474) takdim ettiği, Kırîmî'nin kitabın kenarına itiraz sadedinde bazı notlar aldığı, daha sonra bir ulema meclisinde Molla Hüsrev'in tüm bu itirazlara cevap verip kendisini ikna ettiği şeklinde bir anekdot aktarılmaktadır.⁷⁰ Hâşiyenin Şehit Ali Paşa, 2186 ve Yeni Cami, 1024'te kayıtlı nüshalarının başında müellif hattı olduğu yazılıdır.⁷¹ Henüz neşredilmemiş olan hâşiyenin çok sayıda nüshası bulunmakta olup üzerine Atilla Kaya'nın *Molla Hüsrev'in Hâşiye ale'l-Mutavvel Adlı Eseri (Edisyon-Kritik)* isimli bir doktora tezi hazırladığı bilinmektedir.

1.5. Diğer Konular

Bu bölümde Molla Hüsrev'in altı farklı ilim dalından sorulan sorulara cevaplarını içeren bir eseri, bir icazetnamesi ve bir de vasiyetnamesi yer almaktadır.

1.5.1. *Nakdül-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr*

Alâeddin er-Rûmî'nin (ö. 841/1438) altı ilme (tefsir, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh, belâgat, mantık) dair onardan toplam altmış soruya Molla Hüsrev'in verdiği cevapları içeren eserdir. Alâeddin er-Rûmî Sultan II. Murad'a ithafen bu risaleyi yazmış ve risaledeki soruların cevabını bilenlerin gerçek alim olduğunu söylemiştir. Bu risaleye Molla Sirâcüddin isimli bir alim *Kâşifetü's-Şühâti'l-Alâ'iyye* adıyla bir cevap yazarak Ramazan 839'da (Mart 1436) II. Murad'ın kütüphanesine hediye etmiştir. Molla Sirâcüddin'in risalesini inceleyen Molla Hüsrev risale üzerine *Nakdül-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr* adını verdiği⁷² bu risaleyi yazarak her iki müellife de cevap vermeye çalışmıştır.⁷³

Molla Hüsrev eseri telife Muharrem 840 başlarında (Temmuz 1436) başlamış ve Safer 840 sonlarında (Eylül 1436) tamamlamıştır.⁷⁴ Eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmaları, 92'de kayıtlı nüshasının başında müellif hattı olduğu belirtilmektedir. Eserin mantıkla ilgili altıncı bölümü dışındaki diğer beş bölümü makaleler halinde yayımlanmıştır.⁷⁵

1.5.2. *İcazetnâme*

Molla Hüsrev'in Mahmûd b. Sinânüddîn Yûsuf b. Cemâleddin'e 877 Ramazan ortalarında (Şubat 1473) verdiği bir icazetnamesi Süleymaniye Kütüphanesi, Rağıp Paşa, 1297'de (87b-88a) kayıtlıdır.

⁶⁶ Alak, "Molla Hüsrev'in Belâgat İlimlerine Dair *Hâşiye ale'l-Mutavvel* Adlı Eseri", 210-11.

⁶⁷ Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmâniyye* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1975/1395), 70.

⁶⁸ Alak, "Molla Hüsrev'in Belâgat İlimlerine Dair *Hâşiye ale'l-Mutavvel* Adlı Eseri", 209-10.

⁶⁹ Molla Hüsrev, *Nakdül-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr*, "Tahkîkî'l-Fasli'l-Hâmis fi-mâ Yeteallaku bi-İlmi'l-Belâga min Kitabi "Nakdül-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr" li-Şeyhi'l-İslâm Molla Hüsrev", thk. Hasan Uçar, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017) 142.

⁷⁰ Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, 70-71.

⁷¹ Alak, "Molla Hüsrev'in Belâgat İlimlerine Dair *Hâşiye ale'l-Mutavvel* Adlı Eseri", 215.

⁷² Molla Hüsrev, *Nakdül-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 525), 81b. Aktaran: Alak, "Molla Hüsrev'in Belâgat İlimlerine Dair *Hâşiye ale'l-Mutavvel* Adlı Eseri", 205.

⁷³ Alak, "Molla Hüsrev'in Belâgat İlimlerine Dair *Hâşiye ale'l-Mutavvel* Adlı Eseri", 201-205.

⁷⁴ Molla Hüsrev, *Nakdül-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr*, (Kılıç Ali Paşa, 525), 81b. Aktaran: Alak, "Molla Hüsrev'in Belâgat İlimlerine Dair *Hâşiye ale'l-Mutavvel* Adlı Eseri", 205.

⁷⁵ Bk. Molla Hüsrev, *Nakdül-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr*, "el-Fasli'l-Evvel min Kitâbi Nakdi'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr li-Molla Hüsrev: Dirâse ve Tahkîk", thk. Mustafa Şen, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/7 (2017), 197-229; "Molla Hüsrev'in Nakdül-efkâr fi Reddi'l-Enzâr Adlı Eserinin Hadis İlmi ile İlgili İkinci Bölümünün Tahkiki", thk. Hasan Uçar - Mehmet Emin Güzel, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (2021), 347-404; "el-Fasli's-Sâlis min Kitâbi Nakdi'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr li-Molla Hüsrev: Dirâse ve Tahkîk", thk. Anas Almadani, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/7 (2017), 231-60; "Tahkîkî'l-Fasli'r-Râbi' fîmâ Yeteallaku bi-İlmi'l-Usûl min Kitâbi Nakdi'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr li'l-İmâm Molla Hüsrev", thk. Adel Abed, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 211-38; "Tahkîkî'l-Fasli'l-Hâmis fi-mâ Yeteallaku bi-İlmi'l-Belâga min Kitâbi "Nakdül-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr" li-Şeyhi'l-İslâm Molla Hüsrev", thk. Hasan Uçar, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), 123-65.

1.5.3. Vasiyetnâme

Yazma eser kütüphanelerinde Molla Hüsrev'e nispet edilen vefatından sonra yapılmasını istediği dua ve hayırlarla ilgili Türkçe yazılmış bir vasiyetin çok sayıda nüshası bulunmaktadır. Vasiyetin içeriğine bir makalede yer verilmiştir.⁷⁶

1.6. Molla Hüsrev'e Aidiyeti Kesin Olan Eserlerin Kronolojik Tablosu

No	Eser Adı	Konu	Telif Tarihi	Telif Yaşı ⁷⁷	Yayın
1	<i>Mirkâtü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl</i>	Usûl-i fıkıh	839 Safer sonları (Eylül 1435)	39	Matbu
2	<i>Nakdü'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr</i>	Genel	840 Safer sonları (Eylül 1436)	40	Matbu
3	<i>Hâşiye ale'l-Mutavvel</i>	Belagat	840-849 (1436-1445) arası?	40-49	Mahtût
4	<i>Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl</i>	Usûl-i fıkıh	27 Ramazan 850 cuma gecesi (16 Aralık 1446)	50	Matbu
5	<i>Hâşiye ale'l-Beyzâvî</i>	Tefsir	840-849'dan (1428-1445) sonra	40-49 sonra	YLT
6	<i>er-Risâletül-Ma'mûle alâ Sûreti'l-En'âm</i> (<i>Hâşiye alâ sûreti'l-En'âm mine'l-Keşşâf ve ba'zî'l-Kâdî</i>)	Tefsir	857'den (1453) sonra	57 sonra	Mahtût
7	<i>Hâşiye ale't-Telvîh</i>	Usûl-i fıkıh	865 (1460-61)	65	Matbu
8	<i>Şerhu Usûli'l-Pezdevî</i>	Usûl-i fıkıh	865-883 (1460-78) arası	65-83	Matbu
9	<i>Esâsü'l-iktibâs fî'l-mantık</i>	Mantık	869 Safer sonlarında pazartesi sabahı (29 Ekim 1464)	69	Matbu
10	<i>Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Muhtasar li's-Seyyid Şerîf</i>	Usûl-i fıkıh	872-877 (1467-72) arası	72-77	Mahtût
11	<i>Risâle fî'l-Velâ</i>	Fıkıh	873 Ramazan başları (Mart 1469)	73	Matbu
12	<i>Gurerü'l-ahkâm</i>	Fıkıh	14 Zilkade 878 cuma (02 Nisan 1474)	78	Matbu (şerhiyle)
13	<i>Risâle fî'l-ictihâd</i>	Usûl-i fıkıh	11 Zilhicce 878 cumartesi (29 Nisan 1474)	78	Matbu
14	<i>Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm</i>	Fıkıh	02 Cemâziyelevvel 883 cumartesi (01 Ağustos 1478)	83	Matbu

Molla Hüsrev'in eserlerine kronolojik olarak baktığımızda ilk telifini 39 yaşında Hanefî mezhebinin usul görüşlerini özetlediği *Mirkât*'ı kaleme alarak verdiğini söylemek mümkündür. Molla Hüsrev usûl-i fıkıha dair yazdığı bu eseri uzun bir süre kenarda bırakmış, sonları gördüğü bir rüyadan aldığı ilham ile bu eserini *Mir'ât* adıyla şerh ettiğinde yaşı 50'ye varmıştır. Alâeddin er-Rûmî'nin Sultan II. Murad'a ithafen yazdığı ve sorduğu soruların cevabını bilenlerin gerçek alim olduğunu söylediği risalesine cevap olarak 40 yaşında *Nakdü'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr* isimli eserini telif etmiştir. 40 ila 50 yaş arasında ise belagat alanında, dönemindeki birçok Osmanlı alimi gibi Teftâzânî'nin *el-Mutavvel*'i üzerine hâşiye yazmıştır. Ardından Beyzâvî tefsirinin baş taraflarına bir hâşiye yazarak klasik Osmanlı ulemasının bu konudaki geleneğini de devam ettiren Molla Hüsrev, 60'lı yaşlarından itibaren usûl-i fıkıha dair şerh ve hâşiye yazımını artırmış, Teftâzânî'nin *et-Telvîh*'ine, Seyyid Şerîf'in *Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ* üzerine yazdığı hâşiyesine ve Pezdevî'nin usulüne hâşiye ve şerhler yazmıştır. "Büyük Veba Yılı" olarak nitelendirdiği 872'de (1467) 72 yaşında yakalandığı veba hastalığından kurtulmasının ardından telif etmeye başladığı furu fıkhıdaki eseri *Gurer*'i 78 yaşında, kadılık görevinden ayrıldığı dönemde başladığı *Gurer* şerhi *Dürer*'i ise vefatından iki sene önce 83 yaşında tamamlamıştır. Bu eserler dışında Fatih Sultan Mehmed'in isteğiyle Nasîrüddîn et-Tûsî'nin *Esâsü'l-iktibâs* isimli Farsça mantık kitabını 69 yaşında Arapçaya tercüme etmiş, yine Sultan'ın ricası üzerine 78 yaşında içtihat hakkında kısa bir risale yazmıştır. Ayrıca İstanbul Kadılığı ve daha sonraları "Şeyhülislamlık" olarak anılacak olan İstanbul Müftülüğü

⁷⁶ Cihat Tunç, "Molla Hüsrev'in İlmî Hayatı", *Molla Hüsrev Mehmet Efendi Kongresi Tebliğleri*, ed. Ahmet Hulûsi Köker (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1992), 5-12. Vasiyetin içinde Molla Hüsrev'in adı geçmemekle birlikte yirmiden fazla nüshada kendisine nispet edildiği için vasiyete bu bölümde yer verilmiştir.

⁷⁷ Molla Hüsrev'in eseri telif ettiği tarihteki yaşının tespitinde 885'te 85 yaşında vefat ettiğine dair Kâtib Çelebi'nin verdiği bilgi esas alınmıştır. Bk. Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*; thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut. İstanbul: Ma'hedü'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabiyye; İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010, 3/219.

görevlerinde bulunan Molla Hüsrev o dönemde sayıları giderek artan azat edilen köleler ile efendileri arasındaki hukuki bağı ifade eden velâ hakkında, tartışmalara sebebiyet veren risalesini 73 yaşında yazarak ilerleyen yaşına rağmen bulunduğu makamın da yüklediği sorumluluk duygusuyla dönemin problemlerine çözüm arayışı içinde olmuştur.

2. Molla Hüsrev'e Nispet Edilen Diğer Eserler

Bu bölümde sadece kaynaklarda geçiş nüshası bulunamayan veya birkaç nüshanın zahriye sayfasında Molla Hüsrev'e nispet edilip içinde Molla Hüsrev'in adının ya da diğer eserlerine atfın bulunmadığı, bu sebeple Molla Hüsrev'e aidiyeti bir önceki gruptakiler kadar kesin olmayan eserler yer almaktadır. Tefsir, fıkıh, belagat ve astronomi konularıyla alakalı olan bu eserler şunlardır:

2.1. *Risâle fî Esrârî'l-Fâtîha*⁷⁸

Molla Hüsrev ve eserleri hakkında bilgi veren klasik kaynaklarda geçmeyen Fatiha süresinin işârî tefsirini içeren ve bir varaktan oluşan bu risale, yazma nüshalarda Molla Hüsrev'e nispet edilmektedir.⁷⁹ Risale makale olarak yayımlanmıştır.⁸⁰

2.2. *Risâle fî Tefsîri Kavlihî Teâlâ: Lem Tekün Amenet min Kabl*⁸¹

Kâtib Çelebi, Molla Hüsrev'in bu risaleyi Fatih Sultan Mehmed'in istediği üzerine En'am, 158 ayeti ile alakalı kelâmî tartışmayı izah için yazdığını söyler.⁸² Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin, 451'de (30a-30b) bu isimle Molla Hüsrev adına kayıtlı bir sayfalık kısa bir risale bulunmaktadır.

2.3. *Müşkilü'l-Ahkâm*

Kâtib Çelebi Molla Hüsrev'e, bu isimde bir eser nispet etmekteyse de bu eserin nüshası bulunamamıştır.⁸³

2.4. *Risâle fî Beyti'l-Mâl ve Keyfiyyeti Tasarrufi ve Masârifihî'l-Aşera*

Kâtib Çelebi'nin Molla Hüsrev'e nispet ettiği fakat nüshasını bulamadığımız bir diğer eser de budur.⁸⁴

2.5. *Hulâsatü'l-Fetâva'l-Bezzâziyye*⁸⁵

Köprülü Kütüphanesi, Fâzıl Ahmed Paşa, 1595'te kayıtlı (179a-253a) bu eserin yer aldığı nüshanın zahriye sayfasındaki nota göre eseri adı bilinmeyen birisi ihtisar etmiştir. Eserin nüsha içinde başladığı yerde ise (179a) yine aynı şekilde "fazilet sahiplerinden biri" denildikten sonra müellif için "Zannımca Molla Hüsrev"dir ibaresi yer almaktadır. Eserin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler, A1159'da kayıtlı bir nüshasının sonunda (78b) 27 Safer 1053'te (17 Mayıs 1643) yazıldığına dair bir ferağ kaydı vardır. Eğer bu teliften ferağ kaydı ise eser Molla Hüsrev'e ait olamaz. Aynı yerde eserin 1074 Cemaziyelahir başlarında (Ocak 1664) Safiyüddin Muhammed b. Ebî Ahmed tarafından okunduğuna dair bir not daha vardır.

2.6. *Şerhu Telhîsi'l-Câmi'î'l-Kebîr*

Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3752'de (38a-42a) kayıtlı bu eksik istinsah edildiği anlaşılan eserin baş tarafına (38a) farklı bir hatla yazılmış notta "bu şerhin Molla Hüsrev'e ait olduğu ve kendi hattından istinsah edildiği" söylenmektedir. Müellif mukaddimede hocasının hocası olduğunu bildiğimiz Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) şerhinden bahsetmekte ve "İmamımın imamına ait şerhi önüme koydum" (38b) demektedir. Molla Hüsrev, Teftâzânî'nin talebesinin talebesi olduğu için bu ifade şerhin ona aidiyetini güçlendiren bir işaret olarak kabul edilebilir. Diğer taraftan bu eserine kaynaklarda⁸⁶ ve vefatından iki yıl önce tamamladığı *Dürer*'de atıf bulunmaması da bu eserin kendisine aidiyet ihtimalini zayıflatmaktadır.

⁷⁸ Koca "Molla Hüsrev", 30/254.

⁷⁹ Örnek olarak bk. Molla Hüsrev, *Risâle fî Esrârî'l-Fâtîha* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 1028), 278a; (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler, A1459), 122b-123a; (A4268), 87b-88b.

⁸⁰ Molla Hüsrev, *Risâle fî Esrârî'l-Fâtîhâ*, "Molla Hüsrev'in *Risâle fî Esrârî'l-Fâtîhâ* Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi", thk. Ceyda Gürman, *Usûl: İslam Araştırmaları* 28 (2017), 213-228.

⁸¹ Koca "Molla Hüsrev", 30/254.

⁸² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, haz. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts., 1/855, 901.

⁸³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1695.

⁸⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/851.

⁸⁵ Koca "Molla Hüsrev", 30/254.

⁸⁶ Bu eser *Şekâ'ik*'in bir nüshasının kenarına düşülen bir notta da Molla Hüsrev'e nispet edilmiştir. Bk. Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 835M), 37a.

2.7. Şerhu Telhîsi'l-Miftâh

Mecdî Mehmed Efendi'nin (ö. 999/1591) muteber kitapları tetebbu eden bir alimin el yazısından aktardığına göre Molla Hüsrev, Hatîb el-Kazvînî'nin (ö. 739/1338) *Telhîsü'l-Miftâh*'i üzerine bir şerh yazmıştır.⁸⁷ Eserin herhangi bir nüshası bulunamamıştır.⁸⁸

2.8. Hâşiye alâ Şerhi'l-Miftâh li's-Sa'd

Kâtib Çelebi, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Miftâh*'i üzerine yazılmış hâşiyeleri sayarken, Molla Hüsrev'in de bu eserin baş taraflarına yazdığı bir hâşiyesinin olduğunu söylemektedir.⁸⁹ Eserin herhangi bir nüshası bulunamamıştır.⁹⁰

2.9. Hâşiye alâ Evveli şerhi'l-Miftâh li's-Seyyid

Alak'ın Molla Hüsrev'in belagate dair eserleri arasında saydığı bu hâşiye Molla Hüsrev'in torununun oğlu Hüsrevzâde'nin (ö. 1020/1611) hattıyla yazılmış bir mecmuada yer almakta olup, Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413), Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-ulûm* adlı eseri üzerine, *el-Misbâh fi şerhi'l-Miftâh* adıyla yazdığı şerhin baş taraflarına yazılmış bir hâşiyedir.⁹¹ Çalışmasını yaptığı dönemde eserin tek nüshasını tespit edebilen Alak,⁹² Hüsrevzâde'nin mecmuada yer alan birçok eseri istinsah etmeye başlayıp yarım bırakmasından hareketle bu eserin eksik istinsah edilmiş olabileceği ihtimalini dile getirmektedir.⁹³ Eserin Sultan II. Beyazıt'a ithaf edildiğini gösteren mukaddimesinin de yer aldığı tam bir nüshası bulunmakta olup⁹⁴ Alak'ın nüshanın eksik olabileceği yönünde dile getirdiği ihtimalin doğru olduğunu göstermektedir.⁹⁵ Kaynaklarda adı geçmeyen bu hâşiye ulaşabildiğimiz üç nüshanın ikisinde Molla Hüsrev'e nispet edilmekteyse de II. Beyazıt'a ithaf edilmiş olması dikkat çekmektedir. Zira bu ithaf II. Beyazıt'ın tahta çıktığı 1481 tarihinden sonra yapılmışsa eserin 1480'de vefat eden Molla Hüsrev ait olmadığı kesinleşir. Eserin Molla Hüsrev'e ait olabilmesi için en azından eseri Fatih hayatta iken oğlu II. Beyazıt'a ithaf etmiş olması gerekir.⁹⁶ Nitekim mukaddimede hem II. Beyazıt hem de Fatih'e aynı duaların edilmesi ithafın Fatih hayatta iken olduğunu göstermektedir.⁹⁷ Bu durumda da Fatih'e yakınlığıyla bilinen Molla Hüsrev'in Fatih hayatta iken ona değil de oğlu II. Beyazıt'a ithafta bulunmasının açıklanması gerekir.⁹⁸ Eserin içinde Molla Hüsrev'in adının ve aynı konuda ilk telif ettiği eseri *el-Mutavvel* hâşiyesine atfın geçmiyor oluşu da dikkat çeken diğer bir husustur.

2.10. Risâle fi'l-Müşkilâti'l-Meşhûre fi İlmi'l-Hey'e

Kaynaklarda zikredilmeyen astronomi sahasındaki bu eser, yazma nüshasının zahriyesine düşülen not ile Molla Hüsrev'e nispet edilmiştir.⁹⁹ Eser, Kutbeddîn eş-Şîrâzî'nin telif ettiği (ö. 710/1311) *Nihâyetü'l-İdrâk fi Dirâyeti'l-Eflâk* isimli astronomi kitabının onuncu babının kısa bir şerhidir. Risaleyi inceleyen İhsan Fazlıoğlu eserin Molla Hüsrev'e aidiyetini kabul etmektedir.¹⁰⁰ Fazlıoğlu risale içinde atf yapılan kişi ve eserleri de tespit etmiştir.¹⁰¹ Fazlıoğlu'nun bu tespitleri dışında risalenin iki yerinde (22a, 44b) müellif ilgili mesele için "Biz bu konuyu, bu tür problemlerin izahı için yazdığımız risalemizde genişçe izah ettik" demektedir. Bu ifadeden müellifin konuya dair daha geniş başka bir risalesi olduğu anlaşılmaktadır. Molla Hüsrev'in kendisine nispet edilen bu eser dışında astronomiye dair başka bir eseri tespit edilememiştir.

⁸⁷ Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâ'ıku'Şekâ'ik (Şakaik-i Nu'maniye ve Zeyilleri)*, c. I içinde haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989, 138.

⁸⁸ Alak da eserin herhangi bir nüshasını bulamadığını (s. 206) belirtmiştir.

⁸⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1765.

⁹⁰ Alak da eserin herhangi bir nüshasını bulamadığını (s. 206) belirtmiştir.

⁹¹ Alak, "Molla Hüsrev'in Belâgat İlimlerine Dair Hâşiye ale'l-Mutavvel Adlı Eseri", 206.

⁹² Alak'ın tespit ettiği bu nüsha için bk. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3650, 134b-141a. Alak'ın daha sonra tespit ettiği eserin ikinci bir nüshası için bk. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler, 3836, 93a-97b.

⁹³ Alak, "Molla Hüsrev'in Belâgat İlimlerine Dair Hâşiye ale'l-Mutavvel Adlı Eseri", 206.

⁹⁴ Bk. Molla Hüsrev, *Hâşiye alâ Şerhi Miftâhi'l-ulûm* (Bursa: İnebey Kütüphanesi, Ulucami, 3557), 112b-133b.

⁹⁵ Laleli nüshasındaki eserin son cümlesi Ulucami nüshasındaki eserin ortalarına (120b) denk gelmekte olup eser bu nüshada 13 varak sonra (133b) son bulmakta olup Laleli nüshasında eserin yarıdan fazlasının eksik olduğu anlaşılmaktadır.

⁹⁶ Fatih hayatta iken oğlu II. Beyazıt'a eser ithaf edildiğine ve Fatih'in buna çok kızdığına dair bk., Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/496.

⁹⁷ Bk. Molla Hüsrev, *Hâşiye alâ Şerhi Miftâhi'l-ulûm* (Ulucami, 3557), 113a.

⁹⁸ Molla Hüsrev'in bir protokol krizi sebebiyle İstanbul'u terk edip Bursa'ya gittiği (Bk. Koca, "Molla Hüsrev", 252) yönündeki bilginin doğru kabul edilmesi durumunda Molla Hüsrev'in İstanbul'dan ayrıldığı ve Fatih ile arasının iyi olmadığı bu dönemde yazdığı bu eserini Fatih'e değil de oğlu II. Beyazıt'a ithaf ettiği bir ihtimal olarak gündeme getirilebilir.

⁹⁹ Bu notun yazma üzerinde temellük kaydı olan Müeyyedzâde (ö. 922/1516) tarafından düşüldüğüne dair bk. İhsan Fazlıoğlu, "Molla Hüsrev'in Astronomisi Üzerine Bazı Gözlemler: Risale fi'l-Müşkilâti'l-Meşhûre fi İlmi'l-Hey'e", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu Bildiriler*, ed. Tevfik Yücedoğru (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2013), 79.

¹⁰⁰ Fazlıoğlu, "Molla Hüsrev'in Astronomisi Üzerine Bazı Gözlemler", 78-80.

¹⁰¹ Fazlıoğlu, "Molla Hüsrev'in Astronomisi Üzerine Bazı Gözlemler", 84-85.

2.11. Manzume

Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3707'de (72a) Molla Hüsrev adına müstezad¹⁰² türünden kısa bir manzume kayıtlıdır.¹⁰³ Manzume Molla Hüsrev'in şairlerini konu edinen bir makalede yayımlanmıştır.¹⁰⁴

3. Yanlış Nispetler

Molla Hüsrev'e ona ait olmayan bazı eserler de nispet edilmiştir. Kütüphane kayıtları girilirken yapılan hatalar ile nüshanın üstünde Molla Hüsrev'in adının geçmesi bu yanlış nispetlerin başlıca sebepleri arasında yer almaktadır. Molla Hüsrev'e nispetinin yanlış olduğu kanaati hasıl olan eserler şunlardır:

3.1. *Risâle fi't-Tefsîr*

Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 3227 (98b-99a) ve Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 5976'da (148b-149a) Molla Hüsrev adına kayıtlı bu risale, Veliyyüddin nüshasının sonundaki ferağ kaydına göre (99a) Remzi Muhammed adında biri tarafından telif edilmiş olup Molla Hüsrev'in tefsir ilminin şerefine dair tespitimize göre Beyzâvî hâşiyesinde dile getirdiği ifadelerini¹⁰⁵ eleştirmek üzere yazılmıştır. Molla Hüsrev'in sözleriyle başlaması sebebiyle risalenin kendisine nispet edilmiş olması muhtemeldir.

3.2. *Tefsîru Sûreti Hûd ve Yûsuf*

Kaynaklarda geçmeyen, Molla Hüsrev'in Hûd ve Yûsuf sûrelerini içeren tefsirine ait bir nüshanın Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 322/2'de kayıtlı olduğu söylenmektedir.¹⁰⁶ İlgili nüshanın ferağ kaydında iki surenin tefsirini yapan kişinin Molla Hüsrev'e talebelik yapmış olan Ahî Çelebî Yûsuf b. Cüneyd (ö. 905/1500) olduğu yazmaktadır.¹⁰⁷

3.3. *Tefsîru Sûreti'l-Kadr*

Bursa İnebey Kütüphanesi, Orhan, 196'da (118a-130a) kayıtlı bir nüshanın zahriyesinde tefsirin Molla Hüsrev'e ait olduğu ve Mahmud Fenârî'nin hattıyla yazıldığı kayıtlıdır. Risalenin sonunda ise 977 Şevval ortalarında Mahmud b. Pîr Mehmed Fenârî tarafından istinsah edildiğini gösteren bir ferağ kaydı vardır. Risale, Sultan II. Beyazıt'a ithaf içeren mukaddimesinin de yer aldığı iki nüshasından tahkik edilip Müeyyedzâde Abdurrahman b. Ali'ye (ö. 922/1516) nispetle neşredilmiştir.¹⁰⁸ Kâtib Çelebî de risalenin ilk cümlesini verip Sultan II. Beyazıt'a ithaf edildiği söyleyerek eseri Müeyyedzâde'ye nispet etmiştir.¹⁰⁹ Buna göre risalenin Molla Hüsrev'e ait olduğuna dair zahriyedeki kayıt yanlış olmalıdır.

3.4. *Şerhü'l-Kırâ'ât*¹¹⁰

Samsun Gazi Kütüphanesi, 187'de kayıtlı eserin nüshasını incelediğimizde Molla Hüsrev'in yukarıda geçen *Dürerü'l-hükkâm* isimli fıkıh kitabı olduğu görülmüştür.

3.5. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Adud*

Molla Hüsrev'in *el-Akâidü'l-Adudiyye* üzerine yazdığı bir hâşiye olduğu söylenen bu eser için¹¹¹ mezkûr akide eserinin şerhleri

¹⁰² Müstezad: "Arapçada "artmış, ziyadeleşmiş" anlamına gelen müstezad kelimesi edebiyat terimi olarak uzunlu kısıklı (bir uzun, bir kısa) mısralar halinde yazılan nazım şeklini ifade eder." Bk. Filiz Kılıç, "Müstezad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/148.

¹⁰³ Aynı şair *Şekâ'ik*'in bir nüshasının kenarında da Molla Hüsrev'e nispet edilmiştir. Bk. Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 835M), 37a.

¹⁰⁴ İsmail Güler, "Molla Hüsrev'in Hızır Bey'e Naziresi", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu Bildiriler*, ed. Tefik Yücedoğru vd. (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2013), 257-264.

¹⁰⁵ Molla Hüsrev, *Hâşiye ale'l-Beyzâvî*, thk. Hayder Mohammed Jasım, 88.

¹⁰⁶ Zeki Duman, "Kur'an'da Naklolunan Yusuf (a.s) Kıssası İşığında Görev İsteme Meselesi ve Molla Hüsrev", *Molla Hüsrev Mehmet Efendi Kongresi Tebliğleri*, ed. Ahmet Hulûsi Köker (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1992), 85, 95.

¹⁰⁷ Ahî Çelebî Yûsuf b. Cüneyd, *Tefsîru Sûreti Hûd ve Yûsuf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 322), 20a.

(هذا ما تيسر لي في تفسير هاتين السورتين، الحمد لله على الإتمام وعلى رسوله أفضل الصلاة والسلام وعلى آله وصحبه الذين هم المصطفين بين الأنام، وأنا أضعف عباد الله جرماً وأعظمهم جرماً
أخي يوسف بن جنيد عفا عنهما وعن جميع المسلمين الحميد المجيد)

¹⁰⁸ Müeyyedzâde Abdurrahman b. Ali, *Tefsîru Sûreti'l-Kadr*, thk. Dîaa Faisal Mohammed Anter, *Mecelletü'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslamiyye* 62, 269-99.

¹⁰⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/450.

¹¹⁰ Koca, "Molla Hüsrev", 30/254.

¹¹¹ Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, 3/220; amlf., *Keşfü'z-zunûn*, 2/1144; Yusuf Şevki Yavuz, "el-Akâidü'l-Adudiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/216; Ali Rıza Karabulut, "Molla Hüsrev'in Eserleri", 131.

hakkında yapılan bir çalışmada kütüphane kayıtlarında bulunmadığı ifade edilmiştir.¹¹² Kütüphane kayıtlarında Molla Hüsrev'e nispet edilen eser aslında onun yukarıda usûl-i fıkıh eserleri arasında geçen Adudüddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) usûl-i fıkıh şerhine Seyyid Şerîf tarafından yazılan hâşiyeye yazdığı hâşiyedir. Molla Hüsrev'e yapılan bu yanlış nispet, el-Îcî'nin usûl-i fıkıh dair yazdığı esere Molla Hüsrev'in yazdığı hâşiyenin, yine el-Îcî'nin yazdığı akideye dair eserin hâşiyesi sanılmasından kaynaklanıyor olabilir.

3.6. *Hâşiye alâ Tavâli'i'l-Envâr*

Molla Hüsrev'e nispet edilen ve Manisa İl Halk Kütüphanesi, 864'te¹¹³ kayıtlı olduğunu söylenen bu eser, aslında Şemsüddîn el-İsfahânî'nin (ö. 749/1349) Kādî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) kelâm ilmine dair eseri *Tavâliu'l-Envâr* üzerine yazdığı *Metâli'u'l-enzâr* isimli şerhinin bir nüshası olup hemen sonrasında da hiç boşluk bırakılmadan Molla Hüsrev'in Beyzâvî hâşiyesinden alınmış "isim" kelimesinin iştikakı ile alakalı üç sayfalık kısa bir risalesi gelmekte ve sonunda bu risalenin Molla Hüsrev'in ilgili hâşiyesinden alındığı belirtilmektedir (267a). Nüsha sonunda Molla Hüsrev'in adının yer almasından baştaki *Tavâli* hâşiyesinin de kendisine ait olduğu sanılmış olabilir.

3.7. *Hâşiye ale'l-Hayâli*¹¹⁴

Samsun İl Halk Kütüphanesi, 351'de (127b-164a) arasında üçüncü sırada yer alan bu eksik hâşiye hakkında nüshanın zahriye sayfasında Molla Hüsrev'e ait olduğuna dair bir not olmakla birlikte aynı eser başka bir nüshada Ahmed Çelebi'ye nispet edilmiştir. Daha sonra farklı bir kalemlle Ahmed'in üstü çizilip Hasan yazılmıştır.¹¹⁵ Eserin farklı nüshalarda farklı kişilere nispet edilmiş olması kaynaklarda kendisine böyle bir eser nispet edilmeyen Molla Hüsrev'e ait olmadığını bir emaresi olarak görülebilir.

3.8. *Risâle 'alâ 'Asabe-i Seb'a*¹¹⁶

Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1602'de (233b-237a) kayıtlı olan bu eser Molla Hüsrev'in yukarıda geçen velâ hakkındaki risalesi olup ayrı bir risale değildir. Risalenin ismi nüshada *Risâle 'alâ 'Asabe-i Sebebiyye* olarak geçmektedir.

3.9. *er-Risâletü'l-Vudûiyye fî Resâli's-Şerîati'l-Mustafaviyye*

Bursa İnebey Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, 357'de kayıtlı bu risalenin yer aldığı nüshanın başında Molla Hüsrev'e ait olduğuna dair bir not vardır.¹¹⁷ Müellifin giriş kısmında II. Beyazıt'a ithaftan sonra "duydum ki İstanbul uleması..." deyip kendisinin İstanbul ulemasından olmadığını gösteren ifadeler kullanmakta ve fakr-u zaruret içinde olduğunu dile getirmektedir.¹¹⁸ Ayrıca müellif nüsha kenarındaki bir minhüvât notunda (14a) *Dürer*'den nakilde bulunmaktadır. Bu açıklamalarından müellifin İstanbul dışında yaşayan ve maddi açıdan zor durumda olduğu anlaşılmaktadır. Molla Hüsrev belli dönemlerde Bursa'da bulursa da ilim hayatının önemli bir kısmını İstanbul'da geçirmiş olup maddi durumunun gayet iyi olduğu da bilinmektedir.¹¹⁹ Netice itibarıyla kaynaklarda Molla Hüsrev'e nispet edilmeyen bu risalenin II. Beyazıt zamanında İstanbul dışında muhtemelen Bursa'da yaşayan ve maddi sıkıntı çeken bir alim tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır.

3.10. *Risâle fî'l-Beyyine*

İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler, A4645'te (22a-23a) yer alan nüshanın zahriye sayfasında Molla Hüsrev'e nispet edilen bu risale sonunda da yazdığı üzere Zâhidî'nin (ö. 658/1260) *Kunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-ğunye* isimli fıkıh kitabının Kitâbu's-Şahâdât bölümündeki "şahitlikler arasında tercih" kısmından iktibasla kaleme alınmıştır.¹²⁰ Risalenin Molla Hüsrev'e nispet edilmesi ilk birkaç satırının Molla Hüsrev'in yukarıda geçen *Gurerü'l-ahkâm* isimli fıkıh eserinde de olduğu gibi geçiyor olmasından kaynaklanabilir.¹²¹

¹¹² Muhammed Ali Koca, "el-Akâ'idü'n-Nesefiyye ve el-Akâ'dü'l-Adudiyye Örneğinde Osmanlı'da Akaid Risaleleri: Problemler, Özellikler ve Literatür", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 79.

¹¹³ Yusuf Şevki Yavuz, "Tavâliu'l-Envâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 181; Koca, "Molla Hüsrev", 30/254.

¹¹⁴ Koca "Molla Hüsrev", 30/254.

¹¹⁵ *Hâşiye ale'l-Hayâli* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2189), 99a.

¹¹⁶ Koca, "Molla Hüsrev", 30/254.

¹¹⁷ Bu nottan hareketle eser Molla Hüsrev'e nispet edilmiştir. Bk. Recep Cici - Bilal Uslu, "Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesinde Bulunan Fıkıh Risaleleri: Tespit, Tasnif ve Değerlendirme", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 631.

¹¹⁸ *er-Risâletü'l-Vudûiyye fî Resâli's-Şerîati'l-Mustafaviyye* (Bursa: İnebey Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, 357), 1b, 2a.

¹¹⁹ Koca, "Molla Hüsrev", 30/252.

¹²⁰ Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî, *Kunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-ğunye*, Kalküta: 1245/1830, 314-18.

¹²¹ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 3/419.

3.11. *Kâşifetü's-Şübehâti'l-Alâ'iyye*¹²²

Daha önce Molla Hüsrev'in *Nakdü'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr* isimli eseri tanıtılırken geçtiği üzere Alâeddin er-Rûmî'nin (ö. 841/1438) yazdığı esere Molla Sirâcüddin *Kâşifetü's-Şübehâti'l-Alâ'iyye* isimli bir eser yazarak cevap vermiştir. Musa Alak'ın tespitine göre bu eser bazı nüshalarda yanlışlıkla Molla Hüsrev'e de nispet edilmiştir.¹²³

3.12. *el-Cevheretü'l-Münîfe fi Şerhi Vasıyyeti Ebî Hanîfe*¹²⁴

Eserin yer aldığı Nuruosmaniye Kütüphanesi, 2155'te kayıtlı nüshada eserin Molla Hüsrev'e aidiyetini gösteren bir kayıt olmadığı gibi kütüphanenin yenilenen dijital kataloğunda eserin Molla İskender b. Hüseyin er-Rûmî'ye (ö. 084/1673) ait olduğu kayıtlıdır.¹²⁵

3.13. *el-Fusûlü'l-Mühimme fi Te'lîfi'l-Ümme*¹²⁶

Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 3955'te kayıtlı olduğu söylenen eser Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-hükkâm*'ı olup kütüphanenin yenilenen veri tabanındaki yeni numarası 4078'dir.¹²⁷ Kütüphane kataloglarına bu isimde bir kitap Şerefüddîn Abdülhüseyn el-Âmilî'ye (1873-1957) nispet edilmektedir.¹²⁸

3.14. *Risâle fi'l-Vaz*¹²⁹

Âtîf Efendi Kütüphanesi, Âtîf Efendi, 2823'te kayıtlı bu eser Molla Hüsrev'in yukarıda geçen velâ risalesi olup ismi kütüphane kayıtlarında düzeltilmiştir.

Sonuç

Molla Hüsrev'e nispet edilen eserleri ona aidiyet problemini merkeze alarak konu edindiğimiz bu makalede kendisine kaynaklarda, akademik çalışmalarda ve özellikle yazma eser kütüphaneleri kataloglarında nispet edilen kırk kadar eser tespit edilmiştir. Molla Hüsrev'e aidiyeti yönünden incelenen bu eserlerden on dört tanesinin, eserin müellife aidiyetin gösteren eser içinde müellifin adını zikretmesi, diğer eserlerine atıflar yapması veya diğer eserlerinde bu eserinden bahsetmesi, çok sayıda nüshada eserin kendisine nispet edilmesi gibi yöntemlerle, Molla Hüsrev'e aidiyetinin kesin olduğu teyit edilmiştir. Konuları, telif sebebi, telif tarihleri ve baskı durumları dikkate alınarak kısaca tanıtılan bu eserler ayrıca kronolojik olarak sıralandıkları bir tabloda gösterilmişlerdir. Tefsir, fıkıh, usûl-i fıkıh, mantık ve belagatle alakalı olan metin, şerh, hâşiye, risale, tercüme ve reddiye türündeki bu eserlerin isimleri şöyledir: *Hâşiye ale'l-Beyzâvî, er-Risâletül-Ma'mûle alâ Sûreti'l-En'âm (Hâşiye alâ sûreti'l-En'âm mine'l-Keşşâf ve ba'zi'l-Kâdi), Gururü'l-ahkâm, Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gururü'l-ahkâm, Risâle fi'l-velâ, Mirkâtü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl, Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vüsûl, Hâşiye ale't-Telvîh, Şerhu Usûli'l-Pezdevî, Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Muhtasar li's-Seyyid Şerîf, Risâle fi'l-ictihâd, Esâsü'l-iktibâs fi'l-mantık, Hâşiye ale'l-Mutavvel ve Nakdü'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr.*

Kaynaklarda veya yazma eserlerde Molla Hüsrev'e nispet edilen on bir tane eserin ise nüshasının bulunamaması, eser içinde Molla Hüsrev'in adının veya diğer eserlerine atfın geçmemesi gibi sebeplerle kendisine nispetinin bir önceki gruptakiler kadar kesin olmadığı kanaati hasıl olmuştur. Bu eserler tefsir, fıkıh, belagat ve astronomiyle alakalı olup bu bölümdeki eserlerin Molla Hüsrev'e aidiyetinin konu hakkında alan uzmanları tarafından yapılacak çalışmalarda sorgulanması gerekmektedir. Bu eserler şunlardır: *Risâle fi Esrâri'l-Fâtîha, Risâle fi tefsiri kavlihî Teâlâ: Lem Tekün Amenet min Kabl, Müşkilü'l-Ahkâm, Risâle fi Beyti'l-Mâl ve Keyfiyyeti Tasarrufi ve Masârifihi'l-Aşera, Hulâsatü'l-Fetâva'l-Bezzâziyye, Şerhu Telhisi'l-Câmi'i'l-kebîr, Şerhu Telhisi'l-Miftâh, Hâşiye alâ Şerhi'l-Miftâh li's-Sa'd, Hâşiye alâ Evveli şerhi'l-Miftâh li's-Seyyid, Risâle fi'l-Müşkilâti'l-Meşhûre fi ilmi'l-Hey'e ve müstezad türünden kısa bir manzume.*

Son olarak on dört eserin ise Molla Hüsrev'e aidiyetinin yanlış olduğu kanaatine varılmıştır. Bu yanlış nispetlerin çoğunun eser

¹²² Koca, "Molla Hüsrev", 30/254.

¹²³ Alak, "Molla Hüsrev'in Belâgat İlimlerine Dair Hâşiye ale'l-Mutavvel Adlı Eseri", 203-4.

¹²⁴ Koca, "Molla Hüsrev", 30/254.

¹²⁵ Müellifin adının mukaddimeye geçtiği bir nüsha için bk. Molla İskender b. Hüseyin er-Rûmî, *el-Cevheretü'l-Münîfe fi Şerhi Vasıyyeti Ebî Hanîfe* (Konya: Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, BY3786), 101b-115b.

¹²⁶ Koca, "Molla Hüsrev", 30/254.

¹²⁷ DİA Molla Hüsrev maddesinde yer alan ve kataloglarda Molla Hüsrev' nispet edildiği söylenen *Erba'a ve hamsîne farîza* (Antalya Elmalı Halk Kütüphanesi, 2788) isimli eserin nüshasını görme şansımız olmadı. Kaynaklarda kendisine nispet edildiğini tespit edemediğimiz bu eserin de yanlışlıkla Molla Hüsrev'e nispet edilmiş olması muhtemeldir.

¹²⁸ Müellif ve eserleri için bk. Mustafa Öz, "Şerefeddin el-Âmilî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/552-53.

¹²⁹ Koca, "Molla Hüsrev", 30/254.

veya müellif isminin kütüphane kayıtlarına yanlış girilmesinden, diğer bir kısmının ise nüsha üzerinde veya akademik çalışmalarda eserin yanlışlıkla Molla Hüsrev'e nispetinden kaynaklandığı görülmüştür. Molla Hüsrev'e bu tür yanlışlıklardan ötürü tefsir, kıraat, kelam, fıkıh, vaz gibi konularda risale, şerh, hâşiye ve metinler nispet edilmiştir. Bu eserler de konularına göre şöyledir: *Risâle fi't-tefsîr*, *Tefsîru Sûreti Hûd ve Yûsuf*, *Tefsîru Sûreti'l-Kadr*, *Şerhü'l-Kırâ'ât*, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Adud*, *Hâşiye alâ Tavâli'i'l-envâr*, *Hâşiye ale'l-Hayâli*, *Risâle 'alâ 'Asabe-i Seb'a*, *er-Risâletü'l-Vudûiyye fi Resâili's-Şer'ati'l-Mustafaviyye*, *Risâle fi'l-beyyine*, *Kâşifetü's-Şübehâti'l-Alâ'iyye*, *el-Cevheretü'l-münîfe fi şerhi Vasıyyeti Ebî Hanîfe*, *el-Fusûlü'l-mühimme fi te'lîfi'l-ümme* ve *Risâle fi'l-vaz*.

Yapılan araştırma esnasında her geçen gün yenilenerek daha eksiksiz ve doğru hale gelen yazma eser veri tabanlarında kataloglamadan kaynaklanan bazı hataların giderildiği, yanlış eser ve müellif isimlerinin düzeltildiği, daha önce müellifi meçhul olan bazı eserlerin müelliflerinin tespit edildiği de görülmüştür. Diğer taraftan dijitalleşme sürecinin hızlanmasıyla yakın gelecekte katalog, kaynak ve akademik çalışmalardaki birçok hatanın düzeleceği ve böylece akademik çalışmaların önündeki bu tür yanlışlardan kaynaklanan bazı engellerin kalkıp doğru bilgiye daha kolay ve çabuk ulaşılacağı ümit edilmektedir.

Kaynakça | References

- Ahî Çelebî Yûsuf b. Cüneyd. *Tefsîru Sûreti Hûd ve Yûsuf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 322, 1a-20a.
- Akgündüz, Ahmet. "Dürerü'l-hükkâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Alak, Musa, "Molla Hüsrev'in Belâgat İlimlerine Dair Hâşiye ale'l-Mutavvel Adlı Eseri". *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu Bildiriler*. ed. Tevfik Yücedoğru vd. 199-256. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2013.
- Cici, Recep – Uslu, Bilal. "Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesinde Bulunan Fıkıh Risaleleri: Tespit, Tasnif ve Değerlendirme". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 625-80.
- Çelik, İmam Rabbani. "Molla Hüsrev'in Telvîh Hâşiyesi". *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh*. ed. Mürteza Bedir vd. 47-74. İstanbul: İSAR Yayınları, 2022.
- Duman, Zeki. "Kur'an'da Naklolunan Yusuf (a.s) Kıssası Işığında Görev İsteme Meselesi ve Molla Hüsrev", *Molla Hüsrev Mehmet Efendi Kongresi Tebliğleri*. ed. Ahmet Hulûsi Köker. 85-96. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1992.
- Ençakar, Aziz. "Birgivi'ye Nispet Edilen Kelime-i Tevhîde Dair Lugaz'ın Asıl Müellifi ve Bu Lugaz Üzerine Yazılan Şerhler". *İslam Tetkikleri Dergisi* 13/2 (2023). 605-631.
- Ençakar, Orhan. "Molla Hüsrev'in Dürerü'l-Hükkâm'ı Etrafında Oluşan Literatür". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014). 223-277. *er-Risâletü'l-Vudûiyye fi Resâli'ş-Şerâti'l-Mustafaviyye*. Bursa: İnebey Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, 357, 1b-50b.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Molla Hüsrev'in Astronomisi Üzerine Bazı Gözlemler: Risale fi'l-Müşkilâti'l-Meşhûre fi İlmî'l-Hey'e", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu Bildiriler*. ed. Tevfik Yücedoğru vd. 77-103. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2013.
- Güler, İsmail, "Molla Hüsrev'in Hızır Bey'e Naziresi", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu Bildiriler*. ed. Tevfik Yücedoğru vd. 257-264. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2013.
- Hâşiye ale'l-Hayâli*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2189, 99a-135a.
- İltaş, Davut. "Osmanlı'da Fıkıh Usulü Çalışmaları ve Molla Hüsrev'in Mirkât ve Mir'at'ı". *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh*. ed. Mürteza Bedir vd. 75-110. İstanbul: İSAR Yayınları, 2022.
- İsam Tahkikli Neşir Kılavuzu*. haz. Okan Kadir Yılmaz. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.
- İpşirli, Mehmet. "Medrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/329. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Karabulut, Ali Rıza. "Molla Hüsrev'in Eserleri", *Molla Hüsrev Mehmet Efendi Kongresi Tebliğleri*. ed. Ahmet Hulûsi Köker. 125-133. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1992.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, haz. Şerefettin Yalıtıkaya, Kilisli Rifat Bilge, Beyrut: Dâru İhyâit-türâsi'l-Arabî, ts.
- Kâtib Çelebi. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*; thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut. İstanbul: Ma'hedü'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabiyye; İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010.
- Kılıç, Filiz. "Müstezad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/148-49. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Koca, Ferhat. "Mir'âtü'l-usûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/148. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Koca, Ferhat. "Molla Hüsrev". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/252-54. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Koca, Muhammed Ali. "el-Akâ'idü'n-Nesefiyye ve el-Akâ'dü'l-Adudiyye Örneğinde Osmanlı'da Akaid Risaleleri: Problemler, Özellikler ve Literatür", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016). 41-94.
- Kozalı, Abdurrahim. "Molla Hüsrevs Werk: Şarhu Uşûl al-Pazdawî". *Hikma Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik* 5 (2012), 140-173.
- Kozalı, Abdurrahim. "Şerhu Usulî'l-Pezdevî Üzerine Bazı Mülahazalar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (2013). 285-304.
- Mecdî Mehmed Efendi. *Hadâ'iku'şekâ'ik (Şakaik-i Nu'maniyye ve Zeyilleri)*, 1. cilt içinde haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Molla Hüsrev, *Risâle fi Esrâri'l-Fâtihâ*, "Molla Hüsrev'in Risâle fi Esrâri'l-Fâtihâ Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi", thk. Ceyda Gürman, Usûl: İslam Araştırmaları 28 (2017), 213-228.
- Molla Hüsrev. *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*. İstanbul: Merkezü Harf li'l-Bahsi ve't-Tatvîri'l-İlmî, 2022/1443; İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 563.
- Molla Hüsrev. *er-Risâle fi'l-Velâ*. nşr. Hasan Özer. "Molla Hüsrev'in *er-Risâle fi'l-Velâ*'sı, Molla Gürani'nin Reddiyesi ve Molla Hüsrev'in Cevabı: Tahkikli Neşir". *İslam Araştırmaları Dergisi* 24 (2010), 173-208.
- Molla Hüsrev. *er-Risâletül-Ma'mûle alâ Sûreti'l-En'âm*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 1609, 1b-6a; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 110, 153a-170b; Şehit Ali Paşa, 322, 20b-29b; Hacı Beşir Ağa, 666, 51b-55b; Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, 12, 80b-95a.
- Molla Hüsrev. *Esâsü'l-iktibâs fi'l-mantık*, thk. Hasan eş-Şâfiî ve Muhammed es-Seyyîd Cemâleddin. Kâhire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-sekâfe, 2004; İstanbul Topkapı Saray Kütüphanesi, III. Ahmed, 3428.
- Molla Hüsrev. *Gurerü'l-ahkâm*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 918; İstanbul: Topkapı Saray Kütüphanesi, 1032, 1a-152b.

- Molla Hüsrev. *Hâşiye Alâ Envâri't-Tenzîl ve Esrâri't- Te'vîl*. "Molla Hüsrev'in Hâşiye Alâ Envâri't-Tenzîl ve Esrâri't- Te'vîl Adlı Eserinin 1-83. Varaklarının Tahkîki". thk. Hayder Mohammed Jasım. Aksaray: Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Molla Hüsrev. *Hâşiye Alâ Envâri't-Tenzîl ve Esrâri't- Te'vîl*. "Molla Hüsrev'in Hâşiye Alâ Envâri't-Tenzîl ve Esrâri't- Te'vîl Adlı Eserinin 168-249. Varaklarının Tahkîki". thk. Müfide Gökler. Aksaray: Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Molla Hüsrev. *Hâşiye Alâ Envâri't-Tenzîl ve Esrâri't- Te'vîl*. "Molla Hüsrev'in Hâşiye Alâ Envâri't-Tenzîl ve Esrâri't- Te'vîl Adlı Eserinin 88-167. Varaklarının Tahkîki". thk. Mehmet Ali Yağlıoğlu. Aksaray: Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Molla Hüsrev. *Hâşiye alâ Hâşiyetî'l-Muhtasar li's-Seyyid Şerîf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, 229, 125b-177b.
- Molla Hüsrev. *Hâşiye ale'l-Beyzâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, 229, 1b-123a.
- Molla Hüsrev. *Hâşiye ale'l-Mutavvel*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2186; Yeni Cami, 1024.
- Molla Hüsrev. *Hâşiye alâ Şerhi Miftâhi'l-ulûm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3650, 134b-141a; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler, 3836, 93a-97b; Bursa: İnebey Kütüphanesi, Ulucami, 3557, 112b-133b.
- Molla Hüsrev. *Hâşiye ale't-Telvîh*. Kayseri: Râşid Efendi Kütüphanesi, 637; İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Nuru Osmaniye, 1311.
- Molla Hüsrev. *Hulâsatü'l-Fetâva'l-Bezzâziyye*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fâzıl Ahmed Paşa, 1595, 179a-253a; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler, A1159.
- Molla Hüsrev. *İcâzetname*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Rağıp Paşa, 1297, 87b-88a.
- Molla Hüsrev. *Kelâm müteallik bi't-tesmiye*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Hafız Ahmed Paşa, 329, 148b.
- Molla Hüsrev. *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâtî'l-vüsûl*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru Sâdır. 2011/1432; İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 527; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, 479, 21b-227b.
- Molla Hüsrev. *Mirkâtü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. Michigan Üniversitesi Kütüphanesi, 187; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, 479, 1b-17a.
- Molla Hüsrev. *Nakdü'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr*. "el-Faslü'l-Evvel min Kitâbi Nakdi'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr li-Molla Hüsrev: Dirâse ve Tahkîk". thk. Mustafa Şen. *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/7 (2017). 197-229.
- Molla Hüsrev. *Nakdü'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr*. "el-Faslü's-Sâlis min Kitâbi Nakdi'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr li-Molla Hüsrev: Dirâse ve Tahkîk". thk. Anas Almadani. *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/7 (2017). 231-60.
- Molla Hüsrev. *Nakdü'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr*. "Molla Hüsrev'in Nakdu'l-efkâr fi Reddi'l-Enzâr Adlı Eserinin Hadis İlmi ile İlgili İkinci Bölümünün Tahkiki". thk. Hasan Uçar - Mehmet Emin Güzel. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (2021). 347-404.
- Molla Hüsrev. *Nakdü'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr*. "Tahkîkü'l-Fasli'l-Hâmis fi-mâ Yeteallaku bi-İlmi'l-Belâga min Kitâbi "Nakdü'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr" li-Şeyhi'l-İslâm Molla Hüsrev". thk. Hasan Uçar. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017). 123-65.
- Molla Hüsrev. *Nakdü'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr*. "Tahkîkü'l-Fasli'r-Râbi' fimâ Yeteallaku bi-İlmi'l-Usûl min Kitâbi Nakdi'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr li'l-İmâm Molla Hüsrev". thk. Adel Abed. *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019). 211-38.
- Molla Hüsrev. *Nakdü'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 525; Giresun Yazmaları, 92.
- Molla Hüsrev. *Risâle fi usûli'l-fikh*. "Hanefî Fakîhi Molla Hüsrev'in (885/1480) Fıkıh Usûlüne Ait Bir Risâlesi", thk. Hasan Özer, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006). 271-288.
- Molla Hüsrev. *Risâle fi'l-ictihâd*. İstanbul: Topkapı Saray Kütüphanesi, III. Ahmed, 1032, 153b-159b.
- Molla Hüsrev. *Şerhu Telhîsi'l-Câmi'i'l-kebîr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3752, 38a-42a.
- Molla Hüsrev. *Şerhu Usûli'l-Pezdevî*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1141, 191a-208b; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 362.
- Molla Hüsrev. *Tefsîru Sûreti'l-Kadr*. Bursa: İnebey Kütüphanesi, Orhan, 196, 118a-130a.
- Müeyyedzâde, Abdurrahman b. Ali. *Tefsîru Sûreti'l-Kadr*. thk. Dîa Faisal Mohammed Anter. *Mecelletü'l-buhûs ve'd-dirâsâtî'l-İslâmiyye* 62. 269-99.
- Öz, Mustafa. "Şerefeddin el-Âmilî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/552-53. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/299-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Özen, Şükrü. "Tenkîhu'l-Usûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/454-58. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Özen, Şükrü. "Velâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/11-15. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özer, Hasan. "Molla Hüsrev'in Fatih'e Sunduğu Fıkıh Usûlü Risâlesinin Tahlil ve Tercümesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 30 (2017). 45-70.
- Özpilavcı, Ferruh. "Fatih Sultan Mehmed'in Emriyle Molla Hüsrev Tarafından Arapçaya Çevrilen Esâsü'l-İktibâs Fi'l-Mantık Tercümesi Üzerine Bir İnceleme". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 7/7-1 (2021). 3-56.
- Taşköprizâde. *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâ'i'd-Devleti'l-'Osmaniyye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1975/1395; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 835M.

- Tezcan, Tuğrul. "Molla Hüsrev'in En'am Suresi Üzerine Bir Risalesi". ed. Ali Açıklık vd. 3/287-97. *Gazi Osman Paşa Üniversitesi Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu Bildiriler*. Tokat: Tokat Valiliği Özel İdaresi, 2015.
- Tunç, Cihat. "Molla Hüsrev'in İlmi Hayatı", *Molla Hüsrev Mehmet Efendi Kongresi Tebliğleri*. ed. Ahmet Hulûsi Köker. 5-12. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "el-Akâidü'l-Adudiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/216. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Tavâliu'l-Envâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/180-81. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Zâhidî, Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed. *Kunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-ğunye*. Kalkûta: 1245/1830.

Çerkez Âlimlerden Jirik Yusuf Sıddık Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve 'Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyü' Tercemesi' Adlı Eserinin İncelenmesi

Necmettin AZAK | <https://orcid.org/0000-0001-8383-5756>

Dr. | Yazar | azaknecmettin@gmail.com

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı | [ROR: https://ror.org/04zsc3j83](https://ror.org/04zsc3j83)

İslam Hukuku | İstanbul, Türkiye

Öz

Yusuf Sıddık Efendi, 19. yüzyılın ortalarında Eskişehir'in Çifteler köyünde Çerkez bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Babası Abdurrahman Efendi, henüz gençken ailesiyle birlikte Kafkasya'dan Osmanlı topraklarına göç etmiştir. Babasının yanında başladığı ilim hayatını gördüğü bir rüya üzerine Kahire'ye giderek Ezher'de tamamlamış, dönemin önde gelen âlimlerinden icazet almıştır. Ezher yıllarında tanıştığı esbak Mısır Hidivi İsmail Paşa'nın damadı Mahmud Sırrı Paşa ve ailesiyle kurduğu dostluk onun İstanbul'a yerleşmesine ve Paşa'nın mahdumlarına Beylerbeyi yalılarında özel öğretmenlik yapmasına vesile olmuştur. Fıkha dair yazdığı eserlerinin bazılarını burada ders kitabı olarak hazırlamış, ayrıca çoğu yazma halinde bulunan Arapça ve Türkçe pek çok eser kaleme almıştır. Hayatının ve eserlerinin ayrıntıları, kendisinin anlattığı ve oğlu İbrahim Ethem'in yazdığı *Hal Tercemesi* adlı yazma eserde bulunmaktadır. Osmanlı Devleti'nin son asrına tanıklık eden Yusuf Sıddık Efendi, "Ben-anlatıları" geleneğinin bir örneği olan bu eserde Osmanlı coğrafyasında siyasetten ekonomiye, askeriye harplere, dini eğitim ve icazetlere kadar birçok konuya ışık tutmaktadır. Tarihsel olarak Balkan, Trablusgarp ve I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı tebaasının yaşadıkları zorluklar ve Çerkez komutanların cephelerde elde ettikleri başarılar da eserde yer almaktadır. Ayrıca İstanbul'dan Mısır'a ve oradan Hicaz bölgesine nasıl gidildiği, Hicaz demir yolunun Şam-Medine-Mekke güzergâhı ve durakları, bölgelerin coğrafi özellikleri gibi pek çok alanda detaylı bilgiler vermektedir. Çerkez bir ailenin çocuğu olan Yusuf Sıddık Efendi, Kafkasya, Eskişehir, Bursa, Balıkesir, Mısır ve İstanbul coğrafyasında yaşayan Çerkezlerle olan ilişkilerini, kendi sülalesinden yüzden fazla kişinin biyografisini anlattığı *Hal Tercemesi*'nde aktarmıştır. Tedris ve telif faaliyetlerini birlikte yürüten Yusuf Sıddık Efendi, hem müderrislik hem de Halvetî tarikatının müntesibi olarak eğitim ve irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. Tarih düşürme sanatında mahir olan Yusuf Sıddık Efendi, doğum ve vefat tarihleri ile kitap telifi hakkında manzum ve mensur olarak hem Türkçe hem de Arapça ifadelerle tarih düşürmüştür. Ayrıca şiir ve edebiyata ilgi duyan Yusuf Sıddık Efendi, eserlerinde ve çocuklarına yazdığı mektuplarında kendi şiirlerini paylaşmıştır. Bu çalışmada, iki yazma eser üzerinden Yusuf Sıddık Efendi'nin hayatı ve eserleri ilk kez akademik olarak incelenmiş, yaşadığı döneme dair bazı kişilerin biyografileri ve olaylar ben-anlatıları perspektifinden ele alınmış, ayrıca fıkha dair Kudûrî'nin el-Muhtasar'ının Kitâbü'l-büyü' bölümüne yaptığı tercümenin değeri fikhî açıdan ortaya konulmuştur. Mütercimim, eserinde fikhî kaide ve fetvaları aktararak öğrencilerin ilkel düşünme ve yorumlama becerilerini geliştirmesi, onların sadece fikhî konuları tek tek öğrenmeyi değil, aynı zamanda kaideleri merkeze alarak benzer durumları kaidelerle ilişkilendirmeyi öğretmesi kitabın öne çıkan yönlerindedir. Ayrıca söz konusu çalışma, klasik fıkıh metinlerinin öğretilmesinde öğrencilerin hukukî nosyonunu geliştirmeyi, teorik ile pratik bilgiyi birleştirerek temel fikhî metinlerin çevirilerine yeni bir bakış açısı kazandırmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler

Fıkıh, el-Muhtasar, Tercüme, Jirik Yusuf Sıddık, Mecelle

Atf Bilgisi

Azak, Necmettin. "Çerkez Âlimlerden Jirik Yusuf Sıddık Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve 'Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyü' Tercemesi' Adlı Eserinin İncelenmesi". *Rize İlahiyat Dergisi* 25 (İslam Hukuku Özel Sayısı 2023), 143-155. <https://doi.org/10.32950/rid.1343120>

Yayın Bilgileri


Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 14.08.2023	Kabul Tarihi: 02.10.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışma Süleymaniye Kütüphanesi'nde Nuri Arlasez 97 1a-19b'de bulunan Jirik Yusuf Sıddık'ın " <i>Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyü' Tercemesi</i> " ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde Nuri Arlasez 294 1a-24b'de bulunan İbrahim Ethem Temizhan'ın " <i>Hâl Tercemesi</i> " adlı eserlerinden üretilmiştir.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



The Life and Works of the Circassian Scholar Jirik Yusuf Sıddık Efendi and the Examination of his Work Titled ‘Translation of Kitâb al- Buyû ‘from al- Qudûrî’

Necmettin AZAK |  <https://orcid.org/0000-0001-8383-5756>

Dr. | Author | azaknecmettin@gmail.com

Presidency of the Turkish Manuscript Society |  <https://ror.org/04zsc3j83>

Islamic Law | İstanbul, Türkiye

Abstract

Yusuf Sıddık Efendi was born into a Circassian family in the Çifteler village of Eskişehir in the mid-19th century. His father, Abdurrahman Efendi, migrated from the Caucasus to the Ottoman lands with his family when he was still young. He started his scholarly life under his father's tutelage and after a dream he travelled to Cairo and completed his studies at Al-Azhar and received his *ijazat* from the leading scholars of the period. The friendship he established with Mahmud Sırrı Pasha, the son-in-law of the former Egyptian Khedive Ismail Pasha, and his family, whom he met during his years in Al-Azhar, led him to settle in Istanbul and to work as a private tutor for Pasha's princes in Beylerbeyi mansions. He prepared some of his works on *fiqh* as textbooks here, and also wrote many works in Arabic and Ottoman Turkish, most of which are in manuscript form. The details of his life and works can be found in the autobiographical manuscript *Hâl Tercemesi*, which was dictated by him to his son İbrahim Ethem. Yusuf Sıddık Efendi, who witnessed the last century of the Ottoman Empire, sheds light on many issues ranging from politics, economy, military, wars, religious education and *ijzas* in the Ottoman geography in this work, which is an example of the "self-narratives" genre. Historically, the difficulties experienced by Ottoman subjects in the Balkans, Tripoli and World War I and the successes of Circassian commanders on the fronts are also included in the work. The book also provides detailed information on how to get from Istanbul to Egypt and from there to Hejaz, the route and stops of the Hejaz railway between Damascus, Medina and Mecca, and the geographical features of the regions. Yusuf Sıddık Efendi, who was born to a Circassian family, described his relations with Circassians living in the Caucasus, Eskişehir, Bursa, Balıkesir, Egypt and Istanbul in his *Hâl Tercemesi*, in which he tells the biographies of more than a hundred people from his kins. Yusuf Sıddık Efendi carried out his teaching and writing activities together. He fulfilled his teaching and *irşâd* activities both as a *muderris* and as a member of the Halvetî order. Yusuf Sıddık Efendi, who was skilful in the art of chronograms, indicates in verse and prose, both in Turkish and Arabic, dates for such occasions as birth and death events as well as for the composition of books. Additionally interested in poetry and literature, he shared his own poems in his works as well as his letters to his children. In this study, Yusuf Sıddık Efendi's life and works are analysed academically for the first time based on two manuscripts. Also, the biographies of certain people and events of his time are discussed from the perspective of self-narratives, and the value of his translation of the *Kitâb al-biyû'* section of al-Qudûrî's *al-Mukhtasar* on *fiqh* is revealed from a jurisprudential perspective. The prominent aspects of this book are that the translator develops students' critical thinking and interpretation skills in conveying *fiqh* principles and *fatwas* in his work, and not only teaches *fiqh* issues one by one, but also provides them with the ability to relate similar situations to those principles in centering on the tenets. In addition, it aims to develop the legal notion of students in the teaching of classical *fiqh* texts, to combine theoretical and practical knowledge and to gain a new perspective on the translation of basic *fiqh* texts.

Keywords

Fiqh, al-Mukhtasar, Translation, Jirik Yusuf Sıddık, Majalla

Citation

Azak, Necmettin. "The Life and Works of the Circassian Scholar Jirik Yusuf Sıddık Efendi and the Examination of his Work Titled 'Translation of Kitâb al- Buyû' from al-Qudûrî'". *Rize Theology Journal* 25 (İslam Hukuku Özel Sayısı 2023), 143-155. <https://doi.org/10.32950/rid.1343120>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 14.08.2023	Date of Acceptance: 02.10.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. This article is produced from Jirik Yusuf Sıddık's "Translation of Kitâb al- Buyû' from al- Qudûrî", which is in Nuri Arlasez 97 1a-19b in Suleymaniye Library, and İbrahim Ethem Temizhan's "Hâl Tercemesi", which is in Nuri Arlasez 294 1a-24b in Suleymaniye Library.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Hanefî mezhebinin en meşhur muhtasarı olan Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı gerek sistematığı gerek sade anlatımıyla Hanefî fıkıh literatüründe temel başucu kaynağı olarak yerini almıştır. Eser üzerine asırlar boyunca onlarca şerh, talika, haşiye, tekmile ve tercüme yapılmıştır. On dokuzuncu asırdan itibaren *el-Muhtasar*'ın tamamı ya da bazı bölümleri Fransızcaya (1829, 1952), cihad bölümü Latinceye (1825), nikâh bölümü Almancaya (1822)¹ ve pek çok çeşitli dillere tercüme edilmiştir. Türkçeye çevirisinin başladığı tarih henüz tespit edilememiş ise de² istinsah kayıtlarından hareketle on altıncı yüzyılda başladığı,³ on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde ise tercümelerin arttığı görülmektedir. Yapılan bu tercümelerin bir kısmı *el-Muhtasar*'ın tamamını kapsarken bir kısmı ise bölüm tercümesi şeklindedir. Yine bazı tercüme şerh mahiyetinde iken bazıları ise ya maddeler halinde ya da satır altı tercüme şeklindedir. Çoğunlukla mensur tercümelerin yapıldığı *el-Muhtasar*'ın manzum tercümelerine de rastlanmaktadır.⁴

Bu çalışmada, Çerkez âlimlerden Jirik Hacı Yusuf Sıddık Efendi'nin hayatı ve eserleri, özellikle de Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ının Kitâbü'l-büyük' bölümünün bir kısmını tercüme ettiği eseri, gelenek içerisindeki yeri ve önemi açısından değerlendirilmektedir. Çalışmanın amacı, hem mütercim şahsiyeti ve ilmî faaliyetleri hakkında bilgi vermek, hem de tercüme ettiği eserin fıkıh literatüründeki konumunu ve özelliklerini ortaya koymaktır. Bu amaçla, şu sorulara cevap aranmaktadır: Jirik Hacı Yusuf Sıddık Efendi kimdir? Hayatı, eğitimi, ilmî kişiliği ve eserleri nelerdir? Yusuf Sıddık Efendi'nin tercümesi nasıl bir yöntem izlemektedir? Tercüme ve şerh metodu nedir? Müdellel fetva ve Mecelle maddeleriyle nasıl bir ilişki kurmaktadır? Yusuf Sıddık Efendi'nin tercümesi fıkıh öğrencilerine ve araştırmacılara nasıl bir katkı sağlamaktadır?

Çalışmanın birinci bölümünde, Yusuf Sıddık Efendi'nin hayatına ve eserlerine dair bilgiler sunulmaktadır. Bu bilgiler, şimdiye kadar akademik ya da ilmî çalışmalara konu edilmemiş, mütercim kendisi tarafından söylenip oğlu tarafından kaleme alınan ve yazma halinde bulunan *Hal Tercemesi*'nden⁵ ilk defa alınmıştır. Bu kaynak, mütercim ben-anlatısı perspektifinden önemli şahsiyetlerin ve tarihî bazı olayların daha yakından tanınmasına ışık tutmaktadır. İkinci bölümde, Yusuf Sıddık Efendi'nin tercümesinin⁶ özellikleri, tercüme ve şerh metodunun incelenmesi, müdellel fetva ve Mecelle maddeleriyle kurduğu ilişkinin analizi yapılmaktadır. Sonuç bölümünde ise, çalışmanın bulguları özetlenerek değerlendirilmektedir.

1. Müellif Hakkında

1.1. Ailesi

Yusuf Sıddık Efendi, Eskişehir'in Çifteler/Eski Çerkez köyünde Safer 1265/Aralık 1848-Ocak 1849 tarihinde Jirik⁷ Hacı Abdurrahman Efendi ve Rabia Hanım'ın çocukları olarak dünyaya gelmiştir.⁸ Babası Abdurrahman Efendi, Çerkez ulema ve ümerasından olup Ramazan 1224/Ekim-Kasım 1809 tarihinde Kafkasya'da doğmuştur. İlk eğitimine Çerkezistan'da Arapça ilimlerini tahsil ederek başlayan Abdurrahman Efendi, Arapça'yı okuma, yazma ve konuşma düzeylerinde öğrendiği gibi, bilahare Osmanlı topraklarına hicret ettikten sonra da Türkçeyi aynı düzeylerde öğrenmiştir.⁹ Dedesi, Kafkasya'da herkes tarafından tanınan, sözü geçen, akıllı, dirayetli bir zat olan Hacı İlyas Bey'dir. Rusçayı iyi bildiğinden dolayı Kafkasya'da Süd

¹ Ferhat Koca, "el-Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/66.

² Kudûrî üzerine yapılan tercümelerin ilk defa Türkçeye çevirisinin on beşinci asırda başladığı ifade edilmektedir. Bk. Zeynep Korkmaz, "Eski Bir Kudûrî Çevirisi", *Türk Dili Üzerine Araştırmalar* (Ankara: TDK, 1995), 355-359.

³ Müellif kaydı bulunmayan nüshanın ferağ kaydındaki bilgiye göre nüsha Yakub b. Mustafa tarafından 966/1559 senesinde İstanbul'da istinsah edilmiştir. Bk. *Muhtasarı'l-Kudûrî Tercemesi* (İstanbul: Türk Dil Kurumu Ktp., Yazma, A 430), 276b. Ayrıca bk. Yazar, "Osmanlı Döneminde Fıkıh Sahasında Yapılmış Türkçe Tercüme", 62. Ancak konuyla ilgili bir araştırmada bu nüshanın Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ının birebir tercümesi olmadığı, mütercim o eserden sadece istifade ettiği, bazı konuların (şart muhayyerliği gibi) tercümede yer almadığı ve konuların tertibinin sıralamaya uygun olmadığı belirtilmektedir. Bk. Cihan Doğan, "Kudûrî'nin El-Muhtasar Adlı Eserinin En Eski Türkçe Tercümesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 142.

⁴ Kudûrî üzerine yapılan tercümelerin listesi için bk. Yazar, "Osmanlı Döneminde Fıkıh Sahasında Yapılmış Türkçe Tercüme", 62-65. İlave ve eksiltmeler için bk. Doğan, "Kudûrî'nin El-Muhtasar Adlı Eserinin En Eski Türkçe Tercümesi", 141-142.

⁵ İbrahim Ethem Temizhan, *Hâl Tercemesi* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Nuri Arlasez, 294).

⁶ Jirik Yusuf Sıddık, *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyük' Tercemesi* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Nuri Arlasez, 97), 1b-19b.

⁷ "jir" Çerkezce "çelik", "beka", "vücut" ve "a'za" demektir. Bk. *Hâl Tercemesi* (Nuri Arlasez, 294), 17a.

⁸ *Hâl Tercemesi* (Nuri Arlasez, 294), 1b.

⁹ *Hâl Tercemesi* (Nuri Arlasez, 294), 11a.

Yusuf Efendi icazetname aldıktan sonra 22 Zilkâde 1286/23 Şubat 1870 tarihinde Mısır'dan Hicaz'a hareket ederek hac farızasını tamamlamıştır. Kafkasya'dan hacca giden Şeyh Şamil ve mücahitleriyle birlikte Kâbe'nin içerisine girme şerefine nail olmuştur. 26 Zilhicce günü Mekke'den Medîne'ye hareket etmiş, o sene Kafkasya ve Uzunyayla'dan gelen pek çok Çerkez akraba ve arkadaşlarıyla Medine'de buluşmuşlardır. Bir müddet Medine'de ziyarette bulunduktan sonra 28 Safer 1287/30 Mayıs 1870'de Kahire'ye dönmüştür.²² Aradan yaklaşık kırk sene geçtikten sonra ikinci haccını Zilhicce 1327/Aralık 1909 tarihinde esbak Mısır Hidivi İsmail Paşa'nın damadı Mahmud Sırrı Paşa ve ailesiyle birlikte eda etmiştir.²³

1.3. Evliliği ve İstanbul'a Yerleşmesi

Yusuf Efendi Kahire'den memleketi Eskişehir'e döndükten sonra ilk evliliğini yakın civar köylerden Çavlum köyünde yaşayan Çerkezlerden Âfend ailesinden Hacı Başmak Bey'in kerimeleri Melek Hanım ile gerçekleştirmiş, ancak bir sene sonra Melek Hanım vefat etmiştir. İkinci evliliğini Ubih kabilesinin Berzek ailesinden Manyas'ın Eşen köyünde yaşayan Çerkez Berzek Hacı Mehmed Bey'in kerimeleri Nesibe Hanım ile yapmıştır. O tarihlerde Yusuf Sıddık Efendi Eskişehir Nüfus Memurluğunda görevli idi. Bu görevini bir müddet daha devam ettirdikten sonra memurluktan istifa ederek İstanbul'a yerleşmiştir.²⁴

Nesibe Hanım'dan Mehmed Cevad, İlyas Sırrı, İshak Sadreddin, İbrahim Muhyiddin²⁵ (*Hâl Tercemesi*'ni kaleme alan), Kasım isminde beş erkek ve Fatıma Zinnur, Fahriye ve Rabia isminde üç kız evladı dünyaya gelmiştir. Bunlardan Kasım, Fahriye ile Rabia henüz çocuk yaşta iken vefat etmişlerdir.²⁶

Yusuf Sıddık Efendi, Eskişehir'den İstanbul'a (yaklaşık 1893-1895 tarihlerinde) geldiğinde Beylerbeyi'nde ikamet etmeye başlamış ve kendisinin talebi olmadığı halde saray çevresinden bazı kimselerin sahip çıkmasıyla Bursa'ya tayini münasip görülmüştür. Ancak bu sırada Mısır'dan İstanbul'a gelen önceki Mısır Hidivi İsmail Paşa'nın damadı Çerkez Hacı Mahmud Sırrı Paşa'nın evlatlarına hususî muallimlik görevi teklifini kabul etmiştir. Prenses Cemil, Cemaleddin, Celaleddin ve Muhyiddin Paşalar ile Prenses Mihr Emire Hanım'a Beylerbeyi'nde bulunan yalılarında senelerce muallimlik yapmıştır.²⁷ Yusuf Sıddık Efendi Ezher'de öğrenci iken tanıştığı bu aile ile dostluklarını hep devam ettirmiş ve pekiştirmiştir. Nitekim onların çocuklarına muallimlik yapması, ikinci hac yolculuğuna davet edilerek birlikte gitmeleri,²⁸ oğlu İlyas Sırrı'nın İskenderiye'de İngilizler tarafından tutuklandıktan sonra onların delaletiyle kurtarılması²⁹ aralarındaki ilişkilerin kuvvetli olduğunu göstermektedir.

Yusuf Sıddık Efendi'nin evlatları Beylerbeyi Mekteb-i İbtidaiye, Rüşdiye ve sonrasında da Kuleli Askeri İdâdî ve Harbiye'den mezun olmuşlardır. Büyük oğlu Mehmed Cevad yüzbaşı rütbesine terfi ettikten sonra Afgan sefiri olarak bir müddet Afganistan'da görev yapmıştır. Hilâl-i Ahmer'e yardım için Afganistan ve Pakistan'dan toplanan paraları İstanbul'a getirmiştir.³⁰ İkinci oğlu İlyas Sırrı, Bulgar Harbi'nde Şam ve Irak cephelerinde savaşmış, Fırat cephesinde iken birliğiyle birlikte İngilizlere esir düşüp Hindistan'a esir kampına gönderilmiştir.³¹ Üçüncü oğlu İshak Sadreddin, Bulgar Harbi'ne katılmış, Kartal ve Kağıthane'de karargâhta görev yaptıktan sonra mülâzım olarak İzmir, Aydın ve Antalya'da bulunmuştur. Dördüncü oğlu İbrahim Muhyiddin, Sultânî ve Fransız Mektebi mezunu ve Ticaret Mekteb-i Âlisi'nde okurken harb-i umumi sebebiyle eğitimine ara vererek Harbiye Nezaretinde mütercim olarak göreve başlamıştır. Kızı Fatıma Zinnur, eğitimini Beylerbeyi Kızlar Mektebi'nde tamamlamıştır. Esbak Şeyhülislam Cemaleddin Efendi'nin kardeşi Kazasker Muzhir Molla-zâde Mehmed Said Molla Bey ile evlenmiştir.³²

Tasavvufi bir aile içerisinde doğup büyüyen Yusuf Sıddık Efendi, tarikat olarak Halvetiyyenin Şabaniyye koluna müntesip bir Ekberî³³'dir. *Kitâbü'z-Zekât* adlı eserine takriz yazanlardan Nakşibendiye Hâlidîye şeyhi Bekir Efendi b. Abdullah'ın ifadesinden,

²² *Hâl Tercemesi* (Nuri Arlasez, 294), 3a.

²³ *Hâl Tercemesi* (Nuri Arlasez, 294), 8b.

²⁴ *Hâl Tercemesi* (Nuri Arlasez, 294), 4a. Yusuf Sıddık Efendi'nin İstanbul'a hangi tarihte yerleştiğine dair *Hâl Tercemesi*'nde net bir bilgi yer almamaktadır. Ancak oğullarından İlyas Sırrı'nın 18 Ağustos 1893 tarihinde Manyas'ın Eşen köyünde doğması ve yine oğullarından İshak Sadreddin'in 12 Nisan 1895'te İstanbul Beylerbeyi'nde dünyaya gelmesi, Yusuf Sıddık Efendi'nin 1893-1895 tarihleri arasında İstanbul'a göç ettiğine işaret etmektedir.

²⁵ *Hâl Tercemesi* (Nuri Arlasez, 294), 1a. Nüşhanın zahriye sayfasına kurşun kalem ile düşülen notta İbrahim Muhyiddin ismi yerine "Müellifi: İbrahim Ethem Temizhan b. Yusuf Sıddık" yazmaktadır.

²⁶ *Hâl Tercemesi* (Nuri Arlasez, 294), 4b.

²⁷ *Hâl Tercemesi* (Nuri Arlasez, 294), 8a-b.

²⁸ *Hâl Tercemesi* (Nuri Arlasez, 294), 8b.

²⁹ *Hâl Tercemesi* (Nuri Arlasez, 294), 6b.

³⁰ *Hâl Tercemesi* (Nuri Arlasez, 294), 5a.

³¹ Esir düştükten altı-yedi ay kadar sonra babasına Hindistan'dan gönderdiği mektubun tarihi 5 Haziran 1918'dir. Bk. *Hâl Tercemesi* (Nuri Arlasez, 294), 7b.

³² Yusuf Sıddık Efendi'nin çocukları hakkında geniş bilgi için bk. *Hâl Tercemesi* (Nuri Arlasez, 294), 5a-8a.

³³ Ekberîlik; en genel anlamıyla Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye (öl. 638/1240) nisbet edilen tasavvufi ve fikrî harekettir. Bk. Mahmud Erol Kılıç, "Ekberîyye", *Türkiye*

Yusuf Sıddık Efendi'nin Halvetî, babası Abdurrahman Efendi'nin de Nakşibendiye tarikatına mensup olduğu anlaşılmaktadır.³⁴ Ayrıca kader, kaza ve istidat vb. konularına dair Mahmud Sırrı Paşa'ya sorulan yedi mesele hakkında Yusuf Sıddık Efendi'nin müsvedde olarak cevap yazdığı evrakta kendisini Şabaniye ve Ekberiyeye olarak tanıtmaktadır.³⁵

Yusuf Sıddık Efendi tarih düşürme sanatında behresi olan bir kişiydi. O'nun vefat, doğum ve kitap telif tarihleri için tarih düşürdüğü *Hâl Tercemesi*'nde ve bazı kitaplarında kayıtlıdır. Türkçe ve Arapça lisanıyla hem mensur hem de manzum olarak tarih düşürmeleri mevcuttur. Mesela, kayınvalidesinin mezartaşı için vefat tarihi,³⁶ kızı Fatıma Zinnur'un oğlu Mehmed Behzer'in doğum tarihi,³⁷ Sultan Mehmed Vahdeddin Han'ın kerimleri Ulviye Sultân'ın doğum tarihi³⁸ ve kuzeni Paris Sefiri Nuri Bey'in mezartaşı için vefat tarihi³⁹ bunlardan bazılarıdır. Ayrıca yazdığı eser ve mektuplarından, onun şiir ve edebiyata ayrı bir önem verdiği anlaşılmaktadır. Mektuplarında evlatlarına duyduğu özlem ve hasreti yazdığı şiirler ile ifade etmiş,⁴⁰ kitaplarında konuların anlaşılması ve zihinlerde kalması için de yazdığı Arapça beyitlerle açıklamalar yapmıştır.⁴¹

Yusuf Sıddık Efendi'nin vefat tarihi hakkında kaynaklarda bir ma'lûmat bulamadık,⁴² ancak vefat tarihine dair şu ihtimalleri ifade edebiliriz: 1329/1911 tarihinde *Kitâbü'l-Ferâiz* kitabını çocuklarına okuttuğunu ifade etmesi, *Kitâbü'z-Zekât* kitabına Çerkez Bekir Efendizade Mehmed Bey'in 24 Rabiülevvel 1330/13 Mart 1912 tarihinde takriz yazması, 5 Haziran 1918'de oğlu İlyas

Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/544.

³⁴ (...) âlim, âmil, edip, kâmil, fazıl (...) eserine göz attığımda ki bu kişiyle "Yusuf Sıddık el-Halvetî el-Ezherî ibnî-Şeyh el-Hâc Abdurrahman Efendi en-Nakşibendî el-Çerkezî"yi kastediyorum. (...) Bk. Jirik Yusuf Sıddık, *Kitâbü'z-Zekât* (Mısır: Matbaa-i Hindiyeye, 1921), 6-7.

³⁵ "Tarîk-ı Şa'bâniyye ve Ekberiyeye müntesip, Jirik Hacı Abdurrahmanzâde Yusuf Sıddık." Bk. *Hâl Tercemesi* (Nuri Arlasez, 294), 23b.

³⁶ *Hâl Tercemesi* (Nuri Arlasez, 294), 4b.

³⁷ *Hâl Tercemesi* (Nuri Arlasez, 294), 5a.

³⁸ "Bir de istidrad olarak Sultan Mehmed Vahdeddin Han hazretleriyle kerîm-i ismet-i vesîmeleri "Ulviye" Sultân aliyeyi-ş-şân hazretlerinin vilâdetleri için Arabiyyü'l-ibâre olarak pederimin yazdığı tarih için bk. *Hâl Tercemesi* (Nuri Arlasez, 294), 4b. Arapça düşülmüş tarihi:

قد ولدت سيدة الأوان
بُشرى لنا اليوم من الرحمان
فنعلم سلطاناً جميل الشان
بحرمة النبي والقرآن
أرّخ ويشرُّ أيها الصديق
قد طلعت علوية السلطان
سنة 1310

قد (104) طلعت (509) علوية (515) السلطان (181)

Türkçe düşülmüş tarihi:

(115) طلوع (654) عصمتين (305) برج سلطان (150) علوية (121) ايلدى (55)

Sene 1310/1892

³⁹ *Hâl Tercemesi* (Nuri Arlasez, 294), 15a.

⁴⁰ İlyas Sırrı'ya cevap olarak 27 Temmuz 1333/27 Temmuz 1917 tarihli Yusuf Sıddık Efendi tarafından yazılan cevap:

Benim nûr-i aynim aziz İlyas'ım, Güzel huylu âlî cenâb İlyas'ım
Bugün validen pek mükedder idi, Emirhan'a gitmek mukarrar idi.
Namazda niyazla ederdi dua, Aziz eylesin dû cihanda Hüdâ
Benim oğlum İlyas'ım yok eşi, Bu defa nasıl oldu Ya Rabbi işi
Bu suretle seccadede kıl u kâl, Ederken Hüdâsi ile hasb-i hâl
Çalındı kapı geldi mektubunuz, Dedim müjdelere geldi mahbubunuz
Duanız kabul oldu, etme keder, Hemân geldi evladımızdan haber
Tesadüf tarihiyle olsa bile, Keramet gibi oldu bu mesele
Dedim "Oğlum İlyas selamettedir." Hüdâ'ya emanet seyahatledir.
Bu saatte (Hendek'ten) etti kıyam, Ya Rab (Bolu'ya) doğru gitmek meram
Selametle avdet ederler hemân, Bi-izni Hüdâ an karîbi'z-zamân
Sevincinden (Allah) dedi ağladı, Ve Çerkezçe pek çok dua eyledi
Hemân secde etti dedi "Ey Hüdâ! Sığındım ilâhî sığındım sana"
Buyurdu Muhammed Aleyhisselam: "Peygamber duası gibidir." tamam
Peder, mader evlada etse dua, Duamız kabul eyle Ya Rabbenâ.

Yusuf Sıddık

Bk. *Hâl Tercemesi* (Nuri Arlasez, 294), 7a-b.

⁴¹ *Kitâbü'z-Zekât*, 11-12.

⁴² Yusuf Sıddık Efendi'nin vefat tarihini 1911 olarak zikreden Sadık Yazar, bu bilgiyi nereden aldığını ifade etmemektedir. Bk. Yazar, "Osmanlı Döneminde Fıkıh Sahasında Yapılmış Türkçe Tercümeleler", 64.

Sırrı'nın Hindistan'daki esir kampından babasına mektup göndermesi onun bu tarihlerde hayatta olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca *Kitâbü's-Salât*'ın ilk baskısının 1921 tarihinde Mısır'da gerçekleşmiş olması, büyük ihtimalle o tarihlerde hayatta olduğunu göstermektedir. Buna göre Yusuf Sıddık Efendi'nin 1921'den sonraki tarihlerde vefat ettiğini söylemek mümkündür.

1.4. Eserleri

Yusuf Sıddık Efendi, fıkıh, tefsir ve Arapça gramerine dair telifatı olan bir âlimdir. Eserlerinin bir kısmını Arapça bir kısmını da Türkçe olarak kaleme almıştır. Fıkıh alanında kaleme aldığı eserlerinden *Kitâbü'z-Zekât* dışındakiler yazma halinde bulunmaktadır. Eserlerini kısaca şöyle sıralayabiliriz:

1) *Kitâbü'z-Zekât*: Bir mukaddime, on beş bab ve bir hatimeden oluşan eser (261 sayfa), 1339/1921 tarihinde Mısır'da Matbaa-i Hindiyîye'de basılmıştır. Eser, Türkçe kaleme alınmıştır. Örnek açıklamalarda kullanılan alıntı metinler Arapçadır. Esere, İstanbul ve Kahire ulema ve meşayihından birçok kimse takriz yazmıştır. Bunların isim ve tarihleri şöyledir: Çerkez Şeyh Raşid Efendi 27 Zilkade 1313/10 Mayıs 1896, Mehmed Zihni Efendi⁴³ 27 Zilkade 1328/30 Kasım 1910, Mahmud Şükrü Paşa⁴⁴ 7 Zilhicce 1314/9 Mayıs 1897, Şeyh Bekir b. Abdullah⁴⁵ 28 Zilkade 1313/11 Mayıs 1896, Çerkez Bekir Efendizade Mehmed Bey⁴⁶ 24 Rabiülevvel 1330/13 Mart 1912, İshak Sıdkı⁴⁷ 29 Zilkade 1313/12 Mayıs 1896. Takriz ifadelerinden anlaşıldığına göre eserin telifi 1313/1896 tarihinden önce tamamlanmıştır. Nitekim ferağ kaydında düştüğü tarihe göre eserin telifi 1311 senesinde gerçekleşmiştir.⁴⁸ Eserin müellif nüshası TYEK Süleymaniye Kütüphanesi Nuri Arlasez 286 numarada yer almaktadır.

2) *Kitâbü'l-Ferâiz*: Yusuf Sıddık Efendi "İlm-i Ferâizden Ahvâl-i Erba'în Şerhi" olarak da isimlendirdiği bu eseri bazı kimselere okutmak üzere kaleme aldığı, 1329 tarihinde ise İstanbul'da Beylerbeyi'ndeki "Kırkmerdiven" isimli köşkünde evlatları İlyas Sırrı, İshak Sadreddin ve İbrahim'e feraiz ilmini öğrettiğini ifade etmektedir.⁴⁹ Eser, *Kitâbü'z-Zekât*'ın devamı olarak aynı cilt içerisinde (81 sayfa) basılmıştır. Müellif nüshası da aynı şekilde birliktedir.

3) *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi*: Eser hakkında detaylı bilgi ilerideki sayfalarda yer almaktadır. Eserin çeviri metni ise tarafımızca tamamlanmış olup bu makalenin hacim yönünden sınırlarını aşması sebebiyle ek olarak yayınlanamamaktadır.

4) *Hâl Tercemesi*: "Ben Anlatıları" çerçevesinde Yusuf Sıddık Efendi'nin oğlu İbrahim Ethem Temizhan tarafından kaleme alınmış bir terceme-i hâlidir.⁵⁰ Yazma nüshanın zahriye sayfasında bulunan "Hâl Tercemesi: Yusuf Sıddık b. Abdurrahman'ın terceme-i hâlidir. Müellif: İbrahim Edhem b. Yusuf Sıddık. Not: İbrahim Edhem Temizhan bu eserin kendi ağzından, fakat babası tarafından yazıldığını 10.02.1988'de ifade etmiştir."⁵¹ ifadesi ile 1b varağındaki "Bu kitabın müellif ve muharriri peder-i âli kadrinin terceme-i hâli ve akrabalarına olan nispeti ve cihet-i ittisâli[dir]."⁵² şeklindeki ifade bunu ortaya koymaktadır.

5) *Tefsîr: Nûrun alâ Nûr*: Nüshalar yazma halinde olup her bir cüz bir cilde sığacak şekilde otuz cilt halinde Arapça olarak kaleme alınmıştır. Müellif nüshaları TYEK Süleymaniye Kütüphanesi Nuri Arlasez 195-221 numaralar arasında kayıtlıdır. Ancak bir ve otuzuncu cüzler kütüphanede mevcut değildir. Kütüphane kayıt envanterinde de belirtildiği üzere bu iki cüzün teslim edilmediğine dair not düşülmüştür. Bu iki cüzün kütüphanede olmaması, telif sebebi ve tarihinin tespit edilmesini zorlaştırmaktadır.

6) *Terceme-i Tefsîr-i Te'vilât-ı Kâşânî*:⁵³ Yusuf Sıddık Efendi'nin *Hâl Tercemesi*'ndeki "Pederim, ilm-i tasavvufta *Te'vilât-ı Kâşânî*

⁴³ İlim ve fazlıyla mâruf zühd ve takva ile mevsuf Meclis-i Kebîr-i Meârif a'zâ-yı kirâmından faziletli Âsitâneli Mehmed Zihni Efendi hazretlerinin takrîz-i âlileridir. Bk. *Kitâbü'z-Zekât*, 3-4.

⁴⁴ Hidiviyet-i Celîle-i Mısryîye Dîvân-ı Türkî reisi atufetli Mahmud Şükrü Paşa hazretlerinin takrîz-i âlileridir. Bk. *Kitâbü'z-Zekât*, 4.

⁴⁵ Mısır'da Nakşibendi tarikatının Halidiye kolunun şeyhinin takrizleridir. Bk. *Kitâbü'z-Zekât*, 6.

⁴⁶ Ulemâ-yı Çerâkise ve Kabardî kabilesinden Ertuğrul mebusu (sâbık) Bekir Efendizade Mehmed (Sıdkı) Bey efendinin takrîz-i âlileridir. Bk. *Kitâbü'z-Zekât*, 7-8.

⁴⁷ Ulemâ-yı Çerâkise'den Ezher Camii ve Enver Mescidi mücaviri İshak Sıdkı'nın takrizleridir. Bk. *Kitâbü'z-Zekât*, 8-9.

⁴⁸ Ferağ kaydında bir beyit ile düşülmüş telif tarihi:

لقد قلت تاريخه المستطاب
كتاب الزكاة صحيح صريح
فلما تيسر ختم الكتاب
بمصر بيت فصيح صريح

Kitâb(423) + ez-Zekât(464) + Sahîh(116) + Sarîh(308)= sene 1311. Bk. *Kitâbü'z-Zekât*, 261.

⁴⁹ *Kitâbü'z-Zekât*, 270.

⁵⁰ Eser tarafımızca hazırlanmış olup yakın zamanda yayımı gerçekleştirilecektir.

⁵¹ *Hâl Tercemesi* (Nuri Arlasez, 294), 1a. Nüshanın zahriye sayfasına kurşun kalem ile düşülen bu notun, dönemin kütüphane sorumlusu tarafından kaleme alındığı düşünülmektedir. Zira nüshanın yazısı ile 1a varağındaki yazı farklıdır. Ayrıca kütüphane katalog fişi kaydına göre nüshanın kütüphaneye bağlı 1984 tarihinde gerçekleşmiştir.

⁵² *Hâl Tercemesi* (Nuri Arlasez, 294), 1b.

⁵³ Jirik Yusuf Sıddık, *Terceme-i Tefsîr-i Te'vilât-ı Kâşânî* (Süleymaniye Ktp., Nuri Arlasez, 223), 1-470.

tefsirinin Türkçe mütercimi” ifadesinden, onun böyle bir eser kaleme aldığı anlaşılmaktadır.⁵⁴ Söz konusu eser yazma halinde olup 470 sayfa halinde TYEK Süleymaniye Kütüphanesi Nuri Arlasez 223 numarada kayıtlıdır. Nüshanın ferağ kaydında yer alan bilgiye göre eserin, 1328 Cemaziyelâhir/1910 Haziran-Temmuz Çarşamba günü tercümesinin tamamlandığı, Yusuf Sıddık b. Abdurrahman ej-Jirgî el-Ezherî ifadesi ile “Yusuf Sıddık 1328” mühründen de nüshanın müellif hattı olduğu anlaşılmaktadır. Eser, Kâşânî'nin (öl. 736/1335) *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserinin tercümesidir. Kâşânî'nin metnini parantez içerisinde hareketli ve kalın harflerle yazdıktan sonra tercümesini yapmaya başlar ve yer yer derkenarda talika şeklinde dipnotlarda bilgiler verir. Mütercim nüshanın ilk 11 sayfasında rey, tefsir ve tevil konularına kısaca değindikten sonra Fatıha ve Bakara suresinin tefsirini tamamlamaktadır.

7) *İlm-i Sarf ve Nahv*: Müellifin yine *Hâl Tercemesi*'ndeki “Pederim, (...) ilm-i Sarf ve Nahv ve ferâizden te'lifât-ı müfide (...)” ifadesinden, onun Arapça gramerine dair kaleme aldığı bir eserinin olduğu anlaşılmaktadır. Ancak eserin nüshalarına henüz ulaşamamıştır.

Yusuf Sıddık Efendi'nin *Hâl Tercemesi*'ndeki ifadelerinde⁵⁵, *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* adlı eserini zikretmediği görülmektedir. Bu durum sehven olabileceği gibi büyük ihtimalle *Hâl Tercemesi*'ni yazdığı yıllarda henüz bu eserini kaleme almamış ya da “Büyû” bölümünün tercümesini tamamlamamış olmasından kaynaklanabilir.

2. Eser Hakkında

2.1. Nüshanın Müellife Aidiyeti, Telif Sebebi ve Mahiyeti

Nüshanın⁵⁶ Ia varağında kitap ünvanı formunda yer alan “Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi, mütercim ve şarihi Jirik Hacı Abdurrahman Efendizâde Yusuf Sıddık âcizleridir.” kaydı, eserin Yusuf Sıddık Efendi'ye aidiyetini tevsik etmektedir. Yine aynı sayfadaki “Mısırlı prenses ismetlü Fâtıma Hanım Efendi'nin zevci Çerkez Hacı Mahmud Paşa hazretlerinin mahdumları Cemâleddîn ve Celâleddîn ve Muhyiddîn Bey efendilerin esnâ-i tâlim ve kırâatlerinde ilm-i fikhtan *Kudûrî* kitâbından kitâbü'l-büyû' terceme ve şerhi”⁵⁷ ibaresi bir taraftan eserin telif edilme gerekçesini ortaya koyarken diğer taraftan dolaylı olarak müellifinin Yusuf Sıddık Efendi olduğuna işaret etmektedir. Zira Yusuf Sıddık Efendi, Eskişehir'den İstanbul'a ikamet etmek üzere geldiği zamanlarda (yaklaşık 1893-1895 tarihlerinde) kendilerine hususi muallimlik görevinde bulunan Mahmud Paşa'nın isteğini kabul etmiş ve çocuklarına özel dersler vererek onların yetişmesine katkı sağlamıştır.⁵⁸

Söz konusu tercüme nüshası TYEK Süleymaniye Kütüphanesi Nuri Arlasez koleksiyonu 97 numarada kayıtlıdır. Tercüme, 1a-19a varakları arasında, kurşun kalemlerle çizilmiş çerçeve içerisinde yer almaktadır. Rika hattıyla kaleme alınan nüshanın varak satır sayısı farklı olmakla birlikte yaklaşık 21'dir. Kudûrî metni parantez içerisinde kırmızı mürekkeple yazılmış ve siyah mürekkeple hareketlenmiştir. Tercüme, şerh kısımları ile kitap ve bab başlıkları siyah mürekkeple yazılmış olup sadece kitap ve bab başlıkları hareketlenmiş ve metne göre daha büyük yazılmıştır. Yazma nüshalarda genel kabul gören uygulamaya göre zahriye sayfası 1a olarak numaralandırılır ve dibace sayfası 1b varağında yer alır. Şayet eserin dibacesi yok ise metin 1b varağından başlatılır. Ancak bu nüshanın zahriye (1a) sayfasında eser, mütercim adı ve telif sebebi yer almasına rağmen 1b sayfası boş bırakılmış ve tercüme 2a varağından başlatılmıştır. Bununla birlikte mütercimin diğer varaklara koyduğu çerçeveyi 1b varağına da koymuş olması onun daha sonra dibacesini yazacağına işaret etmektedir. Ancak eserin tamamlanmamış olması muhtemelen dibacenin yazılmasına engel teşkil etmiştir. Mütercimin, bazı varaklara dipnot işareti koyarak derkenarda *Kudûrî* ya da *Cevhere* şerhinden alıntılar yaptığı, kitap ve bab başlıkları altında ise “Bu Bâb Hiyâr-ı Ru'yet Beyânındadır” gibi kısa bir açıklamaya yer verdiği görülmektedir.

⁵⁴ *Hâl Tercemesi* (Nuri Arlasez, 294), 1b. Ayrıca bk. Mehmet Akif Alpaydın, “Osmanlı Dönemi Türkçe Tefsir Eserleri”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016), 137. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Akif Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 153-154.

⁵⁵ “Pederim, ilm-i tasavvufu *Te'vilât-ı Kâşânî* tefsirinin Türkçe mütercimi ve Arabiyyü'l-ibâre diğer tefsîr-i şerîfin müellifi, ilm-i sarf ve nahv ve ferâizden sair te'lifât-ı müfide sahibi ulemâ-i Çerâkiseden, Mısır'da Câmi'u'l-Ezher mezunlarından Yusuf Sıddık b. Abdurrahman b. İlyas'tır.” Bk. *Hâl Tercemesi* (Nuri Arlasez, 294), 1b.

⁵⁶ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), Ia.

⁵⁷ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), Ia.

⁵⁸ (...) o tarihlerde Mısır'dan Deraliyye'ye gelen Hidiv-i esbak İsmail Paşa damadı umerâ-yı Çerâkiseden Hacı Mahmud Sırpa Paşa hazretlerinin harem-i muhteremeleri ismetlü prenses Fatıma Hanım Efendi hazretlerinin evlatları; Prens Cemil Paşa ile kerimeleri Prens Mihri Emire Hanım Efendi'ye ve biraderleri Prens Cemaleddin, Celaleddin ve Muhyiddin Bey efendilere husûs-ı teallüm olmak ve birinci sınıf kaymakam maaşını şimdilik verildikten sonra kâffe-i mesârifât-ı beytiye-i sâireyi i'tâ olunmak şartlarıyla Beylerbeyi'nde bulunan yalılarında pederim muallim-i husûs olarak kabul ettiler. Bk. *Hâl Tercemesi* (Nuri Arlasez, 294), 8b.

2.2. Eserin Muhtevası, Tercüme ve Şerh Yöntemi

Eser, Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ının sadece *Kitâbü'l-Büyû* bölümünün bir kısmının tercümesidir. Mütercim eserin adını nüshanın zahriye sayfasında *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* şeklinde ifade etmiş olsa da bu tercümenin “büyû” kitabının tamamını değil, sadece satım akdiyle birlikte şart ve ru'yet muhayyerliği bablarını kapsadığı görülmektedir. Bu konuları tercüme ve şerh eden Yusuf Sıddık Efendi satım akdinin kuruluş biçimlerini, akdin sahih, fasid, nafiz ve mevkufl olmasını, icap ve kabulün gerçekleşeceği meclisin müddetini, mal ve semenin teslim koşullarını, satıcı ve müşterinin muhayyerlik durumlarını ve buna bağlı olarak akdin feshini ya da geçerliliğini, satıcı ve müşterinin malı görme muhayyerliği ve buna bağlı fesih ya da akdin geçerliliği konularını müdellel bir şekilde detaylı olarak ele almaktadır.

Mütercim, *Kudûrî* metnini tercüme ve şerh ederken takip ettiği yöntemini eserin başından sonuna kadar devam ettirmektedir. Yusuf Sıddık Efendi, önce Kudûrî metnini harekeli olarak parantez içerisinde yazıp cümlede açıklanması gereken fikhî bir kavram varsa onu açıkladıktan sonra tercüme ve şerhine yer vermektedir. Mesela, mütercim *الْبَيْعُ: يَنْعَقِدُ بِالْإِجَابِ وَالْقَبُولِ إِذَا كَانَ* (البَيْعُ: يَنْعَقِدُ بِالْإِجَابِ وَالْقَبُولِ إِذَا كَانَ) Arapça ifadeyi tercümeyle başlamadan önce metinde yer alan *bey*' kavramını⁵⁹ (*Bey*; şer'an semen mukâbelesinde diğere malı satmaktır.) şeklinde tarif ettikten sonra (*Bey*, îcâb ve kabûl ile mün'akid olur. İcâb ve kabûl için ekseriyâ mâzî sîgası isti'mâl olunur) ifadesiyle tercümeyle başlamaktadır. Şayet konu başlığı varsa Arapça ibare ile *كتاب البيوع* başlığından sonra (Bu *Kitâb Büyû'a Mûte'allik Mesâ'il-i Fıkhıyye Beyânındadır*) özet açıklamasını zikretmektedir.⁶⁰

Yusuf Sıddık Efendi'nin, metni tercüme ve şerh ederken sağlam bir hukuk dilini kullanması, “meselâ”, “kezâlik”, “yine” kelimeleriyle konuyu açarak örnekler vermesi, genel kural ve istisnalara ayrı bir parantez açması onu benzer mütercim ve şarihlerden ayırt etmektedir. Onun bu yönteminin kaynağının aslında *Mecelle*'ye çok hâkim olmasının tabii bir sonucu olduğunu söylemek mümkündür. Hatta onun bu başarısını *Mecelle*'nin ilgili madde ve açıklamalarını, tercüme ve şerhin içerisine ustaca yerleştirmesinde görmek mümkündür. Nitekim Kudûrî metnindeki cümlelerin tercüme ve şerhinde *Mecelle*'den yapılan birebir alıntılarının sayısının 69'a ulaştığı tarafımızca tespit edilmiştir. Bunlardan 16'sının metnin tercümesi olarak kullanıldığı, geri kalan 53'ünün ise şerh kısmında yer aldığı görülmektedir.

Mesela Kudûrî metnindeki *(وَأَجْرَةٌ وَرَانَ السَّمْنِ عَلَى الْمُشْتَرِي)* cümlesinin tercümesinde mütercim, *Mecelle*'nin 288. maddesini (Semene mûte'allik olan mesârif müşteriye aittir.) ifadesini birebir kullanmaktadır.⁶¹ Yine aynı cümlenin devamında “Meselâ, paranın sayma ve tartma ücretleri gibi mesârif-ı sarrâfiye müşteri tarafından verilmek lâzım gelir.” (*Mecelle*, 288.md) açıklamasını *Mecelle*'den ekleyerek konunun pekişmesini sağlamaktadır. Ayrıca “Cüzâfen satılan şeylerin meûneti müşteriye aittir.” (*Mecelle*, 290.md) genel kuralını burada zikredip akabinde “Meselâ, bir bağın üzümü mücâzefeten, yani ber-vech-i tahmin satıldıkda cem edip toplaması müşterinin üzerindedir. Kezâlik, bir ambar buğday mücâzefeten bey' olundukda ambarın ihrâc ve nakli müşterinin üzerine lâzımdır.” (*Mecelle*, 290.md) diyerek örnekleme yapması konunun farklı açılardan ele alınabileceğine dikkat çekmektedir. Yine “Odun ve kömür gibi hayvan üzerinde mahmûlen satılması olan şeyler müşterinin hanesine nakletmek emrinde örf ve âdet-i belde ne ise ona ittibâ olunur.” (*Mecelle*, 291.md), “Senet ve hüccet tahriri ücreti müşteri üzerine lâzımdır. Fakat bâyi'in dahi mahkemede bey'i takrîr ve işhâd eylemesi lâzım gelir.” (*Mecelle*, 292.md) ile farklı yerlerde ve mekânlarda hükümlerin değişebileceğine işaret ederek ücret-masraf ilişkisi bağlamında *Mecelle*'de yer alan ilgili maddelerle açıklama yapmaktadır.

Metnin tercümesini tamamladıktan sonra şerh kısmında örneklerle konuyu pekiştirme gayreti içerisinde olan mütercimin, bazı şerh yöntemlerini kullanarak eserini bir ders kitabı formatında ele alıp öğrencinin kalıcı öğrenmesini hedeflediği görülmektedir. Bu nedenle Yusuf Sıddık Efendi'nin eserinde takip ettiği metodunu şu başlıklar altında ele aldığını söylemek mümkündür. Mesela, konunun mütemmimi bağlamında detay bilgilere yer vermesi, akla gelebilecek sorulara cevap mahiyetinde örnekler sunması, açıklamalarında genel kuralları istisnaları ile birlikte zikretmesi, mezhep içi farklı içtihatlarla yer verip müftâbih görüşü ifade etmesi, fetva başlığı altında zikrettiği müdellel fetvalarla adeta konunun anlaşılıp anlaşılmadığını test etmeye çalışması buna örnek verilebilir. Nitekim mütercimin, telif sebebinde belirttiği üzere öğrencilere fikhî öğretmek gayesiyle tercümeyle kaleme alması, fetva kitaplarından örnekler zikretmesi bir yönden öğrencilerin konuyu daha iyi anlamasına katkı sunmakta iken diğer taraftan fetva eserlerinden örneklerle pratik hayat ile bağlantısını kurmaktadır.

Mütercimin fikhî kaide ve fetvalara yer vermesi eserin öne çıkan en önemli özelliklerinden birisidir. Bu yönüyle eserin, öğrencilerin fikhî meseleleri tek tek öğrenerek kavraması yanında, kaide merkezli düşünüp benzer olayları kaide altında

⁵⁹ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 1b. Diğer kavramlar için bk. “bey'-i te'âtî, bey'-i mün'akid, meclis-i bey”, 2a; “adediyât-ı mütekâribe”, 6b; “adediyât-ı mütefâvite”, 7a; “icâzet-i kaviyye, fesh-i kavî”, 15b; “icâzet-i fi'liyye, fesh-i fi'li”, 16a; “ru'yet”, 17a.

⁶⁰ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 1a. Diğer başlıklar için bk. Bâbu Hiyârî'ş-Şart”, 14a; “Bâbu Hiyârî'r-Ru'yet” (Bu Bâb Hiyârî'r-Ru'yet Beyânındadır), 16b.

⁶¹ Mütercim tarafından 167, 169, 182, 183, 218, 289, 288, 308, 309, 301, 306, 320, 321, 329, 331, 329 ve 332. *Mecelle* maddelerinin tercüme olarak kullanıldığı tespit edilmiştir.

toplama becerisini geliştirmeye katkı sağladığını söylemek mümkündür. Örneğin mütercim (وَمَنْ بَاعَ دَارًا دَخَلَ فِي الْبَيْعِ مَفَاتِيحُ إِعْلَاقِهَا) (وَإِنْ لَمْ يُسْمَهُ) metninin (Bir kimse bir dâr bey' ederse zikr u tesmiye etmeksizin kilitlerinin anahtarları bey'de dâhil olur.) tercümesinden sonra "Yani mebî'in tevâbi'-i muttasile-i müstakarrasından olan şeyler min gayr-i zikr bey'de tebe'an dâhil olurlar." (Mecelle, 232.md) kaidesini zikredip "Meselâ, bir konağın bey'inde mihlanmış kilitler ve yerli olmak üzere mevzu' ve mebnâ olan şeyler ve hududu dâhilinde olan bahçesiyle tarîk-ı âmme yahut çıkmaz sokağa mevzıl olan yollar ve bahçe ve arsa bey'inde dahi müstakar olmak üzere dikilen ağaçlar pazarlıkta tasrih olunmasa dahi mebî'den ayırmayıp beraber satılmış olurlar." ifadesiyle kaideyi bir örnekle açıklaması hem kaidenin hem de konunun anlaşılıp pekişmesine katkı sağlamaktadır.⁶²

Ancak burada ifade etmek gerekir ki mütercim gerek tercüme kısmında gerek şerh kısmında kaynak olarak kullandığı *Mecelle*'nin bu kaidelerini zikrederken maalesef *Mecelle*'den hiç bahsetmediği görülmektedir. Mütercimin şerhinde kullandığı kaide ve kaynaklarını maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz: **1)** Dilsizin işâret-i ma'rûfesiyle bey' mün'akid olur. Çünkü ahrasın işâret-i ma'rûfesi işâret yerine kâimdir (Mecelle, 174.md).⁶³ **2)** Mebî kable'l-kabz bâyi'in yedinde telef olsa müşteri hakkında bir şey terettüp etmeyip zararı bâyi'a aittir (Mecelle, 293.md).⁶⁴ **3)** Mebî, ba'de'l-kabz telef olsa bâyi' hakkında bir şey terettüp etmeyip zararı müşteriye aittir (Mecelle, 294.md).⁶⁵ **4)** Semen-i müeccel, bâyi'in mevtiyle hulûl etmez, lâkin müşterinin fevtiyle hulûl eder.⁶⁶ **5)** Akiddeki ta'ayyün ile semen ta'ayyün etmez (Mecelle, 243.md).⁶⁷ **6)** Bir malın yalnız efrâd u aksâmına bahâ takdir olunarak toptan satmak sahîh olur (Mecelle, 220.md).⁶⁸ **7)** Mevzûnât mekilât gibidir (Mecelle, 223.md).⁶⁹ **8)** Adediyât-ı mütekâribenin hükmü mekilât ve mevzûnâtın hükmü gibidir (Mecelle, 223.md).⁷⁰ **9)** Adediyât-ı mütefâvitenin hükmü adediyât-ı mütekâribenin hükmü gibi değildir (Mecelle, 227.md).⁷¹ **10)** Ale'l-umûm mevrû'âtın hükmü, teb'îzında ve kat'ında zarar olan mevzûnât hükmü gibidir (Mecelle, 226.md).⁷² **11)** kat'ında zarar ve ziyan olmayan mevrû'ât mekilât hükmündedir (Mecelle, 226.md).⁷³ **12)** Örf ve âdet-i beldece mebî'a teb'an satılmalan şeyler min gayr-i zikr bey'de dâhil olur (Mecelle, 230.md).⁷⁴ **13)** Tebe'an bey'de dâhil olan şeyin semeninden hissesi yoktur (Mecelle, 234.md).⁷⁵ **14)** Münferiden satılması câiz olan şeyin mebî'den istisnası dahi câiz olur (Mecelle, 219.md).⁷⁶ **15)** Ma'dûmun bey'i bâtıldır (Mecelle, 205.md).⁷⁷ **16)** Mebî'in tevâbi'-i muttasile-i müstakarrasından olan şeyler min gayr-i zikr bey'de tebe'an dâhil olurlar (Mecelle, 232.md).⁷⁸ **17)** Mebî'in cüz'ü hükmünde olan ve infikâkı kâbil olmayan şeyler min gayr-i zikr bey'de dâhil olurlar (Mecelle, 220.md).⁷⁹ **18)** Hîn-i bey'de ilave olunan bazı elfâz-ı umûmiyyenin şâmil olduğu şeylerin kâffesi bey'de dâhil olurlar (Mecelle, 235.md).⁸⁰ **19)** Cüzâfen satılan şeylerin meûneti müşteriye aittir (Mecelle, 290.md).⁸¹ **20)** Odun ve kömür gibi hayvan üzerinde mahmûlen satılması olan şeyler müşterinin hanesine nakletmek emrinde örf ve âdet-i belde ne ise ona ittibâ olunur (Mecelle, 291.md).⁸² **21)** Senet ve hüccet tahriri ücreti müşteri üzerine lâzımdır. Fakat bâyi'in dahi mahkemede bey'i takrîr ve işhâd eylemesi lâzım gelir (Mecelle, 292.md).⁸³ **22)** Numune gösterilerek satılan şeylerin numunesini

⁶² *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 13a. Konu ile ilgili diğer kaideler ve açıklamaları için bk. "Mebî'in cüz'ü hükmünde olan ve infikâkı kâbil olmayan şeyler min gayr-i zikr bey'de dâhil olurlar." kaidesinin açıklamasında "Meselâ, kilidin bey'inde miftahı, ineğin bey'inde süt emen yavrusu min gayr-i zikr vâsıl olur." (Mecelle, 231.md). Yine "Hîn-i bey'de ilave olunan bazı elfâz-ı umûmiyyenin şâmil olduğu şeylerin kâffesi bey'de dâhil olurlar." kaidesinin açıklamasında "Meselâ, bâyi' "Şu haneyi cemî-i hukûkuyla sattım." dese o hanenin hakk-ı murûru ve hakk-ı şurûbu ve hakk-ı sebîli bey'de dâhil olur." (Mecelle, 235.md).

⁶³ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 1b.

⁶⁴ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 2b.

⁶⁵ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 2b.

⁶⁶ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 4a.

⁶⁷ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 4b.

⁶⁸ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 5b.

⁶⁹ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 6b.

⁷⁰ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 6b.

⁷¹ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 7a.

⁷² *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 9a.

⁷³ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 9a.

⁷⁴ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 10a.

⁷⁵ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 5b.

⁷⁶ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 11b.

⁷⁷ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 11b.

⁷⁸ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 12a.

⁷⁹ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 12a.

⁸⁰ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 12a.

⁸¹ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 13b.

⁸² *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 13b.

⁸³ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 13b.

görmek kifayet eder. Numuneden aşağı zuhur ederse müşteri muhayyer olur(*Mecelle*, 324-325.md).⁸⁴ 23) Meb'î kable'-ş-şirâ a'mâya vasf ve tarif olunup da ba'dehu iştirâ eylese muhayyer olamaz(*Mecelle*, 330.md).⁸⁵ 24) Hıyâr-ı ru'yet ile hıyâr-ı şart vereseye intikal etmez. Hıyâr-ı ayb intikal eder(*Mecelle*, 321, 306.md).⁸⁶ 25) Meb'în iştirâsına yahut kabzına vekil olan kimsenin ru'yeti aslın ru'yeti gibidir(*Mecelle*, 333.md).⁸⁷ 26) Meb'î alıp göndermekle me'mûren gönderilen âdemin ru'yeti müşterinin hıyâr-ı ru'yetini iskât eylemez(*Mecelle*, 334.md).⁸⁸ 27) Müşterinin meb'îde temellükün levâzımından olan bir vechle tasarruf etmesi hıyâr-ı ru'yeti iskât eder(*Mecelle*, 335.md).⁸⁹ Bu maddeler *Mecelle*'de dağınık bir şekilde yer alıyor olsa da mütercim tarafından tercüme ve şerh yapılırken ustalıkla kullanıldığı görülmektedir. Bu da öğrencilerin hukukî formasyonunun gelişmesine katkı sağlamaktadır.

Mütercim konu bitimlerinde “fetvâ” başlığı altında örnekler verip kaynağını zikretmekte, ancak herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Bununla öğrencinin bir taraftan konuyu anlayıp anlamadığını snarken diğer taraftan da pratik hayatla bağlantısını kurmaktadır. Mesela, yukarıdaki örneğin açıklamasının sonunda “fetvâ” başlığı altında birçok fetva örneğine yer vermektedir: 1. “Zeyd mülk arsasını Amr'a bey' ve teslim edip içinde mağrûs ve müstakar olan eşcâr hîn-i bey'de zikr olunmasa bey'de dâhil olur mu? el-Cevâb: Olur (İbn Nüceym)”. 2. “Zeyd milk-i meyve eşcârını yerinde karar etmek üzere semen-i ma'lûm ile Amr'a bey' eylese eşcârın gızzatı miktarı eşcârın tahtında olan arz bey'de dâhil olur mu? el-Cevâb: Olur (İbn Nüceym).⁹⁰

Yusuf Sıddık Efendi eserinde yer yer mezhepçi içtihatlaraya yer verip müftabih görüşü tercih ettikten sonra kaynağına atıfta bulunmaktadır. Bu bağlamda atıfta bulunduğu eserlerin son dönem Hanefî fakihlerinden Halebî, Haskefî ve İbn Abidin olduğu anlaşılmaktadır. Mesela, ağaç üzerinde meyvenin terki şart koşulduğu zaman satışın fasit olduğu belirtilmektedir. Ancak İmam Muhammed'in içtihadına göre meyve olgunlaşınca kadar ağacın üzerinde terki şart koşulsa böyle bir satışın fasit olamayacağı, bu görüşün mezhepte müftabih olarak kabul edildiği Haskefî ve İbn Abidin tarafından zikredilmektedir. Mütercim (فَإِنْ شَرَطَ تَرَكَهَا) metnin “Eğer ağaç üzerinde meyvenin terki[ni] şart kılarsa bey' fâsid olur.” tercümesini yaptıktan sonra “Fakat bilâ-şart bâyi'in izniyle terkinde beis yoktur. İmâm Muhammed kavlince meyve oluncaya kadar ağacın üzerinde terki esnâ-yı bey'de şart kılınırsa bey' fâsid olmaz ve bu meselede İmâm Muhammed kavli müftâbih olduğu *Dürri'l-Muhtâr*'da *Reddü'l-Muhtâr*'da muharrerdir.” şeklinde müftabih görüşü kaynağıyla birlikte belirtmektedir.⁹¹

Sonuç

Yusuf Sıddık Efendi, Kudûrî'nin Kitâbü'l-büyû' bölümünün bir kısmını; satım akdiyle birlikte şart ve ru'yet muhayyerliği bablarını tercüme ve şerh etmiştir. Fıkıh kitaplarının yanısıra çoğunlukla *Mecelle* ve fetva kitaplarından istifade etmiştir. Tespitlerimize göre mütercim, *Mecelle*'den 69 maddeyi eserinde hem tercüme hem de şerh kısmında kullanmıştır. Ancak *Mecelle*'den istifade ettiğini eserinin hiçbir yerinde zikretmemiştir. Tercüme kısmında kullandığı 16 adet *Mecelle* maddelerinin 167, 169, 182, 183, 218, 288, 289, 301, 306, 308, 309, 320, 321, 329, 331 ve 332 olduğu tespit edilmiştir. Şerh kısmında ise 53 adet *Mecelle* maddesinin kullanıldığı tespit edilmiş olup bunlar: 106, 168, 170, 171, 172, 174, 175, 181, 205, 206, 207, 208, 217, 219, 220, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 240, 241, 242, 243, 246, 267, 290, 291, 292, 293, 294, 300, 302, 303, 304, 305, 307, 323, 324, 325, 326, 328, 330, 333, 334 ve 335'tir.

Yusuf Sıddık Efendi'nin, “Fetva” başlığı altında yer verdiği örneklerle klasik metinlere yapılacak tercüme ve şerhlere yeni bir bakış açısı sunmaktadır. Bu yönüyle eserin, müdellel fetva bağlamında bir tercüme ve şerh özelliğini taşıdığı ifade edilebilir. “Fetva” başlığı altında verdiği fetvaları kaynaklarıyla birlikte zikreden mütercimin yararlandığı fetva kitapları; *Kuhistânî*'nin

⁸⁴ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 17a.

⁸⁵ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 18a.

⁸⁶ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 18b.

⁸⁷ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 19a.

⁸⁸ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 19a.

⁸⁹ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 19a.

⁹⁰ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 13a. Konu ile ilgili diğer fetvalar için bk. 3. Zeyd eğerli ve gemli olan beygirini Amr'a bey' eylese eğeri ve gemi bey'de dâhil olur mu? el-Cevâb: Olmaz. (İbn Nüceym). 4. Zeyd, süt emen buzağısı olan ineğini semen-i ma'lûm ile bey' eylese min gayr-i zikr buzağı bey'de dâhil olur mu? el-Cevâb: Olur (İbn Nüceym). 5. Zeyd, cariyesi Hind'i Amr'a semen-i ma'lûm ile bey' ettikde arz için Zeyd'in Hind'e ilbâs ettiği elbise bey'de dâhil olur mu? el-Cevâb: Olmaz (İbn Nüceym). 6. Zeyd, milk-i kurûmunu [Amr'a semen-i ma'lûm ile] bey' ettikde [kurûmda] mevcut olan üzüm zikrolunmasa bey'de dâhil olur mu? el-Cevâb: Olmaz (Behçet). 7. Zeyd, yeri ve kurûmu mülk olan bağını Amr'a bey' eyledikde bağın içinde taş ile bina olunmasa kuyuyu min gayr-i zikr bey'de dâhil olur mu? el-Cevâb: Olur (Abdurrahîm).

⁹¹ *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi* (Nuri Arlasez, 97), 11a-b. Konu ile ilgili diğer tercih edilen görüşler için bk. (وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَبْعَ تَمْرَةً وَيَسْتَتِي مِنْهَا أَرْطَالًا مَعْلُومَةً) (Meyveyi bey' edip irtâl-i ma'lûmeyi istisna etmek câiz olmaz.) Meselâ, “Şu ağacın üzerinde bulunan meyvenin on kıyyesinden mâ'adâsını bey' ettim.” dese câiz olmaz. Lâkin bu meselede beyne'l-fukahâ ihtilaf vâki' olmuştur. Müftâbih olan câizdir. Ayrıca, (وَإِنْ رَأَى صَحْنَ الدَّارِ فَلَا خِيَارَ لَهُ وَإِنْ لَمْ يُشَاهِدْ بَيْوتَهَا) (Bir kimse bir dârin dâhilini ve vasatını görüp odalarını müşahede etmese bile hıyâr sâkit olur.) İmâm Züfer'inde odalarını görmese hıyâr sâkit olmaz. Ve aleyhi'l-fetvâ.

(öl. 962/1555) *Fetâvâ'sı*, Zeynüddîn İbn Nüceym'in (öl. 970/1563) *Fetâvâ-yı İbn Nüceym'i*, Şeyhüislâm Çatalcalı Ali Efendi'nin (öl. 1103/1692) *Fetâvâ-yı Ali Efendi'si*, Şeyhüislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin (öl. 1115/1703) *Fetâvâ-yı Feyziyye'si*, Şeyhüislâm Menteşzâde Abdürrahîm Efendi'nin (öl. 1128/1716) *Fetâvâ-yı Abdürrahîm'i*, Şeyhüislâm Yenişehirli Abdullah Efendi'nin (öl. 1156/1743) *Behçetü'l-Fetâvâ'sı*, Gedizli Ahmed ve Mehmed Efendi'lerin (öl. 1253/1837) derledikleri *Netîcetü'l-Fetâvâ'dır*. Mütercim eserinde *Fetâvâ-yı İbn Nüceym'den* sekiz, *Behçetü'l-Fetâvâ'dan* yedi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi'den* altı, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm'den* dört, *Fetâvâ-yı Feyziyye'den* iki, *Fetâvâ-yı Kuhistânî'den* bir ve *Netîcetü'l-Fetâvâ'dan* bir adet olmak üzere 7 adet fetva kitabından toplamda 29 adet fetva nakilde bulunmuştur.

Yusuf Sıddık Efendi'nin, fıkıh kitaplarını kaynak olarak kullanırken daha çok mezhep içi farklı kavillere dikkat çektiği ve müftâbih olan görüşü kaynağıyla birlikte zikrettiği tespit edilmiştir. Halebî'nin (öl. 956/1549) *Mültekâ'l-Ebhur'u*, Haskefi'nin (öl. 1088/1677) *Dürrü'l-Muhtâr'ı* ile İbn Âbidîn'in (öl. 1252/1836) *Reddü'l-Muhtâr'ı* kaynak olarak kullandığı eserlerdendir.

Mütercimin Mecelle maddeleri ve fetva örneklerine yer vererek hazırladığı söz konusu çalışmasını, bir taraftan öğrencilerin fikhî tasavvurlarını geliştirdiği, diğer taraftan da temel fıkıh metinlerinin çeviri ve açıklamalarında kanun metinlerine yer vermesiyle farklı bir bakış açısı kazandırdığı görülmektedir.

Kaynakça | References

- Alpaydın, Mehmet Akif. "Osmanlı Dönemi Türkçe Tefsir Eserleri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016), 131-140.
- Alpaydın, Mehmet Akif. *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Doğan, Cihan. "Kudûrî'nin El-Muhtasar Adlı Eserinin En Eski Türkçe Tercümesi". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 49-166.
- İbrahim Ethem Temizhan. *Hâl Tercemesi*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Nuri Arlasez, 294, 1a-24b.
- Jirik Yusuf Sıddık. *Kitâbü'z-Zekât*. Mısır: Matbaa-i Hindiyeye, 1921.
- Jirik Yusuf Sıddık. *Metn-i Kudûrî'den Kitâbü'l-Büyû' Tercemesi*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Nuri Arlasez, 97, 1a-19b.
- Jirik Yusuf Sıddık. *Terceme-i Tefsîr-i Te'vîlât-ı Kâşânî*. Süleymaniye Ktp., Nuri Arlasez, 223, 1-470.
- Kılıç, Mahmud Erol. "Ekberiyeye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/544-545. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Koca, Ferhat. "el-Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/64-66. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Korkmaz, Zeynep. "Eski Bir Kudûrî Çevirisi". *Türk Dili Üzerine Araştırmalar*. 355-359. Ankara: TDK, 1995.
- Yazar, Sadık. "Osmanlı Döneminde Fıkıh Sahasında Yapılmış Türkçe Tercümeleler". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 49-166.
- Muhtasaru'l-Kudûrî Tercemesi*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Ktp., Yazma, A 430, 1a-277b



Yayın Politikası ve İlkeleri

1. Rize İlahiyat Dergisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yılda iki kez (20 Nisan-20 Ekim) yayımlanan hakemli akademik bir dergidir.
2. Makale kabul tarihleri Nisan sayısı için 1 Kasım-15 Şubat, Ekim sayısı için 1 Mayıs-15 Ağustostur.
3. Rize İlahiyat Dergisi'nin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapçadır. Diğer dillerdeki bilimsel çalışmaların yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
4. Rize İlahiyat Dergisi'nde telif ve tercüme makale, edisyon kritik, kitap incelemesi ve bilimsel toplantı değerlendirmeleri yayımlanır. Rize İlahiyat Dergisi'ne sadece lisansüstü çalışma yapan araştırmacıların çalışmaları kabul edilmektedir.
5. Tercüme türünde gelen yazıların işleme alınabilmesi için yazar ve/veya yayınevinden izin alındığına dair belge "İzin Belgesi" adıyla sisteme yüklenmelidir. Ayrıca metinlerin orijinallerinin bir kopyası bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle gönderiye eklenmelidir.
6. Yazım ilkelerine uyulmadan dergiye gönderilen yazılar, süreçten alınmadan düzeltilmesi için yazara iade edilir.
7. Rize İlahiyat Dergisi'nde çift taraflı kör hakeme sistemi uygulanmaktadır. İki hakemin olumlu rapor bildirdiği makale, yayımlama sürecine alınır. Hakem raporlarından birinin olumlu (kabul veya minör revizyon kararı), diğerinin olumsuz (red veya major revizyon kararı) olması halinde çalışma üçüncü bir hakeme gönderilebilir ya da Yayın Kurulu tarafından incelenerek karar verilebilir.
8. Hakem raporlarında gizlilik esastır; bu sebeple derginin künyesinde hakem bilgilerine yer verilmez.
9. Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilir.
10. Dergi editör kurulu üyeleri dergiye makale gönderebilirler. Dergi kurullarımızda görev yapanların dergimizde makale yayımlaması durumunda ilgili sayıdaki bütün görevleri askıya alınır. Kör hakemlik sisteminin ihlal edilmesine hiçbir şekilde izin verilmez. Bu türden yayımlar sayıdaki toplam makalelerin 1/3'ünü aşamaz.
11. Rize İlahiyat Dergisi'nde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. Yazarlar gönderdikleri fikri eserin, Rize İlahiyat Dergisi tarafından Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayımlanmasına izin verirler.

Publication Policy and Principles

1. Rize Theology Journal is a peer-reviewed academic journal published biannually (20 April-20 October) by the Recep Tayyip Erdoğan University Faculty of Theology.
2. Article acceptance dates are 1 November-15 February for the April issue, and 1 May-15 August for the October issue.
3. The publication languages of Rize Theology Journal are Turkish, English and Arabic. The Editorial Board decides on the publication of scientific papers in other languages.
4. Rize Theology Journal publishes copyright and translated articles, critical edition, book reviews and scientific conference reviews. Only the papers of postgraduate researchers are accepted to Rize Theology Journal.
5. In order for the translated articles to be processed, the document confirming that permission has been obtained from the author and/or publisher must be uploaded to the system under the name of "Permission Document". In addition, a copy of the originals of the texts should be uploaded to the system.
6. If the papers are not complying with the writing principles, they are returned to the author for the corrections before being processed.
7. In Rize Theology Journal, a double-blind peer-review is applied. The article, in which two referees reported a positive report, is included in the publication process. If one of the referee reports is positive (acceptance or minor revision decision) and the other is negative (rejection or major revision decision), the study may be sent to a third referee, or it may be reviewed and decided by the Editorial Board.
8. Confidentiality is essential in referee reports; for this reason, referee information is not included in the journal's credits and title pages.
9. A maximum of one paper by the same author can be published in any issue.
10. Journal editorial board members may submit articles to the journal. In the event that the members of our journal boards publish articles in our journal, all their duties in the relevant issue are suspended. Violation of the blind refereeing system is not permitted under any circumstances. Such publications cannot exceed 1/3 of the total number of articles.
11. The copyrights of the papers published in Rize Theology Journal belong to their authors. The authors allow the intellectual work they sent to be published by Rize Theology Journal under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

12. Dergiye gönderilen çalışmalarda dil bilgisi kurallarına (imla, noktalama, açıklık, anlaşılabilirlik vs.) riayet etme mecburiyeti vardır. Bu nedenle oluşabilecek problemler ve eleştirilerden tamamen yazar sorumludur.

13. Rize İlahiyat Dergisi'nde tüm politikalar ve süreçler Yayın Kurulu tarafından belirlenir. Burada belirtilmeyen hususlarda karar verme yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

14. Rize İlahiyat Dergisi, gönderilen makaleleri yayımlayıp yayımlamama, gerekli gördüğü durumlarda makaleler üzerinde düzeltmeler yapma hakkına sahiptir. Dergide yayımlanmış bir yazının hukukî sorumluluğu ise yazarına aittir ve dergiyi bağlamaz. Dergiye makale gönderen yazar, bu ilkeleri kabul etmiş sayılır.

15. Rize İlahiyat Dergisi, intihali engellemek için gönderilen tüm yazıları iThenticate yazılımı ile taramaktadır. Benzerlik oranın %20'den az olması beklenir. Benzerlik oranında asıl ölçü, yazarın atıf yapma ve alıntılama kurallarına uymasındır. Benzerlik oranı %1 görüldüğü hâlde atıf ve alıntı, usulüne uygun yapılmamışsa yine intihal söz konusu olabilir. Bu açıdan atıf ve alıntı kuralları yazar tarafından bilinmeli ve dikkatlice uygulanmalıdır.

16. Rize İlahiyat Dergisi, alıntı ve atıflarda **İSNAD 2. Edisyonu** esas almaktadır.

17. Dergiye gönderilen ya da yayına kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işlem ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. Rize İlahiyat Dergisi, yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam kabul etmemektedir. Derginin tüm giderleri Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı tarafından karşılanmaktadır.

18. Rize İlahiyat Dergisi'nde yayımlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark edildiğinde veya bilimsel araştırma ve yayın etiğine ilişkin herhangi bir ihlal tespit edildiğinde ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr adresine bildirimde bulunulabilir. Derginin gelişimi ve kalitesi açısından bu bildirimler memnuniyetle karşılanmakta; hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapılmaktadır.

12. There is an obligation to comply with the grammar rules (spelling, punctuation, clarity, etc.) in the papers submitted to the journal. The author is fully responsible for any problems and criticisms that may occur for this reason.

13. All policies and processes in Rize Theology Journal are determined by the Editorial Board. The authority to decide on matters not mentioned here belongs to the Editorial Board.

14. Rize Theology Journal has the right to publish the submitted articles or not, and to make corrections on the articles when it deems necessary. The legal responsibility of an article published in the journal belongs to its author and does not bind the journal. The author who submits an article to the journal is deemed to have accepted these principles.

15. Rize Theology Journal scans all submitted articles with iThenticate software to prevent plagiarism. The similarity rate is expected to be less than 20%. The main measure of similarity is the author's compliance with the citation and referencing rules. Even though the similarity rate is 1%, if the citation and referencing are not properly used, plagiarism may still be in question. In this respect, citation and referencing rules should be known by the author and should be applied carefully.

16. Rize Theology Journal is based on **ISNAD 2nd Edition** in citations and referencing.

17. No processing fee or submission fee is charged for articles submitted to the journal or accepted for publication. Rize Theology Journal does not accept sponsorships and advertisements due to its publication policies. All expenses of the journal are covered by the Dean's Office of the Faculty of Theology of Recep Tayyip Erdoğan University.

18. When an important error or inaccuracy is noticed in an article published in Rize Theology Journal, or any violation of scientific research and publication ethics is detected, a notification can be made to the address ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr. In terms of the development and quality of the journal, these notifications are welcomed; quick feedback is provided.