

İslam Hukuku Alanında Akademik Araştırmalar

Editör
ÖMER KORKMAZ



BİDGE Yayınları

İslam Hukuku Alanında Akademik Araştırmalar

Editör: ÖMER KORKMAZ

ISBN: 978-625-372-964-6

1. Baskı

Sayfa Düzeni: Gözde YÜCEL

Yayınlama Tarihi: 2025-12-25

BİDGE Yayınları

Bu eserin bütün hakları saklıdır. Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının ve editörün yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Sertifika No: 71374

Yayın hakları © BİDGE Yayınları

www.bidgeyayinlari.com.tr - bidgeyayinlari@gmail.com

Krc Bilişim Ticaret ve Organizasyon Ltd. Şti.

Güzeltepe Mahallesi Abidin Daver Sokak Sefer Apartmanı No: 7/9 Çankaya /
Ankara



ÖNSÖZ

İslâm hukuku, asırlardır Müslüman toplumların hem ferdi hem de içtimaî hayatını tanzim eden zengin tarihî birikime sahip köklü bir disiplindir. Vahiy ve sünnetin rehberliğinde şekillenen bu hukuk sistemi, zamanın ihtiyaçlarına ve mekânın şartlarına cevap verebilmek adına fukaha eliyle muazzam bir literatüre dönüşmüştür. Günümüzde bu mirası anlamak, yorumlamak ve modern hukuki meselelerle olan irtibatını bilimsel bir zeminde ortaya koymak, akademik çalışmaların temel gayelerinden biridir.

Elinizdeki bu çalışma, İslâm hukukunun farklı veçhelerini akademik bir perspektifle ele alan özgün araştırmaları bir araya getirmektedir. Kitapta yer alan her bir inceleme fıkhnın klasik doktrininden kurumlar tarihine, usul tartışmalarından güncel hukuki uygulamalara kadar geniş bir yelpazede disiplinler arası bir yaklaşım sunmayı hedeflemektedir. Eserin temel amacı, İslâm hukukuna dair yerleşik bilgileri bilimsel yöntemlerle yeniden değerlendirmek ve bu alandaki literatüre katkı sağlayacak yeni pencereler açmaktır.

Bu eserin vücut bulması sürecinde kıymetli çalışmalarıyla katkı sunan araştırmacılara, yayına hazırlık aşamasında emeği geçen teknik ekibe ve eserin okurla buluşmasını sağlayan BİDGE Yayınları'na teşekkürü bir borç bilirim. Bu çalışmanın, İslâm hukuku alanında yapılacak yeni akademik araştırmalara ilham vermesini ve bilim dünyasına faydalı olmasını temenni ederim.

Doç. Dr. ÖMER KORKMAZ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İÇİNDEKİLER

İSLÂM HUKUKUNDA ANLAŞMALI BOŞANMA	1
<i>SUAT ERDOĞAN</i>	
16. YÜZYIL OSMANLI MEDRESELERİNDE FIKIH EĞİTİMİ	21
<i>ÖMER KORKMAZ, AHMET BEKEN</i>	
İSLAM HUKUKUNA GÖRE İLTİCA (SİĞİNMA)	51
<i>MEHMET ONUR</i>	
İBN CEMÂA'YA GÖRE DİVAN TEŞKİLATI	68
<i>MUHAMMET SAĞLIK</i>	

BÖLÜM 1

İSLÂM HUKUKUNDA ANLAŞMALI BOŞANMA

SUAT ERDOĞAN¹

Giriş

Karşı cinslerin meşru ölçüler içerisinde evlilik sözleşmesi ile bir araya gelerek kutsal bir müessese olan aile yuvasını kurmaları, yeni nesillerin varlığı için zaruri olmakla birlikte, bir kısım olumsuz şartlar sebebiyle evliliğe son vermek hoş olmasa da başvurulmuş istisnai bir durumdur. Öncelik ailenin birliği ve devamı olmakla birlikte, samimi niyetlerle atılan adımlarla kurulan aile yuvası, taraflar açısından hayatı çekilmez kılan bir hüviyete bürünebilir. Bu tür evlilikleri sonlandırmak devamından daha yararlı olabilir.

İnsanlık tarihi boyunca evliliğin sonlandırılması adına farklı usul ve esaslar geçerli olmuştur. Belli bir şart veya makamın iznine tabii olmaksızın, eşlerden her ikisine de boşama hakkı tanıyan sistemlerin yanında, Katoliklikte olduğu gibi boşanmanın yasak olduğu sistemler de var olmuştur. XVI. yüzyıldan itibaren batılı ülkelerle birlikte, birçok İslâm ülkesinde kanunen belirlenmiş belli şartlar çerçevesinde, boşama yetkisinin mahkemelere tanındığı yeni usul ağırlık kazanmıştır. (Erdoğan 2022:72-74)

¹ Prof. Dr., Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, Orcid.org/0000-0002-0051-1244.

İslâm hukuk düşüncesi, bir taraftan evliliği teşvik edip aile birliğinin devamına önem verirken, diğer yandan belli şartlar içerisinde boşanmaya imkân tanıyan kendine özgü bir sistem getirmiştir. Bu bağlamda İslâm hukukunda boşama/talak yetkisinin sadece erkeğe tanındığı, boşanmanın erkeğin iki dudağı arasında olduğu dolayısıyla, kadının mağdur edildiği şeklindeki eleştiriler gerçeği yansıtmamaktadır. İslâm hukukunda makul bir kısım gerekçeler (Bilmen ts.:2/210-220) ile taraflı irade beyanı ile boşama yetkisinin öncelikli olarak kocaya tanındığı doğrudur. Ancak klasik doktrinde erkeğin yansıra, tek taraflı irade ile boşama yetkisi tefviz-i talak usulüyle kadına da tanınmaktadır. İslâm hukukunda boşanma yöntemleri bununla da sınırlı değildir. Kadın açısından bir diğer boşanma usulü fıkıh literatüründe muhâlea olarak bilinen, genel anlamda anlaşmalı boşanma olarak niteleyebileceğimiz bir başka yöntem de bulunmaktadır ki uygulamalı hukuk üzerine yapılan çalışmalarda en yaygın boşanma türünün muhâlea olduğu tespit edilmiştir (Korkmaz 2018:149; 2019:665). Ayrıca kadın, belli gerekçeler üzerinden yargı yoluyla boşanma talebinde bulunma hakkına da sahiptir. Ancak erkeğin tek taraflı irade ile boşaması diğer bir ifadeyle talak verme dışındaki yöntemlerin çoğunlukla uygulanmadığı da bir vakiadır. Özellikle kadına boşama yetkisinin devredilmesi ve yargı yoluyla boşanma yöntemlerinin, Batıdaki kadın hakları alanındaki gelişmelere paralel olarak daha görünür hâle geldiğini söylemek mümkündür. (Yılmaz 2010:216) Bunun yanında Hanefî mezhebinin yargı yoluyla boşanma gerekçelerini oldukça sınırlı bir alana hasrettiğini ve uygulamaların da çoğunlukla bu anlayış üzerinde gerçekleştiğini belirtmek gerekir. Kanaatimize göre art niyetli olanların dışında, yukarıda İslâm hukukunda evliliğin sona erdirilmesi bağlamında dile getirilen eleştirilerin kaynağını buralarda aramak yanlış olmayacaktır.

Kavramsal Çerçeve

İslâm hukuku tek taraflı irade beyanı ile boşama yetkisini öncelikle erkeğe tanımakla birlikte, boşanma konusunda kadına da bir kısım haklar vermiştir. Bu haklardan ilki kadına tek taraflı irade beyanı ile boşama yetkisi tanıyan tefvîz-i talâk hakkıdır. Ancak tefvîz-i talâk hakkına sahip olmak kocanın rızasına bağlı olduğu için, bu yolla boşanmak kadın açısından çoğu zaman mümkün olmayabilir. Bu durumda kadının dahil olduğu bir diğer boşanma yöntemi, klasik literatürde muhâlea olarak adlandırılan, kadının mehrinden feragat ya da onun dışında belli bir tazminat bedeli karşılığında kocası ile anlaşarak boşanmasıdır.

Türk Medeni Hukuku'na göre anlaşmalı boşanma; eşlerin boşanma ve boşanmanın sonuçları konusunda fikir birliği içerisinde olmaları durumunda gerçekleşen, çekişmesiz bir boşanma türüdür. Türk Medeni Kanunu'nun (TMK) 166/3'te düzenlenmektedir. Hükme göre, evlilik en az bir yıl sürmüş ise, eşlerin birlikte başvurusu ya da bir eşin diğerinin davasını kabul etmesi hâlinde, evlilik birliği temelinden sarsılmış sayılır. Her ne kadar eşlerin anlaşması hâkimin kararı için bağlayıcı değilse de çocuğun yararı ve zayıf eşin korunması gibi gerekçeler dışında genellikle anlaşmalı boşanma gerçekleşmemektedir.

İslam hukukunda erkeğin ya da kadının tek taraflı boşama yetkisinin dışında, hâkimlerin de çeşitli gerekçeler üzenden boşama yetkisi bulunmaktadır. Muhâlea usulünde boşama yetkisi, her ne kadar çağdaş hukukçular arasında farklı görüşler bulunsada (Bayındır 2007:385-89; Dalgın 1999:132, 133) genel kanaat kocanıdır. Bu yönüyle mevzu hukuktaki anlaşmalı boşanma ile İslâm hukukundaki muhâleayı aynı kefeğe koymak doğru olmamakla birlikte eşler arasındaki fikir birliği sebebiyle anlaşmalı boşanma olarak değerlendirmek mümkündür. Mevzû hukuktan farklı olarak tarafların anlaşması sonucunda koca tek taraflı irade ile talak yetkisini kullanmaktadır.

Arapça elbiseyi çıkarmak, maddi veya manevi bir bağı yok etmek anlamına gelen “hul” kelimesinin farklı bir varyantı olan muhâlea; terim olarak kadının belli bir bedel karşılığında kocası onayı ile evlilik bağından kurtulması şeklinde tanımlanmaktadır. (Atar 2020:30/399) Muhâlea doğuştan gelen bir kısım bedeni kusurlar, yaşlılık, geçimsizlik, dini ve ahlaki eksiklikler gibi çeşitli sebeplerle kocasından hoşlanmayan kadına medeni bir şekilde ayrılma imkânı sunmaktadır. (Zuhaylî 1985:7/481) Literatürde erkek ya da kadın tarafından gelen bu kapsamdaki her türlü boşanma talebi muhâlea olarak değerlendirilmekle birlikte, bedel karşılığında boşanma talebinin çoğunlukla kadın tarafından gelmesi, İslâm hukukunda erkeğin her hâlükârda talâk yetkisine sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Kocanın evlilik masrafları, nafaka ve mehir yükümlülüğü gibi mali külfetleri üstlendiği düşünüldüğünde, kadının eşine talâk yetkisini kullanması karşılığında, belli bir bedel önermesi son derece makuldür. Fıkıh ekolleri arasında bedelsiz olabileceğine dair görüşler bulunmakla birlikte, genel kanaat muhâleanın kadının bedel karşılığında kocasından ayrılma talebi olduğu şeklindedir.

Kur'an ve Sünnette Muhâlea

Evlilik hukukunu çiğnenme endişesi ve sürdürülebilir olmaktan çıktığı durumda muhâlea yoluyla boşanmanın meşru olduğu şu âyete dayandırılmaktadır:

“... Evlilikte) tarafların Allah'ın belirlediği ölçüleri koruyamama endişeleri dışında kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şeyi geri almanız, sizin için helal olmaz. Eğer onlar Allah'ın belirlediği ölçüleri gözetmeyecekler diye endişe ederseniz, o zaman kadının (boşanmak için) bedel vermesinde ikisine de günah yoktur...” (el-Bakara, 2/229)

Âyette geçen “iftidâ/fidyâ” ifadesi söz konusu usulün eşler arasında karşılıklı rıza ile yapılan bedelli bir sözleşme olduğunu

göstermektedir. Evlilik bağıını esaret olarak kabul etmek mümkün değilse de adeta esirin fidye karşılığında kendisini esaretten kurtarması gibi kadın kocasının nikâh bağından kurtulmak için bedel önermektedir. (Mâverdî 1994:10/4; Tûsî t.y.:4/342)

Bedel karşılığında eşinden boşanma imkânı sunan âyetin adeta uygulaması diyebileceğimiz örnek bir olay, muhâleanın sünnetten delili olarak gösterilmektedir. Rivâyete göre, Cemile bnt. Sehl Hz. Peygamber’e gelerek:

“Ey Allah’ın elçisi, eşim Sabit’in dini ve ahlakı konusunda bir diyeceğim yok. Ancak ona tahammül edemiyorum, onunla birlikte olmam mümkün değil, (böyle giderse) İslâm’da küfre düşmekten korkuyorum.” dedi. Peygamber (a.s.) mehir olarak verdiği bahçeyi kastederek, “Bahçeni geri verir misin?” diye sordu. Cemile bnt. Sehl, “evet.” diye cevap verince, Peygamber (a.s.) Kays’a, “bahçeni al ve onu boşa.” Dedî. (Buhârî, “Talâk”, 12; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 18; İbn Mâce, “Talâk”)

Ancak konuyla ilgili şu rivâyet söz konusu geçimsizliğin boyutları hakkında geniş bir fikir vermektedir:

“Sabit b. Kays’ın nikâhında olan Habibe bnt. Sehl’i darp etmiş ve bir yerini de kırmıştı. Bunun üzerine Habibe bnt. Sehl Peygamber (a.s.)’e gelerek onu şikâyet etti. Peygamber (a.s.) de Sabit’i çağırdı ve ona şöyle dedi. “Onun bir kısım malını al ve onu boşa”. Sabit, “Ey Allah’ın Resulü bu doğru olur mu?” dedi. Peygamber (a.s.), “evet”, diye cevap verdi. Sabit, “ben ona iki bahçe mehir olarak vermiştim. Bahçeler hala onda.” Bunun üzerine Hz. Peygamber, “o ikisini al ve onu boşa” buyurdular.” (Ebû Dâvûd, “Talâk”, 18, Dârimî, “Talâk”, 7)

Yukarıda detayları verilen aile içi şiddete varan geçimsizlik sebebiyle mağdur olan hanım sahabînin müracaatı üzerine Peygamber (a.s.)’in kendilerine bir çıkış yolu olarak anlaşmalı boşanma yöntemini önerdiği anlaşılmaktadır. Muhâleada genel

uygulama, kadının teklifinin koca tarafından olumlu karşılanması durumunda, kocanın talâk yetkisini kullanması şeklinde olmakla birlikte, hâkim veya şiddetli geçimsizlik sebebiyle arabulucu sıfatıyla tayin edilen hakemler vasıtasıyla da hul‘ ya da tefrik kararı alınabilmektedir. Söz konusu örnek olayla ilgili rivâyetlerdeki “bahçeyi al ve onu bir talâk ile boşa.”(Buhârî, “Talâk”, 12) “Rasulullah Sabit ile Cemile’nin evliliklerine son verdi.”(İbn Mâce, “Talâk”, 22), ve Peygamber (a.s.)’in “iki bahçeyi al ve ondan ayrıl.”(Ebû Dâvud, “Talâk”, 18) şeklindeki farklı ifadeler, Sabit ile Cemile’nin evliliklerinin Sabit’in talâk yetkisini kullanması ya da hâkim kararıyla gerçekleşen bir tefrik örneği mi olduğu konusunda doğru bir yargıya ulaşabilmek, ilgili rivâyetler üzerinde daha detaylı bir araştırmayı gerekli kılmaktadır.

Bir başka örnek, Rubeyyia bnt. Muavvız b. Afrâ isimli hanım sahabî amcası olan Abdullah b. Ömer’e gelerek, Hz. Osman (ö. 35/656) döneminde eşiyle muhâlea yaptığını Hz. Osman’ın da bunu kabul ettiğini haber vermiş, Abdullah b. Ömer de - olanları tasdikler mahiyette - bu yöntemle boşanmada iddetin, talâk yoluyla boşanma iddetiyle aynı olduğunu bildirmiştir. Kaynaklarda Hz. Ömer (ö. 23/644)’in konuyla ilgili bir başka uygulamasına da yer verilmektedir. Rivâyete göre Hz. Ömer, kocasına karşı gelen (nuşûz) bir kadını, pek temiz ve güzel olmayan bir evde üç gün süreyle hapsedirdi. Daha sonra burayı nasıl buldun sorusuna kadın, “bu günlerden daha rahat bir gün görmedim.” diye cevap verince, Hz. Ömer kadının kocasına: “Bir saç tokası karşılığında bile olsa onu boşa.” dedi. (Beyhakî 2003:10/5) Konuyla ilgili çok sayıdaki tivâyet uygulamanın Peygamber (a.s.)’den sonraki dönemlerde de devam ettiğini göstermektedir.

Muhâleanın meşrûiyeti konusunda genel bir kanaat bulunmakla birlikte, kaynaklarda Bekr b. Abdullah el-Müzenî’den (ö. 108/726) muhâleanın Nisâ sûresi yirminci âyeti ile nesh

edildiğine dair bir rivâyete de yer verilmektedir. (Mâverdi 1994:10/4)

İslâm Hukuk Ekollerinin Konuya Bakışı

Hukuk ekolleri, muhâleanın tanımı konusunda belli noktalarda fikir birliği içerisinde olsa da ayrıntıda farklı yaklaşımlar sergilemektedirler. Hanefiler, muhâleayı “*hul’*” ya da bu anlama gelen bir söz ile kadının kendisini bir bedel karşılığında kocasının nikâh bağından kurtarması şeklinde tanımlamaktadırlar. Kadının kabulü sözleşmenin varlığı için şarttır. Kadın muhâleayı kabul ettiğinde, sözleşme gereği bedeli ödemesi bağlayıcı olur. (Mergînânî t.y.:2/395; Mevsilî t.y.:3/156; Meydânî 2008:3/64) Kadın tarafından kabul edilmeyen bu kapsamdaki kocanın tasarrufu *hul’* ifadesi kullanılarak yapılmış olsa da bu muhâlea değil, talâk olarak değerlendirilmektedir. (Kâsânî 1424:4/325)

Şafiîlere göre, geçerli bir sebep yokken muhâlea yapmak mekruh olarak kabul edilmektedir. Kocanın ihtiyaç yokken eşi ile muhâlea yapması hoş karşılanmadığı gibi, kadının da aynı şekilde bir zaruret bulunmaksızın kocasından kurtulmak için muhâlea yapması, malını gereksiz yere sarf etmek olarak değerlendirilmekte ve hoş karşılanmamaktadır. Ancak eşler arasında çözüme kavuşturulamayacak bir geçimsizlik durumunda muhâlea yapılabilir. (Bilmen ts.:2/270) Şâfiîler muhâleayı eşlerin rızası ve bedel karşılığında evliliğin sonlandırılması şeklinde tarif etmektedirler. (Mâverdi 1994:10/3; Şâfiî 2001:6/502)

Mâlikî fıkıh ekolüne göre, boşanma talebi kadın tarafından gelebileceği gibi kocadan da gelebilir. Muhâlea bedel karşılığında boşamaktır. Mesela, kocanın eşine “*seni hul’ ettim.*”, ya da “*sen muhâleasin.*” gibi sözleriyle de muhâlea meydana gelir. Aynı şekilde kadın ve koca dışında, veli veya üçüncü bir başka kişinin kocaya eşini boşaması şartıyla bir mal vermesi sonucundaki boşama da aynı kapsamda değerlendirilmektedir. Mâlikîlere göre bedelsiz muhâlea

geçerli kabul edilmektedir. (Bilmen ts.:2/270; Derdîr 1986; Zuhaylî 1985:7/480) Bu yönüyle Mâlikîlerin muhâlea konusunda diğerlerine göre daha geniş bir çerçeve çizdikleri görülmektedir.

Hanbelî fıkıh ekolüne göre de kadın, kocasının kötü ahlakı, dini açıdan noksanlıkları, bedensel kusurları ve benzer bir sebeple evliliğin hukukuna riâyet edemeyeceğinden korkarsa, eşiyle muhâlea sözleşmesi yapabilir. Kocanın eşinin bu teklifini hoş karşılaması uygun görülmektedir. Kocanın eşine karşı sevgi ve muhabbeti varsa ve ayrılmak istemiyorsa, bu durumda kadının eşinin bir kısım kusurlarına sabrederek evliliği sürdürmesi tavsiye edilmektedir. Kocanın zulüm, haksızlık ve şiddet gibi yollarla eşini zorlaması sonucunda yapılan muhâlea geçersizdir. Bu kapsamda verilen bedel geri alınır. (Behûtî 1997:4/186; Bilmen ts.:2/271; İbn Kudâme t.y.:10/267)

Zahirî fıkıh ekolünün önde gelen isimlerinden İbn Hazm, muhâleayı, kadının kocasının hukukuna riâyet edemeyeceği veya kocasının kendisine buğz edip haklarını yerine getiremeyeceğinden korkması durumunda, eşler arasında karşılıklı rıza ile yapılan bir sözleşme olarak tanımlamaktadır. Bu iki sebebin dışında yapılan muhâlea sözleşmesi geçersiz olup, ödenen bedel geri alınır. (İbn Hazm 1347:10'35) İmâmiyye fıkıh ekolü mihâlea sözleşmesine sünni mezheplerin tarifine benzer bir tanımlama getirirken, talâkta olduğu gibi iki adil şahit bulundurmayı ve akdin gereği olan şartların dışında başka bir şart ileri sürmemeyi şart koşturmaktadır. (Hıllî 1985:231)

Muhâlea kadının talebi ve kocanın talâk yetkisiyle gerçekleştiği için karşılıklı rızaya dayalı anlaşmalı bir boşanmadır. Ancak tüm fıkıh ekolleri kocanın söz konusu talebe olumlu cevap verme zorunluluğu olmadığı konusunda hem fikirdirler. Bu anlayışa göre, eşiyle muhâlea sözleşmesi yapmak isteyen kadın için girişimin mutlaka olumlu sonuç vereceği anlamına gelmemektedir. Muhâlea önerisi kabul edilmeyen kadın, şiddetli geçimsizlik sebebiyle davacı

olduğunda mahkemenin atayacağı hakemler kocaya rağmen hul‘ kararı ile evliliğe son verebilmektedirler. (İbn. Cüzey t.y.:142; İbn Rüşd t.y.:2/99; et-Tenûhî 1994:2/267) Mahkeme veya hakemlerce alınan hul‘ kararının varlığı hesaba katıldığında muhâleanın her hâlükârda anlaşmalı boşanma olarak nitelenmesi doğru değildir.

Kocanın muhâlea talebine mutlaka olumlu cevap verme zorunda olmadığı şeklindeki klasik anlayışın dışında, eşinin teklifine itiraz hakkının bulunmaması ve talâk yetkisini kullanması gerektiği şeklinde bir görüş de savunulmaktadır. Söz konusu görüşün sahibi Nihat Dalgın, haklı sebeplerle muhâlea yolu ile eşinden ayrılmak isteyen kadının bu isteğinin koca tarafından geri çevrilmesini, kocaya ait olan talâk yetkisinin kötüye kullanılması olarak değerlendirmektedir. Hakkın kötüye kullanılmasının önüne geçmek adına, kadının muhâlea talebine, kocanın itiraz hakkının olmaması düşüncesinin benimsenmesini önermektedir. (Dalgın 1999:132) Bu düşüncüyü savunan yazar, eserinde doğal olarak muhâlea konusuna “*Kadının Boşama Yetkisi*” bölümünde tefvîz-i -talâk içerisinde yer vermektedir. (Dalgın 1999:88-136)

Kanaatimize göre İslâm hukukunda tek taraflı irade beyanı ile talâk yetkisinin erkeğe tanınması, aksinin ispatı mümkün olmayacak şekilde nasslar tarafından açıklanmaktadır. Dolayısıyla kadının muhâlea teklifine kocanın itiraz hakkının olmaması gerektiği şeklindeki anlayış, talâk müessesesini temelden sarsacak bir yaklaşıma yol vermek anlamına gelecektir. Zira kocaya tanınan talâk yetkisine karşılık, kadına da muhâlea yoluyla sonuç olarak talâk yetkisi tanımak, İslâm boşanma hukukunu serbest boşanma anlayışına götürecektir. Sonuçta eşinden boşanmak isteyen kadın için yargıya bile gerek kalmadan tek taraflı irade beyanı ile talâk yetkisi anlamına gelecek bu anlayışla birlikte, İslâm’ın talâk yetkisini prensip olarak erkeğe tanımasının hikmetlerinden söz etmenin de bir anlamı kalmayacaktır. Ayrıca kadının muhâlea talebine olumlu cevap vermeyen her koca açısından hakkı kötüye

kullanma şeklinde bir genelleme doğru değildir. Üstelik muhâlea talebine olumlu cevap alamayan kadın açısından hukuk yolları henüz bitmemiştir. Literatürde şiddetli geçimsizlik durumunda hakemler ya da mahkeme kanalıyla hul' kararının alınması da mümkündür. Kocasından boşanmak isteyen kadın için haklı gerekçeleri olduğu sürece, muhâleanın dışında yargı kararıyla boşanma şeklinde bir diğer alternatif olduğunu da düşünmek gerekir.

Kur'an'ın bu bağlamda kullandığı اِفْتَدَتْ kelimesinden hareketle, konuya muhâlea yerine “İftidâ (Kadının Boşanma Hakkı)” başlığını uygun gören Abdülaziz Bayındır, el-Bakara, 2/229 ve Mümtehine, 60/10. âyetleri kapsamında iftidanın erkeğin talâk yetkisine karşılık, kadına tanınan bir hak olduğu kanaatindedir. Bu anlayışa göre, evliliğin yürümeyeceğini anlayan kadınının, mahkeme veya hâkime boşanma isteğini bildirmesi yeterlidir. Nitekim eşinden boşanma talebi ile kendisine gelen Cemile bnt. Sehl konusunda Peygamber (a.s.)'in uygulaması da bu doğrultuda gerçekleşmiştir. (Bayındır 2007:385-89) Bu anlayış, kadına hakem ya da hâkimin nezaretinde mutlak manada boşanma hakkı tanımak anlamına gelmektedir.

Osmanlı Dönemi'nde resmi mezhep hüviyetinde olan Hanefî mezhebinin, yargı yoluyla boşanma gerekçelerini son derece sınırlı tutması sebebiyle, bu dönemde başka çaresi kalmayan kadınların eşinden boşanabilmek için çoğunlukla muhâlea yolunu tercih etmeleri, maddi anlamda mağduriyete yol açmıştır. Daha sonra Hanefîlerin dışındaki fıkıh ekollerinin görüşlerine de yer veren 1917 Hukuk-ı Aile Kararnâmesi ile kadınlar adına söz konusu mağduriyetlerin önüne geçilmiştir. (Hukuk-ı Aile Kararnâmesi, md. 126, 127, 130)

Şartları

Muhâlea bedelli bir sözleşme olduğu için öncelikle eşlerin muhâleada taraf olma ehliyetine sahip olmaları gerekmektedir.

Muhâlea sözleşmesinde boşama yetkisi koca tarafından kullanılacağı için, koca bu yetkiyi kullanmaya ehil olmalıdır. Hanefî ve Şâfiîler muhâlea sözleşmesinin geçerliliği için kocanın akıllı ve ergen olması şartında hem fikir iken, Şâfiîler ayrıca kocanın kendi tercihi ile söz konusu sözleşmede taraf olmasını şart koşturmaktadırlar. Hanefîler talâkta olduğu gibi muhâlea sözleşmesinde de sarhoşluk, hezl (şaka) ve ikrâhın (zor kullanma) sözleşmenin geçerliliğine engel olmadığı kanaatindedirler. (Serahsî t.y.:6/176; Şâfiî 2001:6/507; Şîrbînî 1418:3/348)

Hanefîlerin dışında kalan cumhur kocada olduğu gibi kadında da rüşd şartı ararken, Hanefîler kocanın reşit olması, diğer bir ifadeyle talâk yetkisine haiz olması durumunda, yaşı küçük olan kadının muhâlea sözleşmesinde taraf olabileceği kanaatindedirler. (Serahsî t.y.:6/178) İmam Mâlik reşit olmayan kadının velisi marifetiyle muhâlea sözleşmesi yapılabileceği görüşündedir. (İbn Rüşd t.y.:2/68)

Şâfiîlere göre tüm sözleşmelerde olduğu gibi kabulün muhâlea talebinin hemen arkasından olmalıdır. (Şîrbînî 1418:3/557) İmâmîyye fıkıh ekolü kocada bulunması gereken unsurlara kastı da ilave etmektedir. (Hillî 1985:231) Hukukçuların çoğunluğuna göre, kadının rızası olmayan bir muhâlea geçerli değildir. Mesela koca nafakayı temin etmeme gibi evlilik hukukuna dair bir kısım hakları çiğneyerek şiddet ve haksızlıkla eşini muhâleaya zorlasa, muhâlea geçerli olmayacağı gibi verilen bedel de geri alınır. Bu konuda Ebû Hanîfe'nin değerlendirmesi farklıdır. Ona göre kocanın eşini haksız yere muhâleaya zorlaması sözleşmeye zarar vermez; üstelik sözleşme bedelini de kadının ödemesi gerekir. Ona göre söz konusu sözleşme dünyevi olarak geçerli olmakla birlikte, bu durumdaki koca günahkâr olması sebebiyle, uhrevî yaptırıma maruz kalacaktır. (İbn Kudâme t.y.:10/272; Serahsî t.y.:6/176-178) Aşağıdaki âyetler bu konuda kocanın eşine haksızlık yapmasını yasaklamaktadır:

“... (Evlilikte) tarafların Allah’ın belirlediği ölçüleri koruyamama endişeleri dışında kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şeyi geri almanız, sizin için helal olmaz... ” (el-Bakara, 3/229)

“... Kadınlara zorla mirasçı olmanız size helal değildir. Açık bir hayasızlık yapmış olmaları dışında, kendilerine verdiklerinizin bir kısmını onlardan geri almak için onları sıkıştırmayın...” (en-Nisâ, 4/19)

Ayrıca muhâlea bedelli bir sözleşme olduğu için, kadının reşit olması yani tasarruf ehliyetine sahip olması gerekmektedir. (Bilmen ts.:2/271; Derdîr 1986:2/519) Tedbirsizlik sebebiyle tasarrufları kısıtlanan kişilerin velileri, kölelerin ise efendisi onlar adına söz sahibidir. (İbn Rüşd t.y.:2/68; Şîrbînî 1418:3/348) İmam Malik’e göre, baba küçük olan kızı ve oğlu için muhâlea akdinde söz sahibi olabilirken, Ebû Hanife ve Şâfiî küçük erkek çocuk hakkında babaya bu yetkiyi tanımamaktadır. (İbn Rüşd t.y.:2/68)

Muhâleanın diğer bir şartı sonlandırılacak nikâhın sahih bir nikâh olmasıdır. Zira söz konusu evlilik sözleşmesi koca tarafından talâk yetkisini kullanılarak sonlandırılacaktır. (Bilmen ts.:2/271) İmâmiyye fıkıh ekolü normal şartlardaki talâk için gerekli olan şekil şartlarını burada da aramaktadır. Dolayısıyla muhâlea sözleşmesi sonucunda talâk yetkisinin, kendisiyle cinsel birliktelik yaşanmış olan kadın için, cinsel ilişki yaşanmayan bir temizlik döneminde kullanılması şarttır. (Hıllî 1985:231) Diğer fıkıh ekolleri temizlik dönemi şartını normal boşamada sünnî boşamanın şartları içerisinde kabul ederken, muhâleada böyle bir şartı gerekli görmezler. (İbn Kudâme t.y.:10/269)

Konuyla ilgili bir diğer tartışma muhâleanın geçerliliği için yargı kararı veya izni üzerindedir. Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fıkıh ekolleri taraflar razı olduktan sonra, muhâleanın geçerliliği için yargı kararının şart olmadığı konusunda fikir birliği içerisindeyler.

Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Muhammed b. Sîrîn, (ö. 110/729) muhâleanın meşruluğuna delil olarak gösterilen âyetin (el-Bakara, 2/229) muhatabının öncelikle hâkimler olduğu gerekçesiyle muhaleanın ancak yargı kararıyla geçerli olacağını düşünmektedirler. (Atar 2020:30/400; İbn Kudâme t.y.:10/628; İbn Rüşt t.y.:2/69; Kâsânî 1424:4/315; Mâverdî 1994:10/10; Serahsî t.y.) Hanefî hukukçu Kâsânî (ö. 587/1191) bu konuda cumhurun kanaatini destekler mahiyetinde şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Bu konuda doğru olan cumhurun kanaatidir. Nitekim Hz. Ömer, Osman ve Abdullah b. Ömer’in de sultanın izni olmayan muhâleaya cevaz verdikleri rivâyet edilmiştir. Nikâh akdinin sultanın izni olmaksızın caiz olduğu gibi muhâlea da caizdir.” (Kâsânî 1424:4/315)

Hanbelî hukukçu İbn Kudâme, (ö. 620/1223) muhâlea sözleşmesinin alışveriş gibi bedelli bir sözleşme olduğunu, alışveriş akdinin karşılıklı rıza ile sonlandırılması siyasi otoritenin iznine bağlı olmadığı gibi, muhâlea akdinde de iznin gerekli olmadığını, Hz. Ömer, Osman ve Abdullah b. Ömer’in kanaatlerinin de bu doğrultuda olduğunu belirtmektedir. (İbn Kudâme t.y.:10/268) Son dönemde birçok çağdaş alim tarafından da benimsenen ve Din İşleri Yüksek Kurulu’nun da bu doğrultuda karar aldığı üçüncü bir görüş ise muhâlea konusunda anlaşabilen eşlerin davayı mahkemeye götürmelerini şart koşmazken, anlaşamamaları durumunda kadının boşanmak için mahkemeye başvurması gerektiği şeklindedir. (Dalgın 1999:294) Kanaatimizce, gerek Peygamber (a.s.) gerek dört halife dönemine ait birçok rivâyette, muhâlea usulü de dahil eşini boşayan kişilerin konuyu- o gün için meşru siyasi otorite konumunda olan- Peygamber (a.s.) ve halifelere taşımaları, İslâm hukuk düşüncesinde boşanmanın, devlet ve siyasi otoriteden bağımsız, kişisel bir tasarruf olmadığını ortaya koymaktadır.

Muhâleada Bedel

Kaynaklarda genel olarak nikâhta mehir olabilen her şeyin muhâleada bedel olabileceği (Bilmen ts.:2/275; Hıllî 1985:231; Kâsânî 1424:4/318; Meydânî 2008:3/65) şeklindeki genel kanaatle birlikte, ayrıntıda farklı görüşler bulunmaktadır. İmâmiyye fıkıh ekolü, mehir olan her şeyin sınırlama olmaksızın muhâlea bedeli olabileceği ancak bedelin belirlenmesinin gerekli olduğu kanaatindedir. (Hıllî 1985:231) Ebû Hanife ve Şâfiî, bedelin mevcut ve malum olmasını şart koşarken, İmam Mâlik mevcut olmayan bedelin muhâleada bedel olabileceği kanaatindedir. (İbn Rüşd t.y.:2/67; Şâfiî 2001:6/509; Şirbînî 1418:3/351)

Muhâlea bedeli müslümanların malik olabileceği, yani şer‘an mal sayılan (mütekavvim/müntefe‘un bih) şeylerden olması gerekir. Ebû Hanife ve Şâfiî’ye göre içki, domuz eti ve benzeri bir şey üzerine yapılan hul‘/muhâlea geçerli olmaz ve koca bu durumda hiçbir şeyi hak edemez. Bu durumda bedel batıl olduğu için, hul‘ sözüyle yapılan akit kinayeli boşama kapsamında bir bâin talâk olarak kabul edilir. (Mergînânî t.y.:2/396; Serahsî t.y.:6/171; Şâfiî 2001:6/509; Zuhaylî 1985:7/493) İmam Mâlik’e göre söz konusu bedeller üzerine yapılan muhâlea sözleşmesi geçerli olup, bu durumda “mehr-i misl” vermek gerekir. (İbn Rüşd t.y.:2/68) Hanbelîlere göre bedel, muhâleanın rûknü olduğu için bedelsiz muhâlea geçersizdir. (Behûtî 1997:4/186; Bilmen ts.:2/271)

Konuyla ilgili bir diğer tartışma muhâlea bedelinin mehirden fazla olup olamayacağı hakkındadır. Hz. Ömer, Osman, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, (ö. 68/687) İkrime, (ö. 105/723) Mücahid, (ö. 103/721) Osman el-Bettî, (ö. 143/760) İmam Mâlik, Şâfiî’nin de aralarında bulunduğu hukukçuların çoğunluğu muhâlea bedelinin mehirden fazla olmasında bir mahzur görmezken, Hasan el-Basrî, Saîd b. Müseyyib, Saîd b. Cübeyr, (ö. 94/713) Atâ, (ö. 114/732) Zührî (ö. 124/742) ve Tâvus (ö. 106/725) gibi fakihler, söz konusu bedelin mehirden fazla olmasını mekruh olarak değerlendirmektedirler. (İbn Kudâme t.y.:10/269; Kâsânî

1424:4/324) Hanefiler muhâlea bedelinin mehirden fazla olmasını hoş karşılamamakla birlikte, teklifin bağlayıcı olacağını savunmaktadırlar. Şâfiî ve Mâlikîlerin de içerisinde yer aldığı cumhur -kusurlu taraf kadın olsa da- hoş karşılanmamakla birlikte muhâlea bedelinin mehirden fazla olabileceği kanaatindedirler. (İbn Rüşd t.y.:2/67; Zuhaylî 1985:6/498) Hanefilere göre kusurlu olan taraf koca olduğunda bedel alması hoş karşılanmadığı gibi, kadının kusurlu olması durumunda da kocanın verdiği mehirden fazlasını alması aynı şekilde hoş karşılanmamaktadır. (Kâsânî 1424:4/323; Mergînânî t.y.:2/394; Mevsilî t.y.:3/157; Meydânî 2008:3/64) Bununla birlikte, belli bir bedel karşılığında eşiyile muhâlea sözleşmesi yaptığında, sözleşme gereği olan bedeli ödemenin kadın açısından bağlayıcı hâle geleceği ifade edilmektedir. (Kâsânî 1424:4/328; Meydânî 2008:3/65)

Muhâlea bedelinin mehirden fazla olmasında kerahet bulunmadığını söyleyenler ilgili âyetin "...kadının (boşanmak için) bedel vermesinde ikisine de günah yoktur..." (el-Bakara, 2/229) ifadesindeki genel manayı esas almaktadırlar. Âyetle ilgili bir sınırlama bulunmamaktadır. Muhâlea bedelinin mehirden fazla olmasının mekruh olduğunu savunanlar, aynı âyetin baş tarafında "...(evlilikte) tarafların Allah'ın belirlediği ölçüleri koruyamama endişeleri dışında kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şey geri almanız, sizin için helal olmaz.." ifadesiyle mehir olarak verilenin alınması yasaklanırken, devamındaki âyetle evlilik hukukunu koruyamama durumunda mehrin istisna edildiğini, dolayısıyla mehirden fazlasını almanın caiz olmadığını söylemektedirler.

Üzerinde konuşulan bir diğer konu kadının muhalea sözleşmesini hasta yatağında yapmasıdır. İmam Malik'e göre, ölüm hastalığı halindeki kadın terekenin üçte birini aşacak bir muhâlea bedeli taahhüd ettiğinde, koca bu miktardan fazlasına hak sahibi olamaz. Şâfiî bedelin mehr-i misli aşması durumunda söz konusu

tasarrufu terekenin üçte biri ile sınırlamaktadır. (İbn Rüşd t.y.:2/69; Şâfiî 2001:6/508; Şirbînî 1418:3/350; Zuhaylî 1985:7/493) Hanefîler de kadının hastalığı sırasında yaptığı muhâlea bedelini söz konusu tasarrufun teberrû kabilinden olması dolayısıyla terekenin üçte biri ile sınırlamaktadırlar. Eğer kadın iddeti bitmeden ölürse, koca muhâlea bedeli ile miras hissesinden az olanı hak eder. (Serahsî t.y.:6/176; Zuhaylî 1985:7/493)

Muhâlea sözleşmesi belli bir bedel üzerinde olabileceği gibi iddet nafakası, radâ'a (süt emzirme), hadâne (çocuğun bakımı) gibi bir kısım haklardan feragat üzerine de yapılabilir. (Bilmen ts.:2/276; Zuhaylî 1985:7/499-502)

Sonuçları

Hanefî, Şâfiî, Mâlikîler ile Hanbelîlerde tercih edilen görüşe göre muhâlea ile bir bâin talâk meydana gelir. (Derdîr 1986:2/518; İbn Rüşd t.y.:2/69; Kâsânî 1424:4/313; Mergînânî t.y.:2/395; Mevsilî t.y.:3/156; Serahsî t.y.:6/171; Şâfiî 2001) Çünkü âyetteki "...kadının (boşanmak için) bedel vermesinde ikisine de günah yoktur..." (el-Bakara, 2/229) İfadesi kadının fidye ile kocanın hâkimiyetinden çıktığına işaret etmektedir. Eğer muhâlea bâin talâk olmasaydı, koca kadının rızası olmadan eşine dönebilir ve kadın yine onun hâkimiyeti altına girerdi. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'den bir diğer rivâyete göre ise muhâlea talâk değil fesihtir. Zira yukarıda verdiğimiz Bakara sûresi 229. âyetinde önce iki talâk, sonra muhâlea daha sonra 230. âyetinde üçüncü bir talâktan söz edilmektedir. Buna göre muhâlea talâk olsaydı talâk sayısının toplamda dört olması gerekirdi. (İbn Kudâme t.y.:10/275; Serahsî t.y.:6/171; Zuhaylî 1985:7/504) Ayrıca hul' sözünün boşamada kinaye olarak kullanılması ve muhâleanın bedel karşılığında olması, bâin talâk olarak değerlendirilmesinin bir diğer gerekçesidir. (Kâsânî 1424:4/315) Şâfiî'den bir diğer rivâyete göre de muhâlea akdi fesh olarak değerlendirilmektedir. (İbn Kudâme t.y.:10/274; İbn Rüşd t.y.:2/69;

Şirbînî 1418:3/554) Muhâlea fesih olarak kabul edildiğinde talâk sayısında bir eksilme olmamaktadır.

Hukukçuların çoğunluğunun kanaatine göre, ister talâk, ister fesih kabul edilsin muhâleadan sonra kocanın hanımına iddeti içerisinde dönmesi caiz değildir. Çünkü âyetteki “fıdye” ifadesi kadının kocanın hâkimiyetinden çıktığını göstermektedir. Kocanın eşinin rızası olmadan evliliğe dönme hakkı adının hâkimiyetinde kalması şartına bağlıdır. Ayrıca bu durumda kocaya evliliğe geri dönme hakkı tanımak muhâleanın sebebi olan kadından zararın kaldırılması anlayışı ile de çelişmektedir. (İbn Kudâme t.y.:10/278; Zuhaylî 1985:7/507) Bu durumda üç talâk hakkı bitmemişse, koca ancak iddetten sonra kadının rızası ve yeni bir akit ve mehir ile eşine dönebilecektir.

Zâhirî hukukçu İbn Hazm talâk ile boşama, üçüncü talâk hakkını kullanıyor olma veya zifaktan önce boşama gibi şartların dışında muhâlea sözleşmesini bir ric‘î talâk olarak değerlendirmektedir. Bu durumda muhâlea sözleşmesi yapan koca, iddeti içerisinde yeni bir nikâh ve eşinin rızasına gerek kalmadan dönebilecektir. (İbn Hazm 1347:10/235)

Muhâleanın diğer bir sonucu, kadının üzerinde anlaştığı muhâlea bedelini kocasına ödemesi gerekir. Söz konusu bedel mehir veya onun dışında bir şey de olabilir. Muhâlea bedeli henüz kadın tarafından teslim alınmamış mehir ise kocanın zimmetinde borç olmaktan çıkar. Teslim alınmış ise kadının kocasından aldığı miktarı ödemesi gerekir. Ancak Ebû Hanife’ye göre, muhâlea mehir ya da nafaka alacağının dışında bir bedel üzerinde yapıldığında tarafların nikâh ilişkisine bağlı diğer mali hak ve borçları kendiliğinden düşer. Muhâlea taraflar arasındaki husumeti sonlandırma üzerine yapılan bir sözleşme olması dolayısıyla kadın, birikmiş nafaka alacağı ve ödenmemiş mehrini kocasından isteyemez. Ebû Yusuf, (ö. 182/798) Muhammed (ö. 189/805) ve diğer üç mezhebe göre muhâleada özellikle zikredilmediği sürece, tarafların nikâh akdine bağlı diğer

mali hakları düşmez. (Atar 2020:10/402; Kâsânî 1424:4/325; Mergînânî t.y.:2/394; Meydânî 2008:3/67; Zuhaylî 1985:7/506)

Kaynakça

- Atar, Fahrettin. 2020. "Muhâlea". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 30:397-401.
- Bayındır, Abdülaziz. 2007. *Kur'an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları.
- Behûtî, Mansur b. Yunus. 1997. *Keşşâfû'l-ginâ an metni'l-iknâ*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. ts. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. Bilmen Yayınevi. İstanbul.
- Dalgın, Nihat. 1999. *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi*. Samsun: Etüt Yayınları.
- Derdîr, Ebu'l-Berekât Ahmed b. Muhammed. 1986. *eş-Şerhu's-sagîr alâ akrabi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmam Malik*. Kahire: Dâru'l-Mârife.
- Hillî, İbnü'l-Mutahhar. 1985. *Muhtasarü'n-nâfî fî fikhî'l-İmâmiyye*. 3. bs. Beyrut: Dâru'l-azvâ.
- İbn. Cüzey. t.y. *el-Kavânînü'l-Fıkhiyye*.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. 1347. *el-Muhalla*. Kahire: Matbaay-ı nahda.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. t.y. *el-Muğnî*. Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb.
- İbn Rüşd, el-Hâfid. t.y. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. b.y.: Dâru'l-Mârife.
- Kâsânî. 1424. *Bedâ'î'u's-sanâ'î fî tertîbi's-şerâ'î*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,.

Korkmaz, Ömer. Osmanlı Aile Hukuku (18. Yüzyıl Adana Örneği). Ankara: Akamisyen Kitabevi, 2018.

Korkmaz, Ömer. “18. Yüzyıl Adana Kadı Sicillerine Göre Anlaşmalı Boşanma (Muhâle’a)”. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19/2 (2019), 662-684.

Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. 1994. *Hâvi'l-kebîr; thk. Ali Muhammed Muavvad-Âdil Ahmed Abdülmevcûd*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.

Mergînânî, Burhâneddîn. t.y. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî. thk. Ahmed Câd*. Kahire: Dâru'l-Hadîs.

Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd. t.y. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Meydânî, Abdu'l-Ganî el-Ganîmî. 2008. *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitab*. Kahire: Dâru'l-Hadîs.

Şâfiî. 2001. *el-Ümm*. Dâru'l-Vefâ.

Tenûhî, Sahnûn, b Saîd. 1994. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.

Zuhaylî, Vehbe. 1985. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühû*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr.

BÖLÜM 2

16. YÜZYIL OSMANLI MEDRESELERİNDE FIKIH EĞİTİMİ

1. Ömer KORKMAZ¹

2. Ahmet BEKEN²

Giriş

Bu bölüm, Osmanlı Devleti'nin klasik dönemine (1300-1774) tekabül eden 16. yüzyıldaki medrese hukuk eğitimini incelemektedir. İmparatorluğun kurumsal yapılanmasının en olgun safhasına denk gelen bu dönemde, Fatih Sultan Mehmed (1444-1446, 1451-1481) tarafından kurulan Sahn-ı Semân ve Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) döneminde tesis edilen Süleymaniye Medreseleri, Osmanlı adalet sisteminin temelini oluşturan Hanefî fıkıh âlimlerini yetiştiren başlıca kurumlar olmuştur. Hukuk eğitimi, sadece teorik bilginin aktarımıyla sınırlı kalmamış; temel fıkıh metinleri etrafında yürütülen tartışmalar ile şerh ve hâşiye geleneği aracılığıyla öğrencilerin kazâ ve fetva verme yetkinliklerini geliştirmeyi hedeflemiştir. Bu dönemde medreselerdeki hukuk eğitimi, imparatorluğun geniş coğrafyasında adaletin tesisinden

¹ Doç. Dr. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD. 0000-0002-8070-5398

² Dr. Öğr. Üyesi Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi ABD. 0000-0002-5243-7605

sorumlu olan kadı sınıfını yetiştiren, mezunlarını mülâzemet sistemi yoluyla doğrudan meslek hayatına dâhil eden, düzenli ve süreklilik arz eden kurumsal bir yapıya sahipti. İşte bu çalışma, söz konusu yapının temel dinamiklerini ve Osmanlı hukuk düşüncesi üzerindeki kalıcı etkilerini ayrıntılı biçimde ele almayı amaçlamaktadır.

Osmanlı Devleti Öncesinde Medreseler

Medrese kelimesi, Arapça'da öğrenme ve öğretme eylemini ifade eden “درس” kökünden türemiştir ve ism-i mekân kalıbında, “ders faaliyetinin yapıldığı yer” anlamına gelmektedir. Bu kavram, sadece İslâmî ilim geleneği ile sınırlı olmayıp Sami dillerdeki ortak bir mirasa işaret etmektedir. Nitekim Yahudi geleneğinde Tevrat'ın okunduğu ve öğretildiği yapılar için kullanılan “Beytü'l-Midrâs” (öğretim evi) terimi, bu ortak köken ve anlam birliğini açıkça göstermektedir.³ Bu bağlam, medrese kurumunun kültürel ve dilbilimsel derinliğini ortaya koymaktadır. Kaynaklar, hatta Hz. Peygamber döneminde dahi Mekke ve çevresinde, bu tür okul benzeri yapıların ve eğitim faaliyetlerinin var olduğuna dair rivayetler aktarmaktadır.⁴

İslâm tarihinde eğitim faaliyetleri, vahyin nüzûlü ile birlikte başlamış ve dinî, toplumsal ve ahlâkî ihtiyaçlar doğrultusunda şekillenmiştir. Bu bağlamda erken dönem İslâm eğitimi, belirli kurumsal yapılardan ziyade birey merkezli ve uygulamaya dayalı bir karakter arz etmektedir. Bunun yanında eğitim, sadece bilgi aktarımını hedefleyen bir süreç olmanın ötesinde aynı zamanda

³ İbn Hacer Askalânî, *Fethü'l-Bârî bi-Şerhi Sahihi'l-Buhari*, nşr. Abdülaziz b. Abdullah b. Baz (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004), 4/303.

⁴ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: İmaj, 2003), 2/761; Şakir Gözütok, *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2002), 51-70.

bireyin inanç, amel ve ahlâk bakımından inşa edilmesini amaçlayan bütüncül bir faaliyet olarak ele alınmıştır.⁵

Hz. Peygamber döneminde eğitim faaliyetlerinin merkezinde Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet yer almıştır. Vahyin tedricî olarak inmesi, eğitim anlayışının da aşamalı ve ihtiyaca göre şekillenmesini beraberinde getirmiştir. Bu dönemde eğitim, belirli bir müfredat çerçevesinde değil; bireysel sorular, toplumsal meseleler ve yaşanan olaylar üzerinden yürütülmüştür. Mescidler, özellikle Mescid-i Nebvî ve Suffe erken dönem eğitim faaliyetlerinin ana mekânı olmuş; burada Kur'ân öğretimi, âyetlerin tefsiri ve dinî hükümlerin açıklanması gerçekleştirilmiştir.³ Bu bağlamda Ashâb-ı Suffe, ilmi merkeze alan hayat tarzlarıyla erken dönem İslâm eğitim tarihinin en dikkat çekici örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir.⁶

Hulefâ-yi Râşidîn döneminde (632-661) eğitim faaliyetleri, Hz. Peygamber dönemindeki anlayışın doğal bir devamı niteliğindedir. Fetih hareketleriyle birlikte İslâm coğrafyasının genişlemesi, eğitim faaliyetlerinin yeni bölgelere taşınmasını zorunlu kılmıştır. Bu süreçte sahâbîler, fethedilen beldelere gönderilerek dinî bilgilerin öğretilmesi ve toplumsal düzenin tesisinde etkin rol üstlenmişlerdir. Bu dönemde mescid merkezli eğitim anlayışı devam etmiş; Kur'ân, hadis ve temel fikhî meseleler eğitim faaliyetlerinin ana eksenini oluşturmuştur.⁷

İslâm tarihinin erken dönemlerinde ortaya çıkan önemli eğitim müesseselerinden biri de küttâblardır. Özellikle Emevîler ve

⁵ George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), 3-5.

⁶ Mustafa es-Sibâî, *es-Sünne ve Mekânetühâ fî 't-Teşrî'*, (Dimaşk: Daru'l-Varak, 1961), 78-80; Mustafa Baktır, *İslâm'da İlk Eğitim Müessesesi Ashab-ı Suffa* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1990).

⁷ M. Bahaüddin Varol, "Hulefâ-i Râşidîn Dönemi Eğitim ve Öğretim Faaliyetlerine Genel Bir Bakış (I)", *SÜİFD*, 10 (2000), 479-504; M. Bahaüddin Varol, "Hulefâ-i Râşidîn Dönemi Eğitim ve Öğretim Faaliyetlerine Genel Bir Bakış (II)", *SÜİFD*, 11 (2001), 157-175.

Abbâsîler dönemlerinde yaygınlık kazanan küttâblar, erken dönem eğitim faaliyetleri içerisinde mühim bir yer tutmaktadır. Bu kurumlar, köylerden büyük şehirlere kadar uzanan geniş bir coğrafyada; kasabalarda ve şehirlerin hemen her mahallesinde kurulmuştur. Küttâbların kuruluş sürecinde temel amaç, İslâm'ın temel esaslarını öğretmek ve farklı düşünce ve kültürlerle mensup bireyleri ortak bir dinî ve ahlâkî çerçevede buluşturmaktır. Zamanla bu kurumlar, yalnızca dinî bilginin aktarımıyla sınırlı kalmamış; aynı zamanda toplumun dinî ve kültürel değerlerini muhafaza eden, bireyleri sosyal hayata hazırlayan eğitim merkezleri hâline gelmiştir. Bu yönüyle küttâblar, erken dönem İslam toplumunda dinî ve toplumsal bilincin oluşmasına katkı sağlayan temel eğitim kurumları arasında yer almıştır.⁸

İslâm tarihinin en önemli eğitim müesseselerinden biri Nizâmiye Medreseleridir. Corci Zeydan'ın aktardığına göre İslâm tarihinde kurumsal anlamda teşkilatlanmış ilk medreseler Nizamiye Medreseleri olup bu kurumlar V./XI. yüzyılın sonlarında tesis edilmiştir. Bununla birlikte daha önce de sınırlı sayıda olmak üzere medrese niteliği taşıyan eğitim mekânlarının mevcut olduğu bilinmektedir. Bu erken örnekler, genellikle bazı âlimlerin veya varlıklı tüccarların şahsî gayretleriyle kurulmuş; herhangi bir resmî devlet desteği olmaksızın sivil inisiyatif çerçevesinde ilmî faaliyetlere ev sahipliği yapmıştır.⁹

Nizâmiye Medreselerini önceki örneklerden ayıran en temel husus, bu kurumların ilk defa devlet eliyle kurulmuş, desteklenmiş ve denetlenen düzenli eğitim müesseseleri olmasıdır. Bu yönüyle Nizâmiye Medreseleri, İslâm eğitim tarihinde kurumsallaşmanın

⁸ Jakob M. Landau, "Küttâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/3-4.

⁹ Corci Zeydan, *Tarihu Temeddüni'l-İslâmî* (Beyrut: Daru Mektebetü'l-Hayat, ts.), 3/223; Nâci Ma'ruf, *Medâris kable'n-Nizâmiye* (Bağdat: Matbaatü'l-Mecma'i'l-İlmiyye, 1973) 8-9, 28-30.

önemli bir aşamasını temsil etmektedir. Ayrıca bu medreselerin kuruluşunda yalnızca ilmî ve eğitsel hedefler değil, aynı zamanda dönemin siyasî ve itikadî şartlarının da etkili olduğu görülmektedir. Nitekim Nizâmiyeler, özellikle Şîf-Bâtînî akımlara karşı Sünnî düşünceyi ilmî zeminde güçlendirmek ve yaygınlaştırmak amacıyla tesis edilmiştir. Bu durum, Nizamiye Medreselerinin eğitim faaliyetlerinin yanı sıra belirli bir mezhebî ve fikrî yönelimi kurumsal düzeyde temsil ettiğini göstermektedir.¹⁰

Osmanlı Devleti'nde Medreseler

Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Bey (1302-1324) döneminde müstakil bir medresenin varlığından söz edilmemektedir. Osmanlı'daki ilk medrese teşkilâtının Orhan Gazi (1324-1362) devrinde İznik'te kurulduğu kabul edilmektedir. Nitekim İznik'in fethinden (1331) sonra şehirde bulunan kiliselerden biri camiye, bir diğeri ise medreseye dönüştürülmüştür. Bununla birlikte İzmit'te Süleyman Paşa medresesinin Osmanlı'da ilk medrese olduğunu söyleyenler de olmuştur.¹¹ Ancak genel kabule göre Osmanlı Devleti'nin ilk medresesi İznik Medresesi'dir ve buraya ilk müderris olarak da Dâvûd-i Kayserî (öl. 751/1350) tayin edilmiştir.¹² Dâvûd-i Kayserî, Mısır'da tahsil görmüş; dinî ve aklî ilimlerde ondan fazla eser telif etmiş önemli bir âlimdir. Onun ilmî şahsiyeti üzerine yapılan araştırmalar, aldığı eğitimin çok yönlü ve derinlikli olduğunu ortaya koymaktadır.¹³

İznik'teki bu ilk teşebbüsü takiben Bursa'da da bir medrese inşa edilmiştir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan sonraki yaklaşık

¹⁰ Muhiddin Okumuşlar, "Ehl-i Sünnetin Kurumlaşmasında Nizamiye Medreseleri'nin Etkisi", *Marife*, 8/1 (2008), 137-148.

¹¹ Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1984), 11.

¹² Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, 68.

¹³ Mehmet Bayraktar, "Dâvûd-i Kayserî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/32-35.

bir buçuk asırlık süreçte İznik, Bursa ve Edirne başta olmak üzere pek çok merkezde çok sayıda medrese kurulmuştur.¹⁴ Bu medreselerde görev yapan müderrislerin devrin önde gelen âlimleri olması dikkate alındığında söz konusu müesseselerde verilen eğitimin dönemin yükseköğretim düzeyiyle örtüştüğünü söylemek mümkündür. Nitekim Osmanlı Devleti'nin ilk şeyhülislâmı olan Molla Fenârî (öl. 834/1431) de bu ilmî muhitlerde yetişmiştir.¹⁵

Osmanlı Devleti; siyasi, askerî ve kültürel bakımdan altın çağını yaşadığı XVI. yüzyılda başta İstanbul olmak üzere ülkenin büyük şehirlerinde çok sayıda medrese inşa etmiştir. Kaynaklarda İstanbul'da bu dönemde yaklaşık yüz elli civarında medresenin bulunduğu nakledilmektedir.¹⁶ Osmanlı ilim tarihinde Fatih Sultan Mehmed'in müstesna bir yeri bulunmaktadır. Bu durum, onun ilme ve ilmî faaliyetlere verdiği büyük önemle yakından ilişkilidir. Zira Fatih Sultan Mehmed, farklı din ve mezheplere mensup olmalarına rağmen birçok ilim adamını İstanbul'a davet etmiş; bu sayede İstanbul, kısa sürede dönemin önde gelen ilim merkezlerinden biri hâline gelmiştir.¹⁷

Fatih Sultan Mehmed, zaman zaman medreselerde okutulan derslere bizzat katılmış, kabiliyetli öğrencilerin isimlerini kaydettirmiş ve onların ilmî gelişimlerini yakından takip etmiştir. Bu öğrenciler tahsillerini tamamladıktan sonra müderrislik veya kadılık gibi önemli görevlere tayin edilmişlerdir. Bu uygulama, Osmanlı

¹⁴ Bu medreselerle ilgili bk. Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1984). Bu dönemdeki medreselerle ilgili daha ayrıntılı bilgi için bk. Cahid Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri 1-2* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2005).

¹⁵ Mehmet İpşirli, "Medrese (Osmanlı Dönemi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/328.

¹⁶ Mübahat Kütükoğlu, *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2000), 4.

¹⁷ Mehmet İpşirli, *Osmanlı İlimiyesi* (İstanbul: Kronik Kitap, 2021), 185-201.

ilmiyye teşkilâtında liyakate dayalı bir yükselme anlayışının teşvik edildiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.¹⁸

Fatih Sultan Mehmed'in şahsî ilmî ilgileri de oldukça geniştir. Kendisi felsefe, matematik, astronomi ve coğrafya gibi ilimlerle yakından meşgul olmuş; Arapça ve Farsça başta olmak üzere birden fazla dil bilmıştır. Teftâzânî (öl. 792/1390) ile Cürcânî (öl. 816/1413), Gazzâlî (öl. 505/1111) ile İbn Rüşd (öl. 595/1198) arasındaki ilmî ve felsefî tartışmaların incelenmesini teşvik etmiş, bu meselelerin müzakere edilmesini istemiştir. Bazı Batılı kaynaklarda Fatih Sultan Mehmed'in felsefî sohbetler yaptığı ve keskin zekâyâ sahip filozoflardan biri olarak nitelendirildiği ifade edilmektedir.¹⁹

Fatih Sultan Mehmed, yalnızca İslâm dünyasının ilmî ve kültürel mirasıyla değil, aynı zamanda Batı düşüncesi ve Hristiyanlık inancıyla da ilgilenmiştir. Bu çerçevede dönemdeki bazı Hristiyan din adamları tarafından kendisi için özel olarak kaleme alınmış metinler bulunmaktadır. Bu durum, Fatih'in entelektüel merakının ve çok yönlü ilmî yaklaşımının açık bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.²⁰

Osmanlı eğitim sisteminde icâzetnâmeler son derece önemli bir işleve sahiptir. Bu belgeler aracılığıyla talebenin hangi hocadan, hangi dersleri okuduğu açık biçimde kayıt altına alınmaktadır. İcâzetnâmenin düzenlenmesi sürecinde müderris, yalnızca talebenin tahsil durumunu belgelemekle yetinmemekte; aynı zamanda kendisinin ilmî silsilesini de geriye doğru yazarak belirtmekle

¹⁸ Geniş bilgi için bk. Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi* (Ankara: TTK Yayınları, 2003), 199-397. Hasan Kayapınar – Ömer Korkmaz, “XVI. Yüzyıl Osmanlı Medreselerinde Fıkıh Eğitimi (Sahn-ı Seman ve Süleymaniye Örneği)”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 10 Sayı: 54 (2017), s. 1010-1020.

¹⁹ Halil İnalcık, “Mehmed II”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/406, 407.

²⁰ Buna dair geniş bilgi için bk. Franz Babinger, *Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı*, çev. Dost Körpe (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021).

yükümlü olmaktadır. Bu uygulama sayesinde, bir öğrencinin hangi ilmî gelenek ve ekole mensup âlimler zinciri içerisinde yetiştiği tespit edilebilmektedir. Böylece icâzetnâmeler, yalnızca bir mezuniyet veya yetkilendirme belgesi olmanın ötesinde, Osmanlı ilim hayatında bilgi aktarımının sürekliliğini, ilmî otoritenin meşruiyetini ve mezhep-ekol ilişkilerinin takibini mümkün kılan temel kaynaklar arasında yer almaktadır.²¹

Sahn-ı Semân medreselerinden sonra Osmanlı eğitim tarihinde müstesna bir yere sahip olan diğer önemli eğitim müesseseleri Süleymaniye medreseleridir. Bu medreseler, Kanûnî Sultan Süleyman döneminde inşa edilen Süleymaniye Külliyesi'nin ayrılmaz bir parçası olarak kurulmuştur. Sahn-ı Semân medreselerinde ağırlıklı olarak İslâmî ilimlerin okutulduğu bilinmektedir. Buna karşılık Süleymaniye medreseleri, eğitim anlayışı bakımından daha kapsamlı ve çok yönlü bir yapı arz etmektedir. Nitekim Süleymaniye Külliyesi bünyesinde tıp medresesi, eczane, dârüşşifâ (hastane), tabhâne ve dârülhadis gibi çeşitli birimler yer almaktadır. Bu durum, söz konusu medreselerde yalnızca dinî ilimlerin değil; aynı zamanda tıp, matematik, hukuk ve edebiyat gibi farklı disiplinlerde de eğitim verildiğini göstermektedir. Dolayısıyla Süleymaniye medreseleri, Osmanlı ilmî hayatında ihtisaslaşmanın ve disiplinler arası eğitimin kurumsal bir boyut kazandığı önemli merkezler arasında değerlendirilebilir.²²

Osmanlı Medreselerinde Okutulan Kitaplar

²¹ Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi* (Ankara: Atay Yayınları, 2018), 131-165.

²² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 34. Süleymaniye medreseleri ve bu medreselerin yer aldığı külliye ile ilgili geniş bilgi için bk. Yasin Yılmaz, *Kanûnî Vakfıyesi ve Süleymaniye Külliyesi* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2008).

Osmanlı medreselerinde okutulan temel ders kitaplarının Arapça olması sebebiyle medrese tahsiline başlamadan önce talebelere son derece ayrıntılı ve disiplinli bir Arapça gramer eğitimi verilmekteydi. Bu hazırlık sürecinde okutulan başlıca eserler arasında Emsile, Binâ, Maksûd, İzzî, Merâh, Avâmil, İzhâr ve Kâfiye yer almaktadır. Söz konusu eserler, Arapça gramer kaidelerinin son derece veciz bir biçimde kaleme alındığı metinler olup, genellikle ana metnin etrafına yerleştirilen şerh ve hâşiyelerle açıklanmaktadır.²³

Bu eğitim sisteminde kısa ve özlü olan ana metinler (*muhtasar*) talebe tarafından ezberlenir; ardından hoca veya onun nezaretinde görev yapan yardımcıya okunarak tashih edilirdi. Böylece medrese öncesi dönemde öğrencinin Arapça sarf ve nahiv kurallarına tam anlamıyla vukufiyet kazanması amaçlanmış; bu dilsel yeterlilik, ilerleyen safhalarda okutulacak olan fıkıh, hadis, tefsir ve kelâm gibi İslâmî ilimlerin sağlıklı biçimde tahsil edilmesinin temel şartı olarak görülmüştür.²⁴

Osmanlı medreselerinde hadis ilmi alanında, ilgili medresenin eğitim seviyesine göre farklı düzeylerde eserler okutulmuştur. Bu eserlerin başında Ferrâ el-Begavî'nin (öl. 516/1122) *Mesâbîhu's-Sünne* adlı eseri gelmektedir. Söz konusu eser, farklı hadis mecmualarından derlenen toplam 4931 hadisi ihtiva etmektedir. *Mesâbîhu's-Sünne* üzerine tarih boyunca çok sayıda şerh, ihtisar ve hâşiye çalışmasının yapılmış olması, bu eserin İslâm ilim geleneğinde büyük bir rağbet gördüğünü ve özellikle hadis eğitiminde temel kaynaklardan biri olarak benimsendiğini göstermektedir. Bu yönüyle *Mesâbîhu's-Sünne*, Osmanlı medreselerinde hadis öğretiminde hem metin merkezli hem de

²³ Şükran Fazlıoğlu, “Kevâkib-i Seb‘a’ya Göre Osmanlı Medreselerinde Arap Dili ve Belâgatı Öğretimi”, *Osmanlı’da Dil ve Edebiyat* içinde (ed. Bayram Ali Kaya-Feyza Betül Aydın), (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018), 153-166.

²⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı*, 21.

açıklamaya dayalı pedagojik yaklaşımın önemli örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir.²⁵

Medreselerde eğitimi yapılan diğer bir ilim dalı tefsirdir. Tefsir dersinden Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *Keşşâf* ve Kâdi Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl* ya da kısaca *Tefsîrû'l-Kâdî* isimli eserleri okutulmaktaydı. Osmanlı medreselerinde kelâm ilmi alanında okutulan eserler, medrese sisteminin aşamalı yapısına uygun biçimde belirlenmiştir. Bu çerçevede medreselerin en alt kademelerinde Seyyid Şerîf Cürcânî'nin (öl. 816/1413) *Hâşiyetü't-Tecrîd* adlı eseri okutulmaktaydı. Daha ileri seviyelerde ise Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) *Şerhu'l-Makâsîd*'i ile yine Cürcânî'ye ait *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi kelâm ilminin klasik ve temel eserleri müfredatta yer almıştır.²⁶ Bunun yanında medreselerin farklı aşamalarında *Şerhu'l-Metâli* ve *Şerhu'l-Tavâli* gibi eserler de okutulmuş; bu kitaplar, kelâmın yanı sıra mantık ve felsefî meselelerle irtibatlı tartışmaların kavranmasında önemli bir işlev görmüştür. Söz konusu eserler, Ehl-i Sünnet kelâm geleneğinin temel metinleri arasında kabul edilmekte ve Sünnî düşüncenin itikadî çerçevesinin oluşumunda belirleyici bir role sahip bulunmaktadır.²⁷

Osmanlı Medreselerinde Hukuk Eğitimi

Osmanlı medreselerinde hukuk eğitimi, İslâm ilim geleneğinin merkezî disiplinlerinden biri olan fıkıh ekseninde şekillenmiştir. Osmanlı ilmiye teşkilâtının büyük ölçüde Hanefî

²⁵ Süheyl Ünver, *Fatih Külliyesi ve Zamani İlim Hayatı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946), 125.

²⁶ Şükran Fazlıoğlu, “Manzûme fî Tertîb el-Kutub fî el-Ulûm ve Osmanlı Medreselerindeki Ders Kitapları”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1/1 (2003), 97-110.

²⁷ Hüseyin Atay, “Fatih-Süleymaniye Medreselerinde Ders Programları ve İcazetnameler”, *Vakıflar Dergisi*, 13 (1981), 171-235; Osman Demirci, “Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlmi”, *Kelam Araştırmaları*, 11/1 (2013), 253-270.

mezhebi üzerine bina edilmesi, medreselerde okutulan hukuk kitaplarının da bu mezhebin klasik literatüründen seçilmesini beraberinde getirmiştir. Bu durum, hem ilmî sürekliliğin sağlanmasına hem de devletin idarî ve adlî yapısında mezhebî birlikteliğin teminine hizmet etmiştir.²⁸

Osmanlı medreselerinde hukuk öğretimi, sistematik ve kademeli bir müfredat çerçevesinde yürütülmüştür. Medreselerin alt seviyelerinde, talebenin fikhî terminolojiye ve mezhebin temel kaidelerine vukufiyet kazanmasını hedefleyen muhtasar metinler okutulmuştur. Bu aşamada ezbere dayalı bir yöntem benimsenmiş; kısa ve özlü metinler, şerh ve hâşiyeler eşliğinde müzakere edilerek anlaşılması sağlanmıştır. İleri seviyelerde ise mezhebin ana kaynaklarını temsil eden, istidlâl ve mukayese gücü yüksek hacimli eserler müfredata dâhil edilmiştir.²⁹

Osmanlı hukuk eğitiminin ayırt edici özelliklerinden biri, fikhın yalnızca teorik bir disiplin olarak değil, aynı zamanda uygulamaya dönük bir ilim olarak ele alınmış olmasıdır. Bu sebeple medreselerde okutulan eserler, ibâdât ve muâmelât konularının yanı sıra kazâ, siyâset-i şer'iyeye ve orf-hukuk ilişkisini de kapsayacak şekilde seçilmiştir. Böylece öğrenciler, mezhebin klasik doktrini ile Osmanlı toplumunun fiilî hukuk pratiği arasında irtibat kurabilecek bir ilmî donanıma sahip olacak şekilde yetiştirilmiştir. Bu çerçevede Osmanlı medreselerinde okutulan hukuk kitapları, sadece bir mezhebin öğretimini amaçlayan metinler olmanın ötesinde Osmanlı adlî ve idarî sisteminin fikrî arka planını oluşturan temel kaynaklar olarak değerlendirilmelidir. Söz konusu eserler, kadî, müderris ve müftü gibi ilmiye sınıfının yetişmesinde belirleyici rol oynamış;

²⁸ Fatih M. Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 253 vd.

²⁹ Bununla ilgili meselâ bk. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyâzî ve Tabii İlimler* (İstanbul: Küre Yayınları, 2019), 71.

Osmanlı hukuk zihniyetinin teşekkülünde ve sürekliliğinde önemli bir işlev icra etmiştir.³⁰

Miras Hukuku

Osmanlı medrese sisteminin ilk kademesi olarak kabul edilebilecek *yirmili medreselerde*, Hanefî fakihi Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî'nin (öl. 596/1200) *Ferâiz* adlı eserinin şerhleri okutulmuştur. Bu şerhler arasında özellikle Cürçânî'nin *Şerhu'l-Ferâiz* adlı eseri öne çıkmaktadır.³¹ *Ferâiz*, İslâm miras hukukunu ifade eden bir terim olup fıkhnın en teknik ve karmaşık alanlarından biri olarak kabul edilmektedir. Bu bakımdan medrese eğitiminin ilk safhalarında miras hukukunun tedris edilmesi ilk bakışta şaşırtıcı görünmektedir. Zira ferâiz ilmi, hem yoğun matematiksel hesaplamalar içermesi hem de detaylı nass ve kaide bilgisi gerektirmesi sebebiyle İslâm hukukunun anlaşılması en güç konuları arasında yer almaktadır. Nitekim günümüzde dahi birçok ilahiyat fakültesinde miras hukuku konularının bütün ayrıntılarıyla ele alınmasında çeşitli güçlüklerle karşılaşıldığı görülmektedir.³² Bununla birlikte Osmanlı medrese müfredatında ferâiz ilmine erken safhada yer verilmesi, talebelerin analitik düşünme, hesaplama ve metin merkezli muhakeme becerilerini geliştirmeyi amaçlayan pedagojik bir tercih olarak da değerlendirilebilir. Bu yönüyle ferâiz tedrisi, yalnızca belirli bir hukuk alanının öğretilmesi değil, aynı zamanda fikhî zihniyetin inşasında temel bir eğitim aracı olarak işlev görmüştür.

Ferâiz ilmi, Osmanlı hukuk pratiğinde teorik bir fıkhn alanı olmanın ötesinde doğrudan uygulamaya dönük bir disiplin olarak

³⁰ Buna dair bk. Halil İnalıcık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet* (İstanbul: Kronik Kitap, 2020).

³¹ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 51; Mefail Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1 (2008), 38.

³² Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, 25-46.

büyük önem taşımıştır. Osmanlı toplumunda miras taksimi, aile hukuku ve mal varlığına ilişkin ihtilafların en sık karşılaşılan konuları arasında yer almakta; bu durum ferâiz bilgisini özellikle kadılar ve müftüler için vazgeçilmez kılmaktaydı. Şer‘iyye sicillerinde miras taksimiyle ilgili davaların yüksek oranı, ferâiz ilminin Osmanlı yargı pratiğinde ne denli merkezi bir rol oynadığını açıkça ortaya koymaktadır.

Osmanlı hukuk sisteminde miras hukuku, büyük ölçüde Hanefî mezhebinin kaidelerine göre uygulanmış; bu çerçevede ferâiz alanında yetkin âlimlerin yetiştirilmesi, ilmiyye sınıfının temel hedeflerinden biri olmuştur. Kadıların yalnızca fikhî hükümlere değil, aynı zamanda matematiksel hesaplama ve paylaştırma tekniklerine de hâkim olmaları beklenmiştir. Bu sebeple ferâiz ilmi, Osmanlı medrese müfredatında uygulamaya en yakın ilimler arasında kabul edilmiş; teorik derinliği kadar pratik faydasıyla da ön plana çıkmıştır.

Bu bağlamda Hanefî fakihî Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî’nin (ö. 596/1200) *Ferâiz* adlı eseri, Osmanlı medreselerinde tercih edilen temel metinlerden biri olmuştur. Secâvendî’nin eseri, miras hukukunun temel kaidelerini son derece özlü ve sistematik bir biçimde ele almakta; hisseler, asabe ilişkileri ve ihtilaflı meseleleri şematik bir düzen içinde sunmaktadır. Metnin muhtasar yapısı, ezbere dayalı medrese pedagojisine uygunluk arz etmiş; bu durum eserin özellikle medrese eğitiminin ilk safhalarında okutulmasını mümkün kılmıştır. Ancak *Ferâiz*’in veciz ve teknik üslubu, şerh ihtiyacını da beraberinde getirmiştir. Nitekim eserin Osmanlı medreselerinde Cürcânî’nin *Şerhu’l-Ferâiz* adlı çalışmasıyla birlikte okutulması, metnin anlaşılmasını kolaylaştırmayı ve ferâiz hesaplarının fikhî temellerini açıklamayı amaçlamıştır. Bu şerh, yalnızca metni açıklamakla kalmamış; aynı zamanda ferâiz ilmini Hanefî mezhebinin genel fıkıh mantığıyla irtibatlandırarak talebeye bütüncül bir hukuk anlayışı kazandırmıştır.

Sonuç itibarıyla ferâiz ilmi, Osmanlı hukuk pratiğinde doğrudan uygulamaya yön veren bir disiplin olarak merkezi bir konuma sahip olmuş; Secâvendî'nin *Ferâiz*'i ise bu alanın pedagojik ve metodolojik açıdan en işlevsel metinlerinden biri olarak medrese müfredatında yerini almıştır. Bu eser ve onun şerhleri, Osmanlı kadı ve müftülerinin hem teorik donanımını hem de pratik hukuk becerilerini şekillendiren temel kaynaklar arasında değerlendirilmelidir.

Ferâiz ilmi, Osmanlı hukuk pratiğinde yalnızca teorik bir fıkıh disiplini değil, kadı mahkemelerinde en sık başvuru alan uygulama alanlarından biri olmuştur. Bu durum, Osmanlı şer'iyeye sicillerinde miras taksimiyle ilgili kayıtların nicelik ve nitelik bakımından önemli bir yer tutmasından açıkça anlaşılmaktadır. Tereke tespitleri, mirasçıların belirlenmesi, hisselerin hesaplanması ve paylaşımın tescili gibi işlemler, kadınların ferâiz ilmine vukufiyetini zorunlu kılmıştır.

Şer'iyeye sicillerinde yer alan tereke kayıtları incelendiğinde ölen kişinin menkul ve gayrimenkul mallarının ayrıntılı biçimde kaydedildiği, ardından mirasçıların ferâiz kaidelerine göre hisselerinin belirlendiği görülmektedir. Bu kayıtlarda çoğu zaman “bi'l-ferâiz ve'l-hisâb” ibaresinin kullanılması, miras taksiminin hem fikhî hem de matematiksel hesap esas alınarak yapıldığını göstermektedir. Özellikle birden fazla eş, kız ve erkek çocuklar, anne-baba veya kardeşlerin birlikte mirasçı olduğu durumlarda, ferâiz ilminin teknik yönü açık biçimde ortaya çıkmaktadır.

Bazı sicil kayıtlarında, mirasçılar arasında anlaşmazlık çıktığı ve kadının doğrudan ferâiz hükümlerine dayanarak hüküm verdiği görülmektedir. Bu tür davalarda kadının, ashâbü'l-ferâiz ile asabe arasındaki ilişkiyi dikkate alarak hisseleri yeniden tespit ettiği; gerekirse mirasın tashîh-i mes'ele yoluyla tekrar hesaplandığı kaydedilmektedir. Bu uygulamalar, ferâiz ilminin Osmanlı yargı

pratiğinde soyut bir bilgi alanı değil, doğrudan hükme esas teşkil eden bir disiplin olduğunu göstermektedir.

Bu bağlamda Hanefî fakihî Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî'nin *Ferâiz* adlı eseri, Osmanlı medrese eğitiminde özel bir yere sahip olmuştur. Secâvendî'nin eseri, miras hukukunun temel meselelerini son derece veciz ve sistematik bir üslupla ele almakta; ferâiz hesaplarının mantığını açık bir düzen içerisinde sunmaktadır. Şer'iyeye sicillerinde karşılaşılan karmaşık miras tablolarının çözümlenebilmesi, bu tür muhtasar fakat teknik metinlerle kazanılan eğitim sayesinde mümkün olmuştur.

Ancak *Ferâiz*'in özlü yapısı, tek başına yeterli görülmemiş; Osmanlı medreselerinde eser genellikle Cürcânî'nin *Şerhu'l-Ferâiz* adlı çalışmasıyla birlikte okutulmuştur. Bu şerh, ferâiz kaidelerini teorik çerçevesiyle açıklamakla kalmamış, aynı zamanda kadıların pratikte karşılaştıkları miras meselelerine uygulanabilir bir metodoloji sunmuştur. Sicil kayıtlarında görülen ayrıntılı hesaplamalar ve ihtilaf çözümleri, bu şerhli eğitimin doğrudan yargı pratiğine yansıdığını göstermektedir.

Sonuç itibarıyla şer'iyeye sicilleri, ferâiz ilminin Osmanlı hukuk sisteminde merkezi bir rol oynadığını açık biçimde ortaya koymaktadır. Secâvendî'nin *Ferâiz*'i ve onun etrafında oluşan şerh geleneği, Osmanlı kadılarının miras hukukundaki uygulama yetkinliğini belirleyen temel ilmî altyapıyı oluşturmuştur. Bu eserler, medrese ile mahkeme arasındaki sürekliliği temin eden en önemli hukuk metinleri arasında değerlendirilmelidir.

Fürû-i Fıkıh Kitapları

Medrese eğitiminin ileri aşamalarında da Osmanlı hukuk öğretimi, Hanefî mezhebinin temel kaynakları etrafında şekillenmiştir. Bu bağlamda fıkıh alanında Burhânü's-Şerîa'nın *el-Vikâye*'si, Merğînânî'nin (öl. 593/1197) *el-Hidâye*'si, Zeylaî'nin (öl. 743/1342) *Kenzü'd-Dekâik* üzerine kaleme aldığı *Tebyînü'l-Hakâik*

ile İbrâhim el-Halebî'nin (öl. 956/1549) *Mülteka'l-Ebhur* adlı eserleri medreselerde okutulan başlıca kitaplar arasında yer almıştır. Bu eserler, Hanefî fıkhnın ibâdât ve muâmelât alanlarındaki temel meselelerini sistematik bir bütünlük içerisinde ele almaları bakımından Osmanlı hukuk eğitiminin omurgasını teşkil etmiştir.³³

Söz konusu eserler, yalnızca fikhî hükümleri öğretmeyi değil; aynı zamanda talebeye istidlâl, kıyas, tercih ve mezhep içi muhakeme becerisi kazandırmayı hedeflemiştir. Bu yönüyle Osmanlı medreselerinde okutulan fıkıh ve usûl-i fıkıh kitapları, Hanefî hukuk düşüncesinin teorik temelleri ile Osmanlı hukuk pratiği arasındaki irtibatı kuran temel ilmî metinler olarak değerlendirilebilir.

Osmanlı medreselerinde okutulan Hanefî fıkıh ve usûl-i fıkıh kitapları, yalnızca bir mezhebin hukukî görüşlerini aktaran metinler olmanın ötesinde Osmanlı hukuk zihniyetinin teşekkülünde belirleyici rol oynamış temel kaynaklar arasında yer almaktadır. Bu eserlerin ortak özelliği, fikhî meseleleri sistematik bir bütünlük içerisinde ele almaları ve talebeye hem hüküm bilgisini hem de hükme ulaşma yöntemini kazandırmayı hedeflemeleridir.

Fıkıh alanında okutulan *el-Vikâye*, *el-Hidâye*, *Tebyînü'l-Hakâik* ve *Mülteka'l-Ebhur* gibi eserler, Hanefî mezhebinin ibâdât ve muâmelât konularındaki temel yaklaşımlarını açık ve düzenli bir şekilde sunmaktadır. Özellikle Merğînânî'nin *el-Hidâye*'si, mezhep içi görüşleri mukayeseli biçimde ele alması ve delil merkezli anlatımıyla Osmanlı medreselerinde ileri seviye fıkıh eğitiminin ana çatısını oluşturmuştur. İbrâhim el-Halebî'nin *Mülteka'l-Ebhur* adlı eseri ise daha çok uygulamaya dönük yapısıyla kadı ve müftü yetiştirmede pratik bir rehber işlevi görmüştür.

³³ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 22; Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, 37-38.

Usûl-i fıkıh alanında okutulan *Menârü'l-Envâr, et-Telvîh, Mirkâtü'l-Vüsûl* ve *Mir'âtü'l-Usûl* gibi eserler ise fikhî hükümlerin hangi yöntem ve ilkeler çerçevesinde üretildiğini öğretmeyi amaçlamıştır. Bu eserler; kıyas, istihsan, örf ve maslahat gibi Hanefî usûlünün karakteristik unsurlarını sistematik biçimde ele alarak talebenin yalnızca mevcut hükümleri öğrenmesini değil, yeni meseleler karşısında mezhep içi tutarlı çözümler üretebilmesini hedeflemiştir.

Söz konusu fıkıh ve usûl kitaplarının büyük bir kısmının muhtasar metinler ve bunlara yazılmış şerh ve hâşiyelerden oluşması, Osmanlı medrese eğitim sisteminin temel özelliklerinden biri olan metin merkezli ve ezbere dayalı eğitim anlayışıyla yakından ilişkilidir. Bu yöntem, talebenin metne vukufiyet kazanmasını sağlarken müzakere ve şerh yoluyla eleştirel düşünme becerisini de geliştirmiştir.

Sonuç olarak Osmanlı medreselerinde okutulan mezkûr Hanefî fıkıh ve usûl-i fıkıh kitapları, Osmanlı hukuk sisteminin hem teorik hem de pratik boyutunu şekillendiren temel ilmî altyapıyı oluşturmuştur. Bu eserler sayesinde mezhep geleneği korunmuş, hukukî istikrar sağlanmış ve kadı, müftü ve müderris gibi ilmiye mensupları ortak bir hukuk dili etrafında yetiştirilmiştir. Bu yönüyle sözü edilen kitaplar, Osmanlı hukuk düzeninin sürekliliğini temin eden en önemli ilmî miraslar arasında yer almaktadır.

Hukuk Eğitiminin Pratik Yönü

Kaynaklarda yer alan bilgilere göre kadıların eğitimi amacıyla ilk medrese Sultan Orhan döneminde kurulmuştur. Ancak Osmanlı devlet ve toplum düzeni içinde tadrîs, kazâ ve iftâ mesleklerinin birbirinden ayrılması, bu alanların hiyerarşik olarak derecelendirilmesi ve rütbeler arasındaki denkliklerin sistemli biçimde belirlenmesi esas itibarıyla Fâtih Sultan Mehmed

döneminde gerçekleşmiştir.³⁴ Neticede Osmanlı ilmiyye teşkilâtında kadı ve müftü yetiştirme süreci, medrese eğitimiyle başlayan ve uzun yıllara yayılan sistemli bir ilmî formasyon üzerine kurulmuştur. Bu süreçte okutulan Hanefî fıkıh ve usûl-i fıkıh eserleri, sadece teorik bilgi aktaran ders kitapları değil; yargı ve fetva faaliyetlerinin ilmî altyapısını oluşturan temel metinler olarak işlev görmüştür.

Kadı adayları için fıkıh kitapları, özellikle muâmelât, ukûbât ve ferâiz gibi doğrudan uygulamaya yönelik alanlarda karar verme yetkinliği kazandırmayı amaçlamıştır. *el-Hidâye*, *Tebyînü'l-Hakâik* ve *Mülteka'l-Ebhur* gibi eserler, kadıların mahkemede karşılaşacakları davalara benzer örnekler ve sistematik mesele tasnifleri sunarak teorik bilginin pratikte uygulanmasını mümkün kılmıştır. Şer'îyye sicillerinde görülen hüküm kalıpları ve fikhî gerekçelendirmeler, bu eserlerde yer alan kavramsal çerçeveye büyük ölçüde örtüşmektedir.

Müftü yetiştirme sürecinde ise usûl-i fıkıh eserleri daha belirleyici bir rol üstlenmiştir. Müftülerin, yalnızca mevcut hükümleri nakleden değil, yeni meseleler karşısında mezhep içi istidlâl yapabilen ve tercih (*tercîh*) yeteneğine sahip âlimler olmaları beklenmiştir. Bu bağlamda *Menâru'l-Envâr*, *et-Telvîh*, *Mirkâtü'l-Vüsûl* ve *Mir'âtü'l-Usûl* gibi eserler, delil hiyerarşisi, kıyas, istihsan, örf ve maslahat gibi usûl ilkelerini öğretmek suretiyle müftü adaylarının metodolojik donanımını şekillendirmiştir.

Bununla birlikte Osmanlı ilmiyye geleneğinde kadı ile müftü arasında kesin bir bilgi ayrımı yapılmamış; her iki görev için de fıkıh ve usûl bilgisi birlikte önemsenmiştir. Kadıların hüküm verirken fikhî metinlere dayanması, müftülerin ise fetva verirken pratik hukuk gerçekliğini dikkate alması beklenmiştir. Bu çift yönlü

³⁴ İlber Ortaylı, “Kadı” (Osmanlı Devleti’nde), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/69-73.

formasyon, medreselerde okutulan fıkıh ve usûl eserleri sayesinde mümkün olmuştur.

Sonuç itibarıyla Osmanlı medreselerinde okutulan Hanefî fıkıh ve usûl-i fıkıh kitapları, kadı ve müftü yetiştirme sürecinde yalnızca birer ders kitabı değil; hukukî muhakeme, karar verme ve fetva üretme süreçlerini belirleyen kurucu metinler olarak işlev görmüştür. Bu eserler, Osmanlı hukuk sisteminde teori ile pratiği buluşturan ilmî sürekliliğin en önemli teminatları arasında yer almıştır.

Osmanlı medreselerinde uzun bir süre boyunca okutulan en önemli fıkıh eserlerinden biri, İbrâhim el-Halebî'nin (öl. 956/1549) *Mülteka'l-Ebhur* adlı kitabıdır. Eserin müellifi olan İbrâhim el-Halebî, Celâleddin es-Süyûtî (öl. 911/1505) gibi İslâm ilim tarihinde temayüz etmiş âlimlerden ders almış; bu ilmî birikimini *Mülteka'l-Ebhur*'da son derece sade ve veciz bir üslupla yansıtmıştır. Müellifin fikhî meseleleri açık, sistematik ve kolay ulaşılabilir bir şekilde ele alması, eserin Osmanlı medrese müfredatında ve hukuk pratiğinde yaygın biçimde benimsenmesinde belirleyici olmuştur.

Mülteka'l-Ebhur'un bu özlü yapısı, eserin Osmanlı Devleti'nin yargı teşkilâtında adeta resmî bir kanun metni gibi kullanılmasına imkân tanımıştır. Kadıların fikhî hükümlere hızlı ve güvenilir biçimde ulaşabilmeleri, eserin uygulamada sürekli müracaat edilen bir başvuru kaynağı hâline gelmesini sağlamıştır. Şer'îyye sicillerinde yer alan pek çok hükmün, *Mülteka'l-Ebhur*'da yer alan tasnif ve ifade kalıplarıyla örtüşmesi, bu eserin yargı pratiği üzerindeki etkisini açıkça göstermektedir.

İlmiye çevrelerinde büyük takdir gören eser, bazı medrese müfredatlarının vakfiyelerle önceden belirlenmiş olması gibi sebeplerle fıkıh eğitiminde uzun süre “mütûn-i erbaa”nın (*el-Vikâyetü'r-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye, el-Muhtâr li'l-Fetvâ, Mecma'u'l-Bahreyn ve Mülteka'n-Neyyireyn, Kenzü'd-Dekâik*)

yerini alamamıştır. Bununla birlikte XVII. yüzyıla gelindiğinde *Mülteka*’nın gerek saray bünyesindeki eğitim kurumlarında gerekse İstanbul ve taşra medreselerinin müfredatında belirleyici bir konuma ulaştığı anlaşılmaktadır. Eserin fıkıh eğitiminde temel metin hâline gelmesi, toplumdaki fıkıh kültürünü de çeşitli yönlerden etkilemiştir. Nitekim ilmihal geleneğinin başlıca kaynaklarından biri olan *Mülteka*’nın etkisi, *Kitâb-ı Üstüvânî* ve *Mızraklı İlmihal* gibi eserlerde açıkça görülmektedir.³⁵

Eserin etkisi yalnızca Osmanlı coğrafyasıyla sınırlı kalmamış; *Mülteka’l-Ebhur* farklı dillere tercüme edilerek Batı’da da İslâm hukuk sisteminin tanıtılmasında önemli bir kaynak olarak kullanılmıştır. Batılı araştırmacıların İslâm hukukunu tanıtırken eserin konu tasnifinden faydalanmaları ve bazı bölümlerini tercüme etmeleri, *Mülteka*’nın sistematik yapısının evrensel bir değer taşıdığını göstermektedir.

Osmanlı medreselerinde okutulan bu tür metinlerin etkisi, yalnızca kendi dönemleriyle sınırlı kalmamış; sonraki asırlarda hazırlanan hukuk metinlerine de doğrudan yansımıştır. Nitekim Osmanlı Devleti’nin resmî kanunlaştırma hareketinin ürünü olan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*’nin en önemli kaynakları arasında *Mülteka’l-Ebhur* da yer almaktadır. Mecelle’nin yaklaşık 270 maddesinin tamamen, seksen kadar maddesinin ise kısmen bu eserden iktibas edilmiş olması, *Mülteka’l-Ebhur*’un Osmanlı hukuk düşüncesindeki belirleyici konumunu açıkça ortaya koymaktadır.

Osmanlı Devleti’nde kanunlaştırma süreci, modern anlamda hukuk üretiminden ziyade mevcut fikhî birikimin sistematik bir şekilde derlenmesi ve düzenlenmesi esasına dayanmaktadır. Bu süreçte klasik fıkıh kitapları, özellikle Hanefî mezhebine ait temel eserler, kanunlaştırmanın ana referans çerçevesini oluşturmuştur.

³⁵ Şükrü Selim Has, “Mülteka’l-Ebhur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/548-551.

Osmanlı hukuk zihniyetinde şer‘î meşruiyetin temel kaynağı olarak fıkıh kabul edildiğinden hazırlanan kanun metnlerinin klasik fıkıh literatürüyle uyumlu olması zaruri görülmüştür.

Klasik fıkıh eserleri, Osmanlı kanunlaştırma faaliyetlerinde iki temel işlev üstlenmiştir. Birincisi, hukukî hükümlerin içerik bakımından kaynağını teşkil etmeleri; ikincisi ise bu hükümlerin sistematik bir tasnif içerisinde sunulmasına imkân vermeleridir. *el-Hidâye*, *Mülteka’l-Ebhur* ve *el-Vikâye* gibi eserler, fikhî meseleleri konu başlıkları altında açık ve düzenli biçimde ele almaları sebebiyle, kanun metnlerinin hazırlanmasında doğrudan başvuru kaynağı olarak kullanılmıştır.

Bu bağlamda *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, klasik fıkıh kitaplarının kanunlaştırma sürecindeki rolünü en açık biçimde yansıtan örnektir. Mecelle, Hanefî fıkının özellikle muâmelât alanına dair hükümlerini, maddeler hâlinde ve anlaşılır bir hukuk diliyle yeniden formüle etmiştir. Bu süreçte klasik metinler, yalnızca kaynak olarak değil; aynı zamanda madde yazım tekniği, kavramsal çerçeve ve tasnif mantığı bakımından da belirleyici olmuştur. Nitekim Mecelle’nin pek çok maddesi, *Mülteka’l-Ebhur* başta olmak üzere klasik Hanefî metinlerden lafzen veya anlam itibarıyla iktibas edilmiştir.

Osmanlı kanunlaştırma anlayışında klasik fıkıh kitaplarına bu denli merkezi bir rol verilmesi, hukukî sürekliliği sağlama amacına yöneliktir. Bu yaklaşım sayesinde asırlardır uygulamada olan fikhî hükümler korunmuş; aynı zamanda bu hükümler, dönemin idarî ve toplumsal ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir kanun formuna kavuşturulmuştur. Böylece kanunlaştırma, geleneği dışlayan bir yenilik değil; geleneği yeniden düzenleyen ve görünür kılan bir faaliyet olarak ortaya çıkmıştır.

Sonuç itibarıyla Osmanlı Devleti’nde kanunlaştırma süreci, klasik fıkıh kitaplarının dışlanmasıyla değil, bilakis onların merkeze

alınmasıyla yürütölmüştür. Klasik fıkıh literatürü, Osmanlı hukuk düzeninde hem normatif meşruiyetin hem de sistematik bütönlüğün temel dayanağı olmuş; bu eserler, Osmanlı hukukunun modern döneme taşınmasında köprü işlevi görmüştür.

Usûle Dair Eserler

Hukuk metodolojisini ifade eden usûl-i fıkıh alanında da benzer şekilde Hanefî geleneğe ait klasik metinler tercih edilmiştir. Bu alanda özellikle Teftâzânî'nin et-Telvîh'i, Ebû'l-Berekât en-Neseî'nin (öl. 710/1310) Menârü'l-Envâr'ı, İbn Melek'in (öl. 821/1418'den sonra) Şerhu'l-Menâr'ı ile Molla Hüsrev'in (öl. 885/1480) Mirkâtü'l-Vüsûl adlı eseri ve bunun şerhi olan Mir'âtü'l-Usûl, Osmanlı medreselerinde en yaygın okutulan usûl kitapları arasında yer almıştır.³⁶

Osmanlı medreselerinde yalnızca furû'-i fıkıh olarak adlandırılan dinî-hukukî hükümler değil, aynı zamanda hukuk metodolojisi ve hukuk felsefesi mahiyetindeki fıkıh usûlüne dair eserler de sistematik biçimde okutulmuştur. Fıkıh usûlü kitaplarının müfredatta yer alması, öğrencilerin muhakeme, istidlâl ve metin yorumlama kabiliyetlerini geliştirmeyi hedeflemiştir. Bu eserlerde hukuk kurallarının hangi kaynaklardan ve hangi yöntemlerle üretildiği, nasların nasıl anlaşılması gerektiği ve hükme ulaşma süreçlerinde hangi ilkelerin esas alınacağı ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır. Bu bilgilerin kazanılması, özellikle kadıların ve müftülerin hukuku uygulama ve fetva verme süreçlerindeki başarılarını doğrudan artırmıştır.

Öte yandan fıkıh usûlü, yalnızca hukuk alanına mahsus bir disiplin olarak görölmemiş; doğru düşünme, tutarlı muhakeme ve eleştirel yaklaşım kazandıran bir ilim olarak değerlendirilmiştir. Bu sebeple usûl kitaplarının, mantık, kelâm ve felsefe gibi alanlarla

³⁶ Şükrü Özen, "Tenkihu'l-Usûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/456.

irtibatlı biçimde okutulması, Osmanlı medrese eğitiminde zihinsel formasyonun önemli bir parçasını teşkil etmiştir.

Osmanlı medreselerinde okutulan usûl kitapları arasında Teftâzânî'nin et-Telvîh adlı eseri özel bir yere sahiptir. Bu eser, Sadrüşşerîa'nın (öl. 747/1346) Tavzîh 'ale't-Tenkîh adlı usûl kitabına yazılmış bir şerh mahiyetindedir. Teftâzânî'nin Şâfiî mezhebine mensup olması, şerhin belirgin bir eleştirel karakter kazanmasına yol açmıştır. Nitekim et-Telvîh, Sadrüşşerîa'nın Hanefî usûl anlayışını yer yer tenkit eden, özellikle Şâfiî-Eş'arî perspektiften itirazlar geliştiren bir metin olarak öne çıkmaktadır.

Sözü edilen eleştirel yaklaşım, eserin etrafında zengin bir hâşiye literatürünün oluşmasına zemin hazırlamıştır. Teftâzânî'nin öğrencileri ve takipçileri tarafından kaleme alınan hâşiyelerde, Sadrüşşerîa ile Teftâzânî'nin görüşleri mukayese edilmiş; çoğu zaman Hanefî usûlünü temsilen Sadrüşşerîa'nın görüşleri savunulmuştur. Böylece Tavzîh-Telvîh literatürü, Osmanlı medreselerinde mezhepler arası ilmî tartışmanın ve eleştirel düşüncenin en canlı örneklerinden biri hâline gelmiştir.

Klasik Hanefî usûl geleneği genel itibarıyla felsefe ve mantık ilmine ait kavramları sınırlı ölçüde kullanmıştır. Bu durum, özellikle Cessâs'ın (öl. 370/981) Usûl'ü ile Pezdevî (öl. 482/1089) ve Serahsî'nin (öl. 483/1090[?]) usûl eserlerinde açık biçimde görülmektedir. Buna karşılık Sadrüşşerîa, Tavzîh'te felsefî ve kelâmî tartışmalara daha geniş yer vermiş; Hanefî mezhebinin görüşlerini mantık ilminin istidlâl yöntemleriyle temellendirmeye çalışmıştır. Sadrüşşerîa, Tenkîh adlı eserinde de ifade ettiği üzere bu çalışmayı Pezdevî'nin usûlünü açıklamak amacıyla kaleme almış; Pezdevî'de yer almayan meselelerde ise Serahsî'nin görüşlerinden istifade etmiştir.

Bu yönüyle Tavzîh, Hanefî usûlünün klasik mirasını korurken kelâm ve felsefe ile irtibatlandıran sentez bir eser niteliği

taşımaktadır. Teftâzânî'nin Şâfiî mezhebine mensup bir âlim olarak bu esere şerh yazması ise metni mezhepler arası bir tartışma platformuna dönüştürmüştür. Müellif ve şârihin kelâm ve felsefe alanlarındaki derin vukufiyetleri, tartışmaların soyut ve yüksek teorik kavramlar üzerinden yürütülmesini sağlamış; bu ilmi polemikler, Osmanlı medreselerinde birkaç asır boyunca canlılığını korumuştur.

Sonuç

Osmanlı medrese eğitiminde hukuk öğretimi, yalnızca hazır hükümleri aktarmaya yönelik bir bilgi aktarımı süreci olarak değil, belirli bir hukuk zihniyetinin inşası olarak kurgulanmıştır. Bu zihniyetin temelini ise furû'-i fıkıh ile fıkıh usûlü arasındaki organik ve hiyerarşik ilişki oluşturmaktadır. Furû', somut hukukî hükümleri ve uygulamaları ifade ederken usûl, bu hükümlerin hangi epistemolojik ve metodolojik temeller üzerine bina edildiğini açıklayan çerçeveyi sunmaktadır. Osmanlı hukuk düşüncesinde bu iki alan birbirinden kopuk değil, bilakis birbirini tamamlayan disiplinler olarak telakki edilmiştir.

Medrese müfredatında önce furû' metnlerinin okutulması, öğrencinin mezhebin yerleşik hükümlerine aşinalık kazanmasını sağlamayı amaçlamıştır. el-Hidâye, Mülteka'l-Ebhur ve Kenzü'd-Dekâik gibi eserler, Hanefî mezhebinin normatif hukuk birikimini sistematik ve uygulanabilir bir biçimde sunmuştur. Bu metinler aracılığıyla öğrenci, hukukun pratik yönüyle tanışmış; ibadetlerden muamelâta, aile hukukundan ceza hukukuna kadar geniş bir alanda mezhebin çözüm repertuarını öğrenmiştir. Ancak bu aşama, hukuk eğitiminin nihai hedefi olarak görülmemiştir.

Fıkıh usûlü eserlerinin tedrisiyle birlikte öğrenci, öğrendiği furû' hükümlerinin arka planını sorgulamaya başlamıştır. Usûl, hukukun yalnızca “ne” olduğunu değil, aynı zamanda “neden öyle olduğunu” ve “hangi şartlarda değişebileceğini” öğretmiştir. Bu

bağlamda usûl eğitimi, kadı ve müftü adaylarını ezberci bir hukuk anlayışından uzaklaştırarak metin merkezli fakat muhakemeye dayalı bir hukuk zihniyetine yönlendirmiştir. Nass-hüküm ilişkisi, illet tespiti, kıyas, istihsan ve örf gibi kavramlar, hukukun statik değil, kontrollü bir dinamizm içinde işlediğini göstermiştir.

Usûl-i furû‘ ilişkisi, Osmanlı hukuk uygulamasında mezhep içi tutarlılığı da temin etmiştir. Furû‘ metinleri, uygulanabilir ve pratik çözümler sunarken usûl, bu çözümlerin hangi ilkeler çerçevesinde üretildiğini belirleyerek keyfî yorumların önüne geçmiştir. Bu durum, özellikle kadıların yargı faaliyetlerinde hukuki istikrarın sağlanmasına katkı sağlamıştır. Kadı, karşılaştığı somut bir vakıada furû‘ metinlerine başvururken hükmün dayandığı usûl ilkelerini de bilmekte; böylece benzer olaylar arasında tutarlı kararlar verebilmektedir.

Öte yandan usûl ilmi, mezhebe bağlılığı körü körüne bir taklit düzeyinde bırakmamış; bilakis bilinçli bir mezhep aidiyeti inşa etmiştir. Öğrenci, Hanefî mezhebinin diğer mezheplerden hangi metodolojik tercihlerle ayrıldığını, hangi delillere öncelik verdiğini ve bu tercihlerin hukukî sonuçlarını kavramıştır. Bu bilinç, Osmanlı hukukçularının mezhepler arası ihtilafları tanıyan,³⁷ fakat kendi mezhebi içinde tutarlı ve disiplinli bir hukuk pratiği geliştiren bir anlayışa sahip olmalarını sağlamıştır.

Sonuç olarak Osmanlı medrese sisteminde usûl ile furû‘ arasındaki ilişki, yalnızca teorik bir ilimler tasnifi değil, aynı zamanda hukukçu kimliğinin ve hukuk zihniyetinin inşasına yönelik pedagojik bir strateji olarak değerlendirilmelidir. Furû‘, hukukun uygulanabilir yüzünü temsil ederken usûl, bu uygulamayı mümkün ve meşru kılan düşünsel zemini inşa etmiştir. Bu bütüncül yaklaşım

³⁷ Fakihlerin ihtilaf ettiği konuları bilmeyen şahıs fetva vermeye ehil kabul edilmemektedir. Bkz. Mehmet Onur, “İslam Hukukunda İhtilaf ve Eleştirinin Yeri: Partikülarizm ve Eleştiri”, *Partikülarizm ve Eleştiri*, ed. Yusuf Okşar (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), s. 378.

sayesinde Osmanlı hukuk sistemi, hem normatif sürekliliğini koruyabilmiş hem de değişen toplumsal şartlara uyum sağlayabilecek esnekliği bünyesinde barındırmıştır.

Kaynakça

Atay, Hüseyin. “Fatih-Süleymaniye Medreselerinde Ders Programları ve İcazetnameler”. *Vakıflar Dergisi*. 13 (1981), 171-235.

Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*. Ankara: Atay Yayınları, 2018.

Babinger, Franz. *Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı*. çev. Dost Körpe. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.

Baktır, Mustafa. *İslâm'da İlk Eğitim Müessesesi Ashab-ı Suffa*. İstanbul: Timaş Yayınları. 1990.

Baltacı, Cahid. *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri 1-2*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2005.

Bayrakdar, Mehmet. “Dâvûd-i Kayserî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/32-35. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Bilge, Mustafa. *İlk Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1984.

Demirci, Osman. “Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlmi”. *Kelam Araştırmaları*. 11/1 (2013), 253-270.

Fazlıoğlu, Şükran. “Manzûme fî Tertîb el-Kutub fî el-Ulûm ve Osmanlı Medreselerindeki Ders Kitapları”. *Değerler Eğitimi Dergisi*. 1/1 (2003), 97-110.

Fazlıoğlu, Şükran. “Kevâkib-i Seb‘a’ya Göre Osmanlı Medreselerinde Arap Dili ve Belâgati Öğretimi”. *Osmanlı'da Dil ve Edebiyat* içinde. ed. Bayram Ali Kaya-Feyza Betül Aydın. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018.

Gözütok, Şakir. *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2002.

Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. Ankara: İmaj, 2003.

Has, Şükrü Selim. “Mülteka’l-Ebhur”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/548-551. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Hızlı, Mefail. “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1 (2008).

İbn Hacer el-Askalânî. *Fethü’l-Bârî bi-Şerhi Sahihi’l-Buhari*. nşr. Abdülaziz b. Abdullah b. Baz. Kahire: Dâru’l-Hadis, 2004.

İnalcık, Halil. “Mehmed II”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/395-407. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

İnalcık, Halil. *Osmanlı’da Devlet, Hukuk ve Adalet*. İstanbul: Kronik Kitap, 2020.

İpşirli, Mehmet. “Medrese (Osmanlı Dönemi)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/327-333. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

İpşirli, Mehmet. *Osmanlı İlmiyesi*. İstanbul: Kronik Kitap, 2021.

İzgi, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyâzî ve Tabîî İlimler*. İstanbul: Küre Yayınları, 2019.

Kütükoğlu, Mübahat. *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2000.

Kayapınar, Hasan – Korkmaz, Ömer. “XVI. Yüzyıl Osmanlı Medreselerinde Fıkıh Eğitimi (Sahn-ı Seman ve Süleymaniye Örneği)”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 10 Sayı: 54 (2017), ss. 1010-1021

Landau, Jakob M. “Küttâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/3-4. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Makdisi, George. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

Ma‘ruf, Nâci. *Medâris kable’n-Nizâmiye*. Bağdat: Matbaatü’l-Mecma’i’l-İlmiyye, 1973.

Okumuşlar, Muhiddin. “Ehl-i Sünnetin Kurumlaşmasında Nizamiye Medreseleri’nin Etkisi”. *Marife*, 8/1 (2008), 137-148.

Onur, Mehmet. “İslam Hukukunda İhtilaf ve Eleştirinin Yeri: Partikülarizm ve Eleştiri.” *Partikülarizm ve Eleştiri*. Ed. Yusuf Okşar, 375–395. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.

Ortaylı, İlber. “Kadı” (Osmanlı Devleti’nde). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/69-73. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

es-Sibâî, Mustafa. *es-Sünne ve Mekânetühâ fi’t-Teşrî’*. Dimaşk: Daru’l-Varak, 1961.

Şeker, Fatih M. *Osmanlı İslâm Tasavvuru*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

Özen, Şükrü. “Tenkihi’l-Usûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/454-458. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Unan, Fahri. *Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi*. Ankara: TTK Yayınları, 2003.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.

Ünver, Süheyl. *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946.

Varol, M. Bahaüddin. “Hulefâ-i Râşidîn Dönemi Eğitim ve Öğretim Faaliyetlerine Genel Bir Bakış (I)”. *SÜİFD*. 10 (2000). 479-504.

Varol, M. Bahaüddin. “Hulefâ-i Râşidîn Dönemi Eğitim ve Öğretim Faaliyetlerine Genel Bir Bakış (II)”. *SÜİFD*. 11 (2001). 157-175.

Yılmaz, Yasin. *Kanûnî Vakfiyesi ve Süleymaniye Külliyesi*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2008.

Zeydan, Corci. *Tarihu Temeddüni'l-İslâmî*. Beyrut: Daru Mektebetü'l-Hayat, ts.

BÖLÜM 3

İSLAM HUKUKUNA GÖRE İLTİCA (SİĞİNMA)

MEHMET ONUR ¹

Giriş

İnsanlar tarihi süreç içerisinde savaşlar, ekonomik, sosyal, dini vb. birçok sebepten yer değiştirmek başka bir ifadeyle göç etmek durumunda kalmışlardır (Demir & Okşar, 2018). Öncelikli olarak bazı kavramları ele almamız konuyu daha iyi incelememizi sağlayacaktır. Bu çerçevede iltica, mülteci, sığınmacı, civar ve müste'men terimlerini inceleyeceğiz.

1. Konuyla İlgili Kavramlar

1.1. İltica

Türk Dil Kurumunda iltica, tehlikeden kaçıp güvenli, emniyetli bir yere ayrılmak, gitmek; kendini muhafaza etmek amacıyla bir mekâna ya da birine müracaat etmek, başkalarının destek yahut korumasına gereksinim hissetmek; genelde siyasi nedenlerden dolayı kendi ülkesinden kaçıp başka ülkeye gitmek anlamlarında kullanılmaktadır (TDK, 2022). Hassaten güçlü bir dinî saygı uyandıran kutsi yerler, sığınma amacıyla ilk kullanılan yerler

¹ Doç.Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
İslam Hukuku ABD, Orcid: 0000-0002-2229-6450

olmuştur. Birçok farklı gelenekte de sığınmanın izlerini görebilmek mümkündür. İlticanın tanımını şu şekilde yapabiliriz: İnsanların, adavet, muhasamat, antagonizm, hasımlık, işgal, asıl yurt topraklarının birazını yahut hepsinin güvenliğini bozan tehlikeli iç olaylar sonucunda zulüm veya zulüm korkusu nedeniyle her zamanki yaşadıkları yerlerden ayrılmak mecburiyetinde kalarak vatanlarının dışındaki yerlerde bir barınak ve sığınak aramalarıdır. (el-Kiyâli vd,1990.)

1.2. Mülteci

BM Genel Kurulu'nun 14.12.1950 tarih'li Konferansta kabul edilen Mültecilerin Hukuksal durumlarına ilişkin sözleşme, 28.07.1951 yılında Cenevre şehrinde imzaaltın alınmış ve 22.04.1954 yılında yürürlük kazanmıştır: “1 Ocak 1951'den önce meydana gelen olaylar sonucunda ve ırkı, dini, tabiiyeti, belli bir toplumsal gruba mensubiyeti veya siyasi düşünceleri yüzünden, zulme uğrayacağından haklı sebeplerle korktuğu için vatandaşı olduğu ülkenin dışında bulunan ve bu ülkenin korumasından yararlanamayan, ya da söz konusu korku nedeniyle, yararlanmak istemeyen yahut tabiiyeti yoksa ve bu tür olaylar sonucu önceden yaşadığı ikâmet ülkesinin dışında bulunan, oraya dönemeyen veya söz konusu korku nedeniyle dönmek istemeyen her şahıstır.” (BM, 1951).

Soyu, inancı, uyruğu, herhangi bir toplumsal gruba aidiyeti siyasal fikirleri veya haksız yere bir zulme uğrama kaygısı taşıması ya da yurттаşı olduğu devletten başka bir ülkeden korku yaşaması dolayısıyla alakalı ülkenin korumasından yararlanmak istemeyen şahıstır (Davutoğlu, 2003; Demir & Okşar, 2018).

1.3. Sığınmacı

Her ne kadar birbirlerinin yerine kullanılsa da bazı temel farklılıkları nedeniyle sığınmacı ve mülteci terimleri ayrı kavramlar

olarak kabul edilmektedir. Sığınmacı, iltica etmek için müracaatta bulunmuş fakat iltica işlemleri henüz resmiyet kazanmamış şahıslar için kullanılmaktadır. Sığınmacı kişilerin her ne kadar iltica talepleri kabul edilmemiş olsa da iltica talebinde bulunduğu devletin korumasından yararlanmaya hakkı elde etmiş olmaktadır (Büyükçalık, 2015).

İslam'dan evvel Araplarda da buna benzer türden kurumlar söz konusuydu. Özellikle Arap toplumu bu tür davranışları övünme aracı olarak da kullanmaktaydı. Nitekim nüfuz sahibi olan ve erk sahibi şahısların, zayıf, arkası olmayan veya Arap toplumun yerlisi olmayan şahısları diğer kişilerden, tesirlerinden, istenmeyen sakıncalı hallerden, rahatsızlık veren hallerden uzaklaştırması, koruma, himaye, vikaye etmesi arka çıkması için civar ve himaye terimleri kullanılmaktadır. İslam hukukunda ise emân terimi çoğu zaman bu müesseselerle birlikte kullanılmıştır. İslam hukuku diğer müesseselerde olduğu gibi, ana ilke ve prensiplerine aykırı olmayan, bu tür kurumları da devam ettirmiştir. Bu tür müesseseleri alırken onları kullanıma daha elverişli hale getirerek geliştirmiştir. Hatta anlam kemlemesine sahip olan “sığınma” olgusunu genel manada istiâze-teavvüz özel anlamda ise hicret ve muhâcir terimleriyle hayatın bir gerçeği ve toplumda pozitif ayrıcalık vesilesi olarak takdim etmiş ve ıstılahlaştırmıştır (Sıcak& Çalışkan, 2019; Sıcak, 2018).

1.4. Civar

Sözlüklerde; komşuluk, yöre, dolay olarak anlam verilmektedir. Terim olarak Araplarda İslam'dan önce cahiliyye devrinde eman kelimesinin yerine kullanılmaktaydı. Hatta bu kullanım İslâm'ın ilk dönemlerinde de söz konusuydu. Bir kişiyi koruma, kollama arka çıkma işini hem bireyler hem aileler, aşiretler ve kabileler de bu görevleri deruhte edebildiğinden dolayı civârı bireysel ve toplumsal olarak iki farklı başlık altında incelemek

yerinde olacaktır. Gerek himaye talep eden kimseye müstecîr ve bu talebi karşılayarak onaylayan kişiyi veya kişileri himaye eden kimseye mücîr denilmekteydi ve her ikisinin de uyması gereken kurallar da mevcuttu. (Önkâl, 1993). Kur'an-ı Kerimde Eman terimi yerine civar kelimesi kullanılmaktadır (Tevbe Suresi, 9/6).

1.5. Eman

Sözlükte “güvence, teminat, garanti emniyet, itimat etmek, inanca, güvenilir olmak” şeklinde anlam verilmektedir. Kavram olarak ise, İslâm ülkesine girme isteğinde olan İslam ülkesinin vatandaşı olmayan, gayri müslim, harbi şahısların hayatlarının ve maddi varlıklarının muhafaza edilmesi konusunda teminat sağlayan sözleşmedir. (Bu tanımdaki harbî terimi ile, İslâm ülkesiyle arasında sulh ile ilgili ahitleşme olmayan ecnebi uyruklu kişiler kastedilmektedir.) Daha önce zikri geçtiği gibi eman, Kur'ân'da civar sözcüğü ile geçmektedir. Sünnette eman kavramına alternatif olarak ise zimmet ve ahd kelimeleri de kullanılmıştır. Eman talep şahsa müste'min, eman veren şahsa müemmin, eman verilen kişiye de müste'men denmektedir.

Eman talep eden kişinin erkek ya da kadın, bir dine mensubiyeti olan, olmayan, birey veya bir grup olabilir. İslam Hukukunda aile reisi olarak kabul edilmesi nedeniyle eman erkeğe verildiğinde kendisiyle birlikte bütün aile bireylerinin yaşam hakkını teminat altına aldığı gibi ayrıca maddi varlıklarını da hukuken koruma altına almış olur. Ancak eman verilecek kişide devlete, millete zarar verecek herhangi bir özellik olmamalıdır. Bundan dolayı casus olma, provakatörlük benzeri faaliyet yapma potansiyeli olan kimselere eman verilmez (Zuhaylî, 1995).

Eman müessesesi Hz. Peygamber (sav) döneminde de uygulanmış bir durumdur. Daha sonraki dönem olan hulefa-i raşidin döneminde de uygulama devam etmiş (Sizgen, 2023) olması bize İslam'ın ilk dönemlerinde bu müessesenin uygulanması hakkında herhangi bir

tereddüte yer olmadığını açık bir şekilde ortaya koymakta ve bu müessesenin işlerliği hususunda icmâ olduğunu göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında İslam hukuku kaynaklarında emân müessesesi ile ilgili özellikle fetih hareketleri doğrultusunda arazi ve vergi hukukuna yönelik teferruatlı malumatların var olduğu açık bir şekilde görülür (Kundak, 2023).

Fıkhın tabiatı gereği birbirinden farklı tanımlamalar yapılmıştır. Ancak bu tanımlar ciddi manada bir ihtilaf ortaya koymamaktadır. Fukahanın yapmış olduğu tanımlardan hareketle eman şöyle tanımlanabilir; İslam ülkesi olmayan bir devletin Müslüman olmayan yurttaşıyla ya da Müslüman olan yurttaşıyla İslam ülkesi topraklarına veya İslam ülkesine aidiyeti olan yerlere girebilmesi için yaşamının ve maddi varlıklarının teminat altına alınması maksadıyla yapılan akittir. (Şirbinî, ts.,; İbn Hümâm, 1970; İbn Kudâme, 1988)

Hz. Peygamber (sav)’in uygulamalarında eman verdiği görülmektedir. Hz. Peygamber (sav) Safvân b. Ümeyye’ye sarığını eman verdiğine dair olarak gönderdiği bilinmektedir (Taberî, ts.). Ayrıca eman ile ilgili (Ebû Dâvûd, ts) hadisler de mevcuttur: *“Müslümanlar kendilerinin haricindekilere karşı bir tek el gibidirler. (Birbirleriyle olan ilişkileri için ise) kanları ve malları müsavidir. Müslümanlardan en düşük seviyede olanlar bile onlar adına eman verebilir”* (Ebû Dâvûd, ts.). *“İşin gerçeğini bilmeden bir mu‘âhedi (eman verilmiş veya zimmet akdi yapılmış birini) öldüren kimseye Allah cenneti haram kılar.”* *“Müslümanların zimmeti (verdikleri taahhüt) bir bütündür. Onların en aşağı seviyede olanları dahi bu zimmeti taşır. Her kim bir Müslümanın garanti etmiş olduğu zimmeti bozarsa, Allah’ın, meleklerin ve bütün insanların laneti onun üzerine olsun. Kıyamet gününde ondan herhangi bir tevbe ve fîdye kabul edilmesin.”* (Buhârî, 1987) vb. hadisler de eman müessesinin delilleri arasında yer alır. Fukaha eman müessesesinin meşruluğu hususunda icma etmiştir. Bunun için daha ilk dönemden itibaren

günümüze kadar uygulanagelmıştır. (Sizgen, 2023). İslam hukuku literatüründe kullanılan eman kavramı çağdaş pozitif hukuk eserlerinde sığınma ve mülteci kavramlarıyla ifade edilmektedir.

1.6. Müste'men

Sözlükte, güvenmek, emin olmak manasındaki **emân** kökünden türemiş olan müste'men kendisine eman verilen şahıs anlamına gelmektedir. Istılahta ise İslâm ülkesine eman alıp giren yabancı gayri müslimi ifade etmek için kullanılır (Haraşî, ts). İslam hukuku ilkeleri bağlamında hangi şartlar altında iltica başvurusunun kabul edileceği meselesini genel olarak kavramları ile birlikte verdikten sonra şimdi de sığınma verilmesinin şartlarını inceleyelim.

2. Sığınma Verilmesinin Şartları

İltica etme istediğinde bulunan bir şahsa sadece talep etmesi durumunda sığınma hakkı verilmez. Bu kişinin söz konusu isteği İslam hukuku ilkeleri bağlamında incelenir, herhangi bir aykırılık barındırmadığı zaman bu kişilere iltica hakkı tanınır (Özdemir, 2016; 2018). Şimdi İslam hukuku ilkeleri bağlamında hangi şartlar altında iltica başvurusunun kabul edileceği meselesini başlıklar halinde inceleyelim.

2.1. Geçerli Hukuki Bir Sığınma Gerekçesi

İslam hukukuna göre eman talep eden birisine eman kurumunun işletilebilmesi için sunmuş olduğu gerekçenin İslam hukuku temel ilke ve prensiplerine uygun makbul bir gerekçe olması zorunludur. Aksi takdirde günah işleme amacıyla ya da günaha götürecek yollara sebep olacak gerekçelerle asla eman verilmez (Özdemir, 2016). Zira kurulduğu ilkeler bakımından devlet; fonksiyonlarını, yapılanma biçimlerini, huzur ve emniyetini bunun yanında manevi varlığını zora sokmuş olur.

2.2. İslam Ülkesine ve Vatandaşlarına Yönelik Zarar İçermemesi

İslam tarihi içerisinde diğer bütün siyasi yapılara model teşkil eden devlet yapısı toplumdan bağımsız olmayıp somut ve baskın bir mevcudiyete sahiptir. Devlet, İslam inancının belirlemiş olduğu ahlak ve toplumsal idealleri gerçekleştirmek için kurulan bir örgüttür. Bunun için devletin amacı toplumu en güzel şekilde huzurlu, emniyet içerisinde yaşatmak maneviyatı ve ahlakı topluma hâkim kılmaktır. Şayet eman verilen şahıs ya da şahıslar mevzubahis ilkelere aykırı davranarak ülkeye ya da ülke vatandaşlarına zarar verecek bir duruma sebebiyet vereceklerse bu kişilere eman verilmez (Sizgen, 2023). Bu bağlamda, fukaha, eman akdinde Müslümanların ve İslam ülkesi vatandaşlarının maslahatını ortadan kaldıran bir zararın olmaması gerektiği konusunda icmâ etmiştir.

2.3. Müslümanların Maslahatının Olması

Eman akdinde, bazı fakihler İslam ülkesi vatandaşlarının maslahatının var olması gerektiğini savunurken bazıları da bunun gerekli olmadığını savunmuşlardır. Maliki, Şafii, ve Hanbeli mezheplerinin cumhuruna göre eman akdinde şayet İslam devletine ve Müslümanlara dokunan ahlaki, maddi-manevi herhangi bir zarar söz konusu değilse Müslümanların maslahatının olmasına da gerek duyulmaz. Fakat Hanefi mezhebinde bu görüşün tam tersi görüş yer alır. Hanefilere göre emân akdi herhangi bir maslahat gözetilmeksizin yapılmaz. Bu akdin sahih olabilmesi için muhakkak Müslümanların maslahatına uygun olması gerekir (Kâsânî, 1982; Şirbinî, ts; İbn Hümâm, 1970). Kanaatimizce eman akdinde Müslümanların maslahatının gözetilmesi hem Müslümanların hem de devletin yararına olacaktır.

2.4. İslam Devletine Ait Bir Yerde Olma

Eman müessesinin yürürlüğe sokulduğu yerin, İslam devletine ait olması gerekir. Tabi bu durumdan bazı kutsal mekânları istisna etmek mecburiyetindeyiz. Eman akdi de bir gayri müslimle imzalandığında acaba bu kişi kutsal mekân olan mescidi haram ve mescidi nebeviye girebilir mi? Sorusu akla gelmektedir. Malikilerin dışındaki üç mezhebe göre mescitlerin en faziletli olanı Mescid-i Harâm'dır. Mâliki mezhebine göre fazilet sıralamasında ise önce Mescid-i Nebevî sonra Mescid-i Harâm gelir. Mescid-i Harâm'a müşriklerin yaklaşmasını yasaklayan âyet (Tevbe 9/28.) kapsamı hakkında fukahâ birbirinden farklı içtihatlarda bulunmuştur. Hanefilere göre bu yasak kapsamında yalnızca müşrik Araplar yer almaktadır. (Cessâs, 1992). Şafii, Mâliki, ve Hanbeli mezheplerine göre âyetteki yasak istisnasız olarak gayri müslimleri kapsar, Mescid-i Haram'a gayrimüslimler hiçbir surette giremezler. Mescid-i Harâm tabiri Kur'ân'da 15 defa geçmektedir. Bu tabirle Kâbe ve Kâbe'yi çevreleyen ve ibadet amacıyla kullanılan çevre yani Mekke ya da Mekkenin haremî anlaşılır. (Zerkeşî, 1995) Fukahaya göre Medine'ye gerekli olduğu takdirde muayyen bir zaman için gayri müslimlerin girişine izin verilmesi ittifakla caizdir (Buhûtî, ts). Delil olarak da ise Hz. Peygamberin (sav) Taif'ten Medine'ye gelen heyeti Mescitte karşılaması gösterilmiştir. Bunun dışında eman akdinin İslam ülkesine ait bir yerde verilmesi gerekir.

3. İslam Hukukunda Sığınma Gerekçeleri

İslam hukukuna göre iltica isteğinde bulunan kimselerin İslam devletine sunacakları gerekçeler daha önce de belirtildiği üzere meşru ve hukuki olmalıdır. Şimdi de bu meşru hukuki gerekçeler nelerdir, bunları incelemeye çalışalım:

3.1. Eman Talebinde Bulunmak

Allah Rasülü (sav) ve Hulefa-i Raşidin devrindeki uygulamalar, Arap toplumunda var olan eman akdinden farklı bir durum arz etmez. İslam hukuku açısından bakıldığında bir şahsın iltica isteğinde bulunabilmesinin gerekçelerinden birisi, o kişinin İslam ülkesinden eman talep etmesidir. Zira İslam hukukuna göre isteyen herkes İslam ülkesinden eman talep edebilir. Bir Müslüman bir gayri müslimi ya da bir müşriğe eman verip onu himaye edebilir. Allah Rasülünün uygulamaları da bu şekilde olmuştur. Hanefiler ve bazı fakihler Tevbe suresi 6. Ayeti ve Allah Rasülünün uygulamaları dinin, İslam ülkesinin ve Müslümanların maslahatına uyduğu müddetçe her bir Müslüman, birey olarak İslâm'ı öğrenmek ve kalplerini Allahın dinine ısıtmak amacıyla gayri müslim birine eman verebilir (İbn Kudâme, 1405; Kâsânî, 1982).

Cumhur fukaha, eman verme selahiyetinin tüm Müslümanları alakadar eden bir durum olması ve harbilerle ateşkes manası taşıması nedeniyle yalnızca devlet reisi ya da onun vekil ettiği kimseye ait olduğunu benimsemiştir (İbn Kudâme, 1405; Kâsânî, 1982). Bunun haricinde İslam ülkesine başka yabancı bir ülke vatandaşı olan gayrimüslimin casus olarak veya zarar verme amaçlı olarak gelme ihtimali de olduğundan yetkinin sadece otoriteye münhasır bırakılması doğru olmalıdır. Fakat İslam ülkesinin ve vatandaşlarının maslahatına uygun bir iş ve işlem için gelen gayri müslim kişilere eman verilmesi daha doğru bir davranış olacaktır.

3.2. Diplomatik ve Ticari Amaçlı Faaliyetler

Müste'men, İslam ülkesinde geçici oturma müsaadesine sahip olan şahıstır. İslam ülkesinden geçici oturma izni talebinde bulunan kimselerin en başında ticari amaçlı faaliyet gösteren tüccarlar ile diplomatik faaliyet yapan elçiler yer alır. Diplomatik faaliyette bulunan elçi niteliğindeki kimselerin İslam devletinde bulunma ve eman akdi imzalama hususunda herhangi bir ihtilaf söz konusu

değildir. Allah Rasülü (sav) elçileri mescitte “üstüvânetü’l-vüfûd” denilen yerde kabul ederdi. (İbn Sa’d, 1968). Savaş dönemlerinde ise Allah Rasülü (sav) elçileri karargâhta kabul ederdi ve olanaklar elverdiği müddetçe onları onurlandırır, onlara ikram ederdi. Onlar asla öldürülmez ve örselenmezdi; daha ötesi onurlarına halel getirecek en ufak davranışta dahi bulunulmazdı (İbn Sa’d, 1968). Allah Rasülü (sav) elçilere yolluk hazırlatırdı. Ahirete irtihal edeceği son dönemde yaptığı vasiyetler içerisinde elçi heyetlerine hizmet hususunda eksiklik olmaması iyi muamelede bulunulması yer almaktaydı (Buhârî, 1987).

İslam devletine ticaret yapmak amacıyla girmek için eman akdi düzenlenebilmektedir. Bu sayede tüccar tıpkı diplomatlar ve elçiler gibi geçici oturma iznine sahip olurlar. İslâm ülkesinde emanın muayyen bir kişiye, gruba ya da bir mıntıkaya tanınabilen dokunulmazlık güvencesinden ibaret olduğu anlaşılr. Bu güvence ticaret vb. nedenlerle İslâm ülkesinde bulunmak isteyen yabancılara tanınan ayrıcalık ve güven anlamına geldiği ve zamanla bir kurumsallaştığı görülür (Zuhayli, 1995). Dikkat edilmesi gereken önemli bir durum da bu konunun istismara açık bir yönünün de bulunmasıdır. Zira İslam ülkesine gelen casuslar da bu tür bir kılığa girip hem İslami ülkesine hem de ülke vatandaşlarına zarar verebilir. Bunun için ciddi anlamda tedbirlerin alınması devlet reisine ve onun yetkilendirdiği insanların üzerine düşmektedir.

3.3. İslam’ı Öğrenme Maksadıyla Dâru’l-İslama Girme İsteği

“Eğer Allah'ın, insanların bir kısmını diğer bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, içlerinde Allah'ın adı çok anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler muhakkak yerle bir edilirdi. Şüphesiz ki Allah kendi dinine yardım edene mutlaka yardım eder.” Bu ayet, dinin korunması gereken bir hak olduğu, dindar insanların saygınlığı, dini yaşantı ve ibadet mekânlarına dokunulmaması gerektiği gibi hususları genel bir kural olarak ifade etmektedir”

(Habergetiren,2019). Bütün Müslümanlar, kendisinden eman isteyen kişilere müspet ya da menfî cevap verme özgürlüğünü haizdir. Fakat halisane bir niyetle yalnızca İslâm dinini öğrenmek ya da Allah kelâmını işitmek için kulak vermek isteyen İslam devleti vatandaşı olmayan gayri müslimlere eman verilmesi Tevbe sûresinin 6. ayeti mucibince vacip kabul edilmiştir. (Zuhayli,1995)

Allah-u teala Kur'ân'da “Şayet müşriklerden birisi senden eman dilerse, Allah'ın kelâmını işitip dinleyinceye kadar ona eman ver.” şeklinde buyurmakta ve müşriklerin dini öğrenmeyi ve Allah'ın kelâmını dinlemeyi istemesi halinde onlara eman verilmesini emretmektedir. Buradan hareketle onların İslam ülkesine giriş yapmaları sağlanarak İslam'ı öğrenmeleri için eman verilebilir. Hanefiler ve bazı fakihler Tevbe suresi 6. Ayeti ve Allah Rasûlünün uygulamaları doğrultusunda bakıldığında İslâm'ı öğrenmek ve Allah'ın dinine ısınmak amacıyla İslam ülkesine gelen gayri müslim birine eman verilmelidir, sonucuna ulaşılmaktadır.

3.4. Baskı ve Zulümlerden Kurtulmak

Allah Rasûlü (sav) hayatı boyunca, tabiiyetine ve dinine bakmaksızın zulüm ve baskılara maruz kalmış insanlara iyilik yapmış, iskân sorunlarını gidermiş, kişsel özgürlüklerini itibarlarını ve saygınlıklarını korumuş ve her hususta onlara yardım etmeyi teşvik etmiştir. Hılfu'l-fudûl cemiyeti ile ilgili söz ve söylemleri buna hüccet olarak sunulabilir. Hılfu'l-fudûl Kureyşli Arap liderlerin mazlumlara yardım, zayıflara arka çıkma ve sair diğer ahlaki meziyetler için yaptıkları bir ahitleşmedir. Allah Resûlü (sav) bu ahitleşme ile ilgili olarak; *“Abdullah b. Cüd'ân'ın evlerinde gerçekleştirilen muhahedeye amcalarımla beraber iştirak etmiştim. Bu muahedede bulunmanın saadetini kızıl ve güzel develere değiştirmem. Hâlihazırda şimdi bunun bir benzeri muahedeye davet edilsem hiç tereddüt etmeksizin katılırım.”* (İbn Sa'd, 1968) şeklinde buyurmuştur.

Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde, söylem ve eylemleriyle Allah'ın buyruklarını hiçe sayıp hakikatten ayrıldıkları için zalimler diye adlandırılanlar birbirinden farklı dünyada çeşitli felâketlerle helâk edilmişlerdir. (Hûd Suresi, 11/67, 94; Kehf Suresi, 18/59; Ankebût Suresi, 29/14, 40.) Ayrıca zalimlerin âhirette de cezalandırılacaklarını da yüce Allah bildirmiştir. (Âl-i İmrân Suresi, 3/151; Mâide Suresi, 5/29; Tûr Suresi, 52/47.) Yine bunların dünyada bütün yaptıkları salih amellerinin de boş yere gideceği, heba olacağı bildirilir. (Âl-i İmrân Suresi, 3/117.) Buradan hareketle zulmün her çeşidine karşı çıkan İslam'ın zulüm baskı şiddet gibi haksızlıkları onaylamasını beklemek akla ziyandır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'in bütün temel ilkeleri içerisinde zulmün insani münasebetlerde ortaya çıktığı yerlerde böyle bir tutumun kati surette reddedildiği görülür. (Yûsuf Suresi, 12/23, 79; Sâd Suresi, 38/22-24) Kur'an-ı Kerim'de haksız yere hücum ve tecavüzlere maruz kalarak yaşadıkları topraklardan zorla çıkarılmaların da zulüm olarak değerlendirildiği ve bu tür eylemlerin savaş sebebi sayıldığı görülür (Hac Suresi, 22/39-40). Kur'an-ı Kerim'de vatanından, yerinden yurdundan çıkarılma "ihrâc" olgusu hem tarih boyunca âdemoğlu hem de İslam toplumu için bir dönüm noktası olan hicret sürecinin öncül kavramlarından biri olarak kullanılır (Sıcak& Çalışkan, 2018; 2020). Çünkü İslam kişilerin ve toplumun hem dünyada hem de ahirette mutluluklarının ve huzurlarının temin edilebilmesi için emirler getirmiştir. Tüm bunlardan hareketle İslam dininin, müstaz'af ve güçsüzlere yardım etmeyi emrettiği zulme haksızlığa ve gereksiz baskılara maruz kalanlara yardım edilmesini emrettiği anlaşılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de *"Zulüm ve baskı tamamen ortadan kalkıncaya ve hâkimiyet sadece Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Eğer haksızlıklara son verirlerse, artık zâlimlerden başkasına düşmanlık yoktur."* Şeklinde buyurularak haksızlıklarla ve zulümlerle, yok oluncaya dek savaşılmasının emredildiği açıkça müşahade edilir. *Enes (ra)'den rivayet edildiğine göre, Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem şöyle buyurdu: "Din*

kardeşin zalim de mazlum da olsa ona yardım et.” Bir adam: Ya Resûlallah! Kardeşim mazlumsa ona yardım edeyim. Ama zâlimse nasıl yardım edeyim, söyler misiniz? dedi. Peygamberimiz: “Onu zulümden alıkoyar, zulmüne engel olursun. Şüphesiz ki bu ona yardım etmektir” buyurdu. (Buhârî, 1987; Tirmizî, ts; Hac Suresi, 22/39-40; Âl-i İmrân, 3/151).Günümüz şartlarında da ayetlerin ve Peygamber efendimizin uygulamaları ve tavsiyeleri gereği yeryüzünde baskı ve zulüm gören insanlara Müslüman da olsa gayri müslim de olsa yardım edilmesi gerektiği açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim bu anlayışın bir sonucu olarak tarihimizde farklı din mensuplarının tam bir can ve mal emniyeti içinde toplumsal bir bütünlükle yaşadığı (Korkmaz, 2018), Müslümanlarla ortaklık kurdukları, birbirlerine mal ve eşyalarını emanet ettikleri birçok çalışmada müşahade edilmektedir (Korkmaz, 2019).

Sonuç

Günümüzde uluslararası ilişkilerde devletlerarası teamüllerin tamamen değişmesi nedeniyle eman ve emannâmeler yerini devletlerin denetiminde olan ikamet izni, vize, pasaport vb. rahat kontrol edilebilir araç ve müesseselere bırakmıştır. Her ne kadar bu iş ve işlemlerin takibi çok kolay bir durum haline gelse de değişmeyen tek şey insanların her halükârda mülteci konumuna düştüğü gerçeğidir. Bu gerçeklikten hareketle insan onuruna uygun olacak şekilde insanlara muamelede bulunmak bütün insanlığın hakiki görevidir. Bunun istismara açık bir durum olduğu gerçeği de göz önünde bulundurulmalıdır. Yine devletlerin bu tür bir istismarın oluşmasını da engellemesi gerekir.

Bütün bunların dışında mülteci olarak gelen insanlara dışlayıcı uygulamalar yapılmasının önüne geçilmelidir. İslam hukukunun bütün düzenlemeleri insan haklarını koruyucu ve adaleti temin edici niteliktedir. Bunun için mültecilik meselesine, insan haklarına uygun sosyal adalet perspektifinden bakılmalıdır. Meşru gerekçelerle başka

ülkeye sığınan bu bireylere insan haklarına aykırı davranış sergilenmesinin önüne geçilmesi İslam'ın şiarındandır. Bunlara ek olarak insanların yeteneklerinin geliştirilmesi üzerine yoğunlaşılmalı hem sığınılan ülkenin hem de sığınmacıların karşılıklı olarak bu işten karlı çıkmaları sağlanmalıdır.

Kaynakça

Buharî, E. A. M. (1987). *el-Câmi 'u's-Sahîh* (M. D. el-Buğa, Ed.). Beyrut. (Orijinal eser 1407)

Buhûtfî, M. b. Y. b. S. (n.d.). *Keşşâfû'l-Kinâ' 'an Metni'l-İknâ'*. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye.

Büyükçalık, M. E. (2015). *Mülteci Hukuku'nun gelişimi ve Türkiye'de mültecilerin sosyal hakları*. Oniki Levha Yayınları.

Cessâs, E. B. A. b. A. er-Râzî. (1992). *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî. (Orijinal eser 1412)

Çalışkan, N., & Sıcak, A. S. (2019). İnsan şahsiyetinin inşası ve korunması bağlamında Kur'ân'da sığınma realitesinin isimlendirilmesi. *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 3(1), 140–168. <https://doi.org/10.31121/tader.555746>

Çalışkan, N., & Sıcak, A. S. (2020). Sîret-nüzûl bağlamında kavramlar üzerinden Kur'ân'da hicret süreci. İçinde M. A. Kirman & A. İ. Dölek (Ed.), *Göç ve din – Disiplinlerarası bir yaklaşım* (ss. 129–146). Ankara: Astana Yayınları.

Davutoğlu, A. (2003). Küreselleşme ve AB-Türkiye ilişkileri çerçevesinde ulusal egemenliğin geleceği. *Anayasa Yargısı Dergisi*, 20.

Demir, R., & Okşar, Y. (2018). Suriyeli öğrencilerin din eğitiminde karşılaşılan sorunlar: Kilis ili örneği. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(1), 285–312.

Ebû Dâvûd, S. b. el-Eş'as. (n.d.). *Sünen-i Ebû Dâvûd* (S. M. el-Lehhâm, Ed.). Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Habergetiren, Ö. F. (2019). İslâm hukukunda gözetilmesi zorunlu maslahatlar çerçevesinde insan onuru. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 3(1), 150–169. <https://doi.org/10.32711/tiad.539625>

Haraşî, M. b. A. (n.d.). *eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Muhtaşar Sîdî Halîl*. Beyrut: Dârü'l-Fikr.

İbn Kudâme, E. M. M. (1405/1985). *el-Muğnî*. Beyrut: Dârü'l-Fikr.

İbn Kudâme, M. (1988). *el-Kâfî*. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî.

İbn Sa'd, E. A. (1968). *Tabağâtü'l-Kübrâ* (İ. Abbas, Ed.). Beyrut. (Orijinal eser 1388)

İbnü'l-Hümâm, K. M. b. A. (1970). *Şerhu Fethu'l-Kadîr*. Kahire.

Kâsânî, A. E. B. b. M. (1982). *Bedâ'i'u's-Sanâ'i' fî Tertîbi's-Şerâi'*. Beyrut: Dârü Kütübü'l-Arabî.

Kiyâfî, A., vd. (1990). *Mevsû'atü's-Siyâse* (2. bs.). Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye.

Korkmaz, Ö. *Osmanlı Aile Hukuku (18. Yüzyıl Adana Örneği)*. Ankara: Akamisyen Kitabevi, 2018.

Korkmaz, Ö. “İslâm Medeniyetinde Birlikte Yaşama Tecrübesi Tarihî Vesikalar Işığında Adana Örneği”. İslam ve Yorum III, İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019.

Kundak, O. (2023). *İslam arazi hukukunun oluşumu*. İstanbul: On İki Levha Yayınları.

Kundak, O. (2023). İslâm arazi hukukunda Mekke'nin özel konumu. *Bitlis İslamiyat Dergisi*, 6(1), 67–83. <https://doi.org/10.53442/bider.1392660>

Önkal, A. (1993). *Civâr. İçinde TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.

Özdemir, R. (2016). İslâm hukukunun temel ilkeleri çerçevesinde Suriyeli mültecilerin Türkiye'deki iltica hakkının

değerlendirilmesi. *Route Educational and Social Science Journal*, 3(5), 191–204.

Özdemir, R. (2018). Mukayeseli hukuk çerçevesinde Suriyeli mültecilerin hukuki statüsü. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23(2), 89–113.

Sıcak, A. S. (2018). Başa çıkma stratejileri açısından Kur'ân'da hicret realitesi. *Antakiyat*, 1(1), 43–63.

Sıcak, A. S., & Çalışkan, N. (2018). 'Kur'ân'da ihraç' kavramı özelinde göç olgusu. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(9), 483–514.

Sizgen, İ. (2018). Şâfiî mezhebinin teşekkül evreleri. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(2), 125–154.

Sizgen, İ. (2023). *Tevbenin mahiyeti ve had cezalarını düşürmedeki rolü*. Ankara: Fecr Yayınları.

Taberî, M. b. C. (1960–1970). *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* (Ebu'l-Fazl, Ed.). Kahire.

Zerkeşi, B. (1995). *İ'lâmü's-Sâcid bi-Ahkâmi'l-Mesâcid* (E. S. Şa'bân, Ed.). Beyrut.

Zuhaylî, V. (1995). Eman. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.

BÖLÜM 4

İBN CEMÂA'YA GÖRE DİVAN TEŞKİLATI

MUHAMMET SAĞLIK¹

GİRİŞ

Divan lafzının, “bir şeyleri bir araya getirdi” anlamına gelen “*devvene'l-eşya*” tabirinden alınmış olması muhtemeldir. Çünkü divan bazı hususların diğer bazılarıyla bir araya getirilmesi işini yapar.² Bu kelimenin Farsçadaki *divaneh* kelimesinden geldiği de söylenmiştir. Bu şeytana verilen isimdir. Kâtiplerin bu kelimeyle adlandırılması kitâbetteki ustalıkları sebebiyledir. Denildiğine göre Kısra kendi başlarına belirli hareketler yaparak çalışan kâtiplerinin bu hâllerine muttali olmuş ve *divaneh* yani “deliler” demiştir. Bu sebeple kâtipler bu adı almışlar, sonraları kelimenin sonundaki he harfi söylenişi kolaylaştırmak maksadıyla atılmış ve kelime divan olarak kullanılmıştır. Daha sonraları da sultanın ordu, gelir, iş (*a'mal*) ve görevlilerini zabıt altına almakla ilgili hususlar için kullanılan deftere bu ad verilmiştir.³

¹ Dr., Marmara Üniversitesi, İslam Hukuku, 0000000218655895.

² İbn Cemâa, *Tahriru'l-Ahkâm*, s. 138.

³ İbn Cemâa, *Tahriru'l-Ahkâm*, s. 138.

İslam tarihinde ilk kez divan teşkil eden Ömer b. Hattâb'dır (r.). Zira onun devrinde Müslümanların askerleri ve gelirleri çoğalmıştı. Bunların kayıt altına alınma ihtiyacı baş gösterdi. O bu hususta sahabeyle istişare etti. Osman b. Affân, Hâlid b. Velîd ve diğer bazı sahabîler bu hususa, divan teşkiline işaret ettiler. O da Kureyşli gençlerden Akil b. Ebu Tâlib, Mahreme b. Nevfel ve Cübeyr b. Mut'im'e şöyle emretti: "İnsanları konumlarına göre yazın. Hâşimoğulları'ndan başlayın ve Resulullah'a olan yakınlıklarına göre sıralayın.". Bu olayın tarihi, hicretin onuncu senesi muharrem ayında idi. Hicretin yirminci yılı olduğu da söylenmiştir. Bu tarihte Mısır fethedilmiştir. Şam'ın fethi ise on dördüncü senededir.⁴

DİVAN'IN KISIMLARI

İbn Cemâa'ya göre divan dört ana kısma ayrılır:

A. ORDU DİVANI (*DİVÂNÜ'L-CEYŞ*)

Sultanın bir ordu divanı teşkil etmesi gerekmektedir. Emirlerden ve onların dışındakilerden cihad için hazır bekleyen maaşlı askerlerin tamamını bu divanda kayıt altına almalıdır. Huzeyfe b. Yemân'ın naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Müslüman olduğunu söyleyen herkesi kayıt altına alın."⁵

Bu ifade ordu divanı kurmanın sünnet olduğuna delildir. Divan ihdas etmenin sıhhatine bir diğer delil bunun teşkiline ihtiyaç olduğunu düşünen sahabenin ittifaklarıdır. Divana maaşlı askerlerin isimleri ve aldıkları maaş miktarı yazılır. Ordu divanında isminin bulunması için kişide; erkek, buluş çağında, hür ve Müslüman

⁴ İbn Cemâa, *Tahriru'l-Ahkâm*, s. 138-139.

⁵ İbn Cemâa, *Tahriru'l-Ahkâm*, s. 140; Buhari, Cihad 181. Hadisin benzer lafızlarla diğer rivayetleri için bk. Müslim, İman 235; İbn Mace, Fiten 23; Ahmed, *Müsned*, V/384.

olmak, savaşmaya ve harbe girmeye engel bir kusuru olmamak, savaş hakkında bilgi sahibi olmak özellikleri aranır.⁶

Ordu divanında şu kişiler yer alamamaktadır: Kadınlar, çocuklar, akıl hastaları, köleler, zimmiler ve kör, kötürüm, çolak, topal gibi savaşmaya uygun olmayan zayıflar. Eğer topal kişi süvari ise divanda isminin bulunması caizdir. Ordu divanında ayrıca savaşma kararlılığı zayıf yahut savaş bilgisi az olan ya da savaşa girmekten korkan kimseler yer almamaktadır. Çünkü bunlar savaşmaktan acizdirler ve cihat için hazır tutulanlar arasında yer alamazlar. Eğer bu kimseler savaşta muktedir savaşçının ailesinden iseler onun aile efradı olarak hesap edilirler. Bu sebeple müstakil olarak bunlara maaş verilmek yerine ihtiyaçlarına yetecek kadar tetimme kabilinden ödeme yapılır.⁷

Ebu Hanife kölelerin müstakil olarak atâ almalarına cevaz vermiştir. Bu görüş Hz. Ebu Bekir'in (r.) görüşüdür. Şafii bu görüşe muhaliftir. Onun görüşü de Hz. Ömer'in (r.) görüşüdür. Cihat ehliyetini kaybettiğini yahut cihattan aciz kaldığını bilen kimsenin kendini mücahitler arasında yazdırması yahut onlar için ayrılan paydan alması caiz değildir.⁸

İbn Cemâa, divana isim yazımında gözetilecek esaslar konusunda şu açıklamayı yapmaktadır: Divanda bir kişinin ismi yazılacağı zaman eğer bu kimse meşhur ve seçkin biri ise –büyük emirler vb.- bilindiği şekilde yazılmasıyla yetinilir. Onun vasıflarının ve eşkâlinin zikredilmesi uygun olmaz. Çünkü bu yakışıksız bir durumdur. Eğer ismi yazılacak kişi meşhur biri değilse ismi, nesebi, kabilesi, yaşı ve vasıfları yazılır, ayrıca kendisini başkalarından ayırt edici özelliklerine de yer verilir. Böylece bu

⁶ İbn Cemâa, *Tahriru'l-Ahkâm*, s. 140.

⁷ İbn Cemâa, *Tahriru'l-Ahkâm*, s. 140-141.

⁸ İbn Cemâa, *Tahriru'l-Ahkâm*, s. 141.

kişinin nasıl biri olduğu anlaşılır. Ayrıca arîfi de kaydedilir ki ihtiyaç durumunda hazır bulunsun. İmam ve temsilcisinin, isimlerini divana kaydettiği esnada askerden biat alma hakları vardır.⁹

Divan kaydında öncelik sırası hakkında İbn Cemâa şu görüşleri dile getirmektedir: Divana, atâ ehlinde olmaları durumunda maaşlı kimselerin aldıkları miktarlar yazılır. İktâ ehlinde iseler iktâ miktarları, bunun kaynağı ve arazinin alanı belirtilmelidir. Eğer Arap yahut Acem ve Arap karışık iseler divanda isimleri Hz. Ömer'in yaptığı gibi neseplerine göre tertip edilir. Sıralama Resulullah'a (s.a) yakınlık derecesine göre olur. O, Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmuttalib b. Hâşim b. Abdimenaf b. Kusay b. Kilab b. Mürre b. Kâ'b b. Lüey b. Ğalib b. Fihri b. Malik b. en-Nadr b. Kinane b. Huzeime b. Müdrike b. İlyas b. Mudar b. Nizar b. Mead b. Adnan'dır. İlk olarak Hâşimoğullarından başlanır, sonra Abdulmuttaliboğulları, Abdümenafogulları şeklinde batın batın devam eder. Eğer iki batın yakınlıkta müsavî olurlarsa içinde Resulullah'ın (s.a) akrabaları olanlar takdim edilir. Kureyş, en-Nadr b. Kinane'den gelen boyları bir başka nakle göre Fihri b. Malik'ten gelenleri kapsar. Kureyş'in yazımı bitirildiğinde Ensar'ın yazımına geçilir. Zira onların İslam tarihinde övgüye layık bir konumları bulunmaktadır.¹⁰ Maverdi, Kinane'nin takdim edileceğini sonra da neseb olarak onların peşi sıra gelenlerin yazılacağını söylemiştir.¹¹

Arapların nesepleri altı mertebedir: Şa'b, kabile, amare, batın, fehîz ve fasile. Şa'b, kabileleri toplar; Mudâr gibi. Kabile amareleri toplar; Kinane gibi. Amare batınları toplar; Kureyş gibi. Batın, fehîzları toplar; Teym ve Adiy gibi. Fehîz ise fasileyi toplar; Hâşim ve Ümeyye gibi. İbn Cemâa'ya göre Arapların yazımı

⁹ İbn Cemâa, *Tahriru'l-Ahkâm*, s. 141.

¹⁰ İbn Cemâa, *Tahriru'l-Ahkâm*, s. 142.

¹¹ Mâverdi'nin divan tertibi hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*, s. 298-299.

bittikten sonra Acemlere geçilir. Bunların nesepleri bilinmiyorsa belli memleketlerin milletlerine (cins) göre –Türk, Rum, Hind vb.- tertip edilir. Bunlardan İslam’a önce girenler takdim edilir. Ardından sultana yakın olanlar, daha sonra da Allah’a ve sultana itaatkârlığı fazla olanlar yazılır. Bu anlatılanlar kabileler hakkındadır. Ancak tek tek şahıslar söz konusu olduğunda divana yazılma hususunda ilk olarak İslamiyet’e girişteki önceliğe, sonra dindarlık ve verâ derecesine daha sonra da yaş ve cesaret durumuna bakılır. Tüm bunlarda müsavi olunması durumunda imam, içtihadına göre kimi önce yazacağına karar verir yahut bu kişiler arasında kura çeker. Tüm bu anlatılanlar müstehaptır, vacip değildir. İmamın bu usule muhalefet etmesi onu günahkâr ve isyankâr yapmaz.¹²

İbn Cemâa’ya göre ordunun içinde askerlerden sorumlu olacak kişilerin (*arîf*) ve önderlik yapacak kimselerin (*nakib*) bulunması müstehaptır. Bu kişiler askerlerin ahvalini sultana arz eder, onların haberlerini iletir, askerlere ihtiyaç olduğunda onları bir araya toplarlar. Nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a) Hayber fethedildiği yıl her on kişinin başına bir arif atamıştı. Ensar’ın on iki nakibi vardı. Üçü Evs’ten, dokuzu Hazrec’dendi. Hevâzin Gazvelerinde Ensar esir almaktan kaçınmak isteyince Hz. Peygamber; “Geri dönün ve isteğinizi bana arîfleriniz ulaştırın.” buyurmuştur. Askerden sorumlu olacak, onlara önderlik yapacak arîf ve nakiblerin güvenilir ve takva sahibi kimseler olması gerekmektedir.¹³

B. DEVLET İŞLERİNE TAHSİS EDİLEN MALİ VERGİLERE HAS DİVAN (*DİVÂNÜ RÛSUMİ’L-EMVÂL*)

Bu divanın vazifesi, mali işleri tasnif etmek, ilgili hükümlere göre tanımlamaktır. Silah zoruyla fethedilen ile sulh yoluyla

¹² İbn Cemâa, *Tahriru’l-Ahkâm*, s. 143.

¹³ İbn Cemâa, *Tahriru’l-Ahkâm*, s. 144.

fethedilen yerleri belirlemek ve bunların arazisinin haraca mı öşre mi tâbi olduğuna hükmetmek, yağmur sularıyla sulanan araziye bunun mesafesini, bu araziden alınacak verginin cinsini, bu verginin üründen mi, gelirden mi yahut ikide bir mi, üçte bir mi yoksa dörtte bir mi alınacağını tespit etmektir.¹⁴

Ayrıca yukarıda da zikredildiği üzere haraç ve cizyenin ne kadar olduğu, bunların kimlerden alınacağı ve artış miktarları, her bir bölgede bulunan zimmilerin sayısı ve her birinin ödemesi gereken cizye miktarları, cizyeyle yükümlü olanların ve ölüm sebebiyle cizyesi ödenmeyecek olanların belirlenmesi için zimmilerin her yıl durumlarının kontrol edilmesi, madenlerin tespit edilip sayı, cins ve nevileri ile bunlardan alınacak gümrük vergilerinin açıklanması, kâfir tâcirlerin mallarından alınacak gümrük vergilerinin tespiti vb. hususlar bu divanla ortaya konulur.¹⁵

Sultan, beldelerin şer'i hukuka uygun olarak belirlenmiş ve yerleşik hale gelmiş örfî vergi miktarlarını değiştirirse mesele şu şekilde ele alınır: Eğer şeriat bu değişikliğe cevaz veriyorsa bu konudaki içtihat bu işlemin caiz olacağı ve değişiklik sonucu ortaya çıkan ikinci durumun da bir hak teşkil edeceği yönündedir. Eğer şeriat bu değişikliği yasaklıyorsa bu durumda işlem hatalı kabul edilir ve reddedilir. İşlemin bir vergi artışı şeklinde olması ile vergi azaltılması şeklinde olması arasında fark yoktur. Zira vergiyi artırmak raiyyeye, azaltmak ise beytülmale zulümdür.¹⁶

İbn Cemâa'ya göre Müslüman tüccarların bir beldeden başka bir beldeye götördükleri mallarından ve bazı malların satımından alınan vergi ve gümrükler dini açıdan haramdır, şeriat buna cevaz

¹⁴ İbn Cemâa, *Tahriru'l-Ahkâm*, s. 144.

¹⁵ İbn Cemâa, *Tahriru'l-Ahkâm*, s. 144-145.

¹⁶ İbn Cemâa, *Tahriru'l-Ahkâm*, s. 145.

vermemektedir. Bu adalete de aykırıdır. Dahası bu hadiste yasak olduğu belirtilen vergidir (*mükus*) ve apaçık bir haksızlıktır.¹⁷

C. DEVLET İŞLERİNDE ÇALIŞANLARIN DİVANI (*DİVÂNU'L-UMMÂL*)

Bu divan altı hususun kayıt altına alınmasını gerektirmektedir. Görevi veren (*müvellî*), görevi üstlenen (*mütevellî*), görev (*amel*), görev süresi, göreve atamanın ne ile sahîh olacağı ve görev için belirlenen ücret (*mukarrar alel amel*). Birincisi, görevi verendir. Bunun şartı bu kimsenin görev tevdi ettiği hususta imam, sultan ve tenfiz veziri gibi söz hakkının olması ve tasarruf yetkisinin bulunmasıdır. Veliyyülemler tarafından yetkilendirilmemiş kimsenin görevi birine tevdi etmesi durumunda bu görevlendirme sahîh olmaz, dolayısıyla onun tarafından görevlendirilen kimsenin tasarrufları da sahîh değildir. İkincisi, görevi üstlenendir. Bunun şartı güvenilir bir kimse olması, görevlendirildiği hususta yeterli biri olması ve o görev için gerekli şartları taşımasıdır.¹⁸

Zimmilerin Müslümanların sorumluluğundaki herhangi bir iş hususunda görevlendirilmeleri caiz değildir. Bunun tek istisnası ehl-i zimmetin cizyesinin yahut müşriklerin ticaret mallarından alınan vergilerin toplanması işidir. Müslümanlardan toplanan haraç, öşür vb. vergiler için zimminin görevlendirilmesi caiz olmadığı gibi Müslümanlara ait herhangi bir işte görevlendirilmeleri de caiz değildir. Bu hükmün delili şudur: Allah şöyle buyurmaktadır: “*Allah müminlerin aleyhine kâfirlere hiçbir yol ve imkan vermeyecektir.*”¹⁹ Müslüman üzerinde tasarruf hakkı veren bir işle zimmiyi

¹⁷ İbn Cemâa, *Tahriru'l-Ahkâm*, s. 145.

¹⁸ İbn Cemâa, *Tahriru'l-Ahkâm*, s. 146.

¹⁹ Nisâ 4/141.

görevlendiren kimse Müslüman aleyhine bir yol ve imkan vermiş olur.²⁰

Allah bu konuda şöyle buyurmaktadır: “*Yahudileri ve Hristiyanları dost edinmeyin. Onlar birbirlerinin dostudurlar. Sizden kim onları dost edinirse kuşkusuz onlardandır*”²¹. Zira kâfiri Müslümanın üzerinde bir işe atamak, onu daha üstün tutmak, bu atamayla onu yüceltmek demektir. Bu da şeriatı ve şer’i kaidelere muhaliftir. Yüce Allah şöyle buyuruyor: “*Ey iman edenler! Düşmanımı ve düşmanınızı dost edinmeyin.*”²²

Üçüncüsü, tevdi edilen görevdir. Bunun şartı görevlendiren, görevlendirilen ve görev mahalli gibi hususlar bakımından tam bir açıklığın olmasıdır. Sözelimi kadılık yahut hisbe için yapılan atamalar böyledir. Bu durumda “falan bölgenin (iklim) kadılığı”, “falan beldenin muhtesipliği” gibi bir belirleme gereklidir. Yine iş, işin giderleri ve eğer varsa o işle ilgili hakların da malum olması gerekmektedir.²³

Dördüncüsü, atama zamanı ve görevin miktarıdır. Eğer atama belli bir zamanla mukayyet ise görevlendirme müddetin dolmasından sonra geçerli olmaz, aynı şekilde atama belirli bir iş için gerçekleşmişse işin bitiminden sonra o da biter. Sözelimi “belli bir yılın haracı” yahut “belli bir senenin cizyesi” gibi kayıtlarla belirlenen müddet bittiğinde yahut belirlenen iş bitirildiğinde atama da ortadan kalkar. Atama için belirli bir zaman zikredilmemiş, belirli bir iş de söylenmemiş ve atama mutlak olarak gerçekleşmişse bu da caizdir. Bu durumda şu ihtimaller söz konusudur: İş, kadılık, hisbe ve şurta gibi daimî bir iş ise azledilmedikçe bu vazifede kalınması caizdir. Eğer görev, gazvelerde ganimet taksim etmekte olduğu gibi

²⁰ İbn Cemâa, *Tahriru'l-Ahkâm*, s. 146.

²¹ Mâide 5/51.

²² İbn Cemâa, *Tahriru'l-Ahkâm*, s. 147; Mümtetine 60/1.

²³ İbn Cemâa, *Tahriru'l-Ahkâm*, s. 147.

daimî ve tekrarlanan bir özellikte değilse, işin bitimiyle birlikte görevlendirme de sona erer. Haraç, cizye ve öşür gibi daimî olmayıp tekrarlanan özellikte bir görev ise bir görüşe göre süresi belirlenmemiş görevlendirme bir yılla sınırlı kalır. Bir başka görüşe göre ise azledilmediği müddetçe kişinin görevi devam eder.²⁴

Beşincisi, atamanın ne ile sahih olacağı meselesidir. Atama, diğer akitlerde olduğu gibi sarih lafızla sahih olur: “Seni şu göreve tayin ettim.”, “Seni falan beldedeki yahut bölgedeki (iklim) şu göreve atadım” vb. herhangi bir sözlü ifade olmaksızın sultanlık makamından (*vilâyatü’s-sultâniyye*) sâdır olan yazılı bir belgeyle de atama sahih olur. Zira bu konuda örf vardır ve bu örf hükme esas alınır.²⁵

Atama yapılan görevde tek başına çalışmak üzere bir kişi atanmış ise bu, aynı işle görevli daha önceki kişinin azledildiği anlamına gelir. Eğer her ikisinin de ortak olduğu belirtilirse o işi birlikte yaparlar. Atama mutlak olarak gerçekleşmişse durum örfе göre belirlenir. Eğer örfе göre ikisi ortak kabul ediliyorsa birlikte yaparlar, böyle değilse vazifeyi yalnızca son atanan üstlenir, diğeri azledilmiş olur. Eğer atandığı vazifede daha önceden vazifelendirilmiş kimse bulunmuyorsa görevi tek başına üstlenir.²⁶

Altıncısı, görev için belirlenen ücrettir. Eğer ücret malum ise kişi vazifesini yerine getirdiğinde bunu hak eder. Vazifesinde kusurlu davranırsa bu kusuruna tekabül eden kısım düşürülür. Vazifesinde muayyenden daha fazla çalışırsa ziyadenin karşılığını alamaz. Zira bu fazlalığı ya teberrudur yahut kendisine tanınan süreyi aşmıştır. Dolayısıyla her hâlükârda herhangi bir şey hak etmez. Kişinin çalışması mukabilinde belirlenecek olan miktar

²⁴ İbn Cemâa, *Tahriru’l-Ahkâm*, s. 147-148.

²⁵ İbn Cemâa, *Tahriru’l-Ahkâm*, s. 148.

²⁶ İbn Cemâa, *Tahriru’l-Ahkâm*, s. 148.

meçhul ise akit batıl olur. Ancak o kişi iş yapmışsa rayice göre belirlenen ecr-i misli hak eder. Herhangi bir belirleme yapılmadığında ise esas itibariyle iki görüş bulunmaktadır. Bir görüşe göre kişi herhangi bir şey hak etmez, diğerine göre ise ecr-i misli hak eder.²⁷ Ancak bu iki görüşü uzlaştıran bir diğer görüş daha vardır. Eğer bu kabil görevlerde kişinin âdeti görev için gereken miktarın alınması şeklinde ise o, ecr-i misli hak eder, âdet böyle değilse hak etmez. Eğer miktar belirli olarak divanda kayıtlı ve o işi bir topluluk yapmış ise ecr-i misil alınır. Bu durumda ücret tek bir görevin ücreti olmaz.²⁸

İbn Cemâa'ya göre işi yapan kişi, belirlenen ücreti işi üzerine aldığı vaktin başlangıcından itibaren hak eder. Yaptığı işin karşılığını eğer iş malla ilgiliyse işverenden, değilse beytülmalinden alır. Eğer atamayı yapan kişi, atadığı kimseye yerine bir nâibi halef kılması hususunda izin vermişse bu caiz olur, bunu yasaklamışsa caiz olmaz. Bu konuda herhangi bir kayıt getirmemişse şu durum söz konusu olur: Eğer atanan kişinin işin tamamını yapması gerekiyorsa bir başkasının bu kişiye niyabet etmesi caiz olmaz.²⁹

D. BEYTÜLMALİN GELİR-GİDER DİVANI

Müslümanların hak ettiği ve muayyen bir hak sahibine tahsis edilmemiş olan tüm mallar beytülmalin haklarındandır. Bunlar, ganimet paylarının beşte dördü, haraç malları vb. daha önce zikrettiğimiz beytülmal paylarıdır.³⁰ Müslümanların maslahatı için ayrılan tüm mallar, beytülmalin mallarındandır. Müslümanların maslahatları için sarf edilmesi gereken her hak beytülmalin hakkıdır. Harcanması gereken yere harcandıysa bu beytülmale izafe edilir, o

²⁷ İbn Cemâa, *Tahriru'l-Ahkâm*, s. 148.

²⁸ İbn Cemâa, *Tahriru'l-Ahkâm*, s. 149.

²⁹ İbn Cemâa, *Tahriru'l-Ahkâm*, s. 149.

³⁰ İbn Cemâa, *Tahriru'l-Ahkâm*, s. 149.

malın beytülmale mahsus korunaklı bir yerden (*hırz*) alınması ile başka bir yerden alınması arasında bir fark yoktur.³¹

Görevlilere Müslümanların mallarından verilen veya o mallardan alınan her şeydeki gelir-gider hesabında beytülmalin hükmü geçerlidir. Ancak önceden belirlenmiş bir Müslümanın veya Müslüman topluluğunun hak ettiği mallar, ganimetin beşte dördü ve zekâtlar beytülmalin haklarına girmez. Zira ganimet savaşa iştirak edenlerin hakkıdır. Zekât ise ayette tâdât edilen muayyen gruplara mahsustur ve onların dışındakilere sarf edilmesi caiz değildir.³² Ebu Hanife (r.) bu konuda şöyle demiştir: “Ekinler, meyveler ve çiftlik hayvanları gibi devlet görevlilerinin kayıt altına alabileceği (*el-emvâlû’z-zâhire*) zekâta tâbi malların zekâtı imamın reyine göre sarf edebileceği beytülmalin haklarına dâhildir.” Yine Müslümanların yaptıkları ticaret ve diğer işlem ve tasarruflarından (*ma’âyiş*) alınan vergilerle (*meks*) de beytülmalin herhangi bir ilişkisi bulunmamaktadır. Zira bunları toplamak apaçık bir zulüm ve düpedüz bir haksızlıktır.³³

İbn Cemâa’ya göre beytülmal giderler sebebiyle zor durumda kalmış ise borç olarak ertelenmesi, zararlı olacak askerlerin maaşları vb. gibi kalemler öncelenir.³⁴ Tüm masrafları açısından zor durumda kalması hâlinde sultanın kendi giderlerini beytülmal hesabına borç olarak kaydetme hakkı vardır. O, alacağını, beytülmal yeterli miktar mala sahip olduğunda alır. Eğer sultan alacağını tahsil edemeden vefat etmiş ise onun yerine Müslümanların yönetimini üstlenen kimsenin bu borcu ödemesi gereklidir. Tüm harcamalarını yapmasına rağmen beytülmalde fazla mal kaldığında şu durumlar söz konusudur: Ebu Hanife (r.), artan miktarın ileride Müslümanların

³¹ İbn Cemâa, *Tahriru’l-Ahkâm*, s. 149-150.

³² İbn Cemâa, *Tahriru’l-Ahkâm*, s. 150.

³³ İbn Cemâa, *Tahriru’l-Ahkâm*, s. 150.

³⁴ İbn Cemâa, *Tahriru’l-Ahkâm*, s. 150.

karşılaşabileceği muhtemel durumlar için biriktirilmesi gerektiğini söylerken İmam Şafii (r.) ise imamın, fazla miktarı Müslümanların maslahatını içeren ordu, kale imarı, silah vb. savaş aletleri temini gibi sahalarda harcaıabileceğini savunur.³⁵

Vergi memurları: Maverdî'ye göre haraç memuru olabılmenin birtakım şartları bulunmaktadır. Bunlar; bu kişinin hür, emin, yeterli bilgi birikimine haiz ve sıhhatli olmasıdır. Bu şartları taşıyan kişi haraç koyma işine bakacaksa ayrıca içtihat sahibi bir hukukçu da olması gerekir. Ancak sadece haracı toplama işiyle ilgilenecekse müçtehit hukukçu olma şartı gerekmez. Haraç memurunun maaşı haraç mallarından karşılanır. Araziyi ölçenlerin maaşı da haraç mallarından verilir. Haracı taksim edenlerin ücreti ise ihtilafli bir meseledir.³⁶ Şâfiî'ye göre haraç ve öşrü paylaştıranların ücretini halife her ikisinden de karşılayabilir. Ebu Hanife'ye göre öşür ve haraç toplayanların maaşı orta durumdaki ölçekle ihtiyacına göre taksim ettiğı mallardan karşılanır. Süfyan es-Sevri'ye göre haraç taksim edenin ücreti halifeye, öşrü taksim edenin ücreti ise arazi sahiplerine aittir. İmam Malik'e göre ise öşrü taksim edenin ücreti toprak sahiplerine aiten, haracı taksim edenin ücreti ise ortadan verilir.³⁷

Ebu Yusuf, vergi memurlarının öşür toplarken dikkat etmesi gereken hususları halifeye şöyle tavsiye etmektedir: “Öşürlere gelince onların toplanması için salah ve din ehlinde olan emniyetli bir grubu vazifelendirmen, onlara insanlara karşı yapacakları muamelede haddi tecavüz etmemelerini, zulüm ve haksızlık yapmamalarını, üzerlerine vacip olan miktardan daha fazla almamalarını, bizim kurduğumuz nizam ve prensiplere harfiyyen uymalarını emret. Bu esaslar dairesinde gönderdiğin vergi

³⁵ İbn Cemâa, *Tahriru'l-Ahkâm*, s. 151.

³⁶ Mâverdi, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, s. 234.

³⁷ Mâverdi, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, s. 235.

memurları, vazife mahallerine varıp işlerine başladıktan sonra vazife yerindeki durum ve tutumlarını, kendilerine mal göstermek için gelenlere ne şekilde muamele yaptıklarını kendilerine çizilen hudutları ve emredilen kaideleri çiğneyip çiğnemediklerini teftiş ve kontrol ettir. Eğer bu memurlar emredilenlerin hilafını yapar, halka zulüm ve haksızlık ederlerse derhâl onları azleder, cezalandırırın. Bir mazlum veya ödemekle mükellef bulunduğu miktardan fazla alınmış bir mağdur için sence onlara karşı uygun düşecek bir cezayı tatbik edersin. Eğer onlar kötü davranışlarını bırakıp emredilenlere yapışırlarsa, müslüman veya zimmi olsun insanlara zulmetmekten sakınırlarsa vazifelerinde tutar ve ihsanda bulunursun. Çünkü sen eğer memurlarını dürüst ve ahlaklı oldukları vakit vazifelerinde tutar, buna mukabil vatandaşlar hakkında verdiğin emirleri tecavüz edip haksızlık ettikleri vakit de cezalandırırsan bu hareketin sebebiyle iyinin iyiliği ve ihlası artar, kötü de zulüm ve tecavüzünü tekrarlamaktan korku duyup vazgeçer.”³⁸

Ebu Yusuf’un vergi memurlarına tavsiyeleri şöyle devam eder: “Memurlarına emret. Muhtelif olan malların sayım ve tespiti bitince onları kıymetleriyle karşılaştırsınlar, yani o malların kıymetlerini para olarak hesap etsinler. Sonra müslümanlardan %2,5, zimmilerden %5, ehl-i harpten %10 vergi alsınlar”.³⁹ Bu şekilde mal sahibi memura muhtelif zamanlarda uğrasa, her defasında elindeki malın miktarı 200 dirhemden az olsa bunlara zekât ve vergi gerekmediği gibi bu miktarların birbirlerine eklenerek hesaplanması da gerekmez.⁴⁰

Öşrün şahsa havalesi konusunda, öşür mallarının mülkiyetinin devri caiz değildir. Çünkü bu belli şartları haiz insanlara verilmesi gerekli zekâttır. Hak kazanma zamanında zekât

³⁸ Ebu Yûsuf, *el-Harâc*, s. 146.

³⁹ Ebu Yûsuf, *el-Harâc*, s. 146.

⁴⁰ Ebu Yûsuf, *el-Harâc*, s. 146.

ehli olmayan kişiye de öşür verilebilir. Zira şart bulunmazsa öşrün verilmesi caizdir ancak şart bulunursa öşrü vermek vaciptir. Kişinin kendisine öşür vermek vacip ise öşür mevsiminde öşrü toplama işi ona havale edilir. Öşür verecek kişinin o şahsa öşrü vermesi sahihtir. Mal sahibinin öşrünü almaya izin verilen kişiye bunu vermesi gerekir. Bu borç anlamı taşımaz. Kişi öşrü alınca almaya yetkili olanın mülkü olur. Zira zekâtta mülkiyet kabızla gerçekleşir. Öşür toplamaya müsaade edilen şahsa öşür verilmezse vermeyen kimse onu alacak şahsın hasmı olamaz. Zira öşrü talep etme hakkı ona değil memuruna aittir. Memur dava açabilir fakat o kişi dava açma hakkına haiz değildir.⁴¹

Bağdad, Kûfe, Basra ve benzerleri gibi şehirlerde oturan zimmilerin cizyelerine gelince Ebu Yusuf'un kavli şöyledir: Halife dini ve emaneti bakımından güvenilir, hayır ve salah ehlerinden seçeceği bir şahsı veya şahısları her şehre gönderir, yanına yardımcılar da verir. Bu yardımcılar Yahudi, Hristiyan, Mecûsî, Sâbiî ve Sâmirî dinlerine mensup mükelleflerin tahammüllerine göre vergilerini tahsil ederler. Mesela kuyumcu, manifaturacı, çiftlik ve akar sahibi, tâcir, doktor ve eczacı, zanaatkâr ve benzeri meslekler gibi bir mesleği olanlardan durumlarına ve zenginliklerine göre vergi alırlar. Zengin olandan 48, orta hâlliden 24; terzi, boyacı, ayakkabıcı, saraç ve benzeri gibi elle çalışan kimselerden 12 dirhem cizye alırlar. Bu vergiler valilerin elinde toplandıktan sonra beytûlmale nakledilir.⁴²

Ebu Yusuf, vergi amillerinin vergi toplama usulleri konusunda dikkat etmesi gereken hususları halifeye şöyle tavsiye etmektedir: “Sevad halkına gelince, oralarda bulunan haraç amillerine emirler ver. Dini ve emaneti bakımından güvendikleri kimseleri köylere ve kasabalara göndersinler, orada bulunan çeşitli

⁴¹ Mâverdi, *el-Ahkâmû's-Sultaniyye*, s. 290.

⁴² Ebu Yûsuf, *el-Harâc*, s. 137.

dinlere mensup gayrimüslimlerden ne kadar vergi mükellefi bulunduğunu tespit etsinler. Mükellefler tespit edilip bir araya getirildikten sonra yukarıda geçen ölçülerle durumlarına göre ödemeleri gerekli olan vergiyi ilan edip toblasınlar. Amillerine benim söylediklerimi ve tayin ettiğim hudutları anlat ve onları harfiyen tatbik etmelerini iste ki, verilen emirleri tecavüz etmesinler, alınmasını gerekli görmediğin cizyeleri toplamasınlar, aldıklarını da zulüm ve haksızlıkla eziyet ve baskıyla almasınlar. Eğer amillerinden birisine köy sahibi (veya ağa); “seninle anlaşalım, bu köyün cizyesini sana peşin ödeyeyim, sonra ben onlardan toparım” derse buna yanaşmasın. Çünkü bu şekilde yapılacak mültezimlik anlaşması cizye gelirlerinden çoğunun zayi olmasına sebep olur.⁴³

Mesela köy sahibi 500 dirheme anlaşırrsa aslında o köyden alınacak cizye miktarının 1000 dirhem olması muhtemeldir. Vergi gelirinin azalması bir tarafa, bu şekilde anlaşma dinen ne mümkün ne de helal olur. Bunlardan başka vergileri üzerine alan kimsenin kendi çiftliğinde çalışanlardan 12 dirhemden daha az vergi alması muhtemeldir ki cizye vergisini 12 dirhemden aşağı düşürmek de caiz olmaz, belki de 12’den az aldıkları arasında 48 dirhem vermesi gerekenler olabilir. Toplanan cizyeler haraçlarla beraber beytülmale getirilir, zira bu vergiler Müslümanlara sarf edilecek atıyyelerdir”.⁴⁴

Zimmilerin ticaretinden ve İslam ülkesine emanla girmiş olanlardan alınan, evvelce öşür arazisi iken gayrimüslimlerin eline geçmiş arazilerden alınacak olan Benî Tağlib Hristiyanlarının hayvanlarından ve diğer ticarî muamelelerinden alınan vergilerin hepsinin sarf yeri, haracın sarf yeridir. Bunların hiçbirisi zekât yerinde değildir. Beşte birin yeri de değildir. Allah zekâtın sarf yerini tayin

⁴³ Ebu Yûsuf, *el-Harâc*, s. 137.

⁴⁴ Ebu Yûsuf, *el-Harâc*, s. 137.

etmiştir. Beşte birin yeri de bellidir. Bunlar değişmez ve insanların bunları değiştirmeye hakları da yoktur.⁴⁵

Halifenin zimmilere yumuşak davranması, hâl ve hatırlarını sorması hususunda vali ve amillerine zaman zaman nasihat ve tavsiyelerde bulunması gerekir. Böylece zimmlerin haksızlığa uğraması, kendilerine gerekenden fazla yük yüklenmemesi, mükellef bulundukları vergilerin hakkaniyet esasına göre alınması sağlanmış olur. Nitekim Allah'ın Resulü bir hadislerinde bu konuyla ilgili; “Her kim bir zimmiye zulmeder veya taşımaktan aciz olduğu yükü yüklerse o kimsenin hasmıyım.” buyurmuştur.⁴⁶ Hz. Ömer (r.) de vefatı esnasındaki tavsiyelerinden birinde şöyle demiştir: “Benden sonra yerime gelecek halifeye yapılan akitler ve şartnameler mucibince Resulullah'ın zimmlerine haklarının tam olarak verilmesini, can ve mallarının emniyeti uğrunda icap ederse savaşılmasını, takatlerinin fevkinde yükler yüklenmemesini tavsiye ederim.”⁴⁷

⁴⁵ Ebu Yûsuf, *el-Harâc*, s. 137-138.

⁴⁶ Ebu Davud, Harac 33.

⁴⁷ Ebu Yûsuf, *el-Harâc*, s. 138.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I-XX, Dârü'l-Hadis, Kahire 1995.

Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâil (256/869), *Sahihu'l-Buhari*, I-VIII (*Mevsuatu's-Sünne el-Kütübü's-Sitte ve Şuruhuhe'nin içinde*), Çağrı-Daru Sahnun, 3. Baskı, İstanbul 1413/1992.

Ebu Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, (ö. 275/888), *es-Sünen*, I-V, Mevsuatu's-Sünne içinde, Çağrı Yy. ve Daru Sahnun, İstanbul, 1992.

Ebu Yûsuf, *el-Harâc*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, Kahire 1431.

İbn Cemâa, Ebu Abdullah el-İmam Bedruddin, (ö. 733/1332), *Tahriru'l-Ahkâm fi Tedbiri Ehli'l-İslam*, thk. Fuad A. Ahmed, Dârü's- Sekâfe, Katar 1408/1988.

....., *Tahriru'l-Ahkâm fi Tedbiri Ehli'l-İslam*, yazma eser thk. Fuad A. Ahmed, yazma eser, 1-73v., Süleymaniye Kütüphanesi, (Esadefendi 1595).

İbn Mâce, Ebu Abdullah, Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, (I-II), Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb (ö. 450/1058), *el-Ahkâmü's- Sultâniyye ve'l-Velâyetü'd-Dîniyye*, thk. Ahmed Mübarek el-Bağdadî, Mektebetu Dâri İbn Kuteybe, Kuveyt 1409/1989.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccac b. Muslim el-Kuşeyrî, (261/874), *Sahihu Müslim* I-III, (*Mevsuatu's-Sünne el-Kutubu's-Sitte ve Şuruhuhe'nin içinde*), Çağrı-Daru's-Sahnun, 3. Baskı, İstanbul 1413/1992.

