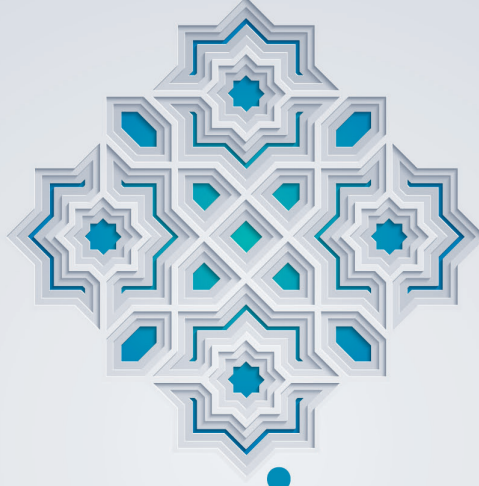


Ekim 2025



İLAHİYAT

**ALANINDA ULUSLARARASI
AKADEMİK ARAŞTIRMA VE
ÇALIŞMALAR**

EDİTÖR

DOÇ. DR. MEHMET HABERLİ

Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • C. Cansın Selin Temana

Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Serüven Yayınevi

Birinci Basım / First Edition • © Ekim 2025

ISBN • 978-625-5737-70-0

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Serüven Yayınevi'ne aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

The right to publish this book belongs to Serüven Publishing. Citation can not be shown without the source, reproduced in any way without permission.

Serüven Yayınevi / Serüven Publishing

Türkiye Adres / Turkey Address: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak

Ümit Apt No: 22/A Çankaya/ANKARA

Telefon / Phone: 05437675765

web: www.seruvenyayinevi.com

e-mail: seruvenyayinevi@gmail.com

Baskı & Cilt / Printing & Volume

Sertifika / Certificate No: 47083

İLÂHİİYAT

ALANINDA ULUSLARARASI AKADEMİK
ARAŞTIRMA VE ÇALIŞMALAR

EKİM 2025

EDİTÖR DOÇ. DR. MEHMET HABERLİ

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1

ŞEYHÜLİSLAM ÇATALCALI ALİ EFENDİ (Ö.1103/1692) VE FETÂVÂ
GELENEĞİNE KATKISI

Ali Aslan TOPÇUOĞLU / 1

BÖLÜM 2

MEZHEBÎ TAASSUP VE MEVZÛ HADİS LİTERATÜRÜNÜN
TEŞEKKÜLÜNE ETKİSİ

Nuran SARICI DOĞAN / 31

Azra ÇELİKOĞLU / 31

BÖLÜM 3

EBÜ'L-KÂSİM EL-HÛÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE İSLAM DÜŞÜNCE
DÜNYASINA KATKILARI

Fevzi RENÇBER / 63

Osman BİLEN / 63

BÖLÜM 4

İSLAM TARİHİ KAYNAKLARINA GÖRE CEZİRE BÖLGESİ

Hüseyin GÜNEŞ / 69

BÖLÜM 5

KÜLLÎ KÂİDELER BAĞLAMINDA HATİB
EŞ-ŞİRBİNÎ'NİN MUĞNÎ'L-MUHTÂC'I

Esra Işık İLHAN / 89



ŞEYHÜLİSLAM ÇATALCALI ALİ EFENDİ (Ö.1103/1692) VE FETÂVÂ GELENEĞİNE KATKISI¹

“ ”

Ali Aslan TOPÇUOĞLU²

¹ Bu çalışma, 12-13 Mart 2022 tarihinde Uluslararası Balkan Üniversitesi'nde düzenlenen 5. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Bilimleri Sempozyumu'nda sunulan “Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi (ö. 1103/1692) ve Osmanlı Fetâvâ Gelenegine Katkısı” adlı bildirinin geliştirilmiş şeklidir.

² Prof. Dr. Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı/
aatopcuoglu@hotmail.com orcid.org/0000-0002-7721-9751

GİRİŞ

İslam hukukunda bir meselenin hükmü hakkında verilen cevap için kullanılan terim olarak fetva, dinî konulara ilişkin soruların hükümlerine dair fıkıh âlimleri ve eski fetvahane ve müftüler gibi ifta makamı tarafından şer'î delillere istinaden verilmektedir.¹Başka bir ifadeyle ibadet veya muamelata ait amelî bir meselenin dinî-hukuki hükmünü açıklayan cevaptır.² Dini bir konuda soru sorma ya da sorunun cevabını verme hususunda fetva kelimesinin tercih edilmesinde kelimenin Kur'an'da ve hadislerdeki kullanımı etkili olmuştur.³ Hz. Peygamber döneminde dinin hükmünü bildirecek başka bir kaynak olmadığı için sahabe ya ondan duyduklarını naklederek fetva vermişler ya da içtihat ederek fetva verdiklerinde bu fetvayı Hz. Peygamber'e arz ederek bunun doğru olup olmadığını sormuşlar ve buna göre amel etmişlerdir. Bu devirde sahabenin içtihat etmesi ve fetva vermesi, ya Hz. Peygamber'in bulunmadığı yerlerde gerektiği için olmakta ya da onların eğitilip yetiştirilmeleri maksadına dayalı bulunmaktadır.⁴ Erken dönemlerden itibaren İslam toplumunda ihtiyacın sevgiyle ortaya çıkan fetva verme işleminin⁵ İslam hukukunun tedvinine, İslam kültür ve medeniyetinin gelişmesine paralel olarak kurumsallaştığı, fıkıh literatüründe ayrı bölümler halinde yer aldığı ya da konuyla ilgili müstakil eserlerin kaleme alındığı görülmektedir. Bu eserlerde fetva müessesesi, ayrıntılı ve sistematik bir şekilde incelenmiş, şartları, hükümleri belirlenmeye çalışılmış, bu kuruma ilişkin pek çok mesele incelenmiştir. Fetva konuları da ilk zamanlardan itibaren sadece bireysel meselelerde değil aynı zamanda sosyal, siyasi, idari ve hukuki hususlara ilişkin olmuştur. Hulefâ-i Râşidîn kendi zamanlarındaki fetvaları oldukça önemli gördüğü gibi Emevî ve Abbâsî halifeleri de mühim işlerde müftülerin görüşüne başvurmuşlardır. Aynı şekilde Osmanlı Devleti'nde

¹ Ergüney, Hilmi, *Türk Hukukunda Lügat ve Istılahlar*, Yenilik Basımevi, İstanbul, 1973, s. 122.

² Yaman, Ahmet, *İslam Kamu Hukuku*, Bilay Yayınları, Ankara, 2020, s. 30.

³ Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 217.

⁴ Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 99.

⁵ Ebû'l-'Ulâ Mardin, "Fetva", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1993, s. 583.

savaş, barış, ıslahat gibi önemli olaylar da fetva konusu olmuş ve bu hususlarda şeyhülislamın fetvası aranmıştır.⁶

Hanefî mezhebi esaslarına göre fetva işlerinin yürütüldüğü Osmanlı döneminde⁷ kendisine sorulan genel ve özel nitelikli dinî/hukuki meselelere ait hükümlere uyarak karar veren şahsa “müftî”; verilen hükme de “fetva” adı verilmiştir. Ayrıca müçtehit olmayan müftülerin riayet etmeleri gereken bir takım usul vardır ki bunlara da “resmülmüftî” denmiştir.⁸ Bu konuda fetva ile içtihadın yakın ilgisi bulunmaktadır. Buna göre fetvanın sorulan bir soruya verilen cevap olması itibarıyla hususi bir yönü vardır. Diğer yandan fikhî hükümleri kaynaklarından çıkarma anlamına gelen içtihat ise fetvadan daha kapsamlıdır. Çünkü bir müçtehit, kendisine sorulsun ya da sorulmasın meseleleri açıklar. Fetva ise hükmü sorulan bir meseleye müftî/şeyhülislam tarafından verilen fikhî cevaptan ibarettir.⁹ Her insan, bir meseleye dair dinin hükmünü bilemeyebileceği gibi fıkıh kitaplarından da o meselenin hükmünü belirleme yeterliliğinde olamayabilir. Bu hususta işin mütehasısları tarafından verilecek cevaba ihtiyaç vardır ki bu da fetva yoluyla mümkün olur.¹⁰ Bunun için bir meseleye dair fetva¹¹ verildiğinde fakihler, fetvalarının kaynaklarını belirtmekle mükellef tutulurken, müftî/şeyhülislamlar bu durumdan muaf sayılmışlardır.¹²

⁶ Atar, Fahrettin, “Fetva”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1995, 12/490.

⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2014, s.181; Ebü'l-‘Ulâ Mardin, s. 583.

⁸ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılâhatı Fıkhiyye Kâmusu*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul, 1992, 1/ 247.

⁹ Ebû Zehra, Muhammed, *İslam’da Fikhî Mezhepler Tarihi*, trc. Abdülkadir Şener, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1968, 1/159.

¹⁰ Ecer, A. Vehbi, Türk Kültürünün Tetkikinde Fetva Kitaplarının Önemi, *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Dergisi*, 8/90, 1970, 400; ayrıca bk. Yaman, *İslam Kamu Hukuku*, s. 30-31.

¹¹ Fetva, öncelikle konu ile ilgili tafsili delile, bu bulunamazsa fıkıh usulünün diğer yöntemlerine göre elde edilen hüküm, nihai tahlilde Yüce Allah’ın norm koymadaki muradını ve hukuk düzeninden beklediği maslahatı ifade eden makâsıd-ı şerîa süzgecinden geçirilerek işleme alınır. Bu konuda bk. Yaman, Ahmet, *Fetva Usûlü ve Âdabı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2019, s. 125.

¹² Ebü'l-‘Ulâ Mardin, s. 583.

Osmanlı kaynaklarında en yüksek ilmiye makamı sahibi, 17. yüzyılın sonlarına kadar çoğu zaman müftü unvanını taşıyan; 18. yüzyıldan itibaren onun yerine şeyhülislam tabiri umumileşmiştir.¹³ Bu dönemde müftüler tarafından ilk önce Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) tevatür yoluyla nakledilmiş “zâhirü'r-rivâye” diye isimlendirilen kitaplara başvurularak hüküm verilmiştir. Bu hususta bir hüküm bulunmadığı takdirde önceki dönemlerde yaşamış âlimlerce tercih ve kabul edilmiş müftâbih¹⁴ kanaatler alınmış, bu özelliği taşımayan görüş ve içtihatlar ise tercih edilmemiştir.¹⁵ Daha sonraki zamanlarda sosyal hayatta daha pratik kullanımı dolayısıyla önceki dönemlerde şeyhülislam veya müftülerin farklı meselelere dair verdikleri cevaplar, ya bizzat kendileri ya da başkaları tarafından toplanarak fetva kitapları ve mecmuaları meydana getirilmiştir. Bunlar genelde soru-cevap tarzında olduğu, farklı görüşlerden birini tercih ederek aktardığı, aktüel meselelere değindiği için fıkıh kitaplarından daha kullanışlı olduğu kabul edilmiştir. Bu kapsam dâhilinde kaleme alınan kitaplardan bir kısmı basılmış, matbu olmayanlar da kütüphanelerde mevcuttur.¹⁶ Hazırlandığı dönemin ilmî, dinî/hukukî ve ahlâkî meselelerini aksettiren tarihi bir belge niteliği taşıyan fetva kitapları/mecmuaları, örf, adet gibi mahalli şartlar ve milli hususiyetle ilgili olması itibarıyla İslam toplumunun sadece hukukî değil, aynı zamanda sosyal tarihinin de en değerli kaynakları hükmündedir.¹⁷

Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) yirmi yıllık bir zaman diliminde hazırlamış olduğu “*Keşfü'z-zunûn*” adlı eserinde fetâvâ adıyla kaydedilmiş yüz otuz,¹⁸ zeylinde ise yaklaşık kırk eser adına yer verilmektedir.¹⁹ Biyografi âlimi Bursalı Mehmet Tâhir'in (ö. 1925) ise Osmanlı döneminde Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/1526), Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) ve Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574)

¹³ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s.181.-182.

¹⁴ İslam hukuku literatüründe bir konu hakkında ortaya konulan çeşitli içtihatlardan fetva için tercih edilen görüş, bu kavramla ifade edilmiştir. Bk. Yaman, *İslam Kamu Hukuku*, s. 30.

¹⁵ Bilmen, I/ 247; Atar, s. 495.

¹⁶ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 181.

¹⁷ Ecer, s. 401.

¹⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1362/1943, 2/1218-1230.

¹⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *İzahu'l- meknun fi'z-zeyli 'ala Keşfi'z-zunûn an esami'l-kütübi ve'l-fünun*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1366/1947, 2/155-158.

dışında fetvaları kitap haline getirilmiş olan âlimlerin yetmiş bir fetâvâ kitabından bahseder. Bunlardan yirmi altısı şeyhülislamlara, biri de II. Bayezid'in (ö. 918/1512) oğlu Şehzade Korkut'a (ö. 919/1513) aittir.²⁰ İşte bizim çalışmamıza konu olan ve Osmanlı'da şeyhülislamlık makamında bulunduğu sırada verdiği fetvalardan oluşan fetvaların bir araya getirilmesiyle "*Fetâvâ-yı Ali Efendi*" adıyla vücuda getirilen eserin sahibi Çatalcalı Ali Efendi'nin ailesi, eğitimi, devlet kurumlarındaki görevleri, şeyhülislamlık makamına getirilişi ve nihayetinde fetâvâ geleneğine katkısı üzerinde durulacaktır.

I. AİLESİ VE EĞİTİMİ

İstanbul sınırları içinde bulunan Çatalca'da 1041/1631'de dünyaya gelen Osmanlı devrinin kırk üçüncü şeyhülislamı Çatalcalı Ali Efendi²¹, Osmanlı döneminde ilmiye sınıfının başında yer alan şeyhülislamlık makamında uzun süre görev yapmış âlimlerdendir.²² Babası aslen Alâîyeli/Alanyalı olup Çatalca'ya giderek orada ilmî ve tasavvufî eğitim gören Şeyh Mehmed b. Kadı Hasan'dır.²³ 18. yüzyıl biyografi yazarlarından Şeyhî Mehmed Efendi'nin (ö. 1144/1731) belirttiğine göre ulemadan birine dânişmend²⁴ olmak için İstanbul'a gelerek Halvetiyye tarikatının²⁵ önde gelen

²⁰ Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, Meral Yayınevi, İstanbul, ts. 1/476-480.

²¹ Müstakimzâde Süleyman Sâdetin, *Devhatü'l Meşayih*, Çağrı Yayınları, 1978 İstanbul, s. 71; İlmiye Sâlnâmesi, haz. Seyyit Ali Kahraman- Ahmet Nezih Galitekin- Cevdet Dadaş, İşaret Yayınları, İstanbul, 1998, s. 394.

²² Osmanlı devrinde Fahreddin-i Acemî Efendi (ö.865/1460) otuz yıl; Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) yaklaşık yirmi dokuz yıl; Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/1526) yirmi dört yıl; Molla Hüsrev (ö. 885/1480) yirmi yıl; Çatalcalı Ali Efendi ise yaklaşık on üç meşihat makamında görev yapmışlardır. Ayrıntılı bk. Altunsu, Abdulkadir, *Osmanlı Şeyhülislamları*, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1972, s. 4, 6, 14, 28, 94.

²³ Müstakimzâde, 71; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, çev. Seyyit Ali Kahraman, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996, 1/252; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınevi, Ankara, 1988, 4/479.

²⁴ Medrese tahsili görmüş olanlar hakkında kullanılan tabirlerden biridir. Bk. Pakalın, Mehmet Zeki, "Dânişmend", *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971, 1/393.

²⁵ Şeyh Ebî Abdullah Sırâcüddin Ömer İbni eş-Şeyh Ekmelüddin'ül Ehci tarafından kurulan tarikatın adıdır. Bk. Pakalın, "Halvetiyye", 1/714.

isimlerinden Ömer Efendi'ye intisap edip orada eğitimini tamamladıktan sonra halife olarak Çatalca'ya gönderilmiştir. Çatalca'da inşa ettirdiği zaviyede göreve başlayan Mehmed Efendi, yıllarca irşat faaliyetinde bulunmuştur.²⁶ Çatalcalı Ali Efendi'nin ilmiye mesleğine mensup olan kardeşi Ebûbekirzâde Şeyh Mehmed Nümâyî Efendi ise müderris ve Selânik mollası olup Recep 1089/Ağustos-Eylül 1678'de vefat etmiştir. Onun oğlu Abdülbâkî Efendi (ö. 1126/1715) ise sadece müderrislik görevinde bulunmuştur.²⁷

Kaynaklarda Çatalcalı Ali Efendi'nin ailesiyle ilgili kapsamlı bir malumat bulunmamakla birlikte kızı Ayşe Hanım'ın, Osmanlı ulemasından Bursa kadısı Yenişehirli Şerif Efendi ile evlendiği bilgisi yer almaktadır. Bu evlilikten doğan torunu Seyyid Mehmed Şerif Efendi²⁸, İstanbul kadılığı ve nakibüleşraflık, İstanbul kadılığı, Anadolu ve Rumeli kazaskerliği görevlerinde bulunmuştur. Bu görevleri sırasında dedesi Çatalcalı Ali Efendi'nin şeyhülislamlığı sırasında verdiği fetvaları bir araya getirerek "*Mecmuatü'l-aliyye fi'l-fıkhi'l Hanefiyye*" adlı müstakil eseri vücuda getirmiştir. Fetâvâ-yı Ali Efendi adıyla baskıları yapılan ve çok sayıda yazma nüshaları bulunan eserin giriş kısmında, sonraki dönem âlimleri tarafından bu esere itimat edildiğini ve uygulamada esas alındığını belirtir.²⁹ Bursalı Mehmet Tahir Efendi (ö.1925), Mehmed Şerif Efendi'ye ait fetvâları "*Fetâvâ-yı Şerifzâde*" adıyla toplandığını belirtse de³⁰ diğer kaynaklarda böyle bir bilginin verilmemesi, Mehmed Şerif Efendi'nin dedesine ait fetvaları derlediği mecmuanın yanlışlıkla kendisine nispet edildiğini akla getirmektedir.³¹ Ayrıca Sultan III. Mustafa (ö. 1187/1774) döneminde 1187/ 20 Ağustos 1773'te Şeyhülislam Mirzazâde Mehmed Said Efendi'nin (ö.1188/1775)³² yaşlılık ve

²⁶ Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, nşr. Abdulkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1989, 2/ 67.

²⁷ Mehmed Süreyyâ, 1/ 253; 4/ 1280.

²⁸ Başar, Serhat, *Eserleri, Fotoğrafları ve Aileleriyle Osmanlı Şeyhülislamı*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul, 2017, s. 251.

²⁹ Özcan, Tahsin, "Seyyid Mehmet Şerif Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 2009, 37/69-70; ayrıca bk. Başar, s. 150.

³⁰ Mehmet Tâhir, 1/477; Altunsu, s. 147.

³¹ Özcan, "Seyyid Mehmet Şerif Efendi", 37/70.

³² Osmanlı döneminde kadılık, kazaskerlik, nakibüleşraflık ve Osmanlı devrinin yetmiş sekizinci şeyhülislamı olarak görev yapmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. İpşirli, Mehmet,

hastalık sebebiyle istifası üzerine şeyhülislamlık makamına getirilerek yaklaşık altı ay bu görevde bulunmuştur. Ancak daha sonra Sultan I. Abdülhamit (ö.1203/1789) tarafından azledilmiştir. 1193/1769'da ise İstanbul'da vefat etmiş ve Eyüpsultan'da Şekerpare Türbesi yakınlarında Çivizâde mezarlığına defnedilmiştir.³³

Çatalcalı Ali Efendi, başlangıç mahiyetindeki tahsilini önce ilmiyye sınıfından olan ve aynı zamanda tasavvufî yönü de bulunan babası Mehmed b. Hasan Alâî'den almış, daha sonra İstanbul'a giderek 1057/1647 yılında Osmanlı devrinin otuz birinci şeyhülislamı olan Hoca Abdurrahim Efendi'nin (ö.1066/1656)³⁴ yanında 1057/1647'de mülâzım olmuş, yani bir nevi meslekî eğitimden geçmiş ancak hocasının şeyhülislamlıktan azledilmesi üzerine memleketine dönmüştür. Daha sonraki zamanlarda tahsilini ilerletmek üzere 1062/1652'de tekrar İstanbul'a giderek Şeyhülislam Minkârîzâde Yahyâ Efendi'ye (ö. 1088/1678)³⁵ intisap ettiği, mülâzım olduğu ve hocasının kadılık yaptığı yıllarda nâiblik görevinde bulunduğu ve onun en güzide öğrencileri arasına girmeyi başardığı bilinmektedir.³⁶

II. DEVLET KADEMELERİNDEKİ GÖREVLERİ

♦ Bâb Mahkemesi Nâibliği

Çatalcalı Ali Efendi, hocası Minkârîzâde Yahya Efendi, 1652 yılında Mısır kadısı olması üzerine onunla birlikte Kahire'de Bâb Mahkemesi nâibi³⁷

“Mirzazâde Mehmed Said Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 2005, 30/169-170.

³³ Altunsu, s. 147.

³⁴ Altunsu, s. 94.

³⁵ Minkârîzâde Yahyâ Efendi, aslen Alâîyeli olup Osmanlı döneminde müderrislik, kadılık, kazaskerlik ve nihayetinde şeyhülislamlık makamına getirilmiş önemli simalardan biridir. Ayrıntılı bk. Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, s. 93.

³⁶ Müstakimzâde, s.71; Şeyhî, II, 67; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 4/479; Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2013, 325; İpşirli, Mehmet, “Çatalcalı Ali Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, 8/234.

³⁷ Bâb mahkemesi: İstanbul kadılarının nâibi makamında olan biri tarafından idare edilen mahkemenin adıdır. Bâb nâibi ise bâb mahkemesi reisinin unvanıdır. Esasen Kadı'nın vekili anlamında kullanılan bu terim, hukuk hâkimlerine nispetle sulh hâkimleri ne ise bâb nâibleri

olmuş ve bu sırada hac fârizasını da yerine getirmiştir. Yahya Efendi, 1069/1659 yılında İstanbul kadılığına tayin edildiğinde mülâzımı olan Ali Efendi de Bâb Mahkemesi nâibliğine tayin edilmiştir. 1071/1661 yılında ise Abdurrahimzâde Mehmed Efendi'nin Mısır kadılığına tayini sırasında ikinci defa Kahire Bâb Mahkemesi nâibi olmuş, farklı yerlerde yaptığı görevlerde gerek ahlâkı gerekse meslekteki ehliyeti ve dirayetiyle³⁸ henüz otuz yaşına ulaşmadan ilim çevrelerinde meşhur olmuş ve “*Nâib Çelebi*” olarak anılmaya başlanmıştır.³⁹ Bu görevde bulunduktan sonra devlet kademelerinde mühim görevleri deruhte eden bir konuma ulaşmıştır.

♦ Müderrislik- Kadılık ve Kazaskerlik Görevi

Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin meşihat makamına getirilmesiyle onun yanında devam eden staj/mesleki eğitim dönemi sona ermiş olan Çatalcalı Ali Efendi, eğitim ve öğretim faaliyetlerine başlayarak önce 1073/1663'te La'li-zâde Abdülaziz Efendi yerine Mesih Paşa Medresesi'ne müderris tayin edilmiştir. Bu görevi sırasında Sadrazam Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa (ö.1087/1676) komutasındaki Osmanlı ordusu Uyvar seferine çıktığında o da ordu kadısı⁴⁰ olarak görevlendirilmiştir. Bu sefer sonucunda Osmanlı ordusu zaferle dönünce 1074/1664'te Sarı Osman Efendi yerine Hâfız Paşa Medresesi'ne, daha sonra ise 1075/1665'te selefi Osman Efendi yerine Gazenfer Ağa Medresesi'ne müderris olarak atanmıştır.⁴¹

1076/1666 yılında yeniden yargı görevine dönen Çatalcalı Ali Efendi, Hâmid Efendi yerine Selânik kadılığına getirilmiş ancak Girit seferine çıkan Osmanlı ordusunda kadılık görevi yine ona tevdi edilmiş o da yerine nâib

de öyledir. Osmanlıda İstanbul, Şam, Bağdat gibi büyük şehirlerde bâb mahkemeleri ve nâibleri mevcut olmuştur. Ayrıntılı bk. Pakalın, “Bâb Mahkemesi ve Bâb Nâibi”, 1/142.

³⁸ Şeyhî, 2/ 68; Özel, s. 325; İpşirli, “Çatalcalı Ali Efendi”, 8/234.

³⁹ Şeyhî, 2/ 68.

⁴⁰ Osmanlı padişahları sefere çıktıklarında askerî sınıfların kadıları olan Rumeli ve Anadolu kazaskerleri de orduyla birlikte gidip kendilerine ait şer'î işleri yürütmüşlerdir. Padişahlar, seferi terk ettiklerinde vezir-i âzâmlar, serdar-ekrem olarak giderler, kazaskerler ise padişahla birlikte kalırlar ve bunlara vekâleten “*ordu kadısı*” ismiyle mevâlî denilen büyük kadıların mâzullerinden liyakat ve malumat itibarıyla değerli birisi bu göreve tayin olunarak orduyla birlikte sefere gönderilmiştir. Ayrıntılı bk. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s.133.

⁴¹ Şeyhî, 2/ 68; ayrıca bk. Altunsu, s. 94; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 325.

bırakıp orduyla birlikte sefere katılmıştır.⁴² Gerek Uyvar gerekse Girit seferlerinde ordu kadısı olarak yaptığı başarılı hizmetlerle devlet erkânının özellikle Sadrazam Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa'nın takdirini kazanmıştır.⁴³ Bunun akabinde 1078/1668'de Kebîrî-zâde Mustafa Efendi Selânik kadılığına atanmıştır. 1081/1670 yılında ise Ankarâvî Mehmed Efendi yerine Kahire kadılığına getirilen Çatalcalı Ali Efendi, göreve başlamak üzere giderken aynü't-tüccâr denilen yere geldiğinde İstanbul'a çağrılarak Kadrî Efendi yerine Rumeli kazaskerliğine tayin edilmiş ve bu görevini dört yıl sürdürmüştür. Çatalcalı Ali Efendi'den boşalan Kahire kadılığına ise Kabakulak-zâde Mehmed Efendi getirilmiştir.⁴⁴

♦ Şeyhülislamlık Görevi

Ebüssuûd Efendi, müftü yani şeyhülislamlığa gelinceye kadar kendisi de dâhil olmak üzere şeyhülislamlığa atamayla ilgili belirli bir usul söz konusu olmamıştır. Kazaskerlik, mevleviyet denilen büyük kadılık ve müderrislik yapanlardan münasip olanları müftülüğe/shayhülislamlığa getirilmiştir. Ebüssuûd Efendi'den itibaren ise şeyhülislamlık, Rumeli kazaskeri olanlara verilmeye başlanmıştır ancak bazen Anadolu kazaskeri veya bunun pâyelerinden de getirildiği de olmuştur. Şeyhülislamlar, Divan-ı Hümâyûn⁴⁵ âzası olmamış ancak nadiren de olsa dinî bir meselenin halli için ya da yanlış bir kararı düzeltmek için Divan-ı Hümâyûn'a davet edilmişlerdir.⁴⁶ Çatalcalı Ali Efendi, 1673'de kazaskerlik görevinden azledildiğinde⁴⁷ Ayıntab kazası arpalık⁴⁸ olarak kendisine verilmiştir. Ancak bir süre sonra Şeyhülislam

⁴² Şeyhî, 2/ 68.

⁴³ Altunsu, s. 94; İpşirli, "Çatalcalı Ali Efendi", 8/234.

⁴⁴ Şeyhî, 2/ 68; ayrıca bk. Müstakimzâde, s.71-72; İlmiyye Sâlnâmesi, s. 394; Altunsu, s. 94.

⁴⁵ Bütün İslam devletlerinde olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de başlangıçta hükümdarın sonraları ise sadrazamın başkanlığında toplanarak devlet işlerine bakan meclisin adıdır. Bk. Pakalın, "Divan-ı Humayun", 1/462.

⁴⁶ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s.185.

⁴⁷ Altunsu, s. 94.

⁴⁸ Arpalık: Osmanlı'da devlet memurlarına hizmette bulundukları süre zarfında maaşlarına ilâve olarak ya da görevden ayrıldıktan sonra bir nevi emekli maaşı şeklinde tahsis edilen gelir anlamında bir terimdir. Ayrıntılı bk. Cahit Baltacı, "Arpalık", TDV İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991, 3/ 392.

Minkârîzâde, hastalığı sebebiyle emekliye sevk edildiğinde, IV. Mehmed, Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa'nın tavsiyesi üzerine Çatalcalı Ali Efendi'yi şeyhülislam olarak atama kararı almıştır. Bunun üzerine Osmanlı ordusunun Ukrayna seferi için Hacıoğlu Pazarı denilen mevkiye bulunduğu sırada oraya çağrılarak 15 Zilkade 1084/21 Şubat 1674'te henüz kırk üç yaşında iken şeyhülislamlığa atanmıştır.⁴⁹ Ali Efendi'nin şeyhülislamlık makamına tayin edildiği Hicrî 1084 yılı için Nâilî Mehmed Efendi, "*Ma'denü'l-ilmi Ali ve aleyhi'l fetvâ*" diye kayıt düşmüştür.⁵⁰

Esasen Çatalcalı Ali Efendi, o dönem teamüllerinin aksine henüz on altı yaşında iken Minkârîzâde Yahyâ Efendi'den mülâzım olduktan sonra kısa süre içinde Sadrazam Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa'nın da takdiriyle süratle yükselerek kırk üç yaşında şeyhülislam olması herkesi hayrete düşürmüştür.⁵¹ Şeyhülislamlık makamını haysiyet ve istiklalini titizlik ve cesaretle koruduğu için devşirme vezirler tarafından sevilmemiştir.⁵² Bu bakımdan kaynaklarda onun bu makama yükselişi, selevi ya da çağdaşı olan âlimlerin de tepkisini çektiğinden bahsedilmektedir.⁵³ Ancak bu yükselişte babasından aldığı ahlaki terbiye ve eğitimin yanı sıra atandığı görevlerde ortaya koyduğu ilmi yeterlilik, samimiyet ve sadakatın etkili olduğu söylenebilir.

Padişah Sultan IV. Mehmed'in iltifatına mazhar olan Çatalcalı Ali Efendi, ilmiye silsilesini başarı bir şekilde sürdürerek hocasının yerine geçmiştir. Görevi sırasında hiç kimseyi işine müdahale ettirmeyen ilim ve fazilet sahibi bir âlim olan Ali Efendi'nin⁵⁴ yaklaşık on üç yıl süren şeyhülislamlık dönemi, 1683 yılında Viyana bozgunu neticesinde Macar topraklarının elden çıktığı oldukça sıkıntılı süreçlerin yaşandığı bir döneme rastlamaktadır. Padişah IV. Mehmed'in avcılık tutkusundan vazgeçmediği ve

⁴⁹ Şeyhî, 2/ 68; Müstakimzâde, s. 72; Altunsu, s. 94; Özel, s. 325; İpşirli, "Çatalcalı Ali Efendi", 8/234.

⁵⁰ Müstakimzâde, s.72; Şeyhî, 2/ 68.

⁵¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 4/ 479.

⁵² İlmiye Sâlnâmesi, s. 394; Karaman, s. 289.

⁵³ Râşid Mehmed Efendi, *Târih-i Râşid*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013, 1/305.

⁵⁴ İlmiye Sâlnâmesi, s. 394.

devlet işlerinin iyi yönetmediği eleştirilerine muhatap olmasına rağmen Ali Efendi'nin bu vahim tablo karşısında padişahı ikaz etmediği için görevini layıkıyla yapmadığı ileri sürülmüştür. Hatta kazaskerler, kendisini ziyaret ederek padişahın Cuma namazına gelmemesinin ve devlet işleriyle ilgilenmemesinin nedenini ona sorarak dolaylı olarak bu işleyişte şeyhülislamın da dahil olduğunu adeta sorgulamışlardır. Ali Efendi de bu vaziyeti bir yazı ile Kaymakam Recep Paşa'ya bildirmiş, o da bu durumu padişaha arz etmiştir. Bu olaydan kısa bir süre sonra padişahın gittiği Vâlîde Camii'ne cuma namazına giderken orada bulunan halk tarafından hakarete uğramış ve hatta arabası parçalanmaya çalışılmıştır. Bu olaydan etkilenen Ali Efendi, Budin'in düşmesi akabinde memleketin her tarafında avcılık alışkanlığından vazgeçmeyen padişah aleyhinde vaazların verildiği bir sırada Davut Paşa'da bulunan padişah tarafından Sadaret Kaymakamı Hersekli Recep Paşa ile şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi de danışmaya çağırılmasına rağmen *"Bizim o tarafa gitmemize ulemanın muvafakati yoktur; emirleri ne ise ilâm buyursunlar"* cevabını göndermesi, padişahı oldukça gücendirmiştir. Bunun üzerine İstanbul Kaymakamı Hersekli Recep Paşa, Ali Efendi aleyhinde konuşmuş, onun teşvikiyle diğer düşmanları da birleşince şeyhülislamı 1097/ 26 Eylül 1686'de dimağının fesada uğradığı gerekçesiyle görevinden azledilerek sürgüne gönderilmiş, onun yerine şeyhülislamlık makamına Rumeli kazaskeri Ankarâvî Mehmed Efendi (ö. 1098/1682) getirilmiştir.⁵⁵ Böylece Çatalcalı Ali Efendi'nin ilk şeyhülislamlığı yaklaşık on üç yıl sürmüştür.⁵⁶

Bu görevden azledildikten sonra 1686'da önce Rodos'a sonra oradan alınıp Bursa'ya sürgün edilen⁵⁷ Ali Efendi'ye Gelibolu, Şehirköy, Sultanhisar kazaları arpalık olarak verilmiştir. 1687'de Rodos adasına gönderilmesine rağmen bir süre sonra tekrar Bursa'ya dönmesine izin verilmiştir. Bu defa arpalıkları Tire, Pınarhisar, Karasu Yenicesi'ne çevrilmiştir.⁵⁸ Ancak Sultan II.

⁵⁵ Silâhdar Mehmed Ağa, *Silahtar Tarihi*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1928, 2/ 245-248; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 4/ 480; İpşirli, "Çatalcalı Ali Efendi", 8/234.

⁵⁶ Müstakimzâde, *Devhatü'l Meşayih*, 72; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, 94.

⁵⁷ İlmiyye Sâlnâmesi, s. 394; Özel, s. 325.

⁵⁸ İpşirli, "Çatalcalı Ali Efendi", 8/234.

Süleyman (ö.1102/1691) padişah olunca onu affederek 1690 yılında İstanbul'a getirtmiştir.⁵⁹ Daha sonra II. Ahmed'in (ö. 1106/1695) Şeyhülislam Ebûsaidzâde Feyzullah Feyzi Efendi'nin (ö. 1110/1698)⁶⁰ azli üzerine Çatalcalı Ali Efendi, Edirne'ye davet ederek Alay Köşkü'nde iltifatla karşılaşmış, IV.Mehmed döneminde devlete yaptığı hizmeti göz önünde bulundurarak kendisinin meşihat makamına getirdiğini bildirmiş ve hiçbir şekilde doğruyu ifade etmekten imtina etmemesini ona söylemiştir.⁶¹ Böylece 1103/10 Mart 1692 yılında Çatalcalı Ali Efendi, ikinci kez şeyhülislamlığa getirilmiştir.⁶² Bu atamanın yapıldığı hicri 1103 yılı için *Âleme oldu yine müftî Aliyy-i âkil*" şeklinde tarih düşülmüştür.⁶³ Ancak bu göreve atanmasından kısa bir süre sonra 2 Şâban 1103/ 19 Nisan 1692'de Edirne'de vefat etmiş ve Zehrimâr Camii hâziresine defnedilmiştir.⁶⁴ Ali Efendi'yi, Osmanlı müftüsü ve âlimi Zenbilli Ali Efendi'den ayırmak için kendisine Çatalcalı Ali Efendi denilmiştir.⁶⁵ Öte yandan tarikat yönü bulunması nedeniyle de "*mecmau'l-bahreyn*" diye anılan Ali Efendi'nin uzun şeyhülislamlık sürecinde düzenlediği ya da imzaladığı belgelerden arşivlerde çokça örnek mevcut olduğu gibi orijinal fetvalarından da birçok örnek bulunmaktadır. Rumeli kazaskerliği sırasında tutulan bir rûznâmçe⁶⁶ İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi'nde kayıtlıdır (nr. 45).⁶⁷ Çatalcalı Ali Efendi'ye ilişkin buraya kadar verdiğimiz biyografik

⁵⁹ Özel, s. 325.

⁶⁰ Osmanlı devrinin kırk altıncı şeyhülislamı olan Erzurum doğumlu Ebûsaidzâde Feyzullah Feyzi Efendi, müderrislik, kazaskerlik yapmış ve 1099/14 Şubat 1688'de II. Süleyman tarafından Debbağzâde Mehmed Efendi (ö. 114/1702) yerine şeyhülislamlık makamına getirilmiştir. Ayrıntılı bk. Altunsu, s. 98 vd.

⁶¹ İpşirli, "*Çatalcalı Ali Efendi*", 8/234.

⁶² Altunsu, s. 94.

⁶³ Müstakimzâde, s. 72.

⁶⁴ Altunsu, s. 94; Özel, s. 325; Başar, s. 250.

⁶⁵ Şeyhülislam Fetvaları (Ali Efendi), sad. İbrahim Ural, Fey Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 2.

⁶⁶ Hazineye bağlı gelir ve gider defterlerine bakan memurlar için kullanılan bir terimdir. Bu işlemlerin tutulduğu deftere "Rûznâme" denildiği için memur için de bu tabir kullanılmıştır. Bk. Pakalın, "Rûznâmçe", 3/ 62; resmi bir defter türü olarak rûznâmçe, daha çok hazinedeki gelir-giderlerin kaydedildiği defterleri ifade eder. Ayrıntılı bk. Afyoncu, Erhan, "Rûznâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 2008, 35/276.

⁶⁷ İpşirli, "*Çatalcalı Ali Efendi*", 8/234.

malumattan sonra Osmanlı'da fetâvâ geleneği ve bu kapsamda ona şöhret kazandıran “*Fetâvâ-yı Ali Efendi*” adlı eserine yer vereceğiz.

III. OSMANLI'DA FETÂVÂ GELENEĞİ VE FETÂVÂ-YI ALİ EFENDİ

A. Oluşum Süreci

İnsanların pratik hayatta karşılaştıkları hukuki meselelere dair sordukları sorulara verilen cevaplardan oluşan eserleri ifade eden fetva mecmuaları, önceki dönemlerde Hanefî mezhebini kuran hukukçulardan herhangi biri, fikhî bir mesele hakkında mevcut bir görüş bulunmadığı takdirde kendi içtihadına dayanarak meseleyi çözüme kavuşturmuştur.⁶⁸ İslam hukukçularının fetva mahiyetinde görüşlerini ifade ettikleri bu eserler, genelde fetvâ/fetâvâ, mecmûa, nevâzil, vâkıât, mesâil gibi başlıklar halinde bir araya getirilmiştir.⁶⁹ Hicri 4. yüzyıldan itibaren klasik fıkıh ilmi literatürü içerisinde ayrı bir bölüm olarak gelişen fetva literatürü, özellikle dinî/hukuki alanda uygulamalarda esas alınan mezhep mensupları tarafından özenle tutulan notların bir araya getirilmesiyle fikhî bir alan meydana getirilmiştir. Bu durum, özellikle Osmanlı döneminde uymak zorunda oldukları Hanefî mezhebi içinde birçok görüş arasında muteber olan görüşlere kolayca ulaşabilme imkânı sağlaması ve böylece bu alanda zengin bir literatürün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Öncelikle o dönem ilmi otorite olan şeyhülislamlara sorulan fetvalar, öğrencilerinin veya resmi memurların gayretleriyle fikhî bablara göre toplanıp çeşitli şekillerde derlenerek fetva mecmuaları vücuda getirilmiştir.⁷⁰

Osmanlı Devleti'nde mahkemelerde dinî/hukuki bütün meseleler, kadılar tarafından Hanefî mezhebindeki hâkim görüşe göre hükme

⁶⁸ Cin, Halil – Akgündüz, Ahmed, *Türk Hukuk Tarihi*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995, 1/109.

⁶⁹ Bu konuda ayrıntılı bk. Düzenli, Pahlül, *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Konya, 2007, s. 68.

⁷⁰ Özen, Şükrü, “Osmanlı Dönemi Fetvâ Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi: Türk Hukuk Tarihi Sayısı 3/5 2005*), s. 375-376.

bağlanmışır. Bu mezhebin esasları ise fıkıh kitaplarında ve fetva mecmualarında tüm ayrıntılarıyla ortaya konulmuştur.⁷¹ Fetva verilen meseleler, her zaman dinî/fıkıhî çerçevede kalmayıp ibadet, ahlak ve muamelatla hiç ilgisi olmayan sorulara bile şeyhülislam tarafından cevap verilmiştir. Genel anlamda soru-cevap tarzında bazen de sorular olmaksızın sadece cevaplar şeklinde hazırlanan bu eserler, sık karşılaşılan meselelere Hanefî mezhebindeki muteber görüşü ihtiva ettiğı için kadıların en çok başvuru kaynağı olmuş, genellikle fetva verenin mezhebinden deliller getirildiğı halde bir mezhebin delilleriyle bağı kalmaksızın Kitap, Sünnet ve diğerkaynaklardan da delillerin getirildiğı olmuştur.⁷² Bu çerçevede kadıların önüne ihtilaflı bir mesele getirildiğinde medreselerde okudukları fıkıh kitaplarından istifade ettikleri gibi pratik ihtiyaçları karşılamak üzere hazırlanmış olan ve en çok karşılaşılan hukuki mesele ve cevaplarını ihtiva eden fetva mecmuaları da kadı ve müftülere oldukça yararlı olmuştur.⁷³ Ayrıca fetva işlerini yürütmek üzere dinî/hukuki meselelerde ihtisas sahibi kişiler arasından, fetva sorumluluğı şeyhülislamın uhdesinde olmak üzere, fetva emini tayin edilmiştir.⁷⁴

16. yüzyıldan sonra şeyhülislamlar, selefleri döneminde bizzat tetkik edilerek verilen fetvaları kendileri bizzat tetkik etmeyip bu işi fetva eminlerine bıraktıkları için o tarihten sonra fetva eminlerinin önemi artarak bir fetva dairesi kurulmuş ve Tanzimat'tan sonra “*fetvahâne*” tesis edilerek dâva ve hüküm işleri fakihlerden oluşan bir heyet tarafından yürütölmüştür. Fetva vermek üzere müracaat edilen fetva kitap ve mecmuaları ise bu bölümde muhafaza edilmiştir.⁷⁵ Bu dönemde kadılar, mahkemeye intikal eden hukuki ihtilafları çözerken Hanefî mezhebinde yazılmış muteber fıkıh kitaplarına ve yine bu mezhep esaslarına göre verilmiş fetvaları bir araya getiren fetva

⁷¹ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 91, 113.

⁷² Zeydan, Abdülkerim, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Ali Şafak, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 207.

⁷³ Aydın, Mehmet Akif, *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, s. 233.

⁷⁴ Üçok, Coşkun – Mumcu, Ahmet – Bozkurt, Gülnihal, *Türk Hukuk Tarihi*, Savaş Yayınevi, Ankara, 1999, s.196.

⁷⁵ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 202.

mecmualarına başvurmuşlardır. Fatih Sultan Mehmed (ö. 886/1481) devrine kadar Osmanlı medreselerinde okutulan “*el-Hidâye*,” *Kenzü’l-dekâik*,” “*Vikâyetü’r-rivâye fî mesâ’il-l-Hidâye*,” “*el-Muhtâr*” başta olmak üzere diğer Hanefî fıkıh kitapları, mahkemelerde kadıların bilgi ve bir tür yürürlük kaynağı olarak işlevi görmüştür.⁷⁶ Ayrıca 15. yüzyılda Osmanlı Şeyhülislamı Molla Hüsrev’in (ö. 885/1480) kaleme aldığı “*Dürerü’l-hükkâm fî Şerhi Ğureri’l-Ahkâm*”⁷⁷ adlı eseri, Fatih Sultan Mehmed döneminden itibaren mahkemelerde uzun yıllar en çok başvurulmuş bilgi kaynağı olmuştur.⁷⁸ 16. yüzyılda Kanunî Sultan Süleyman (ö.974/1566) devrinden itibaren ise Hanefî hukukçulardan İbrahim Halebi’nin (ö. 956/1594) *Mülteka’l-ebhûr*⁷⁹ adlı eseri, yarı resmi yürürlük kaynağı olarak “*Dürer*” in yerini almıştır.⁸⁰ Hacmi küçük ve kullanışlı kolay olan bu eser, yazılış şekli itibarıyla adeta madde numaraları konmamış muhtasar bir kanun metni olma özelliğine sahip olduğu için yazıldığı dönemden Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye’nin (1869-1876) kabulüne kadar kadıların sıklıkla başvurdukları bir tür yürürlük kaynağı işlevi görmüştür.⁸¹ Böylece sonradan gelen müftülerin işlerini kolaylaştırmıştır.

Fıkıh kitaplarında yer alan hukuki meseleler, belli bir sistematik çerçevede ve ilmî olarak incelendiğinden mukallit müftüler, ortaya çıkan her dinî/ hukukî meselenin hükmünü bu kitaplardan çıkarabilmek için bazı durumlarda sıkıntı çekmişlerdir. Bu sebeple önceki şeyhülislam veya müftülerin verdikleri cevaplar, bizzat kendileri veya başkaları tarafından toplanarak kitap haline getirilmiştir. Bunlar, genellikle soru-cevap tarzında olduğu, çeşitli görüşlerden birini tercih edip aktardığı, aktüel meselelere temas

⁷⁶ Bilmen, 1/ 249; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 28, 181; Aydın, Mehmet Akif, *Türk Hukuk Tarihi*, Beta Yayınları, İstanbul, 2010, s. 98. Burada belirtilen kitaplar hakkında geniş bilgi için bk. Özel, s. 86, 113, 121,123.

⁷⁷ Molla Hüsrev’in kaleme aldığı bu esere dair birçok şerh ve haşiye yapılmıştır. Ayrıntılı bk. Kâtip Çelebi, 2/1199-1200; Özel, s. 204.

⁷⁸ İnalcık, Halil, “Osmanlı Hukukuna Giriş”, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 13/2, 1958, s.126; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 98.

⁷⁹ Hanefî fıkının temel kaynaklarından *Muhtasarü’l-Kudurî*, *el-Muhtâr*, *Kenzü’l-dekâik* ve *el-Vikâye* gibi eserlere dayanılarak telif edilen ve on yedi binden fazla fikhî meseleyi ihtiva eden *Mültek’l-ebhur*” adlı bu eser ile ilgili elli civarında şerh bulunmaktadır. Bu konuda ayrıntılı bk. Kâtip Çelebi, 2/1814-1816; Bağdatlı İsmail Paşa, 2/551; Özel, s. 248.

⁸⁰ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s.181.

⁸¹ Aydın, Mehmet Akif, *Osmanlı Aile Hukuku*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, s. 34.

ettiği için fıkıh kitaplarından daha kullanışlı kabul edilmiştir.⁸² Fetva mecmualarının en çok karşılaşılan problemlere yer vermeleri, Hanefî mezhebi içinde hâkim görüşü bildirmeleri sebebiyle kadıların çok sık başvurdukları metinlerden sonra ikinci önemli bilgi kaynağı olmuştur. Ayrıca verdikleri hükmün doğruluğundan emin olmak ve kararlarının Divân-ı Hümâyûn gibi bir üst yargı mercii tarafından geri gönderilmesini önlemek için kadıların, bir mesele ile ilgili hükmü, güvenilir bir hukukçunun özellikle bir şeyhülislamın fetvasına dayandırma arzuları da İslam ve Osmanlı hukuk tarihi boyunca fetva mecmualarının çok yaygın olarak kullanılmalarına yol açmıştır.⁸³ Sadece Osmanlı Devleti döneminde hazırlanan fetva mecmualarının sayısının yüzü geçtiği⁸⁴ dikkate alındığında bunların dinî/hukukî meselelerin çözümünde ne kadar işlevsel bir rol oynadığı daha iyi anlaşılmaktadır.

Osmanlı Devleti'nde yargı müessesesinin ve ilmiye sınıfının başı olarak kabul edilen her şeyhülislamın görevi süresince kendisine sorulan hukuki meselelere verdiği cevapları ihtiva eden fetvaların ya bizzat kendisi ya da hayatında veya ölümünden sonra öğrencileri tarafından toplanması suretiyle⁸⁵ “*Fetâvâ*” ya da *Mecmûatü'l-fetâvâ*⁸⁶ adı altında oluşan literatür hem içerik hem de derleyenlerin statüleri bakımından farklılıklar göstermektedir. Bu eserlerin bir kısmında, Osmanlı toplumunda karşılaşılan problemlerin cevabını oluşturan ve doğrudan şeyhülislamlar ya da müftüler tarafından verilen fetvalar derlenmiştir. Diğer bir kısmında ise kadı ve müftülere başvuru kaynağı olmak üzere el kitapları tarzında klasik Hanefî literatüründen derlenmiş meseleler aynen nakledilmektedir. Bu iki fetva literatürü, karışıklığa sebebiyet vermemek için birinci gruba girenler, “*aslî fetvâ mecmuaları*”; ikinci gruba girenler ise “*menkul fetvâ mecmuaları*” diye isimlendirilmiştir. Her iki gruba giren derlemeler hem şeyhülislamlar hem de müftü, kadı ve fetva emini gibi daha alt kademede görev yapanlar tarafından

⁸² Atar, 12/495.

⁸³ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 98.

⁸⁴ Kâtip Çelebi, 2/1218-1230; Mehmet Tâhir, 1/476-480.

⁸⁵ Akgündüz, Ahmed, *İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyyâtı*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 2011, 1/80.

⁸⁶ Bu iki tür fetva mecmuaları arasındaki fark gözetilmeksizin mecmuaların peş peşe sıralandığı da olmuştur. Bk. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 202.

oluşturulmuştur. Ancak şeyhülislamların verdikleri fetvalar ise genellikle kendileri tarafından derlenmemiş, fetva kâtipleri ya da eminleri tarafından bir araya getirilmiştir.⁸⁷

Osmanlı Devleti'nde fetva mecmualarının derleme tarzında oluşturulmasına özellikle 16. yüzyıldan itibaren başlanmıştır. 16. yüzyılın en önemli fetvâ derlemeleri, kuşkusuz Ebussuûd Efendi'nin verdiği fetvaların toplanmasıyla oluşturulmuştur. "*Fetâvâ-yı Ebussuûd*" adı altında birbirinden farklı birçok fetva mecmuası, çeşitli kütüphanelerde bulunmaktadır.⁸⁸ 17. ve 18. yüzyılda da fetâvâ literatürüne çeşitli şeyhülislamlara ait yeni birçok fetva mecmuası eklenmiştir. Bunlar arasında Zekerîyyâ Yahyâ Efendi'nin (ö.1053/1644) "*Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*", Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin "*Fetâvâ-yı Minkârîzâde*", Ankaravî Mehmet Emin Efendi'nin "*Fetâvâ-yı Akaravî*", Çatalcalı Ali Efendi'nin "*Fetâvâ-yı Ali Efendi*", Feyzullah Efendi'nin (ö. 1115/1703) "*Fetâvâ-yı Feyziyye*", Mentêşzâde Abdurrahim Efendi'nin (ö. 1128/1716) Fetâvâ-yı Abdurrahim, Yenişehirli Abdullah Efendi'nin (ö. 1156/1743) "*Behcetü'l Fetâvâ*", Dürriizâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1215/1800) "*Neticetü'l Fetâvâ*" adlı kitapları, kadıların en fazla başvurdukları eserler olarak dikkat çekmektedir. Osmanlı dönemi fetvalarına dair bu bilgiyi verdikten sonra Uzunçarşılı, sonradan gelen şeyhülislamların "*Behcetü'l Fetâvâ*", "*Fetâvâ-yı Feyziyye*" ve "*Fetâvâ-yı Ali Efendi*" adlı fetva kitaplarına göre fetva verdiğini, bu durum ise sonradan gelen şeyhülislamların ilmi ve hukuki yönden onlardan bir kısmının malumatlarının noksan olduğunu belirtmiştir.⁸⁹

Şu var ki fetvaların somut olaylar için verilmiş dini/hukuki çözümler olduğu dikkate alındığında bunların mecmualarda toplanmasının tarihi bir belge niteliği taşıdığı gibi daha sonra fetva verecek olan müftüler/sheyhülislamlar ya da mahkemelerde davayı hükme bağlayacak

⁸⁷ Özen, s. 253.

⁸⁸ Bu konuyla ilgili bk. Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvâları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1972; Akgündüz, Ahmed, "Fetava-yı Ebussuûd Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, 12/441- 443; Demir, Abdullah, *Devlet-i Aliye'nin Büyük Hukukçusu Şeyhülislam Ebussuud Efendi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2006.

⁸⁹ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 202.

kadılar için örneklilik teşkil etmesi yönüyle pratik faydası da olmuştur.⁹⁰ Dolayısıyla, kadılar için son derece yararlı olan bu fetva mecmuaları, adeta yarı resmi birer yürürlük kaynağı vazifesi görmüştür. Bu süreçte hukuki esasların tespitinde müftülerin de hukuk müşaviri görevi üstlenerek hukukun tatbikinde kadılara yardımcı olmuşlardır.⁹¹ Ancak Osmanlı padişahları ihtilaflı bir meselede mevcut görüşlerden birini tercih ederek uygulanmasını istediklerinde şeyhülislamdan “fetvâ-yı şerife” olarak ifade edilen fetvayı alarak yapılan idari ve siyasi tasarrufları, İslam hukukuna dayandırma cihetine gittikleri gibi kadılara gönderilen fermanlarda da aynı usul takip edildiği görülmektedir. Bu şekilde oluşan fetvalara dayalı hükümlere Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde çokça rastlamak mümkündür.⁹²

B. Özellikleri

Fetva mecmuaları, genelde soru-cevap tarzında hazırlanmış; her ne kadar dinî terim ve ifadeler zamana, bölgeye ve fetvayı veren kişiye bağlı olarak değişkenlik gösterse de belirli tabirlerin kullanılması geleneği önemli ölçüde hâkim olmuştur.⁹³ Buna mukabil bazı mecmualardaki fetvaların soru-cevap tarzında değil, soru belirtilmeksizin sık karşılaşılan meselelerin cevapları “caizdir”, “caiz değildir”, “sahihtir”, “mekruhtur” ya da “mekruh değildir” şeklinde verildiği görülmektedir.⁹⁴ Ayrıca fetvâ mecmuaları, klasik fıkıh kitapları sistematığı tarzında “kitâb” ve “bâb”lara göre düzenlenmiştir. Ancak bazı eserler, klasik fıkıh kitaplarındaki usule göre tertip edildiği halde kitâb ve bâblar yerine “mesâil” ve “fasıl”lardan oluştuğu görülmektedir.⁹⁵

Osmanlı toplumunda fetvâ mecmuaları genellikle Türkçe fetvâ mecmuaları hazırlandığı halde Arapça olarak kaleme alınan eserler de mevcuttur. 15 ve 17. yüzyıllarda Arapça muteber fıkıh ve fetva kitaplarından

⁹⁰ Özen, s.252.

⁹¹ Aydın, Osmanlı Devleti’nde Hukuk ve Adalet, s. 233.

⁹² Cin- Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 1/109-110.

⁹³ Atar, s.12/494.

⁹⁴ Bu konuya dair örnekler için bk. Şahin, Mustafa, *İslam Hukukunda Fetvâ ve Osmanlılar Dönemi*, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2000, s. 77, 85, 90, 153,164.

⁹⁵ Şahin, s. 61.

derlemeler, ulemanın yöneldiği önemli bir çalışma alanı haline gelmiştir. 16. yüzyıldan itibaren giderek artan bir şekilde Osmanlı şeyhülislam ve müftüleri Türkçe fetvaları derlenip tertip edilmesi ve bunların farklı biçimlerde, örneğin konularına göre bir ya da daha fazla şeyhülislamın fetvasının derlenmesi gibi alanlarda çalışmalar yoğunluk kazanmış ve bunun akabinde “*Fetâvâ-yı Ali Efendi*”, “*Fetâvâ-yı Feyziyye*”, “*Behcetü’l-Fetâvâ*”, “*Neticetü’l-Fetâvâ*” gibi eserler, en muteber kaynaklar olarak öne çıkmıştır. Bu durum, önceki zamanlarda Arapça fetvâ literatürünün Osmanlı uygulamasında daha etkin olduğunu, son yüzyıllarda ise Türkçe literatürün daha etkinleştirdiğini ortaya koymaktadır. Bunun arka planında muhtemelen ulemanın genellikle ilk yüzyıllarda olduğu ölçüde temel kaynakları okuyup uygulama yeteneklerinin azalmasının yattığı söylenebilir.⁹⁶ Arapça ve Türkçe olarak kaleme alınmış şekilleriyle günümüze kadar varlığını koruyan fetva mecmuaları, o dönemlerde toplumun önemli başvuru kaynakları arasında yer almıştır.⁹⁷

Fetva mecmualarındaki dinî/hukuki konular arasında en fazla yer verilen bölümlerin başında “*kitabu’l vakf*” gelmektedir.⁹⁸ Vakıf müessesesi, İslam’ın erken döneminden itibaren çok büyük ehemmiyet kazanmış, içtimai ve iktisadi hayat üzerinde derin etki bırakmış dinî ve hukuki bir müessese olduğu için⁹⁹ Osmanlı uygulamasında da İslam hukukçuları ve şeyhülislamlar tarafından yazılan fıkıh ve fetva kitaplarında vakıf konusuna genişçe yer ayrılmıştır.¹⁰⁰ Vakıf hukuku dışında toplumun ihtiyaç ve talepleri doğrultusunda şekillenen fetva mecmualarında sırasıyla aile, yargılama ve borçlar hukuku başta olmak üzere fıkıhın diğer alanlarına yer verildiği görülmektedir.¹⁰¹

⁹⁶ Özen, s. 376.

⁹⁷ Örsten, Seda, “*Osmanlı Hukuk Tarihi Kaynağı Olarak Fetvâ Mecmuaları*”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 4(2007), s. 34.

⁹⁸ Şahin, s. 165.

⁹⁹ Köprülü, Fuad *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2005, s. 295.

¹⁰⁰ Akgündüz, Ahmed, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 2013, s. 96.

¹⁰¹ Şeyhülislam Fetvaları (Ali Efendi), 24 vd.

C. Fetâva-yı Ali Efendi

Osmanlı döneminde birçok şeyhülislam ve âlimin verdiği fetvalar, mecmua haline getirilmiş ve nüshaları çoğaltılmasına rağmen bunlardan bazı şeyhülislamların derlenen fetva mecmuaları, Fetvahâne tarafından muteber kabul edilmiştir. Osmanlı döneminde fetva işlemlerinde önemli işlevler ifa eden bu müessesede memuriyet görevinde bulunan Cumhuriyet Dönemi hukukçularından Ali Himmet Berki (ö.1976), “Mevcut fetva mecmualarından mülga fetvahâne ve İslam hukuku âlimlerince en muteber kabul edilen mecmuaların “*Ali Efendi, Behçe, Feyziyye ve Neticetü’l fetâvâ*” olduğunu belirtmiştir.¹⁰² Burada öncelikle Çatalcalı Ali Efendi’nin eseri çalışma alanı olması itibarıyla onu ele aldıktan sonra da diğerlerine de kısaca temas edeceğiz.

Çatalcalı Ali Efendi, yaklaşık on üç yıllık bir süre görev yaptığı şeyhülislamlık döneminde verdiği fetvalardan oluşan “*Fetâvâ-yı Ali Efendi*” eseriyle meşhur olmuştur. Bu fetva mecmuası, en muteber kabul edilen dört fetva kitabından biridir.¹⁰³ Ali Efendi’nin verdiği fetvaların kaynaklarıyla ilgili çalışma yaptığı ancak bunu neticelendiremediği belirtilmektedir. Bu durum, İstanbul müftülüğü Ktp., 139 nolu kayıttta Şerifzâde Seyyid Mehmed Efendi tarafından derlenen “*el-Mecmuâtu’l-aliyye fi’l fıkhi’l Hanefiyye*” adlı eserin mukaddimesinde belirtilmektedir.¹⁰⁴ Osmanlıda 17. yüzyılda günlük hayatta karşılaşılan meselelere verilen fetvalardan oluşan bu mecmuanın o dönemin dinî, hukuki, sosyal ve kültürel hayatına yön vermesi bakımından önemli katkıları olmuştur. Bu eser, önce tek cilt halinde İstanbul 1245; daha sonra ise iki cilt halinde 1258,1266, 1272, 1278, 1283, 1286, 1322, 1322, 1324-1325 tarihlerinde Fetâvâ-yı Feyziyye ile birlikte defalarca baskısı yapılmış ve aynı zamanda kütüphanelerde pek çok nüshası da mevcuttur.¹⁰⁵ Fetâvâ-yı Ali

¹⁰² Berki, Ali Himmet, “Osmanlı Türklerinde Yüksek İfta Makamı”, *Diyanet Dergisi*, 9/102-103 (Kasım-Aralık 1970, 427.

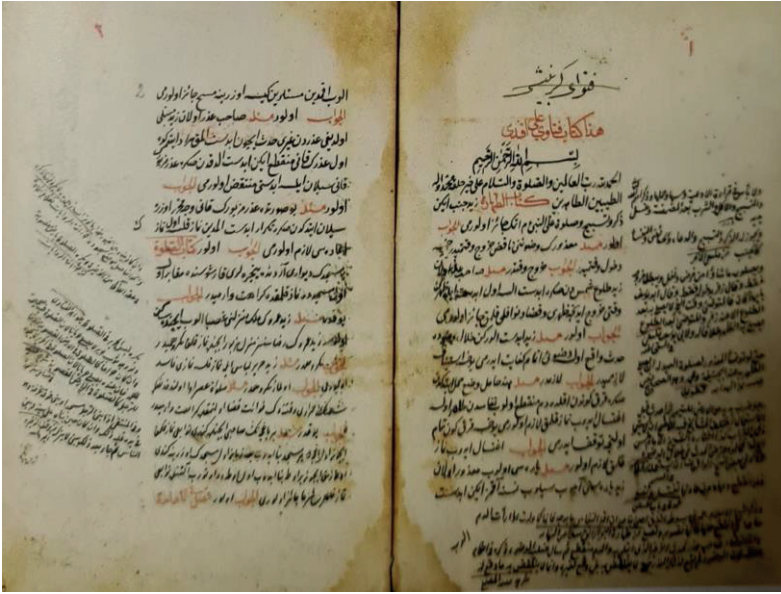
¹⁰³ Altunsu, s. 95.

¹⁰⁴ Arslan, Emine, “Osmanlı Dönemi Nüküllü Fetvâ Mecmuaları”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 5 (2008), s. 37.

¹⁰⁵ Kallek, Cengiz, “Fetâvâ-yı Ali Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1995, 12/498; İpşirli, “Çatalcalı Ali Efendi”, 8/234.

¹⁰⁵ Altunsu, s. 147; Kallek, Cengiz, “Fetâvâ-yı Ali Efendi” 12/498; Özel, s. 326.

Efendi'nin İstanbul'da sadece yüze yakın yazma nüshası bulunmakla beraber eserin günümüze ulaşan en eski nüshaları 1102 tarihinde istinsah edilmiştir.¹⁰⁶



Çatalcalı Ali Efendi'ye Ait Fetvâ mecmuasının ilk iki sayfası, Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 1133.

Çatalcalı Ali Efendi hayatta iken derlenen bu eser, soru-cevap şeklinde düzenlenmiş olan 4412 fetva, çoğunlukla “olur” ya da “olmaz” biçiminde kısa cevaplardan meydana gelmekte ancak delil ve kaynaklara yer verilmemektedir.¹⁰⁷ Daha sonra Ahıskalı Ahmed Efendi (ö. ?) ile Gedizli Mehmed Efendi (ö.1752/1837)¹⁰⁸ fetvaların asıl nüshalarını kaydetmeden klasik fıkıh kitaplarında bu fetvalara mesnet teşkil eden hükümleri, kaynağın

¹⁰⁶ Okumuş, Mustafa, *Osmanlı Şeyhülislamlarından Çatalcalı Ali Efendi'nin Fetvalarında Nikâh (Evlenme Akdi)*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2003, s. 45.

¹⁰⁷ Cengiz Kallek, “Fetâvâ-yı Ali Efendi,” 12/498; Özel, s. 325.

¹⁰⁸ İlmiyeye mensup aileden gelen Gedizli Mehmed Efendi, Beyazıt Medresesi'nde müderrislik, kadılık ve fetva eminliği ayrıca Anadolu kazaskerliği görevlerinde bulunmuştur. Bunun yanı sıra fetvaların sadeleştirilmesi ve Türkçeleştirilmesi çalışmalarına bizzat katılmış, bilhassa Bağdat kadılığı ve fetva eminliği görevlerini icra ederken önemli telif çalışmaları yapmıştır. Bk. Ceyhan, Abdullah, “Gedizli Mehmed Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul: 1996, 13/550.

adını ve bölümünü belirterek Arapça metinleriyle birlikte naklettikleri “*Nukûlü Fetâvâ-yı Ali Efendi*” adıyla birer eser yazmışlardır. (DİB Ktp., nr. 3833). Sâlih b. Ahmed el-Kefevî de her nakli ait olduğu fetvanın altına kaydedip sonraki neşirlere esas teşkil eden metni oluşturmuştur.¹⁰⁹ Fetâvâ-yı Ali Efendi’nin DİB Ktb., nr. 2470 numarada yer alan yazma nüshası ise matbu nüshayla aynı özellikleri taşımaktadır. Salih b. Ahmed el-Kefevî’nin tertip ve nükûlü üzere olan eser, soru-cevap ve nükûl sırasıyla kaleme alınmıştır.¹¹⁰

Klasik fıkıh kitapları tarzında “kitab” ve bâb”lara göre tertip edilmiş olan ve elli üç bölümden oluşan bu eser, “*Kitâbü’t- Tahâre*” ile başlayıp “*Kitâbü’l Ferâiz*” ile son bulmaktadır. Kitapla bölüm başlıkları Arapça olarak verilen ve elli üç kitaptan müteşekkil olan bu eserde ibadetler ile ilgili toplam yüz yirmi dört fetva bulunmakta birlikte daha çok ağırlık muamelat konularında olmuştur. En çok fetva içeren bölüm ise vakıf konusundadır. Bunu sırasıyla talâk, davâ, buyû’, şehâdet, icâre gibi bölümler takip etmektedir.¹¹¹ Her ne kadar birbiriyle örtüşmese de mecmuanın konu tasnifinde Hanefî kaynaklardan *el-Hidâye* adlı eserin sistematığının önemli ölçüde takip edilmesinden hareketle Osmanlı dönemi diğer fetva mecmuaları ile aynı formatta hazırlandığı anlaşılmaktadır.¹¹² Diğer mecmualarda olduğu gibi Çatalcalı Ali Efendi’nin mecmuasında da Ankaravî Mehmed Emin Efendi’nin (ö. 1098/1687) “*Fetâvâ-yı Ankaravî*” adlı eseri, önemli kaynaklardan biridir. Buna göre eser içinde bazen eser adı verilerek bazen de sadece “Şeyhülislam Ankaravî Mehmed Efendi de böyle fetva verdi” şeklinde referansta bulunulmuştur.¹¹³ Fetâvâ-yı Ali Efendi’de dil ve üslup bakımından ise o dönem fetva mecmualarının genel özelliklerine uyularak genellikle soruların uzun ve ayrıntılı bir şekilde ancak cevapların kısa olduğu görülmektedir. Soruların oldukça teferruatlı ve itinalı bir şekilde hazırlanmasında fetva eminliği müessesesinin rolünün olduğu gibi Ali Efendi’nin de bu konuda hassasiyet gösterdiği de bir gerçektir. Çünkü

¹⁰⁹ Özel, s. 325-326; 362; ayrıca bk. Altunsu, s. 95.

¹¹⁰ Arslan, s.138.

¹¹¹ Kallek, “Fetâvâ-yı Ali Efendi,” 12/498.

¹¹² Kılavuz Eser, Esra, “17.Yüzyıl Osmanlı Şeyhülislamlarından Çatalcalı Ali Efendi’nin Hayatı ve Fetvaları Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 34, 2020, s.176.

¹¹³ Arslan, s. 140.

dönemin kaynaklarında Ali Efendi'nin soruları düzgün kalıplarla ifade etmesi, gereksiz ayrıntıdan kaçınması ve şekil yönünden bütünlüğü oluşturma gayreti, hatta fetvaya konu olan meselelerde zikredilen sembolik isimlerde bile tutarlılığa yer vermesi, onun bu konularda ne kadar titiz davrandığına işaret etmektedir. Ayrıca bu yaklaşımının temelinde o dönemde fetva müessesesi bünyesinde oluşan ilmi geleneğin etkili olduğu da söylenebilir.¹¹⁴

Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan 1100/1689 ve 1102/1691 tarihli nüshaları, Çatalcalı Ali Efendi, henüz hayatta iken istinsah edilmiş olan mecmualardır. Buradan hareketle onun derlemelere vakıf olduğu, hatta onun kendi çalışmalarından da faydalanılarak belirtilen eserin oluşturulduğunu akla getirmektedir. Kadıların başvuru kaynağı olması yanı sıra müftülerin fetva verirken istifade ettikleri bu eser, sonraki zamanlarda farklı kişilerce derlenip cevaplarına nukûl eklendiği ve böylece oluşturulan soru ve cevaplarının müstakil eser haline getirildiği görülmektedir.¹¹⁵ Osmanlı döneminde fıkıhın tüm alanlarıyla ilgili sorulan sorulara verilen cevaplardan oluşan bu fetva mecmuası hem o dönemde hem de sonraki dönemlerde kadılar ve müftüler için oldukça zengin bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Osmanlı fetvahanesinin en muteber saydığı Fetâvâ-yı Ali Efendi dışında diğer meşhur fetva kitapları ise şunlardır:

◊ **“Fetevâ-yı Feyziyye”**: Osmanlı devrinin kırk altıncı şeyhülislamı Seyyid Feyzullah Efendi'nin (ö. 1115/1703) fetvalarının bir araya getirildiği¹¹⁶ ve *Mecmua-yı Fetâvâ*” diye de bilinen eseridir.¹¹⁷

◊ **“Behçetü'l Fetâvâ”**: Çatalcalı Ali Efendi'nin soyundan gelen¹¹⁸ ve Osmanlı döneminin elli yedinci şeyhülislamı olan Yenişehirli Abdullah Efendi'nin (ö. 1156/1743) fetvalarının toplandığı eseridir.¹¹⁹ Bu eser, bir süre Abdullah Efendi'nin hizmetinde bulunmuş olan Fetvâ Emîni Mehmed Fıkhî

¹¹⁴ Eser, s. 178.

¹¹⁵ Arslan, s.138.

¹¹⁶ İlmiyye Sâlnâmesi, s. 397-399; Altunsu, s. 98-101; ayrıca bk. Ögüt, Salim, “Fetâvâ-yı Feyziyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1995, 12/443.

¹¹⁷ Müstakimzâde, s. 76; Mehmet Tâhir, 1/317.

¹¹⁸ Mehmed Süreyyâ, 1/62; Altunsu, s.117.

¹¹⁹ Müstakimzâde, s. 86-87; İlmiyye Sâlnâmesi, s. 411; Mehmet Tâhir, 1/263.

el-Aynî (ö. 1147/1735) tarafından klasik fıkıh kitapları tertibine göre hazırlanmıştır. Aynî, kadı ve müftülerin kolayca istifade edebilmeleri için fıkıh kitaplarında bu fetvalara dayanak teşkil eden hükümleri, kaynağının adını, bâb ve faslını da belirtmek suretiyle bu fetvaların yanında Arapça metinleriyle kaydetmiş ve bu fetvâ mecmuasına “*Behcetü’l Fetâvâ*” adını vermiştir.¹²⁰

♦ “*Neticetü’l Fetâvâ*”: Osmanlı devrinin seksen yedinci şeyhülislamı Dürrizâde Mehmed Ârif Efendi’nin (ö.1215/1800) fetvalarının toplandığı eseridir.¹²¹ Dürrizâde’nin isteği üzerine şeyhülislamlığı döneminde fetvâ emini olarak görev yapan Ahmed Efendi tarafından derlenerek kitap haline getirilmiştir. Eserde Hanefî mezhebinde muteber kabul edilen kaynaklara ilaveten daha sonra tedvin edilen fetva mecmualarından da yararlanılmıştır. İçerdiği fetvalara dayanak teşkil eden fıkıh kitaplarındaki Arapça ibarelere alındıkları eserlerin ismiyle birlikte yer verilmiştir. Bu bakımdan güvenilir bir başvuru kaynağı olmuştur.¹²²

SONUÇ

İslam’ın ilk dönemlerinden itibaren insanlar arasında ve toplumda ihtiyaçların sevkiyle bireysel, sosyal, siyasi, idari ve hukuki hususlara dair oluşan ifta/fetva verme işlemi, teşri derecesinde önem kazanmış, İslam hukukunun tedvin edildiği dönemde ise müstakil bölümler içinde yer almış ve bu hususta eserler kaleme alınmıştır. Osmanlı hukukuna dair yapılan çalışmalarda müracaat edilecek kaynaklardan biri olan fetva mecmuaları, ilmiye sınıfının başı olarak kabul edilen şeyhülislamın görevi süresince kendisine sorulan fikhî meselelere, Hanefî mezhebindeki muteber görüşe göre verdiği fetvaların derlenmesiyle meydana getirilmiştir. Mezhep görüşüne kolayca ulaşmaya imkân vermesi itibarıyla bu alanda zengin bir literatür oluşmasına yol açmıştır. Bu mecmualar, günlük hayatta uygulamalı hukuku

¹²⁰ Özel, Ahmet, “Behcetü’l Fetâvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları İstanbul, 1992, 5/346.

¹²⁰ Altunsu, s.157.

¹²¹ Müstakimzâde, s.109-110; İlmiyye Sâlnâmesi, s. 446; Altunsu, s. 156.

¹²² Köse, Saffet, “Neticetü’l Fetâvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 2007, 33/26-27.

aksettirmesi ve fikhî problemin çözümünde hukukçulara belirli bir mezhebin meselelere getirdiği çözümlere kıyasla da olsa rehberlik etmesi, meseleleri çözüme oldukça kolaylık sağlamıştır. Bu yönüyle kadılar ve müftüler için başvuru kaynağı olmuş ayrıca padişahların önemli kararlarda mevcut şeyhülislamın fetvasını almaları bir devlet geleneği haline gelmiştir. Sadece Osmanlı döneminde hazırlanan fetva mecmualarının sayısının yüzü geçtiği dikkate alınırsa bunların ne kadar işlevsel bir rol oynadığı daha iyi anlaşılmaktadır. Derlendiği dönemin ilmî, dinî, hukukî ve ahlâkî meselelerini yansıtan ve tarihi bir belge niteliği taşıyan bu fetva mecmualarından bir kısmı basılmış, matbu olmayanlar da kütüphanelerde mevcuttur.

Osmanlı'da 15. yüzyıldan itibaren Osmanlı şeyhülisamları tarafından Türkçe kaleme alınan fetvaların derlenip farklı şekillerde tertip edilmesi ile ilgili çalışmalar yoğunluk kazanmış, daha sonraki zamanlarda ise *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, *Behcetü'l Fetâvâ*, *Neticetü'l Fetâvâ* gibi eserler, fetvahâne tarafından en muteber kaynaklar olarak kabul edilmiştir. Bu durum, önceki dönemlerde Arapça fetva mecmualarının Osmanlı uygulamasında daha etkin olduğunu ancak son devirlerde Türkçe hazırlanan mecmuaların öne çıktığını göstermektedir. Bunun sebebini ise muhtemelen bazı ulemanın ilk yüzyıllarda Arapça kaynaklara ulaşip onlardan hüküm çıkarabilme ya da onları tatbik edebilme yeterliliklerinin azaldığı şeklinde yorumlamak mümkündür. İşte fetvahâne tarafından muteber görülen mecmualardan biri de Çatalcalı Ali Efendi'nin, yaklaşık on üç yıl şeyhülislamlık makamında bulunduğu sürece kendisinin verdiği fetvaların soru-cevap tarzında Türkçe olarak kaleme alındığı ve kendisi hayatta iken derlendiği "*Fetâvâ-yı Ali Efendi*" adlı eseridir. Fıkhın tüm alanlarıyla ilgili soru ve cevaplardan oluşan bu mecmua, hem derlendiği dönemde hem de daha sonraki dönemlerde kendisine başvurulmuş muteber bir fikhî kaynak olma niteliğini devam ettirmiştir. Böylece Çatalcalı Ali Efendi, devlet kademelerinde önemli görevlerde bulunurken adından çokça söz ettirdiği gibi ayrıca hazırladığı eserleriyle de hem yaşadığı dönemde hem de daha sonraki zamanlarda âlimler için ilham kaynağı olmuştur.

Kaynakça

- Afyoncu, Erhan. (2008). “Rûznâme”. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. (Cilt 35, 276-279 ss.). İstanbul: TDV Yayınları.
- Akgündüz, Ahmed. (2011). *İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyyâtı*. (3 Cilt). İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- , (2013). *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.
- , (1994). Fetava-yı Ebussuûd Efendi”. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. (Cilt 12, 441- 443 ss.). İstanbul: TDV Yayınları.
- Altunsu, Abdulkadir. (1972). *Osmanlı Şeyhülislamı*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Arslan, Emine. (2008). “Osmanlı Dönemi Nüküllü Fetvâ Mecmuaları”. *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, (Cilt 5, 131-153 ss).
- Atar, Fahrettin. (1995). “Fetva”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. (Cilt 12, 486-496 ss.). İstanbul: TDV Yayınları.
- Aydın, Mehmet Âkif. (2010). *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Yayınları.
- , (2017). *Osmanlı Devleti’nde Hukuk ve Adalet*, İstanbul: Klasik Yayınları.
- , (2017). *Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Bağdatlı İsmail Paşa. (1366/1947). *İzahu’l- meknun fi’z-zeyli ‘ala Keşfi’z-zunûn an esami’l-kütübi ve’l-fünun*. (2 Cilt). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Baltacı, Cahit. (1991). “Arpalık”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. (Cilt 3, 392-393 ss.). İstanbul: TDV Yayınları.
- Başar, Serhat. (2017). *Eserleri, Fotoğrafları ve Aileleriyle Osmanlı Şeyhülislamı*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları.

- Berki, Ali Himmet. (Kasım-Aralık 1970). “Osmanlı Türklerinde Yüksek İfta Makamı”, *Diyanet Dergisi*, 102-103 (9), 423-427.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. (1992). *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılâhatı Fıkhiyye Kâmusu*. (8 Cilt). İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi.
- Bursalı Mehmet Tâhir. (ts.). *Osmanlı Müellifleri*. (3 Cilt). haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi.
- Ceyhan Abdullah. “Gedizli Mehmed Efendi”. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 13/*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.(Cilt 13, 550-551 ss.). İstanbul: TDV Yayınları.
- Cin, Halil- Akgündüz, Ahmed. (1995). *Türk Hukuk Tarihi*. (3. bs.). İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Demir, Abdullah. (2006). *Devlet-i Aliye'nin Büyük Hukukçusu Şeyhülislam Ebussuud Efendi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. (1972). *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvâları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Düzenli, Pehlül. (2007). *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Ebü Zehra, Muhammed. (1968). *İslam'da Fikhî Mezhepler Tarihi*. trc. Abdülkadir Şener, Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Ebü'l-'Ulâ Mardin. (1993). “Fetva”. *İslâm Ansiklopedisi*. (Cilt 4, 582-584 ss.). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Ecer, A. Vehbi. (1970). Türk Kültürünün Tetkikinde Fetva Kitaplarının Önemi. *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Dergisi*, 90 (VIII), 400-405.
- Ergüney, Hilmi. (1973). *Türk Hukukunda Lügat ve Istılahlar*. İstanbul: Yenilik Basımevi.

Eser, Esra Kılavuz. (2020). “17.Yüzyıl Osmanlı Şeyhülislamlarından Çatalcalı Ali Efendi’nin Hayatı ve Fetvaları Üzerine Bazı Mülâhazalar”. *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* (34), 159-190.

İlmiyye Sâlnâmesi. (1998). haz. Seyyit Ali Kahraman- Ahmet Nezih Galitekin-Cevdet Dadaş. İstanbul: İşaret Yayınları.

İnalcık, Halil. (1958). “Osmanlı Hukukuna Giriş”. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 13 (2), 102-126.

İpşirli, Mehmet. (1993). “Çatalcalı Ali Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Cilt 8, 234-235 ss.). İstanbul: TDV Yayınları.

----- (2005). “Mirzazâde Mehmed Said Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Cilt 30, 169-170 ss.). İstanbul: TDV Yayınları.

Kallek, Cengiz. (1995). “Fetâvâ-yı Ali Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Cilt 12, 498 ss.). İstanbul: TDV Yayınları.

----- (2005). “Fetâvâ-yı Abdurrahim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Cilt 12, 437 ss.). İstanbul: TDV Yayınları.

Karaman, Hayreddin. (2012). *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Kâtip Çelebi. (1362/1943). *Keşfü’z-zunûn ‘an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Köprülü, Fuad. (2005). *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*. (2. bs.). Ankara: Akçağ Yayınları.

Köse, Saffet (2012). *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları.

----- (2007). “Neticetü’l Fetâvâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Cilt 33, 26-27 ss.). İstanbul: TDV Yayınları.

Müstakimzâde Süleyman Sâdettin. (1978). *Devhatü’l Meşayih*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

- Okumuş, Mustafa. (2003). *Osmanlı Şeyhülislamlarından Çatalcalı Ali Efendi'nin Fetvalarında Nikâh (Evlenme Akdi)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Öğüt, Salim. (1995). "Fetâvâ-yı Feyziyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Cilt 12, 443 ss.). İstanbul: TDV Yayınları.
- Örsten, Seda. (2007). "Osmanlı Hukuk Tarihi Kaynağı Olarak Fetvâ Mecmuaları". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*. (4), 29-40.
- Özcan, Tahsin. (2009). "Seyyid Mehmet Şerif Efend". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Cilt 37, 69- 70 ss.). İstanbul: TDV Yayınları.
- Özel, Ahmet. (2013). *Hanefî Fıkıh Âlimleri*. 3. bs.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- (1992). "Behcetü'l Fetâvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Cilt 5, 346 ss.). İstanbul: TDV Yayınları.
- Özen, Şükrü. 2005), "Osmanlı Dönemi Fetvâ Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi: Türk Hukuk Tarihi Sayısı*, 5 (3), 249-378.
- Pakalın, Mehmet Zeki. (1971). "Dânişmend", *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (3 Cilt). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Silâhdar Mehmed Ağa. (1928). *Silahtar Tarihi*. (2 Cilt). İstanbul: Devlet Matbaası.
- Süreyyâ, Mehmed. (1996). *Sicilli Osmanî*, (6 Cilt). çev. Seyyit Ali Kahraman. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Şahin, Mustafa. (2000). *İslam Hukukunda Fetvâ ve Osmanlılar Dönemi Fetvâ Mecmuaları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Şeyhî Mehmed Efendi. (1989). *Vekâyiü'l fuzalâ*. (3 Cilt). nşr. Abdulkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Şeyhülislam Fetvaları (Ali Efendi). (1995). sad. İbrahim Ural. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. (1988). *Osmanlı Tarihi*. (6. Cilt). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi.

-----, (2014). *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*. (4. bs.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Üçok, Coşkun- Mumcu, Ahmet- Bozkurt, Gülnihal. (1999). *Türk Hukuk Tarihi*. (4. bs.). Ankara: Savaş Yayınevi.

Yaman, Ahmet. (2019). *Fetva Usûlü ve Âdabı*. (3. bs.). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

-----, (2020). *İslam Kamu Hukuku*, Ankara: Bilay Yayınları.

Zeydan, Abdülkerim. (2011). *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Ali Şafak, İstanbul: Kayıhan Yayınları.



MEZHEBÎ TAASSUP VE MEVZÛ HADİS LİTERATÜRÜNÜN TEŞEKKÜLÜNE ETKİSİ¹

“ ”

Nuran SARICI DOĞAN²

Azra ÇELİKOĞLU³

¹ Bu çalışma TÜBİTAK tarafından 2209-A 2024/1 Dönemi Üniversite Öğrencileri Araştırma Projesi kapsamında desteklenmiştir. TÜBİTAK'a desteklerinden dolayı teşekkür ederiz.

² Arş. Gör., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Ana Bilim Dalı Öğretim Elemanı. saricii.nuuran@gmail.com, nsarici@kastamonu.edu.tr, Araştırmacı ID: 237959, ORCID: 0000-0001-7102-4593

³ Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2025 Yılı Mezunlu. azracelikogluu1@gmail.com , ORCID: 0009-0006-6368-1634

GİRİŞ

İslâm düşünce tarihinin şekillenmesinde mezheplerin doğuşu ve bu süreçte yaşanan fikrî ayrışmalar belirleyici bir rol oynamıştır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan siyasî çekişmeler, zamanla itikadî ve fikhî farklılaşmalara dönüşmüş; bu durum İslâm toplumunda mezhebî yapılanmaların zeminini hazırlamıştır. Söz konusu mezheplerin kendi görüşlerini meşrulaştırma çabası, özellikle hadis rivayetleri üzerinde derin etkiler bırakmış, hadis uydurmacılığını besleyen en önemli sebeplerden biri hâline gelmiştir. Hadislerin güvenilirliğini tehdit eden bu durum karşısında, muhaddisler isnad sistemini geliştirerek rivayetlerin güvenilirliğini teminat altına almaya yönelik gayret sarfetmişlerdir. Daha sonraki dönemlerde ise uydurma rivayetlerin bir araya getirilmesi suretiyle “mevzûât literatürü” adı verilen müstakil bir külliyat ortaya çıkmıştır. Bu çalışma, mezhebî taassubun tarihsel arka planını, hadis ilmine etkilerini ve bu etkilerin bir yansıması olarak mevzûât literatürünün teşekkül sürecini incelemeyi amaçlamaktadır.

1. MEZHEP MEFHÛMU

1.1. Mezhep

Arapçada “gitmek” anlamına gelen zehebe (ذهب) fillinden türeyen hem mastar hem de “gidilecek yer” ve “yol” anlamında kullanılmaktadır. Istılâhî olarak ise, İslâm dinin temel aslî ve fer'î hükümlerine dair delilleri tespit eden, bu delillerden hüküm çıkarma ve yorum yapma ehliyetine otorite kabul edilen âlimlerin ortaya koyduğu görüşlerin bütünü ya da oluşturdukları sistem şeklinde tanımlanabilir. Bu bağlamda, “aslî hükümler” İslâm inanç esaslarını, “fer'î hükümler” ise ibadetler ve insanî ilişkiler gibi alanları kapsar.¹

İslâm dinine mensup bireylerin tarih boyunca ortaya koyduğu inanç, siyaset ve hukuk temelli farklılaşmalar, zamanla mezheplerin oluşmasına

¹ İlyas Üzüm, “Mezhep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2024), 29/526-527.

zemin hazırlamıştır. Bu oluşumları inceleyen ilim dalına İslâm Mezhepler Tarihi denir. Bu disiplin, özellikle İslâm'ın ilk dönemlerinden beri gelişen düşünce akımlarını ve yönelişlerin hangi sebeplerle ortaya çıktığını, nasıl şekillendiğini ve sonraki mezhepler üzerindeki etkilerini araştırır.²

Mezhepler tarihi, klasik kaynaklarda “İlmü'l-makâlât”, “İlmü'l-fırak”, “el-Milel ve'n-Nihal” gibi isimlerle anılmıştır. Bu eserler, mezhepler arasındaki görüş farklılıklarının sistematik bir biçimde ele alınıp sınıflandırıldığı klasik eserlere dayanmaktadır. Bu alanda eser veren kişilere ise “ashâbü'l-makâlât” denilmiş, bu saikle mezhep tarihçiliği bir meslek haline gelmiştir.³ İslâm Mezhepleri Tarihi, isminden de anlaşılacağı üzere, İslâm tarihindeki mezhebî yapıları, bu yapıların nasıl doğup geliştiğini ve birbirleriyle olan ilişkilerini ele alan bir ilim dalıdır. Dinî düşüncedeki farklı anlayışların zamanla kurumsallaşarak belli ekollere dönüşmesi, bu disiplinin temel inceleme alanını oluşturur.⁴

Bu çerçevede, ilk dönem İslâm toplumunda ortaya çıkan Haricilik, Şiilik, Mürcie ve Mu'tezile gibi hareketler, mezhepler tarihi çalışmalarında “fırka” başlığı altında değerlendirilmiştir. Söz konusu yapılar dinî saiklerle oluşabildiği gibi siyasî ve toplumsal nedenlerle de ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle mezhepler tarihi dönemin fikir ayrılıklarını ve siyasî olaylarını da anlamaya yardımcı olur. Hanefilik, Şafîlik, Malîkîlik ve Hanbelîlik gibi amelî mezhepler, her ne kadar ilk bakışta sadece fikhî alandaki farklı uygulamalarla ön plana çıksalar da, zamanla itikadî boyut kazanmış ve kurumsallaşma süreçleriyle İslâm mezhepleri tarihinde önemli bir yer edinmişlerdir. Bu mezheplerin oluşumu, ibadet ve muâmelât konularının yanı sıra sosyal ve siyasî etkileriyle de mezhepler tarihinin konusunu teşkil etmektedir.⁵

² Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 34.

³ Üzüm, “Mezhep”, 29/534.

⁴ Hasan Onat- Sönmez Kutlu, *İslam Mezhepler Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2022), 20-21.

⁵ Onat- Sönmez, *İslam Mezhepler Tarihi*, 20.

1.2. Tarihsel Gelişim

İslâm mezheplerinin doğuşu, büyük ölçüde Hz. Peygamber'in vefatının ardından yaşanan siyasî ve içtimai olaylara dayanmaktadır. Hz. Peygamber'in vefatının ardından hilâfet makamının kime ait olduğu meselesi, Müslümanlar arasında ilk görüş ayrılıklarının yaşandığı alan olmuştur. Bu ayrılıklar zamanla belirli gruplar etrafında toplanmış ve siyasî görüşlerin sistemleşmesiyle birlikte mezhepler teşekkül etmeye başlamıştır.⁶ Özellikle ilk büyük ayrışma, Hz. Ali ve Hz. Muâviye arasında yaşanan Sıffin Savaşı (37/657) sonrası ortaya çıkmıştır. Bu süreçte Haricilik, Şiilik ve daha sonra Mürctie gibi fırkalar oluşmaya başlamıştır. Hariciler, hakem olayını kabul etmeyen ve siyasî tavırları dolayısıyla diğer Müslümanlardan ayrılan ilk topluluktur. Şiilik ise Hz. Ali ve onun soyunun imametini esas alarak farklı bir siyasî ve itikadî zemin üzerinde gelişmiştir. Mürctie ise siyasi olaylar karşısında tarafsız kalmayı benimseyerek iman-amel ilişkisine dair görüşler geliştirmiştir.⁷

Söz konusu gelişmeler siyasî ayrışmalar ile birlikte itikadî problemlerin de şekillenmesine neden olmuştur. Özellikle kader, iman, büyük günah gibi konuların tartışılması, ileride Mu'tezile gibi akla büyük önem veren kelimî mezheplerin doğmasına zemin hazırlamıştır. Mu'tezile, adalet ve tevhîd ilkeleri doğrultusunda Allah'ın sıfatları, insanın fiilleri ve kader gibi meseleleri akıl çerçevesinde açıklamaya çalışarak kelim ilmini sistemleştirmiştir.⁸ Öte yandan, bu dönemde hadislerle yönelik ortaya çıkan farklı bakış açılarının mezhep oluşumunda belirleyici bir rolü olmuştur. Ehl-i hadis, sahih rivayetlere bağlı kalmayı ve nasları merkeze alan bir yaklaşım geliştirirken; Ehl-i re'y, kıyas ve içtihadı dayalı bir usûl benimsemiştir. Bu iki ekol arasındaki görüş ayrılıkları fikhî mezheplerin şekillenmesinde etkili olmuştur.⁹

Hicrî II. asırdan itibaren fıkıh mekteplerinin gelişmesiyle birlikte, mezhepler kurumsallaşma dönemine girmiştir. Bu dönemde, İmam Ebû

⁶ Üzümlü, "Mezhep", 29/526-529.

⁷ Üzümlü, "Mezhep", 29/526-528.

⁸ Üzümlü, "Mezhep", 29/526-527.

⁹ Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2021), 120-22

Hanîfe (ö. 150/767) öncülüğünde gelişen Hanefî mezhebi, rey ve kıyasa verdiği önemle öne çıkmıştır. İmam Mâlik (ö. 179/795), Medine ehlinin amelini esas almıştır. Şâfiî mezhebi, hadis ve kıyas arasında denge kurma çabası ve Hanbelîlik ise naslara mutlak bağlılığıyla dikkat çekmiştir.¹⁰ Kıyas, İslâm hukukunda hükmü açıkça belirtilmeyen konulara, benzer özellik taşıyan başka bir mesele üzerinden hüküm verme yönetimidir. Bu yöntemle yeni ortaya çıkan sorunlara şer'î bir çözüm yolu geliştirilir.¹¹

1.2.1. Halku'l-Kur'an Meselesinin Mezheplere Etkisi

Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı meselesi, hicrî II. yüzyılın sonlarından itibaren İslâm düşünce tarihinde tartışılmaya başlanmış; özellikle Abbâsî Halifesi Me'mun (ö. 218/833) döneminde ise devletin resmi bir doktrini hâline gelmiştir. Bu tartışma, Kur'an'ın ezelî mi yoksa mahlûk mu olduğu sorusu etrafında şekillenmiş ve Mu'tezile ekolünün akılcı yaklaşımıyla sistemleşmiştir.¹²

Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü İslâm düşünce tarihinde ilk kez dile getiren kişinin, Emevî halifesi II. Mervân'ın (ö. 133/750) mürebbisi Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) olduğu rivayet edilmektedir. Bu görüş daha sonraları Ca'd'ın öğrencisi olan Cehm b. Safvân et-Tirmizî tarafından benimsenmiş, hatta Buhârî'nin aktardığına göre Cehm, bu görüşü doğrudan hocasından almıştır.¹³

Halku'l-Kur'an tartışmaları hicri II. yüzyılın ortalarından itibaren İslâm geleneğinde en çok yankı uyandıran ihtilaflardan biri olmuştur. Özellikle Ehl-i hadis âlimleri Mu'tezile ve Cehmiyye gibi gruplara karşı yoğun bir mücadele içerisine girmiştir. Tartışmalar sırasında her iki taraf da kendi

¹⁰ Sönmez Kutlu- Osman Aydın, "Ehl-i Sünnetin Fikhi Boyutu", *İslam Mezhepler Tarihi*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2022), 419-443.

¹¹ H. Yunus Apaydın, "Kıyas", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/ 528.

¹² Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/371.

¹³ Yavuz, "Halku'l-Kur'an", 15/371.

görüşünü meşrulaştırmak amacıyla çeşitli rivayetlere başvurmuş, hatta bu çerçevede hadislerin uydurulduğu, bir kısmının ise reddedildiği kaynaklarda geçmektedir. Bu durum hadis literatürüne doğrudan etki etmiş hem reddiye türü eserlerini yazılmasına hem de rivayetlerin mezhebî bakış açıları doğrultusunda değerlendirilmesine yol açmıştır. Tartışmaların siyasî müdahaleler ile daha da sertleşmesi meseleyi ilmî bir tartışma olmasının ötesine taşımıştır. Özellikle Mihne hadisesi bu müdahalenin en somut örneği olarak tarihe geçmiştir.¹⁴

Halife Me'mun'un mutezili görüşleri benimseyerek Kur'an'ın mahlûk olduğu inancını resmî ideoloji haline getirmesiyle, bu mesele bir devlet politikası hâline gelmiştir. Neticede Mihne süreci başlamış, özellikle Ehl-i Hadis geleneğine mensup âlimler için zorlayıcı bir baskı süreci başlamıştır. Bu baskılar, sadece ilmî bir tartışmanın ötesine geçerek, bir inanç dayatması şeklinde olmuştur.¹⁵ Me'mun, 827 yılında artık Kur'an'ın mahluk olduğunu benimseyip ilan etmiş, peşi sıra kadılara ve devlet görevlilerinin bu görüşü benimsemesini zorunlu kılmıştır.¹⁶ Bu uygulama, sonra gelen halifeler Mu'tasım-Billâh (ö. 227/842) ve Vâsık-Billâh (ö. 232/847) dönemlerinde de devam etmiştir.¹⁷

1.2.2. Mihne Olayının Mezhebî Etkileri

Arapçada “sorguya çekmek, çetin imtihana tâbi tutmak, eziyet etmek” gibi mânalara gelen “mihne” kelimesi, mahn (محن) kökünden türemiş olup genellikle “imtihan”, “sınav” ya da “bir kimseyi sıkıntıya sokarak denemek”

¹⁴ Mehmet Çetinkaya-Mehmet Kubat, “Mihne ve Mezhepsel Etkileri”, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 13/1(2024), 176.

¹⁵ Yavuz, “Halku'l-Kur'an”, 15/372.

¹⁶ Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 199.

¹⁷ Mehmet Çetinkaya, *Mezhebi Taassubun Hadis Yorumuna Etkisi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 44.

mânalarında kullanılmaktadır. Bu kavram daha sonra, özellikle Abbâsîler döneminde yaşanan bir olayın adı hâline gelmiştir.¹⁸

Abbâsî Halifesi Me'mûn döneminde (813-833) başlatılan ve halifeleri Mu'tasım (833-842) ile Vâsık (842-847) dönemlerinde de devam eden ve İslâm tarihinde devlet eliyle yürütülen ilk sistematik inanç sorgulaması demek olan Mihne sürecinde Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı meselesi resmî ideoloji hâline getirilmiş ve bu inancı kabul etmeyen âlimler üzerinde baskı kurulmuştur. Mihne olayı kaynaklarda genellikle Ahmed b. Hanbel ve arkadaşlarına yapılan eziyetler etrafında şekillenmiştir.¹⁹

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi önemli âlimler, Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü reddettikleri için hapsedilmiş, işkence görmüş ve bazı âlimler ise idamla tehdit edilmiştir. Mihne sürecinde, Ehl-i Hadîs mensuplarından Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyenlerin sayısı azalmış, nihayetinde bu görüşte ısrarcı olan yalnızca dört kişi kalmıştır. Bunlardan Kavarîrî (ö. 235/ 849) ve Hasan b. Hammâd b. es-Seccâde el-Bağdâdî, ikrar vererek baskıdan kurtulmuşlardır. Ancak Ahmed b. Hanbel ile Muhammed b. Nûh (ö. 218/834), fikirlerinden dönmemiş; bu sebeple Tarsus'a sürgün edilmek üzere yola çıkarılmışlardır. Yolculuk sırasında Halife Me'mûn'un vefat ettiği haberi ulaşınca geri gönderilmiş ancak Muhammed b. Nûh yolda vefat etmiştir. Ahmed b. Hanbel ise Bağdat'a sağ salim dönmüştür.²⁰

Yaklaşık 16 yıl süren Mihne, Halife Mütevekkil'in (847-861) iktidara gelişiyle sona ermiştir. Mütevekkil döneminde Mu'tezile'nin devlet ideolojisi olarak desteklenmesine son vererek Ehl-i Sünnet çizgisini hâkim kılmıştır.²¹

Bu iç çekişmeler, İslâm tarihinde hadis rivayet geleneğinin şekillenmesi konusunda da önemli sonuçlar doğurmuştur. Siyasî çekişmelerin bir sonucu olarak vuku bulan gerilim ortamı, farklı düşüncelerin ortaya

¹⁸ Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/26.

¹⁹ Yücesoy, "Mihne", 30/26.

²⁰ Yavuz, "Halku'l-Kur'an", 15/372; Koçyiğit, *Münakaşalar*, 197-205, Yücesoy, "Mihne", 30/27.

²¹ Yavuz, "Halku'l-Kur'an", 15/372; Yücesoy, "Mihne", 30/26-27.

çıkmasına zemin hazırlamış; daha da önemlisi Hz. Peygamber'e isnad edilen uydurma rivayetlerin yayılmasını hızlandırmıştır. Bu durum, hadislerin güvenilirliğini tehdit eden en ciddi unsurlardan biri olarak görülmüş; ehl-i hadis uleması bu tehlikeye karşı hadislerin kaynağını araştırarak diğer bir ifadeyle isnadını sorarak Hz. Peygamber'den gelen hadisleri muhafaza etmişlerdir.²²

1.2.3. Mezhebî Taassup ve Arka Planı

İslâm tarihinde mezheplerin ortaya çıkışı dinî yorum farklılıklarına ek olarak dönemin siyasî ve sosyal gelişmelerine bağlı olarak da şekillenmiştir. Fıkhi veya itikâdî bazı meselelerin yorumlanması sürecinde farklı anlayışların doğması doğaldır. Fakat bu çeşitlilikten zamanla toplumsal kutuplaşmayı körükleyen mezhebî taassuba (mezhepçiliğe) ve hatta sistemli mezhep propaganda araçlarına dönüştüğü görülmektedir.²³

Tarihte “mezhep çatışması” olarak anılan birçok olayın arka planında aslında siyasî çıkar mücadeleleri bulunmaktadır. Mezhepler kendi hallerine bırakıldıklarında, zıt görüşlere sahip olsalar dahi barış içinde bir arada yaşayabilmektedirler.²⁴ Ancak mezhebi kimlik, siyasî mücadelelerinin bir parçası hâline getirildiğinde bu hoşgörü ortamı yerini çatışmaya bırakmıştır.²⁵ Mehmet Ali Büyükkara da, mezheplerin sosyal kimliğin inşasında önemli bir rol oynadığını vurgular. Ona göre, bir mezhebin mutlaklaştırılması ve diğer mezheplerin ötekileştirilmesi anlamına gelen mezhepçilik, fanatizm haline getirilip meşrulaştırılmamalıdır²⁶ Bu bağlamda, mezhepçiliğin en tehlikeli boyutu “tekfirciliktir”.²⁷ Tekfir anlayışı, farklı görüşlere sahip müslümanları

²² Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, 89.

²³ Mehmet Ali Büyükkara, “Mezhep ve Mezhepçilik”, *İlahiyat Akademi* 5(2017), 2.

²⁴ Üzümlü, “Mezhep”, 29/ 528-530; Büyükkara, “Mezhep ve Mezhepçilik”, 6-7.

²⁵ Büyükkara, “Mezhep ve Mezhepçilik”, 7.

²⁶ Büyükkara, “Mezhep ve Mezhepçilik”, 4.

²⁷ Büyükkara, “Mezhep ve Mezhepçilik”, 6.

“İslâm dışı” saymakta ve onları sosyal, kültürel hatta fiziksel saldırıların hedefi hâline getirmektedir.²⁸

Mezhebî taassubu pekiştiren unsurlardan biri de eğitim sistemleridir. Özellikle eğitim sistemlerinin tek bir mezhebin bakış açısını merkezde tutması, mezhep propagandasının kurumsal hale gelmesine yol açmaktadır. Bu yaklaşım, bireylerin farklı mezheplere mensup kişileri “başka bir dinden” gibi görmesine yol açmaktadır. Sonuç olarak bu durum toplumsal barış açısından ciddi bir tehdit oluşturmaktadır.²⁹

Tüm bu süreçler göstermektedir ki, mezhepler siyasî çıkarlar uğruna araçsallaştırıldıklarında, mezhep taassubunun doğmasına ve ilerlemesine zemin hazırlamakta; dinî yorumlar bir baskı aracına dönüşmekte ve İslâm toplumunda derin çözümler meydana gelmektedir.³⁰ Bu nedenle, dinî ve mezhebî çoğulculuğu tanıyan, fakat mezhepçiliğe dönüşen ayrışmaları reddeden bir yaklaşım geliştirmek gerekmektedir. Ancak bu şekilde İslâm toplumları, farklılıklarını koruyarak birlik ve beraberlik içerisinde varlıklarını sürdürebilirler.³¹

2. MEZHEPLERİN HADİS ANLAYIŞI

2.1. Ehl-i hadîs ve Ehl-i re’y

Ehl-i hadîs, hicrî II. yüzyılda ortaya çıkmış önemli ilmi ve itikadî ekollerden biridir. Bu ekole mensup olanlar, çeşitli kaynaklarda “ashâbu’l-hadîs”, “ehlü’l-eser”, “ashâbu’l-eser”, “sâhibü’l-hadîs” gibi farklı isimlerle de anılmışlardır. İlk başlarda bu terim, “hadis ilmiyle meşgul olan, rivayet zincirlerini bilen, hadisleri tedvin ve rivayet eden kimseler” için kullanılmıştır.

²⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Tekfîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 350.

²⁹ Büyükkara, “Mezhep ve Mezhepçilik”, 6.

³⁰ Büyükkara, “Mezhep ve Mezhepçilik”, 7.

³¹ Büyükkara, “Mezhep ve Mezhepçilik”, 8.

Zamanla hadisleri dinî hükümlerde birincil kaynak olarak gören ve onlarla amel etmeye çalışan bir ekolün adı hâline gelmiştir.³²

Bu ekolün kökleri sahabe ve tâbiîn dönemine kadar dayanmaktadır. İlk zamanlar “Medine Okulu” veya “Hicazlılar” şeklinde anılmışlardır. Ancak Abbasîler devrine gelindiği zaman, bu olgu daha sistematik bir yapıya kavuşmuş ve “Ehl-i hadîs” adıyla anılmaya başlanmıştır.³³

Ehl-i hadîs mensupları, Kur’an ve sahîh sünnetin, özellikle mütevâtir ve güvenilir rivayetlerin dinî hüküm çıkarmada tek kaynak olduğunu savunmuşlardır. Bu sebeple, kıyas ve re’y gibi akıl yürütmeye dayalı yöntemlere mesafeli yaklaşmışlardır.³⁴ Yaklaşık hicrî II. asrın başları, hadislerin değerlendirilmesinde belirli metodolojik farklılıkların gün yüzüne çıktığı ve bu farklılıkların zamanla ekolleşmeye dönüştüğü bir zaman dilimi olarak değerlendirilmektedir.³⁵ Âmir eş-Şa’bî’nin, “Şunların Resûlullah’tan rivayet ettiklerini al, fakat kendi görüşleriyle (re’y) söylediklerini kaldır at” şeklindeki sözü ve Evzâî’nin, “İnsanlar seni dışlasa bile selef âlimlerinden nakledilen âsâra sarıl; insanların şahsî görüşlerinden sakın” şeklindeki açıklamaları bu yaklaşımın yaklaşık ikinci asrın başlarından itibaren ekolleşmeye başladığının temel göstergeleridir.³⁶ Genel olarak Ehl-i hadîs ekolü, aşırı katı yaklaşımları ve diğer görüşlere karşı sert tavırları sebebiyle tenkit edilmiş olsalar da hadis rivayetinin sistemleştirilmesi ve bugünkü hadis literatürünün şekillenmesi noktasında sağladıkları katkılar sebebiyle genelde İslâm düşünce tarihi özelde hadis ilmi çerçevesinde önemli bir yere sahiptir.

Ehl-i re’y ise hicrî II. yüzyılda Kûfe merkezli olarak ortaya çıkan bir fıkıh ekolüdür. Bu ekol, naslarda (âyet ve hadislerde) doğrudan hüküm

³² Abdullah Aydın, “Ehl-i hadîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/507.

³³ Salim Ögüt, “Ehl-i hadîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/509.

³⁴ Aydın, “Ehl-i hadîs”, 10/507.

³⁵ Ögüt, “Ehl-i hadîs”, 10/509.

³⁶ Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 49.

bulunmadığı durumlarda akıl yürütme, kıyas ve ictihad yöntemleriyle çözüm üretmeyi esas almıştır. Ehl-i re'y'in önde gelen âlimleri, ayet ve hadislerin zahir anlamlarının yanında, meselelerin temel esaslarına ve illetlerine ulaşarak hüküm vermeye çalışmışlardır. Bu yönüyle Ehl-i hadîs'in lafza bağlı tutumundan ayrılırlar. Bu ekolün sahâbe dönemindeki öncüleri arasında Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), tâbiîn döneminde ise İbrâhîm en-Nehaî (ö. 96/714), müteakiben Ebû Hanîfe (ö. 150/767) gibi Iraklı âlimler yer alır. Ehl-i re'y'in bu yaklaşımı, zamanla Irak ekolü olarak anılmış ve özellikle Kûfe çevresinde sistematik bir fıkıh geleneği oluşturmuştur.³⁷

Ehl-i hadîs ve ehl-i re'y arasındaki temel farklılık şunlardır: Ehl-i hadîs daha çok hadislerin lafzına bağlı kalır, re'y ve kıyasa fazla başvurmaz. Ehl-i re'y ise ayet ve hadislerden açık hüküm bulunmadığında kıyas yaparak veya akıl yürütme ile hüküm çıkarır. Bu iki yaklaşımın farkı, hadislerin anlaşılması, rivayetlerin değerlendirilmesi, cerh-ta'dîl uygulamaları gibi konularda hadis tarihinin seyrini etkilemiştir. Ehl-i hadîs, bir hadisin Hz. Peygamber'e ait olup olmadığını belirlemede isnad sistemine dayanır. Güvenilir raviler zinciriyle nakledilen rivayetleri sahih kabul eder, başka ölçütlere fazla önem vermez. Buna karşılık ehl-i re'y, bir hadisin kabul edilebilmesi için yalnız isnadın sağlam olmasını yeterli görmez; hadisin Kur'an'a, sünnete ve akla uygunluk kriterlerini de dikkate alır. Bu nedenle bazı rivayetleri Hz. Peygamber'e ait olsa bile gerçek anlamda sabit görmemişlerdir. Özellikle "umûmü'l-belvâ" yani herkesin görmesi gereken bir olayın yalnız bir iki kişi tarafından nakledilmesi, Ehl-i re'y nezdinde hadisin hüccet olmasına engel sayılmıştır. İtikadî düzlemde ise iki grup arasında temel fark, imanın mahiyeti ve tanımıdır. Ehl-i hadîs, imanı söz, amel ve tasdik olarak görür, amelin imandan bir cüz olduğunu savunur. Ehl-i re'y ise ameli imandan ayrı değerlendirir; büyük günah işleyen kimsenin imanının eksilmeyeceğini savunur.³⁸

³⁷ Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, 120-121.

³⁸ Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, 122-124; Aydın, "Ehl-i Hadîs", 10/507-508.

2.2. Mu‘tezile

Mu‘tezile, sözlükte “ayrılmak, uzaklaşmak” anlamına gelen ‘azl (عزل) kökünden türemiş olup “ayrılan, bir kenara çekilen” demektir. Mezhebin bu adla anılması konusunda farklı görüşler bulunsa da yaygın kanaate göre, Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) büyük günah işleyen kimsenin durumuna dair “el-menzile beyne’l-menzileteyn” görüşünü savunarak hocası Hasan el-Basrî’den (ö. 110/728) ayrılmış ve bağımsız bir ilim halkası oluşturmuştur. Hasan el-Basrî’nin bu ayrılığa atfen “bizden ayrıldı” anlamında “i‘tizâl” ifadesini kullandığı rivayet edilir. Her ne kadar bazı kaynaklar hareketin öncüsü olarak ‘Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)’i gösterse de, genel kabul mezhebin kurucusunun Vâsıl b. Atâ olduğu yönündedir.³⁹

Mu‘tezile mezhebi, hadisleri değerlendirirken özellikle metin tenkidine büyük bir ehemmiyet vermiş. Akıl ve Kur’an’a aykırı düşen, Allah’a yakışmayan sıfatlar isnat eden, peygamberlerin ismet sıfatıyla bağdaşmayan veya adalet anlayışını zedeleyen rivayetleri reddetmişlerdir. Bu tutum, mezhebin temel inanç ilkeleri olan tevhid ve adalet prensibiyle doğrudan bağlantılıdır. Nitekim bazı Mu‘tezilî âlimler, isnadı sahih olsa dahi metin içeriği açısından problemlili buldukları rivayetleri redde gitmişlerdir.⁴⁰

Özellikle hicri II. yüzyılda cereyan eden Kur’an’ın mahlûk olup olmadığı meselesi üzerinden şekillenen Mihne sürecinde hadis rivayetleri ciddi şekilde sorgulanmış; Mu‘tezile, yalnızca aklın ve hikmetin onayladığı rivayetleri benimsemeye yönelmiştir.⁴¹ Hadis anlayışlarındaki bu seçici tavır neticesinde haber-i vâhid ile akaid konularının ispat edilemeyeceği görüşü savunulmuştur. Bu görüşe göre zarurî bilgiye yalnızca akli ve bedîhi yollardan ulaşılabilir.⁴²

³⁹ İlyas Çelebi, “Mu‘tezile”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/391.

⁴⁰ Çelebi, “Mu‘tezile”, 31/395-396.

⁴¹ Çelebi, “Mu‘tezile”, 31/395-396.

⁴² Çelebi, “Mu‘tezile”, 31/395-396.

Ehl-i Sünnet âlimleri, Mu'tezile'yi sünnet ve hadis kaynaklarına yeterince bağlı kalmamakla eleştirmiş; nasların yerine akli ön planda tutmak suretiyle sahîh rivayetlerin değerini zayıflatıklarını ileri sürmüşlerdir. Mu'tezililer ise, bazı hadis râvilerinin güvenilirliğini sorgulamışlardır. Onlara göre, Ehl-i Sünnet mensubu kimi muhaddisler, kitap, sünnet ve icmâ ile çelişen, akıl ve mantıkla bağdaşmayan bazı haberleri rivayet etmiş; hatta zaman zaman uydurma rivayetlere bile yer vermişlerdir. Bu nedenle Mu'tezile, hadis kabulünde daha seçici davranılması gerektiğini savunmuştur.⁴³

Sonuç olarak Mu'tezile, hadislerin kabulünde klasik değerlendirme yöntemi olan isnad sisteminin yanında metnin Kur'an, mütevatir sünnet, akıl v.d. kriterler ile uyumuna da önem vermiştir. Bu yaklaşım, onların rasyonel düşünceyi esas alan bir din anlayışını savunduklarını ve akla ters düşen rivayetleri reddetme eğiliminde olduklarını göstermektedir.

2.3. Hâricîler

Haricî kelimesi, Arapça'da "çıkmaq, itaatten ayrılıp isyan etmek" anlamındaki hurûc (خروج) kökünden türetilmiş olup, "ayrılan, isyan eden" anlamındaki hâric kelimesine nispet eki getirilerek oluşturulmuştur. Bu terim, Özellikle Hz. Ali döneminde yaşanan siyasî ayrışmalar sonucunda, ana kitleden ayrılarak bağımsız bir tavır sergileyen grubu tanımlamak için kullanılmaktadır.⁴⁴

Hâricilik, taraftarları tarafından genellikle "Hâriciyye" veya "Havâric" isimleri tercih edilmiş muhalifleri tarafından "Mârîka", "Muhakkime", "Harûriyye", "Vehbiyye" ve "Va'idiyye" gibi farklı isimlerle anılmıştır. Bu isimlendirmeler mezhebin tarihsel gelişimini, coğrafi konumunu veya belirli alt gruplarına yönelik eleştirileri yansıtmakla birlikte onları dışlayıcı ve aşağılayıcı bir anlamı da ifade etmektedir. Buna karşılık Hâricîler kendilerini "Ehlü'l-İstikâme" (doğru yolda olanlar), "Şurât" (Allah yolunda savaşıp O'nun

⁴³ Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), 233.

⁴⁴ Ethem Ruhi Fırlah, "Hâricîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 1997), 16/ 169.

rızâsı için canlarını ve mallarını satan ve Allah'ın da bunları cennete karşılık satın aldığı kimseler, ve ellezîne bâ'û enfüsehüm lillâh - الذين باعوا انفسهم لله (kendilerini Allah'a adayanlar) gibi sıfatlarla tanımlamışlardır.⁴⁵

Hâricilik, İslâm düşünce tarihinde “büyük günah” meselesini doğrudan imanî bir problem olarak ele alan ve bu konudaki tavrını mezhebin temel ilkesi hâline getiren ilk fırka olmuştur. Onlara göre iman, yalnızca kalbî tasdik değil, amel ile birlikte bir bütündür; dolayısıyla büyük günah işleyen kimse kâfir kabul edilir ve ebedî azabı hak eder.⁴⁶

Hâricilerin hadis anlayışı, ortaya çıkış biçimleri ve savundukları temel ilkeler dikkate alındığında diğer mezheplerden belirgin biçimde ayrılır. Hâriciler, Kur'an'a sıkı sıkıya bağlı kalmış, ancak hadis rivayetlerine temkinli yaklaşmışlardır. Bunun temel sebeplerinden biri, ilk Hâricî önderlerinin Resûlullah'ın yakın çevresinde uzun süre bulunmamaları ve dini doğrudan ondan öğrenmemeleridir. Dolayısıyla bilgi kaynakları büyük ölçüde Kur'an'la sınırlı kalmış, bu da hadis birikimlerinin zayıf olmasına yol açmıştır. Bu durum, Hâricîlerin hadisleri yorumlama (te'vil) anlayışında katı bir Kur'an merkezliliğe yönelmelerine ve rivayetlere ihtiyatla yaklaşmalarına neden olmuştur.⁴⁷ Diğer bir neden ise, dini gayretlerine ve Kur'an'a bağlılık iddialarına rağmen, çoğunlukla kültürel birikimden yoksun, bedevî kabile kökenli topluluklardan oluştukları için, Kur'an'ı bütüncül ve derinlikli bir şekilde anlama konusunda yetersiz kalmışlardır. Bu durum, onların Kur'an'ı zâhirci ve literalist bir yaklaşımla yorumlamalarına yol açmıştır.⁴⁸

Bununla birlikte, Hâriciliğin tüm kolları hadis karşısında aynı tutumu sergilememiştir. Özellikle İbâzilik kolu, hadis ilmiyle daha yakından ilgilenmiş

⁴⁵ Hasan Onat, “Haricilik”, *İslam Mezhepler Tarihi*, ed. Hasan Onat- Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2022), 64; Fırlalı, “Hâriciler”, 16/169.

⁴⁶ Harun Yıldız, “Hâricî Düşüncesinin Gelişim”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(1999): 261-162; Fırlalı, “Hâriciler”, 16/173.

⁴⁷ Fırlalı, “Hâriciler”, 16/172; Adnan Demircan, *Hâricilerin Siyasî Faaliyetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 63.

⁴⁸ Ethem Ruhi Fırlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 81.

ve bu alanda eserler vermiştir. Mezhebin önde gelen isimlerinden Rebî‘ b. Hâbib (ö. 180/796 [?]), *el-Câmi‘u’ş-Şaḥîḥ* veya bazı kaynaklarda geçen adıyla *Müsnedü’r-Rebî‘ b. Hâbib* adlı bir hadis derlemesi hazırlamıştır. Bu eser, Hâricî hadis faaliyetleri içinde günümüze ulaşan en kapsamlı metinlerden biri olarak kabul edilir. Dikkat çekici biçimde, eserde sadece Hâricî çevrelerin kabul ettiği râviler değil; İbn Abbas, Hz. Âişe, İbn Ömer ve Hz. Ali gibi farklı sahâbîlerden de rivayetler yer alır. Bu durum, İbâzîlerin hadis kabulünde daha kuşatıcı ve ölçülü bir yaklaşım benimsediklerini göstermektedir.⁴⁹

2.4. Şia

Şia kelimesi Arapça’da “ş-y-a” (شايع) fiilinden türemiş olup “tarafdar olmak, desteklemek” anlamına gelir. Lügavî olarak “bir kimsenin yardımcıları, ona uyanlar”, “bir konuda birleşen topluluk”, “bölük”, “grup” gibi anlamlarda kullanılır. Terim olarak ise “Şia, Hz. Peygamber’in vefatından sonra Hz. Ali’nin halifelğe en layık kişi olduğuna ve imametin onun soyundan devam etmesi gerektiğine inanan toplulukların müşterek adıdır.”⁵⁰

Şia, Hz. Ali’nin Hz. Peygamber’den sonra nas (İlâhî tayin) ile imam olarak belirlendiğine inanan ve imamet makamının kıyamete kadar Hz. Ali ile Hz. Fâtıma’nın soyundan gelen kimselere ait olduğunu kabul eden Müslüman toplulukların genel adıdır.⁵¹ Hz. Osman’ın (ö. 35/656) şehadetiyle birlikte İslâm toplumunda ciddi siyasî kargaşalar baş göstermiştir. Şia, siyasî amaçlarla hadis uydurma faaliyetleriyle en çok anılan mezheplerden biri olmuştur.⁵²

Hz. Ali’den başlayarak on birinci imam Hasan b. Ali el-Askerî’ye (ö. 260/874) kadar olan dönemde, Şia âlimleri tarafından hadis alanında 6600’den fazla eser kaleme. Bu külliyat içinde yer alan yaklaşık 400 kitap (el-uşûlü’l-erba‘ mi’e), “asıl” kabul edilmekte ve bunların başka kaynaklardan değil,

⁴⁹ Mehmet Çetinkaya, *Mezhebî Taassubun Hadis Yorumuna Etkisi* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 80.

⁵⁰ Mustafa Öz, “Şia”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/111.

⁵¹ Öz, “Şia”, 39/111-112.

⁵² Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 109.

doğrudan mâsum imamlardan iştilerek yazıldığı kabul edilmektedir. Bununla birlikte, bu eserlerin yalnızca altmış ila yetmiş kadarının müellifleri günümüze kadar tespit edilebilmiştir. Söz konusu metinlerden derlenerek oluşturulan ve Kur'ân-ı Kerîm'den sonra Şîa nezdinde en güvenilir kaynaklar olarak kabul edilen dört temel hadis kitabı (kütüb-i erba'a), Sünnî gelenekteki *Kütüb-i Sitte* ile aynı seviyede bir öneme sahiptir.⁵³ Şîî hadis literatürünün temelini teşkil eden *kütüb-i-erba'a*, İmâmiyye geleneğinde en muteber dört hadis derlemesinden oluşmaktadır. Birincisi, Küleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfî*'sidir. İkincisi, İbn Bâbeveyh el-Kummi'nin (ö. 381/991) *Men lâ yaḥḍuruhü'l-fakîh* adlı eseridir. Yaklaşık 5963 hadis içeren bu derlemede müellif, eserin hacmini sınırlamak amacıyla senedleri zikretmemiş; rivayetleri güvenilir kabul ettiği Şîî kaynaklardan seçtiğini belirtmiştir. Üçüncüsü, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) *Tehzîbü'l-aḥkâm* adlı eseridir. 393 babdan oluşan bu kaynakta, özellikle fikhî hükümlere (ahkâm) dair 13.590 hadis yer almaktadır. Dördüncüsü ise aynı müellife ait olan *el-İstibşâr*'dır. Yaklaşık 920 bab içeren bu eser, *Tehzîbü'l-aḥkâm*'ın muhtasarı mahiyetindedir ve 5511 ahkâm hadisini kapsamaktadır. Ebû Ca'fer et-Tûsî, her iki eserinde de rivayetlerin büyük kısmını el-Kâfî'den derlemiş olup, bu rivayetlerin isnadlarının tam olarak muttasıl olmadığı belirtilmektedir.⁵⁴

Şîîliğe Şîîliğe nispet edilen uydurma hadisler genellikle siyasî amaçlar etrafında şekillenmiştir. Bu rivayetlerin bir kısmı Hz. Ali'yi beşerüstü niteliklerle yüceltirken, bir kısmı da onu siyasi rakiplerine üstün bir lider olarak göstermeyi hedeflemiştir. Bu tür rivayetlerin ortak yönü, muhalif gruplara karşı ideolojik bir söylem taşımasıdır. İçerik bakımından ise çoğu tutarsız, abartılı ve taraflı unsurlar içermekte; hem Şîîleri hem de karşıtlarını etkilemeye yönelik bir dil kullanmaktadır.⁵⁵

⁵³ Yaşar Kandemir, "Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/38-40.

⁵⁴ Kandemir, "Hadis", 15/ 39.

⁵⁵ Sema Dağcı, *Hadislerin Uydurulma Sebepleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024), 199.

2.5. Mürcie

Mürcie kelimesinin kökeni hakkında farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte, genel kanaate göre bu terim, “ertelemek, sonraya bırakmak” anlamındaki ırcâ’ kökünden türemiştir. Bazı âlimler ise kelimenin, “ümit etmek” anlamına gelen recâ’ kökünden geldiğini savunmuşlardır. Ancak çoğunluk, kelimenin ırcâ’ kökünden türediği görüşünü benimsemiştir. Bununla birlikte, her iki kökten türetilmesi durumunda dahi anlam bakımından esaslı bir fark bulunmadığı hususunda genel bir görüş birliği vardır.⁵⁶

Mürcie, hem siyasî hem de itikadî bir fırka olarak tanımlanmış; özellikle Hz. Osman ve Hz. Ali döneminde yaşanan fitne olayları sonrasında, büyük günah işleyenlerin iman durumlarına ilişkin hüküm vermekten kaçınmak ve bu konuyu Allah’ın hükmüne havale eden bir topluluk olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, Mürcie’ye “amelleri imandan ayrı görenler”, “ımanı dil ile ikrardan ibaret sayanlar” ya da “büyük günah işleyene ümit verenler” gibi tanımlar da yapılmışsa da bu tür tariflerin çoğunlukla itibarsızlaştırmak amacıyla ortaya atıldığı anlaşılmaktadır.⁵⁷

Hadislerin tedvinini hızlandıran en önemli etkenlerden biri, erken dönemde ortaya çıkan siyasî ve itikadî fırkaların rivayetlere yönelik tutumları olmuştur. Bu bağlamda, Mürcie fırkası da hadis anlayışı itibarıyla bu sürece dolaylı olarak etki eden gruplar arasında yer almaktadır. Mürcie, büyük günah işleyen Müslümanları tekfir etmeyip, onların hükmünü Allah’a havale eden bir yaklaşımı benimsediğinden, bu görüşleriyle çelişen rivayetlere karşı mesafeli bir tavır takınmıştır.⁵⁸ Siyasî tartışmalar karşısındaki tutumları, onları rivayet aktarma konusunda daha seçici hâle getirmiştir. Sahabe arasındaki anlaşmazlıklara veya belirli grupların lehine ya da aleyhine olan rivayetleri

⁵⁶ Sönmez Kutlu, “Mürcie”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/41.

⁵⁷ Kutlu, “Mürcie”, 32/41.

⁵⁸ Kandemir, “Hadis”, 15/32.

değerlendirme konusunda oldukça temkinli davranmışlardır.⁵⁹ Sonuç olarak, Mürcie'nin hadis anlayışı, mezhebin iman ve amel konusundaki yaklaşımıyla paralel biçimde şekillenmiştir. Bu durum, onların rivayetler karşısında daha seçici bir tutum benimsemelerine yol açmıştır. Bu yönüyle Mürcie, erken dönemde ortaya çıkan diğer mezhepler gibi hadislerin tedvin sürecine doğrudan olmasa da dikkat çekici bir etki bırakmıştır.

3. HADİS UYDURMA FAALİYETİ VE NEDENLERİ

3.1. Kavramsal Çerçeve: Mevzû (Uydurma) Hadis Tanımı ve Kapsamı

Mevzû kelimesi, Arapça kökenli “vaz” (وَضَعَ) kelimesinden türemiş olup sözlükte “bir şeyi yere bırakmak, koymak, yukarıdan aşağı atmak” gibi anlamlara gelen bu kelime, “vaz’u şey’in alâ şey’in” (وَضَعَ الشَّيْءَ عَلَى الشَّيْءِ) şeklinde kullanıldığında, “bir şeyi başka bir şeyin üzerine arada boşluk bırakmadan yerleştirmek” anlamını taşır.⁶⁰

Hadis literatüründe mevzû terimi, Hz. Peygamber'e ait olmayan söz ve fiillerin bilerek ve kasten ona isnat edilmesiyle ortaya çıkan rivayetleri ifade eder. Bu tür rivayetler çoğunlukla dinî, siyasî veya mezhebî amaçlarla üretilmiştir. “Mevzû” kelimesi sözlükte “yerleştirilmiş, konulmuş”, terim olarak ise “uydurulmuş hadis” anlamına gelir. Bir rivayetin uydurma olduğunu belirtmek için yalnızca “mevzû” değil, “bâtıl”, “masnû” ve “muhtelak” gibi terimler de kullanılmıştır. Bu tür rivayetleri bilinçli şekilde üreten kişilere ise vazzâ‘ (hadis uydurucusu) adı verilir.⁶¹

⁵⁹ Kandemir, “Hadis”, 15/32.

⁶⁰ M. Yaşar Kandemir, “Mevzû”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/493.

⁶¹ Kandemir, “Mevzû”, 29/493.

H. Peygamber, ashabını kendisi hakkında yalan isnat etmemeleri konusunda kesin bir şekilde uyarmış ve “Kim benim adıma bilerek yalan söylerse, cehennemdeki yerine hazırlansın” buyurmuştur.⁶²

Bir rivayetin uydurma (mevzû) olduğuna hükmedilmesinde en önemli göstergelerden biri, râvîlerinden birinin yalanla itham edilmiş olmasıdır. Hadis literatüründe özellikle *ed-Du‘afâ‘ ve‘l-metrûkîn* gibi kaynaklarda, hadis uydurduğu tespit edilen râvîler hakkında kezzâb (كَذَّابٌ) ve vaddâ‘ (وَصَّاعٌ) gibi nitelemeler kullanılmıştır.

Mevzû hadisler çoğu zaman içerikleriyle de ayırt edilebilir niteliktedir. Küçük bir amele karşılık aşırı derecede büyük mükâfatlar vadeden veya basit bir günah için ağır cezalar öngören rivayetler bu gruba girer. Örneğin, “Patlıcan her derde devadır” ya da “Pirinç insan olsaydı yumuşak huylu olurdu” gibi ifadeler, anlam bakımından dinin temel ilkeleriyle bağdaşmadığı için mevzû hadisler arasında değerlendirilmiştir.⁶³

Hadis âlimleri, mevzû rivayetleri tespit etmek için çeşitli yöntemler geliştirmiştir. Bunların başında, hadis uydurduğunu bizzat itiraf eden kişilerin beyanları gelir. Nitekim Abdülkerîm b. Ebû‘l-Avcâ (ö. 155/772) binlerce hadis uydurduğunu açıkça itiraf etmiştir. Ayrıca bazı muhaddisler, H. Peygamber’e ait olamayacağı açık olan rivayetleri doğrudan mevzû olarak nitelendirmiştir. Bu değerlendirmeler genellikle sened ve metin tenkidi yoluyla yapılmıştır. Hadislerin lafzındaki gariplik, anlam düşüklüğü veya İslâm’ın temel esaslarıyla çelişmesi, mevzû olduklarını ortaya koyan önemli işaretlerdir. Sonuç olarak, hadis âlimleri sened ve metin analizini, tarihî bağlamı da dikkate alarak uygulamış ve bu yöntemlerle uydurma rivayetleri titizlikle ayıklamışlardır.⁶⁴

⁶² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi‘u’s-Sahîh*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (Darul Tavkî‘n-Necat, 1422/2001), “İlim”, 38.

⁶³ Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 226-227.

⁶⁴ Thamer Hatamleh-Veysel Özdemir, *Uygulamalı Hadis Usûlü*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019), 221-225.

3.2. Hadis Uydurma Faaliyetine Neden Olan Siyasî Faktörler

Hız. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan siyasî ve içtimâî karışıklıklar, özellikle Cemel (36/656) ve Sıffin (37/657) vakalarının ardından İslâm toplumunda çeşitli fırkalar ortaya çıkmıştır. Bu süreçte, başta Şîa ve Hâricîler olmak üzere bazı gruplar kendi görüşlerini desteklemek amacıyla uydurma hadisler başvurmuş, bu durum hadis literatüründe ciddi sorunlara yol açmıştır.⁶⁵

Tarihsel süreçte bazı mezhep ve fırkalar, savundukları görüşleri meşrulaştırmak amacıyla Kur'an ve hadislerden delil bulma çabasına girmiştir. Bu doğrultuda kimi gruplar, ayetleri kendi anlayışlarına göre te'vil etmiş, hadisleri ise mezhebî bakış açıları doğrultusunda yorumlamıştır. Bazı topluluklar mevcut hadisleri reddederek uydurma olduklarını iddia ederken, bazıları da hadislerin henüz sistemli biçimde yazıya geçirilmemesini fırsat bilerek, kendi düşüncelerini destekleyecek rivayetler uydurmuştur.⁶⁶

Hız. Ali'nin fazilet ve üstünlüğünü vurgulayan birçok rivayetin yanı sıra, onun hilâfetini kabul etmeyen bazı çevreler de Muâviye lehine hadisler uydurarak kendi siyasî tutumlarını meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda, Gâliyye fırkası ve Mufaddıla gibi aşırı eğilimli gruplar, Hız. Ali'ye olağanüstü nitelikler atfetmiş; hatta onu ilahî özelliklerle tanımlayarak dinin sınırlarını zorlayan bir söylem geliştirmişlerdir. Bu gruplardan biri olan Gâliyye içerisinde yer aldığı rivayet edilen Abdullah b. Sebe, Hız. Ali'nin yalnızca bir halife değil, aynı zamanda ilahî bir şahsiyet olduğunu ileri sürmüş; onun ölmediğini, bulutlarda gizlendiğini ve bir gün yeniden döneceğini iddia etmiştir. Bu tür aşırı yaklaşımlar, zamanla zayıf ve uydurma rivayetlerin yayılmasına zemin hazırlamıştır. Benzer biçimde Emevîler ile Abbâsîler arasındaki siyasî rekabet de hadis uydurma faaliyetlerini artırmıştır. Abbâsîlerin iktidara geliş sürecinde, özellikle Ebü'l-Abbâs es-Seffâh (ö. 136/754), el-Mansûr (ö. 158/775) ve el-Mehdî (ö. 169/785) gibi halifeleri övücü

⁶⁵ Hatamleh-Özdemir, *Uygulamalı Hadis Usulü*, 215.

⁶⁶ Yücel, *Hadis Usulü*, 223.

ve yönetimlerini meşrulaştırıcı rivayetler üretilmiştir. Buna karşılık Emevî taraftarları da Abbâsîleri hedef alan uydurma hadisler kaleme almıştır. Sonuç olarak, siyasî çekişmelerin dinî rivayet alanına taşınması, hadis literatüründe tahrif ve uydurma metinlerin çoğalmasına sebep olmuş; böylece siyasî çıkarlar, dinî metinlerin güvenilirliğini tehdit eden bir unsura dönüşmüştür.⁶⁷

3.3. İtikâdî Çekişmelerin Hadis Uydurma Faaliyetine Etkisi

Hicrî üçüncü asır, İslâm ilim tarihinde özellikle fikrî ve mezhebî tartışmaların en yoğun yaşandığı dönemlerden biridir. Bu dönemde Ehl-i hadîs, Ehl-i re'y, Mürcie, Mu'tezile, Cehmiyye gibi fırkalar arasında iman esasları, amelin konumu ve ilâhî sıfatlar gibi temel konular etrafında ciddi görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Bu tartışmalar, sadece kelâm alanıyla sınırlı kalmamıştır. Hadis ilminin gelişimi açısından da büyük önem arz etmektedir.⁶⁸

Mihne sürecinin bitiminden sonra Ehl-i hadîs'in güç kazanması, onların kendi inançlarını sistemli bir biçimde savunmaya ve diğer fırkaların düşüncelerini eleştirmeye yöneltmiştir. Özellikle hicrî dördüncü asırda rivayet merkezli itikadî eserlerin sayısında artış görülmektedir. Üçüncü asıra oranla bu dönemde kaleme alınan eserlerin sayıca fazlalığı, meselenin artık daha yoğun biçimde ele alındığını ve bu sahada yoğun çaba sarf edildiği görülmektedir.⁶⁹

3.4. Sosyal, Kültürel ve Ekonomik Nedenlerle Hadis Uydurma Faaliyeti

Tarihsel süreçte bazı kimseler, ekonomik menfaat elde etme arzusu ve geçim kaygısı gibi sebeplerle hadis uydurma faaliyetlerine yönelmişlerdir. Özellikle halk arasında “kıssacılar” olarak tanınan kimseler, geniş kitlelerin ilgisini çekmek, kalabalık meclisler oluşturmak ve etkileyici konuşmalar

⁶⁷ Kandemir, “Mevzû”, 29/493.

⁶⁸ Yücel, *Hadis Tarihi*, 70.

⁶⁹ Muhammed Sıddık, “Dördüncü Yüzyılda İtikadî Meselelere Dair Hadis Eserleri: İbn Huzeyme ve Dârekutnî'nin Eserleri Bağlamında Kelâmî ve Metodolojik Bir İnceleme”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2025), 283.

yapmak amacıyla hayal gücüne dayalı, dinî görünümlü anlatılar üretmişlerdir. Bu tür anlatılar, dinî duyguları harekete geçiren unsurlar içermesi sebebiyle toplumda hızla yayılmış ve halk nezdinde itibar kazanmıştır. Bunun yanı sıra, geçimini ticaretle sağlayan bazı kişiler de benzer bir yönelime girmiştir. Ticarî kazançlarını artırmak maksadıyla, sattıkları meyve, sebze, tatlı gibi ürünlerin faziletini yücelten ve tüketimini teşvik eden dinî içerikli uydurma rivayetler uydurmuşlardır. Bu rivayetler aracılığıyla hem ekonomik kazanç elde etmeyi hem de ürünlerini dindar bir çerçevede meşrulaştırmayı amaçlamışlardır.⁷⁰

3.5. Hadis Uydurma Faaliyetine Karşı Alınan Tedbirler

İslâm tarihinde fitne dönemlerinin ardından ortaya çıkan hadis uydurma faaliyetleri, rivayetlerin güvenilirliğini derinden sarsmış ve hadis ilmine yönelik ciddi bir tehdit oluşturmuştur. Bu tehlike karşısında İslâm âlimleri, rivayetlerin sıhhatini korumak ve sahih olanları uydurma rivayetlerden ayırmak amacıyla çeşitli tedbirler geliştirmiştir. Bu tedbirlerin en önemlisi, isnâd sisteminin teşekkülüdür. Hadislerin güvenilirliğini teminat altına almak amacıyla geliştirilen bu sistemde, her rivayetin sağlam bir senet zinciri aracılığıyla aktarılması esas kabul edilmiştir. Böylece rivayetin Hz. Peygamber'e kadar uzanan râvî silsilesi açık biçimde ortaya konmuş ve bu zincirin güvenilirliği esas alınmıştır. Zamanla bu yöntem yalnızca isnadın zikredilmesiyle sınırlı kalmamış; râvîlerin adalet ve zabt yönünden güvenilirliğini incelemeye yönelik müstakil bir disiplin olan cerh ve ta'dîl ilmi de gelişmiştir. Bu ilmî çabalar sayesinde hadis uydurduğu bilinen şahıslar tespit edilmiş, bu kişiler ve uydurdukları rivayetler ifşa edilmiştir. Böylece sahih rivayetlerle uydurma olanların birbirinden ayırt edilmesi kolaylaşmıştır. İslâm âlimleri, yalancı râvîleri belirlemekle kalmamış, aynı zamanda güvenilir kabul edilen rivayetleri derleyen müstakil hadis eserleri meydana getirmiştir. Bu süreç, hadislerin sıhhat derecelerine göre tasnif edilmesini mümkün kılmış ve hadis ilminin sonraki dönemlerde daha sistematik ve ilmî bir yapıya kavuşmasına zemin hazırlamıştır.⁷¹

⁷⁰ Hatamleh-Özdemir, *Uygulamalı Hadis Usulü*, 215.

⁷¹ Yücel, *Hadis Usulü*, 225-226.

4. HADİS UYDURMACILIĞININ BİR YANSIMASI OLARAK MEVZÛÂT LİTERATÜRÜNÜN DOĞUŞU VE TARİHSEL SEYR

4.1. Mevzûât Literatürünün Doğuşu ve Tarihsel Seyri

Mevzû hadisleri bir araya getiren eserlerin, yani mevzûât literatürünün teşekkülü nispeten geç bir dönemde gerçekleşmiştir. Bu tür çalışmaların başlangıcı genellikle İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113) veya Cûzekânî (ö. 543/1148) gibi âlimlerle ilişkilendirilmektedir. Bu durumun temel sebeplerinden biri, uydurma hadislerin daha önceki dönemlerde müstakil bir başlık altında değil, farklı eserlerde dağınık biçimde yer almasıdır. Erken dönemlerde du‘afâ kitapları (zayıf râvîleri tanıtan eserler) ile cerh ve ta‘dîl çalışmalarında, zayıf veya uydurma rivayetler dolaylı olarak zikredilmekteydi. Dolayısıyla hadis âlimleri başlangıçta, doğrudan mevzû rivayetleri ayıklamak veya müstakil biçimde toplamak yerine, bu rivayetleri genel sıhhat değerlendirmesi içinde ele almışlardır. Ancak zamanla, sadece uydurma hadisleri bir araya getirme ihtiyacı doğmuş ve bu ihtiyaç, mevzûât literatürünün ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu yeni literatür, rivayetlerin güvenilirliğini koruma ve sahih hadisleri mevzû rivayetlerden ayırma yönündeki ilmî çabaların bir sonucu olarak gelişmiştir. Dolayısıyla, mevzûât literatürünün doğuşunu doğru biçimde anlamak için, öncesinde etkili olan du‘afâ literatürünü iyi tanımak gerekir. Zira bu eserler, hem sonraki mevzûât çalışmalarına temel kaynaklık etmiş, hem de hadislerin sıhhat derecelerinin tespitinde önemli bir metodolojik zemin oluşturmuştur.⁷²

Mevzûât literatürün erken örneklerinden biri, hicrî VI. asırda yaşayan Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) kaleme aldığı *el-Mevzûât* adlı eserdir. Müellif, bu eserini hadis diye uydurulmuş rivayetleri derlemek amacıyla hazırlamış ve çalışmasının gerekçesini öğrencilerinin talepleri ile o

⁷² Kadir Sekmen, *Mevzûât Literatürünün Doğuşu -Cûzekânî Örneği-* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 167.

dönemde bazı din adamlarının ve kıssacıların bu tür uydurma hadisleri kullanmaları olarak açıklamıştır.⁷³

Eser, iman, tevhid, ilim ve namaz gibi başlıklar altında düzenlenmiş ve yaklaşık 1850 rivayeti incelemektedir. Rivayetin senedleri ve metni verilmiş, râvilerin durumu değerlendirilmiş ve bazı yerlerde metin tenkidi yapılmıştır. Bu bakımdan eser, dönemin cerh ve tâdil anlayışını yansıtan kapsamlı bir içeriğe sahiptir.⁷⁴ Bununla birlikte, eser sadece birtakım övgülere mazhar olduğu gibi ciddi tenkitlere de uğramıştır. Özellikle İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), İbn Kesîr (ö. 774/1373), İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401) ve el-Bulkînî (ö. 805/1403) gibi âlimler, İbnü'l-Cevzî'nin bazı sahîh veya hasen hadisleri de mevzû kabul ettiğini belirtmişlerdir. Nitekim Süyûtî'ye (ö. 911/1505) göre, eserde mevzû sayılmaması gereken yaklaşık 300 rivayet yer almaktadır. Hatta bunların bazılarının *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim* ve *Sünen* türü yazılan muteber hadis kitaplarında yer aldığı ifade edilmiştir.⁷⁵

Yukarıda sözü geçen eleştiriler, zamanla *el-Mevzû'ât* üzerine yapılan çalışmalarda da kendini göstermiştir. Süyûtî'nin *el-Le'âli'l-masnûa*, *en-Nüketü'l-bedîât ale'l-mevzû'ât* gibi eserleri doğrudan, İbnü'l-Cevzî'ye eleştiri amacıyla kaleme alınmıştır. Aynı şekilde, İbn Hacer (ö. 852/1449), Irâkî (ö. 806/1404), İbn Arrâk (ö. 963/1556) ve Zehebî (ö. 748/1348) gibi âlimler de eserdeki rivayetleri eleştirmek veya savunmak amacıyla müstakil risaleler yazmışlardır. Bu durum, mevzûât literatürünün zamanla yalnızca bir derleme faaliyeti olmaktan çıkarak, hadis usulü çerçevesinde ilmi tenkitlerin yoğunlaştığı bir alan hâline geldiğini göstermektedir.⁷⁶ Sonuç itibariyle *el-Mevzûât*, hadis uydurmacılığına karşı geliştirilen ilmî reflekslerin en önemli örneklerinden biri olmuş; hem içeriği hem de ardından gelen tenkit ve çalışmalarıyla, hadis ilminin gelişiminde belirleyici bir rol üstlenmiştir.

⁷³ M. Yaşar Kandemir, "el-Mevzûât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/496-497.

⁷⁴ Kandemir, "el-Mevzûât", 29/497.

⁷⁵ Kandemir, "el-Mevzûât", 29/497.

⁷⁶ Kandemir, "el-Mevzûât", 29/ 497.

4.2. Mevzuat Literatüründe Öne Çıkan İsimler ve Eserleri

Mevzu hadisleri yalnızca tespit etmekle kalmayıp onları sistematik bir şekilde derlemeye yönelik çalışmalar ise yaklaşık olarak hicrî 3. asırdan itibaren başlamış, özellikle 5. asırdan sonra daha sistemli bir şekilde yürütülmüştür. Bu alanda yazılan eserler genel olarak “mevzûât literatürü” başlığı altında değerlendirilir. İslâm âlimleri, uydurma hadisleri belirlemek ve bunların sahih rivayetlerle karıştırılmasını engellemek amacıyla çok sayıda eser kaleme almışlardır.⁷⁷

Konunun kapsamı oldukça geniş olduğundan, burada tüm mevzuat literatürünü ayrıntılı biçimde incelemek mümkün değildir. Bu nedenle, çalışmada özellikle alanda yaygın olarak kullanılan hadis literatüründe sıkça başvurulmuş ve alanda etkili olmuş temel mevzûât kitaplarına odaklanılacaktır.

4.2.1. İbnü'l-Kayserânî

Mevzû hadislerle ilgili olarak kaleme alınan ilk müstakil eserlerden biri *Tezkiretü'l-mevzûât*'tır. Bu eser, yalnızca doğrudan uydurma rivayetlere odaklanması bakımından alandaki öncü çalışmalardan biri olarak kabul edilmektedir. Müellif, İbn Hibbân'ın *Kitâbü'l-mecrûhîn* adlı eserinde eleştirdiği 1139 rivayet senedini tespit etmiş, bu senetleri alfabetik olarak sıralamıştır.⁷⁸

4.2.2. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî

Mevzûât literatürünün en hacimli ve en etkili eserlerinden biri, İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) tarafından kaleme alınan *el-Mevzûât* adlı çalışmadır. Eserde uydurma olduğu tespit edilen yaklaşık 1850 hadis rivayeti fikhî başlıklar altında toplayarak tasnif etmiştir. Ancak müellif eserinde, hadislerin seçiminde titiz bir ayıklama yapmamakla eleştirilmiştir. Zira eserde hasen, hatta sahih olarak değerlendirilebilecek bazı hadislerin de yer aldığı görülmektedir. Bu durum, eserin ilmî güvenilirliği konusunda birtakım

⁷⁷ Yücel, *Hadis Usulü*, 227-228; Kandemir “Mevzû”, 29/495

⁷⁸ Yücel, *Hadis Usulü*, 228.

tartışmalara yol açmıştır. Nitekim eseri bu doğrultuda değerlendiren Süyûtî, *el-Mevzû'ât*'ta aslında mevzû kabul edilmemesi gereken yaklaşık 300 rivayetin yer aldığını belirtmektedir.⁷⁹

4.2.3. Süyûtî

Süyûtî (ö. 911/1505), İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât* adlı eserini tashih etmek amacıyla *el-Le'âli'l-masnû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a* isimli bir çalışma kaleme almıştır. Zira İbnü'l-Cevzî, eserinde bazı sahih ve zayıf hadisleri de mevzû olarak nitelendirmiş ve bu yönüyle eleştirilmiştir. Süyûtî ilk olarak 870/1465-66 yıllarında başladığı ve 875/1470-71'de tamamladığı *el-Mevzû'âtü's-suğrâ* isimli kısa bir eser kaleme almış; burada eleştirilerini özet olarak sunmuştur. Ancak daha sonra 905/1500 yılında yazdığı *el-Le'âli'l-masnû'a*, bu konudaki değerlendirmelerini daha ayrıntılı ve sistematik bir şekilde ortaya koyduğu çalışması olmuştur. Ayrıca müellifin *Żeylü'l-le'âli'l-masnû'a* adlı eseri, bu kitabın doğrudan devamı olmayıp, İbnü'l-Cevzî'nin eserinde yer verilmeyen başka uydurma hadisleri içermektedir.⁸⁰

4.2.4. Ali el-Kârî

Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1605) *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-aḥbârü'l-mevzû'a*, 625 uydurma hadisi alfabetik bir düzene göre ele almıştır. Bu eser, farklı baskılarda *el-Mevzû'âtü'l-kübrâ*, *el-Mevzû'ât* ve *Mevzû'âtü'l-'Alî el-Kârî* adlarıyla da yayımlanmıştır. Müellif, aynı zamanda *el-Masnu'fi ma'rifeti'l-hadisi'l-mevzû'* yahut *el-Mevzû'âtü's-suğrâ* ismiyle bilinen diğer eserinde ise 417 uydurma rivayeti alfabetik olarak sıralamıştır. 'Alî el-Kârî, her iki eserinde de ittifakla uydurma olduğuna hükmedilen rivayetleri toplamış ve alfabetik sistemle düzenlemiştir.⁸¹

⁷⁹ Yusuf Şevki Yavuz-Casim Avcı, "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999) 20/546; Yücel, Hadis Usulü, 228.

⁸⁰ Halit Özkan. "Süyûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/192.

⁸¹ Ahmet Özel, "Ali el-Kârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/404.

4.2.5. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî

Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî (1914-1999), *Silsiletü'l-ehâdîsî'z-za'îfe ve'l-mevzûa ve esâruhâ's-seyyiü fi'l-ümme*⁸² adlı eser, belirli bir tasnif esasına dayanmaksızın zayıf ve mevzû rivayetleri bir araya toplayan kapsamlı bir eserdir. Dört cilt hâlinde neşredilen bu eser, içeriğinde yer alan rivayetlerin ümmet üzerindeki olumsuz etkilerini de konu edinmektedir.⁸³

4.2.6. İbn Arrâk

İbn Arrâk'ın (ö. 963/1556) *Tenzihuş-şerîati'l-merfûa ani'l-ahbâriş-şenîati'l-mevzûa'sı* daha önce yazılan İbnü'l Cevzî'nin *el-Mevzûâtı* ile Süyûtî'nin *el-Leâli'l-masnû'a'sını* özetlemiş, bu eserlerde bulunmayan bilgileri de ekleyerek fıkıh başlıklarına göre yeniden düzenlemiştir. Bu sebeple de, önceki kaynaklara başvurmayı gerektirmeyecek kapsamlı bir içerik ortaya koymuştur.⁸⁴

Mevzû hadisler konusu üzerine çeşitli akademik çalışmalar yapılmıştır. M. Yaşar Kandemir'in *Mevzû Hadisler* ve Ömer b. Hasan Osman Fellâte'nin *el-Vaz' fi'l-hadîs* adlı eserleri alanda öne çıkan temel kaynaklar arasında yer almaktadır.⁸⁵

SONUÇ

İslâm tarihinin erken dönemlerinden itibaren yaşanan siyasî, itikadî ve sosyal gelişmeler, hem Müslüman toplumun birlik yapısını hem de dinî ilimlerin oluşum sürecini doğrudan etkilemiştir. Hz. Peygamber'in vefatının ardından ortaya çıkan siyasî çekişmeler, hilâfet tartışmaları ve fitne olayları, zamanla inanç ve düşünce farklılıklarının sistemli ekollere dönüşmesine

⁸² Eser hakkında kapsamlı bilgi için bk. Nuran Sarıcı Doğan, *Elbânî'de Metin Tenkidi -Zayıf ve Mevzû Hadisler* (Ankara: Fecr Yayınları, 2025), 58-68.

⁸³ İbrahim Hatiboğlu, "Nasiruddin el-Elbani", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/403-405.

⁸⁴ Yücel, *Hadis Usulü*, 228; Kandemir "Mevzû", 29/495.

⁸⁵ Kandemir "Mevzû", 29/496.

zemin hazırlamıştır. Bu süreçte mezhepler, yalnızca dinî yorum farklılıklarını değil, aynı zamanda siyasî ve toplumsal kimlikleri de temsil eder hâle gelmiştir.

Farklı mezheplerin kendi görüşlerini desteklemek veya karşıtlarını zayıflatmak amacıyla hadis rivayetlerine müdahalede bulunması, İslâm ilim geleneğinde en ciddi ilmî tehditlerden biri olarak ortaya çıkmıştır. Başlangıçta masum görünen mezhebî aidiyetler, zamanla taassup düzeyine ulaşmış; bu da mezhep propagandası niteliğinde uydurma rivayetlerin yayılmasına yol açmıştır. Siyasî çıkarlar, itikadî çekişmeler ve sosyal etkenler neticesinde üretilen bu rivayetler, hadis literatüründe bir tahrifat dalgası oluşturmuş ve sahih rivayetlerin güvenilirliğini gölgelemeye başlamıştır.

Hadis uydurma faaliyetine karşı en güçlü ilmî tepki, muhaddisler eliyle geliştirilen isnâd sistemi olmuştur. Bu sistem, her rivayetin güvenilir râviler silsilesiyle aktarılmasını esas alarak hadis ilmine metodolojik bir istikrar kazandırmıştır. İsnadın yanı sıra râvilerin güvenilirliğini belirlemeye yönelik cerh ve ta'dîl disiplini gelişmiş; böylece hem râvî hem de metin tenkidi ilmî bir zemine oturtulmuştur. Bu çabalar, hadis ilminin müstakil bir ilim dalı hâline gelmesinde belirleyici rol oynamıştır. Hadis alimleri uydurma rivayetleri derleyerek müstakil eserler kaleme almışlardır. Böylece hadis ilminde mevzûât literatürü teşekkül etmiştir. İbnü'l-Kayserânî, Cûzekânî, İbnü'l-Cevzî, Süyûtî, Ali el-Kârî ve İbn Arrâk gibi âlimlerin kaleme aldığı eserler, hem mevzû hadisleri tespit etme hem de bunlara karşı ilmî tenkit geliştirme bakımından bu sahada temel başvuru kaynakları olmuştur.

Hadis âlimleri, tarih boyunca rivayetlerin sahihliğini koruma gayretiyle, hem ilmî hem ahlâkî bir sorumluluk bilinci taşımışlardır. Netice itibariyle, mezhebî taassubun hadis ilmi üzerindeki yıkıcı etkisine karşı geliştirilen bu ilmî refleksler İslâm düşüncesinin kendi kendini tashih etme gücünün bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

- Aydınlı, Abdullah. “Ehl-i Hadis”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 10/507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Apaydın, H. Yunus. “Kıyas”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 25/528-538. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi‘u’s-Sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. (Dâru Tavki’n-Necât,1422/2001)
- Büyükkara, Mehmet Ali. “Mezhep ve Mezhepçilik”. *İlahiyat Akademi Dergisi* 5, 2017.
- Çelebi, İlyas. “Mu‘tezile”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 31/391-401. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Çetinkaya, Mehmet. *Mezhebi Taassubun Hadis Yorumuna Etkisi*. Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 2021.
- Çetinkaya, Mehmet- Kubat Mehmet. “Mihne ve Mezhepsel Etkileri”. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (2024), 176.
- Dağcı, Sema. *Hadislerin Uydurulma Sebepleri*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2024.
- Demircan, Adnan. *Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiyye’nin Doğuşu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Hâriciler”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 16/169-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Hatamleh, Thamer – Özdemir, Veysel. *Uygulamalı Hadis Usulü*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019.
- Hatiboğlu, İbrahim. “Nasiruddin el-Elbânî.” *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 32/403-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Hansu, Hüseyin. *Mu'tezile ve Hadis*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.

Kandemir, M. Yaşar. "Ahmed b. Hanbel." *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 2/75-80. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Kandemir, M. Yaşar. "Hadis." *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 15/27-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Kandemir, M. Yaşar. "Mevzû." *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 29/493-496. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Kandemir, M. Yaşar. "el-Mevzûât." *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 29/496-498. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Kuzudişli, Bekir. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2021.

Kutlu, Sönmez. "Mürchie." *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 32/41-45. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Kutlu, Sönmez – Aydın, Osman. *İslâm Mezhepler Tarihi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2022.

Öğüt, Salim. "Ehl-i Hadis". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 10/508-512. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Özel, Ahmet. "Ali el-Kârî". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 2/403-405. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepler Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.

Öz, Mustafa. "Şîa". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 39/111-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Özkan, Halit. “Süyûti”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 38/188-198. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Onat, Hasan- Kutlu, Sönmez. *İslâm Mezhepler Tarihi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2022.
- Onat, Hasan. “Haricilik”. In *İslâm Mezhepler Tarihi*, edited by Hasan Onat and Sönmez Kutlu, 64. Ankara: Grafiker Yayınları, 2022.
- Kutlu, Sönmez-Aydınlı, Osman. “Ehl-i Sünnetin Fıkhî Boyutu”. In *İslâm Mezhepler Tarihi*, edited by Hasan Onat and Sönmez Kutlu, 419-443. Ankara: Grafiker Yayınları, 2022.
- Sarıcı Doğan, Nuran. *Elbânî’de Metin Tenkidi- Zayıf ve Mevzû Hadisler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2025.
- Sekmen, Kadir. *Mevzûât Literatürünün Doğuşu - Cûzekânî Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2020.
- Sıddık, Muhammed. “Dördüncü Yüzyılda İtikadi Meselelere Dair Hadis Eserleri: İbn Huzeyme ve Dârekutnî’nin Eserleri Bağlamında Kelâmî ve Metodolojik Bir İnceleme”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2025), 283.
- Üzümlü, İlyas. “Mezhep”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/526-532. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yıldız, Harun. “Hâricî Düşüncesinin Gelişimi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1999).
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Halku’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 15/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Tekfir”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 40/ 350-356. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki-Avcı, Casim. “İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 20/543-549. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.

Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.

Yücesoy, Hayrettin. “Mihne” *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 30/26-28. Ankara: TDV Yayınları, 2020.



EBÜ'L-KĀSİM EL-HŪÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE İSLAM DÜŞÜNCE DÜNYASINA KATKILARI

“ ”

Fevzi RENÇBER¹

Osman BİLEN²

1 Prof. Dr. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi
Anabilim Dalı, <https://orcid.org/0000-0002-5676-7871> , fevzirencber@gmail.
com.

2 Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen, Sosyolog, Şırnak, Türkiye /
osmanbilen371@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-0128-5402>

Giriş

Hayatı

Âyetullâh Ebü'l-Kâsım el-Hûî, 1899 yılında İran'ın Hoy kasabasında doğdu. İlk dinî eğitimini burada aldıktan sonra ailesiyle Nefes'e giderek dönemin dinî ilimler akademisi olan Havze-i İlmiyye'de mantık, Arapça, belâgat, hadis ve fıkıh eğitimi aldı. Burada dinî ilimlerde gerekli olan eğitimi aldıktan sonra 1933 yılında müçtehit olarak Havze-i İlmiyye'de uzun yıllar öğretmenlik yaptı ve birçok öğrencinin yetişmesine katkı sağladı. 1970 yılında döneminin mer-ci-i taklidi olarak kabul gören Âyetullah Seyyid Muhsin et-Tabâtabâî'nin vefatıyla İran, Irak, Suriye, Lübnan, Hindistan ve Pakistan'da yaşayan Şiîler'in en büyük taklit mercii konumuna yükseldi.

Özel hayatında ve ilmi çalışmalarında disipliniyle bilinen Hûî, yöntem bakımından Şeyh Murtazâ el-Ensârî (ö. 1281/1864) ekolünü benimsemiştir. Bu bağlamda Şeyh Murtazâ el-Ensârî'nin fıkıh ve usûl-i fıkıh anlayışını yeniden yorumlamış ve usûl-i fıkıhın konularına ilaveler yapmıştır. Bu minvalde Hûî, gerek Havze-i İlmiyye'de vermiş olduğu derslerde gerekse kaleme aldığı eserlerinde söz konusu metodu benimsemiş ve uygulamıştır. Hûî, aklî esaslar çerçevesinde bu ilmi yeniden sistematik hale getirmesinden dolayı Şiî ulemâ tarafından kabul görmüş ve fikirleri toplumda revaç bulmuştur.

Eğitim ve öğretime büyük önem veren Hûî, Havze-i İlmiyye'nin ihyası ve eğitim standartlarının artması için büyük emek ortaya koymuştur. Burada kurduğu eğitim modelinde Irak, Suriye, Lübnan, Bahreyn, Kuveyt, İran, Pakistan, Hindistan, Afganistan ve Güney Afrikalı öğrencilerin eğitim almasına öncülük etmiştir. Yetiştirilen bu öğrenciler aldıkları eğitim ve öğrenimin ardından ülkelerine döndüklerinde Şiî düşüncenin Hûî'nin yorumuyla yaygınlaşmasına kendi ülkelerinde katkı sağlamışlardır.

Hûî'nin başlıca eserleri şunlardır: Minhâcû's-sâlihîn, Mebânî Tekmiletî'l-Minhâc (I-II, Nefes 1976), Tekmiletü'l-Minhâc (Beyrut 1980), Risâle fi'l-lîbâsî'l-meşkûk (Nefes 1361/1943), el-Mesâ'ilü'l-müntehabe (Kum 1412/1992), Bülğatü't-tâlib fi Şerhi'l-Mekâsib (I-III, Beyrut 1987-1988), el-Mesâ'ilü'l-mü-yessere: el-'İbâdât ve'l-mu'âmelât vifka fetâva'l-Âyetillâhî'l-'uzmâ es-Seyyid Ebü'l-Kâsım el-Müsevî el-Hûî (Beyrut 1415/1994), Mişbâhu'l-fekâhe fi'l-mu'âmelât (I-VII, Beyrut 1412/1992), Menâsikü'l-hac (Nefes 1964), Tenkîhu'l-'Urvetî'l-vüskâ (I-VI, Nefes 1378/1957, ed-Dürerü'l-gavâli fi fûrû'î'l-'ilmi'l-icmâlî (Nefes 1367/1948), el-Mesâ'ilü's-şer'iyye (nşr. Abdülmecîd el-Hûî, Nefes 1416/1996, Dürûs fi fıkhi's-Şî'a (I-IV, Nefes 1378/1957), Islamic Practical Laws Explained, Tavzîhu'l-mesâ'il (Kum 1412/1992), Articles of Islamic Acts (Karaçi 1991), Mişbâhu'l-uşûl (I-II, Nefes 1377/1958), Ecvedût-takrîrât (I-II, Tahran 1348/1930), Muḥâdarât fi uşûli'l-fıkh (I-V, Beyrut 1988-1992), el-Beyân fi tefsiri'l-Kur'ân (Nefes 1966), Nefehâtü'l-i'câz ([baskı

yeri yok] 1343), Mu‘cemü ricâlî'l-‘hadîs ve tafşîlü ‘tabakâti'r-ruvât (nşr. Muhammed Saîd et-Turayhî, I-XXIII, Necef 1978-1982).

Düşüncesi ve Tartışmalar

Âyetullâh Ebü'l-Kâsım el-Hûî'nin düşünsel portresinin en belirgin yönlerinden biri, onun siyasete karşı temkinli ve mesafeli tutumudur. Döneminin birçok din âliminin aksine Hûî, siyasî tartışmaların yoğunluk kazandığı ve ulemanın aktif biçimde siyasî süreçlere dâhil olduğu bir dönemde, ilmî faaliyetlerine odaklanmayı ve talebe yetiştirmeyi tercih etmiştir. Bu yaklaşım, onun dinî liderlik anlayışında siyasî otorite yerine ilmî rehberliğin öncelikli olduğunu göstermektedir.

Hûî'ye göre, ulemanın toplumsal çalkantıların etkisiyle yön değiştiren gündelik siyasetin içinde yer alması doğru değildir. Ona göre âlimlerin asıl görevi, içinde bulundukları topluma dinî ve ahlâkî alanlarda önderlik etmektir. “Velâyet-i Fakih” anlayışına ilişkin tartışmalarda da Hûî, fakihin yetkilerinin fetva vermekle sınırlı olduğunu, zaruri durumlar dışında insanların malları ve canları üzerinde tasarruf hakkına sahip bulunmadığını savunmuştur. Bu çerçevede, velâyet-i fakih kurumunun siyasal alana genişletilmesinin dinî açıdan temellendirilemeyeceğini ifade etmiş; bu görüşleri sebebiyle çağdaşı olan Humeynî ve onun takipçileri tarafından eleştirilmiştir.

Hûî, aynı zamanda zekât ve humus gelirlerinin kullanımında da farklı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Ona göre bu gelirler devletin genel giderlerinde değil, kamusal yarar gözetilerek özellikle eğitim ve öğretim faaliyetlerinde değerlendirilmelidir. Bu görüş, onun hem siyasetten bağımsız duruşunu hem de toplumsal fayda merkezli dinî anlayışını yansıtmaktadır.

Siyaset karşıtı tutumu ve toplumsal sorunlara çözüm bulma yönündeki çabaları, Hûî'nin yalnızca Irak ve İran'daki değil, aynı zamanda Suriye, Lübnan, Hindistan ve Pakistan gibi ülkelerdeki Şii topluluklar arasında da geniş bir itibara sahip olmasını sağlamıştır. Bu çerçevede Hûî, İran dışındaki Şiiler nezdinde önde gelen bir merci-i taklid olarak kabul edilmiş ve güçlü bir takipçi kitlesine ulaşmıştır.

Bununla birlikte Hûî, siyasetten uzak durmasına rağmen toplumsal adalet konularında sessiz kalmamış; İran'daki Şah rejiminin baskıcı uygulamalarına karşı çıkmış, Filistin meselesine duyarlılık göstermiş ve Mescid-i Aksa ile Kudüs'ün savunulması için cihat çağrısında bulunmuştur.

Hayatının büyük bölümünü eğitim ve öğretim faaliyetlerine adayan Hûî, elde ettiği zekât, humus ve diğer bağış gelirlerini ilmî kurumların güçlendirilmesi yönünde kullanmıştır. Onun girişimleriyle Bombay, Bangkok, Dakka, İslâmâbâd, New York, Kuala Lumpur ve Londra gibi birçok şehirde medrese, cami, okul, kütüphane, yayınevi ve hayır kuruluşları kurulmuştur. Bu faaliyetler, yalnızca Şii düşüncenin uluslararası ölçekte yaygınlaşmasını değil, aynı

zamanda Şiî dünyasında kurumsallaşmış bir dinî eğitim sisteminin oluşumunu da sağlamıştır. Dolayısıyla Hûî, modern dönemde Şiîliğin müesseseleşme sürecine yön veren ve sistematik bir örgütlenme anlayışının temellerini atan öncü bir din âlimi olarak değerlendirilmektedir.

Mihnesi veya Ölümü

Hûî, 1958’de darbeyle Irak başbakanı olan Abdülkerim Kasım döneminde ve 1963’ten itibaren de iktidarı ele geçiren Baas Partisi döneminde sıkıntılı günler yaşamıştır. Saddam Hüseyin bütün çabalarına rağmen Ayetullah Hûî’den kendi çıkarları doğrultusunda yazılı bir belge almayı başaramamıştır. Hûî, aynı tavrını İran-Irak Savaşı yıllarında da sürdürmüş ve Saddam Hüseyin’e destek vermekten kaçınmıştır. Bu dönemde yakınları işkenceye maruz kalmıştır. Oğlu Seyyid İbrahim Hûî, Baasçılar tarafından kaçırılmış ve kendisinden bir daha haber alınamamıştır.

Hûî, yaşadığı süre boyunca siyasete karşı mesafesini korumasına rağmen 1980’de Âyetullah Muhammed Bâkır es-Sadr’ın Baas rejimince idam edilip öldürülmesinden sonra faaliyetleri üzerindeki baskı ve hükümet denetimi artmıştır. Hükümet yetkilileri tarafından servetine el konulmuş, öğrencileri tutuklanmıştır. Ayrıca onun Irak dışına çıkmasına izin verilmemiştir. Nihayetinde Hûî, ömrünün son günlerini evinde göz hapsinde geçirmiştir.

Bu esnada hastalanan Hûî için doktor getirilmesi dahi engellenmiştir. Neticede rejim güçlerince Bağdat Hastanesi’ne kaldırılan Hûî, orada sözde tedavi altına alınmış ve 8 Ağustos 1992’de şüpheli bir şekilde hayatını kaybetmiştir. Ölüm sebebi ve şekli hâlâ bilinmemektedir. Vefat haberi saatlerce gizli tutulmuş, daha sonra Bağdat Radyosu’ndan duyurulmuştur. Hûî’nin cenazesi, Irak hükümetinin baskısıyla sadece akrabalarından beş altı kişinin katılımıyla törensiz kılınmış ve Necef’te 60 yıl boyunca ders verdiği Mescid-i Hadrâ’ya defnedilmiştir.

Sonuç

Âyetullah Ebü’l-Kâsım el-Hûî, çağdaş Şiî düşüncesinin ilmî, kurumsal ve entelektüel dönüşümünde belirleyici bir rol üstlenmiştir. Necef Havzası’nda sürdürdüğü uzun öğretim hayatı boyunca yalnızca bir fakih veya müçtehit olarak değil, aynı zamanda metodolojik yenilikler getiren bir düşünce önderi olarak öne çıkmıştır. Şeyh Murtazâ el-Ensârî ekolünü sistematik biçimde yeniden yorumlayarak usûl-i fıkıh alanına akli temelli katkılar sunmuş, böylece Şiî ilahiyatında rasyonalist bir çizginin güçlenmesine öncülük etmiştir.

Hûî’nin ilmî mirası kadar, siyasete dair temkinli yaklaşımı da onun entelektüel portresinin belirgin bir yönünü teşkil eder. Din adamlarının siyasi otoriteye doğrudan müdahalesini reddeden Hûî, ulemanın toplumsal rehberlik ve ilmî önderlik rolünü vurgulamış; bu yönüyle Humeyni’nin “Velâyet-i Fakih” anlayışından açık biçimde ayrılmıştır. Eğitim, öğretim ve kurumsallaş-

ma faaliyetlerine yönelmesi, onun Şîî toplumu içinde uzun vadeli bir düşünsel ve kurumsal istikrar hedeflediğini göstermektedir. Nitekim dünyanın farklı bölgelerinde açılmasına öncülük ettiği medreseler, kütüphaneler ve hayır kurumları, Şiîliğin küresel ölçekte örgütlü bir yapıya kavuşmasına önemli katkı sağlamıştır. Öte yandan Hûî'nin siyasî otoritelerle mesafeli duruşu, özellikle Irak'taki Baas rejimi döneminde ciddi baskı ve zulümlerle karşılaşmasına yol açmıştır. Buna rağmen ilmî duruşundan ve toplumsal sorumluluk bilincinden taviz vermemiş, bu tavrı onun hem çağdaşları hem de sonraki kuşaklar nezdinde saygı duyulan bir şahsiyet olarak anılmasını sağlamıştır.

Sonuç olarak Âyetullâh el-Hûî, ilmî disiplin, siyasetten uzak duruş, metodolojik yenilik ve kurumsal vizyonu ile modern Şîî düşünce tarihinde müstesna bir yere sahiptir. Onun hayatı, dinî otoritenin ilmî temellerle güçlendirilmesi, akıl ve nakil dengesi içinde yeniden yorumlanması açısından, hem tarihî hem de teolojik bakımdan kalıcı bir miras bırakmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Toprak, *Ebü'l-Kâsım Hûî*, DİA, XVIII, s. 309-311.

Hossein Modarressi Tabâtabâ'î, *An Introduction to Shî'î Law*, London 1984, s. 57.

Amir Taheri, *The Spirit of Allah*, London 1985, s. 160, 162.

J. N. Wiley, *The Islamic Movement of Iraqi Shi'as*, Boulder 1992, s. 57.

en-Nûr (Hûî özel sayısı), sy. 16, London 1993, s. 10-11.

G. Rose, "Velâyet-e Faqîh and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Aya-tollah Khomeini", *Religion and Politics in Iran Shi'ism from Quietism to Revolution*, London 1983, s. 177.

Ebü'l-Kâsım el-Hûî, *Minhâcü 'ş-şâlihîn*, Beyrut 1980, I, 334, 372.

Ebü'l-Kâsım el-Hûî, *Mışbâhu'l-fekâhe*, Beyrut 1412/1992, V, 32-49.

<http://intizar.web.tr/inanc-ve-dusunce/haber/988/ayetullah-el-uzma-seyyid-e-bu-l-kasim-hoy%C3%AE-1899-1992#.Y1D41XZBw2w>. 20.10.2022.



İSLAM TARİHİ KAYNAKLARINA GÖRE CEZİRE BÖLGESİ

“=====”

Hüseyin GÜNEŞ¹

¹ Prof. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, huseyingunes@sirnak.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8312-4444

1. Bölgenin İsmi

Cezire ismi, suların gel-git hareketini ifade eden “med-cezir” kavramındaki cezir ile aynı kökten gelir. Suların çekilmesiyle denizin içinde ortaya çıkan kara parçasına Arap dilinde “Cezire/جزيرة” veya “el-Cezire/الجزير” denildiği gibi; suyla buluşan veya suyun uzandığı ve kıyısında durduğu kara parçasına bu isim verilir.¹ Bu anlamda Fırat ile Dicle nehirlerinin suları arasında kalmış olan ve bir adayı andıran kara parçasına Araplar tarafından el-Cezire denilmiştir.² Cezire ifadesi birçok yer için kullanılmakla birlikte bu ibareyle mutlak anlamda Fırat ve Dicle arasındaki bölge kast edilir.³ İslam tarihi kaynaklarında bölge için yaygın olarak kullanılan isim el-Cezire’dir. Bununla birlikte muhtemel karışıklığın önüne geçmek için örneğin Arap yarımadasına “Ceziretü’l-Arab” denilirken,⁴ söz konusu bölge için bazen Fırat nehrine nispetle “el-Ceziretü’l-Furatiyye” ifadesi kullanılmıştır.⁵ Bazen de bölgenin tarihine göndermede bulunulmak suretiyle Asurlulara nispetle “Ceziretu Akûr”⁶ veya “Ceziretu Kûr”⁷ ismi tercih edilmiştir. Makdisî, *Ahsenü’t-Tekâsim* adlı eserinde “İklîm-i Akûr” başlığıyla ele aldığı Cezire bölgesini, orada yaşamış olan peygamberler ve veliler nedeniyle mukaddes bir bölge olarak nitelendirmektedir. Ona göre bölgenin faziletini artıran hususiyetlerin başında burada bulunan Cûdî Dağı’na Nûh’un gemisinin inmiş

¹ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem (711/1311), *Lisânü’l-Arab*, I-VI, thk. A. A el-Kebir, vd., Dâru’l-Meârif, Kahire 1981, 1: 613.

² Bekrî, Abdullah b. Abdülaziz el-Endelüsî, *Mu’cemü Mesta’cem min Esmâil Bilâd ve’l-Mevâzi*, thk. Mustafa es-Sekkâ, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut ty 2: 381.

³ Cevherî, İsmail b. Hammâd (393/1003), *es-Sihâh*, I-VII, thk. Ahmed A. Attar, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 4. bs., Beyrut 1990, 2: 613.

⁴ İbnü’l-Fakîh, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Hemedanî (289/902), *Kitâbü’l-Büldân*, thk. Yusuf Hâdî, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1996, 128; Hemdanî, İbnü’l-Hâik Hasan b. Ahmed (344/955), *Sıfatu Cezireti’l-Arab*, nşr. Muhammed b. Ali el-Havâlî, Mektebetü’l-İrşâd, San’a 1990, 39; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1: 614.

⁵ İbn Hallikân, Ebu’l-Abbâs Şemsuddîn b. Ahmed (681/1282), *Ve’feyâtu’l-A’yân ve Enbâu Ebnâi’z-Zemân*, I-VIII, thk. İhsân Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut 1968, I, 83; Kalkaşendî, Ebû’l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Ali (821/1418), *Subhü’l-A’şa fi Sınaati’l-İnşa*, I-XIV, thk. Yusuf Ali Tavi, Dâru’l-Fikr, Dimaşk 1987, 4: 317.

⁶ Yâkût, Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî (626/1228), *Mu’cemü’l-Büldân*, Dâru Sâdır, Beyrut 1977, 2: 134.

⁷ Zebîdî, Muhammed Murtaza (1205/1790), *Tâcü’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, I-XI, thk. Abdüssettar Ahmed Ferrâc, vd., Vezâretü’l-İ’lâm, Kuveyt 1971, 10: 418.

olması ve gemide bulunan halkın oraya yerleşip Semânin Köyü'nü kurmuş olmaları gelmektedir. Diğer yandan burası, o dönem itibariyle Müslümanların sınır bölgelerinden biridir; Âmid onların cihat merkezleri, Musul bir araya gelip kaynaştıkları meclis, Cizre ise dinlendikleri mekândır.⁸ Yunanlılar ise bölgeye iki nehir arasındaki yer anlamında “Mesopotamia” adını vermişlerdir.⁹ Bu arada şunu belirtmek gerekir ki el-Cezire, Mezopotamya'nın sadece kuzeyini ifade eder. Güney Mezopotamya ise “Sevad” ve “Irak” adıyla anılır.¹⁰

2. Bölgenin Sınırları

el-Cezire bölgesinin sınırları kabaca Fırat ile Dicle nehirlerinin arasındaki topraklar olarak ifade edilse de bölge topraklarının söz konusu nehirlerin ötesine taşıdığı unutulmamalıdır. Ayrıca bölgenin kuzey ve güney sınırlarının nereden başlayıp nerede bittiği de kaynaklarda tartışma konusu olmuştur. Kuşkusuz bunda bölgenin fethinden sonra zaman içinde değişen yönetimlerin tasarrufları etkili olmuştur. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki el-Cezir bölgesi, Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarına açılan yolların kesiştiği stratejik bir noktada olup Irak, Şam, Bilad-ı Rum ve Ermeniyeye ile çevrilidir.¹¹ Genel itibariyle bölgenin sınırları, Fırat ve Dicle nehirlerinin Toros dağlarındaki membalarından başlar ve güneyde Dicle üzerindeki Tikrit ile Fırat üzerindeki Enbar şehirlerinde bu iki nehrin birbirlerine yaklaştıkları noktada biter.¹² Konuyla ilgili en geniş tafsilatı veren ilk İslam coğrafyacılarından İstahrî, el-Cezire'nin sınırlarını şu şekilde tarif eder:

⁸ Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (390/1000), *Ahsenü't-Tekâsım fî Ma'rifeti'l-Ekâlim*, Matbaatü Brill, Leiden 1877, 136.

⁹ Ka'bî, Abdülhakim, *el-Ceziretü'l-Furatiyye ve Diyaruha'l-Arabiyye*, Dârü Safahat, Dimaşk 2009, 29.

¹⁰ Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3:272, 4: 94.

¹¹ Ebû'l-Fidâ, İmâdüddin İsmâil b. Ali (732/1331), *Takvîmü'l-Büldân*, neşr. M. Reinaud ve Mac Guckin de Slane, A L'imprimerie Royale, Paris 1860, 273.

¹² Sevadi Abdu Muhammed, *el-Ahvâlü'l-İctimâiyye ve'l-İktisadiyye fî Bilâdi'l-Cezireti'l-Furatiyye, Dârü's-Şüûni's-Sekafiyye*, Bağdat 1989, 38; Çevik, Adnan, “XI-XIII. Yüzyıllarda Diyâr-ı Bekr Bölgesi Tarihi”, Doktor Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2002, s. 46; Ka'bî, *el-Ceziretü'l-Furatiyye*, 30.

“el-Cezire, Fırat ile Dicle arasındadır. Diyar-ı Rabia ve Mudar’ı kapsar. Fırat’ın kaynağı, Malatya’ya iki günlük mesafeden Bilad-ı Rum’dan çıkar ve Malatya ile Sümeysat (Şimşat?)¹³ arasından akar. Sümeysat (Samsat), Cısr-i Menbiç ve Balis üzerinden Rakka, Karkisya, Rahbe, Hit ve Enbar’a doğru yoluna devam eder. Fırat’ın el-Cezire tarafında kalan kısmı burada kesilir. el-Cezire’nin sınırı daha sonra kuzeye doğru Dicle’nin üzerindeki Tikrit ve Sinn istikametinde devam eder ki, el-Cezire’nin güney sınırını burası oluşturur. Hadisiyye, Musul ve Ceziretu İbn Ömer’in ardından Amid’i aşar ve biraz ilerideki Ermeniye sınırında Dicle sınırı kesilir. Sonra batıya doğru Sümeysat’a (Şimşat?) kadar uzanır. Ardından Fırat suyunun çıktığı yerde, başladığımız yer olan İslam sınırında son bulur. Dicle’nin kaynağı Amid’in yukarısında Ermeniye sınırından çıkar. Dicle’nin doğusu ve Fırat’ın batısında bulunan bazı köyler ve şehirler, sınırların dışında yer almalarına rağmen, yakın olduklarından el-Cezire’den sayılmışlardır.”¹⁴

İbn Havkal, İstahrî’nin tarif ettiği sınırları biraz daha geniş tutarak Küçük ve Büyük Zap nehirleri arasında kalan toprakları ve buradaki şehirlerin başında gelen Erbil’i de el-Cezire’den sayar.¹⁵ Bununla birlikte Meyyafarikin ve Erzen’i Dicle’nin iki fersah doğusunda bulunmaları nedeniyle el-Cezire yerine Ermeniye eyaletinden saymıştır.¹⁶ Oysa İbn Hurdazbih ve İbn Rüste gibi kendilerinden önceki coğrafyacılar, bu yerleri el-Cezire’nin önemli şehirleri arasında zikretmişlerdir.¹⁷

¹³ Buradaki Simsat’tan kast edilen yerin Şimşat olması muhtemeldir. Günümüzde Palu ilçe sınırlarında yer alan Haraba (Örencik) köyü yakınlarında bulunan bir kale kalıntısı hala bu isimle anılmaktadır. Çevik, 46.

¹⁴ İstahrî, 71-72; Ebü'l-Fidâ, İmadüddin İsmâil b. Ali (732/1331), *Takvîmü'l-Büldân*, neşr. M. Reinaud ve Mac Guckin de Slane, A L'imprimerie Royale, Paris 1860, 273.

¹⁵ İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım en-Nasibî (367/977), *Kitâbü Sûrati'l-Arz*, Dâru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut 1992, 189.

¹⁶ İbn Havkal, s. 295.

¹⁷ İbn Hurdazbih, Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah (300/912), *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, (184. sayfadan itibaren: Kudâme b. Cafer el-Katib el-Bağdâdî (337/948), *Kitâbü'l-Harâc ve Sanâatü'l-Kitâbe*, edit. M. J. De Goeje, Matbaatü Brill, Leiden 1889, s. 95; İbn Rüsteh, Ebû Ali Ahmed b. Ömer (310/922), *el-A'lâkü'n-Nefise*, nşr. E. J. Brill, Leiden 1891, 106-107. Ayrıca bk. Çevik, 48; Ka'bi, 31.

Hısn Mansur (Adıyaman), Ruha, Harran, Rakka, Karkisya, Serûc, Şimşat, Amid, Meyyâfârikîn, Erzen, Hısn Keyfâ, Ra'sû'l-Ayn, Mardin, Dârâ, Nusaybin, Ceziretü İbn Ömer, Beled, Musul, Sincar ve Erbil gibi şehirler, dönemin bölgedeki başlıca yerleşim merkezleridir.¹⁸ Günümüzde bu şehirler Türkiye, Irak ve Suriye'nin devlet sınırları içinde bölünmüş vaziyettedir. Enbar, Erbil ve Musul, Irak sınırlarında kalırken; Rakka, bölgenin Suriye sınırlarında kalan başlıca şehridir. Harran, Mardin, Amid, Ceziretü İbn Ömer ve Erzen ise Türkiye sınırları içinde kalan başlıca şehirlerdir.¹⁹

3. Bölgenin Karakteristik Özellikleri

İslâm tarihçilerine ve Tevrat'a göre Nûh'un gemisi bu bölgede toprağa oturmuş, yeryüzünde ilk şehirler bu bölgede meydana gelmiş, İbrâhim peygamber bu bölgeden Filistin'e gitmiştir. Tevrat'a göre cennet bu bölgededir. Bazı hadislerle göre bölgeyi sulayan nehirlerden Fırat cennet ırmaklarındanıdır.²⁰ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim* adlı eserinde "İklîm-i Akûr" başlığıyla ele aldığı Cezire bölgesini, orada yaşamış olan peygamberler ve veliler nedeniyle mukaddes bir bölge olarak nitelendirmektedir. Ona göre bölgenin faziletini artıran hususiyetlerin başında da burada bulunan Cûdî Dağı'na Nûh'un gemisinin inmiş olması ve gemide bulunan halkın oraya yerleşip Semânî'nin Köyü'nü kurmuş olmaları gelmektedir. Diğer yandan burası, Müslümanların sınır bölgelerinden biridir; Âmid onların cihat merkezleri, Musul bir araya gelip kaynaştıkları meclis, Cizre ise dinlendikleri mekândır.²¹

Cezire, nimetleri bol bir bölgedir. Şehirlerinin nüfusu kalabalıktır. Temiz havası, akarsuları, yeşilliği, bağ ve bahçeleriyle tam bir mesire alanıdır.²² el-Cezîre bölgesi oldukça zengin, mümbit, akarsuları ve otlakları bol bir

¹⁸ İbn Hurdazbih, 94-95; Bekrî, 2: 381; İdrisi, 645; Yakut, 2: 137; İbn Şeddâd, İzzuddin Muhammed b. Ali (684/1285), *el-A'lâku'l-Hatîra fî Zikri Umerai's-Şâm ve'l-Cezira*, thk Yahya Abbâre, Dımaşk 1978, 3/1:5-6.

¹⁹ Krş. Çevik, 50-51.

²⁰ Ramazan Şeşen, "Cezire", DİA, İstanbul 1993, 7:509.

²¹ Makdisî, s. 136. Ayrıca bk. Güneş, Hüseyin, *İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Nuh Tufanı ve Cudi Dağı*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2014

²² *Hudûdü'l-Âlem mine'l-Meşrik ile'l-Mağrib*, (Müellifi Meçhul, 372/982'de yazıldı), thk. Yusuf el-Hâdi, ed-Dârü's-Sekâfiye, Kahire 1999, 117; Yakut, II, 134.

bölgedir. Doğu Anadolu, Cebeliabdülaziz, Sincar ile Rakka arasındaki saha, bilhassa Harran-Re'sül'ayn bölgesi çok verimli bir ziraat bölgesidir. Bölge hububatı, atları, koyunları ve çeşitli ürünleriyle Abbâsiler devrinde Bağdat ve Sâmerrâ'yı besliyordu. Musul'un hububatı, balı, pastırması, kömürü, yağı, peyniri, kudret helvası, sumakı, narı, zifti, demiri, bıçakları, okları, zinciri meşhurdu. Nusaybin'in kestanesi, kuru ve yaş meyveleri, ölçü aletleri, kaymağı, develeri; Rakka'nın sabunu, zeytinyağı, kalemi; Harran'ın reçeli, balı, pamuğu, ölçü tartı aletleri; Cizre'nin cevizi, bademi, tereyağı, atları; Hasaniye'nin peyniri, kekliği, kuru meyveleri; Mâlesâyâ'nın sütü, kömürü, üzümle, yaş meyveleri, keteni, keneviri; Âmid'in yünlü elbiseleri, Rum ketenleri meşhurdu. Fırat ve Dicle vasıtasıyla nehir taşımacılığı ticaretin canlı kalmasına yardım ediyordu. Cizre, Doğu Anadolu ve İç Anadolu'dan; Bâlis, Suriye'den gelen ticaret mallarının toplandığı yerd. Ayrıca İpek yolunun önemli bir kolu buradan geçiyordu.²³

4. Bölgenin Dağları ve Nehirleri

Cezire topraklarının yükseltisi oldukça düşüktür. Bununla birlikte az da olsa dağlık alanlar da mevcuttur ve şehirler genellikle buralardan çıkan akarsuların kenarlarında kuruludur. Amid ile Fırat arasındaki Karacadağ, Ra'sü'l-Ayn'ın güneyinde bulunan Cebelü Abdülaziz, Mardin ile Cizre arasında uzanan Tur Abdin, Habur ve Dicle arasındaki Sincar Dağı, Cizre'nin doğusunda yükselen Cudi ile Musul'un kuzeyindeki Kandil ve güneyindeki Bârammâ başlıca yükseltilerdir.²⁴

Fırat ve Dicle, bölgenin silüetini oluşturan ve ona can suyu bahşeden nehirlerdir. Arap dilinde en tatlı su anlamına gelen “Furat”, Dicle nehriyle yan yana olması hasebiyle Farşlar tarafından “Falazruz” adıyla anılmıştır. Kalikala taraflarında çıkan Fırat suyu, oralardaki dağların arasından dolaştıktan sonra

²³ Makdisi, 145.

²⁴ İbnü'l-Fakîh, 132; İstahri, 73-75; Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer (538/1143), *Kitâbü'l-Cibâl ve'l-Emkine ve'l-Miyâh*, nşr. M. S. Grave, Matbaatü Brill, Laiden 1855, 38; İdrîsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Hammûdî (560/1165), *Nüzhetü'l-Müşâk fi İhtirâkı'l-Âfâk*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 2002, 353; Yakut, 3: 262. Ayrıca bk. Şeşen, 509.

Kemah'a gelir ve Malatya'dan çıkar. Sonra Sümesat'tan Münbiç'in karşısındaki Necm kalesine ulaşınca kadar nehre Since, Keysum, Deysan ve Belih gibi küçük akarsular dökülür. Sonra Balis hizasından Rakka, Rahbe ve Ane'yi geçer ve Hit'e ulaşır. Orada Sevad topraklarını sulayan birkaç kola ayrılır.²⁵

Dicle, Âmid'in Zülkarneyn Kalesi denilen mevkisinden çıkar ve Erzen ve Meyyafarikin'den çıkan Seryat ve Satidemâ (ساتيدما) nehirleriyle birleşerek Musul'a doğru akar. Ermeniye bölgesinden çıkan Habur nehri ile Kardâ'da birleşir. Bu, Ra'sü'l-Ayn'den çıkan ve Fırat'a dökülen Habur'dan farklı bir nehirdir. Musul'un aşağısında da Zap nehirleriyle birleşir.²⁶ Akıntının yavaş olduğu kısım Dicle (Diglituş) olarak adlandırırken suyun ok misali hızla aktığı kısma ise "Tigris" denilmiştir. Tigris, Fars dilinde ok anlamına gelmektedir.²⁷ Diclenin Araplar arasında kötü bir şöhreti vardır. İnaniş'a göre Dicle'nin suyundan için erkeklerin şehveti kesildiği gibi o sudan içen atların kışnemesi kesilir ve güçten düşerler. Onun için Bağdat'tan Beled'e kadar Dicle nehrinde konaklayan Araplar onun suyundan içmez ve hayvanlarını sulamazlar.²⁸ Kazvinî ise Dicle suyunun en tatlı suların başında geldiği, çok hafif ve faydasının fazla ifade ediyor.²⁹

Zap nehirleri ise Ermeniye bölgesinden doğar ve büyüğü Hadise şehrinde Dicle'ye dökülür, küçüğü ise Sin'de Dicle ile birleşir. Habur nehri de Ra'sü'l-Ayn'daki pınarlardan doğar ve Hermas ile birleşerek Karkisya'nın aşağısında Fırat'a dökülür.³⁰

²⁵ Yakut, 4: 241; Kazvinî, 421.

²⁶ Bekri, el-Mesâlik ve'l-Memâlik, 1: 176-177; Yakut, 3: 169; Kazvinî, *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*, 420.

²⁷ Arabacı, Nuray, III. Yüzyılın İkinci Yarısından İlk İslam Fetihlerine Kader el-Cezire Bölgesi, Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ 2012, 5.

²⁸ Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitabü'l-Büldân*, nşr: Salih Ahmed el-Alî, Matbaatü'l-Hükume, Bağdat 1970, 496.

²⁹ Kazvinî, 420.

³⁰ İbn Rüsteh, 90.

5. Bölgenin İklimi

Hız. Ömer, yeni fethedilen topraklar hakkında bilgi talep ettiği zaman ona arz edilen raporda iklimi çölle kıyas edilerek Cezire'nin temiz ve hoş bir havasının olduğu, verimli toprakları ve otlaklarının bulunduğu belirtilmiştir.³¹ Şam iklimine yakın bir havası vardır. Irak'la da benzer tarafları bulunmaktadır. Fırat'ın çevresindeki şehirler ile Sincar oldukça sıcaktır. Öyle ki buralarda hurma ağaçları yetişebiliyor. Âmid tarafları ise soğuktur. Yağışların tamamına yakın kış ve bahar aylarında düşer.³²

Bölgenin iklimi kuzeye ve batıya doğru gidildikçe karasal bir karakter kazanır. Yaz ayları bölgenin tamamı sıcak ve kurak geçer. Bu mevsimde sıcaklık değerleri oldukça yüksek olduğundan sadece yüksek mevkilerle akarsu vadi tabanları insan yaşamına uygun şartlar taşır. Kış mevsimi ise güney kesimlerde ılık, kuzeyde ise nispeten soğuk geçer. Kışın yüksek, yazın da alçak basıncın hakim olması sonucu meydana gelen birtakım rüzgarlar, basınçla beraber mevsimler arasında sıcaklık farklılığına neden olmaktadır. Şimal rüzgarları özellikle Haziran ve Eylül ayları arasında Fırat ile Dicle nehirlerinin vadilerinde kuzeybatıdan güneydoğuya doğru eser. Soğuk karakterli bu rüzgarların gündüz gösterdiği etki geceye nazaran daha fazla olur. Güneyden esen kuru ve toz yüklü rüzgarlar ise Nisan-Haziran aylarıyla Eylül-Kasım ayları arasında görülür. Estiği sırada basınç ve nispi nem oranı düşer. Tozdan müteşekkil bir sis ortalığı kaplar ve sıcaklıklar aniden yükselir. Basınç, rüzgarlar, yükselti ve denizlere uzaklık gibi etkenler bölgede yapış miktarının kuzeyden güneye ve batıya doğru azalmasında birinci derecede etkindir. Yağışların yıldan yıla farklılık göstermesi özellikle de üst üste birkaç sene kurak dönemlerin yaşanması tarihin farklı dönemlerinde kıtlığa sebep teşkil etmiştir.³³

³¹ Mesudî, *Müruc*, 2/65.

³² Makdisi, 142.

³³ Eskikurt Adnan, "Musul Atabeg Hakimiyeti Döneminde El-Cezîre Bölgesinin Tarihi Coğrafyası (521-660/1127-1262)", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, ss.163-186, 2002, 172-173.

6. Bölgenin Coğrafi ve İdari Taksimatı

İslam coğrafyacıları, genel itibariyle Cezire'yi üç kısma ayırarak ele almışlardır.³⁴ Makdisî'nin "kûr" olarak isimlendirdiği bu parçalar, Irak tarafından başlamak üzere Diyâr-ı Rebîa, Diyâr-ı Mudar ve Diyâr-ı Bekr'dir.³⁵ Bu isimler, İslam fetihlerinden çok önceleri oraya yerleşmiş olan kabilelere atfen verilmiştir. Arapların bölgedeki varlığı eski çağlara kadar dayanır. Bilindiği gibi Araplar yüzyıllar boyunca farklı zamanlarda çeşitli sebeplerle Arap yarımadasının güney taraflarından kuzeye doğru göç ederek Fırat ve Dicle arasındaki topraklara yerleşmişlerdir. Bu göçlerin en büyüğü İslam fetihlerinden yaklaşık bir asır önce gerçekleşmiştir. Bahreyn ve Yemame bölgelerinde meskun Adnanî kabilelerinden Rebîa ve Mudar, önceleri Basra ve Kufe şehirlerinin mevcut olduğu mıntıkaya yerleşmiş, akabinde İslam'ın doğuşundan bir süre önce el-Cezire'ye yayılarak buraları kendilerine yurt edinmişlerdir. İslam fetihleriyle birlikte bu göçler tekrar ivme kazanmış buralardaki yoğunlukları giderek artmıştır.³⁶ Özellikle Hz. Osman zamanında bölgedeki İslam hakimiyetinin tahkimatına dönük faaliyetler dikkat çekicidir. Hz. Osman, el-Cezire'nin idaresini Şam valisi Muaviye'ye bağladığında ona Arapları şehir ve köylerden uzak yerlere yerleştirmelerini ve sahipsiz toprakları ihya ederek onlara tahsis etmesini emretmişti. Bu emir üzerine Muaviye, Benî Temimi Rabiye'ye, Kays ve diğer kabilelerin karışımından oluşan bir grubu Mezahin ve Müdeybir'e yerleştirdi. Bu işlemi Diyarı Mudar'ın her tarafında uyguladı. Rabia kabilesini de kendi diyarında bu şekilde düzene soktu. Şehir, köy ve cephaneliklere ise onları koruyacak muhafızlar görevlendirdi. Bu muhafızları ilk önce zimmîlerden seçti. Fakat

³⁴ Hemdanî, 246-247; Yakut, II, 134, 494; Kazvinî, Ebû Yahya Zekerîya b. Muhammed b. Mahmûd (682/1283), *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*, Dâru Sâdir, Beyrut ty, s. 351; İbn Fadlallah el-Ömerî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yahya (749/1349), *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr*, I-XXVII, thk. Kamil Selman el-Cübûrî ve Mehdi en-Necm, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2010, II, 28.

³⁵ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim*, s. 137.

³⁶ Mahmut Şit Hattab, "Biladü'l-Cezire kable'l-fethi'l-İslamî ve fi eyyamiha", *Mecelletü'l-mecmei'l-ilmiyyi'l-Irakî*, sayı: 36/1, Bağdat 1985, (3-61), 51-57; Çevik, 52-53.

daha sonra kendi amillerini bu işte görevlendirdi.³⁷ Hz. Osman'ın bu uygulaması, aynı zamanda farklı etnik unsur ve dinî inançlara mensup yerli halkın asimile olup zamanla yok olmalarına engel olmuştur. Diğer yandan sahipsiz arazilere güneyden gelen Müslüman Arapların yerleştirilmeleri ile bölgedeki Müslüman yoğunluğu giderek artmıştır.³⁸

Müslüman fatihler, geniş el-Cezire topraklarını ele geçirdikten sonra oradaki Arap kabilelerin meskun oldukları mıntıkları onların adlarıyla andılar. Bu isimlendirme zaman için içinde hem coğrafi hem de idari taksimatın bir amili olarak değerlendirildi. Çünkü söz konusu parçaları birbirlerinden ayıran doğal veya siyasi sınırlar yoktu. Merkezi otoritenin güçlü olduğu Hulefa-i Raşidin ve Emevi dönemleri ile Abbasilerin ilk asrında el-Cezire tek elden yönetiliyordu. Hatta bazen Şam ile birlikte bazen de Ermeniye ve Azerbaycan bölgeleriyle birlikte tek bir valinin idaresinde kalmıştır. Abbasiler döneminin ikinci yarısında merkezi otoritenin zayıflamasıyla birlikte bölge, önceleri Diyar-ı Mudar ve Diyar-ı Rebia adıyla iki parça halinde farklı idarecilerin emrine verilmiştir. X. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Diyar-ı Bekr ilavesiyle bu idari birimler üçe çıkarılmıştır. Zamanla Musul da Rebia'dan ayrı tutularak bu birimler dörde çıkarılmıştır. Kuşkusuz bu taksimat söz konusu yerlerin farklı hanedanlıklar arasında el değiştirmesiyle değişikliğe uğramıştır.³⁹

İlk İslam tarihi kaynaklarında el-Cezire'nin kısımlarından sadece Diyar-ı Mudar ve Diyar-ı Rebia zikredilmiştir. Diyar-ı Bekr ismini ilk kullanan kişinin ise Lisanü'l-Yemen lakabıyla meşhur Hasan b. Ahmed el-Hamdânî (ö. 344/955) olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁰ Cezîre bölgesini Irak tarafından başlamak üzere Diyâr-ı Rebîa, Diyâr-ı Mudar ve Diyâr-ı Bekr şeklinde üç kısma (kûr) ayıran Makdisî, konuyu daha sistemli bir şekilde işlemiştir. Kûr, kasaba, müdün gibi kavramlarla şehirleri hacimlerine göre tasnif etmekte ve onlar

³⁷ Ahmed b. Yahya el-Belâzürî, (279/892), *Fütûhu'l-Büldân*, thk. A. Enis et-Tabbâ' – Ö. Enis et-Tabbâ', Müessesetü'l-Meârif, Beyrut 1987, 245.

³⁸ Güneş, Hüseyin, "TûrAbdîn Yöresinin İslâmlaşma Süreci", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2, cilt: III, sayı: 6, 90.

³⁹ İbn Şeddad, 3/1: 7-39.

⁴⁰ Hemdanî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 246-247.

hakkında önemli bilgiler nakletmektedir.⁴¹ Söz konusu mıntıkaları en teferruatlı anlatan tarihçi ve coğrafyacı ise İbn Şeddâd'dır. el-A'laku'l-Hatira adlı eserinin bir cildini el-Cezire'ye ayıran müellif, bölgeyi oluşturan Diyar-ı Rebia, Diyar-ı Mudar ve Diyar-ı Bekir'in hangi şehirleri kapsadığını anlatır ve bu şehirlerin eserini tamamladığı yıl olan 679/1281 yılına kadarki tarihi coğrafyalarını verir.⁴²

6.1. Diyâr-ı Rebia

Rebia ve Mudar, Adnanî Arapların soyunu devam ettiren Nizar'ın iki oğludurlar. Rebia'nın el-Cezire'ye yerleşen kabileleri Vail'in soyundan gelen Bekr ve Tağlib kollarıdır.⁴³ Diyar-ı Rebia, el-Cezire'nin ben büyük ve verimli kısmını oluşturur. Cizre'nin yukarisından başlayıp Dicle nehri boyunca devam eder ve Tikrit'e kadar uzanır. Nehrin batı yakasındaki Habur, Hirmas ve Sarsar arazisi ile doğu yakasındaki küçük Habur'un aşağı mecrası ile Zap'ın aşağı ve yukarı mecrasını içine alır. Kuzeyinde Mardin-Midyat eşliğinden başlayan Diyar-ı Bekr, batısında Rasûlayn şehri sınır olmak üzere Diyar-ı Mudar, güneyinde Fırat ile Dicle'nin birbirlerine yaklaştıkları Enbar ve Tikrit arasındaki hattan başlayan Irak; doğusunda da Zagros dağlarından gelen büyük ve küçük Zap nehirlerinin suladıkları vadilerle çevrilidir.⁴⁴

Ra'sûlayn, Kefertusa, Düneysir, Nusaybin, Habur, Semanin, Ceziretu İbn Ömer, Ezreme, Sincar, Rahbe, Makisin, Araban, Karkisiya, Berkaid, Beled, Musul, Tikrit, Hadise, Berkaid, Telafer, Sin ve Bevazic gibi yerler Diyar-ı Rebia'nın zaman içinde öne çıkan başlıca şehirleridir.⁴⁵ Bu şehirlerin isimleri bazı kaynaklarda yer alırken diğer bazı kaynaklarda kendilerine yer bulamazlar. Bunun sebebi söz konusu şehirlerin bir dönem mamur ve meşhur

⁴¹ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim*, 137.

⁴² İbn Şeddâd, III/I. Krş. Çevik, 54.

⁴³ Zübeyri, 6; İbn Hazm, Cemhere, 9; Apak, Asabiyet, 38.

⁴⁴ Hemdani, 246; Çevik, 56; Üsameddin Abdür-rauf el-Fakî, *Bilâdü'l-Cezîre, fî Evâhiri'l-Asri'l-Abbâsî*, Darü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1976, 215 .

⁴⁵ Hemdani, 246; Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim*, s. 137; İbn Şeddâd, 3/1: 5; Şeyhu'r-Rabve, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Tâlib ed-Dımeşkî (727/1327), *Nuhbetü'd-Dehr fî Acâibi'l-Berr ve'l-Bahr*, nşr. A. F. Mehren, Academie Imperiale des Science, Petersburg 1865, s. 191.

iken başka bir dönemde harap olması ve gözden düşmesidir. Dönemin müelliflerinden Yakut el-Hamevî'nin, Berkaid için anlattıkları bunun tipik bir örneğidir. Berkaid, Musul ile Nusaybin arasında kervan yolu üzerinde yer alan mamur bir şehirdi. Ancak çoğunluğunu Tağlib Araplarının oluşturduğu halk, hırsızlık ve haydutluğa başlayıp gelen giden yolcu ve kervanları soymaya kalkışınca insanlar oradan uzak durdular. Berkaid halkı, hırsızlıklarıyla nam saldılar. Zamanla kervanların güzergahı, karşısındaki Bâşezzâ'ya kaydı. Böylece bu mamur şehir, kaderine terkedilmiş küçük bir köy halini aldı.⁴⁶ Yine Şeyhu'r-Rabve, yaşadığı dönemde Karkisya'nın harap vaziyette olduğunu nakletmektedir.⁴⁷

İlk dönem coğrafya kaynaklarında Diyar-ı Rebia, Diyar-ı Bekir'i içine alacak şekilde tarif edilmiştir. Onun için Erzen, Amid, Mardin ve Tur Abdin de bölgenin başlıca şehirleri arasında sayılmıştır.⁴⁸ X. yüzyıldan itibaren Diyar-ı Rebia'nın kuzey kesimini oluşturan Yukarı Dicle havzasının Diyar-ı Bekr adıyla yeni bir idari birim haline getirilmesiyle, mıntıkanın kuzey sınırı değişir ve günümüzde Mardin-Midyat Eşiği olarak bilinen dağlık bölge sınır olarak belirlenir. Nitekim coğrafyacı Hemdanî, Diyar-ı Rebia'nın kuzeyde Cudi dağından Nusaybin'e, oradan da Ra'sülayn'a kadar uzandığını kaydeder. Tur Abdin'i Diyar-ı Bekir'den sayarak buranın güney yamacını Diyar-ı Rebia sınırının başlangıcı olarak belirler.⁴⁹ İbn Fakih, Kudame ve İdirî gibi coğrafyacılar, Mardin'i Diyar-ı Rebia'dan sayarken;⁵⁰ Makdisî söz konusu mıntıkanın şehirlerini sıralarken Mardin ve Tur-Abdin'den bahsetmez.⁵¹ Yakut da Mardin'in adını zikretmez. Buna mukabil İbn Şeddad, Şeyhü'r-Rabve, İbn Tağriberdi ve İbn Haldun Mardin'i Diyar-ı Bekir kesiminde gösterirler.⁵²

⁴⁶ Yakut, *Mu'cemü'l-Büldân*, I, 387.

⁴⁷ Şeyhu'r-Rabve, 191.

⁴⁸ İbn Hurdazbih, 95; İbn Fakih, 126.

⁴⁹ Hemdani, 246.

⁵⁰ İbn Fakih, 137; Kudame, 65, İdrisi, 2: 665.

⁵¹ Makdisi, 122.

⁵² İbn Şeddad, 3/1: 6; Şeyhü'r-Rabve, 191; Tağriberdi, 1:300; İbn Haldun, 5: 75.

Makdisî'ye göre Diyar-ı Rebia'nın başşehri Musul'dur.⁵³ Aynı zamanda Musul, Cezire bölgesinin idari merkezidir. Musul'u ayrı bir idari birim olarak değerlendiren İbn Şeddad, Diyar-ı Rebi'nin başşehri olarak Nusaybin'i zikretmekte ve Beled, Ezreme, Dara, Habur, Ra'sülayn, Sincar ve Cizre'yi başlıca şehirler olarak saymaktadır.⁵⁴ İbn Said de Nusaybin'i Diyar-ı Rebia'nın başşehri olarak göstermektedir. Zira Musul, artık Zengi hanedanının başkentidir.⁵⁵

Coğrafyacılar arasındaki ihtilafın sebebi büyük ölçüde, söz konusu mntıkaların arasında belirleyici doğal sınırların bulunmaması ve bunların kesin çizgilerle değil sadece ehemmiyetsiz küçük suyollarıyla ayrılmış olmasıdır. En önemlisi de siyasi gelişmelerin paralelinde adı geçen bölge ve bunları barındırdığı şehirlerin idari yapılarında görülen değişikliklerdir.⁵⁶ Özellikle Zengiler döneminde sabit bir idari taksimattan söz etmek mümkün değildir. Gerek Zengi emirlerin birbirlerine karşı mücadeleleri gerekse Haçlıların ve Eyyübilerin müdahaleleri bölge ve şehirlerin idari taksimatında sürekli değişikliğe yol açmıştır.⁵⁷

6.2. Diyâr-ı Mudar

Cezire'nin bu mntıkasında daha çok Mudar'ın Kaysi kolu yaşıyordu.⁵⁸ Harran ve Urfa gibi tarihin en eski devirlerine tanıklık etmiş olan şehirlerin bulunduğu Diyar-ı Mudar, Cezire'nin batı ve kuzey batısında Fırat'tan Belih'e kadar uzanan topraklar ile kuzeyde Sümeysat'tan güneye Âne'ye kadar uzanan bölgeyi içine alır. Batısında Bilad-ı Şam, kuzey ve kuzey

⁵³ Makdisi, 137.

⁵⁴ İbn Şeddad, 3/1: 5.

⁵⁵ Ebü'l-Hasan Ali b. Musa b. Said el-Meğribî (683/1284), *Kitabü'l-Coğrafya*, thk. İsmail el-Arabî, Menşuratü'l-Mektebe, Beyrut 1970; 156-157.

⁵⁶ Le Strange, 87; Çevik, 58.

⁵⁷ Abdullah b. Nasır el-Harisi, *el-Evdâ'u'l-Hadâriyye fi İklimi'l-Cezîreti'l-Furâtiyye fi'l-Karneyni's-Sâdis ve's-Sâbi' li'l-Hicre es-Sâni Aşer ve's-Sâlis Aşer li'l-Milâd*, ed-Darü'l-Arabiyye li'l-Mevsuat, Beyrut 2007, 30.

⁵⁸ İbn Havkal, 205.

batısında Süğur veya Bilad-ı Rum, doğusunda Diyar-ı Rebia ve güneyinde Irak ile mücavirdir.⁵⁹

Diyar-ı Mudar, büyük ölçüde Fırat nehrinin etrafında kümelenmiş şehirlerden müteşekkildir. Harran, Ruha (Urfa), Seruc, Bîre (Birecik), Tel Mevzen (Viranşehir), Rakka, Mazihin, Müdeybir, Rusafe, Kefr Hacer, Kaletü Caber, Hısnü Mesleme, Cısrü Menbic, Karkisya, Rahbe ve Hit, zaman içinde önce çıkan başlıca yerleşim birimleridir.⁶⁰ Sümeysat ile Malatya bazen bu bölgeden sayılsa da genelde bunlar zamanında Bizansa karşı oluşturulan hudut müdafaa şehirlerini oluşturan Süğur'dan sayılırlar.⁶¹

İstahri, bu mıntıkadaki en büyük şehrin Rakka olduğunu belirtir.⁶² Makdisî'ye göre Diyar-ı Mudar'ın başkenti Rakka'dır.⁶³ İbn Şeddad ise Harran'ın başkent olduğunu söyler ve diğer başlıca şehirleri Ruha, Rakka ve Seruc olarak sıralar.⁶⁴ Kazvinî de Musul ve Harran'ın bölgenin başkentleri olduğunu ifade eder.⁶⁵

Topraklarının verimliliği, sularının bolluğu ve bilhassa doğu ile batı dünyası arasındaki ticaret yollarının önemli kavşaklarından birisi olması hasebiyle bölgenin yakaladığı zenginlik her zaman dikkatleri üzerine çekmiştir. Fırat'ın muhtelif kolları tarafından sulanan bu mümbit bölge, alçak ve düz yapısıyla muhtelif cihetlerden gelebilecek istilalara karşı kendini koruyabilecek doğal engellere sahip değildir. Onun için tarih boyunca bu topraklar farklı güçlerin rekabet alanı olmuş ve bunun neticesinde bölgedeki şehirlerin bir kısmı bazı dönemlerde mamur ve müreffeh iken başka dönemlerde bunların harap olduğu ve gözden düştüğü görülmektedir.⁶⁶

⁵⁹ Çevik, 60.

⁶⁰ İbnü'l-Fakîh, 133; İstahri, 75-77; İbn Havkal, 203-205; Makdisî, 141-142; Şeyhu'r-Rabve, 191; Yakut, 2: 494.

⁶¹ İbn Hurdazbih, 95; İbnü'l-Fakîh, 133; İbn Said, 171.

⁶² İstahri, 85.

⁶³ Makdisî, 141.

⁶⁴ İbn Şeddad, 3/1: 6.

⁶⁵ Kazvinî, 301; Ebü'l-Fida, 285.

⁶⁶ Işıltan, 2; Çevik, 61.

6.3. Diyâr-ı Bekr

Cezire'nin bu en küçük parçasına ismini veren Bekr b. Vail, Rebia'nın torunudur. Dolayısıyla Bekr kabilesi Rebia kabilesinin bir alt koludur. Onun için Diyâr-ı Bekr'i oluşturan topraklar, ilk tarih ve coğrafya kaynaklarında Diyâr-ı Rebia'nın içinde gösterilmiştir.⁶⁷ Yakut el-Hamevî'nin ifade ettiği gibi Rebia ve Bekr'e bağlı kabilelerin hepsi aynı kökenden olduğu için bunların tamamına Rebia denilmiş ve onların Cezire'de yaşadıkları topraklara eski kaynaklarda Diyâr-ı Rebia adı verilmiştir.⁶⁸ Muhtemelen Rebia'nın muhtelif aşiretleri içinden Bekr'in zaman içinde bu mıntıkada yoğunluk teşkil etmeleri ve daha sonra siyasi bir irade ortaya koymaları nedeniyle Diyâr-ı Bekr, müstakil coğrafi ve idari bir bölge olarak tarihteki yerini almıştır. Nitekim Bekr b. Vail kabilesinin çoğunluğunu oluşturan Şaybani koluna mensup aşiretlerin lideri Ebû Musa İsa b. Şeyh'in yöredeki faaliyetlerinin dikkatleri buraya çevirdiği görülmektedir. Abbasi halifesi el-Mu'temid'e isyan eden İsa b. Şeyh eş-Şeybanî, önce Şam'ı zapt etti. Akabinde Abbasi güçleri karşısından tutunamayınca Diyâr-ı Bekir mıntikasına sığındı ve orada Amid merkezli otuz yıl (256-286/869-899) hüküm süren bir emirlik kurmuştur.⁶⁹ Rebia'nın Tağlib ile Bekr kolları arasındaki kabile savaşları da Bekr'in Cizre'nin kuzeyine doğru çekilmelerini beraberinde getirmiştir.⁷⁰

Dağlık doğu Anadolu ile Mezopotamya düzlükleri arasındaki bir intikal kuşağı üzerinde yer aldığı için eski çağlardan beri kervan yollarının düğümlendiği önemli bir kavşak noktası olarak, değerini daima korumuştur. Bu stratejik konumu dışında verimli ovaları, su kaynakları, hayvancılığa elverişli yaylaları ve en önemlisi madencilik merkezlerine yakın oluşu bakımından önem arz etmektedir.⁷¹ Kuzeyde Güneydoğu Anadolu Toroslarından başlar ve aşağı doğru Nusaybin'e üstten bakan Tur Abdin'in güney yamaçlarına kadar uzanır. Çermik, Karacadağ ve Derik'e uzanan hat ise

⁶⁷ İbnü'l-Fakîh, 133; İstahri, 75; İbn Hurdazbih, 95; İbn Havkal, 189; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 245; Taberî, *Târih*, IV, 53.

⁶⁸ Yakut, 2: 494.

⁶⁹ İbn Asakir, 47: 312; İbn Şeddad, 3/1: 28; İbn Tağriberdi, *Nücûm*, 3: 116, 118; Çevik, 64.

⁷⁰ Süleyman Sâîğ el-Kıss el-Mevsilî, *Târihu'l-Mevsil*, el-Matbaatu's-Selefiye, Mısır 1923, 51-52.

⁷¹ Çevik, 63.

bölgenin batı sınırını çizerken Dicle'nin güneye doğru akarak oluşturduğu vadi ile Siirt'ten Hizan'a kadar uzanan topraklar doğu sınırını oluşturur.⁷²

Dicle nehrinin kuzey havzasında yer alan Diyar-ı Bekr, Cezire'nin en dağlık kesimi olup kalelerinin çokluğu dikkat çekmektedir.⁷³ Eğil, Hani, Ergani, Palu, Kerker, Kahta, Kulp, Maden, Zülkarneyn ve Savur kaleleri bunlardan birkaç tanedir.⁷⁴ Makdisî, Diyar-ı Bekir'in başşehrinin, Amid olduğunu belirttikten sonra önde gelen şehirleri arasında Meyafarikin, Tel Fafan, Hısn-ı Keyfa, el-Far ve Haziye'yi sayar.⁷⁵ İbn Şeddad da Erzen, Mardin ve Düneysir'i bu şehirlerin arasına katar.⁷⁶

⁷² Yakut, 2: 494; Çevik, 70.

⁷³ Şeyh, 191.

⁷⁴ İbn Şeddad, 3/1: 246-251.

⁷⁵ Makdisi, 137.

⁷⁶ İbn Şeddad, 3/1: 6, 249.

Kaynakça

1. Arabacı, Nuray. *III. Yüzyılın İkinci Yarısından İlk İslam Fetihlerine Kader el-Cezire Bölgesi*, Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ 2012.
2. Bekrî, Abdullah b. Abdülaziz el-Endelüsî. *Mu'cemü Mesta'cem min Esmâil Bilâd ve'l-Mevâzi'*, thk. Mustafa es-Sekkâ, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut ty
3. Belâzürî, Ahmed b. Yahya (279/892). *Fütûhu'l-Büldân*, thk. A. Enis et-Tabbâ' – Ö. Enis et-Tabbâ', Müessesetü'l-Meârif, Beyrut 1987.
4. Câhız, Amr b. Bahr. *Kitabü'l-Büldân*, nşr: Salih Ahmed el-Alî, Matbaatü'l-Hükume, Bağdat 1970.
5. Cevherî, İsmail b. Hammâd (393/1003), *es-Sihâh*, I-VII, thk. Ahmed A. Attar, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. bs., Beyrut 1990.
6. Çevik, Adnan, "XI-XIII. Yüzyıllarda Diyâr-ı Bekr Bölgesi Tarihi", Doktor Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2002.
7. Ebü'l-Fidâ, İmadüddin İsmâil b. Ali (732/1331). *Takvîmü'l-Büldân*, neşr. M. Reinaud ve Mac Guckin de Slane, A L'imprimerie Royale, Paris 1860.
8. Eşikurt, Adnan. "Musul Atabeg Hakimiyeti Döneminde El-Cezîre Bölgesinin Tarihi Coğrafyası (521-660/1127-1262)", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, ss.163-186, 2002, 172-173.
9. Güneş, Hüseyin. "TûrAbdîn Yöresinin İslâmlaşma Süreci", Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012/2, cilt: III, sayı: 6, 90.
10. Güneş, Hüseyin. *İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Nuh Tufanı ve Cudi Dağı*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2014
11. Harisî, Abdullah b. Nasır. *el-Evdâ'u'l-Hadâriyye fi İklîmi'l-Cezîreti'l-Furâtiyye fi'l-Karneyni's-Sâdis ve's-Sâbi' li'l-Hicre es-Sâni Aşer ve's-Sâlis Aşer li'l-Milâd*, ed-Darü'l-Arabiyye li'l-Mevsuat, Beyrut 2007.
12. Hemdanî, İbnü'l-Hâik Hasan b. Ahmed (344/955). *Sıfatu Cezîreti'l-Arab*, nşr. Muhammed b. Ali el-Havâlî, Mektebetü'l-İrşâd, San'a 1990.
13. *Hudûdü'l-Âlem mine'l-Meşrik ile'l-Mağrib*, (Müellifi Meçhul, 372/982'de yazıldı), thk. Yusuf el-Hâdî, ed-Dârü's-Sekâfiye, Kahire 1999.
14. İbn Fadlallah el-Ömerî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yahya (749/1349). *Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâliki'l-Emsâr*, thk. Kamil Selman el-Cübûrî ve Mehdi en-Necm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2010.
15. İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed (808/1406). *Kitâbü'l-İber*, Ofset baskı, Beyrut 1979.

16. İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn b. Ahmed (681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, I-VIII, thk. İhsân Abbâs, Dârü Sâdır, Beyrut 1968.
17. İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım en-Nasibî (367/977), *Kitâbü Sûrati'l-Arz*, Dârü Mektebeti'l-Hayat, Beyrut 1992.
18. İbn Hurdazbih, Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah (300/912). *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, edit. M. J. De Goeje, Matbaatü Brill, Leiden 1889.
19. İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem (711/1311), *Lisânü'l-Arab*, thk. A. A el-Kebir, vd., Dârü'l-Meârif, Kahire 1981.
20. İbn Rüsteh, Ebû Ali Ahmed b. Ömer (310/922). *el-A'lâkü'n-Nefîse*, nşr. E. J. Brill, Leiden 1891.
21. İbn Said, Ebü'l-Hasan Ali b. Musa el-Meğribî (683/1284). *Kitabü'l-Coğrafya*, thk. İsmail el-Arabî, Menşuratü'l-Mektebe, Beyrut 1970.
22. İbn Şeddâd, İzzuddin Muhammed b. Ali (684/1285), *el-A'lâkü'l-Hatıra fî Zikri Umerai's-Şâm ve'l-Cezira*, thk Yahya Abbâre, Dimaşk 1978.
23. İbn Tağriberdi, Ebü'l-Mehâsin (874/1470). *en-Nücûmu'z-zâhire fî mulûki Mısır ve'l-Kahire*, Kahire, 1963.
24. İbnü'l-Fakîh, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Hemedanî (289/902). *Kitâbü'l-Büldân*, thk. Yusuf Hâdî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1996.
25. İdrisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Hammûdî (560/1165). *Nüzhetü'l-Müşâtâk fî İhtirâki'l-Âfâk*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 2002,
26. Ka'bî, Abdülhakim, *el-Ceziretü'l-Furatiyye ve Diyaruha'l-Arabiyye*, Dârü Safahat, Dimaşk 2009.
27. Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Ali (821/1418). *Subhü'l-A'sa fî Sinaati'l-İnşa*, I-XIV, thk. Yusuf Ali Tavi, Dârü'l-Fikr, Dimaşk 1987.
28. Kazvinî, Ebû Yahya Zekeriya b. Muhammed b. Mahmûd (682/1283), *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*, Dârü Sâdır, Beyrut ty.
29. Kudâme b. Cafer el-Katib el-Bağdadi (337/948). *Kitâbü'l-Harâc ve Sanâatü'l-Kitâbe*, edit. M. J. De Goeje, Matbaatü Brill, Leiden 1889.
30. Le Strange, Guy (1933), *Büldânü'l-Hilâfeti's-Şerkiyye*, çev. Beşir Fernis ve Kurkis Uvvâd, Müessesetü'r-Risâle, 2. bs., Beyrut 1985.
31. Mahmut Şit Hattab, "Biladü'l-Cezire kable'l-fethi'l-İslâmî ve fi eyyamiha", *Mecelletü'l-mecmei'l-ilmiyyi'l-Irakî*, sayı: 36/1, Bağdat 1985.
32. Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (390/1000). *Ahsenü't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlim*, Matbaatü Brill, Leiden 1877.

33. Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin (346/957), *Mürûcû'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher-2*, Çev. Sümeyye Revşen Okumuş, Ankara Okulu Yay., Ankara 2023.
34. Sâîğ, Süleyman el-Kıss el-Mevsilî. *Târihu'l-Mevsil*, el-Matbaatu's-Selefiye, Mısır 1923.
35. Sevadi Abdu Muhammed. *el-Ahvâlü'l-İctimâiyye ve'l-İktisadiyye fî Bilâdi'l-Cezireti'l-Furatiyye, Dârü's-Şüûni's-Sekafiyye*, Bağdat 1989.
36. Şeşen, Ramazan. "Cezire", DİA, İstanbul 1993, 7:509.
37. Şeyhu'r-Rabve, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Tâlib ed-Dımeşkî (727/1327). *Nuhbetü'd-Dehr fî Acâibi'l-Berr ve'l-Bahr*, nşr. A. F. Mehren, Academie Imperiale des Science, Petersburg 1865.
38. Üsameddin Abdür-rauf el-Fakî, *Bilâdü'l-Cezîre, fî Evâhiri'l-Asri'l-Abbâsî*, Darü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1976.
39. Yâkût, Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî (626/1228). *Mu'cemü'l-Büldân*, Dâru Sâdır, Beyrut 1977.
40. Zebidî, Muhammed Murtaza (1205/1790). *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdüssettar Ahmed Ferrâc, vd., Vezâretü'l-İ'lâm, Kuveyt 1971, 10: 418.
41. Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer (538/1143). *Kitâbü'l-Cibâl ve'l-Emkine ve'l-Miyâh*, nşr. M. S. Grave, Matbaatü Brill, Laiden 1855.



KÜLLÎ KÂİDELER BAĞLAMINDA HATİB EŞ-ŞİRBÎNÎ'NİN MUĞNÎ'L-MUHTÂC'I'

“ ”

*Esra Işık İLHAN*²

1 Bu çalışma 2017 yılında Doç. Dr. Pehlul DÜZENLİ danışmanlığında Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri'nde tamamlanmış olan “Hatib eş-Şirbînî'nin Muğnî'l-muhtâc Adlı Eserindeki Külli Kâideler” adındaki yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

2 Arş. Gör. Dr. Bitlis Eren Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, esra951@hotmail.com,
Orcid: 0009-0009-9625-2977

Giriş

Fıkıh, İslâm'ın ilk döneminden itibaren amelî meseleler üzerine gelişmiş ve zamanla artan furû meseleleri ortak ilkelerle toplama ihtiyacını doğurmuştur. Bu bağlamda, hicrî IV. yüzyılda sistematik bir ilim olarak kavâid ortaya çıkmıştır. Kavâid ilmi, Kur'an, hadis, sahabe ve fukahâ sözlerinden beslenmiş, fikhî mekele kazandırması ve meseleleri kavrama kolaylığı sağlaması bakımından önem arz etmiştir.

Bu çalışmada, Şâfiî fakihlerinden Hatîb eş-Şirbînî'nin (ö. 977/1570) *Muğni'l-Muhtâc* adlı eserinin bey' (alışveriş) bölümü, fikhî kâideler bağlamında incelenmiştir. Örnek kabilinden verilen kâideler Şirbînî'nin kullanım bağlamı açısından analiz edilmiştir. Şâfiî mezhebi içindeki önemi, fetva mekanizmasındaki yeri ve günümüzdeki itibarı ise söz konusu eserin tercih edilme gerekçelerindendir.

1. Hatîb eş-Şirbînî'nin Hayatına Kısa Bir Bakış

Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî el-Mısri el-Kâhirî eş-Şâfiî, esasen fakih ve müfessir olup Arap dili ve edebiyatı sahasında da derinleşmiş bir âlimdir (Gazzî, 1997: 3/72). “Hatîb eş-Şirbînî” olarak tanınmasının nedeni, doğum yeri olan Mısır'daki Şirbîn beldesine nisbetle anılması ve Ezher Camii'nde hatîblik yapmış olmasıdır. Doğum tarihi ve ailesi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır (Büceyrimî, 1992: 1/20).

İlk eğitimini Kahire'de alan Şirbînî, daha sonra Mekke ve Medine'ye seyahatler yapmış, 959/1552 yılında Medine'de bulunmuştur. Sonrasında Kahire'ye dönerek ömrünün geri kalanını burada geçirmiş, Bîmâristânü'l-Mansûrî Külliyesi'nde tefsir dersleri vermiştir. Döneminin önde gelen âlimlerinden icâzet alarak fetva vermeye, ders okutmaya başlamış ve pek çok kimse ondan istifade etmiştir (Gazzî, 1997: 3/72).

Tabakât kaynaklarında zâhid, âbid, müttakî ve sâlih bir kimse olarak tanıtılan Şirbînî, ilme olan düşkünlüğü, ibadet hayatındaki titizliği ve dünyaya

karşı ilgisizliğiyle öne çıkmıştır. Şa'rânî, *Tabakâtü's-Sugrâ*'da kendisiyle kırk yıl arkadaşlık yaptığını belirterek, bu süre zarfında onun yaşantısında hiçbir kusur görmediğini ve ilim tahsilinde emsalsiz olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Şirbînî'nin siyasetle ilgilenmediği, kadı ve yöneticilerle irtibat kurmaktan kaçındığı, resmî görev ve makamlara rağbet etmediği vurgulanmıştır (Şa'rânî, 2005: 83-84).

Hayatını Mısır, Mekke ve Medine'de geçiren Şirbînî, başka bir şehirde bulunmamış; 977/1570 yılında, Şaban ayının ikinci günü, Perşembe ikindi vaktinden sonra vefat etmiş ve Kahire'de Karâfetü'l-Mücâvirîn'de defnedilmiştir (İbnü'l-İmad, 1993: 10/562).

Tabakat eserlerinde Şirbînî'nin talebelik ettiği bazı hocalar arasında şu isimler zikredilmektedir (Şa'rânî, 2005: 84):

Cemâleddîn es-Sâfi eş-Şâfiî (ö.?). Bedreddîn el-Meşhedî el-Mısırî eş-Şâfiî (ö. 932/1526); Nûreddîn el-Mahallî eş-Şâfiî (ö.?). 'Umeyra lâkabıyla bilinen Ahmed el-Burullusî el-Mısırî eş-Şâfiî (ö. 957/1550); Şihâbuddîn Ahmed er-Remlî el-Menûfî el-Mısırî eş-Şâfiî (ö. 957/1550); Nasıruddîn el-Lekkânî el-Mâlikî (ö. 958/1551); Nasıruddîn et-Tablâvî (ö. 966/1559)

Talebelerinden bazıları ise aşağıdaki gibidir:

Alâüddîn lâkabı ile bilinen Ali el-Gazzî el-Kâhirî eş-Şâfiî (ö. 1001/1593); Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî (ö. 1004/1596); Şemsüddîn Muhammed b. Dâvûd (ö. 1006/1598); Zeynüddîn Abdurrahmân b. Muhammed eş-Şirbînî (ö. 1014/1605); Nu'mân el-'Aclûnî el-Hebrâsî (ö. 1019/1610); Zeynüddîn Abdurrahmân b. Yûsuf el-Buhûtî el-Hanbelî (ö. 1040/1631'den sonra) (Muhıbbî, 1867: 2/378, 405, 3/199, 4/145, 455).

Taberî'nin farklı alanlara dair yazdığı eserler ise aşağıdaki gibidir;

Fıkıh alanında:

Şerhu't-Tenbîh (Kâtib Çelebi, 1876; 492); Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc; (Serkîs, t.y., 1/1109) Şerhu Behce (Şirbînî, 2004; 1/20); el-İknâ' fî halli elfâz-i Ebî Sücâ'; Menâsikü'l-Hacc (Serkîs, t.y., 1/1109);

Fetavâ'r-Remlî (Şa'rânî, 2005; 46).

Tefsir alanında:

Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âneti 'alâ ma'rifeti ba'di me'âni kelâmiRabbînâ'l-Hakîmî'l-Habîr (Serkîs, t.y., 1/1109).

Kelâm alanında:

Şerhu Minhâcü'd-dîn. (Kehhâle, 1993: 3/69)

Arap dili ve edebiyatında:

Fethu'l-Hâliki'l-Mâlik fi halli elfâzı kitâbi Elfiye İbn Mâlik; Fethu'r-Rabbânî fi halli elfâzı Tasrîfi 'İzziddîn ez-Zencânî; Muğîsü'n-nidâ ila's-Şerhi Katri'n-nedâ; Şerhu Şevâhidi'l-Katr; Takrîrâtü's-Şirbînî 'ala'l-Mutavvel; Nûrû's-seciyye fi halli elfâzı'l-Âcurrûmiyye (Bağdatlı İsmail Paşa, t.y, 2/161; Kehhâle, 1993: 3/69; Serkîs, t.y., 1/1109)

2. Kavâidin Kavramsal Çerçevesi

Sözlükte “oturmak” anlamındaki **قعد** kök filinden türeyen “kâide” kelimesi, “esas”, “temel” ve “asıl” anlamlarında kullanılmaktadır. Bu kelime hem hakikî hem mecazî anlamda çeşitli bağlamlarda yer almakta olup, “binanın temeli”, “hevdecin altındaki destekler” gibi fiziki anlamların yanı sıra “bir şeyin temeline dayandırılması” gibi soyut anlamlara da sahiptir (İsfahânî, t.y., 409). Kur'ân-ı Kerîm'de de bu kelimenin çoğulu olan **قواعد** farklı bağlamlarda yer almakta; örneğin Kâbe'nin temellerinin yükseltilmesi (el-Bakara 2/127) ve yapıların temellerinden yıkılması (en-Nahl 16/26) gibi kullanımlara rastlanmaktadır. Ayrıca menopoz dönemine giren kadınlar için de mecazî bir kullanım olarak aynı kelime geçmektedir (Nûr 24/60).

İstilahî anlamına gelince, “kâide” terimi hemen hemen bütün ilim dallarında kullanılmakla birlikte, özellikle fıkıh ve usûl alanlarında sistematik bir şekilde tanımı VIII. hicrî yüzyıldan itibaren yapılmaya başlanmıştır. Bununla birlikte, erken dönem âlimlerinin “kâide” kavramını dolaylı olarak “asıl” terimiyle karşıladıkları ve bu kavrama aşına oldukları anlaşılmaktadır.

Erken dönemlerde diğer ilim dallarına ait kitap başlıklarında da “kavâid” kelimesi terim anlamıyla kullanılmıştır (Bâhuseyn, 1998: 15-18)

Fıkıh literatüründe tespit edilebilen ilk ıstılahî tanım, Hanbelî fakîhi Necmeddin et-Tûfî'ye (ö. 716/1316) aittir (Kızılkaya, 2005:16). Tûfî kâideyi, “kendisi üzerinde düşünülerek cüz’î meselelerin hükmü bilinen küllî kazıyye” olarak tanımlamıştır (Tufti, 1987: 1/120). Daha sonraki dönemlerde Makkarî, Feyyûmî, Tacüddîn es-Sübkî, Taftâzânî, İbn Hatîb ed-Dehşî, Hamevî ve Ali Haydar Efendi gibi âlimler farklı tanımlar ortaya koymuşlardır. Bu tanımlarda genellikle “emr”, “hüküm” ve “kazıyye” gibi terimlerin kullanıldığı, “emr”in bu kavramlar arasında daha genel bir anlam taşıdığı, “hüküm” ifadesinin ise daha daha doğru bir kullanım olduğu belirtilmiştir (Nedvî, 2013: 42).

Feyyûmî, kâideyi dâbit anlamında yorumlayarak, “bütün cüz’iyatıyla örtüşen küllî emirdir” şeklinde tanımlamıştır (Feyyûmî, t.y., 2/510). Sübkî ve Taftâzânî ise, kâidenin “çok sayıda cüz’î hükme uygulanabilen küllî emir/hüküm” olduğu görüşünü benimseyerek, mutlak kapsamdan ziyade çoğunlukla geçerli olmayı vurgulamışlardır (Sübkî, 1991: 1/11; Taftâzânî, t.y., 1/52). Bu yaklaşım, kâidenin istisnaları olabileceği gerçeğine daha açıktır. Hamevî ise bu noktayı daha belirginleştirerek, fıkıh alanındaki kâidelerin nahiv veya usûl gibi alanlardaki kâideler gibi mutlak değil, “ekserî (çoğunlukla geçerli)” nitelikte olduğunu ifade etmiştir (Hamevî, 1985: 1/51).

Modern dönemde de kavâid üzerine birçok tanım yapılmıştır. Bunlardan Mustafa ez-Zerkâ, kâideyi “özlü ve düstûrî ifadelerle formüle edilmiş, ilgili hadiseler hakkında genel hükümler içeren küllî fikhî asıllar” olarak tanımlar (Zerkâ, 1998: 2/965). Bâhuseyn ise fikhî kavâid ilmini, “Cüz’iyyatı küllî fikhî kazıyyeler olan fikhî küllî kazıyyeleri inceleyen ilim” olarak tarif eder (Bâhuseyn, 1998: 56)

Tanımlar karşılaştırıldığında, Sübkî ve Hamevî gibi âlimlerin kâidelerdeki istisnalara dikkat çektikleri görülür. Ancak bu istisnalar çoğunlukla meşakkati kaldırmak ve menfaati celbetmek kabilinden olduğu için İslam hukukunun gayesine daha uygun olarak addedilmiş ve istihsanen

verilen hükümlerin bunun güzel bir örneği olduğu belirtilmiştir (Zerkâ, 1998: 2/966).

Sonuç olarak, fıkıh usûlü literatüründe kâide, genel itibariyle çok sayıda fikhî meseleye uygulanabilen, çoğu zaman ekseriyetle geçerli olan, bazen istisnaları bulunabilen küllî hükümler şeklinde tanımlanmakta; bu yapısı ile hem fikhî hükümlerin sistemleştirilmesine hem de fikhî düşüncenin metodolojik temellendirilmesine katkı sağlamaktadır.

3. Şîrbînî'nin *Muğni'l-muhtâc*'ında Kavâid Kullanımı

Kavâid ilminin altın çağı olarak nitelenen hicrî VIII. yüzyıldan iki asır sonra yaşayan Şîrbînî, kavâid alanının en önemli isimlerinden biri olan ve kaleme aldığı *el-Eşbâh* eseri ile kendinden sonraki kavâid eserlerinin temel referanslarından biri haline gelen Süyûtî ile aynı dönemde yaşamıştır. Bu bağlamda kavâid ilminin sistematik bir yapıya kavuştuğu zaman diliminde bulunan müellif, eserlerinde yer yer kâideleri zikretmiştir. Nitekim furû alanına dair kaleme aldığı *el-İknâ*' adlı eserinin mukaddimesinde, bu şerhi yazmasını isteyen bazı kişilerin, *et-Tenbih*, *el-Minhâc* ve *Behce* şerhlerinde ele aldığı gibi, bu şerhine de, incelenmiş ve yazıya geçirilmiş bazı kâideler ekleyerek tedvîn etmesini istediklerini nakletmektedir (Şîrbînî, 2004: 1/20). Müellife diğer şerhlerinden hareketle böyle bir talebin gelmesi, eserlerinde kâidelere dikkate değer bir şekilde yer verdiğini göstermesi açısından önemlidir.

Şerhlerinde kâidelere yer verdiğini belirten müellif, ayrıca kavâid alanında eser yazan müelliflerin bu alan hakkında bazı mülâhazalarına yer vermiştir. Bu meyanda *Muğni'l-muhtâc*'ın taharet bahsinde, 'fâide' alt başlığı altında, Kâdı Hüseyin'in fıkıhı "Şekk ile yakîn zâil olmaz."; "Zarar izale edilir."; "Âdet muhakkemdir." ve "Meşakkat kolaylığı celbeder." şeklinde dört kâide üzerine bina ettiğini zikretmiştir. Bazılarının beşinci olarak "Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir." kâidesini ilave ettiğini, İslâm'ın ve fıkıhın beş şey üzerine kurulu olduğu şeklindeki ifadelerini nakletmiştir. 'İzzüddîn b. Abdisselâm'ın fıkıhın bütününe "maslahatın dikkate alınıp mefsedetin def edilmesi" üzerine bina ettiği; Sübkî'nin ise fıkıhın sadece 'maslahat' üzerine

kurulu olup mefseletin ise maslahat kapsamında olduğu şeklindeki görüşüne yer vermiştir (Şirbînî, 2006: 1/128-129). Müellifin, furû alanına ait bir eserde, Şâfiî mezhebindeki kavâid ilmine ait bu görüşleri nakletmesi önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

Müellif, *Muğni'l-muhtâc*'ında bazen kâidelere tam ibareleri ile doğrudan yer vermekte, kimi zaman sadece işaret etmekte (Şirbînî, 2006: 2/471, 565, 580, 3/232), bazen kâidelerin bir kısmını zikretmekte (Şirbînî, 2006: 2/501) ve bazı yerlerde ise kâidelerle ilgili bir takım tahlillerde bulunmaktadır (Şirbînî, 2006: 2/532). Yine müellif kimi zaman bir meseleyi zikrettikten sonra, “Bu mesele şu kâidenin istisnasıdır.”, “Bu mesele şu kâidenin bir fer'idir.” veya “Bu mesele bu kâide üzerine bina edilmiştir.” diyerek kâidelere atıflarda bulunmaktadır (Şirbînî, 2006: 2/443, 3/101, 130, 259). Bazen de şerh içinde ‘هَذَا قِيلَ’ ifadesi ile yer verdiği soru ve itirazlara doğrudan kâide ile cevap vermektedir (Şirbînî, 2006: 2/427).

Müellif, kâideleri genellikle meselelerin ardından ‘هَذَا’ veya ‘بِ’ ifadesini kullanarak meseleye ta'lil amaçlı, bazen de meseleyi destekleyici olarak zikretmiştir. Ayrıca kâide ve dâbitları, bazen ‘asl’ ifadesi ile bazen de ‘kâide’ veya ‘dâbit’ kavramları ile kullanmıştır. Kâide ve dâbit kavramlarının, kendi dönemine kadar bazı âlimler tarafından kapsam yönünden ayrıştırılmasına rağmen müellifin kâide ve dâbit kavramlarını birbirleri yerine kullandığı yerler dikkat çekmektedir (Şirbînî, 2006: 2/411, 515, 3/64, 248).

Müellif ihtilaflı meselelerdeki tercihleri zikrederken sahih görüşün karşısında yer alan görüş sahiplerinin kâidelerine de zaman zaman yer vererek kâideleri mukayeseli bir şekilde ele almıştır (Şirbînî, 2006: 2/583, 3/261). Bazen de kâideler hakkında mezhep âlimlerinin görüşlerini naklederek tahlillerde bulunmuştur (Şirbînî, 2006: 2/532, 3/285). Şirbînî genel olarak mezhep âlimlerinden nakledilen kâidelere yer vermekle beraber, bazen de tespit edilebildiği kadarıyla önceki eserlerde dağınık bir şekilde bulunan meseleleri yeni bir kâide altında toplamıştır (Şirbînî, 2006: 2/413).

4. Alışveriş Bahsine Hâkim Olan Bazı Külli Kâideler

Şirbînî'nin alışverişi bahsinde öne çıkan bazı kâideleri aşağıdaki gibidir:

Birinci Kâide

"مَا يَقْبَلُ التَّغْلِيْقَ مِنَ التَّصَرُّفَاتِ تَصَحُّحُ إِضَافَتِهِ إِلَى بَعْضِ تَحَلٍّ ذَلِكَ التَّصَرُّفِ وَمَا لَا يَقْبَلُهُ لَا تَصَحُّحُ إِضَافَتِهِ إِلَى بَعْضِ التَّحَلِّ"

“Tasarruflardan ta’lik (şart) kabul edenlerin, o tasarrufa konu olan şeyin bir cüz’üne/kısmına izafe edilmeleri sahihtir. Tasarruflardan ta’lik kabul etmeyenlerin ise bir cüz’üne izafe edilmeleri sahih değildir.”

Şirbînî, kâideyi bey’in rükünlerinden biri olan icâb ve kabûl konusunu anlatırken zikretmiştir. Müellif, icâb için kullanılan ‘مُلْكُكَ/mülkiyetini sana verdim’ veya ‘بَعْتُكَ/sana sattım’ ifadelerindeki muhatap zamiri olan kâf (ك) harfinin muhâtabın/müşterinin eli veya yarısı gibi herhangi bir cüz’üne izafetten kaçınmak üzere kullanıldığını ifade etmiştir. Daha sonra icâbın, muhâtabın tamamına isnat edilmesinin gerektiğini, aksi halde ta’lik kabul etmeyen bey’in müşterinin bir parçasına izafe edilmesi sonucu bey’in sahih olmayacağını belirtmiştir. Ardından Râfîi’nin bu konudaki dâbıtı ashâbtan nakille ‘zihar’ konusunda zikrettiğini ifade etmiştir (Şirbînî, 2006: 2/411-412).

İkinci Kâide

"إِشَارَةُ الْأَخْرَسِ وَكِتَابَتُهُ بِالْعَقْدِ كَالنَّطْقِ"

“Dilsizin akitlerde işareti ve yazısı konuşması gibidir.”

Şirbînî bu kâideye, akdin rükünlerinden biri olan icab ve kabul konusunu anlatırken yer vermiştir. Müellif dilsizin işaretinin konuşması gibi olduğunu zikrettikten sonra bunun zarureten dolayı olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca konuşmanın, kişinin içindeki murada delalet ettiği gibi işaretin de kişinin içindeki isteği yansıttığını ifade ederek kıyaslama yoluna gitmiştir. Daha sonra Nevevî’nin işaretin geçerli olmasını ‘akit’ ile kayıtlamasına gerek olmadığını belirtmiş ve bu kaydı yanlış gören Sübkî’nin görüşüne de yer vermiştir. Bu bağlamda Sübkî’nin ‘akit’ kaydının anlamı bozduğu, zira işaretin fesih işlemlerinde, davâ ve ikrar konularında da geçerli olduğu şeklindeki

görüşünü nakletmiştir. Bu konularda da işaretin geçerli olduğunu onaylayan Şirbînî, Nevevî'nin bu kaydı, namaz, şehadet, kişinin konuşmamaya yemin edip işaret etmesi gibi konuları dışarıda bırakmak için zikrettiğini belirtmiştir (Şirbînî, 2006: 2/416).

Üçüncü Kâide

"يُغْتَفَرُ فِي الدَّوَامِ مَا لَا يُغْتَفَرُ فِي الْإِبْتِدَاءِ"

“İbtidâen (başlangıçta) caiz olmayan şey bekâen (devamında) caiz olabilir.”

Şirbînî kâideye, mebî'in (satılan malın) şartlarından biri olan 'faydanın olması' konusu altında yer vermektedir. Müellif, satımı sahih olan ve olmayan şeyleri incelerken, geçiş yolu olmayan veya geçiş yolu bulunan ancak satıcı tarafından satım dışı bırakılan bir evin satılması gibi durumlarda, ister müşterinin geçiş yolu açmaya imkânı olsun ister olmasın satımın sahih olmadığını zikretmektedir. Daha sonra bu meseleye yöneltilen “Nevevî, kişi bir müstemilat satın bir evi istisna eder ve geçiş hakkından men ederse, eğer müşteri geçiş yolu edinmeye güç yetirirse satım caiz olur, eğer imkân bulamazsa satım sahih olmaz demiştir, burada da aynı şey geçerli olmalıydı” şeklindeki itiraza cevap verirken bu kâideyi kullanmıştır. Buna göre başlangıçta göz yumulmayan şeylere devamında göz yumulabileceğini ve belirtilen durumda mülkiyetin devamının söz konusu olduğunu ifade etmiştir (Şirbînî, 2006: 2/427).

Dördüncü Kâide

"إِنَّ الشَّيْءَ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَحْذُودًا فِي الشَّرْعِ وَلَا فِي اللَّعْنَةِ كَانَ الرَّجُوعُ فِيهِ إِلَى عَادَةِ النَّاسِ"

“Bir şey şeriat veya lügat tarafından belirlenmemişse insanların örfüne müracaat edilir.”

Müellif kâideyi bey' bahsinin başka bir yerinde de “إِنَّ مَا لَيْسَ لَهُ حَدٌّ شَرْعًا وَلَا لَعْنَةً”/Ser'an ve lügaten bir tanımı olmayan meselelerde örfe müracaat edilir” şeklinde ele almıştır (Şirbînî, 2006: 2/490).

Kâideyi bey' bahsinde benzer ifadelerle iki yerde ele alan Şirbînî, ilk olarak ribâ bahsinde malların veznî (ağırlık ölçü birimleriyle tartılan mal) veya keylî (hacim ölçü birimleriyle ölçülen mal) olmasında Allah Resûlü (s.a.v) döneminde Hicâz ehlinin yaygın âdetinin itibara alınacağını zikrederken yer vermiştir. Ancak durumu meçhul kalmış bir malın veznî veya keylî olmasının, o beldenin örf ve âdetine göre belirleneceğini zikretmiş, ardından söz konusu kâideye yer vermiştir (Şirbînî, 2006: 2/450). İkinci olarak da meclis muhayyerliğinde hangi eylemlerin 'التفرق/ayrılma' sayılacağı konusunda insanların ayrılma saydığı şeylerin ayrılma olacağını belirtip kâideyi ele almıştır (Şirbînî, 2006: 2/490).

Beşinci Kâide

"الغالب في الاعيان السلامة"

“*Aynlarda galib olan, onların(kusurdan) sâlim olmasıdır.*”

Şirbînî, kâideye ilk olarak muhayyerlik bahsinde yer vermektedir. Müellif, müşterinin malı ayıp muhayyerliği ile geri vermesini gerektirecek kusurları zikrederken, malın kendisini veya değerini, maldan amaçlanan şeyi ortadan kaldıracak şekilde eksilten ve bir malda çoğunlukla olmaması gereken kusurların bulunmasının, ayıp muhayyerliği hakkını doğuracağını belirtmiştir. Ardından “Galib olan durumun, malın kusurdan hâli olmasıdır.” şeklindeki kâideyi aktarmıştır. Şirbînî, kadiye ikinci olarak, satıcı ve müşterinin ihtilaf etmeleri konusunda yer vermiştir. Müşterinin muayyen bir köle satın alması ve sonrasında satıcıya geri vermek üzere kusurlu bir köle getirmesi üzerine satıcının müşterinin teslim aldığı kölenin o olmadığını söylemesi durumunda, yemini ile birlikte satıcının sözünün kabul edildiğini ifade etmiştir. Müellif hükmü zikrettikten sonra “Çünkü asl olan malın kusursuz olması ve akdin devam etmesidir.” diyerek hükmün illetini beyan etmiştir (Şirbînî, 2006: 2/501).

Altıncı Kâide

"الضَّرَرُ لَا يُزَالُ بِالضَّرَرِ"

“Zarar zararla izâle olunmaz.”

Kâideye muhayyerlik konusunda yer veren Şîrbînî, herhangi bir sebepten dolayı müşterinin yanındayken mebî‘de bir kusurun meydana gelmesiyle birlikte müşterinin eski bir kusura muttali olması sonucu, ayıp muhayyerliği hakkının ortadan kalktığını belirtmektedir. Çünkü müşterinin malı bir ayıpla satın alıp iki ayıpla geri veremeyeceğini, dolayısıyla zararın zararla izale edilmeyeceğini ifade etmektedir. Ancak satıcı bu hali ile geri almaya razı olursa müşteri yeni ayıbın bedelini ödemededen geri verir. Çünkü geri vermeye engel olan zarar, satıcının rızası ile ortadan kalkmıştır. Satıcının razı olmaması durumunda ise ya satıcı eski zararı tazmin ederek malı geri almaz ya da müşteri yeni ayıbı tazmin ederek mebî‘i geri verir. Çünkü bu durumda iki tarafında maslahatı gözetilmiş ve iki taraf da zarara uğramamış olur (Şîrbînî, 2006: 2/513).

Yedinci Kâide

"أَنَّ الْيَمِينَ الْمُرْدُودَةَ كَالْإِقْرَارِ"

“Dâvacıya (müddeide) yönlendirilmiş yemin, (davalının) ikrarı gibidir.”

Kâideyi murâbaha konusunda zikreden Şîrbînî, satıcının murâbaha yoluyla müşteriye malı sattıktan sonra, aldığı malın fiyatı hakkında yanılması ve müşterinin bunu yalanlaması üzerine satıcının beyyine getirememesi durumunda müşteriye yemin ettirileceğini ifade etmektedir. Müşterinin yeminden kaçınması halinde ise yeminin satıcıya tevcih edileceğini beyan etmiş ardından mevzu bahis kâideye yer vermiştir (Şîrbînî, 2006: 2/552).

Sekizinci Kâide

"إِذَا بَطَلَ الْخُصُوصُ بَقِيَ الْعُمُومُ"

“Husus batıl olursa, umum kalır.”

Şirbînî, kâideye ağaç ve arazi satımı ile ilgili bab başlığı altında, arazi satımında arazide bulunan taşların akde girme meselesini anlatırken yer vermektedir. Arazide bulunan taşlar eğer araziye zarar veriyorsa bu durumda müşterinin muhayyerlik hakkı bulunmaktadır. Ancak taşların bir zararı yoksa ve satıcı onları arazide terk ediyorsa müşterinin muhayyerlik hakkı olmaz. Yine satıcı arazide bulunan taşları müşteriye hibe etmiş ve hibe şartları da yerine gelmiş bulunuyorsa mülkiyet gerçekleşmiş olmakta ve satıcının bu hibeden rucû etme hakkı bulunmamaktadır. Ancak hibe şartlarından bir tanesi eksikse bu durumda satıcının taşı terk etmesi meselesinde olduğu gibi taştan yüz çevirmesi anlamına gelir. Müellif bu konuyu anlattıktan sonra “Çünkü husus ortadan kalksa da umum olan şey baki kalır.” diyerek söz konusu kâideye yer vermektedir. (Şirbînî, 2006: 2/557). Burada hususi olarak hibe akdi gerçekleşmemiş olsa da, satıcının taşları orada bırakması ile taşlar da müşteriye ait olmuş olur.

Dokuzuncu Kâide

"الظاهر في العقود الجارية بين المسلمين الصيغة"

“Zahir olan, Müslümanlar arasında cari olan/bilinen akitlerin sahih olmasıdır.”

Şirbînî, kâideye ‘ tarafların ihtilaf etmesi ’ başlığı altında yer vermiştir. Müellif, tarafların akdin sahih veya fâsid olması konusunda ihtilaf etmeleri durumunda, sahih olan görüşe göre yemini ile birlikte akdin sahih olduğunu iddia eden tarafın sözünün itibara alınması gerektiğini belirtmiştir. Akabinde “Çünkü zahir olan, Müslümanlar arasında kurulan akitlerin sahih olmasıdır.” şeklindeki söz konusu kâideyi zikretmiştir. Bu meselede ‘asıl olan akitlerin sahih olmadığı’ şeklindeki ikinci görüşe de yer verdikten sonra birinci görüşün tercihe şayan olduğunu, nitekim Şâri’in akitlerin bağlayıcı olmasını dilediğini belirtmiştir (Şirbînî, 2006: 2/583).

Onuncu Kâide

"أَنَّ الْأَصْلَ وَالْغَالِبَ فِي النَّاسِ الْحَرِّيةُ"

“Asıl ve galib olan, insanların hür olmasıdır.”

Şîrbînî kâideyi ‘kölenin muameleleri’ başlığı altında zikretmektedir. Müellif, kişinin köle veya hür olup olmadığını bilmediği biri ile muamelede bulunmasının caiz olduğunu zikretmiş ardından “:ünkü asıl olan insanların hür olduğudur” diyerek söz konusu kâideye yer vermiştir (Şîrbînî, 2006: 2/588).

Sonuç

Fıkhi kâideler, furû meselelerin sistemli bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayarak fikhın ruhunu ve özünü yansıtan önemli bir alanı teşkil etmektedir. Kavâid ilmi, fıkıh ilminin tedvîninden sonra gelişmiş olmakla birlikte, temelleri ilk dönemlere dayanmaktadır. Nassların veciz ifadeleri ve ilk dönem fakihlerinin zihnî birikimi bu ilmin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Fukahâ, zamanla artan meseleleri istikraî bir yöntemle sistemleştirerek kâideler altında toplamıştır. Bu süreçte nasslar, usûl kuralları, aklî çıkarımlar ve şer’î maksatlar gibi çeşitli kaynaklardan yararlanılmıştır.

Bu bağlamda incelenen Şîrbînî’nin *Muğni’l-muhtâc* adlı eseri, Şâfiî mezhebi fetva geleneğinde önemli bir yere sahiptir. Eser, genelde mezhep içi görüşleri yansıtmakta, farklı mezheplere nadiren atıf yapmaktadır. Müellifin, meseleleri ayrıntıya girmeden sunması ve bunları kâide ve dâbitlerle desteklemesi, konuların anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır.

Müellif kâideleri genellikle hüküm açıklamalarında delil olarak kullanmakta, bazen de doğrudan ifade ederek meseleleri toparlamaktadır. Mezhep içi ihtilaflarda kendi tercih ettiği görüşü kâidelerle temellendirmekte, karşıt görüşlerin dayandığı kâideleri de belirtmektedir. Ayrıca, bazı kâideleri mezhepteki fakihlerin tahlilleriyle birlikte sunması dikkat çekicidir.

Şîrbînî, kâideleri bazen tam metin, bazen kısmen veya sadece işaret yoluyla zikretmiş; bu yönüyle kavâid ilmindeki birikimini ortaya koymuştur. Kâideleri mezhep çizgisiyle uyumlu biçimde kullanması, onun bu alandaki metodolojik tutarlılığını göstermektedir. Bazı kâidelerin ifadesinin zamanla

değiştiği, bazı kâidelerin ise ilk kez Şirbînî tarafından sistemleştirildiği gözlemlenmektedir.

Kaynakça

- Bağdatlı İsmail Paşa. (t.y.). *Hediiyetü'l- 'ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l- 'Arabî.
- Bâhuseyn, Y. b. A. (1998). *el-Kavâ'idü'l-fıkhiyye: el-mebâdi', el-mukavvimât, el-mesâdir, el-delîliyye, et-tatavvur – dirâsetün nazariyyetün, tahlîliyye, te'sîliyye, târihiyye*. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd.
- Büceyrimî, S. b. M. b. Ö. (1992). *Tuhfetü'l-Habîb 'alâ Şerhi'l-Hatîb*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l- 'İlmiyye.
- Feyyûmî, A. b. M. b. A. el-Mukrî. (t.y.). *el-Misbâhu'l-Münîr fî garîbi's-Şerhi'l-Kebîr* (Ra'idül'azîm eş-Şenâvî, Ed.). Kahire: Dârü'l-Ma' rife.
- Gazzî, N. M. b. M. (1997). *el-Kevâkibü's-sâire bi-a'yâni'l-mietî'l- 'âşire* (Halîl el-Mensûr, Ed.). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l- 'İlmiyye.
- Hamevî, A. b. M. el-Haneî. (1985). *Gamzu 'uyûni'l-besâir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l- 'İlmiyye.
- Kâtib Çelebî. (t.y.). *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l- 'Arabî.
- Kehhâle, Ö. R. (1993). *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimu musannifi'l-kütübî'l- 'Arabiiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (2005). *Kâsânî'nin Bedâyi' isimli eserinde kavâidîn yeri* (Yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi.
- Muhibbî, M. E. b. F. (1284). *Hulâsetü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşer*. Kahire: Matbaatü Vehîbe.
- Tûfî, N. E. S. b. A. (1987). *Şerhu Muhtaşari'r-Rawḍa* (A. b. A. et-Türkî, Ed.). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

- Nedvî, A. A. (2013). *el-Kavâ 'idü'l-fikhiyye: mefhûmuhâ, neş'etühâ, tatavvuruhâ, dirâsetü müellefâtihâ, edilletühâ, mühimmetühâ, tatbîkâtühâ*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem.
- Râgıb el-İsfahânî, E. K. el-H. b. M. (t.y.). *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (M. S. Keylânî, Ed.). Beyrut: Dârü'l-Ma'rifet.
- Serkîs, Y. b. İ. b. M. (t.y.). *Mu'cemü'l-metbû 'âtî'l- 'Arabîyye ve'l-mu 'arrabe*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye.
- Sübkî, T. A. b. A. (1991). *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* (Â. A. Abdülmevcûd & A. M. Muavvez, Ed.). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l- 'İlmiyye.
- Şa' rânî, A. (2005). *et-Tabakâtü's-Suğrâ* (A. A. es-Sâyih & T. A. Vehbe, Ed.). Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye.
- Şirbînî, Ş. M. b. A. (2006). *Muğni'l-muhtâc ilâ ma 'rifeti me 'ânî elfâzi'l-Minhâc* (M. M. Tâmir & Ş. A., Ed.). Kahire: Dârü'l-Hadîs.
- Şirbînî, Ş. M. b. A. (2004). *el-İknâ ' fî halli elfâzi Ebî Şucâ ' (Â. M. Muavvez & Â. A. Abdülmevcûd, Ed.). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l- 'İlmiyye.*
- Taftâzânî, S. M. b. Ö. b. A. (t.y.). *et-Telvîh ilâ keşfi hekâiki't-Tenkîh* (M. A. Dervîş, Ed.). Beyrut: Dârü'l-Erkâm.
- Zerkâ, M. A. (1998). *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l- 'âmm*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem.