

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

DÜRERÜ'L-HÜKKAM
Fİ ŞERHİ GURERİ'L-AHKAM'IN
ŞERH VE HAŞİYELERİ BAĞLAMINDA
FIKHÎ DÜŞÜNCENİN GELİŞİMİ

Betül KARA

2502150274

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. Necmettin KIZILKAYA

İSTANBUL-2022

ÖZ

DÜRERÜ'L-HÜKKAM Fİ ŞERHİ GURERİ'L-AHKAM'IN ŞERH VE HAŞİYELERİ BAĞLAMINDA FIKHÎ DÜŞÜNCENİN GELİŞİMİ:

BETÜL KARA

Erken dönemlerden itibaren fakihler muteber ve otorite sahibi bir metin üzerine şerh ve haşiye yazarak fikhî birikimini ortaya koymuşlardır. Osmanlı dönemine intikal eden bu ilim anlayışı Osmanlı fıkıh teliflerini de doğrudan etkilemiş ve 15. asrın son çeyreğinde telif edilen Dürerü'l-hükkam; ilim ve telif kültürü, müellifi Molla Hüsrev'in muteber ve otorite bir kişiliğe sahip olması ve eserin medrese metni olmasının etkisiyle sonraki üç asır boyunca en çok şerh edilen metinlerden olmuştur. 16. asrın başından itibaren risale ve ta'likât ile başlayan bu süreçte Dürer üzerine muhtelif türde çalışmalar yapılmıştır. Genel itibariyle tedrisat zemininde gerçekleşen bu çalışmalar Osmanlı döneminde fıkıh bilgisinin nasıl üretildiğini göstermesi açısından kazâ bölümü esas alınarak kronolojik bir şekilde incelenmiştir.

16. asırdan sonra Osmanlı kadılık sistemi öncesine kıyasla daha sistemli ve hiyerarşik bir yapıya kavuşmuş, kadınların sayısı artmış ve bununla irtibatlı olarak kadılarla ilgili şikayetler ve eleştiriler de daha yüksek sesle dile getirilmiştir. Bu durum hilafet makamını da üstlenen Osmanlı Devleti için bir adalet problemi olmuştur. 16. asırdan 18. asra kadar olan süreçte Osmanlı Devleti'nin adalet meselesi, yönetim ve idari alanlardaki krizlerinin yansımaları kazâ bölümüne dair şerhlerde kendini belli etmektedir. Dürer haşiyeleri dönemin ihtiyaçları ve etkileriyle metni çeşitli açılardan ele alarak geçmiş fıkıh birikimini yeniden tahkik ve tashih etmektedir. Bu da fıkıh meselelerinin ve ahkâmının inkıtasız bir şekilde her dönemde şartların etkisi ve ihtiyaçları doğrultusunda yeniden ifade bulunduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Dürer, Şerh, Haşiye, Edebü'l-Kâdî

ABSTRACT
THE DEVELOPMENT OF FIQH THOUGHT IN THE CONTEXT
OF COMMENTARY AND GLOSSES OF DURAR AL-HUKKAM:
BETÜL KARA

From early times, jurists revealed their view by writing commentaries and glosses on a authoritative text. This scholarly tradition coming to the Ottoman period also directly affected the Ottoman fiqh works. Durar al-hukkam written in the last quarter of 15th century was one of the most annotated texts for the next three centuries by the effect of scholarly culture, the author's prestige, the reading of the text in the madrasa. In this process, starting with the risāla and ta'liqāt from the beginning of the 16th century, various studies on Durar. In general, these studies which took place on the ground of the madrasa have been examined chronologically on the basis of the "adab al-qādī" to show the development in the Ottoman period jurisprudential thought.

After the 16th century, the Ottoman judicial system gained a more systematic and hierarchical structure compared to the preceding period, the number of judges increased and in connection with this, complaints about judges were also voiced more loudly. This situation became a problem of justice for the Ottoman Empire the seat of caliphate. In the period from the 16th to the 18th century, glosses of Durar re-examined and updated the issues of adab al-kādī (court procedure) taking into account the effects and needs of the period.

Keywords: Durar, Commentary, Gloss, Adab al-Kādī

ÖNSÖZ

Şerh ve haşiye telifinin fıkıh düşüncesindeki ve fıkıh bilgisinin üretimindeki rolünü inceleyen bu çalışma 15. asrın son çeyreğinde telif edilen *Dürrü'l-hükkâm* ve sonraki iki buçuk asırda üzerine yazılan şerh ve haşiyeleri konu edinmektedir. Çalışmamızda Osmanlı döneminde 16. asırdan 18. asrın ortasına kadar olan süreçte kazâ bölümünü şerh eden *Dürrer* haşiyeleri merkeze alınarak şerh ve haşiye telifinin fıkıh düşüncesindeki rolü ele alınmış; haşiyelerin metnin lafız ve ibarelerini tenkidi, müelliflerin tercihleri, problemleri, geçmiş fıkıh birikimi ile irtibatı, yakın dönem kaynakları ve ulemanın görüşlerinin meseleye dahli, dönemin hakim anlayışının etkileri açısından meseleleri tashih, tenkit ve tahkik ettiği görülmüştür. Genel olarak medrese zemininde gerçekleşen bu bilgi üretimi, müderrislerin bir medrese kitabı üzerine yaptıkları teliflerin farklılığına ve yorumların genişlemesine dair bir resim sunmaktadır. Bu tezdeki amacımız fıkıh düşüncesinin farklı telif türleri üzerinden farklı önceliklerle, üslupla ve yapıyla farklı ifade yolları bulabileceğine dair bir fikir edinmektir. Bu bağlamda metnin ıslahı ve tahkimi, hüküm tercihleri, literatür takibi, yorumlamada genişleme gibi üst başlıklar ile müderrislerin gayretlerini ve çabalarını anlamlandırma amacı taşımaktayız.

Osmanlı dönemi fıkıh haşiyeleri üzerine çalışmamı destekleyen, önerileri ve yorumlarıyla tezin vücut bulmasında büyük katkıları olan, zorlu pandemi döneminde kolaylıklar sağlayan danışman hocam Prof. Dr. Necmettin Kızılkaya'ya teşekkürü bir borç bilirim. Modern dönemde şerh ve haşiyelerin bir mesele haline geldiği üzerine hususi bir çalışma yapan İsmail Kara hocam fıkıh şerh ve haşiyeleri çalışmamda öncülük etmiş, müzakelerde bulunarak yolumu açmış ve tezimi baştan sona okuyarak değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu verimli süreç için kendisine müteşekkirim. Doktora tez sürecimde tezimin gelişimini takip eden, soruları, eleştirileri ve titiz değerlendirmeleriyle tezin gelişiminde katkıları olan Prof. Dr. Şükrü Özen ve Doç. Dr. Özgür Kavak'a, tezimi okuyarak katkıda bulunan, kritik eden ve sorularıyla konuya farklı açılardan bakmamı sağlayan Prof. Dr. Süleyman Kaya'ya ve Doç. Dr. Muhammet Zahit Atçıl'a teşekkür ederim. Tez sürecimin başında Osmanlı fıkıh şerh ve haşiyeleri

konusunda fikirlerini sunan ve yol gösteren Kasım Kopuz’a müteşekkirim. Tez konumu belirledikten sonra *Dürer* üzerine yazılan metinleri tespit etmeye yöneldiğimde geniş ve sayıca fazla bir literatürle karşılaştım. Bu dönemde Orhan Ençakar *Dürer* üzerine oluşan literatürü ele aldığı makalesini yayınladı. Bu makale tezimde ilerlememi ve inceleyeceğim haşiyeleri tespit etmede büyük bir kolaylık sağladı. Bu açıdan her ne kadar ruberu görüşmesek de gıyabında kendisine teşekkür etmek isterim.

Dürer üzerine yazılmış muhtelif türdeki metinleri tespit etme, nüshalara ulaşma, edinme ve çalışma noktasında Süleymaniye Kütüphanesi’ne ve çalışanlarına, Beyazıt Kütüphanesi görevlilerine, Milli Kütüphane ve Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi’ne ve yazma eserleri edinmeme yardımcı olan Dr. Öğretim üyesi Abdullah Uğur’a müteşekkirim. Çalışma imkanı sunan ve kaynak açısından geniş bir kapasiteye sahip olan İSAM’a ve çalışanlarına, tez sürecimde çalışma mekanı edindiğim Dergâh Yayınları’na ve bu süreçte beni destekleyen çalışanlarına minnettarım. Doktora sürecimi takip eden, pandemi şartlarında sorularımı cevaplayan İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü görevlilerine ve doktora döneminde beni destekleyen TÜBİTAK’a ve ilgileri için çalışanlarına teşekkür ederim.

Bu süreçte çalışmamla ve tez süreciyle ilgili çeşitli müzakelerde bulunduğum ve sabırla beni destekleyen eşim İhsan Kara’ya ve arkadaşlarım Zeynep Kaya, Hilal Yenilmez, Beyza Önal ve Ayşenur Duman’a teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak eğitim hayatım boyunca desteklerini esirgemeyen ve bu yolda yürümemi sağlayan anneme ve babama minnettarım.

Betül KARA

İstanbul, 2022

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR LİSTESİ	x
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

OTORİTE KİTAP VE ŞERH-HAŞİYE GELENEĞİ

A. 15. ASIRDA İLİM VE TELİF KÜLTÜRÜ	36
B. OTORİTE SAHİBİ MÜELLİF	49
C. <i>GURER</i> VE <i>DÜRER</i> 'İN TELİFİ.....	58
D. MEDRESE KİTABI OLMASI	67
E. ŞERH VE HAŞİYELERİN KRONOLOJİK LİSTESİ.....	79

İKİNCİ BÖLÜM

METNİN ISLAHI/TAHKİMİ:

DÜRERÜ'L-HÜKKÂM'IN TASHİH VE TENKİT SÜRECİ (16. YÜZYIL)

A. METİN ÜZERİNE İLK ÇALIŞMALAR	96
1. Kemalpaşazâde ile Başlayan İstihlaf Tartışması.....	96

2. <i>Dürer</i> 'in İfadelerinin Düzeltilmesi: İbrahim el-Halebî ve Çivizâde Mehmed...	106
B. METNİ TENKİT VE TASHİH EDEN GENİŞ HAŞİYELER	111
1. Kınalızâde Ali Çelebi ve Hasan Çelebi'nin Yarım Kalan Tenkit Ağırlıklı Haşiyeleri	111
2. Vankulu'nun Haşiyesinin Metnin Bütününe Yönelik Tashih ve Tenkidi.....	118
3. Azmîzâde'nin <i>Dürer</i> 'e ve Vankulu'na Cevapları	125
C. TENKİT EDİLEN BİR METİN OLARAK <i>DÜRER</i> 'İN MUTEBERLİĞİ VE TASHİH VE TENKİDİN MANASI.....	133

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TERCİH:

HAŞİYELERİN *MÜFTA BİH* GÖRÜŞ

BAĞLAMINDAKİ İHTİLAFI

A. FASIK KADI VE RÜŞVET MESELESİ	148
1. Kaynaklarda Fasık Kadı Meselesi.....	148
2. <i>Dürer</i> ve Haşiyelerinde Fasık Kadı Meselesi	152
3. Adalet İlkesi	162
B. KÂDININ YALAN ŞAHİTLİĞE DAYANARAK VERDİĞİ HÜKÜM.....	166
1. Temel Kaynaklarda Yalancı Şahitliğe Dayanarak Hüküm Verme Meselesi	168
2. <i>Dürer</i> ve Haşiyelerinin Tercihleri.....	171

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MEŞHUR VE MUTEBER HAŞİYELER

(17. VE 18. YÜZYIL)

A. MUHAŞŞÎ-MÜDERRİSLERİN FIKIH LİTERATÜRÜNÜ TAKİBİ.....	186

1. Haşiyelerin Telifi ve Yöntemi.....	186
2. Kazâda Şehir Şartı.....	198
3. Kâdının Mezhebinin Hilâfına Hüküm Vermesi	205
B. MEŞHUR OLMAMIŞ BİR ŞERH: İBRAHİM İZDİNÎ'NİN <i>GURER</i> ŞERHİ VE YÖNTEMİ	217
1. Kadılığı Talep Etmemek	221
2. Tahkim Meselesi	225

BEŞİNCİ BÖLÜM

YORUMDA GENİŞLEME

A. KADILIK VE HİLAFET İLİŞKİSİ	235
B. OSMANLI UYGULAMALARININ HAŞİYEYE DAHİL EDİLMESİ	246

SONUÇ	258
KAYNAKÇA.....	265
ÖZGEÇMİŞ	301

KISALTMALAR LİSTESİ

a. e.	: Aynı eser
a. g. e.	: Adı geçen eser
a. g. m.	: Adı geçen makale
a. mlf.	: Aynı müellif
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi
edit.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
ist.	: İstinsah
ktp.	: Kütüphane
md.	: Madde
MIDEO	: M�langes de l'Institut dominicain d'�tudes orientales
ne�r.	: Ne�reden
nr.	: Numara
TALİD	: Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi
tar.	: Tarihi
thk.	: Tahkik eden
t.y.	: Tarih yok
�.	: �l�m�
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
v.d.	: Ve diğerleri
vr.	: Varak
y.y.	: Yayın yeri yok
yy.	: Yüzyıl

GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu ve Problem Alanı

Bir metin üzerine şerh, haşiye, ta'lik yazmak klasik tedris ve ilim anlayışının temel unsurlarındandır. Bir alanda uzmanlaşan ilim adamı müstakil bir metin inşa etmeksizin ilmî birikimini şerh veya haşiye telif ederek gösterebilir. Bu telif tarzı aynı zamanda tedris ve talimin bir parçası ve gereğidir. Nitekim medreselerin yaygınlaşması ve medrese eğitiminin yerleşmesi ve sistemleşmesiyle beraber şerh-haşiye telifi de artmış, Osmanlı döneminde bu telif tarzı iyice yaygınlık kazanmıştır.

Fıkıh alanında şerh telifinin başlaması 3/9. asrın sonu, 4/10. asrın başı gibi mezheplerin teşekkül etmesinden sonra “muhtasar” telifleriyle beraber olmuştur. Her metin üzerine şerh yazılmadığı açık; geçmişe dönük belli özelliklere sahip metinler tercih edilmiş ve şerhler bu metinler üzerine yazılmıştır, bu açıdan şerh telifi aynı zamanda fıkhi düşüncenin hangi metinler üzerinden geliştiğini göstermektedir.¹ Bu bağlamda üzerine en çok şerh yazılan metinler, klasik/otorite metinler olup aynı zamanda mezhep birikimini temsil eden çalışmalardır.² Haşiye ise yazma nüshanın kenar boşluklarındaki notlar için kullanılmakla beraber 8/14. asırda başlıbaşına yaygın bir telif türü olmuştur.³

19. asırda modernleşme tecrübesi yaşayan İslâm coğrafyasında geri kalmışlık, medreselerin yetersizliği ve ıslahı gündemi oluşmuştur. Modern bilgiyi üretmek için kurulan mektep ve eski bilgiyi temsil eden medrese ikiliği bu süreçte ortaya çıkmıştır.

¹ Eyüp Said Kaya, **Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkıhî İstidlal**, Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, İstanbul, 2001, s. 176, 177.

² Hanefî mezhebinin ilk yazılı kaynaklarından biri olan, İmam Muhammed'in (ö. 189/805) Ebu Hanife (ö. 150/767), Ebu Yusuf (ö. 182/798) ve kendisinin görüşlerini muhtasar bir şekilde yazdığı, mezhebin meselelerini ve hükümlerini derleyip bir araya getirdiği eseri *el-Câmiu's-sağîr*'e Kâdîhan (ö. 592/1196) bir şerh yazmıştır. Şerhin mukaddimesinde zikrettikleri fıkıh ilminde şerh telifini anlamak açısından fikir vermektedir : Bu kitap [*el-Câmiu's-sağîr*] fıkıh alanında ashabımızın ana meselelerini (mesail) kapsayan temel bir kitaptır. Ali er-Râzi der ki: 'Bu kitabın mesailini hıfzeden kişi ashabımızın en iyi bileni (hıfz) ve bu mesail üzerine fehmederse o da en iyi anlayanı (fehmi) olur.' Mütakaddimûn ulema bu kitabın mesailini hıfzetmeyen bir kişiyi kazâya görevlendirmiyordu." Bkz. Kâdîhan, **Şerhu Câmiî's-sağîr**, thk. Esedullah Muhammed Hanîf, *Câmiatu ümmü'l-kurâ* Doktora Tezi, 2002, c. I, s. 56.

³ Eyüp Said Kaya, “Şerh”, **DİA**, XXXVIII, 2010, s. 560.

Bu ikili süreçte modern bilgi anlayışı ve tarzına uymadığı düşünülen medrese eğitimi ve bilgi üretim tarzı menfi alana doğru çekilmiştir. Hatta 20. asrın başında telif edilen bir metinde (1328/1910-11) medreselerin ilgâ edilmesi, Süleymaniye Medresesi ve Fatih Medresesi yerine Batı tipi (Fransız) mekteplerin kurulması teklif edilmiştir.⁴ Bu mektepler yeni bir fıkıh/hukuk anlayışı doğrultusunda eskisine benzemeyen yeni bir hukuk alimi yetiştirecek, yeni bir hukuk ilmi oluşturacaktır. Farklı mezheplere sahip alimler bir araya gelip içtihat etmek suretiyle yeni bir ahkâm husule getireceklerdir.⁵ Böylece bir mezhebe ait fikhî ahkâm düşüncesi ortadan kalkacaktır. Bu düşünce; zihinsel, metodolojik ve pratik alanda bir dönümüşün de habercisidir. İchtihat kavramının merkeze ve birinci sıraya alındığı yeni hukuk anlayışı klasik usulü, metinleri ve ahkâmı problemlili hale getirmekle beraber bunun bir neticesi olarak mezhebin meselelerini ve ahkâmını içeren metinlere yazılan şerh ve haşiye türü telifleri de problemlili hale getirmiştir.

Şerh ve haşiye meselesine dair son yüzyıldaki tartışmalar, tenkitler ve yorumlar Osmanlı ve Selçuklu dönemine olan bakış, hususen Osmanlı tarihi, tarih anlayışı, medrese eleştirileri gibi meselelerle irtibatlı bir şekilde anlaşılabilir. Bilindiği üzere Tanzimat dönemiyle başlayan medrese eleştirileri esasında medrese hocalarını/ulemayı, medresede okutulan kitapları, bu kitapların şerh ve haşiyelerini de tenkit etmektedir. Bu tenkitler zamanla kuvvetlenmiş ve bütün bir medrese sistemi ve ilim anlayışı geri kalmışlık ve yeni/cedit olana uyum sağlayamama gibi tavsiflerle genişletilmiş ve ana yaklaşım biçimi olmuştur. Bir bütün olarak medrese, tenkit alanı içerisinde yer alırken bir taraftan da kaynaklara dönüş hareketi/düşüncesi ile Asr-ı Saadet ve Dört Halife dönemini idealleştirip sonrasını bozulma/sapma olarak gören bir tarih anlayışı ve Gazâlî (ö. 505/1111) öncesi dönemi canlı ve hür düşüncenin olduğu bir dönem olarak tasavvur edip Gazâlî sonrasını donuk ve taklide gömülmüş gören bir ilim anlayışı da varlığını kuvvetlendirmiştir. Modernleşme ve aydınlanma düşüncesinin ilerleme telakkisinin getirdiği fikirle İslâm ilim kültürü yetersiz görülmeye başlanmıştır. Medrese, ulema,

⁴ Bkz. Kılıçzâde Hakkı, “Pek Uyanık Bir Uyku”, **75 Yılda Düşünceler Tartışmalar**, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1999, s. 233.

⁵ Kılıçzâde Hakkı, “Pek Uyanık Bir Uyku”, s. 234.

otoriter ve muteber metinler/kitaplar (kara kaplı kitap), şerh ve haşiye telifi gibi ilim kültürünün bütün unsurları bu yetersizlikle vasıflandırılmıştır. Şerh ve haşiye telifi yetersizliğin bir sebebi olarak önemsizleştirilmiş, tahfif edilmiş ve görmezden gelinmiştir.⁶ İslâmi ilimler ve İslâm düşüncesi alanında yeni ve özgün düşünce ortaya çıkmamasının bir nedeni olarak görülmüştür.⁷

Modern dönemde ortaya çıkan şerh-haşiye meselesi, 90'lı yıllardan itibaren Türkiye'de ciddi tenkitlere uğramıştır. Harun Anay aynı yıl yayınlanan bir röportajında İslâm ilim ve düşünce mirasının şerh-haşiye teliflerinin bir tasnifi ve dokümanı olmadığını söyleyerek şerh ve haşiye telifini özgün düşünce üretememenin bir nedeni olarak görmeyi eleştirmiştir. Anay, şerh-haşiyenin bir telif tarzı olduğunu ve şerh ve haşiye ile özgün düşünce ortaya koymama arasındaki ilişkisinin sanıldığı gibi aksine oldukça zayıf olduğunu vurgulamıştır. Özgün düşünce üretmenin tek bir formunun olmadığı şerh, haşiye, ta'lik, telif, tefsir gibi yazım türleri esas alınarak özgün düşüncelerin yer aldığı eserlerin olabildiğini söylemiştir.⁸ Şerh ve haşiyelerin özgün düşünce, ilerleme gibi kavramlarla alakası olmadığını söyleyen İhsan Fazlıoğlu “şerh ve haşiye, muhtasar-müfid talimi bir metnin daha üst bir seviyeye çıkartılması için yazılır.” demiştir.⁹ İsmail Kara medreselerin çürümüşlüğü, İslâmî ilimlerin, İslâm düşüncesinin ve otorite metinlerin yetersizlik düşüncesiyle tasfiye edildiğine dair eleştiriler getirmiştir:

Şerh ve haşiye bir metni büyük ölçüde tedris amaçlı olarak daha üst düzeye çıkarma veya zamana uyarlama doğrultusunda yapılmış çok ciddi bir telif ameliyesidir. Uzun yıllardır İslam dünyasının bütün merkezlerinde yankılanan “şerh-haşiye” tenkitleri, geleneksel kültürden, ilmî otoriteden ve hiyerarşik yapıdan kurtulmanın veya daha yumuşak bir tabirle onları tek hakim konumundan çıkarmanın yolunu açmak üzere (ve tabii kalkınmak, ilerlemek, kalkınmak için) gündeme gelmişti.¹⁰

⁶ İsmail Kara, **İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2011, s. 59.

⁷ Harun Anay, “Bir Osmanlı Düşüncesinden Bahsetmek Mümkün mü?”, **Dergah**, c. VII, No: 76, 1996, s. 13.

⁸ Harun Anay, “Bir Osmanlı Düşüncesinden Bahsetmek Mümkün mü?”, s. 13.

⁹ İhsan Fazlıoğlu, “İlim İlim Bilmektir Bilim Neyi Bilmektir”, **Dergah**, c. IX, No: 97, 1998, s. 12-14, 22.

¹⁰ İsmail Kara, “Kendine Haksızlık Reva Mıdır?”, **Şeyh efendinin Rüyasındaki Türkiye**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2002 (ilk baskı 1998), s. 145.

Bu hususu bir mesele olarak tahkik eden İsmail Kara hem tarihten bugüne metin, şerh ve medrese sistemi bağlamında şerh ve haşiye telifinin tarihteki aslı konumunu hem de bugünden tarihe giderek şerh karşıtı süreçleri, şerh-haşiye telifine yönelik tenkitleri müzakere etmiştir.¹¹ Buna göre Modern dönemde yeni bir tarih, ilim, aydın, alim ve eğitim anlayışı ortaya çıkmış, bu çerçevede medrese sistemine, ulemaya, “kara kaplı” olarak tesmiye edilen kitaplara yönelik eleştiriler kuvvetlenmiştir. Kara’nın eserinin başında sorduğu şu soru halen ağırlığını korumaktadır: “Asırlara hükmederek gelen meşru ve başarılı bir telif tarzı ve yaygın bir ilmi faaliyet türü, 19 ve 20. asırda nasıl hantal, gayrimeşru, güven telkin etmeyen, gelişigüzel ve zayıf bir alan haline ge(tiri)lmıştır?”¹² Bu soru sadece İslâmi ilimler alanına has olmayıp bütün bir ilim geleneğini ihtiva etmektedir. Ancak İslâmi ilimler alanındaki yoğun şerh-haşiye telifi bu alanlara olan dikkatimizi özel olarak artırmaktadır.

Cumhuriyet devrinde Osmanlı medreselerine dair ilk kayda değer metinler Osman Nuri Ergin (ö. 1961) ve Süheyl Ünver (ö. 1986) tarafından yazılmıştır. Bu metinler Fatih dönemini yücelterek sonrasında medreselerin, ilim hayatının donmaya, taklide, durgunlaşmaya ve bozulmaya gittiği düşüncesini devam ettirmişlerdir. Ancak bu çalışmaların Osmanlı dönemine dair araştırmaların neredeyse hiç olmadığı bir dönemde yapıldığını göz önünde bulundurursak bu teşebbüslerin kıymetini takdir etmemiz gerekir. 1965 yılında İsmail Hakkı Uzunçarşılı (ö. 1977) tarafından neşredilen *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı* isimli eser önceki metinlere nazaran Osmanlı dönemi ilmiye hayatı ve medreselerine dair araştırmaya dayalı metin kaleme alma işini bir üst dereceye taşımıştır. Bundan sonra yazılan metinler de Uzunçarşılı’nın metnine benzer şekilde ilmiyeyi ve medreseleri tanıtan türden eserler olup Osmanlı düşüncesi ve medrese meselesini, Tanzimat’la başlayan medrese/ilmiye/ulema tenkitlerini kuşatıcı bir şekilde

¹¹ Bu meseleye dair ilk yazılarını İsmail Kara 1995 yılında Yenişafak Gazetesi’nde yayınlamıştır. 2009 yılında da “Klasik Kaynakları Anlamak Bakımından Şerh ve Haşiye Geleneği” başlıklı bir tebliğ sunmuş, 2010 yılında *Divan Dergisi*’nde “Unuttuklarını Hatırla!- Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not” başlıklı makalesi yayımlanmıştır.

¹² İsmail Kara, **İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz**, s. 5.

analiz eden metinler çok daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmıştır.¹³ Nitekim Fahri Unan bu tür analitik metinlerin ancak 1990'lardan sonra ortaya çıktığını söylemektedir.¹⁴

Şerh ve haşiyeler üzerindeki tartışmaları ve tenkitleri hususen fıkıh tarihini dönemlendirme meselesinde görebiliriz. Oryantalist çalışmalarda gördüğümüz gibi şerh ve haşiyelerin telif edildiği dönemler, içtihat kapısının kapandığı taklit dönemi olarak tavsif edildiği için 4/10. asır sonrası fikhî birikim incelenirken taklit ve içtihat kavramları merkeze alınmıştır. Bu sebeple 4/10. asırda başlayan ve sonrasında gittikçe yoğunlaşan şerh ve haşiyeye türü eserler ve bu yazım geleneği ciddi anlamda incelenmemiş, görmezden gelinmiş ve hatta ciddi tenkitlere uğramıştır.¹⁵

Fıkıh ilminde tasfiye edilen alanı en iyi görebileceğimiz kaynaklar modern dönemde yazılmış tarih kitaplarıdır. Ancak hukuk tarihi ve fıkıh tarihi alanına ayrı ayrı bakmakta fayda vardır. Her iki telif türü de çok eskiye dayanmayan, bir yüzyıl öncesinde neşvünema bulmuş alanlardır. Öncelikle hukuk tarihi alanına bakarsak; 1870'li yılların sonunda Mekteb-i Hukuk'ta hukuk dersleri verilmeye başlanınca bu alanda eserler de telif edilmiştir. İlk eser olarak Seydişehirli Mahmud Esad Efendi'nin *Tarih-i İlm-i Hukuk* (İstanbul, 1332) kitabı olarak geçmektedir. Mısır, Babil, Çin, Japon, Türk ve Moğol, Kadim Brahman, İran-ı Kadim hukuklarını, Şeriat-ı İsrailiye ve Şeriat-ı İslamiye'yi ele alır. İslâm hukuk tarihine dair bahislerin yanı sıra muamelat alanına dair meselelere de değinir. Esad Efendi'nin tenkit ettiği nokta, fıkıh üretiminin yenilenmekten uzaklaşarak durduğu ve değişikliğe yer vermeyen bir hale gelmesidir. Halbuki ona göre fıkıh ilmi her zaman içtihadı açıktır. Bunun örneği olarak da Ebussuûd Efendi'yi gösterir. Hatta ona

¹³ Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Tarihçiliğinin İlk Safhası (1916-1965)", **Belleten**, No: 64, s. 240.

¹⁴ Fahri Unan, "Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Eğitim Üzerine Yapılmış Çalışmalara Dair Bir Bibliyografya Denemesi", **DİVAN İlmî Araştırmalar Dergisi**, c. XVIII, No: 1, 2005, s. 79.

¹⁵ Mürteza Bedir, oryantalistlerin hususen Hurgronje, Weber ve Schacht'ın İslam hukukunun mahiyeti ve kökenine dair anlatısını kritik etmiştir. Bkz. Mürteza Bedir, "Oryantalizm ve İslam Hukuku", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, No: 4, 2004, s. 11-42. Bedir Okulu 4/10. İle 7/13. asır arası Maveraünnehir hukuk okulundaki fikhî düşünceyi ele alan Buhara Hukuk Okulu isimli eserinde bu tezin aksine hukuk düşüncesinin bu asırda gelişip bir yapıya kavuştuğunu anlatır. Bkz. a.m. **Buhara Hukuk Okulu**, İstanbul, İsam Yayınları, 2014.

göre klasik eserlerden uygun olan hükmü almakta bir beis yoktur. Bu da içtihadın her dönemde olabileceğini göstermektedir.

Esad Efendi klasik eserlere ve şerhlere dair bir tenkit yöneltmemekle birlikte döneminin de etkisiyle fıkıhın donuklaşması ve içtihadı kapı açmadığı şeklindeki düşünceyi benimsemiş ve bu iddiayı çürütme yönünde hareket ederek içtihad kavramını fıkıh tarihinde önemli bir kavram olarak üste çıkarmıştır. Ancak en azından Mahmud Esad Efendi'nin hukuk tarihi kitabında İslâm hukukuna müstakil bir şekilde değinilmiştir. Çünkü daha sonraki hukuk tarihi kitaplarında en azından bir döneme kadar İslâm hukuku görmezden gelinmiş ya da yüzeysel bir şekilde geçmiştir. Ahmet Ağaoğlu, Sadri Maksudi Arsal, Coşkun Üçok gibi önemli hukuk tarihi müellifleri İslâm hukukuna dair ya hiç bahis açmamışlar ya da genel hatlarıyla bahsetmişlerdir. Cumhuriyet döneminde paranteze alınan İslâm meselesi burada da bu şekilde kendini göstermiştir. Bütün bir fıkıh geleneği, eserler, dönemler, şerhler, fakih ve kadılar, farklı türdeki telifler hepsi birlikte silik bir hale bürünmüştür. Fuad Köprülü ve Ali Himmet Berki'nin İslâm hukukuna dair çalışmaları bu silikliği bir nebze ortadan kaldırırsa ve hala alanında önemli çalışmalar olsalar da yine de görünmeyi ve anlaşılmayı bekleyen büyük bir telifat, bunun da ötesinde ilim ve tedris anlayışı, nakil yöntemleri, yorum ve tenkitler manzumesi vardır. Türkiye'de hukuk ve hukuk tarihi çalışmaları İslâm ilim geleneğinden ve fikhî müktesebattan kopuk olarak farklı bir yöne gittiği için ve her geçen zaman bu mesafe arttığı için hukuk bilimi açısından fikhî müktesebatın ve şerh geleneğinin ne anlama geldiği büyük bir soru işaretidir.

Fıkıh tarihi alanına dair çalışmalar da en fazla Tanzimat ve Meşrutiyet dönemine kadar götürülebilir. Daha öncesinde tabakat kitapları bir açıdan tarihi malumat verse de bugünkü anladığımız manada fıkıh tarihi eseri sayılmazlar. Fıkıh tarihi ve dönemlendirme meselesi modernleşme tecrübesiyle karşılaştıktan sonra gelişen ve tarihi “bir şekilde” yeniden yorumlama ve ileriye dönük bir bakış açısına sahip olmaya matuf olarak teşekkül etmiştir. Bu açıdan Halim Sabit'in *Sırât-ı Müstakim* dergisinde “Fıkıh

Tarihi” (1327-1328) başlığıyla yazdığı yazılar fıkıh tarihini içtihat tarihi olarak dönemlendirmenin başlangıcı sayılabilir.¹⁶

Esasında Muhammed el-Hudari Bey’in *Tarihu’t-Teşri’i’l-İslami* (1920) adlı kitabındaki dönemlendirmeye dayanan daha sonraki tasnifler, mezheplerin oluşumundan sonra *Mecelle*’ye kadar olan dönemi taklit dönemi olarak değerlendirme geleneğini başlatmıştır.¹⁷ Bu dönemlendirme tavrı 1969 yılında yayınlanan Osman Keskiöğlu’nun *Fıkıh tarihi ve İslam Hukuku* adlı eserinde, Halil Cin ve Ahmed Akgündüz’ün *Türk-İslam Hukuk Tarihi* kitabında ve Hayreddin Karaman’ın 1975’te yayınlanan *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi* adlı eserinde devam etmiştir. Hususen Karaman’ın eseri Yüksek İslam Enstitüleri ve İlahiyat Fakültelerinde ders kitabı olarak da okutulduğu için bu dönemlendirme İlahiyat talebelerinin zihinlerinde yerleşik bir hal almıştır.

Bu hakim bakış açısı fıkıh dahil bütün İslâmî ilimlerin tarihi ve metodolojisini etkilemiştir. Abdülvehhab el-Hallaf “İslam teşri’ tarihi” başlığıyla fıkıh tarihini dört evreye ayırmıştır: Hz. Peygamber Dönemi, Sahabe Dönemi, Tedvin Dönemi (Müçtehid İmamlar), Taklit Dönemi. Taklit dönemi mutlak içtihadın ve asıl teşri’ kaynakları olan Kuran ve Sünnet naslarından hüküm çıkarmanın, şer’î delillerden herhangi biriyle hakkında nas olmayan meselelerde hüküm istinbatının durduğu bir zaman (fetret) olarak tarif edilmiştir. Bu dönemde ulema geçmiş müçtehid imamların hükümlerine dayanmışlardır. Hicri 4/10. asırdan itibaren taklit dönemi başlamıştır. Hallaf taklit döneminin olumsuz yönünü esas alarak bu dönemde içtihadın durduğunu, ulemanın fikrî istiklal ruhunun öldüğünü ifade eder.¹⁸

Hayreddin Karaman’ın fıkıh tarihi tasnifi ise ağırlıklı olarak devletleri dikkate alarak yapılmıştır: Hz. Peygamber Devri (Fıkıhın Doğuşu), Sahabe Devri (Fıkıhın Gelişme Çağı), Abbasiler Devri (Fıkıhın Olgunluk Çağı-Tedvin ve Müçtehid İmamlar

¹⁶ Fıkıh tarihi ve dönemlendirme meselesiyle ilgili bkz. Sami Erdem, “Fıkıh Tarihi: Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Modern Yorumlar İçin Yeni Bir Referans Çerçevesi”, *TALİD*, No: 5, 2005, s. 85-105.

¹⁷ Erdem, “Fıkıh Tarihi: Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Modern Yorumlar İçin Yeni Bir Referans Çerçevesi”, s. 100-102.

¹⁸ Hallaf, *Hulâsatü târîhi’t-teşri’i’l-İslâmî*, y.y., 4. Bsk., 1950, s. 337, 338. Benzer bir tasnif için Bkz. Hudarî, *Târîhu’t-teşri’i’l-İslâmî*, Mısır, el-Mektebetü’t-Ticâriyye, 1390.

Dönemi), Selçuklular Devrinde Fıkıh (Fıkıhın Duraklama Çağı), Moğol İstilasından Mecelle'ye Kadar (Fıkıhın Gerileme Çağı), Mecelle'den Zamanımıza (Uyanış Çağı). Karaman'ın tasnifinde Abbasiler Devleti'nin sonu ve Selçuklu Devleti'nin başından itibaren taklit ruhu sebebiyle fıkıhın duraklama devresine girdiği görülür. Alimlerin mezhebe, mezhep imamının hükümlerine bağlılığı "taklit ruhu" olarak tarif edilmiştir. Bu tabirden taklidin sadece teknik anlamıyla kullanılmadığını, bir düşünceyi ifade ettiğini söyleyebiliriz. Karaman'ın bu dönemle ilgili anlatımında geçen ifadeler taklit ruhu, içtihat hürriyetinin ortadan kalkması, mezhep taassubu ve mezhepler arası müzahama ruhunun sönmesi, içtihat kapısının kapanmasıdır. Bu tasnifte Osmanlı dönemi fıkıhın gerileme çağına tekabül etmektedir. Bu dönemi de fakihler arasındaki irtibatsızlık, selefin kitaplarına ilgisizlik, müçtehit yetiştirecek eserlerin yazılmaması, hile ve te'vil gibi yine menfi manalar çağrıştıracak kavramlarla ele almıştır.¹⁹

Karaman, Osmanlı dönemindeki ihtisar, şerh, haşiye ve ta'lik gibi telifleri "talebenin ruh ve manadan lafza, şekle yönelmesine sebep" olarak yorumlamıştır.²⁰ Bu yorumlamanın arka planında, fıkıh tarihini ve fikhî düşünceyi içtihat merkezli değerlendirme ve yöntem olarak kaynaklara dönüş düşüncesi yer almaktadır. Bütün bir fıkıh tarihi ve fıkıh düşüncesini/ilmini içtihad merkeziyle okuma anlayışı, fıkıh tarihinin ve düşüncesinin büyük kısmını menfi manada taklit ve gerileme çağı olarak okumaya neden olmuştur.

Şerh telifinin başlaması mezheplerin teşekkül etmesiyle yakından ilişkisi olduğu için²¹ şerh ve haşiyenin fıkıh düşüncesinden tasfiye edilmesi mezhep düşüncesini esas alan hukuk tasavvurunu da zayıflatmıştır. Bu yaklaşım ve tenkitler ilim anlayışının kökten değişmesinin bir sonucudur. Yeni ve modern olana uyum sağlama düşüncesinin merkeze ve ilk sıraya alınarak eskiyi temsil eden mezhep, muteber ve otorite kitaplar ve alimler, kademeli ve hiyerarşik medrese sistemi ve ilim/fıkıh anlayışı geriye itilmiştir. Şerh ve haşiye eleştirisi; ilmî anlayışın, fıkıh düşüncesi ve metolojisinin, fıkıh telif

¹⁹ Hayreddin Karaman, **Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi**, İstanbul, Nesil Yayınları, 1989, s. 245-313. 3/9-13/19. asır arasını kapsayan bu dönem en uzun devir olmasına rağmen 384 sayfalık kitapta sadece 68 sayfa yer almıştır.

²⁰ İsmail Kara, **İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz**, s. 73.

türleri, fukahâ, mesâil ve metinlerin hiyerarşik yapısının tasfiye edilmesi ve zayıflatılmasının bir parçasıdır.

Dürerü'l-hükkâm haşiye literatürünü ele almamızın temel sebebi modern dönemde bu telif türünün ve mezheplerin teşekkülünden sonraki fıkhi müktesebatın, hususen Osmanlı dönemi ilim-fıkıh anlayışının, medresenin bilgi üretim tarzının bir problem haline gelmesini tekrar müzakere etmek arayışıdır. 9/15. asrın son çeyreğinde telif edilen ve bizim de şerh ve haşiyeleri üzerinden tetkik etmeye çalıştığımız *Gurerü'l-ahkâm* Osmanlı döneminin -sonraki iki asrın- üzerine en çok şerh ve haşiye telif edilen kanonik metinlerinden olmuştur. Müellif Molla Hüsrev (ö. 885/1480) *Gurerü'l-ahkâm*'ı telif ettikten hemen sonra *Dürerü'l-hükkâm* adıyla bir şerh yazarak metnin ilk şarihi olmuştur.²² Bu metin ve şerhi *Gurer-i Dürer* ismiyle şöhret kazanmıştır.²³ Sonraki üç asırda metin ve şerh üzerine yazılan metinler şerh, haşiye, ta'lik, ihtisar, tercüme, manzum, risale gibi isimlerle kaydedilmiştir. Çalışmamız açısından şerh, haşiye ve ta'lik kavramlarını ele alacağız.

Şerh, metin merkezli okuma, anlama ve açıklama çabasını ifade eden bir kelimedir. Bunun yanında tefsir, şerh, haşiye, ta'lik, tafsil, te'vil, îzah, zeyl, tetimme, beyan, tekmile, fevâid gibi kavramlar da metin merkezli çalışmaları ifade eder. Ancak şerh kelimesi, bu kavramların hepsine karşılık gelmektedir.²⁴ Fıkıh alanında şerh teknik olarak veya bir telif türü olarak “bir fıkıh eserini başka bir fıkıh eserinin teşkil ettiği zeminde yazma faaliyetine ve bu faaliyet sonucunda ortaya çıkan ürüne” denir.²⁵ Haşiye ise “sayfa boşluklarına ilave edilen açıklayıcı ve tamamlayıcı bilgileri içeren not” anlamına gelmekle beraber muhtasar bir metnin şerhi üzerine yazılan şerh mahiyetindeki

²¹ Eyüp Said Kaya, “Şerh”, s. 560.

²² Bazı haşiye müellifleri *Gurer* ve *Dürer*'in ifadelerini *mim* (metin) ve *şın* (şerh) işaretleri koyarak ayırmışlardır. Bkz. Hasan Efendi, **Haşiye ale'd-Dürer ve'l-Gurer**, Süleymaniye Ktp. Şeyhülislam Esad Efendi Medresesi nr. 0068, vr. 105a, 102a, 100a, 100b.

²³ Nev'izâde Atâî, **Hadâ'iku'l-hakâ'ik fî tekmileti's-Şekâ'ik**, haz. Suat Donuk, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017, c.1, s. 335, 369; **a. e.**, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1989, c. II, s. 125, 274.

²⁴ İsmail Kara bu konuda şöyle demektedir: “Metin etrafında yapılan her türden açma, anlama, açıklama, kapalılıkları ve metnin problemlerini gideme, tahlil, düzenleme, itiraz, tenkit, tashih, ifadeleri daha vasıflı hale getirme, bölümlendirme, dönemle irtibatlandırma, tamamlama... çalışmalarının en genel ismi şerhtir.” Bkz. İsmail Kara, **İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz**, s. 21, 24.

²⁵ Eyüp Said Kaya, “Şerh”, **DİA**, c. XXXVIII, 2010, s. 560.

müstakil metinlere de teknik olarak haşiye denilmektedir.²⁶ Ta'lik ise “bir eserdeki ifade ve görüşlere yönelik tenkit, açıklama, ilave, çıkarma ve tashih mahiyetinde sayfaların kenarlarına ya da alt kısımlarına eklenen notlar, ayrıca bir alimin bir ilim alanındaki görüş ve düşüncelerinin notlar halinde toplandığı risale veya kitaplar için de kullanılır.”²⁷ Ta'lik, medrese eğitiminin ihtisas seviyesinde talebenin hocasının anlattığı dersin notlarını yazmasıyla oluşan ve yine hocasının ders notlarına ve kitaplarına dayanarak yazdığı metne de denilmiştir.²⁸ Bu üç kavram metin üzerindeki çalışma ve tasarruflar açısından birbirine benzese de teknik olarak farklı telif türleridir. Bu açıdan teknik anlamıyla *Gureru'l-ahkâm* metin, *Dürerü'l-hükkâm* şerh olup *Dürer* üzerine yazılanlar ise haşiye ve ta'likâttır. Bu tezde merkeze aldığımız metinler arasında *Dürer* haşiyeleri ve ta'likleri ile bir tane *Gurer* şerhi yer almaktadır.

B. Araştırmanın Kapsamı, Yöntemi ve Kaynakları

9/15. asrın son çeyreğinde telif edilen muhtasar metin *Gurer* ve şerhi *Dürer*, sonraki iki asırda mezhep birikimin değerlendirilmesi, fıkıh düşüncesinin mezhep sistematigi içindeki seyrini göstermesi açısından Osmanlı dönemi için temel kaynaklardandır. Tezimizin maksadı, bu metnin şerh ve haşiyelerini fıkıh düşüncesinde bir devamlılık ve dönemsellik üzerinden okumaktır. Şerh ve haşiyeler, tedris ve talimin merkezinde mezhep birikimini her dönemde yeniden ele alarak fıkıh düşüncesinde devamlılık ve inkıtasız bir ilerleyişi sağlarlarken aynı zamanda yorumlarında dönemlerinin etkilerini de taşıyabilirler.

Birinci bölüm şerh ve haşiye geleneğini oluşturan *Dürer* üzerinedir. Bu bölümde *Dürer*'in sonraki üç asırda devam eden bir haşiye geleneği kurmasını sağlayan unsurlar ele alınmıştır. Dönemin ilim ve telif kültürü, önceki dönemlerden devralınan ilim ve fıkıh mirası, müellif ve şarih Molla Hüsrev'in muteberliği ve otoritesi, çağdaşları arasında muhtasar fıkıh kitabı telif eden istisnai isimlerden olması, metin ve şerhin ilim hayatında yer edinmesi ve yaygınlık kazanması, tedris ve talimin temel metinlerinden

²⁶ Tefvîk Rüştü Topuzoğlu, “Hâşiye”, *DİA*, c. XVI, 1997, s. 419-422.

²⁷ Sedat Şensoy, “Ta'likât”, *DİA*, c. XXXIX, 2010, s. 508.

olması, geniş Osmanlı geniş coğrafyasında okunup şerh edilmesi gibi hususlar bu bölümde ele alınmaktadır.

Bu zeminde ilk olarak Osmanlı ilim hayatının önceki devirden miras aldığı ilim ve telif kültürü vardır. Kademeli metin okumaya dayanan bir tedris ve talim, hoca-talebe-metin ilişkisi, medrese eğitiminin bir parçası olan şerh, haşiye ve ta'lik telifi gibi hususlar *Dürer*'in telif edildiği dönemde yerleşmiş olan ilim kültürünün bir parçasıdır. *Gurer-i Dürer* şerh ve haşiye geleneği bu zemin üzerinde inşa edilmiştir. Bu bölümün temel kaynağı, Osmanlı ilim hayatının, kendinden önceki ilmî/fikhî anlayış ve kültürünü devralıp devam ettirdiğini gösteren en temel kaynaklardan biri olan Kefevî'nin *Ketâibü a'lâmi'l-l-ahyar* isimli tabakat eseridir.

Molla Hüsrev'in muteber ve otorite kimliği üzerinde durmak farklı ilim dallarını da ilgilendiren bir konu olduğu için burada ele alınandan daha hacimli ve geniş bir meseledir.²⁹ Bu açıdan tezimizde Molla Hüsrev'in hayatına dair nakiller, talebelerinin dönemin öne çıkan müderrislerinden olması ve hususen fûrû' fıkıh alanında şerh, haşiye ve ta'likâtın telif edildiği bir dönemde müstakil bir muhtasar fıkıh kitabı telif etme çabası üzerinde durulacaktır. Üzerinde durulacak son mesele de *Gurer* ve *Dürer*'in kademeli metin okumaya dayanan medrese eğitiminde yer bulmasıdır. Bu bölümde *Şekâ'ik* ve zeyillerinden istifade ile medrese tahsiline, *Gurer* ve *Dürer*'in okunma ve okutulma süreçlerine eğiliyoruz.

Dürer şerh ve haşiyelerinin fıkıh düşüncesini ve mezhep birikimini nasıl ele alıp yeniden ifade ettiklerini ve yorumlarını incelemek için konunun sınırlarını belirlemek gerekmektedir. *Dürer* üzerine oluşan literatür oldukça geniş ve çeşitlidir. 10/16. asrın başından 19. asra kadar çeşitli risale, ta'lik, şerh, haşiye, tercüme, manzum ve ihtisar türü metinler yazılmıştır.³⁰ Bu literatürün tamamı bir metin etrafında gelişen tartışmaları ve fıkıh düşüncesinin serencamını sunmada önemli bir kaynaktır. Ancak hem literatürü

²⁸ George Makdisi, **Ortaçağ'da Yüksek Öğretim**, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2012, s. 182

²⁹ Molla Hüsrev üzerine yapılan bir sempozyum kitabı bu konuda bilgi verici bir kaynaktır. Bkz. **Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu**, edit. Tefik Yücedoğru, Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz, Bursa, Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2013.

kuşatmak tezin hacmini aşacağından hem de tezin maksadını gerçekleştirmenin ötesinde bir çalışma olacağı için burada sınırlandırma çerçevesinde öncelikle *Dürer* üzerine oluşan literatürde temsil edici bazı metinleri öne çıkarmak gerekmektedir.

Diğer bir sınırlandırma ise *Dürer*'in meseleleri konusunda yapılmıştır. Muhtasar *fürû*' fıkıh metinleri ibadet bahislerinden başlayarak birbiriyle irtibatlı olarak sistematik olarak muhtelif bahisleri ele almakta ve mezhebin sahih görüşlerini sunmaktadır. Bütün bahisleri bir arada değerlendirmek hem konunun bütünlüğünü bozacağı hem de hacim açısından sıkıntı doğuracağı için temsil gücü yüksek bir bölüm tercih edilmiştir. Tezimizde tercih edilen bölüm “Edebü’l-kâdî”dir. Bu bölümün tercih edilmesinin sebebi, 10/16. asır ve sonrasında Osmanlı kadılık sisteminin, öncesine nazaran daha sistemli bir yapıya kavuşması ve bu hususta bazı değişikliklere gidilmesi, hilafet makamını üstlenen Osmanlı’nın bu asırda adalet ilkesine ciddiyetle eğilmesi ve bunun kazâ bahislerindeki yansımaları, bu asırdan itibaren kadılarla ilgili şikayet ve menfi yorumların artması, rüşvet hususundaki şikayetler, sultanla ilgili değerlendirmeler, 10/16. asrın yarısından sonra yönetim ve idaredeki zaafiyetler gibi hususların haşiyelerle ilişkisini okuyabilmektir. Haşiye telifinin dönemiyle alakasını irdeleyebilmek açısından da bu bölüm diğerlerine nazaran yorumlamaya daha elverişli görünmüştür. *Dürer* muhaşşîlerinin kazâ meselelerine dair yorumları hem geçmiş fıkıh mirası hem de yakın dönemin metinleri ve dönemin arayışları çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Kazâ bölümünün tercih edilmesi incelemede kaynak olacak şerh ve haşiyelerin de tayininde etkili olmuş, kazâ bölümünü şerh eden metinler tercih edilmiştir. Bu metinler, bütün bahisleri şerh eden tam haşiyeler ile tam bir haşiye olmayıp, ancak kazâ bölümüne not düşen haşiyelerdir. Bu şerh ve haşiyelerin üçü matbu olup diğerleri yazma halindedir. Tezde kaynak olarak kullanılan şerh ve haşiyeler şunlardır:

1. Kara Çelebi Muhyiddin Mehmet Efendi (ö. 965/1558), *Sefînetü’l-Dürer*: *Dürer*'in başından sonuna kadar bütün meseleleri kapsayan bir haşiyedir. Klasik “kavluhû” ifadesiyle yazılan bir haşiye olmayıp kaynaklardan yapılan nakillerden

³⁰ Bu literatürün tamamı için bkz. Orhan Ençakar, “Molla Hüsrev’in *Dürerü’l-Hükkam*’ı Etrafında Oluşan Literatür”, *TALİD*, c. XII, No: 23, 2014, s. 223-277.

oluşmaktadır. Bu nakiller çoğunlukla fetâvâ ve vâkıât türü metinlerden ve şerhlerden yapılmıştır. Tezimizde bu haşiyenin Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa 789 numaralı (1b-234a) 960/1552-53 istinsah tarihli tek nüshası kullanılmıştır.

2. Vankulu Mehmed b. Mustafa (ö. 1000/1591-92), *Nakdû'd-Dürer: Dürer*'in bütün meselelerini şerh eden tam bir haşiyedir. Müellif “Muhaşşî-i *Gurer-i Dürer*” adıyla meşhur olmuştur. Bu açıdan bu literatürde önemli bir yeri vardır. Kütüphane kayıtlarında çok sayıda nüshası yer almaktadır. Bu sebeple birden fazla nüsha kullanılmış ve karşılıklı okunarak nüshalardaki eksik yerler tamamlanarak farklı yerler görülmüştür. Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi nr. 787 (1b-214a), Nuruosmaniye nr. 1463 (1b-214a), Ayasofya nr. 1113 (1b-204a), Reisulküttâb nr. 317 (1b-180b) nüshaları kullanılmıştır.

3. Karamanizâde Mehmed Efendi (ö. 1021/1612-13), *Ta'likât-ı Karamanizâde ale'd-Dürer ve'l-Gurer*: Kitabın başından sonuna kadar bazı meselelerle ilgili düşülmüş kısa ta'liklerden oluşur. Kazâ bölümünde rüşvet alan fasık kâdının hükmünün geçerliliği, kâdının özel davete icabet etmemesi ve kâdının kadıya mektubuna dair meselelere şerh düşmüştür. Süleymaniye Kütüphanesi Şeyh Esad Efendi 0068 numaralı nüsha kullanılmıştır. (1b-27b)

4. Karaca Ahmed Efendi el-Hamidî (ö. 1025/1617-18), *Haşiye ale'd-Dürer ve'l-Gurer*: Kitabın mukaddime kısmı da dahil belli başlı meselelere dair ta'liklerden oluşan bir haşiyedir. Kazâ bahsinde Karamânîzâde Mehmed gibi fasık kadıyla ilgili bölüme kısa bir şerh düşmüştür. Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya 1111 numaralı nüsha kullanılmıştır (1b-157b).

5. Azmîzâde Hâletî (ö. 1040/1631), *Haşiye ale'd-Dürer ve'l-Gurer: Dürer*'in bütün bahislerini kapsayan tam bir haşiyedir. Süleymaniye Kütüphanesi Atıf Efendi nr. 785 nüshası (1b-328a) müellif nüshasından istinsah edilmiş bir nüsha ile mukabele edilmiştir. Bu nüshayla beraber 1042/1632-33 istinsah tarihli Süleymaniye Ktp. Hamidiye nr. 465 nüshası (1b-296a), 1080/1669-70 tarihli Kılıç Ali Paşa nr. 348 (1b-280a) ve Süleymaniye Ktp. Fatih nr. 1601 (1b-245b) nüsha karşılıklı olarak okunmuştur.

6. Hasan Efendi, *Haşiyeye ale'd-Dürer ve'l-Gurer* (temize çekme tarihi 1049/1639): Kütüphane kaydında Hasan Efendi olarak geçer. Ancak yazmanın kendisinde bir isim yazmamaktadır. İlk olarak Kınalızade Hasan Çelebi olma ihtimaline binaen onun haşiyesi ile karşılaştırılmış ve bu nüshanın farklı bir haşiyeye olduğu görülmüştür. Ferağ kaydındaki bilgiye ve mukaddimede yazılanlara göre Sultan Selim Han Medresesi müderrisi Mehmed b. Hasan, babasının *Dürer*'in kenarına yazdığı talikleri bir araya getirerek bu haşiyeyi yazmıştır. Bu açıdan haşiyeye müellifi Hasan Efendi olarak geçmektedir.³¹ Süleymaniye Kütüphanesi Şeyhülislam Esad Efendi 0068 numaralı nüsha (19b-79a) kullanılmıştır.

7. Hasan b. Ammar eş-Şürünbülâli, (ö. 1069/1659), *Günyetü zevi'l-ahkâm fi buğyeti Düreri'l-hükkâm: Dürer*'in en meşhur haşiyelerinden biridir. Baştan sona neredeyse her mesele ile ilgili şerh düşmüştür. 1035/1625-26 senesinde haşiyeye tamamlanmıştır. *Dürer* ile beraber basılan matbu nüsha esas alınmıştır. (Asitâne, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1317, 2 cilt.)

8. İbrahim b. Ebi Bekr İzdinî, *Uddetü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm* (telif t. 1057/1647): *Gurer*'in şerhidir. 4 cilttir.³² Beyazıt Kütüphanesinde bu ciltlerin müellif hattı nüshaları mevcuttur. Müellif hattı dışında bir nüshayı şimdilik tespit edemedik. Birinci cilt Beyazıt Kütüphanesi 2356 numaralı nüsha olup “kitâbü't-tahâre”den başlamaktadır. İkinci cilt Beyazıt Kütüphanesi 2357 numaralı nüsha olup “kitâbü'n-nikah”tan başlamaktadır. Son iki cildi ise yine Beyazıt Kütüphanesi 2358 numaralı nüshada bir arada olup “Kitabu'l-büyû”dan başlayıp kitabın sonuna kadardır (1b-199b/ 201b-327a). Şerhin tamamının telifi 1057/1647-48'de bitmiştir.

9. Abdülhalim b. Pir Kadem (ö. 1088/1677), *Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm ve tenvîri Düreri'l-hükkâm: Dürer*'in meşhur ve hacimli bir diğer haşiyesidir. Müellif haşiyesini 40 yaşından sonra yazmaya başlamış, bir süre ara verdikten sonra “Kitabü'l-

³¹ Bkz. Hasan Efendi, **Haşiyeye ale'd-Dürer ve'l-Gurer**, Süleymaniye Ktp. Şeyhülislam Esad Efendi nr. 0068, vr. 29b, 106a. Orhan Ençakar da bu isimle kaydetmiştir. Bkz. Ençakar, “Molla Hüsrev'in Düreri'l-Hükkâm'ı Etrafında Oluşan Literatür”, s. 232.

³² Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1333, c. I, s. 230.

bey”den sonrasını 1060/1650 tarihinde Ayasofya müderrisi iken tamamlamıştır.³³ Haşiyenin matbu nüshası esas alınmıştır. (İstanbul, Matbaa-i Amire, 1270, 2 c). Haşiyenin kenarlarına yazılan notlar için de Nuruosmaniye Kütüphanesi 1455 numaralı nüsha kullanılmıştır.

10. Vaiz Sağırzâde Abdullah Efendi *Şifai’l-âlâm bi şerh Düreri’l-hükkâm* (telif. t. 1161/1748): Süleymaniye Kütüphanesi Fatih 1698-1702 nolu nüsha (1b-71b) esas alınmıştır. Orhan Ençakar’ın tespitine göre bu nüsha müellif hattıdır.³⁴

11. Ebu Said el-Hâdimî (ö. 1176/1762), *Haşiye alâ Düreri’l-hükkâm*: 1154/1740 yılında Konya’da telif etmiştir. Kitabın bütün bölümlerini kapsayan meşhur bir haşiyedir. Bu haşiyenin de matbu nüshası esas alınmıştır (Dersaadet, Osmaniyye Matbaası, 1310).

Kazâ meselelerine dair yorumların gelişimini ve dönemselliğini gözlemlemek amacıyla bu metinler kronolojik bir şekilde okunmuş ve tetkik edilmiştir. Kronolojik okunmasının temel amacı meselenin kademe kademe nasıl dönüşüme uğradığını ve metinlerin birbiriyle irtibatını görüp tespit edebilmektir. Bu sebeple öncelikle *Gurer* ve *Dürer* üzerine oluşan literatür kronolojik olarak listelenmiştir.³⁵ Bahisler kronolojik olarak incelendiğinde *Gurer* ve şerhi *Dürer*’in lafız ve ibare konusunda ciddi bir kritiğinin yapıldığı gözlemlenmiştir. Bu literatürün en meşhur ve muteber görülen haşiyelerinden Vankulu ve Azmîzâde Hâletî haşiyeleri bu kritiğe ağırlık vermiştir. Bu açıdan metnin lafız ve ibare konusunda tashih ve tenkit edilme süreci önem kazanmıştır. Bu husus bizi metnin nasıl okunduğu ve haşiye müelliflerinin buna neden bu kadar ağırlık verdiği konusunda inceleme yapmaya sevk etmiştir. Bu açıdan kazâ bahislerini şerh etmeyen ancak lafız ve ibare tashihi ve metni tenkit konusunda öne çıkan diğer bazı haşiye, risale ve ta’likler de araştırmaya dahil edilmiştir. Bu kaynaklar Vankulu haşiyesine kadar metni lafız ve ibare konusunda tashih ve tenkit eden risale, ta’lik ve haşiyelerdir. Bunlar şöyledir:

³³ Abdülhalim Efendi, **Keşfü rumûzi Gureri’l-ahkâm**, Dersaadet, Daru’t-Tibâati’l-Âmire, 1270, c. I, s. 3.

³⁴ Ençakar, “Molla Hüsrev’in Düreri’l-Hükkâm’ı Etrafında Oluşan Literatür”, s. 235.

³⁵ Bkz. Birinci Bölüm.

1. Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), *Risale fi tahkîki istihlâfi's-salâti'l-cum'a*, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi nr. 004128XXIII, 89b-90b; nr. 002261XII, vr. 95b-97b.
2. İbrahim b. Muhammed Halebî (ö. 956/1549), *Risale fi ıslâhı galatâtî'l-vâkıâtî fi Düreri'l-hükkâm*, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi nr. 2775, vr. 1b-5b.
3. Çivizâde Mehmed Efendi (ö. 995/1587), *Haşiye ale'd-Dürer*, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, nr. 002775-II, vr. 602b-616a.
4. Kınalızâde Ali Çelebi, Ali b. Emrullah (ö. 979/1571-72), *Haşiye ale'd-Dürer ve'l-Gurer*, Süleymaniye Kütüphanesi Carullah nr. 612, vr. 1b-70b.
5. Kınalızâde Hasan Çelebi (ö. 1012/1603-04), *Haşiye alâ Düreri'l-hükkâm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yenicami nr. 397, vr. 110b-129a.

Bu tashih ve tenkitler, Kemalpaşazâde'nin risalesinden Vankulu ve Azmîzâde'nin haşiyelerine kadar bir süreç olarak ele alınmıştır. Metni tenkit ve tashih etme, Azmîzâde Hâletî'den sonra da devam etmiş, birçok muhaşşî Vankulu ve Azmîzâde'nin tenkit ve tashihlerini yeniden ele almış ve kritik etmiştir. Ancak tezimizde 10/16. asrın başından 11/17. asrın başına kadar olan süreci ele aldığımız için burada öne çıkarılan telifler, *Dürer*'in 10/16. asırda nasıl okunduğu ve müzakere edildiği konusunda temsil gücü yüksek telifler olup müellifleri önde gelen meşhur isimler, ele alınan haşiyeler de yine meşhur olmuş haşiyelerdir. Meşhur haşiyelerin izinden gitmemizin temel sebebi ilim ortamlarında metnin nasıl okunup anlaşıldığı ve metinle ilgili nelerin konuşulduğuna dair temsil edici haşiyeler olmalarıdır. Çünkü yaygınlıkları, bilinirlikleri, bir nevi otorite makamında olmaları sebebiyle metnin okunma ve yorumlanma sürecini etkilemekte ve hatta belirlemektedirler. 11/17. asrın başına kadar ele almamızın bir diğer sebebi de bu tarihlerden itibaren farklı değerlendirdiğimiz diğer meşhur ve hacimli haşiyelerin telif edilmesidir. Bu meşhur haşiyeler metnin okunma, anlaşılma ve yorumlanma hikayesini öncekine göre dönüştürmüştür.

Kazâ bölümünü ihtiva eden on bir haşiyenin metne yaklaşımlarını kronolojik olarak incelemek amacıyla en çok şerh düşülen iki mesele –fasık kadı ve kâdının yalan şahitliğe dayanarak verdiği hükmün geçerliliği- esas alınmıştır. Bu iki meselenin problemli tarafları ve müfta bih görüş çerçevesinde oluşan ihtilaflar 10/16. asrın ikinci yarısından 12/18. asrın ortasına kadar bir fıkıh meselesinin nasıl yorumlandığını göstermektedir. Haşiyelerde meselelerin problemli yönleri çözülmeye çalışılırken ihtilaflı görüşler arasında bizce anlamlı tercihler yapılmış ve haşiyeler arasında farklılıklar meydana gelmiştir. Şerh ve haşiyelerin bu iki meseledeki yorumları ele alınırken öncelikle *Dürer*'den önceki muhtasar metinlerde (*Kudûrî*, *Muhtâr*, *el-Hidâye*, *Kenzü'd-dekâik*, *Vikâye*) hükmün nasıl geçtiği ve *Dürer*'e nasıl intikal ettiği de tespit edilmiş ve göz önünde bulundurulmuştur. İhtilafları, delilleri ve tartışma alanlarını görebilmek için muhtasar metinlerin şerh ve haşiyeleri, *Muhîtu'l-Burhânî*, *Bedâi* gibi hükümlerin delilleri, görüşleri ve ihtilaflarını barındıran eserler ile *Fethu'l-kadîr*, *el-Bahru'r-râik*, *en-Nehru'l-fâik*, *Binâye*, *el-Înâye*, *Tebyînu'l-hakâik*, *Mecmau'l-enhur*, *Dürrü'l-muhtâr*, *Reddü'l-muhtâr* gibi Osmanlı fıkıh düşüncesini etkileyen, yönünü tayin eden ve muhtasar metindeki meseleleri genişleten ve derinleştiren büyük şerh ve haşiyelere müracaat edilmiştir. Sonra *Dürer*'deki hüküm ele alınıp haşiyelerine geçilmiştir. Haşiyelerin yorumları, müfta bih görüşü belirleme hususundaki açıklamaları bu iki meselenin temelinde olan adalet problemiyle irtibatlandırılarak 10/16. asırdan itibaren Osmanlılardaki adalet anlayışı ve hukuk düzeni fikri çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Yukarıda zikredilen *Dürer* haşiyeleri arasında yorumlama kapasitesi, kaynak kullanma ve neredeyse her meseleye dair şerh düşme açısından bazı meşhur ve muteber görülen haşiyeler daha öne çıkmaktadır. Meşhur haşiyelerin otorite ve klasik olma yolunda ilerlediği hesaba katıldığında metnin anlaşılması ve yorumlanmasında belirleyici oldukları söylenebilir. 11/17. asrın ilk çeyreğinden itibaren telif edilmeye başlanan Şürûnbülâlî ve Abdülhalim Efendi'nin haşiyeleri ile 12/18. asrın ortasında telif edilen Hâdimî'nin haşiyesi kazâ konularını bütün konularını kuşatarak yorumlama, geniş ve uzun değerlendirmeler yapma bakımından öne çıkar. 11/17. asrın ilk yarısında bu

haşiyelerle yakın bir dönemde telif edilen hacimli ancak meşhur olmayan bir şerh de İzdinî'nin *Gurer* şerhidir. Dördüncü bölümde Şürünbülâlî, Abdülhalim Efendi ve Hâdimî'nin haşiyeleri aynı dönemlerde telif edilen ancak meşhur olmayan İzdinî'nin şerhi ile karşılaştırılarak meşhur ve muteber haşiyelerin, yakın dönem kaynakları kullanarak meseleleri nakletme, mezhebin bilgi birikimini değerlendirerek yeniden üretme noktasında hususi bir yere sahip oldukları ve *Dürer* metni zemininde fıkıh mesâili ve ahkâmını yaklaşık iki asır boyunca inkıtasız bir şekilde geliştirdikleri ele alınmaktadır.

Son bölüm dönemine dair açık işaretler taşıyan, bir haşiyenin dönemsel yorumlarını okuyabilmek açısından verimli bir malzeme sunan Abdülhalim Efendi'nin haşiyesine tahsis edilmiştir. Kazâ tanımını açıklarken sultanın tayini, çocukların sultan olması, halifenin vazifeleri gibi meselelere girmesi, kazâ ve hilafet arasında kurduğu irtibat dönemin şartları çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bunun yanında diğer haşiyelerden farklı olarak Abdülhalim Efendi, Osmanlı Devleti'nin kazâ meselelerine dair uygulamalarını şerhine dahil etmiştir. Uygulamaların şerhe eklenmesi müellifin tahkik yöntemi ve metin-şerh-fetva hiyerarşisi bağlamında tetkik edilmiştir. Bu bölüm şerh ve haşiyelerin kendi dönemleriyle irtibatı açısından önemlidir.

Fürû' fıkıh metinlerinde bir bölüm olan “Edebü'l-kâdî” veya “Kitâbü'l-kadâ”, kâdının bir davayı çözüme kavuştururken nasıl hareket edeceğine dair esasları belirler. Modern hukukta bu yargılama hukuku, muhakeme usulü gibi alanlara karşılık gelmektedir.³⁶ Ancak fürû' fıkıh metinlerinde yer alan “Edebü'l-kâdî” veya “Kitâbü'l-kadâ” bölümü yargılama hukukuna dair bütün bahisleri kapsamaz. “Kitâbü'd-da'vâ”, “Kitâbü'l-ikrar”, “Kitâbü'l-eymân”, “Kitâbü's-şehâdât”, “Kitâbü's-sulh”, “Kitâbü'l-kısmet” gibi bahisler, yargılama hukukuna dair meseleleri barındıran diğer müstakil bölümlerdir.³⁷ “Edebü'l-kâdî” bölümünde kazânın tanımı, kazâ ehliyeti ve kadı olmak

³⁶ Fahreddin Atar, **İslâm Yargılama Hukukunun Esasları**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013, s. 16; a.m., **İslam İcra ve İflas Hukuku**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1990.

³⁷ Bkz. Kudûrî, **Muhtasar**, thk. Abdülkerim el-Atâ, Dimaşk, Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis, 2002, s. 540-594; Mevsilî, **el-İhtiyar**, haz. Şeyh Halid Abdurrahman, Beyrut, Dâru'l-ma'rife, 2007, c. II, s. 97-188; Merğînânî, **el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî**, haz. Muhammed Adnan Derviş, Beyrut, Dâru'l-erkam

için gerekli şartlar, kazâda şehir şartı, kadı tayini ile ilgili hükümler, kâdının göreve geldikten sonra yapması gerekenler, kâdının hüküm verdiği mekan, hediye alıp alamayacağı, davete katılıp katılamayacağı, dava esnasında taraflara nasıl davranacağı, hapisle ilgili hükümler, kadınların kazâ ehliyeti, kâdının istihlaf yetkisi, naib ataması, yalan şahitlikle verilen hükmün geçerliliği, kâdının mezhebinin hilafına hüküm vermesi, gaibin aleyhine verilen hüküm, tahkim meselesi, kâdının başka bir beldedeki kâdiya hükmü veya şahitlikleri yazması gibi meseleler yer almaktadır.³⁸ Fûrû' fıkıh metinlerinden ayrı olarak "Kitâbü'l-kadâ" ile beraber yukarıda zikredilen diğer bölümleri de kapsayan ayrıca bir "Edebü'l-kâdî" literatürü oluşmuştur. Şer'î ahkâmı fiilî hayatta uygulayan merci olarak kadılık, adil bir nizamın sağlanması açısından İslâm toplumlarının ilk dönemlerinden itibaren mühim bir mesele olup bu konudaki en erken tarihli metin Ebu Bekir el-Hassaf'ın (ö. 261/875) *Edebü'l-kâdî*'sidir.³⁹ Tezimizde bu literatürün temel metinleri olan Simnânî (ö. 499/1105-6) *Ravzatü'l-kudât*, Sadruşşehid (ö. 536/1141-42) *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassaf*, Lisânüddin İbnü's-Şihne (ö. 882/1477-78) *Lisânü'l-hükkâm*'a yer yer müracaat edilmiştir. Ancak bu metinlerin tasnifi, konuyu ele alış biçimleri fûrû' fıkıh metinlerinden farklıdır. Meseleleri metin-şerh-haşiye bağlamında incelediğimiz için edebü'l-kâdî literatürüne haşiye müelliflerinin tartışmaları ve şerhlerinin anlaşılması, meselelerin fıkıh mirasından nasıl intikal ettiğini görmek açısından başvurduk.

C. Literatür Değerlendirmesi

Türkçe Literatür

Şerh ve haşiye meselesi 90'lı yıllardan itibaren kritik edilmeye başlanmıştır. İlk kısımda ele aldığımız literatürün bir devamı olarak klasik metinlerin şerh ve haşiyelerine yönelik çalışmalar giderek artmıştır. İlmî anlayış ve metolojinin yeniden kritik edildiği 90'lı yıllarda İslâmî ilimlerin ve özelde fıkıh düşüncesinin tarihi, usûlü, hiyerarşik

b. ebi'l-erkam, c. II, s. 104-190; a. mlf., a. e., s. 320-428; Molla Hüsrev, **Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gururi'l-ahkâm**, İstanbul, Daru't-tıbaati'l-amire; a. mlf., a. e., Matbaa-i ve Kitabhâne-i Mehmed Esad, 1300, c. II, s. 455.

³⁸ Molla Hüsrev, **Dürerü'l-hükkâm**, c. II, s. 404-416.

yapısı, mezhep düşüncesi yeniden ele alınmıştır.⁴⁰ Osmanlı dönemi -kuruluştan Fatih devrine kadar- fıkıh literatürünü, şerh, haşiye, ta'lik ve risaleleri müellifleri ve eserleri tanıtarak ele alan alanında ilk çalışmalardan biri Recep Cici'nin *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları* adlı eseridir.⁴¹ Bu eser Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan Fatih dönemine kadar medreselerde okutulan metinler, fakihler, yazılan şerh, haşiye, ta'lik ve risaleler konusunda bir resim sunmaktadır. Bu açıdan temel kaynaklardan biri olmuştur.

Mürteza Bedir'in *Buhara Hukuk Okulu* isimli çalışmasında klasik dönemde 20. yüzyıldaki mezhepler üstü İslâm hukuku algısından farklı bir hukuk tasavvurunun olduğunu zikrederek Hanefî hukuk düşüncesini dört ana safhaya ayırmıştır: Bağdat safhası, Maverâünnehir safhası, Memlûk safhası ve Osmanlı safhası. Hanefî hukuk doktrini ve klasik teorik yapısının oluşumunda en etkili olan Maverâünnehir hukukçularını ve 4/10 ile 7/13. asır arası hukuk düşüncesini fûrû'-ı fıkıh ve vâkıat eserleri üzerinden ele almıştır. 5/11. asırda Maverâünnehir fukahâsı hem fetva eserleri telif etmiş hem de Zâhiru'r-rivâye eserler üzerine şerhler yazmışlardır. Şarihler şerh telifiyle kendi dönemlerine kadar yazılmış vâkıat, nevâzil ve fetâvâ türü metinlerdeki yeni hukuk yorumlarını ve görüşlerini hukuk doktriniyle bütünleştirmektedir.⁴²

Şerh ve haşiyelerin fıkıh düşüncesindeki rolünü anlama noktasında Necmettin Kızılkaya *İslam Hukukunda Külli Kaideler* adlı eserinde dikkate değer tespitlerde bulunmuştur. Şerh ve haşiyeler “bir sistem içinde düşünmeyi ve o sistemin ana ilkelerine göre fikhî bilgi üretmeyi sağlayan” teliflerdir. Geçmişle irtibat kurmanın doğrudan naslardan hüküm çıkarma şeklinde değil, önceki bilgi ve yorumları değerlendirerek yapıldığını vurgulamıştır. Şerh ve haşiyeler geçmişin bilgi birikimini değerlendirerek

³⁹ Sadruşşehid İbn Mâze, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, thk. Muhyî Hilâl Serhan, y. y., Vezâretü'l-Evkaf, İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, c. I, s. 6.

⁴⁰ Bu türden çalışmalara örnek olarak bkz. Tahsin Görgün, *İlahi Sözün Gücü*, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2003; Mürteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2004; Eyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.

⁴¹ Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, Bursa, Arasta Yayınları, 2001. (Bu çalışmanın ilk hali *Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar Osmanlılar'da Fıkıh Çalışmaları* (1995) adlı doktora tezidir.)

⁴² Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 93, 94.

sonraki kuşağa da metodolojik bir yaklaşım sunar. Bu sebeple şerh ve haşiyeler geçmiş ve gelecek arasında bir köprü vazifesi görmektedir.⁴³

TALİD'in iki ciltlik “Osmanlı Dönemi Fıkıh” sayısı Osmanlı dönemindeki fikhî düşünceye dair daha geniş bir resim sunmaktadır. İkinci ciltte fıkıh literatürünün iki önemli klasik metni *el-Hidâye* ve *Dürer* üzerine yazılmış şerh ve haşiyelere dair iki önemli makale yer almaktadır.⁴⁴ Orhan Ençakar'ın “Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-Hükkam*'ı Etrafında Oluşan Literatür” adlı makalesi konumuz açısından hususi bir yere sahiptir. Orhan Ençakar *Dürer* kütüphane kayıtlarında ve kaynaklarda geçen *Dürer* üzerine yazılmış metinleri derlemiş ve tasnif etmiştir. *Dürer* üzerine yazılmış şerh, haşiye ve ta'likleri tam, eksik ve kısmi (mesele odaklı çalışmalar, bölüm odaklı çalışmalar, tenkit-cevap odaklı çalışmalar) olarak tasnif etmiştir. Bunların yanında günümüze ulaşmayan, ancak kaynaklarda adı geçen haşiyeleri de tespit etmiştir. Ayrıca ihtisarlar, manzumeler, tercümeler ve *Dürer* hakkında yapılmış akademik çalışmaları da literatüre eklemiştir. Her bir çalışmanın müellifini ve çalışmayı kısaca tanıtmıştır. Bu açıdan *Dürer* hakkında başvurulacak temel bir kaynak olmuştur.⁴⁵

Orhan Ençakar'ın konuyla ilgili diğer bir makalesi de *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh* adlı editöryel eserde yayınlanan “Osmanlı'da Şerh-Haşiye Geleneği ‘*Dürer* Haşiyeleri Örneği’” isimli makalesidir.⁴⁶ Daha önceki makalede *Dürer* üzerine oluşan literatürü tasnifli bir şekilde ele alan yazar bu makalesinde şerh ve haşiyelerin genel özelliklerini ele almıştır. Bunlar dilbilimsel ve kavramsal açıklamalar, konu tertibine dair yorumlar, meselenin fikhî yönü ve kitabın muhtevasına dair açıklamalar, atıflar, bibliyografik bilgiler, müellife ait notlar (minhuvât), usul ve kelam ilmine dair bilgiler, delillere dair tartışmalar, nakil yapılan eserler, eleştiri ve itirazlar, ihtilaflar ve tercihler, tetimme ve faide gibi ilavelerdir. Bu makale şerh ve haşiyelerin metin üzerindeki tasarruf ve yorumlarını genel hatlarıyla vermesi açısından istifadelidir. Bu çalışmada tezimizde

⁴³ Necmettin Kızılkaya, **Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler**, İstanbul, Litera Yayınları, 2018, s. 380, 381.

⁴⁴ Murat Şimşek'in “Bir Hanefî Klasiği: Merğînânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar”, **TALİD**, c. XII, No: 12, 2014, s. 279-321.

⁴⁵ Ençakar, “Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-Hükkam*'ı Etrafında Oluşan Literatür”, s. 223-277.

konu ettiğimiz tashih ve tenkitler, haşiyeler arasındaki ihtilaflar gibi meseleler genel hatlarıyla, herhangi bir şerh veya haşiye öne çıkarılmadan bir mesele olarak ele alınmıştır. Tezimiz bu çalışmanın ötesine geçerek metnin tenkit ve tashih sürecini anlamlandırmaya, ihtilafların dönemin hakim anlayışı ile irtibatlı bir şekilde anlaşılmasına çalışmakta ve muhaşşîlerin yorumları ve bu yorumların sebepleri üzerinde durmaktadır.

Osmanlı Kitap Kültürü: Carullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları adlı editöryal çalışma, Osmanlı müderrisi ve kadısı olan Veliyyüddin Carullah'ın koleksiyonunda bulunan kitaplara, hususen fıkıh usûlü ve fûrû' fıkıh kitaplarına yazdığı tafsilatlı derkenar notları, yazma kültürü, fıkıh geleneği ve şerh ve haşiye meselesi açısından önemli bir eserdir.⁴⁷ Bu eser içinde konumuz açısından dikkate değer olan bir makale Özgür Kavak'ın “Bir Osmanlı Âliminin Bir Ömre Yayılan Okuma Serüveni: Veliyyüddin Cârullah Efendi'nin Fûrû-ı Fıkıh Eserlerine Düştüğü Notlar” adlı çalışmasıdır.⁴⁸ Bu makale Veliyyüddin Carullah Efendi'nin şahsi kütüphanesindeki fûrû' fıkıh kitaplarına düştüğü notları ayrıntılı bir şekilde tasnif etmiş, muhteva dışı ve muhtevaya dair notlar olarak iki kısımda bu hacimli notları ele almıştır. Muhteva dışı notlar müellif, kitabın elde ediliş yöntemi, telif tarihi ve usulüyle ilgili kitap ve müellife dair bilgilendirici notlardır. Muhtevaya dair notlar ise hükmün delilini tespit, itiraz ve tashihler, üslup ve kitab sistematığıne, fıkıh ve mezheplerin tarihine dair notlar ihtiva etmektedir. Yazar, bu notların Osmanlı kitap kültürüne ve telif anlayışına, Osmanlı dönemi fıkıh tarihine, otobiyografik inşa sürecine katkı sağlayacağını ifade etmiş ve göstermiştir. Kavak, Cârullah Efendi'nin *Câmiu'r-rumûz* haşiyesine yazdığı fıkıh notlarını kapsamlı ve ayrıntılı bir şekilde ele alarak *Bir Osmanlı Kadısının Fıkhi Müktesebâtı: Veliyyüddîn Cârullah Efendi'nin Fıkıh Notları ve Câmiu'r-Rumûz Haşiyesi* adıyla kitaplaştırmıştır. Bu kitabı telif amacı, bir Osmanlı kadı ve müderrisinin fıkıh

⁴⁶ Orhan Ençakar, “Osmanlı’da Haşiye Geleneği ‘Dürer Haşiyeleri Örneği’”, **Osmanlı’da İlm-i Fıkıh: Alimler, Eserler, Meseleler**, İstanbul, İsar Yayınları, 2017, s. 80-117.

⁴⁷ Berat Açıl (ed.), **Osmanlı Kitap Kültürü: Carullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları**, İstanbul, İlem Kitaplığı, Nobel Yayınları, 2015.

kitaplarının etrafına dercettiği muhtelif evsiftaki notların hususi bir kıymeti olduğuna ve bu notların müstakil bir eser/telif mahiyetinde olduğuna vurgu yapmaktır.⁴⁹

Özgür Kavak Carullah Efendi'nin fūrū' fıkıh kitaplarına yazdığı notları incelediği bu makalesinin sonucunda bir Osmanlı kadı ve müderrisinin fıkhi yetkinliği ve şerh-
haşiye telif türünün fıkıh düşüncesindeki rolü hakkında şunları söylemektedir:

Çalışmanın temel iddiası modernleşme sürecine değin Osmanlı ulemasının geçmiş fikhî birikimle tahkik düzeyinde irtibat kurabilen ve yeri geldikçe günün ihtiyaçlarına bu birikimden hareketle çözümler üretebilen muhakkik kişiler olduklarını ve dolayısıyla onların çoğunlukla tercih ettikleri şerh ve haşiye kabilinden telif formlarının yüzyıllar boyunca başarılı bir telif formu olarak ilim hayatında merkezi bir yeri olduğu, bu formlarla kaleme alınan eserlerin sadece açıklama ameliyesinden ibaret olmak yerine kendisine ulaşan ilmî geleneğe yaslanan, bu birikimi esas alarak fikhî mesaiye yer veren çok boyutlu ve tahkik mahsulü çalışmalar olduğudur.⁵⁰

Bülent Dadaş Şeyh Bedreddin'in *Letâifü'l-işârât* adlı metninin müellif tarafından yazılan şerhi *et-Teshîl* üzerine bir çalışma yapmış, bu çalışmada Şeyh Bedreddin'in şerhini yöntemi, muhtevası, konuların sistematiği, kaynakları ile Şeyh Bedreddin'in tercihleri ve görüşlerinin analizini yapmıştır.⁵¹ Bu eser 9/15. asrın meşhur bir Osmanlı fakihinin fikhî görüşlerini, yöntemini, kaynaklarını göstermesi açısından hususi bir öneme sahiptir.

Sami Arslan tarafından yazılan *Osmanlı'da Bilginin Dolaşımı* adlı eser yazma eserlerin dünyasına dair bir analiz yapmakta, istinsah kayıtlarını yapısal olarak tahlil etmektedir.⁵² Güllü Yıldız'ın kitaplaşmış doktora tezi *Siyer'de Şerh-Haşiye Geleneği: Moğultay b. Kılıç Örneği* tarih alanında bir şerhin metin üzerindeki tasarruflarını ele

⁴⁸ Bkz. A.g.e, s. 123-171. Benzer bir çalışma bkz. Özgür Kavak, "Çok Boyutlu Bir Telif Türü Olarak Haşiye: Veliyyüddin Cârullah Efendi'nin Fıkıh Notları ve *Câmi'u'r-rumûz* Haşiyesi", **Osmanlı'da İlm-i Fıkıh**, İstanbul, İsar Yayınları, 2017, s. 142-181.

⁴⁹ Özgür Kavak, **Bir Osmanlı Kadısının Fikhî Müktesebâtı: Veliyyüddîn Cârullah Efendi'nin Fıkıh Notları ve Câmiu'r-Rumûz Haşiyesi**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2016, s. 15.

⁵⁰ Kavak, "Çok Boyutlu Bir Telif Türü Olarak Haşiye: Veliyyüddin Cârullah Efendi'nin Fıkıh Notları ve *Câmi'u'r-rumûz* Haşiyesi", s. 177-178.

⁵¹ Bülent Dadaş, **Şeyh Bedreddin: Bir Osmanlı Fakihî**, Ankara, İsam Yayınları, 2018.

⁵² Sami Arslan, **Osmanlı'da Bilginin Dolaşımı**, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2020.

almaktadır.⁵³ Tefsir alanında Şükrü Maden'in Tefsir'de Haşiye Geleneği isimli eseri ile Mesut Kaya'nın *Keşşaf* üzerine yazılan şerh ve haşiyeleri ele aldığı eseri dikkat çekmektedir.⁵⁴ Hadis alanında ise Zişan Türcan'ın Hadis Şerh Geleneği adlı çalışması ile Mustafa Macit Karagözoğlu'nun *Muvatta*, Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh*'i ve Müslim'in *el-Müsnedü's-Sahîh*'i üzerine yazılan şerh literatürünü incelediği ve henüz birinci cildi yayınlanan eseri zikredilir.⁵⁵

Molla Hüsrev çok yönlü ve etkisi kuvvetli bir Osmanlı alimi olduğu için hakkında hayli fazla çalışma vardır. Görebildiğimiz kadarıyla 1960'lı yıllardan itibaren Molla Hüsrev'e dair müstakil çalışmalar yapılmıştır. İlk çalışmalar Molla Hüsrev'in hayatı ve ilmî kişiliğine dair tanıtıcı, kısa yazılardır.⁵⁶ Arif Erkan, *Dürer* hakkında da kısa bir bilgi vermiş ve hususen *Dürer*'in tercümesi bahsini açmıştır. Osmanlı döneminde yapılan tercümelerin bugünkü okuyucular açısından meselelerin anlaşılması konusunda çok da faydalı olmadığını söylemektedir. Bu sözlerinin asıl maksadı yazının sonunda zikrettiği nottan anlaşılmaktadır. Erkan, *Dürer*'i tercüme ettiğini ve yakında basılacağını duyurmaktadır ki tercümesi de bir yıl sonra yayınlanmıştır.⁵⁷

1985 yılında Kayseri Erciyes Üniversitesi'nde Molla Hüsrev Kongresi yapılmış ve 1992 yılında bu kongrede sunulan bildiriler basılmıştır. Bu kongrede Molla Hüsrev'in hayatı, eserleri, ilmi kişiliği ve fıkıh alanındaki düşünceleri gibi çeşitli hususlarda yazılar yayınlanmıştır.⁵⁸ Ali Bardakoğlu Molla Hüsrev'in İslâm Hukuku alanındaki meselelere

⁵³ Güllü Yıldız, *Siyer'de Şerh-Haşiye Geleneği: Moğultay b. Kılıç Örneği*, Ankara, İsam Yayınları, 2020.

⁵⁴ Şükrü Maden, *Tefsirde Haşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envâru't-tenzîl Haşiyesi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015; Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşaf Şerh ve Haşiyeleri Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019; *Keşşaf* haşiyelerini konu edinen diğer bir çalışma için bkz. Boyalık, Taha, *el-Keşşaf Literatürü: Zemahşeri'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.

⁵⁵ Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği: Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011; Mustafa Macit Karagözoğlu, *Hadis Şerh Literatürü I*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.

⁵⁶ Ahmet Refik Beyefendi, "Osmanlı Şeyhülislamlarının Terâcim-i Ahvâlî Fatih Sultan Mehmed Han Devri: Şeyhülislam ve Müftî'l-Enâm Molla Hüsrev Mehmed Efendi", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, c. II, No: 12, 1963, s. 16-17; Arif Erkan, "Ünlü Türk Fıkıh Alimi Molla Hüsrev (Hayatı ve Eserleri)", *Diyanet İlmî Dergi*, c. XVII, No: 5, 1978, s. 313-316.

⁵⁷ Hüsrev Mehmed Efendi, *Gurer ve Dürer Tercümesi*, çev. Arif Erkan, İstanbul, Eser Neşriyat, 1979.

⁵⁸ Bkz. *Molla Hüsrev Mehmet Efendi (1400-1480)*, edit. Ahmet Hulusi Köker, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1992.

dair bakış açısını *Nakdü'l-efkâr li-reddi'l-enzar* adlı yazma halindeki eserinin fıkıh alanıyla alakalı bahislerinden yola çıkarak ele almıştır. Burada 10 mesele üzerinden Molla Hüsrev'in konuları nasıl ele alıp çözümlediğini anlatmıştır.⁵⁹ Bu çalışma hem Molla Hüsrev'in fikhî bakış açısını merkeze alması hem de o zamana kadar ele alınmamış yazma halindeki bir eseri kullanması açısından literatürde önemli bir adımdır.

1987 yılında Mehmet Şener, *Dürer'in Kaynakları* adıyla Molla Hüsrev'in meşhur eseri *Dürer* ile ilgili müstakil bir çalışma yapmıştır. Bu eserde *Dürer*'de kullanılan kaynaklar derlenmiş ve kısa bilgiler verilmiştir.⁶⁰ Ahmet Akgündüz 1986 yılında yayınladığı *Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı* adlı eserinde *Dürer* ve haşiyelerini 1258 tarihinden sonraki devir yani taklit dönemi bağlamında ele almış,⁶¹ ayrıca 1994 yılında *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'ndeki “Dürerü'l-Hükkam” maddesini telif etmiştir. Eserin çok kısa bir tanıtımını yaptıktan sonra en meşhur 8 haşiyesine yer vermiş, *Dürer*'i *Mültekâ* ile beraber yarı resmi hukuk külliyyatı olarak zikretmiştir.⁶²

Bu çalışmalardan sonra asıl olarak 2000'lerde Osmanlı uleması ve ilmî hayatına dair dikkatlerin arttığı bir dönemde Molla Hüsrev üzerine de yayınlar artmış ve çeşitlenmiştir. 2004 yılında tarih alanında Molla Hüsrev'in ilmî kişiliği ve hukuk alanındaki çalışmalarını genel hatlarıyla inceleyen Ahmet Yaşar Ocak'ın danışmanlığında bir doktora tezi hazırlanmıştır.⁶³ Bu çalışmada Molla Hüsrev Fatih döneminin ilmiye bürokrasisinin zirvesinde bir isim olarak alim-bürokrat bir kişilik olarak ilmi kariyeri ile beraber idarî ve hukukî kariyeri de ele alınmış ve hukuk alanındaki etkisi ve çalışmaları da bu bağlamda değerlendirilmiştir. Fahri Unan, Cahit Baltacı gibi Osmanlı İlmiyesi, medrese tarihi çalışan akademisyenlerin çalışmalarının

⁵⁹ Ali Bardakoğlu, “Molla Hüsrev'in İslam Hukukunun Bazı Meselelerine Bakış Tarzı ve Bunun Değerlendirmesi”, *Molla Hüsrev Mehmet Efendi (1400-1480)*, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1992, s. 13-23.

⁶⁰ Mehmet Şener, *Dürer'in Kaynakları*, İzmir, Öğrenci Basımevi, 1987.

⁶¹ Ahmet Akgündüz, *Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı*, Diyarbakır, Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1986.

⁶² Ahmet Akgündüz, “Dürerü'l-Hükkam”, *DİA*, c. X, 1994, s. 27-28. Bu ifadeyi Ferhat Koca da benimsemiştir. Bkz. Koca, *Molla Hüsrev*, s. 64.

⁶³ Ahmet Demir, *Fatih Devrinde Yerli Bir Osmanlı Alimi: Şeyhülislam Molla Hüsrev (1400-1480)*, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 2004.

tesiri bu tezde görülmektedir. Bu meyanda Osmanlı ulemasının medrese kademelerinde yetişerek müderrislik ve kadılığa intikal etmesi ve hukuk eğitiminin bu husustaki merkeziliğine dikkat çekilmektedir. Çalışmada Ahmet Yaşar Ocak'ın medreselerin "Osmanlı İslam'ı" adını verdiği merkezi yönetimin politikası çerçevesinde alimler yetiştirdiği fikri çerçevesinde Molla Hüsrev'in *Gurer*'i bir hukuk metni olarak inşa ettiğini ve *Dürer* ile *Gurer*'in gayri resmi bir kanun metni olarak kadılar tarafından kullanıldığını ilave etmektedir.⁶⁴ Bu çalışma tarih kaynaklarını kullanması, medrese tarihine ilişkin literatürden istifade etmesi, Molla Hüsrev'in eserlerini -varsa müellif hattından yoksa istinsah tarihi dikkate alınarak- yazma nüshalardan yola çıkarak ele alması gibi özellikleriyle literatürde önemli bir merhaleyi temsil etmektedir. Ancak Osmanlı dönemi fıkıh düşüncesini taklit ve duraklama dönemi olarak tanımlamada modern fıkıh tarihi anlayışını devam ettiren⁶⁵ yazar Molla Hüsrev'i *Dürer*'de geçen "ben derim ki" şeklindeki ifadelerini de dikkate alarak bu durağanlığın dışına çıkan bir fakih olması özelliğiyle öne çıkarmıştır. *Dürer* haşiyelerinden meşhur olan 9 tanesini zikretmiştir.⁶⁶ Son bölümde *Dürer* ve *Gurer*'e müracaat eden fetva kaynaklarını, bunlara ne sıklıkla müracaat ettiklerini tespit etmeye çalışmış ve istatistik bir değerlendirme yapmıştır.

Molla Hüsrev'in hayatı ve görüşlerine dair müstakil bir çalışma da Ferhat Koca'nın *Osmanlı Şeyhülislamı Molla Hüsrev: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri* isimli kitabıdır.⁶⁷ Bu eserde Molla Hüsrev'in hayatı, aldığı vazifeler, eserleri, talebeleri, ilmi tartışmaları hakkında kaynaklarda geçen bilgiler derlenmiş, son kısımda da Molla Hüsrev'in akaid, kelam, tefsir, hadis, fıkıh ve usule dair görüşleri genel hatlarıyla ele alınmıştır.

⁶⁴ Demir, **Fatih Devrinde Yerli Bir Osmanlı Alimi: Şeyhülislam Molla Hüsrev (1400-1480)**, s. 72. Yazarın bu konudaki kaynağı Mehmet Akif Aydın'dır. Bkz. A. mlf., a.e., s. 74.

⁶⁵ Bu konudaki kaynağı Goldziher ve Köprülü'dür. Demir, **Fatih Devrinde Yerli Bir Osmanlı Alimi: Şeyhülislam Molla Hüsrev (1400-1480)**, s. 135.

⁶⁶ Timurtâşî'nin *Tenvîru'l-Ebsar* adlı metnini telif edilen ilk *Dürer* şerhi olarak zikretmesi hatalıdır. Bkz. Demir, **Fatih Devrinde Yerli Bir Osmanlı Alimi: Şeyhülislam Molla Hüsrev (1400-1480)**, s. 139. Bu eser *Dürer*'i esas alarak telif edilmiş olup bir şerh değil, başka bir metindir.

⁶⁷ Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008. Ferhat Koca Molla Hüsrev Sempozyumu Bildiriler kitabında da Molla Hüsrev'in hayatına dair bir makale yayınlamıştır. Bkz. Ferhat Koca, "Molla Hüsrev'in Hayatı, Eserleri Ve Kişiliği", **Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu Bildiriler**, Bursa, 2011.

Bu tarihlerden sonra Molla Hüsrev'in diğer alanlardaki eserlerine yönelik çalışmalar artmıştır. Hasan Özer fıkıh usulü alanındaki düşüncesini ve velâ risalesini çalışmıştır.⁶⁸ Velâ risalesi ve bu mesele etrafındaki tartışmalar hakkında Ahmet Ali Korkmaz yüksek lisans tezi hazırlamıştır.⁶⁹ Bu tez ile aynı tarihte Abdurrahim Ağyan tarafından yapılan *Dürer Kitabı Çerçevesinde Molla Hüsrev'in Fıkhî Görüşleri* adlı tez de yine Ferhat Koca'nın danışmanlığında yapılmıştır.⁷⁰ Bu tezde ibadetler, aile hukuku, devletler hukuku, ceza hukuku, borçlar hukuku, tüzel kişilikler, yargılama usûl hukuku (yemin, kasame, ikrar, şehâdet) başlıklarıyla bu alanlarla ilintili meselelerde Molla Hüsrev'in tercih ve tenkit ettiği görüşleri ele alınmaktadır. Yazar, yargılama usûl hukuku alanına dair görüşleri ele almakla beraber “edebü'l-kâdî” bahsini almamış, Molla Hüsrev'in “ben derim ki” ifadesiyle kendi görüşlerini beyan ettiği yerler üzerinde durmuştur. Molla Hüsrev'in Şafîî Mezhebine atfettiği görüşler ayrı bir inceleme konusu olmuş, Ali Rıza Akgün *Molla Hüsrev'in Dürerü'l-Hükkam Adlı Eserinde Şafîî Mezhebine İsnat Edilen Görüşlerin Tahkik ve Tahlili (İbadetler Bölümü)* isimli yüksek lisans tezinde Molla Hüsrev'in ibadet bahislerinde Şafîîlere isnat edilen görüşleri Şafîî mezhebinin kaynaklarından kontrol ederek tahkik etmiştir.⁷¹

2011 yılında Bursa'da yapılan Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu Molla Hüsrev'in fıkıh, felsefe, dil-belâğât, fıkıh usulü, tasavvuf, kelim, astronomi alanlarına dair eserlerini ve düşüncelerini konu etmesi bakımından bu alana ilmî ve akademik açıdan önemli bir katkı yapmıştır. Şükrü Özen'in “Molla Hüsrev'in Velâ Meselesi İle

⁶⁸ Hasan Özer, “Hanefî Fakîhi Molla Hüsrev'in (885/1480) Fıkıh Usûlüne Ait Bir Risalesi”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, No: 8, 2006, s. 271-284 (Bu risale hakkında bir makale de 2017 yılında yayınlanmıştır. Bkz. “Molla Hüsrev'in Fatih'e Sunduğu Fıkıh Usulü Risâlesinin Tahlil ve Tercümesi”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, No: 30, 2017, s. 45-70; “Molla Hüsrev'in er-Risâle fi'l-Velâ'sı, Molla Gürânî'nin Reddiyyesi ve Molla Hüsrev'in Cevâbı: Tahkikli Neşir”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, No: 24, 2010, s. 173-207; “Molla Hüsrev'in Fıkhî Kişiliği ve Fıkıh Usûlüne Yönelik Katkıları”, **Tokat'ın Yetiştirdiği İlim ve Fikir Önderleri**, 2014, s. 217-225.

⁶⁹ Ahmet Ali Korkmaz, **Molla Hüsrev'in “Velâ” Hakkındaki Görüşleri ve Bu Konuda Osmanlı Alimleri Arasında Yapılan Tartışmalar (Velâ Risalesi Çerçevesinde)**, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara, 2009.

⁷⁰ Abdurrahim Ağyan, **Dürer Kitabı Çerçevesinde Molla Hüsrev'in Fıkhî Görüşleri**, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara, 2009.

⁷¹ Ali Rıza Akgün, **Molla Hüsrev'in Dürerü'l-Hükkam Adlı Eserinde Şafîî Mezhebine İsnat Edilen Görüşlerin Tahkik ve Tahlili (İbadetler Bölümü)**, Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul, 2014.

İlgili Görüşünün Osmanlı İlim Muhitindeki Yansımaları” adlı hacimli makalesi velâ meselesinde Molla Hüsrev’in görüşlerini, ulemanın eleştiri ve tartışmalarını dönemin şartları bağlamında ele almasıyla ve velâ risalesine dair önceki çalışmaları da değerlendirmesiyle öne çıkmaktadır. Molla Hüsrev’e yöneltlen eleştiriler çalışmamızın ikinci bölümünde işlenen tenkit ve tashihleri açıklayıcı niteliktedir.⁷² Recep Cici’nin “Molla Hüsrev’in Osmanlı Hukuk Düşüncesindeki yeri” adlı makalesi Molla Hüsrev’in hayatı, eserleri, fikhî görüşleri hakkında genel bir değerlendirme yapmıştır. Bu makalenin öne çıkan tarafı Molla Hüsrev’in talebelerinin fıkıh çalışmalarını ayrıca bir bahis olarak ele almasıdır.⁷³

Buraya kadar ele aldığımız Türkçe literatürde *Gurer* şerhleri ve *Dürer* haşiyeleri ile ilgili müstakil bir çalışma yer almamaktadır. Daha önce bahsettiğimiz Orhan Ençakar’ın *Dürer* üzerine oluşan literatürü tespit ve değerlendirmeye dönük iki makalesi de bu açıdan hususi çalışmalardır. Bu döneme kadar *Dürer* haşiyelerinin metne ve meseleye dönük katkıları konu edilmemiştir. Mezkur iki makale daha önce bahsedildiği üzere şerh, haşiye, ta’lik ve risalelerin tespiti, tasnifi ve müellifin hayatı ve telifiyle ilgili bilgi verilmesi etrafında yoğunlaşmış, haşiyelerin bilgi üretim tarzına dönük ayrıntılı bir analiz yapmamıştır. Bizim çalışmamız *Dürer* haşiyelerinin kazâ bölümüne dair yorumlarına odaklanarak *Dürer* üzerine yazılmış literatürün temsil gücü yüksek bazı metinlerini -bütün bölümlere şerh düşen tam haşiyeleri merkeze alarak- ayrıntılı olarak incelemektedir. Bu çalışma hem fıkıh literatürünün hem de dönemin ihtiyaçları ve şartlarının etkisiyle medresenin bilgi üretim tarzını anlamlandırmaya ve değerlendirmeye dönük bir çalışmadır.

⁷² **Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu**, Bursa, 2011, s. 321-394. Yunus Apaydın Molla Hüsrev’in fıkıh usulü eseri *Mirkat*’ın hatime kısmındaki içtihat teorisini ele almıştır. Bkz. Yunus Apaydın, “Hanefî İctihad Teorisi ve Molla Hüsrev’in Bu Teoriyi Sunumu”, **a.e.**, s. 267-274.

⁷³ Recep Cici, “Molla Hüsrev’in Osmanlı Hukuk Düşüncesindeki Yeri”, **Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu**, Bursa, 2011, s. 153-180. Recep Cici’nin 1994 yılında yaptığı *Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar Osmanlılar’da Fıkıh Çalışmaları* adlı doktora tezi Fatih Döneminin sonuna kadar Osmanlı’da telif edilen metin, şerh, haşiye, talik ve risaleleri tespit etmiştir. Recep Cici, **Kuruluştan**

İngilizce Literatür

Batıda, Türkiye’de ve İslâm dünyasında oluşan medrese, Osmanlı dönemi ve şerh ve haşiyeler tenkidine dair literatürden ayrı bir literatür oluşmuştur diyebiliriz. Batı akademisinde bu konuya dair oluşan literatür oryantalizm tarihiyle beraber eskiye dayanmaktadır. Başlangıç olarak Schacht’ı ve Coulson’ı alabiliriz. Schacht, *An Introduction to Islamic Law* adlı eserini 1964 yılında yayımlamıştır. Bu eserde şerh ve haşiyeler konu edilmez ve ciddi anlamda bir değerlendirmede bulunulmaz. Sadece içtihat kapısının kapanması ve taklidin hakim olması meselesi bağlamında şerh ve haşiyelere değinilir. Ona göre esas mesele, mezheplerin oluşumu tamamlanınca yani mezhepler formel bir yapıya kavuşunca özgürce akıl yürütme ameliyesi olan içtihada yer kalmamış, bu da içtihadın yani “hür düşüncenin” ortadan kalkmasına sebep olmuştur. “İçtihat kapısının kapanmasından” sonra İslâm hukukunun otorite kitapları mukallidler göz önünde bulundurularak yazılmıştır. Ona göre bundan sonra İslâm hukuku alanında yapılan tek şey mezhebi yorumlama ve uygulama ameliyesidir.⁷⁴ Bu düşüncesinin arka planında/temelinde Schacht’ın fikhî Weber’in tasnifinden ilhamla kutsal bir hukuk olarak görmesi de vardır.⁷⁵ Kutsal hukuk düşüncesinden hareketle fikhin, Batı dünyasında olduğu gibi rasyonel düşüncenin hakim olduğu bir hukuk olmadığı fikrine ulaşmaktadır ki içtihat kapısının 4/10. asırdan sonra kapanması da ona göre bunu doğrulamaktadır.

Coulson da aynı tarihlerde çıkan *A History of Islamic Law* adlı eserinde Schacht’ın düşüncesini devam ettirerek 4/10. asır sonrasını taklit dönemi olarak tasvir etmiştir. Böylece 4/10. asırdan sonra yani mezheplerin oluşumundan sonraki dönem; uleması, eserleri, telif tarzı, çalışma disiplini ve yöntemiyle beraber taklit dönemi olarak aşağıya çekilmiş ve tek bir cihetle tavsif edilmiştir. Yaklaşık bu tarihlerden itibaren

Fatih Devrinin Sonuna Kadar Osmanlılar’da Fıkıh Çalışmaları, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1994.

⁷⁴ Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Clarendon Press, 1993 (ilk baskı 1964), s. 69-72. (Türkçe çevirisi a. mlf., **İslam Hukukuna Giriş**, çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.)

⁷⁵ Mürteza Bedir, “Oryantalizm ve İslam Hukuku”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi Oryantalizm Özel Sayısı**, No: 4, 2004, s. 18-24.

başlayan şerh çalışmaları ve sonrasında ortaya çıkan haşiyeler tümüyle taklit döneminin parçası olarak tarihteki rolünden ayrı olarak menfi bir anlama ve statüye bürünmüştür.⁷⁶

Esasen 19. asra kadar götürebileceğimiz bu tasfiye süreci medreselerin çürümüşlüğü üzerinden içtihat kapısının kapanması, fikhın taklitten ibaret görülmesi, alimlerin yeni fikirler üretememesi, klasik eserlerin ve bunların şerh ve haşiyelerinin dilbilimsel analizler ve tekrar ifadelerle dolu olması gibi değerlendirmeleri hakim düşünceler haline getirmiştir.

Ancak Edward Said'in 1978'de yayınladığı *Orientalism* kitabı oryantalist düşüncede önemli bir kırılma ve kritiğin başlamasına yol açmıştır. Edward Said, şarkiyatçılık düşüncesinin bir bütün olarak analiz edilmesini teklif ederek ancak bu şekilde Avrupa'nın Şarkı siyasi, askeri, bilimsel ve ideolojik açıdan nasıl kontrol altında tuttuğu ve çekip çevirdiğinin ortaya çıkacağını iddia etmiştir. Yani ona göre Batı'daki Şarkla ilgili tüm çalışmalar ve ortaya atılan düşünceler esasında aydınlanma sonrasında Batılıların şarkı idare etme siyasetiyle doğrudan ilgilidir. Bu açıdan Edward Said şarkiyatçılık çalışmalarının şark insanından daha çok Batılıları ilgilendirdiğini söylemektedir.

İçtihat-taklit meselesi yanında, Selçuklu ve Osmanlı düşüncesi ve eğitim sistemi, taklit eleştirisinin bir uzantısı olarak klasik kaynaklar ve şerh-haşiye meseleleri de bu değişimden tabii olarak etkilenmiştir. Hatta daha sonraki çalışmalarda, şerh ve haşiyeler hakkındaki oryantalist yorumlar test edilmemiş, kolayca verilmiş hüküm ve iddialar olarak görülmeye başlanmıştır.⁷⁷ 1980'li yıllarda Schacht'ın özellikle içtihat kapısı meselesini kritik eden ve daha sonrasındaki çalışmalarıyla da İslâm hukuku alanındaki oryantalist düşünceleri kritiğe açan önemli isimlerden biri Wael Hallaq olmuştur.⁷⁸

⁷⁶ Bedir makalesinde oryantalistlerin İslâm hukukunun mahiyetine dair görüşlerini tahkik etmiştir. Bkz. Bedir, "Oryantalizm ve İslam Hukuku", s. 24.

⁷⁷ Eric Van Lit, "Commentary and Commentary Tradition", *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, No: 32, 2017, s. 3.

⁷⁸ Wael Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Close?", *International Journal of Middle East Studies*, c. I, No: 16, 1984, s. 3-41. Hallaq'ın hem bu makalesi hem de farklı makaleleri Türkçeye çevrilerek bir kitap halinde basılmıştır. Bkz. Wael Hallaq, *İslâm Hukukuna Entelektüel Bakış*, der. Necmettin Kızılkaya, İstanbul, Pınar Yayınları, 2021.

İçtihat kapısının kapanması, fıkıh usûlü ve Şafîî'nin rolü, fetva-kazâ-içtihat meselelerine dair pek çok çalışma yapan Hallaq araştırmalarıyla İslâm hukukunun içtihadı açık ve değişen yüzünü gösterme gayretinde olmuştur diyebiliriz. Hallaq'ın yanı sıra Norman Calder da Schacht'ın 10/4. asır sonrasında içtihadın yani değişimin olmadığı düşüncesini gelenek kavramıyla eleştirmiştir. Ona göre gelenek kavramı mezhebin iç işleyişini ifade etmektedir. Değişim bu gelenek üzerinden olmaktadır. Şerh, haşiye, muhtasar, ta'lik gibi yazım türlerini de bu değişimin bir parçası olarak görmüştür.⁷⁹

Değişim kavramı cihetinden gitmeyen, medrese, eğitim tarzı ve ilim anlayışı çerçevesinde meseleye yaklaşan George Makdisi'nin 1981 yılında yayınlanan eseri *The Rise of College*'ın bu açıdan hususi bir yeri vardır. Makdisi 5/11. asır Bağdat medreselerini inceleyerek medreseler ve İslâm eğitim tarihi üzerine ciddi ve kapsamlı bir eser ortaya koymuştur. Eserinde medreseler ve İslâmî ilimler hususen de fıkıh ilmi ve mezhepler arasındaki kuvvetli irtibata işaret etmekte, medreselerin oluşumu ile fıkıh mezheplerinin kuvvetlenmesi ve fıkıh ilminin önde gelen bir ilim olmasını paralel görmektedir. Ona göre medresede okuyan bir talebe esas olarak bir mezhebin müdafii olarak yetişmektedir. İlk aşamada mezhebin esaslarını ve ilkelerini öğrenmekte, ihtisas aşamasında ise ihtilaflı meselelere geçerek bu alanda mezhebini savunmaktadır. Bu savunma ameliyesi ta'likin yazımı ile gerçekleşmektedir. Bu açıdan ta'lik Makdisi'nin eserinde taklit dönemi, donukluk ya da içtihat kapısının kapanması gibi meseleler etrafında değil, medresede yetişmiş bir talebenin eğitiminde geldiği noktayı ifade eden ve mezhep düşüncesini müdafa üzerinden kaleme aldığı bir telif tarzı olarak yorumlanmıştır.

Bu yorum tarzı medreseler, eserler ve şerh ve haşiyelerle ilgili farklı bir yorum tarzı/yolu açmıştır. Bu yorum tarzının daha da geliştiği ve daha pek çok önemli hususa işaret edildiği bir eser de Brinkley Messick'in *The Calligraphic State* adlı çalışmasıdır. 1990'larda doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışma 1996 yılında kitaplaşmıştır.⁸⁰

⁷⁹ Bedir, "Oryantalizm ve İslam Hukuku", s. 29.

⁸⁰ Türkçesi Brinkley Messick, **Yazı Devleti: Müslüman Bir Toplumda Metinsel Tahakküm ve Tarih**, çev. M. Fatih Karakaya, Emir Karakaya, İstanbul, Açılım Yayınları, 2016. (Orjinal ismi; *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, University of California Press, 1996).

Messick, Makdisi'nin açtığı yoldan giderek şerh ve haşiye yazım türünün tüm bir eğitim anlayışı ve düzeni ile alakalı olduğunu, hoca-talebe ilişkisi, dersin verilmesi, bilginin aktarımı, bunun da ötesinde geçmişle bağ kurma, meselenin şerhle derinleştirilmesi, muhkem metinlerin ezberlenmesi ve taşıyıcılığı, otorite sahibi bu metinlerin asırlara hükmederek şerhleriyle beraber yaşaması gibi şerh ve haşiye meselesini derinleştirecek ve farklı cihetlerini dikkate almayı gerektirecek önemli noktalara işaret etmiştir. Yorum meselesi üzerine çalışan Messick, şerh ve haşiyelerin açık uçlu metinler olduğunu vurgulayarak esasında *Mecelle* ile başlayan sürecin bir içtihat kapısını açarken “eski kapıyı” kapattığını söylemektedir. “Eski kapı” ifadesiyle hem ilim anlayışı hem metin telifi hem de bilgiyi üretme, nakletme, yeniden inşa etme süreçlerinde yeni bir kapının açıldığını anlayabiliriz. Şerh ve haşiye meselesi bir telif tarzı olmanın ötesinde -Brinkley Messick'in de vurguladığı gibi- bilgi üretme tarzı, eğitim anlayışı, tartışma ve meseleyi üst seviyeye taşıma çabası ve üslubudur. Daha da öteye gittiğimizde Müslüman dünyanın bilgi, eğitim ve yaşama üslubuna işaret etmektedir. Bu açıdan baktığımızda hususen fıkıh alanındaki metin, şerh ve haşiyelerin tenkit noktaları olan taklit, değişim gibi kavramlar merkeze alınarak incelenmesi önyargılı bakışın yıkılmasında önemli olmakla beraber, araştırmaları sadece bu kavramlara hasretmek şerh ve haşiyelerin imkanlarından bizi mahrum edecek ve kısır bir alana hapsedecektir.

Hususen 90'lı yıllardan itibaren yazma eserlere dair çalışmaların da artmasıyla şerh ve haşiyelere dair çalışmalara ilgi artmıştır. İslâm felsefesi alanında şerh geleneği çalışan Eric Van Lit şerhlere müsbet ya da menfi olarak yönelmek yerine şerhleri olduğu şekilde anlamayı teklif etmektedir. Ona göre şerhlere dair, onların yorum ve müdafa aracı olduğu şeklinde iki bakış açısı vardır. Lit, bu iki bakış açısından sıyrılarak şerh geleneğini anlamaya yönelik bir kavram dünyası oluşturmaya çalışmıştır. Şerh geleneğini her bir metnin bir başka metni yeniden ifadesi olarak düşünmüştür. Bir şerh, yorum ya da müdafanın ötesinde kendinden önceki metin ya da metinlere dair kavram, düşünce ve önermelere sahiptir. Ancak bunları kendi hususi yapısında yeniden ele alır. Bu şerh içindeki kavram ve önermeler de aynı şekilde başka bir şerh ya da haşiyenin yapısına dahil olur. Böylece metin, şerh ve haşiyeler bir kavram, düşünce, önerme

dairesi oluşturur.⁸¹ Şerh ve haşiyelerden genel olarak bir metin etrafında yazılmış şerh ve haşiye başlıklı, o metni tamamen ya da kısmen içinde barındıran metinler anlaşılır. Eric Van Lit, bu tür şerh ve haşiye geleneğini “dar anlamda yorum geleneği” olarak ifade eder. “Geniş anlamdaki yorum geleneği” ise; bu dar anlamdaki şerh ve haşiye zincirlerini de içine alan, metinlerin kendinden önceki ve sonraki metinlerle kavram, düşünce, dil ve üslup bakımından ilişkilerini ortaya çıkaran ve daha da ötede üst bir düşünceye dayanan bir dünyadır. Lit’in bu bakış açısı, dar şerh ve haşiye geleneği dışında da metinleri birbirine bağlayan görünmez zincire ve bağa işaret etmektedir.

Oriens dergisinin 41. sayısı ile *MIDEO* dergisinin 32. sayısında şerh ve haşiye telif tarzı üzerine çeşitli disiplinlere dair yazılar yer almaktadır. Ahmed El Shamsy “The Hāshiya in Islamic Law: A Sketch of the Shafi’i Literature”⁸² isimli makalesinde 19. asır Şafiî fakihi İbrahim el-Bâcûrî’nin haşiyelerini ele alıyor. 1885’te Doğu Afrika’da Alman kolonilerinin kurulmasının akabinde Alman oryantalist Eduard Sachau buraya yerleşir ve Şafiî hukuku çalışır. Şafiî mezhebinin klasik eserlerine yönelmek yerine Bâcûrî’nin haşiyelerine dikkat kesilir. Bunun sebebi, Sachau’nun bu haşiyelerin Şafiî mezhebinin son otorite metinleri olduğunu düşünmesidir.⁸³ Sachau, mezhep imamlarının metinleri basılmazken muhtasar, şerh ve haşiyelerin defalarca basıldığını söylemektedir. Bu açıdan haşiyeler fıkıh ilminde devamlılığı sağlayan otorite metinler olmuştur. Shamsy, modern dönemde haşiyelere olan menfi bakış açısının değiştiğini, haşiyelere yönelik oluşan bu yeni ilginin de yorumlanması gerektiğini söyler. Haşiyeler post-klasik dönemin hukuki tartışmalarına dair önemli metinler olmakla beraber Shamsy’e göre haşiye hukuk sahasında bir daralmayı da ifade eder. Metnin anlamına kendi kavramlarımızla nüfuz etmek yerine hususi bir okuma metodu verir. “Haşiye telifi, okuyucunun metne kendi konumuna göre özgürce yorumlayacağı bir yaklaşımdan

⁸¹ Eric Van Lit, “Commentary and Commentary Tradition”, s. 10-12.

⁸² Shamsy, “The Hāshiya in Islamic Law: A sketch of the Shafi’i Literature”, *Oriens*, No: 41, 2013, s. 289-315.

⁸³ Shamsy, “The Hāshiya in Islamic Law: A sketch of the Shafi’i Literature”, s. 289.

ziyade okuyucunun otoriter bir rehber olarak gördüğü bir okuma kültürü üretmiş görünüyor.” diyerek haşiye telifini bir ihtisaslaşmanın ürünü olarak okumaktadır.⁸⁴

Khaled el-Rouayheb’in *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century* adlı eseri 11/17. asır Osmanlı düşüncesindeki âdâbü’l-bahs literatürünün İran’dan gelen ulema ile Osmanlı topraklarına intikal etmesi ve Osmanlı alimlerinin şerh ve haşiyeler telif etmesini incelemektedir. Osmanlı döneminde ilim, felsefe, düşünce alanında kayda değer bir gelişmenin olmadığı eleştirilerine karşı olarak âdâbü’l-bahs, mantık ve vahdet-i vücud literatüründeki hareketlilikleri ele almıştır. Ona göre bu asırda artan âdâbü’l-bahs metinlerine yazılan şerh ve haşiyeler, bir medrese talebesinin metni mütalaa edebilmesini sağlamaktadır. Buna “deep reading” adını vermiştir.⁸⁵

Osmanlı dönemi fıkıh düşüncesini ve şerh teliflerinde bu düşüncenin hareketliliğini gösteren önemli bir çalışma Kasım Kopuz’un doktora tezi *Reproduction of the Ottoman Legal Knowledge: The Case of Ibrahim al-Halabi’s Multaqa al-Abhur and Defining the Concept of Baghy in Commentarial Writings on It (16th to 18th Centuries)*’dir. Bu çalışma Osmanlı döneminde Dürer ile beraber üzerine en çok şerh ve haşiye yazılan diğer metin *Mülteka’l-ebhur*’un bağı bölümünde, imam tanımında 10/16. asırdan 12/18. asra kadar olan dönemde ağırlık verilen noktaları ve değişimleri ele almaktadır. Kopuz, şerhlerin döneminin şartlarına bağlı olarak mezhep düşüncesini yeniden ürettiği üzerinde durmuştur.⁸⁶

Çalışmamız bu literatürün bir devamı olarak Osmanlı döneminde üzerine en çok şerh yazılan bir fıkıh metninin sonrasındaki iki buçuk asır boyunca nasıl yorumlandığı üzerinde durmaktadır. Bu yorumların mezhebin bilgi birikimi, dönemin şartları ve ihtiyaçlarının etkisi ve muhaşşîlerin öncelikleri ve yöntemi bağlamında incelenmesi hedeflenmiştir. Bunun için kazâ bölümündeki meselelere dair yorumlar kronolojik olarak okunmuş ve haşiyelerin hareketleri, neye ağırlık verdikleri, neyi problem

⁸⁴ Shamsy, “The Hāshiya in Islamic Law: A sketch of the Shafi’i Literature”, s. 302-304.

⁸⁵ Khaled el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, 2015.

⁸⁶ Kasım Kopuz, *Reproduction of the Ottoman Legal Knowledge: The Case of Ibrahim al-Halabi’s Multaqa al-Abhur and Defining the Concept of Baghy in Commentarial Writings on It (16th to 18th*

gördükleri tespit edilemeye çalışılmıştır. Tezimizde şerh ve haşiyeler telifinin eğitim ve medrese sistemiyle sıkı irtibatı ve muhtasar, şerh ve haşiyeler türü metinlerin açık uçlu metinler olduğu fikri dikkate alınmıştır. Bunun yanında şerh-haşiyeler literatürünün, metni yorumlamanın ötesinde, beraber ne yaptığı ve hangi üst bağlamda değerlendirilebileceği üzerinde durulmuştur. Bu açılardan tezimiz Osmanlı dönemi fıkıh düşüncesinin şerh ve haşiyeler üzerinden bir resmini ve örneğini sunmaktadır.



BİRİNCİ BÖLÜM

OTORİTE KİTAP VE ŞERH-HAŞİYE GELENEĞİ

9/15. asrın sonunda Molla Hüsrev¹ eserini telif etmiş ve 10/16. asrın başından başlayıp 19. asra kadar neredeyse üç asır boyunca fıkıh düşüncesinin işlendiği bir zemin olmuştur. Bu bölümde *Dürerü'l-hükkâm*'ın bir haşiye literatürü oluşturmasını sağlayan ana faktörler ele alınacaktır. Bunlardan ilki dönemin ilim ve telif anlayışı ve Osmanlı ilmiyesinin devraldığı fıkıh mirasıdır. Haşiye geleneğinin oluşmasını sağlayan ikinci temel unsur ise eserin müellifi Molla Hüsrev'in döneminde otorite bir figür olmasıdır. Üçüncü unsur ise *Dürer*'in tedris ve talimde kullanılan temel metinlerden biri olmasıdır.

A. 9/15. ASIRDA İLİM VE TELİF KÜLTÜRÜ

Molla Hüsrev'in² eseri *Dürer*'i telifi ve bu metnin bir haşiye geleneği oluşturması bu dönemde oluşan ilim ve fıkıh ortamı ile yakından irtibatlıdır. Molla Hüsrev eski zamanlara dayanan bir fıkıh tedrisi ve metin okuma geleneği içinde

¹ Molla Hüsrev'in ismi Mehmed b. Ferâmurz b. Ali'dir. Kaynaklarda Ferâmerz/Ferâmurz ismiyle ilgili farklı rivayetler vardır. Bununla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ferhat Koca, "Molla Hüsrev'in Hayatı, Eserleri ve Kişiliği", **Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu**, s. 23-26. Molla Hüsrev hakkında bütünlüklü bir çalışma için bkz. Ferhat Koca, **Molla Hüsrev**, Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

² Hayatı için bkz. Kefevî, **Ketâibu a'lâmi'l-ahyar min fukahâ-i mezhebi'n-nu'mâni'l-muhtâr**, thk. Saffet Köse, Murat Şimşek, Hasan Özer, Huzeyfe Çeker, İstanbul, Mektebetü'l-İrşad, 2017, c. IV, s. 208-215; Meedî Efendi, **Hadâ'iku's-Şekâ'ik**, neşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1989, c. I, s. 135-139; Mehmed Süreyya, **Sicill-i Osmânî**, İstanbul, Daru't-tıbaa, c. II, 1311, s. 271, 272; Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, c. I, s. 292, 293.

yetiştirilmiştir. 9/15. asrın başlarında ilmi tedrisattan geçip müderris, kadılık, müftülük ve şeyhülislamlık vazifeleri alarak 877-883/1473-1478 tarihlerinde yani hayatının son yıllarında *Gurer* ve *Dürer*'i telif etmiştir. Bu dönemin en önemli özelliği; Osmanlı ilim ve fıkıh ortamının, fıkıh geleneğinin bir devamı olmasıdır. Tedrisatın temelinde olan hoca-talebe ve metin ilişkisi, şerh ve haşiye telifinin tedrisatın önemli bir parçası olması gibi hususları Osmanlı ilmiyesi öncekilerden tevarüs etmiş ve geliştirmiştir. *Dürer*'in şerh ve haşiye geleneği kurmasını sağlayan da bu devralınan miras üzerine kurulan zemindir.

Osmanlı fıkıh geleneğinin hangi kanallardan tevarüs edildiğini gösteren önemli kaynaklardan biri Kefevî'nin (ö. 990/1582) *Ketâibu a'lâmi'l-ahyar* eseridir. Kefevî 10/16. asra gelene kadar fıkıh tarihinde müessir ve ağırlıkta olan hocaları, silsileleri, eserleri ele alarak geleneğin hangi metinler, hocalar, fakihler üzerinden devam edip Osmanlı dönemine nasıl intikal ettiğini göstermektedir. Neredeyse her alim/fakihinin biyografisinde verdiği Ebu Hanife'ye dayanan silsileler, fıkıh ilminin tevarüs ettiği kanallardır. Kefevî'nin anlatısına göre Ebu Hanife ve talebelerinden sonra 4/10. asırdan itibaren Tahâvî (ö. 321/933)¹, Kerhî (ö. 340/952)², Mâtürîdî (ö. 333/944)³ ve Muhammed b. Fadl'ın (ö. 381/991-92)⁴ talebeleri ve fıkıh meclisleri fıkıh geleneğinin devamında başat bir rol üstlenmiştir. Sonraki pek çok fakih silsilesi bu hocalara dayanmaktadır.⁵ Sonrasında Cessas (ö. 370/981)⁶, Halvânî (ö. 452/1060)⁷, Debûsî (ö.

¹ Tahâvî'nin ilim silsilesi şöyledir: Tahâvî- Ebu Cafer Ahmed b. İmran- Muhammed b. Semaa'- Ebu Yusuf ve Muhammed- Ebu Hanife. Bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. II, s. 24.

² Kerhî'nin ilim silsilesi şöyledir: Kerhî- Ebu Said el-Berdâi- İsmail b. Hammad- Hammad b. Ebi Hanife- Ebu Hanife. Diğer bir silsile de: Kerhî- Ebu Said el-Berdâi- Ebu Ali ed-Dekkak- Musa b. Nasr er-Razi- Muhammed b. Hasan- Ebu Hanife. Bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. II, s. 26.

³ Ebu Mansur el-Mâtürîdî'nin ilim silsilesi şöyledir: Mâtürîdî- Ebu Bekr Ahmed el-Cüzcânî- Ebu Süleyman el-Cüzcânî- Muhammed- Ebu Hanife. Bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. II, s. 38.

⁴ Muhammed b. Fadl'ın fıkıh silsilesi şöyledir: Muhammed b. Fadl-Abdullah b. Muhammed b. Yakub es-Sebezmûnî- Ebu Hafs es-Sağir- Ebu Hafs el-Kebir- Muhammed- Ebu Hanife. Bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. II, s. 71.

⁵ Tahâvî 4. kitabede yer alır. 5. kitabeden Ebu Bekr ed-Dâmeğânî ve Ebu Talib Said b. Muhammed el-Berdâi Tahâvî'den ders almıştır. (s. 59, 60.) 5. kitabeden Ebu Sehl ez-Züccâcî (s. 61), Ebu Ali eş-Şâsî, Ebu Hâmid el-Mervezî, Ebu Abdullah el-Cürcânî, Ebu'l-Kâsım et-Tenûhî, Ebu Abdullah el-Basrî Kerhî'den fıkıh öğrenmiştir. (s. 63, 64, 66, 67) Ebu'l-Kâsım el-Hakim Mâtürîdî'den fıkıh öğrenmiştir. (s. 81) Ebu'l-Hasen Ali b. Said er-Rüstuğfenî Mâtürîdî'nin ashabındandır. (s. 84) Ebu'l-Leys el-Buhârî ve

430/1039)⁸, Pezdevî'nin talebeleri (ö. 493/1100)⁹ ve meclisleri ağırlık kazanmış görünüyor. Hususen Halvânî ve talebesi Serahsî'ye (ö. 483/1090) dayanan pek çok silsile vardır.¹⁰ Diğerlerine nazaran Serahsî-Halvânî çizgisi fıkıh tarihinde ve fıkıh birikiminin tevarüsünde oldukça etkili olmuştur. Ayrıca fıkıh tedrisinin başlıca kaynağı olan *el-Hidâye* de bu silsileye dayanmaktadır.¹¹ *Ketâib*, *el-Hidâye* geleneğine ayrıca önem vermektedir. Merğînânî'den (ö. 593/1197) sonra *el-Hidâye* okuyan, okutan ve icazet alan kişileri ayrıca belirtir.¹² Merğînânî'nin talebesi Kerderî (ö. 642/1244), *el-Hidâye* okutma ve icazet verme konusunda en önemli isim olmuştur.¹³ Leknevî'nin (ö. 1886) Sâdî Çelebi'nin (ö. 945/1539) *el-İnâye* haşiyesinden aktardığına göre müellifinden *el-Hidâye*'yi okuyan ilk kişi Şemsü'l-Eimme Kerderî olmuştur.¹⁴ *el-Hidâye* şarihlerinin

Abdülkerim b. Musa el-Pezdevî Mâturîdî'den ilim almıştır. (s. 86, 87) 6. ketibe Sebezmûnî'den fıkıh öğrenen Muhammed b. Fadl'ın talebeleri ile başlar. (s. 124-129) bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. II, s. 59-87.

⁶ Cessas'ın fıkıh silsilesi şöyledir: Cessas- Ebu Sehl ez-Zeccâcî- Kerhî- Ebu Said el-Berdaî- Musa b. Nasru'r-Râzî- Muhammed- Ebu Hanife. Bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. II, s. 94.

⁷ 7. ketibe Şemsüleimme Halvânî ile başlar. Silsilesi şöyledir: Halvânî- Ebu Ali en-Neseffî- Ebu Bekr Muhammed b. Fadl- Sebezmûnî- Ebu Hafs es-Sağîr- Ebu Hafs el-Kebîr- Muhammed- Ebu Hanife. Bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. II, s. 181.

⁸ Debûsî'nin fıkıh silsilesi şöyledir: Debûsî- Ebu Cafer Üstrûşenî- Muhammed b. Fadl- Sebezmûnî- Ebu Hafs es-Sağîr- Ebu Hafs el-Kebîr- Muhammed- Ebu Hanife. Bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. II, s. 188.

⁹ Ebu Hafs Ömer en-Neseffî, Ebu'l-Yüsür el-Pezdevî'nin talebesidir. Fıkıh silsilesi şöyledir: Neseffî- Pezdevî- Ebu Yâkub Yusuf es-Seyyârî- Ebu İshak en-Nevkadî- Ebu Cafer el-Hinduvânî- Ebu Bekr el-A'meş- Ebu Bekr el-İskaf- Muhammed b. Seleme- Ebu Süleyman el-Cüzcânî- Muhammed- Ebu Hanife. Bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. II, s. 356, 357. Alâüddin es-Semerkandî'nin fıkıh silsilesi de aynıdır. Bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. II, s. 364.

¹⁰ 9. ketibenin geneli Serahsî ve Halvânî'nin talebelerinden oluşuyor. Örneğin Burhanüddin el-Kebîr İbn Mâzze'nin fıkıh silsilesi şöyledir: İbn Mâzze- Serahsî- Halvânî- Ebu Ali en-Neseffî- Muhammed b. Fadl- Sebezmûnî- Ebu Hafs es-Sağîr- Ebu Hafs el-Kebîr- Muhammed- Ebu Hanife. Bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. II, s. 335. Mahmud el-Uzcendî, Ebu Muhammed el-Hatîb el-Kuşânî'nin fıkıh silsilesi de aynıdır. Bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. II, s. 337, 341. Zâhiruddin el-Kebîr el-Merğînânî, İbn Mâzze'nin talebesi olarak silsilesi yukarıdaki gibidir. Bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. II, s. 407. Kâdîhan'ın fıkıh silsilesi de Serahsî-Halvânî çizgisine bağlanmaktadır. Kâdîhan- Zâhiruddin Hasan b. Ali b. Abdilaziz el-Merğînânî- Burhanüddin el-Kebîr Abdilaziz b. Ömer İbn Mâzze ve Abdulaziz el-Uzcendî (Kâdîhan'ın dedesi)- Serahsî- Halvânî. Bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. II, s. 549.

¹¹ Burhaneddin el-Merğînânî'nin birkaç silsilesini zikrediyor. Bu silsilelerden biri Serahsî-Halvânî çizgisinde, biri de Pezdevî çizgisine dayanmaktadır. Bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. II, s. 5, 6.

¹² Kefevî, kendisinin silsilesini Merğînânî'nin bölümünde verir. Bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. III, s. 11, 12.

¹³ Hayatı için bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. III, s. 144-149. 13. ketibede Kerderî'nin talebeleri hayli fazladır. Bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. III, s. 260-340.

¹⁴ Merğînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, (Leknevî'nin önsözü), I, s. Kerderî'nin *el-Hidâye*'nin tamamını Burhaneddin Merğînânî'den okuduğu kaydedilmiştir. Bkz. **Ketâib**, c. III, s. 146.

neredeyse tamamının silsilesi Kerderî üzerinden Merğınanî'ye ulaşmaktadır. Merğınanî ve talebesi Kerderî'nin silsileleri ağırlıktadır.

el-Hidâye okuma ve okutma, fıkıh tedrisi ve fıkıh ilminde uzmanlaşmada bir kriter haline gelmiştir. Merğınanî sonrasındaki silsilelerde, *el-Hidâye* geleneğiyle irtibat ve bu geleneğe dair bağlantılar zikredilmeye değer atıflar olmuştur. Kefevî, başka pek çok eser olmasına rağmen özellikle *el-Hidâye* okuma tecrübelerini anlatmaktadır.¹⁵ *Vikâye*, *Şerhu'l-Vikâye*, *Mecmau'l-bahreyn*, *el-Muhtâr*, *Kenzü'd-dekâik* gibi aslında çok okutulan ve şerh yazılan eserlere *Hidâye*'ye oranla daha ender rastlanır. *el-Hidâye* okuma, okutma, icazet alma, şerh yazma 8/14. asırdaki fıkhi mesaiyi ifade eder.¹⁶ Kurlânî (ö. 767/1366)¹⁷, İbnü'l-Hümmam, Bâbertî (ö. 786/1384) gibi fakihlerin silsileleri Merğınanî'ye uzanmaktadır. *el-Hidâye*'nin merkezde olduğu bu fıkıh geleneği Anadolu/Osmanlı topraklarında da bu şekilde devam etmiştir. *el-Hidâye* geleneğinin Anadolu/Osmanlı topraklarına geldiği zincir Molla Fenârî-Bâbertî çizgisidir.¹⁸ Molla Fenârî (ö. 834/1431) Mısır'a giderek Bâbertî'den fıkıh okuduğu için Osmanlı dönemindeki fakihlerin silsilesi *el-Hidâye* geleneğine bağlanmıştır.¹⁹ Molla Fenârî, *Vikâye* ve *Muğnî* şarihi Alaaddin Esved (ö. 800/1397) ve Cemâleddin Aksarâyî'nin (ö. 791/1388-89) de talebesi olmuştur. İlim öğrenmek için Mısır'a gitmiş ve Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) ile beraber Bâbertî'nin talebesi olmuştur. Kefevî, Molla Fenârî'nin Bâbertî'den ders aldığını söyledikten sonra onu Bâbertî'nin silsilesine

¹⁵ Kefevî, **Ketâib**, c. III, s. 467.

¹⁶ Kefevî, **Ketâib**, c. III, 406.

¹⁷ Hayatı için bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. III, s. 469-472. Kurlânî, Siğnâkî'den *el-Hidâye* okumuştur. Silsilesi böylece Merğınanî'ye ulaşır.

¹⁸ İlk Osmanlı fakihlerinden olan Dursun Fakih'in silsilesi daha farklıdır: Dursun Fakih- Molla Edebâlî- Necmüddin ez-Zâhidî- *el-Bahru'l-Muhit* sahibi- Şemsüddin Muhammed b. Abdilkerim et-Türkistânî- ed-Dihkan el-Kâsânî- Necmüddin en-Nesefî- Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî- Seyyârî- Nevkadî- Hinduvânî- Ebu Bekr el-A'meş- Ebu Bekr el-İskaf- Muhammed b. Seleme- Ebu Süleyman el-Cüzcânî- Muhammed Şeybânî- Ebu Hanife. Bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. III, s. 511.

¹⁹ Bâbertî, Siğnâkî'nin talebesi Kâkî'den *el-Hidâye* okumuş ve rivayet etmiştir. Bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. 3, s. 361. Silsilesi şöyledir: Bâbertî- Kıvâmüddin el-Kâkî- Siğnâkî- Hâfizüddin el-Kebir Muhammed b. Muhammed el-Buhârî- Kerderî- Merğınanî- Ebu'l-Leys Ahmed b. Ömer Nesefî- Necmüddin Ömer en-Nesefî- Ebu'l-Yüsr Pezdevî- Seyyârî- Ebu İshak en-Nevkadî- Hinduvânî- Ebu'l-Kasım es-Saffâr- Nasîr b. Yahya- Muhammed b. Seleme-Ebu Yusuf- Ebu Hanife. Bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 8.

bağlamıştır.²⁰ Molla Fenârî döneminin otorite hoca ve fakihlerinden biri olduğu için Osmanlı'daki pek çok fakih ve alim de *el-Hidâye* silsilesine bağlanmıştır.

Ketâib'de resmedilen tabloya bakıldığında Molla Hüsrev, yerleşmiş bir *el-Hidâye* okuma geleneği içindedir. Molla Fenârî'nin Bâbertî'den fıkıh okumasıyla *el-Hidâye* icazeti Osmanlı topraklarına intikal etmiştir. Kefevî'nin esas aldığına göre Molla Fenârî-Bâbertî kanalıyla *el-Hidâye* silsilesine bağlanan Osmanlı fakihleri bu yolla Ebu Hanife'ye uzanan silsileye de bağlanmıştır.²¹ Böylece inkıtâsız bir şekilde nakledilen bir fıkıh bilgisi söz konusu olmuştur. Osmanlı fıkıh birikiminin, hoca-talebe ilişkisi doğrultusunda *el-Hidâye* silsilesine bağlanması, üstelik önemli bir *el-Hidâye* şarihi üzerinden bağlanması, Osmanlı'daki fıkıh ilminin muteberliğini kuvvetlendiren bir unsurdur.²²

Hocadan talebeye intikal eden eser okutma ve icazet verme geleneği diğer ilimlerde olduğu gibi fikhî meleke kazandırma noktasında en etkili yöntemdir. Fıkıh ilminde rütbe-i kemale ulaşmak fıkıh metinlerini hocasından okuyup icazet almakla, fıkıhta üst bir meleke kazanmakla gerçekleşir. Khaled el-Rouayheb, İslâm ilim geleneğinde hoca talebe ilişkisinin hakim olduğunu, kurumsal bir eğitimin olmadığını; bu sebeple talebenin metinlerle hoca sayesinde ilişki kurabildiğini söylemektedir. Talebenin metni tek başına değil, hocadan okuması İslâm tedris geleneğinin bir kuralı haline gelmiştir.²³ *Ketâib*'in pek çok yerinde de fakihlerin hocalarından kitabı okuyup icazet aldığına dair örnekler vardır. Hocayla metni okuyup icazet almak fikhî meleke kazanmanın ve bilginin emniyetinin bir yolu olmuştur. Pek çok yerde talebenin *el-Hidâye* okuduktan sonra fıkıh ilminde kemâle ulaştığı nakledilir.²⁴ Kemâle ulaşma, fikhî

²⁰ Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 102, 103. Burada zikredilen silsile şöyledir: “Molla Fenârî- Bâbertî- Kâkî- Siğnâkî- Hâfizuddin el-Kebir el-Buhârî- Kerderî- Merğînânî- Sadruşşehid Hüsamüddin- Sadrulkebir Burhanüddin İbn Mâzze- Serahsî- Halvânî- Ebu Ali en-Neseffî- Muhammed b. Fadl- Sebezmûnî- Ebu Hafes es-Sağîr- Ebu Hafes el-Kebir- Muhammed Şeybânî- Ebu Hanife.”

²¹ Molla Yegân Bursa'ya giderek Molla Fenârî'den fûrû' ve usul dersi almıştır. Böylece silsilesi Molla Fenârî üzerinden Bâbertî'ye bağlanır. Kefevî, Molla Fenârî'nin silsilesini Molla Yegân için de zikreder. bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 143.

²² Bâbertî'nin yanı sıra Bâbertî'nin *el-Hidâye*'yi kendisinden okuduğu Kâkî ve onun hocası Siğnâkî de *el-Hidâye* şarihidir.

²³ Khaled el-Rouayheb, **Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century**, s. 98.

²⁴ Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 216, 218.

melekenin bir ifadesidir. Fıkıh müktesebatının edinilmesinde, nakledilmesinde ve devamında hoca konumundaki kişilerin ve hocaların meclislerinin hususi bir yeri vardır. 8/14. asrın önemli hocalarından Molla Yegân (ö. 865/1461), Molla Fenârî'nin talebesidir. Muhtemelen Molla Fenârî'den *el-Hidâye* okumuştur. İlk Osmanlı baş müftüsü Hızır Bey (ö. 863/1459) de Molla Yegân'ın talebesi olmuştur. Hızır Bey; Hocazâde Muslihuddin (ö. 893/1488), Molla Hayâlî (ö. 875/1470), Hatipzâde (ö. 901/1496), Kastallânî (ö. 901/1496) gibi 9/15. asrın fakihlerinin hocasıdır. Ayrıca Sinan Paşa (ö. 891/1486) ile Yâkub Paşa (ö. 891/1486) Hızır Bey'in oğlu ve Molla Yegân'ın torunudur.²⁵ Bu dönemin önemli medreselerinden olan Bursa Sultâniye Medresesi'nde Molla Fenârî'nin oğlu Muhammed Şah (ö. 839/1435), Molla Yegân ve Hızır Bey müderrislik yapmış, Hızır Bey burada *el-Hidâye* okutmuştur. Hızır Bey'in *el-Hidâye* okutma icazeti ve silsilesi Molla Yegân ve Molla Fenârî'ye dayanmaktadır.²⁶ Bu açıdan yukarıda zikredilen fakihlerin/alimlerin her biri hoca-talebe ve metin okuma usulüne dayalı bir tedrisattan geçmiştir.

Osmanlı fıkıh tedrisatında *el-Hidâye*'nin yanı sıra *Vikâye*'nin de sıkça okutulduğu görülür. 9/15. asırda yazılmış *Vikâye* şerhleri *el-Hidâye*'den daha fazladır. Bu açıdan *Vikâye*'nin de *el-Hidâye* kadar merkezi bir metin olduğu anlaşılmaktadır. Molla Fenârî, *el-Hidâye* şarihi Bâbertî'den ders almak için Mısır'a gitmeden önce *Vikâye*'ye şerh yazan Alaaddin Esved'den²⁷ ders almıştır. Ondan *Vikâye* okuma ihtimalini göz önünde bulundurduğumuzda Molla Fenârî, *Vikâye* ve *el-Hidâye*'yi okuyarak icazet almış ve talebelerine de okutmuştur. Bu sebeple Molla Fenârî'nin talebeleri Muhammed Şah, Molla Yegân, Hızır Bey ve diğerlerinin hatta onların da talebelerinin bu metinler ve hoca-talebe-metin merkezli tedrisattan geçtiği söylenebilir. Molla Hüsrev, Molla Yegân'ın talebesi olarak ondan hem *el-Hidâye* hem de *Vikâye* okumuş olmalıdır. Bu açıdan Molla Hüsrev, Hızır Bey ve Molla Yegan gibi hocalardan

²⁵ Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 216.

²⁶ Silsile ve hayatı için bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 216-218.

²⁷ Alaaddin Esved "Kara Hoca" lakabıyla meşhur olmuştur. Orhan Gazi zamanında kurulan ve ilk medrese olan İznik medresesinin müderrislerindendir. Bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 34.

ders alarak ve Bursa Sultaniye medresesi müderrisi olarak benzer bir tahsil ve tedrisattan geçmiştir.

Molla Hüsrev'in içinde yetiştiği bu ilim ortamı hoca-talebe-metin merkezinde gerçekleşirken şerh ve haşiye telifleri de bu bağlamda anlam kazanmaktadır. Şerh-haşiye telifi bu dönemin en canlı ilmî faaliyetlerindendir. Molla Hüsrev'in yaşadığı 9/15. asırda Osmanlı topraklarında yaşamış müellif fakihlerin fûrû' fıkıh teliflerine baktığımızda *Şerhu'l-Vikâye*'ye yoğunlaştıklarını görebiliriz.²⁸ Bu açıdan Sadruşşeria'nın (ö. 747/1346) dedesinin eseri *Vikâyetü'r-rivâye*'ye yazdığı *Şerhu'l-Vikâye* bu dönemin otorite metinlerinden biri olmuş ve bu şerhe haşiye yazmak, bu dönemin fıkıh tedrisi ve telif kültüründe ilk sıralarda yer almıştır. Öyle ki *Şerhu'l-Vikâye* üzerine yazılan haşiyeler ayrı bir literatür oluşturmuştur.²⁹ 9/15. asırda *Şerhu'l-Vikâye* haşiyelerinin artması, Osmanlı fakihlerinin medresede *Vikâye*'nin yanında bu şerhi de okuttuğunun güçlü bir delilidir.³⁰ Kefevî'nin eserinde geçen anekdotlara göre müderris metni okuturken zuhur eden talebe soruları ve hocanın açıklamaları haşiyelerin telifine sebep olmuştur.³¹ *Şerhu'l-Vikâye* haşiyeleri için de benzer durumlar söz konusudur. Sadruşşeria'nın *Şerhu'l-Vikâye* eserine haşiyelerin genel olarak Osmanlı fakihleri tarafından telif edilip, aynı dönemde Arap beldelerindeki fakihlerin *Nukâye* ya da *Vikâye* şerhi telif etmeleri de dikkat çeken bir husustur.³²

²⁸ İbn Melezkâde (ö. 854/1450), Musannifek (ö. 875/1470), Kirmastizâde (ö. 906/1500) ve Acemzâde (öl. Fatih ve 2. Beyazıt Devri)'nin *Şerhu'l-Vikâye* telifi vardır; Kara Sinan (ö. 852/1448), Fahreddin Rûmî (ö. 864/1460), Yâkup Paşa (ö. 891/1486), Sinan Paşa (ö. 891/1486), Molla Hayâlî (ö. 1470), Hasan Çelebi (ö. 1486), Hatibzâde (ö. 1496), Molla Hüsamzâde (ö. 893/1487'den sonra), Molla Niksârî (ö. 901/1496) ve Ahî Çelebi (ö. 902/1496) *Şerhu'l-Vikâye*'ye haşiyeleri vardır. bkz. Recep Cici, **Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları**, s. 253, 300, 301, 302.

²⁹ Bkz. Katip Çelebi, **Keşfü'z-zünûn**, c. IV, s. 2023, 2024; Orazsahat Orazov, **Burhanuşşeria ve Vikaye Adh Eseri**, Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2001, s. 66.

³⁰ 10/16. asır alimi olan Kefevî, Sadruşşeria'nın *Şerhu'l-Vikâye*'sini okuduğunu eserinde anlatmıştır. Bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 35.

³¹ Molla Fenârî'nin Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Mevâkıf*'ini okurken nasıl haşiye yazdığını Kefevî şöyle anlatır: "Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Mevâkıf*'ini mütalaa etti. Mevakıf ve şerhine ince muahezeler barındıran ta'likler yazdı. Onun risaleleri ve haşiyeleri çoktur. Ancak müsvedde halinde kaldı. Tedris, kaza ve ifta vazifeleri onları temize çekmekten alıyordu." Bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 108. İbnü'l-Hümmam'ın *el-Hidâye* şerhi *Fethu'l-kadir*'i telif hikayesi de burada zikredilebilir: "İbnü'l-Hümmam *Şerhu'l-Hidâye* eserinin başında şöyle anlatır: 'Merğînânî'nin *Kitabu'l-Hidâye*'sine olan bu ta'like 829/1425-6 yılında bazı arkadaşlarla eseri okurken başladım.'" bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 141.

³² Kahire ulemasından olup aynı dönemlerde yaşayan İbn Kutluboga (ö. 1474) ve Şümunnî (ö. 1468) *Nukâye* şarihidir. Herat ulemasından Bircendî (ö. 1527-28) de *Nukâye* şerhi yazmıştır. Şam ulemasından

Şerhu'l-Vikâye'nin yanı sıra *Vikâye* ve *Mecmau'l-bahreyn* şerhi, *Muhtasaru'l-Kudûri* haşiyesi, *el-Hidâye* şerhi ve *Ferâiz-i sirâciyye* şerh ve haşiyeleri de telif edilmiştir.³³ Bu metinlerin yanında *el-Muhtâr*, *Kenzü'd-dekâik* gibi eserler bu asırdaki Osmanlı fakihleri tarafından pek tercih edilmese de Kahire, Dımaşk fakihleri tarafından onlar üzerine şerh ve haşiye yazılmıştır.³⁴ Mezkur metinlere şerh ve haşiye yazmak, daha önceki asırlarda başlamıştır. 8/14. asır fakihleri de ağırlıklı olarak bu eserlere yani *Kudûri*, *el-Muhtâr*, *el-Hidâye*, *Kenzü'd-dekâik*, *Vikâye* ve *Mecmau'l-bahreyn*'e şerh ve haşiye yazmıştır.³⁵ *Kudûri* ve *el-Hidâye* şerh-haşiyeleri 7/13. asırda başlamış, 8/14. asırda *el-Hidâye* ve *Kudûri* şerhleri artarak devam etmiş, *Kenzü'd-dekâik* şerhleri de telif edilmeye başlanmıştır. 8/14. asır *el-Hidâye*, *Mecmau'l-bahreyn*, *Kudûri*, *el-Muhtâr* ve *Kenzü'd-dekâik* şerh-haşiyeleri ile fıkhi müktesebat nakledilmiştir.

Şerhu'l-Vikâye haşiyeleri nasıl ki 9/15. asrın en yoğun ve ağırlıklı fıkıh telifi olduysa 10/16. ve 11/17. asırda da *Gurer* ve *Dürer* şerh ve haşiyeleri fıkıh alanındaki – tedris ve tahsil ile bağlantılı olarak- en ağırlıklı metinler olmuştur. Bu açıdan *Gurer* ve *Dürer* üzerine oluşan şerh ve haşiye literatürü ilim ve eğitim hayatının tabii bir neticesidir. *Dürer* şarihleri ve muhaşşîleri arasındaki hoca-talebe ilişkisi metnin bu zeminde okutulduğuna, şerh ve haşiyelerinin de bu ilim ve tedris sisteminin etkisiyle telif edildiğine bir işarettir. *Dürer* muhaşşî Kınalızâde Hasan Çelebi (ö. 1012/1603-4), yine *Dürer* muhaşşî olan babası Kınalızâde Ali Efendi'den (ö. 979/1572) ders almıştır. Kahire ulemasından meşhur *Dürer* muhaşşî Şürünbülâlî (ö. 1069/1659), yine *Dürer*'e haşiye yazan Ahmed b. Muhammed el-Hamevî (ö. 1098/1687) ve İsmail b. Abdülganî en-Nablusî'nin (ö. 1062/1652) hocası olmuştur.³⁶ *Tenvîru'l-ebsar* müellifi ve Kahire ulemasından Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî (ö. 1006/1598), Kınalızâde Ali

Nûreddin el-Bâkânî (ö. 1594) *Şerhu'n-Nukâye* telif etmiştir. Gazze ve Kahire ulemasından Timurtâşî (ö. 1598) de *Vikâye* şerhi telif etmiştir. Bkz. Ahmet Özel, **Hanefî Fıkıh Alimleri**, s. 201, 190, 234, 279, 284.

³³ Cici, **Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları**, s. 300-302.

³⁴ Mesela İbnü'd-Diyâ (ö. 1450), İbn Emîrû'l-Hac (ö. 1474), İbn Kutluboğa (ö. 1474) bu eserlere şerh yazmıştır. Özel, **Hanefî Fıkıh Alimleri**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014, s. 180, 197, 202.

³⁵ Bkz. Cici, **Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları**, s. 300, 301.

³⁶ Muhammed Abdülhay el-Leknevî el-Hindî, **el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye**, haz. Ahmed ez-Za'bi, Beyrut, Şeriketü daru'l-erkam b. ebi'l-erkam, 1998, s. 466.

Efendi Kahire’de kadılık yaptığı sırada (973-4/1566) ondan ders almıştır.³⁷ *Dürer* üzerine bir haşiyesi mevcuttur. *Dürer*’in ulema arasında meşhur ve makbul bir eser olduğunu söyleyerek ona haşiye yazmaya karar verdiğini ifade etmiştir.³⁸ *Dürer* muhaşşileri Şürünbülâlî ve Nuh b. Mustafa el-Konevî (ö. 1070/1660) aynı dönemde Kahire’de İbn Ganim Nûreddin el-Makdisî’den (ö. 1004/1596) ders almıştır. Aynı hocadan ders alan bu iki muhaşşîin, yine İbn Ganim Makdisî’den ders alıp *Dürer* haşiyesi kütüphane kayıtlarında bulunamayan Ebu’l-Fadl Muhibbuddin el-Ulvânî’nin (ö. 1016/1608) aynı metin üzerine şerh yazmaları ondan *Dürer*’i okudukları ihtimalini kuvvetlendirmektedir.³⁹ Vankulu Mehmed (ö. 1000/1592), haşiyesinin mukaddimesinde bu haşiyeyi oğluna okuturken yazdığı notlardan telif ettiğini söylemiştir.⁴⁰ Yine Şürünbülâlî, *Dürer*’i hocasından okurken hocasının işaretiyle bu metne haşiye yazmaya karar verdiğini anlatır.⁴¹ Abdülhalim Efendi (ö. 1088/1677) ve Ebû Said Hâdimî (ö. 1176/1762) gibi muhaşşîler müderrislik vazifesi sırasında haşiyelerini kaleme almıştır. Bütün bunlar şerh-haşiye telifinin, hoca-talebe-metin ve tedrisat bağlamında meydana geldiğinin güçlü bir göstergesidir.

9/15. asır Osmanlı ilim ve fıkıh kültürünün oluşmasında önemli bir yere sahip olan bir husus da Kahire-Şam bölgesi ile İstanbul/Anadolu arasındaki iletişim ve yolculuklardır. Kefevî’nin fıkıh silsilelerinde de bu iletişim görülebilir. Yukarıda neredeyse Osmanlı fakihlerinin çoğu için zikredilen Bâbetî-Molla Fenârî çizgisi Kahire yolculuğunun bir neticesidir. Molla Fenârî Osmanlı fakihleri tarafından muteber bir kitap olarak okunan *Fusûlü’l-bedâi* adlı usul eserini telif etmekle beraber fûrû’ fıkıh alanında böyle bir eser yazmamıştır. Ancak Kahire’ye gidip Bâbertî ve Cürcânî gibi alimlerden ders alması, bu birikimi Osmanlı topraklarına intikal ettirmesi fıkhi müktesebatın devamlılığı açısından mühimdir. Bu dönemde ulemanın Kahire, Şam gibi

³⁷ Timurtâşî, 998/1589-90 senesinde Kahire’ye gitmiş, Kınâlızâde’nin yanı sıra *Bahr* müellifi İbn Nüceym’den ders almıştır. Bkz. Muhibbî, *Hulâsatu’l-eser fi a’yânî karnî’l-hâdi aşer*, Mısır, el-Matbaatü’l-vehbiyye, 1284, c. IV, s. 19.

³⁸ Timurtâşî, *Haşiye alâ Düreri’l-hükkâm*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp. nr. 4370, vr. 1b.

³⁹ Hayatı için bkz. Cengiz Kallek, “İbn Gânim, Nûreddin”, *DİA*, c. XIX, 1999, s. 503-504.

⁴⁰ Vankulu, *Nakdû’d-Dürer*, Süleymaniye Kütüphanesi Nuruosmaniye nr. 1463, vr. 1b.

⁴¹ Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi’l-ahkâm ve buğyetü Düreri’l-hükkâm*, Asitane, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1317, c. I, s. 4.

beldelere giderek buradaki ilmî birikimi Osmanlı topraklarına getirmesi yaygın bir durumdur. Molla Fenârî döneminde Kahire'ye gidip ilim almak ilimde derinleşmenin, fikhî meleke kazanmanın bir yolu olarak görülmektedir. Modern fıkıh tarihçileri de Osmanlı'nın ilk döneminde farklı beldelere gidip ders gören alimlerin ilmi derecelerinin yüksek olmasını bu farklı hocalara ve kaynaklara bağlarlar.⁴² Ancak bir süre sonra, belki de Osmanlı medreselerinde ilmî derinleşme ve meleke kazanma yolu muhkemleştiğinde, bu defa İstanbul kuvvetli bir ilim şehri olacak ve ulema için çekim merkezi haline gelecektir.

8/14 ve 9/15. asırda Kahire, Memlûk devletine ait gerek hadis alanında gerek fıkıh alanında -önemli *el-Hidâye* şarihleri buradadır- merkezi konumda olan bir şehirdir.⁴³ İlk dönem Osmanlı fakihlerinin Kahire'ye giderek oradaki alimlerden ders alması da bunun göstergesidir. Dönemin pek çok ünlü alimi Kahire'dedir. Tedris ve telif faaliyetleri ciddi bir şekilde orada devam etmektedir. Buradaki ilmî canlılığın bu derece olmasında Moğol istilasının etkisi büyüktür. İslâm dünyasını pek çok açıdan etkileyen Moğol istilası devam ederken Memlûkler hem Moğollara hem de haçlılara karşı Kahire ve Dimaşk bölgesini muhafaza etmişler ve alimlerin bu bölgelere gelmesini sağlamışlardır. Sadece Moğollar tarafından işgale uğrayan Bağdat'tan değil, Endülüs'ten de pek çok alim bu bölgeye gelmiştir.⁴⁴ Memlûk Sultanlarının alimleri himaye etmesi ve onlara vakıflar yoluyla destek vermesi alimlerin bu bölgelere gelmesinde ve buradaki medreselerde müderrislik yapmalarında etkili olmuştur. Ayrıca Memlûklerde farklı mezhep mensuplarının kadılık makamına gelebilme imkanı dolayısıyla Şafî ve Malikîler için de yerleşim yeri olmuştur. Bu noktalardan bakıldığında Memlûk dönemi

⁴² Ahmet Özel, Molla Fenârî'nin ilmî seviyesinin yüksekliğinde Kahire'ye gidip Bâbertî ve Seyyid Şerif Cürcânî'den ders almasının önemli etkisi olduğunu söyler. Recep Cici de benzer şekilde Molla Hüsrev'in "ikinci Ebu Hanîfe" unvanı almasını ve döneminde etkili bir fakih olmasını hem Anadolu'daki hem de Anadolu dışındaki alimlerden ders almasıyla açıklar. Bkz. Cici, **Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları**, s. 290; Özel, **Hanefî Fıkıh Alimleri**, s. 174.

⁴³ Memlûk Döneminde Kahire'deki hadis ilminin vaziyeti hakkında bir çalışma için bkz. Halit Özkan, **Memlûklerin Son Asrında Hadis**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2012.

⁴⁴ M. Fatih Yalçın, "Memlûkler Döneminde Kahire'de Bir Müderris: Bedreddin el-Aynî", **Uluslararası Bedruddîn el-Aynî Sempozyumu ve II. Hadis Toplantısı: Sempozyum Tebliğleri**, 2016, s. 95; İsmail Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 11-12, 1993-94, s. 27, 28.

Kahire ve Dımaşk'ını, Moğol istilası sonrası İslâm ilim ve kültür mirasının taşındığı ve toplandığı yer olarak görebiliriz.⁴⁵ Kahire bu dönemde büyük bir ilim merkezi olmasının yanında bir de hilafet merkezidir. Moğollar Bağdat'ı işgal edince hilafet makamı bir süre boş kalmış, Memlûk Sultanı Baybars, Mustansır Billah'ı Kahire'ye davet etmiş ve hilafet merkezi böylece Bağdat'tan Kahire'ye taşınmıştır. 1517 yılında Yavuz Sultan Selim'in Kahire'yi almasına kadar hilafet merkezi Kahire olmuştur.⁴⁶ Kahire'nin hilafet merkezi olması daha önce zikredilen pek çok unsuru da bünyesinde toplamasını kolaylaştırmıştır.

Osmanlı uleması Kahire'ye giderken 9/15. asrın sonuna doğru Kahire'den İstanbul'a gelen alimler de olmuştur.⁴⁷ En meşhurlarından biri *Dürer*'e risale/ta'lik yazan İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549)'dir. Halebî, Halep'ten Kahire'ye giderek 885/1480-895/1490 tarihleri arasında Kahire'de yaşamış, oradan da İstanbul'a gelmiştir.⁴⁸ 10/16. asrın başında Osmanlı ve Memlûklüler arasındaki gerilim ve savaş durumu neticesinde Memlûk toprağı olan Kahire ve Şam beldelerinin Osmanlı hakimiyetine girmesiyle İstanbul ve Kahire-Şam arasındaki irtibat daha da kuvvetlenmiştir. İleriki bölümlerde görüleceğı üzere 10/16. asırda *Dürer* üzerine metin yazanlardan biri Şam ulemasından Nureddin el-Bâkânî'dir (ö. 1003/1594). Bâkânî, Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) istihlaf risalesine benzer bir risale kaleme almıştır. Bu açıdan fikhî tartışmalar ve gündem hususunda İstanbul ve Şam/Kahire arasındaki irtibat

⁴⁵ Halit Özkan Kahire'deki ilmî inkişafın sebeplerini toparlayarak şöyle anlatır: "Bu bağlamda, ulemanın toplum içindeki öneminin ve saygınlığının her zaman olduğu gibi bu dönemde de korunmuş olması, idareci ve varlıklı kesimin ilme ve ulemaya attettikleri ihtimam, yine idarecilerin neredeyse tamamının Memlûk asıllı olmaları, yani şehrin yabancıları olmaları sebebiyle kendilerinden sonraki nesillerin iktisadi açıdan güvenliğini sağlamak amacıyla tesis ettikleri vakıflara bağlı kurumların ve diğer ilim merkezlerinin yaygınlaşması, rihlelerin canlı biçimde devam etmesine bağlı olarak görülen hareketlilik, Bağdat ve Endülüs bölgelerinde ortaya çıkan siyasi karışıklıklar sebebiyle buralardaki alimlerin daha güvenli buldukları Kahire-Şam hattına göçmeleri gibi birtakım olgular bu inkişafın sebepleri olarak görülebilir." Halit Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis*, s. 26.

⁴⁶ Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis*, s. 20.

⁴⁷ Kopuz, Kahire ve İstanbul arasındaki ilmi yolculuklar ve iletişim konusunda yeterli çalışma olmadığını söylemektedir. Bkz. Kopuz, *Reproduction of the Ottoman Legal Knowledge*, s. 67 (156. Dipnot).

⁴⁸ Bkz. Kopuz, *Reproduction of the Ottoman Legal Knowledge*, s. 68. Şükrü Özen Halebî'nin Mısır ve Şam bölgesinden İstanbul'a gelip İbnü'l-Arabî'nin tekfir edilip edilmeyeceğı, raks ve deveranın caiz olup olmadığı gibi meseleleri burada tartışmaya açtığını söyler. Bkz. Şükrü Özen, "16. Yüzyıl Osmanlı Hukukunun Kaynakları", *Sahnı Seman'dan Darulfünuna Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: XVI. Yüzyıl*, İstanbul, 2017, s. 23.

kuvvetli bir şekilde devam etmiştir. *Dürer*'in en meşhur muhaşşileri arasında Ezher ulemasından Şürünbülâlî, Kahire ve Şam ulemasından İsmail en-Nabluşî (ö. 1062/1652) yer almaktadır. *Dürer* şerh ve haşiye telifi İstanbul ve Anadolu'da ne kadar etkili olduysa Kahire ve Şam bölgesinde de etkili olmuştur.

9/15. asrın sonuna doğru yani İstanbul'un kuvvetli bir ilim merkezi olmasıyla beraber Osmanlı topraklarından Kahire ve Şam bölgesine gidişler azalmıştır.⁴⁹ İstanbul, diğer ilim beldelerinde eğitim alıp Osmanlı topraklarına geri dönen ve orada ilim faaliyetlerinin başını çeken alimler tarafından bir ilim merkezi haline gelmiştir.⁵⁰ Ayrıca İznik, Bursa ve Edirne medreselerinin yanına Sahn-ı Seman Medreselerinin kurulması ve ulema hiyerarşisinin kanunname ile daha belirgin hale gelmesi İstanbul'da gelişmiş, yerleşik bir ilim ortamının kurulmasına imkan sağlamıştır. Böylece Osmanlı ilmiyesi devraldığı ilmî geleneği daha da sistemli hale getirmiştir.

İstanbul'un fethinden evvel Osmanlı fakihlerinin tedris faaliyetleri İznik, Bursa ve Edirne medreselerinde yoğunlaşmıştır.⁵¹ Medreseler arasında statü vardır ve bu statü devletin başkenti değişikçe değişmiştir. Başkentte olan ve Sultan tarafından yapılan medreseler üste çıkmıştır.⁵² Başkent medresesi olduğu için bu üç şehir Anadolu'daki medreselere göre öne geçmiştir. İstanbul'un fethinden sonra 875/1470'de inşası tamamlanan Sahn-ı Seman Medreseleri Edirne, Bursa ve İznik Medreselerinin önüne geçmiştir. Süleymaniye Medreselerinin kuruluşuna kadar Sahn müderrisleri “şuyûh-ı müderrisîn” olarak görülmüştür. Sahn-ı Seman Medreselerinde de diğer medreselerde olduğu gibi hoca-talebe ve metin merkezli bir tedris söz konusudur. Sahn-ı Seman Medreseleri tedrisle ilgili geleneği devam ettirmiştir. Molla Hamidüddin el-Hüseynî (ö.

⁴⁹ Kasım Kopuz, *Şekâ'ik*'teki 515 Osmanlı ulemasının biyografisini incelemiş ve İstanbul'un fethinden önce Kahire, Şam ve Halep'e giden alimlerin fetihten sonrakine göre daha fazla olduğunu tespit etmiştir. Bkz. Kopuz, **Reproduction of the Ottoman Legal Knowledge**, s. 93.

⁵⁰ Fatih Sultan Mehmed döneminde İran'dan Osmanlı topraklarına bir çok alim gelmiştir. Bkz. Atıl, **Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire**, Cambridge University Press, 2017, s. 66 (Türkçe Çevirisi **Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Alimler ve Sultanlar**, çev. Gürzat Kami, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019.).

⁵¹ Mustafa Bilge, **İlk Osmanlı Medreseleri**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984, s. 67-159; Mefail Hızlı, **Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri**, İstanbul, İz Yayınları, 1998.

908/1502-1503)'nin Sahn-ı Seman müderrisi olması *el-Hidâye* şerhine yazdığı ta'lik ile gerçekleşmiştir. Ekmeleddin Bâbertî'nin *el-Hidâye* şerhindeki itirazlarına cevaplar verdiği bir ta'lik telif etmiştir. Bunu göre Fatih Sultan Mehmed Sahn-ı Seman Medreselerinden birini Hüseyinî'ye vermiştir.⁵³ Bir diğer Sahn müderrisi Yakup Paşa *Vikâye* şerhi telif etmiş, bu şerh medreselerde okunan bir metin olmuştur.⁵⁴ Tedris ve şerh-haşiye telifi arasındaki irtibatın kuvveti burada da kendini göstermiştir. Müderrislerin farklı kitaplar okuttuğu ihtimali mevcut olmakla birlikte fûrû' fıkıhta *el-Hidâye*, usûl-ü fıkıhta ise *Telviḥ* okuttukları pek çok nakil ve rivayette görülmektedir.⁵⁵ Uzunçarşılı Sahn-ı Seman Medreselerinde *el-Hidâye*'nin yanı sıra şerhlerinin, Zeylaî'nin *Kenzü'd-dekâik* şerhi *Tebyînü'l-hakâik*'in, *Vikâye*'nin, *Mültekâ* ve *Gurer*'in okutulduğunu söylemektedir.⁵⁶ Kefevî'nin Sahn müderrisi olan Muslihuddin Kastallânî'nin biyografisinde söylediği "Rum ulemasının elinde tedavülde olan kitapları okudu" ibaresi esasında mevcut ve belli bir metin havuzunun olduğunu göstermektedir.⁵⁷

Osmanlı dönemini ilmi ve fikhî açıdan taklit ve durgunluk devri olarak tanımlayan bakış açısı eleştirilmiş ve hususen 9/15. asrın ikinci yarısından sonrasını farklı yorumlama yollarına gidilmiştir.⁵⁸ Molla Hüsrev'in yaşadığı 9/15. asır ve sonrasını Guy Burak "İslam hukukunun ikinci teşekkül dönemi" olarak isimlendirmektedir. Bu dönemde alim-bürokrat adı verilen Osmanlı medrese sistemi içine yetişmiş ve vazife almış ulema ilmiye geleneğinde varlığını kuvvetlendirmiştir.⁵⁹ Bu kademelerden geçen ulema-bürokrat sınıfı, mezhebin düzenlemesinde ve

⁵² Fahri Unan, "Medrese Yönetim İlişkileri ve Osmanlı Medreselerinin İlmi Performansı", **VII. Osmanlı Sempozyumu**, Ankara, 1993, s. 17.

⁵³ Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 300

⁵⁴ Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 317.

⁵⁵ Fahri Unan, "Sahnı Seman", **DİA**, c. XXXV, 2008, s. 533.

⁵⁶ Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965, s. 22.

⁵⁷ Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 302.

⁵⁸ Konumuzla doğrudan alakalı olmayan ancak Osmanlı İlmiyesinin gerilediği ve çöküşte olduğu tezini nasihatname literatürü üzerinden eleştiren bir çalışma için bkz. Rifa'at Ali Abou-El-Haj, **Formation of the Modern State: The Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries**, Syracuse University Press, 2005. (Türkçe çevirisi El-Haj, **Modern Devletin Doğası**, çev. Oktay Özel, Canay Şahin, Ankara, İmge Kitabevi, 2000.)

⁵⁹ Burak, **The Second Formation of Islamic Law**, Cambridge University Press, 2015, s. 10, 11.

uygulanmasında belirleyici olmuştur.⁶⁰ Abdurrahman Atçıl da 9/15. asrın ikinci yarısından itibaren Osmanlı ilim tedrisatından geçen profesyonel alimlerin ortaya çıktığını söyler. Bu ulemayı “alim-bürokrat” kavramıyla ifade etmiştir.⁶¹ Hususen İstanbul’un medreseler ile bir ilim merkezi olmasıyla medreseler arasında bir hiyerarşi oluşmuş. Ulemanın hangi medreselerde, hangi hocalardan ders aldığı, medreselere müderris olarak atanmaları, kadılıklara tayinleri belli bir hiyerarşi ve düzene bağlanmıştır.⁶² Richard Repp’e göre müderrislik, kadılık, kazaskerlik ve müftülük makamları arasında 9/15. asrın ikinci yarısından evvel belirlenmiş net bir hiyerarşik düzen yoktur.⁶³ Ancak 9/15. asrın ikinci yarısı yani Fatih Sultan Mehmed dönemiyle başlayan süreç bu hiyerarşinin resmi olarak oluşmaya başladığı dönemdir. Hususen Sahn-ı Seman Medreseleri’nin kurulması ilmiyedeki hiyerarşik düzenin oluşmasında etkili olmuş, Bursa, Edirne ve İstanbul kadısı veya kazasker olacak kişi Sahn müderrisliğinden seçilmeye başlanmıştır.⁶⁴

B. OTORİTE SAHİBİ MÜELLİF

Molla Hüsrev’in 9/15. asrın son çeyreğinde yazdığı eseri *Dürer*’in sonraki üç asrı kuşatan bir şerh ve haşiye geleneği kurmasını sağlayan en önemli etkenlerden biri müellifinin ilmî otoritesidir. Bir asır sonra *Dürer* haşiye müelliflerinden Kınalızâde Hasan Çelebi’nin (ö. 1012/1604), Molla Hüsrev ve eseri hakkında verdiği bilgi bu otoritenin mahiyetini kavramak bakımından anlamlıdır:

Merhûm-ı merkûm *Dürer ü Gurer*’i telif itdükde buyurmuşlar ki cümle ulûmda Seyyid Şerif-i Cürçânî ve Sadüddîn-i Taftâzânî ile müşârik ü müsâhim olup ilm-i fıkhdâ anlara gâlib olduğum ma’lûm-ı her ‘âmmî vü ‘âlimdür.⁶⁵

⁶⁰ Burak, *The Second Formation of Islamic Law*, s. 10-14.

⁶¹ Atçıl, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*, s. 6.

⁶² Atçıl, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*, s. 60.

⁶³ Repp, *The Müfti of Istanbul*, London, Ithaca Press, 1986, s. 27-29.

⁶⁴ Atçıl, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*, s. 69.

⁶⁵ Hasan Çelebi, *Tezkiretü’ş-şu’arâ*, haz. Aysun Sungurhan, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017, s. 202.

Hasan Çelebi'nin Molla Hüsrev'in kendi ifadeleriyle aktardığı bu cümle onun kendisini bir fıkıh otoritesi olarak tahkim ettiğini göstermektedir. 11/17. asır haşiye müellifi Abdülhalim Efendi, Molla Hüsrev'i anlatırken düzenin sağlanması, ahiretin kurtuluşu ve insanların selameti için her dönemde fıkıh ilmini derinliğine bilen alimlerin olması gerektiğini söyler. Ona göre Molla Hüsrev kendi döneminde bu vazifeyi gerçekleştirmiş muhakkik bir alimdir.⁶⁶

Molla Hüsrev Osmanlı medreselerinde yetişmiş, Edirne ve Bursa gibi Osmanlı ilim hayatının baş şehirlerinde tahsil görmüş ve müderris olmuştur. İstanbul'un ilim merkezi olmasıyla bu şehirde çeşitli kadılıklar yapmış, Ayasofya müderrisi olmuş ve son olarak müftülük makamına geçmiştir.⁶⁷ İlim hayatının merkezî noktalarında bulunması hasebiyle öne çıkan bir isimdir. Döneminde çeşitli alanlarda entelektüel ve ilmî meselelere dahil olmuş, tartışmaların baş aktörlerinden biri olmuştur. Medrese çevresi Molla Hüsrev'in teliflerini makbul görme ve mütedavil kılma konusunda herhangi bir tereddüt yaşamamıştır.

Molla Hüsrev'in dönemindeki otoritelerden biri olduğunu vurgulayan en temel kaynaklar biyografilerdir. Biyografilerde yer alan tedris ve tahsil hayatına dair bilgiler; ders aldığı hocalar, medreseler, müderrislik yaptığı medreseler ve talebelere dair bilgiler bunların başında gelir.⁶⁸ Molla Hüsrev ilk bölümde tasvir edilen ilim ortamı içinde

⁶⁶ Abdülhalim Efendi, **Keşfü rumûzi Gururi'l-ahkâm**, c. II, s. 842. Burada 9/15. asırda büyük bir *el-Hidâye* şerhi telif eden İbnü'l-Hümmâ için de muhakkik sıfatının kullanıldığı hatırlanabilir.

⁶⁷ Ayrıntılı bilgiler için bkz. Ferhat Koca, **Molla Hüsrev**, s. 40-54. 9/15. asırda şeyhülislamlık ve müftülük makamları arasında net bir ayırım yoktur. Şeyhülislamlık, ilmiyenin en üst makamını temsil eden bir makam olarak 10/16. asırda belirginleşmiştir. Bkz. Mehmet İpşirli, “Şeyhülislâm”, **DİA**, XXXIX, 2010, s. 91. Bu açıdan Molla Hüsrev'in şeyhülislamlık vazifesi yaptığına dair bilgiler onun zamanında en üst makamı temsil ettiğinin bir ifadesi olarak okunabilir.

⁶⁸ Molla Hüsrev'in hayatını konu edinen hayli çalışma vardır. Ahmet Refik Beyefendi, “Osmanlı şeyhülislamlarının Terâcim-i Ahvâlî Fatih Sultan Mehmed Han Devri: Şeyhülislam ve Müftî'l-Enâm Molla Hüsrev Mehmed Efendi”, **Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi**, c. II, No: 12, 1963, s. 16-17; Arif Erkan, “Ünlü Türk Fıkıh Alimi Molla Hüsrev (Hayatı ve Eserleri)”, **Diyanet İlmî Dergi**, c. XVII, No: 5, 1978, s. 313-316; 1985 yılında Kayseri'de Molla Hüsrev kongresi yapılmış ve 1992 yılında bildiriler basılmıştır. Bu kongrede Molla Hüsrev'in hayatı, eserleri, ilmi kişiliği ve fıkıh alanındaki düşünceleri gibi hususlarda yazılar yayınlanmıştır. Bkz. **Molla Hüsrev Mehmet Efendi (1400-1480)**, edit. Ahmet Hulusi Köker, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1992; Mustafa Korlaelçi, “Molla Hüsrev'in İlmî Çevresi ve Şahsiyeti”, **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 5, 1988, s. 87-104; Ahmet Demir, **Fatih Devrinde Yerli Bir Osmanlı Alimi: Şeyhülislam Molla Hüsrev (1400-1480)**, Hacettepe Üniversitesi, Doktora Tezi, Ankara, 2004; Ferhat Koca, “Molla Hüsrev'in Hayatı, Eserleri ve Kişiliği”, **Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu**, Bursa, 2011, s. 21-52. Ferhat Koca bu makalesinden önce

yetiştirilmiştir. Hocaları ve okuduğu medreseler, o dönemin merkez şehirlerindeki medreseler ve hocalardır. Hocaları Burhânüddin Hayreddin el-Herevî (ö. 853/1449-50), Molla Yegân, Yusuf Bâlî gibi Osmanlı ilk dönem medreselerinin meşhur hocalarıdır.⁶⁹ Bunların yanında Muhammed Şah'ın Bursa Sultâniye Medresesi'ndeki ilk dersinde yer alması ondan da istifade ettiğini gösterir.

Molla Hüsrev'in hocası Hayreddin el-Herevî, Teftazânî'nin talebesidir.⁷⁰ Hatta hocası Teftazânî'nin *Keşşâf* şerhine yazdığı haşiyede Seyyid Şerîf'in itirazlarına cevap vermiştir. Fıkıh alanında *Sirâciyye*'ye bir şerh yazdığı nakledilir. Molla Hüsrev'in yanı sıra Kâfiyeci gibi isimlerin de hocası olmuştur.⁷¹ Rum diyarında müftülük yapmıştır. *Şekâ'ik*'te Molla Hüsrev'in hocası olarak sadece Herevî'nin ismi geçmektedir.⁷²

Molla Hüsrev'in ilmi hayatı Edirne'de başlamıştır. 9/15. asrın başları devletin karışık zamanlarıdır. Timur'la yaptığı savaşı kaybeden Osmanlı Devleti ancak Mehmed Çelebi ile 816/1413 yılında Edirne'de yeniden ayağa kalkabilmiştir. 1421'de tahta çıkan II. Murad ile Edirne'deki ilim hayatı oldukça canlanmıştır.⁷³ Molla Hüsrev bu dönemde Edirne'de hem talebe hem de müderris olmuştur. İlk eğitimini Edirne'de kardeşinden aldığı rivayet edilir.⁷⁴ Rütbe-i kemâle ulaştığında da burada Şah Melek Medresesinde müderrisliğe başlamıştır.⁷⁵ Edirne'de Şah Melek Medresesi ile Halebî Medresesinde müderrislik yaptığı kaynaklarda geçmektedir.⁷⁶ Şah Melek Medresesinde müderrislik yaptığı esnada Bursa Sultâniye Medresesinde Yusuf Bâlî, Edirne Halebiyye

Molla Hüsrev'in hayatını, eserlerini ve görüşlerini ele alan bir eser telif etmiştir. Bkz. Ferhat Koca, **Molla Hüsrev**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

⁶⁹ Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 208; Mecdi Efendi, **Hadâ'iku's-Şekâ'ik**, c. I, s. 135.

⁷⁰ Teftazânî'nin hususen fıkıh usulü alanında otorite bir isim olması ve Osmanlı ulemasına tesiri konusunda bir çalışma için bkz. İmam Rabbani Çelik, **XV. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Haşiyeleri: Teklife Dair Tartışmalar**, Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, İstanbul, 2020, s. 58-66.

⁷¹ Mecdi Efendi, **Hadâ'iku's-Şekâ'ik**, c. I, s. 83.

⁷² Taşköprüzâde, **eş-Şekâ'iku'n-nu'maniyye**, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1975, s. 70. Kefevî de Molla Hüsrev'in silsilesini Herevî'ye bağlamaktadır. Bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 444.

⁷³ Ferhat Koca, "Molla Hüsrev'in Hayatı, Eserleri ve Kişiliği", s. 21, 22.

⁷⁴ Biyografi kaynaklarında kardeşinin ismi geçmemektedir. Kamil Kepecioğlu'nun, Bursa sicillerinden tespit ettiğine göre kardeşinin ismi Ali b. Ferâmurz'dur. Aktaran Bkz. Mefail Hızlı, "Molla Hüsrev Medresesi", s. 67.

⁷⁵ Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 208, 209.

⁷⁶ Taşköprüzâde, **Şekâ'ik**, s. 70, 71; Mecdi Efendi, **Hadâ'iku's-Şekâ'ik**, c. I, s. 136; Mehmed Süreyya, **Sicill-i Osmani**, c. II, s. 271.

Medresesinde de Molla Hüsrev'in kardeşi müderristir.⁷⁷ Molla Hüsrev'in Bursa'daki tedris hayatına dair daha az bilgi mevcuttur. Muhammed Şah Fenârî'nin Bursa Sultaniye medresesindeki ilk dersine katıldığına dair bir rivayet vardır. Bunun yanı sıra kaynaklarda Bursa'da müderrislik yaptığı açıkça zikredilir.⁷⁸ Yusuf Bâlî ve Molla Yegân'dan ders aldığına göre bu derslerin Bursa'da olması kuvvetle muhtemeldir.

Bursa'daki ilim hayatından sonra Sultan Murad zamanında Edirne'de müderrislik, kazaskerlik ve kadılık yapmıştır.⁷⁹ Edirne kadılığı yaptıktan sonra Molla Hüsrev'in ilim ve tedris hayatı İstanbul'un fethinden sonra İstanbul'da devam etmiştir. Kefevî'de geçen bir bilgiye göre İstanbul'un fethinden sonra Fatih Sultan Mehmed Hızır Bey'i İstanbul kadısı yaparken Molla Hüsrev'e de Kalenderhâne Medresesinin müderrisliğini vermiştir. Hızır Bey'in vefatından sonra 863/1459 yılında İstanbul, Eyüp, Galata ve Üsküdar kadılıkları verilmiştir.⁸⁰ Bunun yanında bir de ilk Ayasofya müderrisi olarak atanmıştır.⁸¹ Fatih Sultan Mehmed'in huzurundaki bir mecliste oturma düzenini ilmi derecesine uygun bulmadığı için daveti reddetmiş ve Bursa'ya gitmiştir. Bursa'da yaşadığı dönemde burada bir medrese yaptırmıştır. Bursa'da ilimle iştigal etmeye devam ederken Mehmed Han'ın Molla Hüsrev'i İstanbul'a davetiyle aralarındaki buzlar erimiş

⁷⁷ Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 208, 225. *Şekâ'ik* müellifinin dedesi bu dönemde Edirne Halebî Medresesinde Molla Hüsrev'in ağabeyinin talebesidir. Ağabey vefat edince Molla Hüsrev Taşköprüzâde'nin dedesini tedris için Bursa'ya Yusuf Bâlî'ye göndermiştir. Taşköprüzâde, **Şekâ'ik**, s. 70, Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 208.

⁷⁸ Zirikli, **A'lâm**, Beyrut, Daru'l-ilmi'l-meyamin, c. VI, s. 328. Ferhat Koca, Molla Hüsrev'in icazet aldıktan sonra Bursa'da müderrislik yaptığına dair Uzunçarşılı'nın verdiği bilgiyi tahkik etmiş ve net bir sonuca ulaşamamıştır. Bkz. Koca, **Molla Hüsrev**, s. 40, 41.

⁷⁹ Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 208, 209; Mehmed Süreyya, **Sicill-i Osmânî**, c. II, s. 271. R.C. Repp, Molla Hüsrev'in kadılık ve kazaskerlik tarihlerini belgelerle ve tarih kaynaklarıyla tespit etmeye çalışır. Ancak tarihler konusundaki farklılıklar karışıklıklara neden olmuştur. 848/1444 ve 850/1446 tarihlerinde kazaskerlik yaptığına dair üç belgeyi delil gösterir. Varna muharebesi sonrası II. Murad'ın Molla Hüsrev'e hazırlattığı 848/1444 tarihli âzâdnâme, İkincisi Molla Hüsrev'in kazasker olduğunu bildiren Turhan Bey'in 850/1446 tarihli vakfiyesi, son olarak da Molla Hüsrev'in kazasker olduğunu bildiren 850/1446 tarihli II. Murad vasiyetnamesidir. Bkz. Repp, **The Müfti of İstanbul**, s. 160, 161, 162, 163.

⁸⁰ İstanbul kadılığından önce Bursa kadısı olduğuna dair bilgiler de vardır. Bkz. Koca, **Molla Hüsrev**, s. 50, 51.

⁸¹ Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 210; Mecdi Efendi, **Hadâ'iku's-Şekâ'ik**, c. I, s. 137. Mehmet Süreyya, **Sicill-i Osmânî**, c. II, s. 271. Repp; Kadılık, Kazaskerlik ve müftülük makamlarının 9/15. asırda henüz hiyerarşisinin tam olarak belirli olmadığını söylemektedir. Bkz. Repp, **The Müfti of İstanbul**, s. 27-72.

ve Molla Hüsrev İstanbul'a döndüğünde müftülük vazifesine geçmiştir.⁸² Molla Hüsrev'in vazifelerine baktığımızda unvanlar arasındaki hiyerarşik düzenin tam olarak oturmadığı gözlenebilir. Richard Repp'e göre Edirne kadılığından kazaskerliğe geçmesi, sonrasında Galata ve Üsküdar kadılıkları yapıp sonra Ayasofya müderrisi olması henüz makamlar arasındaki hiyerarşi ve düzenin tam olarak işlemediğini gösterir. Bunda Sahn Medreselerinin henüz kurulmamış olması (kuruluşu 875/1470) da etkilidir.⁸³

Biyografi yazarları ulema ile ilgili bilgi verirken ona dair övgü ve hürmet içeren anekdotlar anlatmayı tercih etmektedirler. Molla Hüsrev ve Fatih Sultan Mehmed arasındaki ilişkiye dair aktarılan olaylar da bu minval üzeredir. Osmanlı Devleti'nde sultan ve ulema arasındaki ilişki muhtelif açılardan incelenmesi gereken tartışmalı bir mevzudur.⁸⁴ Osmanlı sultanlarının ilmiye ile yakından ilgili olmaları, hakimiyet alanı

⁸² Mecdi Efendi, **Hadâ'iku's-Şekâ'ik**, c. I, s. 138. Molla Hüsrev'in ne zaman müftü/şeyhülislam olduğu ve ne zaman Bursa'ya gidip döndüğü konusunda farklı tarihler verilmiştir. *Sicill-i Osmânî*'ye göre 874/1469'da, Mecdi Efendi'ye göre 877/1472-73'ten sonra şeyhülislam olmuştur. Richard Repp, Molla Hüsrev'in Bursa'ya gitmeden önce İstanbul kadısı olduğunu, bu vazifesini 876/1471-72 tarihine kadar yaptığını söyler. Bir süre Bursa'da kalmış ve İstanbul'a dönüşünde en erken 878/1473 yılında müftü/şeyhülislam olmuştur. Repp bu tarihler konusunda çeşitli belgelere ve tarih kaynaklarına müracaat etmiş ve farklı tarihlendirmeleri değerlendirmiştir. Bkz. Repp, **The Müfti of İstanbul**, s. 139,132-134. Şükrü Özen, Molla Hüsrev'in 878/1473-74 yılında müftülüğe getirilmesine dair tarihlendirmeyi eleştirmiştir. Ona göre Fahreddin Acemi, 865/1460-61'de vefat ettiği için bu tarihten itibaren 878/1473-74 yılına kadar 13 yıl müftülük/şeyhülislamlık makamının boş kalması düşünülemez. Bu sebeple Molla Hüsrev'in bu tarihlerde müftü olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Molla Hüsrev'in II. Mehmed'in davetinde padişahın sol tarafına oturtulmasının makamının gereğine uymadığı gerekçesiyle Bursa'ya gitmesi de o dönemde en üst makamda olan müftülüğü işaret etmektedir. Özen'e göre Molla Hüsrev Fahreddin Acemi'nin vefatından sonra (865/1460-61) şeyhülislam olmuş, Bursa dönüşü tekrar bu makama getirilmiştir. Özen bu konuda farklı tarihlendirmeleri göstererek karışıklığın mevcut olduğunu söylemiştir. Bkz. Şükrü Özen, "Molla Hüsrev'in Velâ Meselesi ile İlgili Görüşünün Osmanlı İlim Muhitindeki Yansımaları", s. 325 (11. Dipnot) Kanaatimize göre tarihlendirmedeki karışıklığın temel sebebi Molla Hüsrev'in ilk olarak Hızır Bey'den sonra İstanbul'daki en üst mevki olan İstanbul kadılığına getirilmesi ve sonrasında da müftülük makamına geçmesi, bu iki vazife arasında da makamını bırakıp Bursa'ya gitmesidir. İstanbul kadılığı ve müftülük makamı arasında nasıl bir hiyerarşi olduğu net değildir.

⁸³ Repp, **The Müfti of İstanbul**, s. 132-133.

⁸⁴ Bu konuyla ilgili çeşitli açılardan çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan bazıları şöyledir: Abdurrahman Atçıl sultanların medrese inşalarına ve medreseler arasındaki hiyerarşi ve düzene dayanarak ulema-bürokrat kavramsallaştırması yapmıştır. Bkz. Atçıl, **Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire**, Cambridge University Press, 2017; Asım Cüneyd Köksal siyaset-i şer'iyye literatürü üzerinden Osmanlı dönemindeki fıkıh ve siyaset meseleleri arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Bkz. Asım Cüneyd Köksal, **Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyye**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2016; Colin İmber, Ebussuud'un fetvalarıyla hukuk alanı içinde sultana daha önce açılmamış bir alan açtığını, sultanın şeriat üzerindeki kuvvetini artırdığına dair bir inceleme yapmıştır. Bkz. Colin İmber, **Şeriatın Kanuna**, çev. Murteza Bedir, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004. Colin İmber'in iddialarını eleştiren Osmanlı ceza hukuku alanında şer'i ve örfi hukuku/emr-i sultânî'yi ele alan bir çalışma için bkz.

kurarken ilmiye ve medreseyi esaslı bir unsur olarak gözetmeleri bu ilişkinin kuvvetli olmasını sağlamıştır. İlmiye, hakimiyeti sağlamada ve Osmanlı devleti ve kimliğini oluşturmada önemli bir rol üstlenmiştir. Bu açıdan hususen baş şehirlerdeki ulema ve sultan arasındaki irtibat oldukça kuvvetlidir. Bu husus Kefevî'nin eserinde Osmanlı fakihlerini ele aldığı son “ketîbelerde” görülebilir. Kefevî daha önce neredeyse her fakih için zikrettiği *el-Hidâye* ve Ebu Hanife'ye ulaşan silsileleri Osmanlı fakihleri için daha az zikretmiştir. Osmanlı fakihlerinin genel olarak Molla Fenârî-Bâbertî çizgisine dayanmaları ve bu silsile ile *el-Hidâye* ve Ebu Hanife'ye bağlanmaları dolayısıyla her fakih için aynı silsileyi zikretmeyi tercih etmemiş olmalıdır. Bunun yanında fakihlerin sultan ile olan münasebetlerine dair bilgilere ve rivayetlere daha fazla yer vermiştir. Kefevî'nin eserinde Molla Fenârî, Muhammed Şah, Molla Yegân, Hızır Bey, Yusuf Bâlî gibi bu dönemin önemli müderris ve alimlerinin merkezinde kurulan ilim hayatı esas alındığı için sultanla olan münasebetler önemli bir yer tutmuştur.⁸⁵

Molla Hüsrev sultan ve fakih arasındaki yakınlık konusunda ilk akla gelen isimlerdendir. Çünkü Fatih Sultan Mehmed'in gençliğinden itibaren yanında yer almış, Fatih ilk tahta geçişinde onu kazasker yapmış, tahttan inip Manisa'ya gittiğinde Molla Hüsrev de onunla beraber gitmekte ısrar etmiştir.⁸⁶ Kaynaklar da bu yakınlığı anlatan anekdotlara yer vermeyi tercih etmiştir. Taşköprüzâde'nin, Molla Hüsrev'e gösterilen hürmeti çeşitli rivayetlerle anlatması Molla Hüsrev'in Osmanlı ilmiyesindeki otoritesini

Muharrem Midilli, **Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şariat-Kanun Ayrımı**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019. Bu meseleyi İslam Siyaset düşüncesi üst başlığıyla daha genel ve geniş bir şekilde ele alan bir çalışma için bkz. **İslam Siyaset Düşüncesi**, edit. Lütfi Sunar, Özgür Kavak, Ankara, İlem Kitaplığı, 2018.

⁸⁵ Fatih Sultan Mehmed dönemine kadar Çandarlı ailesi hem kadılık ve kazaskerlik görevlerinde bulunmuşlar, hem de vezirlik yapmışlardır. Sultanla yakın ilişki içinde olan ve siyasi vazifeler alan bu aile fertleri aynı zamanda medreseden yetişmiş ulema sınıfındandır. Çandarlı ailesi Osmanlı'nın ilk dönemlerinde sultan ve ulema arasındaki ilişkiye dair bir örnektir. Fatih dönemiyle beraber Çandarlı ailesinin nüfuz ve etkisi azaltılmıştır. İstanbul'da yüksek seviye medreselerin kurulması, kanunname ile medreseler ve ilmiye hiyerarşisinde düzenlemelerin yapılması, farklı beldelerden alimlerin Osmanlı topraklarına -bazıları Fatih Sultan Mehmet'in davetiyle- gelmesi ulema ve sultan arasındaki münasebetleri öncesine göre daha da kuvvetlendirmiş ve canlandırmıştır. Fatih döneminin ulema ve sultan ilişkilerine yönelik önemli olaylarından biri sultanın huzurunda yapılan ilmi münazaralardır. Bkz. Mehmet İpşirli, “Fatih Dönemi İlim Hayatı ve Uleması”, **Aydos Kalesi ve İstanbul'un Fethi Sempozyum Bildirileri**, edit. Uğur Demir-Mehmet Mazak, s. 167, 169; İlyas Üzümlü, “Hatibzâde Muhyiddin Efendi”, **DİA**, c. XVI, 1997, s. 463-464. Bu bakış açısı merkez şehirlerdeki ulema ve sultan arasındaki irtibatı açıklamaktadır. Taşra ulemasının siyasi merkezle ilişkisi araştırılmaya ve çalışılmaya muhtaç bir konudur.

⁸⁶ Taşköprüzâde, **Şekâ'ik**, s. 70; Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 209.

Taşköprüzade'nin döneminde de pekiştirmiştir. Bu rivayetlerden biri Fatih Sultan Mehmed'in onu "zamanımızın Ebu Hanife'si" olarak tavsif etmesidir. Rivayete göre Molla Hüsrev cuma namazını kılmak için Ayasofya'ya gittiğinde herkes ayağa kalkıp mihraba gidene kadar ona yol vermiş, Fatih Sultan Mehmed de bu manzarayı iftiharla seyrederek vezirlerine Molla Hüsrev'in "zamanlarının Ebu Hanife'si" olduğunu söylemiş.⁸⁷ Bu vasıflandırma, Molla Hüsrev'in otoritesini simgeleyen bir ifadedir.

Kasım Kopuz, İbrahim Halebî ve *Mültekâ* üzerine yaptığı çalışmada Halebî ile Molla Hüsrev'i karşılaştırarak Molla Hüsrev'in devlet ile arasındaki yakın ilişkiye özel bir vurgu yapmıştır. İbrahim el-Halebi, eseri *Mültekâ*'yı siyasi irtibatlardan bağımsız bir şekilde ilmî mesaisinin bir ürünü olarak telif etmiş, tedris ve tahsil hayatı Osmanlı medrese düzeninde yer alan hiyerarşide gerçekleşmemiştir.⁸⁸ Kopuz'a göre *Dürer* ise eserin müellif hattının sultana ithaf edilmesi⁸⁹ nedeniyle siyasi otoriteyle alakalı bir şekilde telif edilmiş ve Molla Hüsrev Osmanlı medreselerinde yetişmiş ve ilim hiyerarşisine göre vazifeler almıştır. Bu iki farka dayanarak *Dürer*'in telifinde siyasi otoritenin etkisi Halebî'nin *Mültekâ*'sına göre daha fazladır. *Mültekâ*, Halebî'nin ilmî ve fikhî mesaisi içinde oluşmuş bir metindir.⁹⁰ İki metin ve iki müellif arasında ilk bakıldığında böyle bir fark göze çarpabilir. Molla Hüsrev'in Fatih Sultan Mehmed ile yakın münasebeti bu şekilde bir hükme varmayı kolaylaştırırsa da *Dürer*'in siyasi otorite ile ilişkisi konusunda net bir hüküm verilememektedir. *Dürer* fıkıh diliyle ve sistematığıyla inşa edilmiştir. Metin üzerine yazılan haşiyeler ve ta'likler, metindeki meseleler bağlamında onu şerh etmişlerdir. Metne siyasi bir anlam yüklemek için hangi saikleri göz önünde bulundurmak gerektiği açık değildir. Metnin sultana ithaf edilmesi, müellifinin sultanla yakın ilişkisi, yine müellifin müftülük makamında olması metnin

⁸⁷ Taşköprüzâde, *Şekâ'ik*, s. 71.

⁸⁸ Halebî, eğitimini Halep, Şam ve Kahire'de tamamladıktan sonra İstanbul'a gelmiştir. İstanbul'a gelince Fatih Camii hatip ve vaizi olmuş, sonrasında ise Sâdî Çelebi'nin yaptırdığı Dâru'l-kurrâ'ya müderris olmuştur. Bu dönem Osmanlı fakihleri gibi medrese kademelerini geçerek oradan müderrislik ve kadılıklara geçiş yapmamıştır. Bu açıdan bkz. Şükrü Selim Has, "Halebî, İbrahim b. Muhammed", *DİA*, c. XV, 1997, s. 231-232.

⁸⁹ Orhan Ençakar'ın tespitine göre Fatih Sultan Mehmed'e ithaf edilen müellif hattı Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi nr. 918 kayıtlı nüshadır. Bkz. Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 226.

⁹⁰ Kopuz, *Reproduction of the Ottoman Legal Knowledge*, s. 135, 136.

kendisinden ziyade dış unsurlarla alakalıdır. Bu açıdan metinle ilgili yaptığımız bu çalışmada böyle bir kanaat hasıl olmamıştır.

Molla Hüsrev'in pek çok talebeyi okuttuğuna şüphe yoktur. Edirne ve Bursa medreselerinde yaptığı müderrislikler, sonrasında Kalenderhâne ve Ayasofya müderrisliği ona bu imkanı vermiştir. Kaynaklarda en çok ismi geçen talebeleri Ahîzâde Yusuf b. Cüneyd et-Tokâdî⁹¹, Mağnisazâde⁹² ve Hasan b. Abdüssamed es-Samsûnî'dir (ö. 891/1486).⁹³ Mağnisazâde, Ayasofya Medresesinde müderris iken ondan ders almıştır.⁹⁴ Hasan b. Abdüssamed Samsûnî ise bütün ilimleri Molla Hüsrev'den okumuş ve onun yanında rütbe-i kemale ulaşmıştır, Molla Ahî de Kalenderhâne Medresesinde talebesi olmuştur.⁹⁵

Meşhur ve muteber bir müderrisin talebesini sultana takdimi o talebenin ilmî kariyerinde oldukça etkili olmaktadır. Sadece II. Mehmed dönemi değil, Osmanlı Devleti'nin başından itibaren bu takdimler söz konusudur. Bir medreseye müderris olarak atanmanın sultan tarafından gerçekleştirildiğine, mezkur müderrislerin talebelerini sultana takdim ettiklerine dair örneklerle çokça rastlanabilir.⁹⁶ Sultana takdim adeta müderris olmanın yollarından biri olmuştur. Buna hâmilik veya intisap sistemi denilmiştir.⁹⁷ Bunun için öne çıkan, muteber, meşhur ve otorite sahibi bir hocanın talebesi olmak önemli bir husustur. Sultan esasında hocaya güvenerek takdim edilen fakihe müderrislik vermektedir. Hoca-talebe ilişkisi fakihin ilmî yeterliliğe ve fikhî meleke kazanmasında ne kadar merkezî ise müderrisliğe geçişte de o derece önemlidir. Yüksek mevkilerde ve otoritesi kuvvetli bir hocaya intisap etmek demek

⁹¹ Sahn-ı Seman müderrisi iken vefat etmiştir. Bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 337.

⁹² II. Bayezid döneminde kazasker iken vefat etmiştir. Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 333. İsmi Molla Muhyiddin Muhammed ibn Mağnisa'dır. Hayatı için bkz. Mecdi Efendi, **Hadâ'iku's-Şekâ'ik**, c. I, s. 208-210.

⁹³ Mecdi Efendi, **Hadâ'iku's-Şekâ'ik**, c. I, s. 179.

⁹⁴ Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 333.

⁹⁵ Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 210.

⁹⁶ Hocaların talebelerini Sultan'a arz ederek onların müderris olmalarına vesile olduğu örnekler için bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 275, 352.

⁹⁷ Bkz. Fleischer, **Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati**, s. 26. (orjinal ismi: **Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: the Historian Mustafa Âli**, Princeton University Press, 1986); Madeline Zilfi, **Osmanlı Uleması Klasik Dönem Sonrası 1600-1800**, çev. Mehmet Faruk

medrese eğitimi bittikten sonra yüksek seviyedeki müderrisliklere atanmak demekti.⁹⁸ Bu açıdan Molla Hüsrev'in talebeleri imtiyazlı bir durumda olmuş ve tedris hayatının sonrasında önemli vazifeler almışlardır.⁹⁹

Sadece biyografi ve tarih kaynaklarına dayanarak çalışmak, ulema hakkında tek yönlü ve eksik bir imaj oluşturmaktadır. Molla Hüsrev hakkında yukarıda zikrettiğimiz nakiller, onun entelektüel ve ilmî mesaisi hakkında çok az bilgi barındırır. Fıkıh ilminde fûrû' ve usûle dair telif ettiği temel metinler,¹⁰⁰ risaleler ile yürüttüğü tartışmalar¹⁰¹ ve fıkıh alanı dışındaki telifleriyle¹⁰² Molla Hüsrev'in ilmî kişiliği tam olarak inşa edilebilir.

Özçınar, Ankara, Birleşik Yayınevi, 2008, s. 41. (orjinal ismi; **The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age 1600-1800**).

⁹⁸ Talebenin müderrislik veya kadılık vazifeleri almak için aday olmasına mülazemet denilmiştir. Mülazımlık sistemi, hoca-talebe ilişkisinin daha kurumsallaşmış halidir. Fleischer bunu şu şekilde ifade eder: “Müderrislik ya da kadılığa, yani bir öğretim ya da yargı görevine aday gösterilmeye mülazemet, adayın kendisine de mülazım denirdi. Mülazemet bir göreve atanmayı değil, ölüm ya da terfi nedeniyle makam boşalınca kişinin o göreve getirileceğini belirtirdi, çünkü imparatorluktaki müderrislik ve kadılık makamlarının sayısı kanunla sınırlanmıştı. En yaygın uygulama, mülazımların “hariç yirmili” aşamasından bir medresenin öğretim kadrosunda göreve başlamalarıydı. Zamanla yükselebilir ve müderris olarak da öğrenciyken izlediklerine benzer aşamalardan geçerek gittikçe daha önemli medreselerde görev alabilirlerdir.” Fleischer, **Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati**, s. 24, 25.

⁹⁹ Mağnisazâde hakkındaki rivayet bunu açıkça göstermektedir: “Rütbe-i kemal mertebesine ulaştıktan sonra Molla Hüsrev'in talebesi oldu. Molla Hüsrev Ayasofya Medresesinde müderris iken ondan ilimleri öğrendi. Mağnisazâde'nin hücresi medresenin en üst tabakasındaydı. Orada seher vaktine kadar ilimle meşgul olurdu. Sultan Mehmed Han Molla Hüsrev'e talebelerinden en iyi olanları sormuş. Molla Hüsrev de Mağnisazâde'yi methetmiştir...Vezir Mahmud Paşa Kostantiniyye'ye bir medrese inşa ettirdiğinde Sultan Mehmed Han, Mağnisazaâde'yi oraya müderris olarak tayin etmiştir...Sonra Sultan Mehmed Han Sahn-ı Seman Medreselerinden birini ona vermiş, sonra da onu Konstantiniyye kadısı ve kazasker yapmıştır.” Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 333, 334. Aynı şekilde Molla Ahîzâde de Molla Hüsrev'in talebesi olarak ondan sonra Kalenderhâne Medresesinin müderrisi olmuş, sonrasında Sahn müderrisliğine intikal etmiştir. Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 337; Halit Ünal, “Ahîzâde Yusuf Efendi”, **DİA**, c. I, 1988, s. 594. Diğer talebesi Molla Hasan Samsûnîzade (ö. 891/1486) de Molla Hüsrev'den ilim öğrendikten sonra Sahn müderrisliğine geçmiş, oradan da Fatih Sultan Mehmed'in hocalığına yükselmiştir. Bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 338; Cici, **Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları**, s. 225.

¹⁰⁰ *Mirkâtü'l-vusûl* ve şerhi *Mir'âtü'l-usûl* hakkında bir değerlendirme için bkz. Yunus Apaydın, “Hanefî İctihad Teorisi ve Molla Hüsrev'in Bu Teoriyi Sunumu”, **Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu Bildiriler**, Bursa, 2013, s. 267-273.

¹⁰¹ Molla Gürânî ile aralarındaki velâ tartışması bu konuda temsil edici bir örnektir. Kefevî, biyografisinde velâ risalesini hususen zikretmiştir. Bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. Tartışmanın ayrıntıları, tarihi boyutları ve bazı risalelerin tahkiki çin bkz. Şükrü Özen, “Molla Hüsrev'in Velâ Meselesi ile İlgili görüşünün Osmanlı İlim Muhitindeki Yansımaları”, **Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu Bildiriler**, Bursa, 2013, s. 321-392.

¹⁰² Fıkıh alanı dışındaki çalışmaları için bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Molla Hüsrev'in Astronomisi Üzerine Bazı Gözlemler: *Risâle fi'l-müşkilâtü'l-meşhûre fi ilmi'l-hey'e*”, **Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu Bildiriler**, Bursa, 2013, s. 77-103; İbrahim Halil Üçer, “Müteahhir Dönem Düşüncesinde Tanımın Birliği

C. GURER VE DÜRER'İN TELİFİ

Şerh-haşiye telifleri hem medresedeki eğitimin bir parçası hem de müellif/fakihın metni okurken aldığı notlardan oluşmaktadır. Müderrisin talebenin isteğiyle metne şerh veya haşiye yazması, talebelerin derste tartışılan meseleleri veya hocasının anlattıklarını haşiyeyle not etmesi veya şerh yazması ya da müderris veya talebenin metni kendisi okurken yazdığı şerh ve haşiyeler tedris ve şerh-haşiye telifi arasındaki yakın münasebete işaret eder. Makdisi, ta'lik eğitiminin son seviyesine gelmiş bir fıkıh talebesinin iftâ makamına geçebilmek için verdiği bir tez olarak tarif etmiştir.¹⁰³ Bu açıdan ta'lik talebenin fıkıh alanındaki yetkinliğini gösteren bir icazet niteliğindedir.¹⁰⁴ Ta'lik veya haşiye yazımının talebelikten iftâ makamına geçerken icazet belgesi niteliğinde olduğuna dair resmi bir kayıt yoktur. Ancak şerh ve haşiyelerin genel olarak medresede okunan eserler üzerine telif edilmesi tedris ile şerh, haşiye ve ta'lik yazımının beraber gittiğini gösterir. Osmanlı tedris hayatında en çok okunan eserler genel olarak hakkında en çok şerh ve haşiye yazılan eserler olmuştur.¹⁰⁵

Messick bu tür metinlere otorite kurucu metinler demiştir. Fıkıh alanında mütün olarak bilinen kitaplar otorite kurucu metinler olup medrese müfredatı bu metinler

Sorunu: Molla Hüsrev'in Nakdü'l-Efkar fî reddi'l-enzâr'ı Bağlamında Bir Tahlil", **Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu Bildiriler**, Bursa, 2013, s. 119-150; Musa Alak, "Molla Hüsrev'in Belagat İlimlerine Dair *Haşiye ale'l-Mutavvel* İsimli Eseri", **Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu Bildiriler**, Bursa, 2013, s. 199-256.

¹⁰³ Makdisi ta'lik ve tedris arasındaki ilişkiyi şöyle anlatır: "Ta'lika, ya üstada ya da ileri düzeydeki hukuk/fıkıh öğrencisine ait bir çalışmadır. Birinci durumda, üstadın ders verirken kullanmak üzere tuttuğu kendisine ait notlar şeklinde olabileceği gibi, diğer fıkıh hocaları tarafından da kullanılabilecek tamamlanmış bir kitap niteliğinde de olabiliyordu. İleri düzeydeki öğrenciye ait olması halinde ise, hocasının derslerinden veya hem derslerinden hem de kitaplarından alınmış, daha sonra üzerinde çalışılmış, ezberlenmiş ve ifta sınıfına geçebilmek için bir sınav olarak hocaya arz edilmiş notlar/tutanaklar derlemesi şeklinde olabiliyordu. Öğrenci tarafından hazırlanan ta'lika, onun üzerinde biraz çalışıp düzenlemek suretiyle tamamlanmış bir eser haline getireceği ilk (akademik) yayını niteliğinde de olabiliyordu." Makdisi, **Ortaçağda Yüksek Öğretim**, s. 182, 183.

¹⁰⁴ Makdisi'nin bu görüşünü eleştiren icazet ve ta'likin resmi olarak tedrisle ilgili olmadığını ve çok çeşitli durumlarda icazet verilip ta'lik yazıldığını söyleyen görüşler mevcuttur. Bkz. **İslamın Klasik Çağında Hukuk ve Eğitim**, edit. Joseph E. Lowry, Devin J. Stewart, Shawkat M. Toorawa, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019, s. 34.

¹⁰⁵ Örneğin; İznik Medresesi müderrisi Kara Hoca medresede *Vikâye*'yi okuturken müşkil kısımları halletmek için bir şerh yazmıştır. Yine İbn Melek *Vikâye*'yi oğluna okuturken şerh yazmıştır. Alaaddin Esved *Vikâye* şerhini İznik Medresesi'nde tedrisi sırasında telif etmiştir. Benzer şekilde Şeyhzâde de *Vikâye* şerhini her dersin takririnden önce yazmıştır. Bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 35, 126; Katip Çelebi, **Keşfü'z-zünûn**, c. II, s. 2021, 2023.

üzerinden belirlenmektedir. Bu metinler muhtasar olduğu için talebeler tarafından ezberlenir, ders esnasında talebe kendi nüshasının kenar boşluklarına notlar alır, müderris de kendi nüshasının kenar boşluklarına ta'likât ve haşiye yazmaktadır. Müderris sonrasında bu ta'likât veya haşiyeyi temize çekerek müstakil bir metin haline getirebilir. Tedris esnasında kademeli bir şekilde şerh-haşiye-ta'likât-kelimât şeklinde yapılan telif teşebbüslerinin her biri metin-şerh ilişkisinin bir boyutudur.¹⁰⁶ Metinle ilişki sadece bu kadarla kalmaz, sonraki asırlarda yaşayan alim/fakihlerin, müderris ve talebelerin metne, şerh ve haşiyeye dahliyle zamansal bir boyut da eklenir.¹⁰⁷ Bu boyutu ekleyen ilmî bir mesai de istinsaktır. Metnin veya metin şerh-haşıyelerinin asırlar boyu istinsah edilmesi her zaman diliminde o metnin tekrar canlanmasıdır. Şerh-haşiye-ta'lik telifinin temel zemini istinsaktır. Kitabı istinsah etmek; metni okumak, metnin sahibi olmak, bir kütüphane oluşturmak, metnin haşiyesine notlar yazmak için esastır. Bu sebeple alimlerin vakit ayırdığı işlerden biri budur. Molla Hüsrev'in her gün iki varak istinsah etmeyi adet haline getirdiği nakledilmektedir.¹⁰⁸ Bu sayede terekesinde kendi istinsahıyla pek çok kitap bulunmuştur.¹⁰⁹ *Dürer*'de geçen kaynakların önemli bir kısmının, istinsah ettiği eserlerden olması da kuvvetle muhtemeldir.

Metin-şerh-haşiye üçlüsü ilim hayatının merkezinde yer alır. Molla Hüsrev'in müderrisliği sırasında yazdığı bir haşiyenin ilim ortamında nasıl akis bulduğu ve ilmî tartışmanın haşiye ve ta'likler üzerinden seyrettiğine dair bir anekdot *Şekâ'ik*'te

¹⁰⁶ Brinkley Messick, **Yazı Devleti: Müslüman Bir Toplumda Metinsel Tahakküm ve Tarih**, s. 36, 37, 39, 56.

¹⁰⁷ Şürûnbülâli, *Dürer*'e yazdığı şerhi 1035/1625-26 senesinin sonunda telif etmiştir. 1090/1679-80 yılında Boluzâde Mehmed Efendi tarafından istinsah edilmiş ve kopyalanmış nüshaya Ömer Efendi el-Hamîdî el-Amidî eklemeler yapmıştır. Buradaki metin-şerh-ta'likat üç zamanlı bir boyuta sahiptir. Bkz. Boluzâde Mehmed Efendi, **el-Cüz'ü's-sânî min haşiyeti's-Şeyh Hasan ale'd-Dürer**, Diyarbakır İl Halk Ktp. nr. 001982, vr. 1a. Başka bir örnek de Karaca Ahmed Efendi'nin (ö. 1024/1615) *Dürer* haşiyesidir. Ferağ kaydına göre Karaca Ahmed Efendi, *Dürer* haşiyesini öncelikle nüshanın kenarına ta'lik olarak kaydetmiştir. Sonrasında bu ta'likât Hüseyin b. Mustafa isimli müstensih tarafından 1123/1711-12 yılında temize çekilerek müstakil bir haşiye haline getirilmiş ve kenarlarına ta'likât yazılmıştır. Bkz. Karaca Ahmed Hamidi, **Haşiye ale'd-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Ayasofya nr. 001111, vr. 1b. *Dürer* şerh ve haşıyeleri dışında Şeyhülislam ve hattat Veliyüddin Efendi'nin (ö. 1182/1768) kütüphanesindeki yazma nüshaların kenarlarına aldığı notlar 18. asır aliminin metinler üzerindeki tasarrufunu ve ilmî mesaisini göstermektedir. Bkz. Özgür Kavak, "Çok Boyutlu Bir Telif Türü Olarak Haşiye: Veliyyüddin Carullah Efendi'nin Fıkıh Notları ve *Câmi'u'r-rumûz* Haşiyesi", s. 142-181.

¹⁰⁸ Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, c. I, s. 292.

¹⁰⁹ Mecdi Efendi, **Hadâ'iku's-Şekâ'ik**, c. I, s. 137.

zikredilmektedir. Molla Hüsrev, Edirne'deki Şah Melek Medresesi müderrisliği esnasında Teftazânî'nin *Mutavvel*'ine bir haşiye yazmıştır. Seyyid Ahmed Kırîmî (ö. 879/1474)¹¹⁰ Edirne'ye gelip buradaki alimlerle görüşmüş, Molla Hüsrev de haşiyesini Kırîmî'ye takdim etmiştir. Kırîmî haşiyenin üzerine bazı sorular ve itirazlar yazmış, Molla Hüsrev de bu itirazlara cevap vermek için evinde bir ziyafet düzenlemiş ve Kırîmî'yi de davet etmiştir. Bu davette Kırîmî'nin soru ve itirazlarını cevaplamıştır. Bu cevapları gören Kırîmî itirazlarından vazgeçmiştir.¹¹¹

Molla Hüsrev *Mutavvel*'i Teftazânî'nin talebesi ve metni Teftazânî'den okuyan Haydar el-Herevî'den okumuş ve bu eğitime dayanarak bir haşiye telif etmiştir. Haşiyeyi yazarken öncelikle notlar toplamış ve bu notlar bir kitap haline gelecek kadar olunca bunları temize çekmiştir.¹¹² Molla Hüsrev, kendi ifadelerine göre Teftazânî'nin talebesi Herevî'den uzun bir dönem ders aldığı için *Mutavvel*'de kapalı kalmış yerleri açıklayacak, onun sırlarını keşfedecek ve onun maksadını anlayacak şekilde onu şerh etme melekeseine sahiptir.¹¹³ Bu derece kıymet verdiği bir haşiyeyi dönemin önemli alimlerinden birine takdim etmesi neticesinde ilmî bir tartışma/müzakere ortamı oluşmuştur. Bu açıdan risale telifleri nasıl ki dönemin meselelerine dair tartışma ortamını ifade ediyor ise metin üzerine yazılan haşiyeler de bir tartışma ve ilmî müzakere ortamının kurucusu olmaktadır.

Molla Hüsrev'in şerh ve haşiye telifleri o dönemde meşhur ve otorite metin olarak göreceğimiz eserler üzerine olmuştur. Fıkıh usulü alanında *Telvih*, *Münteha's-sul*

¹¹⁰ Seydî Ahmed b. Abdullah el-Kırîmî de denilir. Molla Hüsrev'in talebesi Ahîzâde Yusuf Efendi'nin Molla Hüsrev'den önceki hocasıdır. II. Murad döneminin önemli alimlerinden olarak zikredilmiştir. (bkz. Halil İnalıcık, "Murad II", *DİA*, c. XXXIV, 2006, s. 164-172.) Merzifon'daki I. Mehmed Medresesinde (kur. 1414-1417) müderrislik yapmıştır. (Bkz. M. Baha Tanman, "Mehmed I Medresesi", s. 394-395.) Molla Yegan'ın ilim meclisinde yer almıştır. (bkz. Aylin Koç, "Sinan Paşa", s. 229-231.) *Nasîhatü'l-Haimîn* adında tasavvufî bir eseri vardır. (bkz. Semih Ceyhan, Kamil Şahin, "Şeyh Yavsî", *DİA*, c. XXXIX, 2010, s. 75-77.) *et-Telvih* haşiyesi vardır. (bkz. Şükrü Özen, "Teftâzânî", *DİA*, c. XXXX, 2011, s. 299-308.)

¹¹¹ Taşköprüzâde, *Şekâ'ik*, s. 70.

¹¹² Haşiye'nin arapçasının da yer aldığı bir makale için bkz. Musa Alak, "Molla Hüsrev'in Belâgat İlimlerine Dair *Hâşiye ale'l-Mutavvel* Adlı Eseri", s. 199-256.

¹¹³ Musa Alak, "Molla Hüsrev'in Belâgat İlimlerine Dair *Hâşiye ale'l-Mutavvel* Adlı Eseri", s. 211, 212. (arapça ibareleri de makalenin içinde verilmiştir.)

ve *Usûlü'l-Pezdevi*'ye bir haşîye yazdığı kaydedilmiştir.¹¹⁴ Bunların yanı sıra *Keşşaf*, *Beyzavi Tefsiri*, Seyyid Şerîf'in *Miftah şerhi* üzerine haşiyeleri vardır. Fûrû' fıkıh alanında telif ettiği bir haşîye kaynaklarda zikredilmemektedir. Bu dönemde çokça telif edilen *el-Hidâye*, *Vikâye* ya da *Şerhu'l-Vikâye* haşiyesi telif etmemesi ilginçtir. Bu eserleri medresede okumuş olması kuvvetle muhtemeldir. Usul haşiyeleri de medresede okunan metinlerdir. Ancak Molla Hüsrev onlar üzerine haşîye yazmış, fıkıh metinleriyle ilgili yazmamıştır. Bunun sebebi olarak tedris döneminde ilgisinin daha çok nazari ilimlerde toplandığını söyleyebiliriz. *Dürer*'i ömrünün son yıllarında telif ettiği düşünülürse fûrû' fıkıh ile ilgili telifini kadılık ve müftülük vazifelerinden sonra gerçekleştirmiştir. Molla Hüsrev fûrû' fıkıh alanında neden müstakil ve otorite bir metin yazdığını *Dürer*'in girişinde tam olarak ifade etmese de eserini nasıl yazdığını anlatmaktadır:

Rızam olmadığı ve istemediğim halde kadılık belasına düşer oldum. Ömrümü abesle geçirdim. Avamla ve gayri müslimlerle muhatab oldum. Bu durumun benim halime yakışmadığı hep aklımdaydı. Allah'tan bu durumu hayırla değiştirmesini istedim. Bununla beraber bu imtihan, hikmetten, fayda ve maslahattan ârî değildir. Kadılık, vâkıat ve nevâzile dair cüz'i hükümleri araştırmama, meseleleri takrir ederken metinlerdeki mutlak ifadeleri takyid etmeme ve böylece faydalı bilgiler içeren, zevaiden uzak bir telif yapmama sebep oldu. Mezkur sıfatlara sahip eser, bu ilme dair eserlerin tertibine riayet ederek en güzel metodla yazılmıştır. Meşguliyetlerim arasında fırsat bulduğumda eseri yazdım. Vebanın yayılmasını fırsat bildim. Eseri tamamlamaya yakın Allah beni kaza belasından kurtardı...Bu eseri tamamladığım için, belalardan kurtarıp nimetler ihsan ettiği için şükretmem gerekir. Neticede verdiği nimetlere karşılık olarak bu metne bir şerh yazmaya başladım.¹¹⁵

Kefevî'ye göre Molla Hüsrev *Gurer* ve *Dürer*'i, Bursa'ya gittiğinde orada yaptırdığı medresede telif etmiştir.¹¹⁶ Fatih Sultan Mehmed'e ithaf edilen müellif hattına göre müellif *Gurer*'in telifine 872/1467 yılında başlamıştır. 878/1474 yılında da muhtasar fıkıh kitabının telifi bitmiştir.¹¹⁷ Ferağ kaydına göre Molla Hüsrev'in şerhe

¹¹⁴ Mecdi Efendi, **Hadâ'iku's-Şekâ'ik**, c. I, s. 138. Ömer Rıza Kehhale, **Mu'cemu'l-müellifin**, Müessesetü'r-risale, t.y., c. I, s. 670.

¹¹⁵ Molla Hüsrev, **Dürerü'l-hükkâm**, c. I, s. 2, 3.

¹¹⁶ Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 211.

¹¹⁷ Millet Ktp. Feyzullah nr. 918, vr. 103b.

başladığı tarih 877/1472-73'tür. Buna göre *Gurer*'in telifi sırasında bela olarak gördüğü kadılıktan kurtulduğu için bunlara şükür amacıyla *Gurer*'i şerh etmeye başlamıştır. Şerhi *Dürer*'in telifi de 883/1478-79 tarihinde tamamlanır.¹¹⁸ Önceki bölümde ele aldığımız üzere Richard Repp Molla Hüsrev'in Bursa'ya gitmeden önce İstanbul kadısı olduğunu, bu vazifesini 876/1471-72 tarihine kadar yaptığını söyler. Bir süre Bursa'da kalmış ve İstanbul'a dönüşünde en erken 878/1473-74 yılında müftü olmuştur.¹¹⁹ Eserinin girişinde zikrettiği gibi İstanbul kadısı olduğu dönemde meşguliyetleri arasında fırsat buldukça *Gurer*'i yazmaya başlamıştır. “Eseri tamamlamaya yakın kadılık belasından kurtulduğunu” söyler ki buna göre kadılıktan kurtulduğu dönem, Bursa'ya gittiği dönemdir. 878/1473-74 yılında Bursa'da iken *Gurer*'i bitirmiştir. Bu sebeple Kefevî metni Bursa'da yazdığını nakleder. Richard Repp'e göre 878/1473-74 yılında İstanbul'a dönmüştür. Çünkü bu tarihte Fatih Sultan Mehmed'e takdim ettiği bir *Dürer* nüshası olduğunu söyler.¹²⁰ Molla Hüsrev'in Fatih Sultan Mehmed'e takdim ettiği nüsha *Gurerü'l-ahkâm*'dır.¹²¹ Bu nüshanın ferağ kaydına göre Molla Hüsrev her ne kadar *Gurer*'i 878/1473-74 yılında bitirse de bu nüshayı 883/1478-79 yılı Rebiülevvel/Haziran ayında yazmıştır. Bu sebeple Fatih Sultan Mehmed'e sunulan nüsha eserin telifinden 4-5 yıl sonra yazılmıştır.¹²² Şerhi *Dürer*'i telifi Bursa'da iken 877/1472-73 yılında başlamış ve 883/1478-79 yılının Cemaziyelevvel/Ağustos ayında yani Fatih Sultan Mehmet'e *Gurer*'i sunduğu tarihten yaklaşık iki ay sonra hitâma erdirmiştir.

Molla Hüsrev'in yukarıdaki alıntıda kadılıktan yakınmasında Bursa'ya kırınc bir şekilde gitmesinin de etkisi olmalıdır. “Ömrümü abesle iştiğal ile geçirdim” ifadesi kırıncılığının verdiği bir duyguyu anımsatmaktadır. İstanbul'a döndüğünde şeyhülislam/müftü olması da bu duygusunun geçici olduğunu göstermektedir. Vefatına kadar Şeyhülislamlık makamında olmuştur. Molla Hüsrev 885/1480 yılında vefat etmiş, Fatih Sultan Mehmed de bir yıl sonra (886/1481) vefat etmiştir. Bazı ulema da eskiden fıkıh kitaplarına ilginin az olduğu, hususen II. Bayezid döneminde (886-918/1481-1512)

¹¹⁸ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, c. II, s. 453.

¹¹⁹ Repp, *The Müfti of İstanbul*, s. 139,132-134.

¹²⁰ Repp, *The Müfti of İstanbul*, s. 133, 134.

¹²¹ Millet Ktp. Feyzullah nr. 918.

fıkıhın daha revaçta olduğunu söylemektedir.¹²³ Molla Hüsrev'in *Dürer*'in sonunda zikrettikleri de bu düşünceyle benzerdir. Şerhinin sonunda metin ve şerhi ile nasıl bir çalışma yaptığını anlatır:

Allah beni bu eseri en güzel şekilde cem' ve tahrire muvaffak kıldı. Meşhur kitaplarda olmayan -bazı muteber kitaplarda yazılsa bile- hususları havidir. [Bu eseri telif ederken] Tenkîr (inceleme), tenkîh (gözden geçirme), tehzîb ve tavzihe, imamların görüşlerini incelemeye (tetebbu') ve büyük alimlerin görüşlerini sormaya çaba gösterdim. Hatta bazılarında zorlandım/tökezledim...Fıkıh ilmi diğer ilimlere göre damlanın denize nisbeti gibidir. Bundan dolayı müteahhirun ulema alet ilimlerindeki kemaline ve muteber kitaplar tasnif etmesine rağmen bu ilim etrafında uçamadılar ve bu ilimde muhtasar bir risale bile tasnif etmediler. Bu fakir onların tasnifleri konusunda onlarla müzakere etti ve teliflerinde dayandıkları şey konusunda onlara itiraz etti. Şöyle ki mütekaddim ulema kitaplarıyla onlardan ayrılırlar.¹²⁴

Molla Hüsrev'in buradaki ifadelerinden neden muhtasar bir fıkıh metni telif ettiği anlaşılmaktadır. Fıkıh alanını zor bir alan olarak tarif edip dönemindeki ulemanın bu alanda metin telif etmekten kaçınıp daha çok alet ilimleriyle iştigal etmesini eleştirmiştir. 9/15. asırdaki fıkıh telifatı bu bölümün baş tarafında anlatılmıştır. Bu dönemde Yakup Paşa'nın *Şerhu'l-Vikâye*'si gibi medrese metni olarak da okutulan önemli şerhler ve haşiyeler telif edilmiştir. Molla Hüsrev'in burada kastettiği şerh ve haşie telifinden ziyade müstakil bir fûrû' fıkıh metni telifidir. Kendisinin buna teşebbüs etmesi de bunu gösterir. Telif ettiği metnine muteber kitaplarda olmayan önemli meseleleri eklemesi muteber metinlerden farklı bir fûrû' fıkıh metni inşa etme niyetinde olduğuna işaret eder. Bu açıdan ikinci bölümde de görüleceği üzere *Dürer*, Ebussuûd (ö. 982/1574) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) tarafından muteber muhtasar metinler gibi değerlendirilmemiştir.¹²⁵

Dürerü'l-hükkâm metin ve şerhten oluşmasıyla beraber tek bir metin gibi algılanmıştır. Metin ve şerh bütünleşmiş, *Dürer-i Gurur* adıyla tek bir kitap olarak

¹²² Orhan Ençakar, "Osmanlı'da Şerh-Haşiyeler Geleneği 'Dürer Haşiyeleri Örneği'", s. 82.

¹²³ Şükrü Özen, "16. Yüzyıl Osmanlı Hukukunun Kaynakları", s. 22.

¹²⁴ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, c. II, s. 453.

¹²⁵ Bkz. İkinci bölüm, C kısmı.

okunmuştur.¹²⁶ Molla Hüsrev öncelikle fûrû' fikhın konularını kapsayan muhtasar-müfid bir metin kaleme almış, sonrasında onu şerh ederek metnin hacmini genişletmiştir. Bu yazım tarzı İslâm ilim tarihinde sıkça karşımıza çıkar. Muhtasar bir metin yazıp onu şerh eden müellifler azımsanamayacak kadar çoktur.¹²⁷ Bu telif tarzının faydaları ve nedenleri üzerinde düşünmek gerekir. Evveleminde muhtasar bir metin yazmak, eserde ele alınacak meseleleri kuşatıp meselelerin ana cümlelelerini tespit etmeyi sağlar. Bu muhtasar metin aynı zamanda talebelerin ezberleyeceği metindir. Muhtasar metin müellifleri genel olarak -istisnaları olmakla birlikte- bu aşamada kalmayıp metni şerh etmişlerdir. Metni şerh ederek hem fikhî müktesebatını metne intikal ettirir hem de fikhî meseleler üzerinde düşünerek tercihlerde bulunur.¹²⁸ Müellif fakihin muhtasar metin yazıp ardından ona şerh yazması şeklinde geçen süreç esasında bir telif tarzıdır. Bu açıdan metin ve şerhini eserin kademeli olarak yazılması şeklinde de okuyabiliriz. Aşağıdaki ifadelerinden de *Gurer*'i telif ederken aklında onu şerh etmek olduğu anlaşılabilir:

¹²⁶ Nev'îzâde Atâî'nin eserindeki nakilde bunu görebiliriz: "Mevlânâ-yı mezbûr fazîlet-i 'ilmiyye ile meşhur, behhas ü muhikk, müdekkik u muhakkık, kazâsında istikâmet ü sarâmetle ma'rûf, tenhasında meşgale-i 'ilm ü ibâdetle me'lûf idi. Dürer-i Gurer hevamişinde kelimatı ve kurt-ı misma'a-i kabul olmuş ta'likatı vardır." Nev'îzâde Atâî, **Hadâ'iku'l-hakâ'ik**, haz. Abdülkadir Özcan, c. II, s. 494.

¹²⁷ Mergînânî, *Bidâyetü'l-mübtedî* adındaki muhtasar metni *Muhtasaru'l-Kudûrî*'ye dayanarak yazmış sonrasında şerh etmiştir. Muhtasar metnin ifadeleri Mergînânî'den daha çok Kudûrî'ye aittir. Mergînânî'nin tercihleri, yorumları şerhi *el-Hidâye*'de yer almaktadır. Bunun dışında Mevsilî'nin *el-Muhtâr* adlı eserine yazdığı şerh *el-İhtiyâr*, Ebu'l-Berekât en-Neseffî'nin *el-Vâfi* adlı eserine yazdığı şerh *el-Kâfi*, Sadruşşeria'nın dedesi Burhanüşşeria'nın telifi *Vikâye*'yi *en-Nukâye* adıyla ihtisar edip *Şerhu'l-Vikâye* adıyla bu metni şerh etmesi, Şeyh Bedreddin'in kendi telifi *Letâifü'l-işârât*'a yazdığı şerhi *et-Teshîl* bu tür teliflerdendir.

¹²⁸ Bülent Dadaş'ın Şeyh Bedreddin'in kendi eseri *Letâifü'l-işârât*'a yazdığı şerhi *et-Teshîl* hakkındaki yorumu dikkat çekicidir: "*Letâifü'l-işârât*'ın oldukça veciz bir metin olması ve zaten fıkha dair ciddi bir altyapısı olan okuyucuları hedef alarak telif edilmesi, müellifin kendine ait görüşlerini ortaya koymasına imkan vermemiştir. Böyle özlü bir metinde müellifin mahareti, ibareleri kullanmadaki dikkati, gereksiz kelimeler kullanmamış olması ve zaten önceki kitaplarda ele alınmış konuları anlatırken kendinden birşeyler katabilmesinde gizlidir. Kanaatimizce Bedreddin *Letâifü'l-işârât*'ta fikh maharetini göstermeye muvaffak olmuştur. Bu hüküm sadece *Letâifü'l-işârât* değil, bütün fikhî metinleri hakkında geçerlidir. Nitekim Hanefî mezhebinin temel metinleri incelendiğinde bir sonraki kitabın ibarelerinin öncekinin ibareleri ile aynı veya çok yakın olduğu görülecektir. Bu sebeptir ki Hanefî fikhî kitaplarının müellifleri, kitap mukaddimelerinde telif gerekçelerini, az sözle insanların ihtiyaç duyduğu daha fazla meseleyi bir araya getirme, önceki kitapların meselelerini ihtiva etme, ezberlemeye imkan verecek kadar kısa olma, sadece müfta bih görüşleri esas alma ve diğer mezheplerin görüşlerine de atıfta bulunma gibi ifadelerle izah etmişlerdir." Bkz. Bülent Dadaş, **Şeyh Bedreddin: Bir Osmanlı Fakihî**, s. 64.

Gençliğimin yarısını düşünmeye (tedebbür) ve kitap ve bablarda olan şeyleri dikkatli bir şekilde okumaya sarfettim. Hatta bu konuda usulde olduğu gibi bir metin yazmaya yöneldim. Ancak o zamanın engelleri buna mani oldu. Hatta içinde bulunduğum zaman beni sürükledi....Ömrümün kalan kısmını mendup bir yolla kalbimdekileri ibraz etmeye sarfettim. Bunu da güçlü, tertibi güzel, daha düzenli, muhkem, zayıf rivayetler içermeyen, kayıtlar (fetvalar ve şerhlerdeki mutlak metinlere dair kayıtlar) ve işaretleri (metinlerdeki müsamaha ve kolaylıklara işaret eden) havi, meşhur metinlerde olmayan mühim meseleler ve müsellemler hükümleri (kazai hükümler) havi bir metin tasnif ederek yapıyorum.¹²⁹

Molla Hüsrev her ne kadar metnini şerh etme sebebini belalardan kurtulmaya bir şükür olarak açıklasa da esasında *Gurer*'i telif ederken aklında onu şerh etme maksadı olduğu baştan belli gibidir. Çünkü *Gurer*'in mukaddimesinde eseri telifin maksadları olarak zikrettiği özellikleri tek tek sıralamıştır. Sadece *Gurer* bu maksatları gerçekleştirecek bir metin değildir. Şerhi *Dürer*'le birlikte bu özelliklerin hepsini ihtiva eder. Bu açıdan Molla Hüsrev'in *Gurer*'i telif ederken ona bir şerh yazma fikrinin aklında olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle “fetvalar ve şerhlerdeki mutlak ifadelerle dönük kayıtlar” daha çok *Dürer*'de vardır. *Gurer*'i bitirdikten sonra hemen şerh etmeye başlaması da buna bir delildir. Burada esasında ayrı ayrı bir metin ve şerhten ziyade bütün bir eser vardır. Molla Hüsrev yöntem olarak önce muhtasar bir metin kaleme almış, bu metinde işleyeceği konuları ana hatlarıyla yazmıştır. Sonrasında da onu şerh etmek suretiyle eserini tamamlamıştır. Bu açıdan *Dürer* ve *Gurer*'i iki ayrı telif olarak düşünmemek isabetlidir. Bu eser üzerine yazılan şerh ve haşiyeler de onu tek bir kitap gibi ele alarak şerh etmiştir.¹³⁰

Muhtasar metin meselenin hükmünü, temel önermesini verir. Şerh bu hükmün veya önermenin delili, sebebi, kaynağı üzerinde durur. Hükmün ihtilafını zikreder. İmamların, meşayih'in tercihlerini belirtir. Muhtasar metin meseleyi sabitleştirip, katılaştırırken şerh meseleyi genişletir, derinleştirir, başka meselelere ve hususlara geçişken hale getirir. Mesele üzerinde tefakkuh etme imkanını sağlar. Şerh ne kadar artarsa mesele üzerinde tefakkuh etme de o oranda artar. *Dürer* haşiyeleri *Dürer*'de bir

¹²⁹ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, c.1, s. 5, 6.

¹³⁰ Şerh ve haşiyeler genel olarak *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm* üzerine yazılmıştır. İstisna olarak İzdinî'nin *Uddetü'l-hükkâm* adlı şerhi *Gurerü'l-ahkâm* üzerine yazılmıştır. Bkz. İbrahim İzdinî, *Uddetü'l-hükkâm*, Beyazıt Ktp. nr. 002358, vr. 1a-327a.

derece derinleşen meseleleri daha da derinleştirmiş ve tefakkuha imkanlı hale getirmiştir.

Molla Hüsrev “tertîp bakımından daha düzgün” ifadeleriyle eserinin tasnifi ve düzeninin diğer meşhur eserlerden daha doğru bir şekilde yapıldığını kasdetmektedir. Eserinin özelliklerini sayarken bir kaç yerde meşhur metinlerle yaptığı kıyaslama, bu eseri “meşhur metinler” olarak zikrettiği kaynaklara nisbetle telif ettiğini göstermektedir. Bu açıdan “daha tertipli” ifadesi de bu meşhur metinlere nispetlidir. Eserinde konuların tasnif ve tertibine bakıldığında meşhur olarak bilinen eserlerden farklılıklar taşıdığı görülür. Bu farklılık konu başlıklarında değil, bölümlerin sıralanışıyla ilgilidir. Molla Hüsrev bölümleri birbiriyle irtibatlı bir şekilde sıralamaya özen göstermiştir. “Ersaf” ifadesini şerh ederken bunu açıklar: “O aslında, taşları birbirine hükümlerinden dolayı bağlamaktır.”¹³¹ “Hükümlerinden dolayı birbirine bağlama” derken metindeki bölümlerin birbirine bağlanmasını kasteder. Eserdeki bölümlerin tasnifini birbiriyle irtibatını¹³² göz önünde bulundurarak yapmıştır. Örneğin “Sarf” bahsinin “kitab” başlığıyla yazılmasını uygun görmeyerek “bab” olarak yazmayı tercih etmiştir. Çünkü ona göre sarf meselesi bey’in çeşitlerindendir.¹³³ En güzelinin kendisinin tercih ettiği tasnif olduğunu söyleyerek mukaddimedeki ifadesine de göndermede bulunmuş olur. “Şuf’a” bahsinin girişinde de şöyle söyler: “Bey’in çeşitleri bitince bey’ üzerine terettüb eden (meselelere) başlanır. Bu, onu diğer kitaplarda olduğu gibi kitabın sonlarına tehir etmekten daha güzeldir.”¹³⁴ Görüldüğü gibi diğer kitapların¹³⁵ tertibini eleştirerek onlardan daha güzel bir tertib yapma gayretinde olmuştur.

Temel fîrû’ fıkıh eserlerinin konu tertibi ibadetler bölümünden sonra farklılık arzeder. *el-Hidâye*, *Vikâye*, *Kenzü’l-dekâik* gibi eserler ibadetler bölümünden sonra

¹³¹ Molla Hüsrev, **Dürrü’l-hükkâm**, c. I, s. 6.

¹³² Eserdeki her bir bölüm önceki bölümle münasebetine göre tertib edilmiştir. Bunun için yer yer “vechü’l-münasebe” ifadesini kullanmıştır. Bkz. Molla Hüsrev, **Dürrü’l-hükkâm**, c. II, s. 269 310, 318.

¹³³ “Çoğunluk ‘Sarf’ meselesine ‘kitab’ olarak başlık atmıştır. Sarf riba ve selem gibi bey’in bir çeşidi olduğu için bu uygun değildir. En güzeli burada tercih edilendir.” Bkz. Molla Hüsrev, **Dürrü’l-hükkâm**, c. II, s. 202.

¹³⁴ Molla Hüsrev, **Dürrü’l-hükkâm**, c. II, s. 208.

¹³⁵ Diğer kitaplardan kasdı muhtemelen *el-Hidâye*, *Vikâye*, *Kenzü’l-dekâik*’tir. Bu üç eserin tertib ve tasnifi birbirine benzemektedir. “Şuf’a” bahsi bu üç eserde de “Büyû” bahislerinden sonra değil, kitabın sonlarına doğru ele alınmıştır.

nikah bahsini işlerler. *Muhtasaru'l-Kudûrî, el-Muhtâr, Mecmau'l-bahreyn* ise ibadet bahislerinden sonra büyü' bahsiyle devam ederler. Molla Hüsrev *Gurer*'de farklı bir tertip esas almıştır. Önceki eserler gibi ibadet bahisleriyle başlamakla birlikte ibadetlerden sonra nikah ya da büyü' bahisleriyle devam etmez; udhîye, sayd, zebâih, cihad, ihyâu'l-mevât, kerâhiyye ve istihsan bahislerini ele alır. Çünkü bu bahisler ona göre ibadet kabilinden olup ibadetler bahsinden sonra olmaları daha uygundur.¹³⁶ Sonra nikah, talâk ve kölelik meseleleriyle devam eder. Hadler ve cinâyât meselelerinden sonra büyü' meselesine başlar. Akid çeşitlerini bundan sonra işler. Son bahisler de da'vâ ve kazâ meseleleri olup son olarak vasiyet bölümüyle bitirir. Ferâiz bahsini esere almaz. Molla Hüsrev *Gurer*'in tertibinde genel olarak birbiriyle irtibatlı konuları ard arda yerleştirmiştir. Akitleri bir arada, kazâ ve da'vâyla ilgili bahisleri bir arada, ibadetlerin bütünü bir arada ele almıştır. Bu tasnif *Dürer* haşiye müelliflerinden Nuh b. Mustafa el-Konevî tarafından Sırf Allah hakkı olanlar, Allah hakkı galip gelenler, kul hakkı galip gelenler, sırf kul hakkını içeren meseleler olarak tasnif ve tarif edilmiştir.¹³⁷

D. MEDRESE KİTABI OLMASI

9/15. asrın son çeyreğinden itibaren medrese, kadılık ve müftülükler daha sistemli ve hiyerarşik bir düzene girmiştir. Medreseler en alttan üste doğru Haşiye-i Tecrid, Miftah, Kırklı, Hâriç, Dahil ve Sahn-ı Seman¹³⁸ olarak beş kademeye ayrıldı. Talebeler bu kademelerden icazet alarak geçip en son Sahn-ı Seman Medresesi'nden müderrisliğe veya kadılığa geçiş yapmaktadır.¹³⁹ İlmiye'deki hiyerarşi ve kademeli geçiş metinler için de geçerlidir. Talebenin seviyesine ve kademesine göre okutulan metin değişmektedir. 12/18. asır Osmanlı alimi Saçaklızâde Mehmed Efendi (ö. 1145/1732)

¹³⁶ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, c. I, s. 282.

¹³⁷ Ençakar, "Osmanlı'da Şerh-Hâşiye Geleneği 'Dürer Hâşiyeleri Örneği'", s. 89.

¹³⁸ Ayasofya ve Eyüp Medreseleri de 10/16. asrın ortasına kadar Sahn-ı Seman derecesinde görülmüş, sonrasında bu medreseye tayin edilen müderrisin derecesine göre medresenin hiyerarşisi değişmiştir. Bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, s. 56, 57.

¹³⁹ Uzunçarşılı'nın şu ifadeleri meseleye daha da açıklık kazandırır: "16. asır başlarına ait olarak elimizde bulunan bir medrese kanunnamesinde medreseye devam edenlerin müretteb medrese tahsilini yapmadan bir yolunu bularak iltimas ile medreseden mezun olup müderrislik ve kadılık için vilayetlerden İstanbul'a mülazemete geldikleri beyan olunduktan sonra bir medrese talebesinin müderrisinden almış olduğu

talebinin okuduğu metinleri bir hiyerarşi ve tertip üzere vermiştir.¹⁴⁰ Buna göre her ilmin üç seviyesi (merâtibü'l-ulûm) vardır: İktisâr (asgari seviye), iktisâd (orta seviye) ve istiksâ (ileri seviye) seviyeleri. Talebe her kademede farklı metin okuyarak üç kademeli bir eğitim görmektedir. İktisâr (alt seviye) kademesinde *Muhtasaru'l-Kudûrî*, iktisâd (orta seviye) kademesinde *el-Hidâye*, istiksâ (ileri seviye) kademesinde de *Fetâvâ-yı Kâdihân* ve *Hulâsâ*, başka bir yerde de İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Eşbah ve'n-nezâir* metinleri örnek verilir.¹⁴¹ Benzer kademelendirme 12/18. asırda telif edilen *Kevâkib-i Seb'a* risalesinde de yapılmıştır. İktisar mertebesinde *Halebî*¹⁴² ve *Kudûrî*, iktisad mertebesinde *el-Hidâye* ve şerhleri, istiksâ mertebesinde de *Kâdihan* ve *Bezzâziyye* ve bunun gibi metinler okunmaktadır.¹⁴³ Görüldüğü gibi medrese ve tedris sisteminde talebelerin kademe kademe hangi metinleri veya hangi kademede ne tür bir metin okuyacağı bellidir. Bu kademeler modern müfredat gibi devlet tarafından belirlenmeyip¹⁴⁴ ilim ve tedris ortamı içinde ortaya çıkmış ve belirlenmiştir.¹⁴⁵ Bu

vesikayı bir yukarı dersin müderrisine göstermedikten sonra derse kabul edilmemesi beyan olunmuştur.” Bkz. Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı**, s. 3-13.

¹⁴⁰ Saçaklızâde Mehmed Efendi, talebinin küçüklükten itibaren en son seviyeye kadar hangi metinleri okuyacağını zikreder. Bkz. Saçaklızâde Mehmed Efendi, **Tertîbu'l-ulûm**, thk. Mohamad Rabei Deri, Hikemiyat Yayınları, 2020, s. 265-277.

¹⁴¹ Saçaklızâde *el-Hidâye*'nin Ekmeleddin Bâbertî'nin şerhiyle beraber okutulduğunu söyler. Bkz. Saçaklızâde, **Tertîbu'l-ulûm**, s. 193, 267, 269.

¹⁴² İbrahim Halebî'nin Kaşgarî'nin (ö. 705/1305) *Münyetü'l-Musallî* adlı kitabına yazdığı şerh *Günyetü'l-Mütemellî*, *Halebî Kebir* olarak anılır. Aynı kitabın muhtasarı olan *Muhtasaru günyeti'l-mütemellî* de *Halebî Sağır* olarak bilinir. Bkz. Şükrü Selim Has, “Halebî, İbrahim b. Muhammed”, s. 231-232.

¹⁴³ Y.y. **Kevâkib-i Seb'a**, transkripsiyon Prof Dr. Nasuhi Ünal Karaarslan, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 78

¹⁴⁴ Fahri Unan, Fatih döneminde hazırlanan *Kânûnnâme-i Talebe-i Ulûm* veya *Kânûn-i Örfiyye-i Osmâniyye* adlı talimatnamenin müfredata dair olabileceğini zöyler. Bu talimatnamede fûrû' fıkıh dersi için okutulan eser *el-Hidâye*'dir. Yüksek Rütbeli müderrislerin okuttuğu eserler kademesinde zikredilir. Unan, “Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Eğitim Üzerine Yapılmış Çalışmalara Dair Bir Bibliyografya Denemesi”, **Divan İlmi Araştırmalar**, c. I, No: 18, 2005, s. 98, 99. *el-Hidâye*'nin kanunnamede zikredilmesi bir müfredat belirlenmesinden ziyade medresede mevcut olan bir metnin okunmasının daha kuvvetli bir ifadesi olabilir.

¹⁴⁵ Fahri Unan, Osmanlı'nın ilk dönem medreseleri için şöyle söyler: “İlk Osmanlı medreselerinde nasıl bir eğitim-öğretim metodu uygulandığı, hangi kitapların, nasıl okutulduğu açıkça bilinmemektedir. Çünkü bu dönemlerle ilgili bilgiler, umumiyetle daha sonraki dönemlerde yazılan eserlerle bize ulaşmışlardır.” Bkz. Unan, “Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Eğitim Üzerine Yapılmış Çalışmalara Dair Bir Bibliyografya Denemesi”, s. 98; Şükran Fazlıoğlu, çok sıkı ve katı bir yapısı olmamakla birlikte özellikle Fatih Sultan Mehmed'in döneminden sonra Osmanlı ilmi bürokrasisini yetiştiren medreselerde gevşek bir müfredatın varlığından söz edilebileceğini söyler. Çünkü medresede okutulan derslere ve metinlere bakıldığında müşterek taraflar hemen göze çarpmaktadır. Bkz. Şükran Fazlıoğlu, “Osmanlı Medrese Müfredatına Dair Çalışmalar: Nereden Nereye?”, s. 594.

metinler Osmanlı'dan önce telif edilmiş, klasikleşmiş ve Osmanlı ilmi hayatına intikal etmiş metinlerdir.¹⁴⁶ *Kânûn-i Örfiyye-i Osmâniye* talimatnamesinde “âdet-i kadîme üzre kütüb-i mu'tebere ne vechile okunageldiyise girü ol vech üzre” şeklindeki kanun, Osmanlı medreselerindeki tedrisin tevarüs edilen ne ise ona göre yapılacağını göstermektedir.¹⁴⁷ Bu metinler gerek konularının kapsamı, anlatımlarının revnaklığı, meselelerin derinliği gibi özellikler sebebiyle medresede okutulacak nitelikte eserlerdir. Medrese metinleri –özellikle medreselerin ekserisinde okunan metinler- geçmiş nesillerden bugüne kadar alimlerin karar ve onayından geçmiş, makbul sayılmış eserlerdir. Kenarda kalan metinler medrese müfredatı için uygun görülmemiştir. Hem Anadolu'daki hem de merkez şehirlerdeki yazma kütüphanelerinde hususen medrese kitaplarının birçok nüshasının olması bu makbuliyeti göstermektedir. *Dürer* bu özellikleri haiz bir metin olması sebebiyle medrese müfredatına dahil edilmiştir. Yukarıda bahsedilen üç kademeli tahsil sürecinde *Gurer* iktisâr kademesinde, şerhi *Dürer* ve haşiyeleri ise iktisâd ve istiksâ kademesinde okutulacak bir metindir.

Muhtasar olarak ifade edilen fıkıh eserleri bir mezhebe ait fıkhi bilginin bütününe temsil ettiği, değerlendirme ve yorumlamadaki başarısından dolayı hem fıkıh eğitiminin hem de fikhî faaliyetin merkezindedir. Osmanlı medreselerinde eğitim alan biri sonrasında müderrislik, kadılık, müftülük gibi makamlara gelecektir. Bu makamlar fikhî meleke gerektirmektedir. Medresede kademeli bir şekilde okutulan metinler, fikhî melekeyi geliştirecek/oluşturacak kıvamda ve düzeyde olmalıdır. Bu sebeple mezhebin bütününe dair başarılı bir derleme, değerlendirme ve yorumlamalara sahip olan muhtasarların ve şerhlerinin okutulması ön planda olmuştur.¹⁴⁸ Muhtasarların mezhebî/fikhî bilginin bütününe ve sınırlarını kapsamaması onları tedrisin temel araçları haline getirmişse de medreselerde ve ilmî hayatta sadece muhtasarlarla yetinilmemiştir.

¹⁴⁶ Unan, “Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Eğitim Üzerine Yapılmış Çalışmalara Dair Bir Bibliyografya Denemesi”, s. 100.

¹⁴⁷ Unan, “Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Eğitim Üzerine Yapılmış Çalışmalara Dair Bir Bibliyografya Denemesi”, s. 102.

¹⁴⁸ Kaya, “Muhtasar”, s. 61.

Tedrisin kademesi ilerledikçe muhtasarlardan şerhlere ve haşiyelere, fetva meselelerini içeren metinlere kadar tedris devam etmiştir.¹⁴⁹

Dürer'in medrese metni olduğu çeşitli kaynaklarla tespit edilmiştir.¹⁵⁰ 885/1480 tarihinde vefat eden Molla Hüsrev'in *Gurer*'in telifinden yani 877/1472 yılından 885/1480 yılına kadar metni talebelerine okuttuğuna dair bir rivayet ya da bilgi yoktur. *Gurer*'in telifini bitirdiği tarihte Bursa'da inşa ettirdiği medresesinde müderrislik yapmaktadır. Burada *Gurer*'i talebelerine okutma ihtimali mevcut olmakla beraber herhangi bir nakil veya kayıt yoktur.¹⁵¹ 878/1473 yılında kesin olarak İstanbul'a döndüğü dikkate alınırsa *Gurer*'in telifinden sonra Bursa'daki medresesinde fazla kalmamıştır. Bursa'daki medreseye 891/1486'dan önce Molla Hüsrev'in talebesi Ahîzâde Yusuf b. Cüneyd et-Tokâdî müderris olmuştur. Ahîzâde Yusuf, hem Molla

¹⁴⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın medresede okutulan fûrû' fıkıh kitaplarına dair verdiği bilgi şöyledir: "Fûrû'dan *Hidâye* ve bunun Ebû'l-Hasan Ali Merginânî (vefatı 593 H.=1196 M.) tarafından yazılan şerhi ile diğer şerh ve haşiyelerden münasipleri ve Zeylâi'nin (vefatı 743 H.=1342 M.) *Kenzü'd-dekâyık* şerhi ve Halebî İbrahim'in (vefatı 956 H.=1549 M.) *Mülteka'l-ebhur* ve *Vikâye* ve Molla Hüsrev'in *Gurer* isimli eseriyle bunun şerhi olan *Dürer* ve bunlara yazılan ve fıkıhın muhtelif kısımlarına dair olan şerh ve haşiyeler." Bkz. Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı**, s. 22. Cahit Baltacı'nın eserinde *Dürer* geçmez. Baltacı medreselere hangi kitapların okutulduğunun tam olarak bilinmediğini söyler. Mecdi'nin *Şekâik* Tercümesindeki otobiyografilerden yararlanarak medreselerde hangi kitapların okunduğunu çalışmada tespit etmiştir. Yirmili medreselerinde (Haşiy-i tecrid) fıkıhtan Seyyid Şerif'in *Feraiz* şerhi, Otuzlu (Miftah) medreselerinde *Tenkih* ve *Tavzih*, kırklı medreselerde *Tavzih* ve *Tenkih*, *el-Hidâye* okutulmuştur. Ellili medreselerde *el-Hidâye* ve *Telvi* okutulmaktadır. Sahn-ı Seman'da da aynı şekilde *el-Hidâye* ve *Telvi*'in okutulduğunu söyler. Altmışlı medreselerde *el-Hidâye*, *Telvi* ve *Şerh-i Ferâiz* okutulmaktadır. Bkz. Cahit Baltacı, **XV.- XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri**, İrfan Matbaası, İstanbul, 1976, s. 37-42.

¹⁵⁰ Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı**, s. 22; Cevat İzgi iki kaynağa başvurarak *Dürer*'in medrese kitabı olduğunu tespit etmiştir. Bunlardan biri İshak b. Hasan et-Tokâdî'nin (ö. 1100/1689) *Nazmu'l-Ulum* adlı eseridir. Bu esere göre *Kudûrî*, *Kenzü'd-dekâik*, *Muhtar*, *Vikâye*, *Eşbah*, *el-Hidâye*, *Mülteka'l-ebhur*, *Kuhistani*, *Keydânî*, *Dürer*, *Sadruşşeria*, *Nihâye*, *Înâye*, *Şerh-i Ekmel* medreselerde okutulan kitaplardır.¹⁵⁰ Diğer de Nebi Efendizâde olarak tanınan Ali b. Abdullah el-Uşşâkî'nin (ö. 1200/1785-1786) *Kaside fi'l-Kütübi'l-Meşhura fi'l-Ulum* adlı kasidesidir. Bu kasidede meşhur ve okunan kitaplar manzum bir halde verilmiştir. Fıkıh alanı için "Hem dahi İlmi Fıkıhdan Mülteka ile Dürer/ Var amel eyli ikisiyle sana gayrı yeter" demiştir. Cevat İzgi, **Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyazi İlimler**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1997, c. I, s. 78, 96.

¹⁵¹ Mefail Hızlı'nın verdiği bilgiye göre bu medresede ders veren diğer müderrisler Ahîzâde Yusuf b. Cüneyd et-Tokâdî (ö. 1486'dan önce), Sinâneddin Yusuf Acemî (ö. II. Beyazıt devri), Şeyh Mehmed (Şeyhî Çelebi) (ö. 1508), Muhyiddin Mehmed b. Hasan Samsunîzâde (ö. 1513'ten önce), Kıvâmüddin Kâsım b. Halil (ö. 1513'ten önce), Şeyh Mehmed Çelebi (ö. 1525), Abdülkâdir Efendi (ö. 1538'den önce), Şemseddin Ahmed Efendi (ö. 1542'den önce), Bâlî Efendi (Manav) (ö. 1551), Seyyidî b. Halil (ö. Manav) (ö. 1553'ten önce), Hüseyin Çelebi (Tokâdî) (ö. 1558), Nûreddin Efendi (Küçük) (ö. 1566'dan önce), Mehmed b. Mahmud Ahî Yusuf (ö. 1576'dan önce), Mustafa Efendi (Hüsrevzâde) (ö. 1579'dan önce),

Hüsrev'in talebesi olarak hem de ondan sonra medreseye müderris olarak *Gurer*'in telifine şahit olma, metni okuma ve okutma ihtimali yüksektir. Kütüphane kayıtlarında Ahîzâde Yusuf b. Cüneyd'in vakfettiği kenar boşlularında notlar bulunan bir *Dürer* nüshası mevcuttur.¹⁵² Vakıf kaydının bir tür temellük kaydı¹⁵³ olduğu hesaba katıldığında bu nüshanın sahibinin Molla Hüsrev'in talebesi Ahîzâde Yusuf olma ihtimali yüksektir. Buna göre şerhin telifinden sonra Molla Hüsrev'den talebesine intikal ettiğini söyleyebiliriz. Molla Hüsrev, İstanbul'a döndüğünde ise şeyhülislamlık yapmakla beraber müderrislik vazifesi yaptığına dair bir kayıt yoktur. *Dürer*'in telifi bittikten iki yıl sonra da vefat ettiği için *Dürer*'i okutma ihtimali düşük görünüyor.

Fakihler gerek kendi talebeliği gerek müderrisliği esnasında şerh ve haşiye yazdığı metni talebelerine okutmayı tercih etmiştir. Müderris şerh yazdığı metni okutmaya icazetli olup bir de ona şerh ve haşiye yazarak kendi yorum ve müktesebatını, aynı zamanda metni okuduğu ve icazet aldığı hocasından aldığı malumatı da metne intikal ettirmektedir. Böylece metin talebeye intikal ederken hem müderrisin hem de onun hocasının ilmiyle intikal etmektedir. Müderrisler metinle beraber kendi telif ettiği şerh ve haşiyeleri okutarak bu geriye doğru giden zincire talebeyi de dahil etmiş olurlar. Müderris kendi metin-şerh ve haşiyesini talebeye okutarak o metni tedris ve medrese geleneğine de intikal ettirir. Diğer müderrislerin de bu metni okutmasıyla metin tedris sistemi içinde muhkem bir yere sahip olur.

Mehmed Atufî Efendi (ö. 1595), Abdülaziz Efendi (ö. 1597). Bkz. Mefâil Hızlı, "Molla Hüsrev Medresesi", s. 74, 75.

¹⁵² Köprülü Ktp. Fazıl Ahmed nr. 563, vr. 1a. Bazı kaynaklar bu nüshanın Fatih Sultan Mehmed'e ithaf edilen müellif hattı olduğunu söylemiştir. Bkz. Ahmet Akgündüz, "Dürerü'l-Hükkâm", s. 27, 28. Orhan Ençakar bu nüshanın sultana ithaf edilen müellif hattı olduğunu gösteren hiçbir emare olmadığını söyleyerek bunu tenkit etmiştir. Onun tespitlerine göre Fatih Sultan Mehmed'e ithaf edilen nüsha Millet Ktp. Feyzullah Efendi nr. 918'de kayıtlı olan *Gurerü'l-ahkâm* nüshasıdır. Bkz. Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 226, 227. 2004 yılında yazılan bir tezde de Feyzullah Efendi nr. 918'deki kayıtlı nüshanın müellif hattı olduğu tespit edilmiştir. Bkz. Demir, *Fatih Devrinde Yerli Bir Osmanlı Alimi: Şeyhülislam Molla Hüsrev (1400-1480)*, s. 71. İki nüshayı karşılaştırdığımızda Millet Ktp. Feyzullah nr. 918'de kayıtlı nüsha, *Gurer* nüshası olup müellif hattı olduğuna dair açık bir kayıt vardır. Mukaddimesinde Fatih Sultan Mehmed'e bir ithaf vardır. Bkz. Millet Ktp. Feyzullah nr. 918, vr. 1a-2a. Köprülü Ktp. Fazıl Ahmed nr. 563'de kayıtlı nüsha ise *Dürerü'l-hükkâm* nüshasıdır ve müellif hattı olduğuna dair bir kayıt tespit edilememiştir. Bkz. Köprülü Ktp. Fazıl Ahmed nr. 563. Bu nüshanın kopyası olan Köprülü Ktp. 527 nolu nüsha müellif hattı olarak esas alınmış ve neşredilmiştir. Bkz. Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm*, thk. İlyas Kaplan, Beyrut, Daru sadır, 2018.

Dürer haşiyelerinin tarihine baktığımızda tespit ettiğimiz kadarıyla en erken risale/ta'lik Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) tarafından yazılmıştır. Bu risalede Kemalpaşazâde, Molla Hüsrev'in istihlâf (Cuma namazında imamın yerine başka birini geçirmesi) meselesindeki görüşüne itiraz etmektedir. Kemalpaşazâde, dönemindeki pek çok meseleyle ilgili risale telif eden bir alimdir. Müderrislik, kadılık ve şeyhülislamlık yapmıştır. Bu açıdan *Dürer*'i okumuş olması muhtemeldir. 10/16. asrın ilk yarısında diğer bir *Dürer* eleştirisi de İbrahim b. Halebi'den (ö. 953/1543) gelmiştir. *Risale fi ıslahı galatâtî'l-vâkıati fi Düreri'l-hükkâm* adındaki risalesi *Dürer*'deki hatalı ifadeleri işaret ettiği ve düzelttiği bir risaledir. Çivizade Mehmed Efendi (ö. 995/1587) de *Dürer*'e bir ta'lik yazarak Molla Hüsrev'in hatalı ifadelerini tespit etmiştir.¹⁵⁴ *Dürer* üzerine yapılmış bu üç çalışma onun hatalarına odaklanmış, tenkit amacıyla kaleme alınmıştır. Bu üç müellifin dönemindeki önemli fakihler olması, ikisinin şeyhülislam olması dolayısıyla onların *Dürer* ile ilgili kanaatleri dönemin fıkıh anlayışı açısından belirleyici ve önemlidir. *Dürer* hakkında yazılan en erken tarihli yazıların eleştiri amacıyla yazılması gösteriyor ki *Dürer* ilim ortamında tedavüle girince ciddi tenkitlere maruz kalmıştır.¹⁵⁵ Bu üç risalenin yanı sıra Edirne Sultan Bayezid Han Medresesinde Kemalpaşazâde'nin muâdi olan¹⁵⁶ Muhyiddin Kara Çelebi'ye (ö. 965/1558) ait, sadece nakillerden oluşan bir haşiye mevcuttur. Süleymaniye Kütüphanesi'nde müellif nüshası ile mukabele edilmiş ve 970/1562-63 yılında istinsah edilmiş tek bir nüshası olan bu çalışma tespit edebildiğimiz kadarıyla en erken tarihli metinlerdendir. Kara Çelebi, haşiyenin başında bu esere şerh yazmaya nasıl başladığını anlatır: “*Dürerü'l-hükkâm*, ulema ve fukaha arasında özellikle de kadılar ve hakimlerin elinde makbul bir eser olarak tedavülde olunca ben de bu eserin inceliklerini anlamaya ve gizli kısımlarını keşfetmeye yöneldim.”¹⁵⁷ Bu ifadelere göre *Dürer* 10/16. asırda özellikle kadıların ve hakimlerin kullandığı ve muteber gördüğü bir kaynak olmuştur. Kara Çelebi'nin bu

¹⁵³ Adam Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, çev. Ali Benli, Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017, s. 344.

¹⁵⁴ Çivizâde Mehmed Efendi, *Risale fi ıslâhı galatâtî'l-vâkıati fi Düreri'l-hükkâm*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. nr. 2775, vr. 602b-616a.

¹⁵⁵ Bu mesele bu çalışmanın ikinci bölümünde gelecektir.

¹⁵⁶ Mecdi Efendi, *Hadâ'iku's-Şekâ'ik*, c. I, s. 495, 496.

kitabın ulema ve fukaha, özellikle kadılar ve müftülerin elinde olan bir kitap olduğunu söylemesi ilim çevresinde metnin tedavüle girdiğini gösterir. Kemalpaşazâde'nin muîdi olarak metni onunla okuma ihtimali de yüksektir.

Tedris esnasında *Dürer*'i okutan bir haşiye müellifi Vankulu Mehmed Efendi'dir (ö. 1000/1592). Mukaddimede *Dürer*'i büyük oğluna okuturken haşiyeyi yazdığını söyler.¹⁵⁸ Bununla beraber *Şekâ'ik* ve zeyillerindeki bilgilere göre alimler genel olarak *Dürer*'i mütalaa ederken nüshasının kenarına haşiyeler yazmıştır. Mehmed b. Mehmed İbnü'n-Neccar (ö. 977/1569-70) *Dürer* ve *Gurer*'i okumuş ve nüshasına güzel yazısı ile haşiye yazmıştır:

Mehmed b. Mehmed İbnü'n-Neccar kitaplarını tashih, tahşiye ve inci dizisi gibi ta'likatla tahliye ederdi. *Tefsiri Ebussuud*'u, Hasan Çelebi'nin *Telviḥ* haşiyesini, Molla Hüsrev'in *Dürer-i Gurer* ve bunlar gibi kitapları hüsnü hatla tahrir ve her birini benzersiz bir eser etmiştir.¹⁵⁹

Buradaki tabirler İbnü'n-Neccar'ın metinle ilişkisini ifade eder. Tashih, metnin hem istinsah hatalarının hem de müellif hatalarının düzeltilmesidir. Bu tashihler bazen kelime olarak satır aralarına bazen de sayfanın kenar boşluklarına yazılır. Tahşiye ve ta'likat, kenar boşluklarına yazılan nakilleri, yorumları ifade etmektedir. Bunlar metnin içeriği ile ilgili çalışmalar olup metinle uğraşan kişi bununla kalmayıp metnin ve sayfanın görüntüsü ve düzeniyle de ilgilenmiştir. "Hüsnü hatla tahrir" ifadesi metin ve sayfa görüntüsüne ve güzelliğine verilen önemi ifade eder.

Metinle benzer ilişkiyi Mehmed Şer'ıyyâtî (ö. 1041/1631-32'den sonra) isimli ulemadan bir zât da kurmuştur.¹⁶⁰ "*Dürer-i Gurer*'in mütalaasına mail, Dürercü hüsama muadil idi. Bir *Dürer* nüshası tashih edip faydalı hâmişlerle süsleyip ulemanın ifadelerini (kelimât) tenkih etmiştir."¹⁶¹ Mehmed Şer'ıyyâtî, *Dürer* nüshasını tashih etmiştir. Rivayetlerde tashihin muhakkak yer alması yazma nüshalarda sıkça karşılaşılan

¹⁵⁷ Kara Çelebi Muhyiddin, *Sefinetü'd-Dürer*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa nr. 789, vr. 1b.

¹⁵⁸ Vankulu Mehmed, *Nakdü'd-Dürer*, Süleymaniye Ktp. Nuruosmaniye nr. 1463, vr. 1b.

¹⁵⁹ Nev'izâde Atâî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, haz. Abdülkadir Özcan, c. II, s. 125.

¹⁶⁰ Mehmed Şer'ıyyâtî'nin ayrıca biyografisi yoktur. Tûrâbîzâde Mustafa b. Ali isimli alimin kardeşi olarak geçmektedir. Bkz. Nev'izâde Atâî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, haz. Abdülkadir Özcan, c. I, s. 829.

istinsah hataları olmalıdır. İstinsah her zaman fakihin kendisi tarafından yapılmamaktadır, müstensihler de yapmış olabilir. Bu sebeple hataların olması kaçınılmaz olur.¹⁶² “Faydalı hâmişlerle süsleme” ifadesi metni okuyan kişinin sayfa kenarlarına nakil ve yorum şeklinde haşiye yazarken aynı zamanda estetik kaygısının olduğunu gösterir. Önceki rivayette olduğu gibi burada da metnin sayfa görüntüsünün güzelliği dikkate alınmaktadır. Metni tashih etme ve haşiye yazmanın yanında bir de “kelimâtı tenkih” ameliyesi vardır. Bu, metni okurken kelimelere dair yapılan düzeltme ve eleştirileri satır aralarına yazma olarak okunabilir. Nakilde geçen “Dürerci Hüsam” ifadesinin, daha önce geçen “Kâriu’l-Hidâye” gibi lakap olarak kullanılması, *Dürer*’in okunma ve okutulma durumunu göstermektedir.

Şeyhülislam Zekeriya Efendi de *Dürer*’i mütalaa ederken nüshasının kenar boşluklarına haşiyeler yazmıştır. *Şekâ’ik* müellifi bu haşiyeler için “bilgiler tecrid ü tanzim olsa müstakil bir haşiye olacak hüviyettir” demektedir.¹⁶³ Şa’fîzâde (ö. 990/1582-83 yıllarına) *Dürer*’in güzel hatlı bir nüshasını mütalaa edip tashih etmiş, fikirlerini ta’lik etmiştir.¹⁶⁴ Molla Mustafa Ebussuûdzâde (ö. 1008/1599-1600) *Dürer*’in metnini istinsah edip kenarlarına haşiyeler yazmıştır.¹⁶⁵ Molla Haydar’ın da *Dürer* nüshasının kenar boşluklarında notları ve makbul görülen bir ta’likâtı vardır.¹⁶⁶ *Vekayi’u’l-fudalâ*’da 1041/1631-32 senesinde Kadızâde Efendi’nin *Tefsir-i Kâdî, İhya u*

¹⁶¹ Mecdi Efendi, **Hadâ’iku’ş-Şekâ’ik**, haz. Abdülkadir Özcan, c. I, s. 274.

¹⁶² Vankulu ve Azmîzâde Hâletî’nin şerh ve haşiyeleri bu hataların tespitini yapmıştır. Bkz. İkinci Bölüm.

¹⁶³ Mecdi Efendi, **Hadâ’iku’ş-Şekâ’ik**, haz. Abdülkadir Özcan, c. I, s. 324.

¹⁶⁴ “Şâfi’î-zâde (ö. 990 hududunda)’nın Gazanfer hattı ile malik olduğu nüsha-i Dürer seyr olunup ser-â-pâ mütâlâ’a ve tashih eyleyüp efkar ta’lik eylemiş ehl-i ilmdür.” Bkz. Mecdi Efendi, **Hadâ’iku’ş-Şekâ’ik**, haz. Suat Donuk, c. I, s. 964.

¹⁶⁵ Nev’izâde Atâî, **Hadâ’iku’l-hakâ’ik**, haz. Abdülkadir Özcan, c. II, s. 429; a. mlf. A.e. haz. Suat Donuk, c. II, s. 1162.

¹⁶⁶ Nev’izâde Atâî, **Hadâ’iku’l-hakâ’ik**, haz. Abdülkadir Özcan, c. II, s. 494; Nev’izâde’nin ifadesi şöyledir: “Mevlânâ-yı mezbûr fazîlet-i ‘ilmiyye ile meşhur, behhas ü muhikk, müdekkik u muhakkık, kazâsında istikâmet ü sarâmetle ma’rûf, tenhasında meşgale-i ‘ilm ü ibâdetle me’lûf idi. Dürer-i Gurur hevamişinde kelimâtı ve kurt-ı misma’a-i kabul olmuş ta’likâtı vardır.” Bkz. a. mlf. A.e. haz. Suat Donuk, c. II, s. 1306.

Ulum, Şerh-i Mevakıf, Dürer ve Tarikat-ı Muhammedî okuttuğu nakledilir.¹⁶⁷ Katip Çelebi de Kadızâde Efendi'den aynı yıl *Dürer* okumuştur.¹⁶⁸

Kaynaklarda *Dürer*'le ilgili nakledilen bilgiler okuyanların metin üzerinde yaptığı faaliyetleri ifade eder. Mezkur alimlerin neredeyse çoğunda *Dürer*'i mütalaa ederken tashih ve tenkih ettiği, bunları haşiyeye yazdığı ve sonucunda bir ta'lik ortaya çıktığı kaydedilmiştir. Mütalaa ifadesinden bu kitabın medresede okutulduğunu anlayabiliriz. Çünkü mütalaa dersten önce talebe veya müderrisin metne hazırlanmasını ifade eder. Talabelerin mütalaa bir gözetmen eşliğinde olmaktadır.¹⁶⁹ Hatta medreselerde mütalaa salonları vardır.¹⁷⁰ Rouayheb mütalaa'yı daha farklı bir manada kullanır. Ona göre belli bir yeterliliğe ulaşmış alimin metni kendisinin okuması ve incelemesidir. Osmanlı medrese sisteminin kademelerinden geçen talebe, metni kendisi okuma salahiyetini kazanır. Mütalaa kelimesi de bunu ifade etmektedir.¹⁷¹ *Şekâ'ik* zeyillerindeki *Dürer*'le ilgili mütalaa nakillerini her iki manada düşünebiliriz. Ancak mütalaa kelimesinin medrese eğitimi içinde özel bir manası olduğu için mezkur alimlerin medrese içinde *Dürer*'i mütalaa ettikleri yani dersten önce metne çalıştıkları manası daha makuldür.

Önceki bölümlerde ele alındığı gibi 9/15. asrın tedris ve talimin bir gereği olarak en çok *Şerhu'l-Vikâye* haşiyeleri telif edildiyse 10/16. asırdan itibaren de *Dürer* haşiyeleri ve ta'likatı telif edilmiştir. Müellifler ders esnasında *Dürer*'i okurken veya mütalaa ederken gerek kendilerine ait olan gerekse de hocalarına ait olan tashih ve açıklamaları haşiyeler olarak telif etmişlerdir. Örneğin bir talebe, hocası Ahmed b. Muhammed el-Hamevî'nin (ö. 1098/1687) müsvedde halinde olan *Dürer*'e yazdığı haşiyeleri temize çekerek bir telif eser (haşiyeler) meydana getirmiştir.¹⁷² *Dürer*'in meşhur muhaşşîlerinden

¹⁶⁷ Şeyhi Mehmed Efendi, **Vekayî'u'l-fudalâ**, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1989, c. III, s. 263.

¹⁶⁸ İzgi, **Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyazi İlimler**, s. 101.

¹⁶⁹ Sabahattin Bala, "Şark Medreselerinin Öğretim Yöntem Teknikleri ve Pedagojik Değerlendirmeleri", **Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler Sempozyumu**, Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013, c. I, s. 465, 466.

¹⁷⁰ Adnan Memduhoğlu, "Geçmişten Günümüze Tillo Medreseleri", s. 143

¹⁷¹ Rouayheb, **Islamic Intellectual History**, s. 104, 105.

¹⁷² Hamevî, **Nuhbetü'l-fiker**, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi nr. 3631, vr. 30b. Benzer telifler için bkz. Seyyid Cafer b. Kemaleddin b. Cafer, **Haşiyetü'l-haşiyeler alâ Düreri'l-hükkâm**, Ankara Bölge Ktp.

müderriş Abdülhalim Efendi'nin (ö. 1088/1677) haşiyeyi telif etmesinin nedeni de tedrisatın temel bir kaynağı olan bu kitabın inceliklerini keşfetmek, kapalı yerlerini açmak ve derinliğine anlamak, talebelerin metne vukûfiyetini artırmak içindir.¹⁷³

Dürer'in Arap beldelerinde okutulmasına dair temsil edici bir örnek 11/17. asır Kahire/Ezher ulemasından *Dürer* şarihi Hasan b. Ammar Şürünbülâlî'nin (ö. 1069/1659) tahsilidir. Şürünbülâlî, *Dürer*'i hocasından okumuş¹⁷⁴ ve sonra mülazımı olmuştur. Hocası ona bu kitapla iştigal etmeye devam etmesini tavsiye etmiştir. Bu sebeple Şürünbülâlî, diğer Hanefî metinlerine de müracaat ederek *Dürer*'i defalarca okumuştur. Hocasının metinde işaret ettiği takyid, tenbih ve tetimmelerini (şerhteki faide kısımları) de dahil ederek metne dair yazdığı şeyleri bir araya getirerek (cem') haşiyesini 1035/1625-26 telif etmiştir.¹⁷⁵ Şürünbülâlî'nin haşiye telifinin temelinde hocasından okuduğu *Dürer* dersi vardır. Hem kendi analizlerini hem de hocasının dikkat çektiği noktaları haşiyesinde bir araya getirmiştir. Şürünbülâlî, hocasından metni okumuş ve onun yönlendirmesi sonucu metinle irtibatını kuvvetlendirmiştir. Şürünbülâlî'nin haşiyesi *Dürer*'in en çok istinsah edilen/okunan haşiyelerinden olmuştur. Şürünbülâlî Ezher'de müderriş olduğu sırada bu haşiye tedavüle girmiş ve meşhur olmuştur. Sonraki dönemlerde İbn Âbidîn'in *Reddü'l-muhtâr*'da, Ali Haydar Efendi'nin (ö. 1935) *Mecelle Şerhi Düreri'l-hükkâm*'da nakiller yaptığı *Dürer*'le beraber kullanılan kaynak niteliğinde bir haşiye olmuştur.¹⁷⁶ Bu sıralarda artık bir Osmanlı merkezi olan Kahire'de asırlarca okutulmaya devam etmiştir. Abdullah Ahıskavî (ö. 1733/1813) ilim öğrenmek için Kahire'ye geldiğinde burada Abdüsselâm Erzincânî'den *Dürer*'i okumuştur.¹⁷⁷

13/19. asırda Osmanlı'da siyasî, hukuki, askeri ve eğitim alanında köklü değişikliklerin yaşandığı, modernleşme sürecinin belirgin olarak başladığı asırdır. Klasik dönemden gelen *Dürer* mahkemelere şer'î bilgilere sahip kadı ve hakim yetiştirmek için

Nevşehir Ürgüp Tahsin, nr. 410, vr. 217b. Hasan Efendi, **Haşiye ale'd-Dürer ve'l-Gurer**, Süleymaniye Ktp. Ş. Esad Efendi nr. 0068, vr. 29b.

¹⁷³ Abdülhalim Efendi, **Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm**, c. II, s. 482, 483.

¹⁷⁴ Metinde hocasının ismini zikretmez.

¹⁷⁵ Şürünbülâlî, **Günyetü zevi'l-ahkâm**, c. I, s. 2, 3.

¹⁷⁶ Katip Çelebi, **Keşfü'z-zünûn**, c. II, s. 1200; Leknevî, **el-Fevâidü'l-behiyye**, s. 466; Şevket Topal, "Şürünbülâlî", **DİA**, c. XXXIX, 2010, s. 275.

¹⁷⁷ Cahit Baltacı, "Abdullah Ahıskavî", **DİA**, c. I, 1988, s. 80, 81.

kurulan Mekteb-i Nüvvâb/Medresetü'l-Kudât'ta okutulmuştur.¹⁷⁸ Kadı ve naib yetiştirmek için açılmış bir mektep müfredatına *Dürer*'in dahil edilmesi onun öncesinde de kadı ve müftüler için önemli bir kaynak olmasıyla açıklanabilir. *Dürer*'i okutanlar tespit edebildiğimiz kadarıyla Rahmi Efendi (ö. 1909)¹⁷⁹, Elmalılı Hamdi Efendi¹⁸⁰ ve Muğlalı Kösekâdızâde Ali Rıza Efendi'dir (ö. 1943).¹⁸¹ Muallimhâne-i Nüvvab'da *Dürer*'le beraber Halebî'nin *Mültekâ*'sı da okutulmaktadır.¹⁸² *Dürer* üç yıl, *Mültekâ* ise iki yıl okutulmuştur. Medresetü'l-Kudât olduğunda ise sadece *Dürer* müfredata alınmıştır. *Dürer* dört yıllık eğitimde haftada beşer saat, *Mecelle* de haftada dörder saat okutulmuştur. Bu eserler dışında talebeleri modern hukuk alanında yetkin hale getirecek dersler daha fazladır.¹⁸³ Bu sebeple mekteplerde okutulan *Dürer* dersi klasik tedrisattan ayrı düşünülmelidir. Çünkü dersin amacı, usulü ve hedefi değişmektedir. Mektepte okutulan *Dürer* dersinin neticesinde üretilen metinlerden de bu anlaşılabilir. Örneğin; Muallimhâne-i Nüvvab'da *Dürer* okutulurken meseleler mahkemelerdeki murâfâ

¹⁷⁸ Sultan Abdülmecid döneminde şer'i sahada görev alacak hukuk bilginleri yetiştirmek amacıyla öncelikle Muallimhâne-i Nüvvab adıyla kurulmuştur (1854). Bu okulun kurulma amacı kadı ve naiblerin atamalarında merkezi bir sistem geliştirmektir. İlk mezunlarını 1856'da vermiştir. İsmi 1885'te Mekteb-i Nüvvab olmuş, 1908'de Mekteb-i Kudat, 1909'da da Medresetü'l-Kudât'a dönüşmüştür. Medreselerin kapatılmasına kadar eğitime devam etmiştir. Bkz. Mehmet İpşirli, "Medresetü'l-Kudât", **DİA**, c. XXVIII, 2003, s. 343. Muallimhâne-i Nüvvab'ta *Dürer* ve *Mültekâ* metinlerine dayanan bir hukuk dersi verilmektedir. Bkz. Jun Akıba, "A New School For Qadis: Education of the Sharia Judges in the Late Ottoman Empire", **Turcica-Revue d'Études Turques**, tome 35, 2003, s. 143.

¹⁷⁹ Rahmi Efendi Erzincan doğumludur. İstanbul Hasanzâde Medresesinde Arapça ve Farsça okuyarak icazet almıştır. 1885-1888 yıllarında Mekteb-i Nüvvâb'ta okumuş, Âsâriyye Camii cuma vaizliği ve Fatih Camiinde dersiamlık yaptıktan sonra 1909'da Mekteb-i Nüvvâb müdürü olmuştur. Aynı yıl vefat eden Rahmi Efendi 1909 yılında Mekteb-i Nüvvâb'da *Dürer*'i okutmuştur. Bkz. Tahsin Özcan, "Rahmi Efendi", **DİA**, c. XXXIV, 2007, s. 423-424.

¹⁸⁰ "Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla: Elmalılı Küçük Hamdi Efendi", **Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]**, c. III, No: 5, 1964, s. 145.

¹⁸¹ Ali Adem Yörük, **Müderres ve Hukukçu Rizeli Hafız Kasım Efendi**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2014, s. 84. II. Meşrutiyet döneminde medrese tahsili gören bir alimin hocaları, okuduğu metinler, icazetleri hakkında tafsilatlı bir anlatı için bu çalışmaya bakınız.

¹⁸² Bkz. Kemal Yıldız, Ferda Esengün Hasekioğlu, "Muallimhâne-i Nüvvab'dan Medresetü'l-Kudât'a Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Okullar", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, No: 34, 2019, s. 416, 424.

¹⁸³ Jun Akıba, "A New School For Qadis: Education of the Sharia Judges in the Late Ottoman Empire", s. 160 (Müfredat tablo halinde verilmiştir). "Medresetü'l-kudât'ta okutulan eserler ve dersler şöyledir: "Mecelle, Dürer, sakk-i şer'i, ferâiz, tatbikât-ı şer'iyye, defter-i kassâm, ahkâm-ı evkâf, arazi kanunu, kara ve deniz ticareti kanunları, icra, ceza, usûl-i muhâkeme-i hukûkiyye, usûl-i muhâkemât-ı cezâiyye ve sulh, hukuk-ceza ve ticaret tatbikatı, tanzim-i i'lâmât-ı hukûkiyye ve cezâiyye, medhal-i ilm-i hukuk, hukuk-ı düvel, hukuk-ı idâre, iktisat, kitâbet-i resmiyye, hüsn-i hatt-ı ta'lik." Bkz. İpşirli, "Medresetü'l-Kudât", s. 344.

suretinde muhakeme edilmiş ve tercümesi yazılmıştır.¹⁸⁴ Yani klasik tarzda tasnif ve telif edilen fıkıh mesâili yeni hukuk nizamına göre mahkemelerde işlevsel olabilmesi için düzenlenmiştir.

Dürer 13/19. asırda cami dersiamları tarafından da okutulmuştur. Fatih dersiâmi Demirhisarlı Abdülvehhab Efendi, 7 Ağustos 1316/1898-99 tarihinden itibaren Fatih Cami-i Şerif’inde *Kadı Mîr*¹⁸⁵, *Dürer* ve *Sahih-i Buhari* dersleri okutmuştur.¹⁸⁶ *Dürer*’in okutulduğu yerlerden biri de büyük yerleşim yerlerinde camilere imam atamalarında yapılan imtihanlardır. Adaylara Kur’an-ı Kerim’den bir aşr, *Dürer* ve *Gurer*’den bir bölüm okutulur ve tecvid sorulurmuş.¹⁸⁷

Cumhuriyet döneminde ise Türkiye’de *Dürer*’i kimlerin okuttuğu ya da nerelerde okunduğu açık olmayan hususlardır. Medresenin metin okutma faaliyetini devam ettiren yapıların *Dürer*’i okutup okutmadığı hususunda net bir bilgimiz yoktur. Ancak son dönemde Mahmut Kaya, Ahmed Davudoğlu’ndan *Dürer*’i okuduğunu şöyle ifade eder: “Rahmetli Davudoğlu Hoca aslen Bulgaristan’ın Şumnu bölgesindendi ve Arapça ibarelere çok güzel Türkçe karşılıklar verebiliyordu. Onunla *Kadı Beydâvî*, *Buhârî*, *Şerhu’l-Akâid*, *Dürer* ve *Mültekâ* okuduk.”¹⁸⁸ Görüldüğü gibi *Dürer* yakın döneme kadar tedris amacıyla okutulmuştur.¹⁸⁹

¹⁸⁴ Metnin başlığı da bunu açıkça ifade eder. Bkz. Mlf.y., “Dürer ve Gurer’deki Meseleleri Mahkemelerde Olan Murafa’lar Tarzında Arz Edilen Kitap”tır. Bkz. Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar nr. 7431, vr. 1b-82b.

¹⁸⁵ Kâdî Mîr Meybüdü (909/1503-1504)’nin *Şerhu’l-Hidâyeti’l-Hikme* adlı eseri Kâdî Mîr adıyla meşhur olmuştur. Bkz. H. Bekir Karlığa, “Kâdî Mîr Meybüdü”, *DİA*, c. XXIV, 2001, s. 119.

¹⁸⁶ Demirhisarlı Abdülvehhab Efendi’nin Fatih dersiamlarından olması şöyle anlatılır: “Demirhisarlı Abdülvehhab Efendi, Fatih Camii Şerifi muciz dersiamlarından Rizeli Ferhat Efendi’nin Buhari-i Şerif ve ilm-i hadis derslerine devam ederek 1315/1897-98 Cemaziyevvelinde bu ilimlerden de icazet almaya muvaffak olmuş ve ders vekili ve huzûr-ı hümayun mukarrirlerinden Gümülcineli Ahmet Asım Efendi’den Arapça okumuştur. İcra kılınan ruus imtihanında ehliyetini ispat ederek Fatih Camii Şerifi dersiamları sırasına girmiştir.” Bkz. Mustafa Celil Altuntaş, “Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhanlık”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. VIII, No: 1, 2010, s. 44.

¹⁸⁷ Kemal Beydilli, “Osmanlı Döneminde Mahalle İmamaları”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, No: 3, 2009, s. 18. *Hidâye* imtihanlarına dair bilgiler de çokça geçmektedir. Bkz. Nev’izâde Atâî, *Hadâ’iku’l-hakâ’ik*, haz. Suat Donuk, c. II, s. 1565.

¹⁸⁸ Y.y. “Mahmut Kaya ile Türkiye’deki İslam Felsefesi Çalışmaları Üzerine”, *TALİD*, c. IX, No: 17, 2011, s. 394.

¹⁸⁹ Metin okumalarının modern dönemde devam ettiği aşikardır. Bunun yanı sıra şerh telifi de son asırda az da olsa devam etmiştir. Buna güzel bir örnek İbn Sina şerhleridir. İbn Sina’nın İhlas Suresi tefsirine çokça şerh yazılmıştır. Osmanlı dönemi son şarihleri Celeddin Devvani (ö. 908/1502), Ahmed el-Maraşi

E. ŞERH VE HAŞİYELERİN KRONOLOJİK LİSTESİ

Şerh ve haşiyelerin tespitini yaparken çeşitli kaynaklara başvurduk. Öncelikle Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Milli Kütüphane ve Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesinin veritabanına müracaat ettik. Bunların yanında biyo-bibliyografik eserler de şerh ve haşiyelerin, nüshalarının tespiti için önemli birer kaynak oldu. Katip Çelebi *Keşfü'z-zünûn*, Bağdâdî *Hediyyetü'l-ârifîn*, *GAS*, *GAL*, Zirikli *A'lâm*, *Câmiu's-ş-şurûh*, *Kıbrıs İslam Yazmaları Kataloğu*, *Şekâiku'n-nu'mâniyye* ve zeyilleri, Muhibbî'nin *Hulâsatu'l-eser*'i hem şerh ve haşiyelerin hem nüshalarının tespitinde hem de şarihler hakkında bilgi edinme konusunda başvuru kaynaklarımızdır. *Dürer* üzerine yapılmış çalışmaları inceleyen Orhan Ençakar'ın "Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür"¹⁹⁰ başlıklı makalesi şerh ve haşiyeleri tespit etmede oldukça istifade edilen kaynaklar arasında olmuştur.

1. Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed b. Süleyman (ö. 940/1534), *Risale fî tahkîki istihlâfi's-salâti'l-cum'a*¹⁹¹
2. İbrahim b. Muhammed el-Halebî (ö. 956/1549), *Risale fî islâhı galatâtî'l-vâkıâ fî Düreri'l-hükkâm*¹⁹²
3. Kara Çelebi Muhyiddin Mehmed b. Hüsâmeddin (ö. 965/1558), *Sefînetü'd-Dürer*¹⁹³
4. Mi'marzâde Efendi, Mustafa b. Mehmed (ö. 971/1564)¹⁹⁴, *Haşîye ale'd-Dürer*¹⁹⁵

ed-Debbağî (ö. 1165/1751) ve Ebu Said el-Hâdimî'dir. Son asırda ise Ahmed Hamdi Akseki (ö. 1951) tercüme edip şerh yazmıştır. Emine Taşçı Yıldırım, "18. Asır Osmanlı Düşüncesinde Bir İbn Sina Şarihi: Ebu Said Hâdimî ve İhlas Suresi Haşiyesi", *Dini Araştırmalar*, c. XVIII, No: 47, 2015, s. 199.

¹⁹⁰ Bu makale *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*'nin XII. cild 23. sayısında yayınlanmıştır.

¹⁹¹ Kemalpaşazâde, *Resâilü İbn Kemal*, İstanbul, Matbaa-i İkdâm, 1316, c. I, s. 113-116; a. mlf., *A.e.* Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. nr. 002261, vr. 95b-97b;

¹⁹² Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp. nr. 4281; Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. nr. 2775, vr. 1a-7b; Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. nr. 4466, vr. 463a-465b.

¹⁹³ Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa nr. 000789.

5. Ahmed b. Abdullah er-Rûmî el-Fevrî el-Müftî (Molla Fevrî Efendi) (ö. 978/1570-71), *Haşiye alâ şerhi Gureri'l-ahkâm*¹⁹⁶
6. Kınalızâde Ali Çelebi, Ali b. Emrullah (ö. 979/1571-72), *Haşiye ale'd-Dürer ve'l-gurer*¹⁹⁷
7. Şam Müftüsü Abdülfettah el-Kayserî (ö. 984/1576), *Ta'likât ale'd-Dürer*¹⁹⁸
8. Müslim b. Emrullah Muhammed, *Haşiyetü'd-Dürer ve'l-Gurer* (telif tarihi 989/1581-82)¹⁹⁹
9. Ahmed b. Mehmed b. Ali el-Halebî (ö. 990/1582), *Dürer'in manzumu*²⁰⁰
10. Hısım (Munuk/Mınık) Ali Çelebi, Ali b. Bâlî (ö. 992/1584), *Muhtasaru'd-Dürer ve'l-Gurer*²⁰¹

¹⁹⁴ Nev'îzâde Atâî, **Hadâ'iku'l-hakâ'ik**, c. I, s. 329-335.

¹⁹⁵ Katip Çelebi'ye göre vefatı 1021'dir. Katip Çelebi, **Keşfü'z-zünûn**, c. I, s. 1199; Abdullah el-Habeşî, **Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî**, Cidde, Daru'l-minhac, 2017, c. I, s. 1278. Nüshası kütüphane kayıtlarında tespit edilememiştir.

¹⁹⁶ Nev'îzâde Atâî, **Hadâ'iku'l-hakâ'ik**, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017, c. I, s. 143; Abdullah el-Habeşî, **Camîu's-şuruh ve'l-havâşî**, c. I, s. 1277. Bu eserin nüshasına kütüphane kayıtlarında rastlanmamıştır.

¹⁹⁷ Süleymaniye Ktp. Carullah nr. 612; Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa nr. 749.

¹⁹⁸ Süleymaniye Kütüphanesi Reşid Efendi 1008 nolu nüshada Abdülfettah Efendi'nin *Dürer*'e dair düzeltmeleri mevcuttur. Ta'likâtın baş kısmında "*Dürer*'in birçok yerinde hakkında düşünülmesi gereken ibareler vardır. Abdülfettah el-Kayserî bunları vaz etmiştir." şeklinde yazar. Bu risaleyi Abdülfettah el-Kayserî'nin telif ettiği yazılsa da risalede geçen düzeltmelerin çoğunda Azmîzade'ye atıf yapılmıştır. Azmîzâde, Abdülfettah el-Kayserî'den sonra yaşamıştır. Vefat tarihleri göz önünde bulundurulduğunda Abdülfettah el-Kayserî'nin Azmîzâde'nin haşiyesine müracaat etmesi pek muhtemel değildir. Bu sebeple Ençakar'a göre bu ta'likâtın aidiyetinde problem vardır. Süleymaniye Ktp. Reşid Efendi nr. 1008, vr. 175b-177a; Bu tespiti yapan çalışma için bkz. Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 254.

¹⁹⁹ Muhammed b. Ömer el-Halebî bu haşiyeyi 989/1581-82 senesinde tahrir etti. Bkz. Sivas Ziya Bey Ktp. Sivas Yazma nr. 3905, vr. 81b.

²⁰⁰ Nev'îzâde Atâî, **Hadâ'iku'l-hakâ'ik**, c. II, s. 831. Kütüphane kayıtlarında bu eserin nüshası tespit edilememiştir.

11. Çivizâde Mehmed Efendi (ö. 995/1587), *Haşiye/Ta'lika ale'd-Dürer*²⁰²
12. Vankulu Mehmed b. Mustafa (ö. 1000/1591-92), *Nakdü'd-Dürer*²⁰³
13. *Ta'lika alâ mes'ele min kitâbi's-şuf'a min Düreri'l-hükkâm*²⁰⁴ (telif tarihi 995/1586-87'den sonra)²⁰⁵
14. Şeyhülislam Bayramzâde Zekeriya Efendi (ö. 1001/1593), *Haşiye alâ şerhi Gureri'l-ahkâm*.²⁰⁶
15. Nureddin el-Bâkânî Mahmud b. Berekât b. Muhammed ed-Dımaşkî (ö. 1003/1595)²⁰⁷, *Tahrîr alâ bahs fi'd-Dürer ve'l-Gurer min âhiri'l-udhiye*²⁰⁸
16. Süleyman b. Veli el-Ankaravî (ö. 1003/1595'ten sonra), *Tercüme-i Düreri'l-hükkâm*²⁰⁹

²⁰¹ Muhtasarının kenarına bazı ta'likât kaydetmiştir. Nev'îzâde Atâî, **Hadâ'iku'l-hakâ'ik**, c. I, s. 843. Nuruosmaniye Ktp. nr. 1818, vr. 1b-359a; Süleymaniye Ktp. Hamidiye nr. 454, vr. 1b-233b. Hamidiye nüshası Ahîzâde Abdülhalim Efendi'ye nisbet edilmiştir. Orhan Ençakar'ın bu nisbetin yanlışlığını ve nüshanın Ahîzâde Hısım Ali Çelebi'ye ait olduğunu tespit etmiştir. Bkz. Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Düreri'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 260. İncelediğimiz kadarıyla bu iki nüsha aynı müellife aittir.

²⁰² Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. nr. 2775, vr. 602b-617b; Süleymaniye Ktp. Esad Efendi nr. 3600, vr. 2a-21b.

²⁰³ Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi nr. 787; Ayasofya nr. 1113; Fatih nr. 1599; Hacı Beşir Ağa nr. 222; Halet Efendi nr. 105; Nuruosmaniye nr. 1463; Reisulküttâb nr. 317.

²⁰⁴ Süleymaniye Ktp. Mesih Paşa nr. 00103-002, vr. 42b-43b.

²⁰⁵ Orhan Ençakar nüsha kenarında Vankulu'dan yapılan alıntı dolayısıyla vefat tarihini ö. 1000/1591-92'den sonra olarak zikretmiştir. Bkz. Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Düreri'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 249. Biz Vankulu haşiyesinin telif terihini esas aldık.

²⁰⁶ Nev'îzâde Atâî, **Hadâ'iku'l-hakâ'ik**, c. I, s. 933-935; Abdullah el-Habeşî, **Câmiu's-şurûh**, c. I, s. 1278. Kütüphane kayıtlarında nüshası tespit edilememiştir.

²⁰⁷ Hayatı için bkz. Muhibbî, **Hulâsatu'l-eser**, c. IV, s. 317, 318.

²⁰⁸ Süleymaniye Ktp. Kasidecizade nr. 710, vr. 247b-248a. Bunun dışında istihlaf meselesiyle ilgili *Mültekâ* şerhinden alıntı yapılan bir talika vardır. Bkz. Süleymaniye Ktp. Kasidecizade nr. 00710, vr. 244b-245b.

²⁰⁹ Süleymaniye Ktp. Fatih nr. 1522, vr. 400 Ölüm tarihi hakkında bkz. Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Düreri'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 261, 262.

17. Muhammed b. Abdullah Şihabeddin et-Timurtâşî (ö. 1004/1596), *Haşiye alâ Düreri'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*²¹⁰
18. Mustafa b. Ebussuûd (Ebussuûdzâde Mustafa Efendi) (ö. 1008/ 1598), *Haşiye ale'd-Dürer ve'l-Gurer*²¹¹
19. Ali b. Müslim el-Kayserî, *Haşiye alâ dibâceti'd-Dürer* (telif tarihi 1008/1598)²¹²
20. Molla Haydar b. İbrahim Tâceddin-i Sağır el-Hamîdî (ö. 1012/1604), *Ta'likât ale'd-Dürer ve'l-Gurer*²¹³
21. Kınalızâde Hasan Çelebi (ö. 1012/1603-04), *Haşiye alâ Düreri'l-hükkâm*²¹⁴
22. Ahîzâde Halîmî Efendi, Abdülhalim b. Ahîzâde Mehmed, (ö. 1013/1604), *Haşiye alâ muhtasari'd-Dürer*²¹⁵
23. Ebu'l-Meyâmin Şeyhülislam Mustafa Efendi (ö. 1015/1606), *Dürer Haşiyesi*²¹⁶

²¹⁰ Muhibbî, **Hulâsatu'l-eser**, c. IV, s. 18, 19; Abdullah el-Habeşî, **Câmiu's-şurûh**, c. I, s. 1278; Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp. nr. 3270, vr. 1b-165a.

²¹¹ Nev'îzâde Atâî, **Hadâ'iku'l-hakâ'ik**, c. II, s. 1161, 1162; Abdullah el-Habeşî, **Câmiu's-şurûh**, c. I, s. 1278. Kütüphane kayıtlarında nüshası görünmemektedir.

²¹² Süleymaniye Ktp. nr. 00424, vr. 174b-175b. Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Düreri'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 250.

²¹³ Katip Çelebi, **Keşfü'z-zünûn**, c. I, s. 1199; Abdullah el-Habeşî, **Câmiu's-şurûh**, s. 1278; Muhibbî, **Hulâsatu'l-eser**, c. II, s. 128. Kütüphane kayıtlarında nüshası tespit edilememiştir.

²¹⁴ Süleymaniye Ktp. Yeni Cami nr. 00397-002, vr. 91-110.

²¹⁵ *Dürer* nüshasının kenarında bir haşiyesi olduğu kayıtlarda geçmektedir. Bkz. Nev'îzâde Atâî, **Hadâ'iku'l-hakâ'ik**, c. II, s. 1311; Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, c. I, s. 228; Kütüphane kayıtlarında Ahîzâde'ye nispet edilen muhtasar ve haşiye vardır. Bkz. Ahîzâde Abdülhalim b. Muhammed el-Hanefî, **Muhtasaru'd-Dürer ve'l-Gurer**, Süleymaniye Ktp. Hamidiye nr. 454; Kütüphane kayıtlarında kenarda yer alan Ahîzâde nüshalarının aidiyetinde bir şüphe vardır. Ençakar, Süleymaniye Hamidiye nüshasında kenarda yer alan notların Abdülhalim b. Pir Kadem'e ait olduğu ve bu sebeple hatalı olarak Ahîzâde Halimî Efendiye nispet edildiğini söyler. Onun tespitlerine göre bu muhtasar Ahîzâde Mınık Ali Çelebi'ye aittir. A. mlf. **Haşiye alâ Düreri'l-hükkâm**, Milli Ktp. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 299.

24. Muhibbuddin Muhammed b. Ebubekir el-Ulvânî al-Hamevî (ö. 1016/1608)²¹⁷, *Haşiye ale'd-Dürer*²¹⁸
25. Atûfî Mehmed Efendi (ö. 1016/1608), *Dürer Haşiyesi*²¹⁹
26. Abdülaziz b. Muhammed, *Ta'likât alâ mevâzii'd-Dürer* (ist. tarihi 1021/1611)²²⁰
27. Karamanizâde Mehmed Efendi (ö. 1021/1612-13), *Ta'likât-ı Karamanizâde ale'd-Dürer ve'l-Gurer*²²¹
28. Karacaahmed Efendi el-Hamîdî, (ö. 1025/1617-18), *Haşiye ale'd-Dürer ve'l-Gurer*²²²
29. İbnü'l-Molla, İbrahim b. Ahmed el-Haskefî (ö. 1030/1620-21)²²³, *Şerhu'n-nazar fi şerhi'd-Dürer* (telif tarihi 992/1584-85)²²⁴

²¹⁶ Katip Çelebi, **Keşfü'z-zünûn**, c. I, s. 1199; Abdullah el-Habeşî, **Câmiu's-şurûh**, c. I, s. 1278. Hayatı için bkz. Nev'îzâde Atâî, **Hadâ'iku'l-hakâ'ik**, c. II, s. 1342-1346. Nüshası bulunamamıştır.

²¹⁷ Hayatı için bkz. Muhibbî, **Hulâsatü'l-eser**, c. III, s. 322,

²¹⁸ Abdullah el-Habeşî, **Câmiu's-şurûh**, c. I, s. 1278. *Dürer*'e haşiyesi olduğu kayıtlı olsa da nüshası kütüphane kayıtlarında tespit edilememiştir.

²¹⁹ *Dürer*'in kenar noşluklarında haşiyeleri vardır. Nev'îzâde Atâî, **Hadâ'iku'l-hakâ'ik**, c. II, s. 1369. Nüshası tespit edilememiştir.

²²⁰ Milli Ktp. Afyon Gedik Ahmet Paşa nr. 017418, vr. 9b-20a.

²²¹ Süleymaniye Ktp. Şeyh Esad Efendi nr. 0068, vr. 1b-29a.

²²² Süleymaniye Ktp. Ayasofya nr. 1111, vr. 1b-157a.

²²³ Muhibbî, **Hulâsatü'l-eser**, c. I, s. 11-12

²²⁴ İbnü'l-Molla'nın *Dürer ve Gurer*'i nazma çektiği bilgisi yer almaktadır. Bkz. Muhibbî, **Hulâsatü'l-eser**, c. I, s. 11-12. Kütüphane kayıtlarında Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa 2504 numaralı nüshası *Şerhu'n-nazar fi şerhi'd-dürer* ismiyle kaydedilmiştir. Ancak nüsha incelendiğinde *Dürerü'l-hükkâm* ile ilgili olmadığı anlaşılmıştır. Bu nüshada İbnü'l-Molla'nın sarf, nahv ve mantığa dair telif ettiği üç şerh yer almaktadır. Bu açıdan *Dürer ve Gurer*'e dair telif ettiği manzum tespit edilememiştir. *Şerhu'd-dürer* ismi mantık ilmine dair telifine işaret etmektedir. Bkz. Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa nr. 2504, zahriyye kısmı. Orhan Ençakar da bu manzumin nüshasına ulaşamadığını ifade etmiştir. Bkz. Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 261.

30. Hidayetullah el-Alâiyyevî (Alanyalı Manav Hidayet Efendi) (ö. 1039/1629-30), *Haşiye ale'd-Dürer*²²⁵
31. Azmîzâde Hâletî Efendi (ö. 1040/1631), *Haşiye ale'd-Dürer ve'l-Gurer*²²⁶
32. *Ta'lîka alâ mes'eleteyn mine'd-Dürer*²²⁷
33. Seyyid Cafer b. Kemaleddin b. Cafer (ö. 1040/1631'den sonra), *Haşiyetü'l-haşiye alâ Düreri'l-hükkâm*²²⁸
34. Hafız Mahmud el-Vardârî (ö. 1045/1635), *Mesâkıbu'd-Dürer*²²⁹
35. Seyyid Muhammed b. Mahmud el-Hüseynî (ö. 1044/1634), *Aşera mübeşşera bi'l-kabul*.²³⁰
36. İbnü'n-Nakîb Ahmed b. Muhammed el-Halebî (ö. 1056/1646-47), *Haşiye ale'd-Dürer*²³¹
37. Hasan Efendi (ö. 1049/1639'dan sonra), *Haşiye ale'd-Dürer ve'l-Gurer*²³²

²²⁵ Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. I, s. 1199; Nev'îzâde Atâî, *Hadâ'îku'l-hakâ'ik*, c. II, s. 727, 728. Orhan Ençakar bu müellifin ölüm tarihini 1033/1624 olarak vermiştir. Bkz. Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 258. Abdullah el-Habeşî, *Câmiu's-şurûh*, c. I, s. 1279. Nüshası tespit edilememiştir.

²²⁶ Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi nr. 00785; Süleymaniye Ktp. Hamidiye nr. 465; Süleymaniye Ktp. Kılıç Ali Paşa nr. 348; Süleymaniye Ktp. Ayasofya nr. 1109.

²²⁷ Süleymaniye Ktp. Mesih Paşa nr. 103-002, vr. 44b-47a. Müellif hibeden dönme ve gasb bahisleriyle ilgili Azmîzâde Hâletî'nin *Dürer*'e yönelik eleştirilerini kritik ettiği bir talika kaleme almıştır. Bu sebeple Orhan Ençakar Azmîzâde'nin vefat tarihini dikkate alarak müellifin ölüm tarihini 1040/1631'den sonra olarak kaydetmiştir. Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 249.

²²⁸ Ankara Bölge Ktp. Nevşehir Ürgüp Tahsin nr. 410, vr. 217b-234b.

²²⁹ Beyazıt Ktp. Veliyyüddin Efendi nr. 1116, vr. 1b-159a.

²³⁰ Süleymaniye Ktp. Murad Molla nr. 1833, vr. 99a-107b.

²³¹ *Dürer* üzerine haşiyesi olduğu zikredilir. Ancak nüshasına ulaşamamıştır. Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser*, c. I, s. 318-324. Abdullah el-Habeşî, *Câmiu's-şurûh*, c. I, s. 1279.

²³² Süleymaniye Ktp. Şeyh Esad Efendi nr. 0068, vr. 29b-106a. Ferağ kaydında Sultan Selim Han Medresesi müderrisi Muhammed b. Hasan'ın bu nüshayı yazdığı kaydedilmiştir. Muhammed b. Hasan,

38. İbrahim b. Ebi Bekr el-İzdinî (ö. 1057/1647'den sonra), *Uddetü'l-hükkâm alâ şerhi Gureri'l-ahkâm*²³³
39. İsmail b. Abdülganî en-Nablusî (ö. 1062/1652), *el-İhkâm şerhu Düreri'l-ahkâm*²³⁴
40. Fâzıl Emir, *Risâle fî mes'eleti't-tahkîm*²³⁵
41. Süleyman el-Benûferî, *Risâle fî mes'eleti't-tahkîm* (ist. tarihi 1062/1652) ²³⁶
42. Şürünbülâlî, Hasan b. Ammar (ö. 1069/1659), *Gunyetü zevi'l-ahkam ve buğyetü Düreri'l-hükkâm*²³⁷
*İthâfü'l-erîb bi-cevâzi's-tinâbeti'l-hatîb*²³⁸
*Rakmü'l-beyân fî diyeti'l-mufasssal ve'l-benat*²³⁹
*Teysîru'l-alîm li-cevâbi't-tahkîm*²⁴⁰
43. Nuh b. Mustafa el-Konevî (ö. 1070/1659-60), *Netâicu'n-nazar fî havâşi'd-Dürer ve'l-Gurer*²⁴¹
44. Abdülcélil b. Ali (ö. 1076/1666), *Tercüme-i Dürer*²⁴²

babasının *Dürer* ve *Gurer*'i mütaalası sırasında nüshanın hamışına aldığı notları derlediğini söyler. Bu sebeple haşiyenin müellifi Hasan Efendi olarak kaydedilmiştir. Bkz. vr. 29b.

²³³ Beyazıt Devlet Ktp. nr. 2358, vr. 327a.

²³⁴ Abdullah el-Habeşî, *Câmiu's-şurûh*, c. 1, s. 1279; Daru'l-kütübi'z-zahiriyye, nr. 7193.

²³⁵ Köprülü Ktp. Hacı Ahmed Paşa Ktp. nr. 334-010, vr. 200b-201a.

²³⁶ Köprülü Ktp. Hacı Ahmed Paşa Ktp. nr. 334-010, vr. 201a-202b.

²³⁷ Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm ve buğyetü Düreri'l-hükkâm*, Asitane, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1317, 2 cilt.

²³⁸ Süleymaniye Ktp. Ayasofya nr. 1184, vr. 158b-171a.

²³⁹ Süleymaniye Ktp. Fatih nr. 2470, vr. 451a-452b.

²⁴⁰ Süleymaniye Ktp. nr. 1044, vr. 269a-270a.

²⁴¹ Süleymaniye Ktp. Esad Efendi nr. 00652.

²⁴² Manzum bir tercümedir. Bkz. Süleymaniye Ktp. Hekimoğlu nr. 314, vr. 1b-116a.

45. Minkarizâde Yahya b. Ömer (ö. 1088/1677-78), *Risale fî kavli sahibi'd-Dürer fî kitabî'l-kazâ inde beyânî ahkâmî't-tahkim*²⁴³
46. Abdülhalim b. Pir Kadem b. Nasuh (Abdülhalim Efendi) (ö. 1088/1677), *Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm ve tenvîri Düreri'l-hükkâm*²⁴⁴
47. Muhammed b. Abdurrahman er-Rahabî (ö. 1088/1678'den sonra), *Risale fî mes'eleti't-tahkîm*.²⁴⁵
48. Hasan Ali (ö. 1090/1679-80'den sonra), *Dürer Haşiyesi/ el-Cüz'ü's-sânî min haşiyeti's-şeyh Hasan ale'd-Dürer*²⁴⁶
49. Trablusşam müftüsü Şeyh Ali el-Basir (ö. 1090/1679) *Nazmu'l-Gurer fî elfi beyt*²⁴⁷
50. *Ta'likât ale'd-Dürer* (vakıf mührü 1093/1682)²⁴⁸

²⁴³ Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa nr. 2834-019, vr. 140b-141b; Köprülü Ktp. Ahmet Paşa nr. 0334, vr. 200a-200b;

²⁴⁴ Süleymaniye Ktp. Fatih nr. 1593; İstanbul, Matbaa-i Amire, 1853, 2 c.

²⁴⁵ Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa nr. 2834-021, vr. 146a-149a. Bkz. Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Düreri'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 248.

²⁴⁶ Diyarbakır İl Halk Ktp. nr. 1982; Bu eser Hasan b. Ammar eş-Şürünlâlî şerhinin bir kopyasıdır. Kütüphane kayıtlarında Hasan Ali adıyla yanlış kaydedilmiştir. Eserin başlığı *el-Cüz'ü's-sânî min haşiyeti's-şeyh Hasan ale'd-dürer*. Yazmanın zahriyesinde bu kitabın Şürünlâliyye haşiyesi olduğu yazılıdır. Kenar boşluklarına bazı notlar yazılmıştır. Bu haşiyeye Hacı Hafız Boluzade Mehmed Efendi'ye aittir. Eklemeler Ömer Efendi el-Hamidi el-Amidi'ye aittir.

²⁴⁷ Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. I, s. 1200; Abdullah el-Habeşi, *Câmiu's-şurûh*, c. I, s. 1280.

²⁴⁸ Orhan Ençakar nüshada 1093/1682 tarihli vakıf mührü olduğu için bu tarihi kaydetmiştir. Bkz. Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Düreri'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 255. Süleymaniye Ktp. Yeni Medrese nr. 00088-003'de kayıtlı nüshanın 312b-321a varak numaraları arasındadır. Bu yazma eserin baş kısmında sırasıyla Azmîzâde haşiyesi ve Karamanizâde haşiyesi yer alır. Bu ta'likât sonda yer almaktadır. Bu açıdan ta'likâtın telifi Azmîzâde ve Karamanizade haşiyelerinden sonra, 1093-1682 tarihinden önce olmalıdır. Bu ta'likâtta da önceki iki haşiyeye gibi *Dürer*'in ve Molla Hüsrev'in hatalarına odaklanılmıştır. Bkz. Süleymaniye Ktp. Yeni Medrese nr. 88-003, vr. 312b-321a.

51. Vâni Mehmed Efendi Hoşâbî (ö. 1096/1685)²⁴⁹, *Haşiye alâ Düreri'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*²⁵⁰
52. Ebu'l-Felah Halil b. Hasan el-Aydinî (1097/1686'dan sonra)²⁵¹
*Haşiye alâ kitâbi'l-eymân min kitâbi'd-Dürer*²⁵²
*Haşiye ale'd-Dürer ve'l-Gurer*²⁵³
*Haşiye alâ haşiyeti'l-Vâni ale'd-Dürer*²⁵⁴
*Haşiye alâ mebhasi'l-kebire ale'd-Dürer*²⁵⁵
*Haşiye alâ kavli sahibi'd-Dürer fi bâbi ikâi't-talak*²⁵⁶
*Haşiye alâ mebhasi'l-udhiye mine'd-Dürer*²⁵⁷
*Haşiye alâ risâleti Minkarizâde fi meseleti't-tahkim*²⁵⁸
53. Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed el-Mekkî el-Hamevî el-Hüseynî (ö. 1098/1687), *Nuhbetü'l-fiker ale'd-Dürer ve'l-Gurer*.²⁵⁹
54. *Ta'likât alâ dibâceti'd-Dürer*²⁶⁰

²⁴⁹ Bursalı Mehmed Tahir'in eserinde Hoşab beldesinden Vani Mehmed Efendi diye birisi yer alır. Ancak *Dürer*'e dair bir haşiye zikredilmez. Bkz. Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, c. II, s. 50. Müellifin hayatı hakkında bilgi için bkz. Erdoğan Pazarbaşı, "Mehmed Efendi Vanî", **DİA**, c. XXVIII, 2003, s. 458-459.

²⁵⁰ Antalya Elmalı İlçe Halk Ktp. nr. 2667. Eserin nüshasına internet portalından ulaşamadı.

²⁵¹ Bursalı Mehmed Tahir vefat tarihini 1170/1756 olarak vermiştir. Bkz. Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, c. I, s. 299; Orhan Ençakar müellifin haşiyelerden birini 1097/1686 yılında telif ettiğine dair kayda dayanarak bu tarihte haşiyeyi telif edip 75 yıl kadar yaşamasını pek mümkün görmemiş ve vefat tarihini (1097/1686'dan sonra) olarak vermiştir. Bkz. Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 248. *el-Hidâye, Dürer* ve Sadruşşeria (*Şerhu'l-Vikaye* olmalı)'ya dair haşiyeleri Nuruosmaniye 1489-1490 nüshalarında yer almaktadır.

²⁵² Nuruosmaniye Ktp. nr. 1489 46b-108a. 1161/1748 yılında istinsah edilmiştir. Müellif hattından yapılan bir istinsaktır.

²⁵³ Nuruosmaniye Ktp. nr. 1489, vr. 120a-133a. *Dürer*'in baş kısmına ve abdest bölümüne dair bir haşiyedir.

²⁵⁴ Nuruosmaniye Ktp. nr. 1490, vr. 42b-43a.

²⁵⁵ Nuruosmaniye Ktp. nr. 1490, vr. 43b-45a.

²⁵⁶ Nuruosmaniye Ktp. nr. 1189, vr. 109b-112a. (1161/1748 yılında istinsah edilmiştir.)

²⁵⁷ Nuruosmaniye Ktp. nr. 1490, vr. 107b-109b. (1097/1685-86 yılında telif edilmiştir.)

²⁵⁸ Nuruosmaniye Ktp. nr. 1489, vr. 113b-116a. 1151/1738-39 yılında müellif hattından istinsah edilmiştir.

²⁵⁹ Süleymaniye Ktp. Esad Efendi nr. 3631, vr. 30b-96b.

55. İbrahim Efendi b. Mehmed (ö. 1101-02/1690'dan önce), *Haşiye alâ Düreri'l-hükkâm*²⁶¹
56. Hasan b. Ali b. Muhammed el-Haneî (ö. 1121/1709-10), *Haşiye ale'd-Dürer ve'l-Gurer*²⁶²
57. Sapançalı Ali Efendi, (ö. 1131-1154/1719-1742), *Ta'likât alâ kitâbi'n-nikah mine'd-Dürer*²⁶³
58. Gelibolılı Mektûbî Osman Efendi (ö. 1136/1724)²⁶⁴, *Tercüme-i Dürer*²⁶⁵
59. Hüseyin el-Asbaî es-Serâî, *Şerhu dibâce-i Düreri'l-hükkâm* (telif tar. 1145/1732)²⁶⁶
60. Muhammed Emin b. Abdülhay el-Üsküdârî (ö. 1149/1736), *Ta'likât ale'd-Dürer ve'l-Gurer*²⁶⁷
61. Musullu Fethullah b. Mahmud (ö. 1208/1793'den sonra)²⁶⁸, *Haşiye alâ evâili'd-Düreri'l-hükkâm* (telif tar. 1150/1737)²⁶⁹; *Risâle fî'l-kefâle* (telif tar. 1131/1719)²⁷⁰

²⁶⁰ Orhan Ençakar'ın makalesinden tespit edildi. *Dürer*'in dibacesi üzerine yazılan bu ta'likât Hamevî'nin şerhinden özetlenmiştir. Bkz. Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Düreri'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 251. Bu sebeple Ençakar müellifin ölüm tarihini 1098/1687'den sonra olarak kaydetmiştir.

²⁶¹ Akseki Halk Ktp. nr. 0107. Nüshasına ulaşamadı.

²⁶² Müellifin nisbesi Bathiş el-ulvi el-akki'dir. Ancak nasıl okunacağı tam bilinmemektedir. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c. I, s. 296; Abdullah el-Habeşî, *Câmiu's-şurûh*, c. I, s. 1280.

²⁶³ Süleymaniye Ktp. Reisülküttâb nr. 1194, vr. 26b-39b. Bkz. Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Düreri'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 256.

²⁶⁴ Uşşâkizâde, *Vekâyiü'l-fudalâ*, c. IV, s. 564-65.

²⁶⁵ Bkz. Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Düreri'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 263.

²⁶⁶ Ankara Milli Ktp. Afyon Gedik Ahmet Paşa nr. 0017418, vr. 1b-6b.

²⁶⁷ Hacı Selim Ağa Ktp. Kemankeş nr. 0115, vr. 1b-45b (Müellif hattı). Bkz. Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Düreri'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 244.

²⁶⁸ Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Düreri'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 250.

²⁶⁹ Konya Bölge Ktp. Malatya Darende İlçe Halk Ktp. nr. 00599, vr. 1b-124b.

62. Vaiz Sağırzâde Abdullah Efendi, *Şifâü'l-âlâm fî şerhi Düreri'l-hükkâm* (telif tar. 1161/1748)²⁷¹
63. Manisalı Abdürrezzak Efendi (ö. 1154/1741) *Tercüme-i Düreri'l-Gurer*²⁷²; Manisalı Vahid Efendi (ö. 1171/1757'den sonra) *Terceme-i Düreri'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*²⁷³
64. Hüseyin b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Halebi, ed-Devâhî (ö. 1175/1761-62)²⁷⁴, *Haşiye ale'd-Dürer ve'l-Gurer*²⁷⁵
65. Ebu Said el-Hâdimî (ö. 1176/1762), *Haşiye alâ Düreri'l-hükkâm*²⁷⁶ / *Risale li-def'i mâ evrade İbni'l-Kemal ale'd-Dürer fî'l-istihlaf*²⁷⁷
66. Fazlızâde el-Hac Muhammed b. el-Hac Muhammed (ö. 1177/1763'ten sonra), *Haşiye ale'd-Dürer*²⁷⁸
67. Küçük Ahmedzâde Ebu Bekir, *Ta'lika alâ dibâceti'd-Dürer* (telif tar. 1144/1731)²⁷⁹

²⁷⁰ Konya Bölge Ktp. Malatya Darende İlçe Halk Ktp. nr. 00599, vr. 126b-130b; Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Düreri'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 250.

²⁷¹ Süleymaniye Ktp. Fatih nr. 001698.

²⁷² Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi nr. 0752, 301 vr. Manisalı Abdürrezzak Efendi *Dürer*'in başından hudud bahsine kadar, devamını da Vahid Efendi tercüme etmiştir. Bu iki tercüme kütüphane kayıtlarında yanlışlıkla Süleyman b. Veli'ye nisbet edilmiştir. Tespitler için bkz. Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Düreri'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 263.

²⁷³ Akseki Halk Ktp. nr. 0085.

²⁷⁴ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, c. 1, s. 326. Dâdeyhî olarak da geçer. Bkz. Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Düreri'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 259.

²⁷⁵ Abdullah el-Habeşi, *Câmiu's-şurûh*, c. I, s. 1280. Nüshası tespit edilememiştir.

²⁷⁶ Hâdimî, *Haşiye alâ Düreri'l-hükkâm*, İstanbul, Daru't-tıbaati'l-amire, 1269.

²⁷⁷ Süleymaniye Ktp. İzmirli İsmail Hakkı nr. 03651-015, s. 217-219. (matbu)

²⁷⁸ Süleymaniye Ktp. Fatih nr. 1597.

²⁷⁹ Süleymaniye Ktp. İzmir nr. 00812-007, vr. 40b-50b.

68. İbn Karatepeli Hüseyin b. Mustafa el-Aydî (ö. 1191/1777), *Haşiye alâ Düreri'l-hükkâm*²⁸⁰
69. Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zührî eş-Şîrvânî (ö. 1200/1785-86), *Haşiye ale'd-Dürer*²⁸¹
70. Abdullah-ı Ahiskavî Ebû Muhammed Abdullah Ziyâuddin (ö. 1227-28/1813), *Haşiye ale'd-Dürer*²⁸²
71. Gazzîzâde Abdüllatîf Efendi el-Bursevî (ö. 1247/1831-32)²⁸³, *Haşiye ale'd-Dürer ve'l-Gurer*²⁸⁴
72. Kars-Erzurum Müftüsü Halil b. Süleyman Efendi, *Haşiye alâ dibâceti Düreri'l-hükkâm* (ist. tarihi 1258/1842)²⁸⁵
73. *Tercüme-i Dürer* (telif tarihi 1854'ten sonra)²⁸⁶
74. *Hâşiyetü'd-Dürer* (vakıf kaydı 1279/1862)²⁸⁷

²⁸⁰ Bu nüsha hatalı bir şekilde İbn Karatepeli'ye nisbet edilmiştir. Bu nüsha İbn Karamânî (Karamanizâde)'ye aittir. Milli Ktp. Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Ktp. nr. 1082; Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Düreri'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 266.

²⁸¹ Abdullah el-Habeşî, *Câmiu's-şurûh*, c. I, s. 1280; Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Düreri'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 260. Nüshasına ulaşamadı.

²⁸² Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 370, 371. Nüshası tespit edilememiştir.

²⁸³ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 138; Osman Türer, "Gazzîzâde Abdüllatîf Efendi", *DİA*, c. XIII, 1996, s. 540.

²⁸⁴ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 138; Abdullah el-Habeşî, *Câmiu's-şurûh*, c. I, s. 1280. Nüshası tespit edilememiştir.

²⁸⁵ Milli Ktp. Yazmalar Koleksiyonu nr. 8416/1.

²⁸⁶ Müellifi bilinmeyen bu eser Muallimhâne-i Nüvvab'da ders ders okutulurken meseleler murâfâ suretinde muhakeme edilmiş ve tercümesi yazılmıştır. Kütüphane kaydındaki ismi "Dürer ve Gurer'deki Meseleleri Mahkemelerde Olan Murafâ'lar Tarzında Arz Edilen Kitap"tır. Bkz. Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar nr. 7431, vr. 1b-82b. Orhan Ençakar ise bu eseri tercüme olarak kaydetmiştir. Bkz. Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Düreri'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 263; Muallimhane-i Nüvvab'ın kuruluş tarihi 1854'tür. 1885'te Mekteb-i Nüvvab olmuştur. Bkz. İpşirli, "Medresetü'l-Kudât", s. 343-344; Buna göre bu nüshanın 1854-1885 tarihleri arasında yazıldığı söylenebilir.

75. Ahmed b. Ömer b. Ahmed el-İstanbulî ed-Dımaşkî (ö. 1281/1864), *Şerhu'd-Dürer*²⁸⁸
76. Yakub b. İbrahim el-Çerkesî (ö. 1307/1890'dan sonra), *Şerhu hutbeti Düreri'l-hükkâm*²⁸⁹
77. Nurullah b. Muhammed Tarsûsî, *Şerhu'd-Düreri'l-hükkâm*²⁹⁰
78. Ömer Muhyiddin b. Kâdî Edirne, *Risale fî ba'zi'l-me'haz alâ kitâbi Düreri'l-hükkâm*²⁹¹
79. Mahmud en-Neccar, *Şifâü'l-â'lâm fî şerhi Düreri'l-hükkâm*²⁹²
80. Vezir Seyyid Ebu'l-Hüseyin b. Ahmed b. Hasan b. Ali, *Kitabu Dürer-i Gurer*²⁹³

²⁸⁷ Süleymaniye Ktp. Yozgat nr. 201, vr. 1b-66b; Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 245.

²⁸⁸ Nizar Abaza, Muhammed Mutî' el-Hafız, **Ulemâ-yı dımaşk ve a'yânuha fî karni's-salis aşer**, Dımaşk, Daru'l-fıkr, 1991, c. II, s. 267.

²⁸⁹ Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 252; Mısır, Muhammed Mustafa Matbaası, 1307/1889; Millet Ktp. Ali Emiri Arapça nr. 625, 626, 4696; İstanbul, Matbaa-i Amire, 1307. Nüshasının pdf si bulunamadı.

²⁹⁰ Adana İl Halk Ktp. nr. 1129. Orhan Ençakar'ın tespitlerine göre bu nüsha Azmîzâde'nin nüshasının kopyasıdır. Müstensihî Nurullah b. Muhammed Tarsusî'dir. Bkz. Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 266. Nüshanın başında da Azmî haşiyesi olduğu yazılmıştır. bkz. Adana İl Halk Ktp. nr. 1129, vr. 3a.

²⁹¹ Abdullah el-Habeşî, **Câmiu's-şurûh**, c. I, s. 1279

²⁹² Abdullah el-Habeşî, **Câmiu's-şurûh**, c. I, s. 1279. Bu haşiyenin nüshası tespit edilememiştir.

²⁹³ Kayseri Raşit Efendi Eski Eserler Ktp. nr. 352. Bu eser *Dürerü'l-hükkâm* ile ilgili değildir. Siyaset, ilim, adalet konularını işleyen bir metindir.

İKİNCİ BÖLÜM

METNİN ISLAHI/TAHKİMİ:

DÜRERÜ’L-HÜKKÂM’IN TASHİH VE TENKİT SÜRECİ

(16. YÜZYIL)

Molla Hüsrev *Dürer*’in telifini 883/1478 yılında bitirmiş ve 885/1480 yılında da vefat etmiştir.¹ *Dürer* telifinden kısa bir süre sonra ulema arasında hususen müderris, kadı ve müftüler arasında mütedavil ve makbul bir eser olarak okunmuştur.² Ulema arasında yaygınlık kazanan bu metin ve şerh hataların düzeltilmesi, ifadelerin daha anlaşılır ve güzel hale gelmesi, tekrarların çıkarılarak daha mükemmel bir metin haline getirilmesi, meselelerin yanlış yorumlanmasına dair hususlar üzerinden eleştirilmiş ve tashih ve tenkit edilmiştir.³

İslâm ilim geleneğinde metnin hatalarının düzeltilmesine dönük telifler yaygındır.⁴ Buna tashih, tenkih, tehzib, tenkit gibi isimler verilir.⁵ Metindeki ibareyi tashih/tenkit/kritik etmek, meselenin veya fikhî bilginin “doğru ve yerinde anlaşılması,

¹ Bkz. Birinci Bölüm.

² Kara Çelebi Mehmed Efendi, *Sefinetü’l-Dürer*, vr. 1b.

³ Orhan Ençakar, bu tashih ve tenkitleri dil ve muhtevaya yönelik eleştiriler, başka kaynaklardan nakledilen meseleye dair eleştiriler, mezhep kitaplarından yapılan nakiller konusundaki eleştiriler ve eleştirilere verilen cevaplar şeklinde genel hatlarıyla ele almıştır. Bkz. Orhan Ençakar, “Osmanlı’da Şerh-Haşiye Geleneği ‘Dürer Haşiyeleri Örneği’”, s. 106-110.

⁴ Bu konuda güzel bir örnek çalışma da Veliyyüddin Carullah Efendi’nin kütüphanesindeki fûrû’ fıkıh kitaplarına düştüğü tashih ve tenkit kayıtlarıdır. Carullah Efendi *Dürer* nüshasına da bu tür tashih ve tenkit içeren notlar düşmüştür. Bkz. Özgür Kavak, “Bir Osmanlı Âliminin Bir Ömre Yayılan Okuma Serüveni: Veliyyüddin Carullah Efendi’nin Fûrû-ı Fıkıh Eserlerine Düştüğü Notlar”, s. 147-153.

⁵ Tehzibin kelime manası temizlemek, arıtmak ve düzeltmektir. “Bir ilim dalında kaleme alınan özlü eser, bir kitabı kısaltmak, ikmal ve tashih etmek, yeniden düzenlemek suretiyle ortaya konulan eser” demektir. Tenkih de sözlük anlamı “ayıklamak, budamak, kabuğunu soyamak” olup bir kitabı “iyice gözden geçirme, düzeltme” gibi manalara gelir. Her iki kavram şerh ve haşiyeler için kullanılmaktadır. Bkz. Ahmet Özel, “Tehzib”, *DİA*, c. XXXX, 2011, s. 325-328.

muhafaza edilmesi, malumatı kaydetmeye dönük”⁶ bir çabadır. Tashih, tenkit, ifadeleri daha anlaşılır ve güzel hale getirme, metnin problemlerini giderme; metnin sıhhatli bir şekilde nakledilmesinin yanı sıra metni anlama ve yorumlamanın (şerh) bir parçasıdır.⁷ Metnin tashih edilmesi *Mahzenü’l-ulûm* adlı eserde –müellifin amacına binaen- telif tarzlarından biri olarak zikredilmiştir: “Kısm-ı sâbî: Sehv ü hatası görülen bir kitabın ıslahıdır.”⁸ Bu tanımlamaya göre telif eser, sadece metin için değil metin üzerine yapılan ikmal, şerh, ihtisar, tehzib ve ıslah türü metinler için de kullanılmaktadır. Bu bağlamda metnin ibare ve ifadelerinin daha vasıflı hale gelmesi için metni kritik eden risale, ta’lik ve haşiyeler de birer telif eseridir.⁹

Yazma eserlerdeki hataların tashihi söz konusu olduğunda ilk aşamada nüsha hataları/istinsah hatalarının düzeltilmesi hesaba katılır. Müellif tarafından hitama erdirilen kitabın farklı kişiler ve müstensihler tarafından farklı zamanlarda kopya edilmesi yazım hatalarına neden olabilmektedir.¹⁰ *Şekâ’ik* zeyillerinde *Dürer*’le ilgili bilgilerde kitabın/nüshanın tashih edildiği bilgisi yer almaktadır: “*Dürer-i Gurer*’in mütalaasına mail, Dürerci Hüsam’a muadil idi. Bir *Dürer* nüshası tashih edip faydalı hamişlerle süsleyip ulemanın kelimatını tenkih etmiştir.”¹¹ rivayetine göre *Dürer* nüshası tashih edilip kenar boşluklarına notlar kaydedilmiştir. Diğer bir rivayette de benzer bir ifade kullanılır: “...nüsha-i *Dürer* seyr olunup ser-â-pâ mütâla’a ve tashih

⁶ Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, s. 19.

⁷ Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, s. 24.

⁸ “Emr-i telifat yedi kısma inkısam eder: Kısm-ı evvel: Sabikan telif edilmemiş olan mesâilin birinci defa olarak cem’ ve telif olunmasıdır. Kısm-ı sâbî: Nâkıs olan bir kitabın itmam ve ikmal edilmesidir. Kısm-ı sâlis: İbarât ve mesâili muğlak ve mübhem olan bir kitap için şerh yazılmasıdır. Kısm-ı râbî: Bir büyük kitabın me’ânisi ihlâl edilmeksizin ihtisar haline konulmasıdır. Kısm-ı hâmis: Mesâil-i müteferrikanın cem’ ve zaptıdır. Kısm-ı sâdis: Mesâil-i muhtelifenin tertib ve tehzibidir. Kısm-ı sâbî: Sehv ü hatası görülen bir kitabın ıslahıdır.” Bkz. Nakleden Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, s. 110. (Serkiz Orpilyan-Seyyid Abdülzâde Mehmet Tahir, *Mahzenü’l-ulûm*, Kısm-ı Evvel, İstanbul, A. Asaduryan Matbaası, 1308, s. 58-59.) Latinize edilmiş metnin tamamı için bkz. Kara, *a.e.*, s. 109-113. Benzer bir tasnifi Katip Çelebi eserinde zikreder. Bkz. Katip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, c. I, s. 35.

⁹ Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, s. 24.

¹⁰ Sami Arslan, *Osmanlı’da Bilginin Dolaşımı*, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2020, s. 19, 20.

¹¹ Mecdi Efendi, *Hadâ’iku’ş-Şekâ’ik*, c. I, s. 274. Bu nüsha kütüphane kayıtlarında tespit edilemediği için tashihleri ve tenkihlerinin neler olduğu bilinmiyor. Ancak *Dürer*’in nüshaları arasında bulunabilir.

eyleyüp efkâr ta'lik eylemiş ehl-i ilmdür.”¹² *Dürer* nüshası mütalaa edilerek tashih edilmiş ve notlar kaydedilmiştir.

Ancak ileride geleceği üzere tashih ve tenkitler sadece istinsah ve nüsha hatası olarak görülmemiş, nüsha karşılaştırmaları yapılarak hatta müellif nüshası da kontrol edilerek hem nüshayı hem kitabı tenkit ve tashih etmişlerdir. Kitap, telifinden sonra dil, üslup, tutarlılık açısından yeniden değerlendirilerek yenilenmiştir.¹³

Metin ve şerhin ibarelerini tashih etme, daha vasıflı hale getirme, yanlış ve hatalı hususları düzeltme, tekrarları not etme, ibareyi başka metinlerle kıyaslama gibi tenkit, tashih, tenkih ve tehzib başlıklarıyla ele alınabilecek türden telifler, *Dürer* üzerine oluşan literatürde ağırlıklı bir yere sahiptir. Bu bölümün ilk kısmında metin ve şerhi üzerine yapılan tashih ve tenkit sürecini ele alacağız. Bu süreç iki ana bölüme ayrılmıştır. İlk bölüm metin ve şerh üzerine yazılmış ilk telifler olan Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Çivizâde Mehmed Efendi'nin (ö. 995/1587) risale ve ta'liklerini değerlendirmektedir. Bu üç çalışma metindeki hataları ve yanlışlıkları tashih etmeye odaklanmış, onun dışında herhangi bir yorum, açıklamaya yer vermemiştir. Ayrıca *Gurer* ve şerhi *Dürer* hakkında yapılmış ilk teliflerin hata ve tashihlere odaklanması sebebiyle metin ve şerh üzerine oluşan literatürün başlangıcını temsil etmektedirler.

İkinci bölüm de *Dürer* üzerine yazılan hacimli haşiyelerdeki tashih ve tenkitleri ele alır. *Dürer*'in hatalarını tashih eden ve metni tenkit eden ta'lik ve risalelerin telifiyle beraber *Dürer* üzerine bir literatür oluşmaya başlamıştır. Bu literatür Kınalızâde Ali Efendi'nin haşiyesi ile bir üst noktaya taşınmıştır. Çünkü Kınalızâde'nin haşiyesi *Dürer*'i hem tenkit eden hem de geniş bir şekilde şerh eden ilk haşiyedir.¹⁴ Kınalızâde'nin oğlu Hasan Çelebi de babasının haşiyesi ile benzer şekilde *Dürer*'i tenkit etmenin yanı sıra onu geniş bir şekilde şerh eden, nakilleri ve görüşleri değerlendiren, dil analizlerine yer veren bir haşiye yazmıştır. Hasan Efendi'nin haşiyesi tarihsel olarak

¹² Nev'izâde Atâî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, haz. Suat Donuk, c. I, s. 964.

¹³ Kaya, “Şerh”, s. 560.

babasının haşiyesinden sonra, Vankulu'nun haşiyesi ile yakın dönemde telif edilmesine rağmen Hasan Efendi haşiyesini Kınalızâde Ali Efendi'nin haşiyesi ile birlikte ele alacağız. Çünkü bu iki haşiye *Dürer* üzerine oluşan literatürü bir üst noktaya veya bir ileri merhaleye taşımakla beraber tamamlanamamış, hatta metnin daha ilk bahislerinde kalmıştır. Bu iki haşiye *Dürer*'in tashih ve tenkitten daha kapsamlı bir şekilde şerh edilmeye başladığını gösteren, ama tenkit ve tashihi de devam ettiren haşiyeler olarak sürecin ikinci aşamasını temsil etmektedirler.

Sürecin üçüncü kısmı ise Vankulu (ö. 1000/1591-92) ile başlayan, *Dürer* üzerine geniş bir şekilde bütün bahisleri kapsayan haşiyelerin yazılması sürecidir. Vankulu'nun haşiyesi, ismi *Nakdû'd-Dürer*'den anlaşıldığı üzere metin ve şerhi tenkit ve tashih odaklı incelemiştir. Bu tashihleri ve tenkitleri önceki teliflerin aksine bütün kitabı kuşatacak şekilde ele alması öncekilerden daha ileri bir tenkit ve tashih sürecine geçildiğini göstermektedir. Vankulu, hem *Dürer*'in lafız ve ibarelerini tenkit ederken hem de *Dürer*'deki meseleleri yorumlamış ve tartışmıştır. Bu haşiye metin ve şerhe tashih odaklı bakan ilk telifler gibi değildir. Hem tashih ve tenkidi gerçeştirmiş hem de meselelere şerh düşerek Kınalızade haşiyesi ile başlayan yorumlama sürecini devam ettirmiştir. Azmîzâde Hâletî'nin (ö. 1040/1631) haşiyesinde de hem Vankulu'na cevaplar vermekte hem de kendisi *Dürer*'i tenkit ve tashih etmektedir. Bunun yanında meselelere dair nakiller ve analizler yapmaktadır. Ancak haşiyenin genel tavrı tenkitler üzerinedir. Azmîzâde Hâletî'nin haşiyesinden sonra *Dürer* üzerine yazılmış şerh ve haşiyeler onun haşiyesinden istifade ederek ve tenkitlerini cevaplayarak yazılmıştır. Azmîzâde Hâletî haşiyesi Vankulu'nun tenkitleri ve kendi tenkitlerini bir araya getirmesi sebebiyle *Dürer* üzerine çalışmaları derleyici ve toparlayıcı bir metin olmuştur. Katip Çelebi'nin *Dürer* haşiyelerini sıralarken “muteber” ve “makbul” vasıflarını kullandığı tek haşiyenin Azmîzâde Hâletî haşiyesi olması, bu haşiye hakkındaki umumi kanaati de ifade etmektedir.¹⁵

¹⁴ Kara Çelebi Mehmed Efendi'nin *Sefinetü'd-Dürer* adındaki haşiyesi bundan daha önce telif edilmiştir. Bu çalışma klasik şerh formunda değildir. Çeşitli kaynaklardan yapılan nakillerden oluşmuş, muhtemelen kadı ve müftülerin istifadesi için yazılmış bir haşiyedir.

¹⁵ Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. I, s. 1199.

Bu telifler *Dürer*'in bir tenkit ve tashih sürecinden geçtiğini açıkça göstermektedir. Azmîzâde'nin haşiyesinin yaygın, meşhur, makbul ve muteber bir haşye olarak tanımlanması *Dürer*'in tenkit ve tashihinin muteberliğini ve ulema arasında yaygın olduğunu da göstermektedir. Çünkü bir metnin tashih ve tenkide tabi tutulması önem atfedilen o metnin yeniden ifade edilmesi ve tahkim edilmesi manasını taşır. Metni tashih etmek, en azından niyet olarak onu daha muteber ve makbul hale getirmek demektir. Tenkidi ve tashih sürecini Azmîzâde Hâletî'ye kadar inceleyip sonrasını ele almamamızın nedeni Azmîzâde haşiyesinin bu alandaki en meşhur ve muteber haşye olması, sonraki haşyelerin Vankulu ve Azmîzâde Hâletî'ye atıfta bulunmaları, onlara cevap vermeleri veya savunmaları, yani bu iki haşye ve muhaşşinin merkez konumda olması ve literatürün bunlar üzerinden ilerlemesidir. Ayrıca 11/17. asrın ikinci çeyreğinden itibaren *Dürer* üzerine geniş, hacimli ve diğer meşhur haşyelerin telif edilmesiyle tashih ve tenkit odaklı teliflerin geri planda kalması, yani daha az istinsah edilmesi ve bu hacimli ve meşhur haşyelerin, Vankulu ve Azmîzâde Hâletî'nin tenkit ve tashihlerine yer vermeleridir.

A. METİN ÜZERİNE İLK ÇALIŞMALAR

Dürer üzerine oluşan literatür kronolojik olarak incelendiğinde ilk çalışmaların *Dürer*'in hatalarını tashih etmeye odaklandığı görülecektir. Hatalarla ilgili erken tarihli üç risale bulunmaktadır. Bu risalelerden biri *Dürer*'deki istihlaf meselesiyle ilgili hükmü/ibareyi tashih ederken diğer iki risale müteferrik meselelerdeki hataları tashih etmiştir. Bu bölümde öncelikle Kemalpaşazâde'nin istihlaf meselesine dair tenkidini ele alan risalesini inceleyip sonraki bölümde İbrahim Halebî ve Çivizâde'nin *Dürer*'deki hataları zikredip tashih ettikleri risaleleri ele alacağız.

1. Kemalpaşazâde ile Başlayan İstihlaf Tartışması

Dürer üzerine yazılmış tespit edebildiğimiz kadarıyla en erken tarihli çalışma Kemalpaşazâde'ye ait olan *Risale fi tahkîki istihlâfi's-salâti'l-cum'a*¹⁶ adlı risaledir.

¹⁶ Kemalpaşazâde, *Risale fi tahkîki istihlâfi's-salâti'l-cum'a*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. nr. 004128XXIII vr. 90b.

Risalenin telif tarihi tespit edilemediği için, müellifin vefat tarihi (940/1534) dikkate alındı. Bu risale hem *Dürer* üzerine telif edilen ilk çalışma olması hem döneminin önemli bir ismi tarafından kaleme alınması hem de *Dürer*'i tenkit eden bir metin olması dolayısıyla önemlidir.¹⁷ Kemalpaşazâde risale ve fetvalarıyla döneminde oldukça etkili bir alim/fakih olmuştur.¹⁸ Nitekim risaleleriyle pek çok tartışma konusu açmış veya tartışmalara dahil olmuştur.¹⁹ Bu özellikleri haiz bir alimin/Şeyhülislamın *Dürer* üzerine ilk metni yazan kişilerden olması *Dürer*'in şerh ve haşiye geleneği/tarihinin seyrinde etkili olmuş olmalıdır. Risale yazarak tenkit ve tartışma alanları açan bir alim olarak aynı tavrı *Dürer* üzerinde de göstermiştir. *Dürer* üzerine yazdığı bu istihlaf kritiği kendisinden sonra da devam etmiş, önemli bir tartışma alanı oluşturmuştur. Bu açıdan Kemalpaşazâde'nin fıkıh alanında da kendisinden sonraki fikhî tartışmaları tayin edici bir özelliği vardır.

Kemalpaşazâde'nin neden *Dürer*'deki istihlaf meselesini tenkit eden bir risale kaleme aldığı sorusundan önce Molla Hüsrev'in hükmünü ve Kemalpaşazâde'nin tenkidini inceleyeceğiz. Kemalpaşazâde risalede doğrudan Molla Hüsrev'in ismini anmadan onu eleştirir. "Bu mesele açık olmasına rağmen 'enne'-l-istihlâfe li'l-hutbe lâ yecûzü aslen velâ li's-salâti ibtidâen."²⁰ diyen kişi için kapalı kalmıştır." ifadesinde *Dürer*'e ve Molla Hüsrev'e işaret etmiştir. Çünkü zikrettiği cümle *Dürer*'in istihlaf konusundaki ibaresidir. Molla Hüsrev, bu ibareyi *el-Hidâye*'deki hükme dayanarak yazmıştır. Kemalpaşazâde risalesinde esas olarak Molla Hüsrev'in *el-Hidâye*'deki hükmü yanlış yorumladığını ve bu meseleye dair değerlendirmesinde yanıldığını

¹⁷ Ahmet Demir de *Dürer* üzerindeki ilk tenkidî çalışmanın Kemalpaşazâde'ye ait olan *Ta'likat alâ Düreri'l-Hükkâm* olduğu tespitini yapmıştır. Bkz. Demir, **Fatih Devrinde Yerli Bir Osmanlı Alimi: Şeyhülislam Molla Hüsrev**, s. 139.

¹⁸ Bkz. Özen, "Kemalpaşazade", **DİA**, c. XXV, 2002, s. 240-242. Ömer Mahir Alper, "XVI. Yy'da Osmanlı Düşüncesi: Kemalpaşazâde Bağlamında Bazı Mülâhazalar", **Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a**, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017, s. 15-20.

¹⁹ Bkz. Mehmet Gel, "Kanuni Devrinde 'Müftü' ile Rumeli Kazaskeri Arasında Bir "Hüccet-i şer'iyye" İhtilafı Yahut Kemalpaşazade-Fenarizade Hesaplaşması", **Osmanlı Araştırmaları**, c. XLII, 2013, s. 53-91.

²⁰ ان الاستخلاف للخطبة لا يجوز اصلا ولا للصلاة ابتداء

göstermeye çalışır.²¹ Kemalpaşazâde'nin eleştirisini daha iyi anlamak için öncelikle *Dürer*'deki istihlaf ile ilgili hükme bakalım:

(Hutbe için birini yerine geçirmek caiz olmadığı gibi namazın başlangıcında da bunu yapmak caiz değildir) Yani hutbe için istihlaf aslen caiz olmadığı gibi namaz için de başlangıçta caiz olmaz. Ancak imamın namazı bozulduğunda caiz olur. Bu, *el-Hidâye*'nin “Edebü'l-Kâdî” bölümünde söylediği ‘cumayı kıldırmakla görevli memur imam bundan istisnadır ki o istihlaf edebilir.’ sözünün manasıdır. Çünkü cuma namazının vaktinin geçme ihtimali vardır. Bu sebeple cumayı kıldırma emri istihlafa izin vermektir.²²

Molla Hüsrev *el-Hidâye*'nin aşağıdaki cümlesinden yola çıkarak hutbede istihlafın aslen caiz olmadığı ve cuma namazı için de namaza başlamadan önce istihlafın caiz olmadığı, ancak imamın namazı bozulduğu takdirde yerine hutbeyi gören birini geçirmesi gerektiği şeklinde meseleyi yorumlamıştır.

[Kadı sultandan izni olmadıkça istihlaf edemez] Cumayı kıldıran [Sultan tarafından hususi olarak görevlendirilmiş] memur ise bunun [kâdının] aksine istihlaf edebilir. Çünkü Cuma namazı vaktinin çıkma ihtimali vardır. [Sultanın] memura cuma namazını kıldırmayı emretmesi, istihlafa delaleten izin vermektir.²³

Kemalpaşazâde Molla Hüsrev'in *el-Hidâye*'ye istinaden verdiği bu hükmü ve *Gurer*'in ibaresini yanlış bir hususa hamlettiğini söyler.²⁴ Kemalpaşazâde meseleye *el-Hidâye*'nin ifadeleriyle başlar. *el-Hidâye*'nin “cumayı kıldıran memurun aksine ki o istihlaf edebilir” ifadesinden anlaşılan cuma namazında istihlafın açık bir şekilde caiz olduğudur. Buna göre sultandan tevfiğe (görevlendirmeye) gerek olmadan hutbede de istihlaf caiz olur. Çünkü cuma namazı hutbe olmadan olmaz. Cuma namazında istihlafın

²¹ Kemalpaşazâde, **Risale fi tahkîki istihlâfî's-salâti'l-cum'a**, vr. 89b-90b.

²² Molla Hüsrev, **Dürerü'l-hükkâm**, c. I, s. 139.

²³ *el-Hidâye*'deki mesele şöyledir: “Kadıya istihlaf tefviz edilmedikçe kadı istihlaf edemez. Çünkü kadı görevlendirme yapamaz. Cumayı kıldıran memurun aksine, ki o istihlaf edebilir. Çünkü cuma namazı vaktinin çıkma ihtimali vardır. [Sultanın] Memura cuma kıldırmayı emretmesi, istihlafa delâleten izindir. Kazâ böyle değildir.” bkz. Merginânî, **el-Hidâye**, c. II, s. 107.

²⁴ Kemalpaşazâde, **Resâilü İbn Kemal**, Matbaa-i İkdâm, İstanbul, 1316, s. 114.

caiz olması, hutbede de caiz olmasını gerektirir. *Hulâsa*'daki ifadelerle de bu görüşünü destekler.²⁵ Sonrasında Molla Hüsrev'in istihlaf konusundaki görüşünü kritik eder.

Kemalpaşazâde *el-Hidâye*'nin ibaresinde geçen meselede, istihlafın cevazının asıl olarak namazla ilgili değil, hutbeyle ilgili olduğunu söylemiştir. Çünkü namazda istihlaf izne tabi olmaksızın caizdir. Cuma namazında istihlaf caiz olduğunda ise hutbede de caiz olur, çünkü cuma namazı, hutbeyi de içinde barındırır. Ancak hutbede istihlaf için sultanın iznine ihtiyaç vardır. Sultanın izni ise delaleten gerçekleşir. Bu açıdan *el-Hidâye*'de geçen istihlaf izni hutbe ile alakalı olup Molla Hüsrev bunu yanlış anlayarak iznin namaz için olduğunu söylemiştir. Bu açıdan Kemalpaşazâde risalesinin sonunda “mesele namazın istihlafi değil, hutbenin istihlafıdır” demiştir.²⁶ Sonuç olarak Kemalpaşazâde cuma namazında istihlafın mutlak olarak caiz olduğu, hutbede ise sultandan gelen delâleten izinle caiz olduğu hükmüne varmıştır.

Sultanın izni meselesinde ise Molla Hüsrev cuma namazı konusundaki istihlafi sultanın iznine tabi kılmıştır. Hutbe ve imamet esas itibariyle sultanın vazifelerinden (fiillerinden) olduğu için bu filleri başkası yaparken sultanın iznine ihtiyaç vardır. Kemalpaşazâde Molla Hüsrev'in bu izinle “delâleten” izni kastediyorsa sorun bulunmadığını, ancak sarih bir izni kastediyorsa doğru olmadığını söyler. Ona göre sultanın izni namaz için değil, hutbe için söz konusudur. Bu konuda delaleten izin yeterlidir.²⁷ Kemalpaşazâde'nin bu meselede *Dürer*'i tenkidi esasında onun ifadelerinin meseleyi açıklığa kavuşturmada gizli ve kapalı kalmasına yöneliktir. Çünkü *Dürer*'de geçen “Hutbe için istihlaf aslen caiz değildir, namaz için de ibtidaen caiz değildir.” ifadesinin namaz ve hutbede istihlafın cevazını açıklamada kapalı kaldığını düşünmektedir.²⁸

²⁵ Kemalpaşazâde, **Resâilü İbn Kemal**, s. 113.

²⁶ Kemalpaşazâde, **Risale fi tahkiki istihlâfi's-salâti'l-cum'a**, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. nr. 002261XIII, vr. 97b, 113-116.

²⁷ Kemalpaşazâde, **Resâilü İbn Kemal**, s. 114.

²⁸ Kemalpaşazâde, **Resâilü İbn Kemal**, s. 114. Benzer tenkitleri felsefe alanındaki risalelerinde de yapmıştır. Ömer Mahir Alper'in ifadeleri bizim konumuzla da ilişkilidir: “Onun bu ve diğer risâlelerinde, eserlerinde burada ayrıntılarına giremediğimiz, pek çok özel felsefi meseleyi müstakil olarak ele aldığını ve yeni boyutlar getirdiğini görüyoruz. Kendinden önceki birikimi çok iyi bilen, çok iyi kavrayan ve (mesela Cürçânî gibi) bazılarını önceki birikimi anlayamamakla ya da yanlış anlamakla itham eden ve

Kemalpaşazâde, *Gurer* ve *Dürer*'in istihlaf meselesindeki hükmünü ve ibaresini tenkit ve tashih edip bunu risale olarak yazarak meseleyi dönemin tercihleri doğrultusunda yeniden ele almıştır. Kemalpaşazâde'nin dönemindeki hukuki hayata etkisi dikkate alındığında bu risalenin de uygulamaya matuf olduğu düşünülebilir. Ebussuûd'un *Ma'rûzât*'ına göre 945/1538-39 senesinde istihlafın caiz olduğuna dair "izn-i amm vârid olmuştur".²⁹ Şeyhîzâde (ö. 1078/1667) de benzer şekilde Molla Hüsrev ve Kemalpaşazâde arasındaki istihlaf ihtilafını zikrettikten sonra "İstihlaf zamanımızda mutlak olarak caizdir. Çünkü 945/1538-39 tarihinde genel bir izin vaki olmuştur. Fetva da bu şekildedir."³⁰ diyerek *Gurer* ve *Dürer*'in hükmünün 10/16. asrın ilk yarısında değiştiğini ikrar etmiştir. Netice olarak Kemalpaşazâde'nin risalesini telif ettiği dönemde imam/hatibin yerine birini geçirmesi konusunda sultandan genel bir izin söz konusu olmuştur. Ebussuûd'un "İzn-i amm" ifadesi Kanuni Sultan Süleyman'ın emir ve fermanlarına bir atıftır. Pehlul Düzenli'nin ifadelerine göre "Kanuni Sultan Süleyman döneminde çıkarılan bir ferman ile Hanefî fıkıh kaynaklarının taranması, fıkhi görüşlerden en sahih olanlarının tespit edilmesi ve müftü ve kadıların bu görüşlerin dışına çıkmaması istenerek Hanefî mezhebi "resmi mezhep"³¹ haline gelmiştir."³² Kemalpaşazâde'nin risalesi 945/1538-39 senesinde çıkarılan izn-i âmmın öncü bir ifadesi olmuştur. Kemalpaşazâde'nin *Dürer*'in istihlaf bölümüyle ilgili risalesi Hanefî metinlerinin taranması, gözden geçirilmesi hadisesinin bir ürünü olmalıdır. Kemalpaşazâde tashih, tenkit ve tashih ameliyesini diğer bir muteber Hanefî metni olan *Vikâyetü'r-rivâye* üzerine de yapmıştır. Kemalpaşazâde *Dürer*'in sadece bir meselesini tashih ve tenkit ederken *Vikâyetü'r-rivâye*'ye tenkit ve düzeltme içeren bir eser yazmıştır. Mukaddimesinde meramını şöyle anlatır:

bununla ilgili pek çok eleştiri getiren bir düşünür Kemalpaşazâde." Bkz. Alper, "XVI. Yy'da Osmanlı Düşüncesi: Kemalpaşazâde Bağlamında Bazı Mülâhazalar", s. 17.

²⁹ Ebussuûd, *Ma'rûzât*, haz. Pehlul Düzenli, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, s. 62, 63.

³⁰ Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, haz. Halil İmran el-Mansur, Beyrut, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, c. I, s. 246.

³¹ "Resmî mezhep" kavramsallaştırmasına şüpheyle bakılması gerekmektedir. "Resmî" kavramı modern bir tanımlama olduğu için Osmanlı dönemi hukuk alanı açısından anakronik yorumlara sebebiyet vermektedir. Ayrıca Osmanlı dönemi fıkıh sahasının daha incelikli analizleri yapılmadan bu dönemle ilgili genel yargılar ve kavramlar muhtemelen yanıltıcı olacaktır.

³² Ebussuûd, *Ma'rûzât*, s. 33.

Bütün akıl sahipleri için açıktır ki *Vikâye* küçük hacmine rağmen incelikleri havi, faydalı ve kapsayıcı bir kitaptır. Ancak onun bazı yerlerinde hatalar ve yanlışlar vardır. Ben bunları tashih ederek ve değiştirerek tenkih etmek istedim. [Metinden] bazı şeyleri kaldırıp bazı şeyler de ekleyerek onu tekmil ve tadil edip düzenledim.³³

Buradaki ifadelerinden Kemalpaşazâde'nin muhtasar bir metinde tashih, tenkih, tadil, tekmil ve takvim gibi ifadelerle değişiklik yaptığını, döneminin tercihlerine göre metni yeniden düzenlediğini söyleyebiliriz. Metni tashih ve tadil etmek, metinden istifade etmeyi kolaylaştıracak hale getirmektir. Kemalpaşazâde'nin Sadruşşeria'nın şerhi *Şerhu'l-Vikâye* konusunda söyledikleri de buna işaret etmektedir: “Bu eserde genel mazarrat gördüm ve bu hataları izah etmeye ve üzerindeki örtüyü kaldırarak doğru bir şekilde açıklamaya çalıştım.”³⁴ Kemalpaşazâde şerhin bu haliyle zarara ve sıkıntıya yol açacağını söylemiş ve bu sebeple hatalarını düzelterek ve açıklayarak bu zararı önlemeye çalışmıştır. Yani metin ve şerhin tashih ve tadili, talebe/müderris/kadı/müftüyü sıkıntıya sokmayacak şekilde, istifadeye açık bir hale sokulmasıdır. Kemalpaşazâde'nin muteber Hanefî kaynaklarını tashih ve tadile yönelik çabası, istihlaf risalesinde de söz konusudur. Bu açıdan istihlaf meselesinde *Gurer* ve *Dürer*'i tashih ve tadil ederek hüküm ve ibareyi yeniden düzenlemiş ve güncel hale getirmiştir.

945/1538 tarihindeki fermanla gelen izn-i âmm, uygulamanın Kemalpaşazâde'nin risalesi doğrultusunda gerçekleştiğini gösterir.³⁵ Sultan tarafından verilen izn-i amm, onun risalede işaret ettiği “delaleten izin”dir. Genel izin verildiği için imamın yerine birini geçirirken sultanın iznine başvurması gerekmemektedir. Ancak uygulamanın risale doğrultusunda gerçekleşmesi, meselenin metinlerde tartışılmasının önüne geçmemiştir. Metinlerde fıkhi tartışmalar ve meselenin teorik izahı devam etmiş, Kemalpaşazâde'nin istihlaf meselesiyle ilgili tenkidi sonraki muhaşşîlerin de dahil olduğu bir tartışma alanı açmıştır.

³³ Kemalpaşazâde, *el-İzâh fî şerhi'l-İslâh*, Beyrut, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, s. 3, 4.

³⁴ Kemalpaşazâde, *el-İzâh fî şerhi'l-İslâh*, s. 4.

³⁵ Ebussuûd'un fetvasında da bu tarihe atıf vardır. Bkz. Ebussuûd, *Ma'rûzât*, s. 62, 63.

Kemalpaşazâde'nin *Dürer*'e yönelik istihlaf tenkidinin benzeri Şam ulemasından, *Mültekâ* şarihi Nureddin el-Bâkânî (ö. 1003/1595) tarafından da yapılmıştır.³⁶ Bâkânî'nin *Dürer* konusundaki telifi *Dürer*'in Şam gibi 10/16. asrın başında Osmanlı beldesi haline gelmiş bölgelerde benzer meselelerin akis bulduğu ve yayıldığına işaretler. Bâkânî hutbe ve namaz arasında bir farkın olmadığı, her ikisi için de istihlafın caiz olduğunu söylemiştir. Molla Hüsrev'in "hutbede istihlaf aslen, namazda ise ibtidaen caiz değildir" görüşünün ne rivayeten ne de dirayeten aslının olmadığını yazmıştır.³⁷ Bâkânî'nin tenkidi Kemalpaşazâde gibi doğrudan *Dürer*'e yöneliktir ve Kemalpaşazâde'nin konuyla ilgili risalesini zikretmez. Ancak 1600'lerde yazılan risalelerde mesele Molla Hüsrev ve Kemalpaşazâde'nin görüşleri etrafında ele alınacaktır.

Şürünbülâlî (ö. 1069/1659) *Dürer*'e bir haşiye yazmadan evvel 1046/1636-37 senesinde istihlaf meselesine dair bir risale kaleme almıştır. Haşiyesinde de bu konuyu özet bir şekilde açıklamış ve tafsilatlı bilgi için risalesine müracaat edilmesi gerektiğini söylemiştir.³⁸ Şürünbülâlî de Kemalpaşazâde gibi Molla Hüsrev'in *el-Hidâye*'deki "kadı ancak Sultan'dan gelen izin ile istihlaf edebilir, Cumayı kıldıran memur ise bunun aksine istihlaf edebilir." hükmünü yanlış anladığını söylemiştir. Ona göre cuma namazı hutbe ve namazdan oluşur. İstihlaf her ikisi için de delaleten izin ile caizdir.³⁹ Namaz ve hutbe için istihlafın caiz olduğunu ve bunda delâleten iznin olduğunu *el-Câmiu's-sağir*, *el-Kâfî*, *Mebcut*, *Bezzâziyye* ve *Hulâsa* gibi kaynaklarla delillendirir. Müellif *el-Hidâye*'nin ibaresinden de istihlafın caiz olduğunu anladığını açıklayarak *Dürer* sahibinin neden aslen istihlafın caiz olmadığı şeklinde bir şüpheyi düştüğünü anlamaya

³⁶ Kullandığımız nüshada Nureddin el-Bâkânî'nin istihlaf konusundaki bu ifadelerinin yine Bâkânî'ye ait olan *Mülteka'l-ebhur* şerhinden nakledildiği yazılıdır. Bkz. Nureddin el-Bâkânî, Süleymaniye Ktp. Kasıdecizade nr. 710, vr. 245b.

³⁷ Nureddin el-Bâkânî, Süleymaniye Ktp. Kasıdecizade nr. 710, vr. 244b-245b.

³⁸ Şürünbülâlî, *Günyetü zevi'l-ahkâm*, c. I, s. 139; Diğer bir şarih Abdülhalim Efendi istihlaf meselesini şerh ederken Kemalpaşazâde'nin Molla Hüsrev'in görüşünü eleştirdiğini söylemekle yetinir. Ayrıntılar için Kemalpaşazâde'nin risalesine bakılmasını tavsiye eder. Ancak sonrasında *Bedâr*'den nakil yaparak sultanın izniyle hatib özürlü olsun veya olmasın istihlafın mutlak olarak caiz olduğunu söyler. Bu görüşle Kemalpaşazâde'den ayrılır. Namaz için de istihlafın mutlak olarak caiz olduğunu söyler. Böylece Abdülhalim Efendi de Şürünbülâlî, Konevî ve Hâdimî ile aynı görüşü paylaşmış olur. Bkz. Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gururi'l-ahkâm*, Fatih nr. 1593, c. I, s. 103.

çalışır⁴⁰ ve nihayetinde bu şüphenin İbnü'l-Hümmam'ın şerhinden hasıl olduğunu tespit eder. ⁴¹ Molla Hüsrev, *Dürer*'deki istihlaf bölümünde *el-Hidâye*'nin ibaresini açıkladıktan sonra “şarihler böyle açıklamıştır” diyerek bu manayı *el-Hidâye* şarihlerinden aldığını açıklamıştır. Şürünbülâlî buradaki şarihi, İbnü'l-Hümmam olarak açıklar. İbnü'l-Hümmam vazifelendirilmiş imam veya hatibin ancak hutbeyi dinleyen birini istihlaf edebileceğini söylemiştir. Molla Hüsrev de istihlafın hutbe için caiz olmadığı ancak, namazın vaktinin çıkma tehlikesinden dolayı namaz için caiz olduğu şeklinde anlamıştır.⁴² Şürünbülâlî *Dürer*'deki “hutbe için aslen, namaz için de ibtidaen istihlaf caiz değildir” şeklinde hükmün mutlak olarak, namazı bozan bir durum olsun veya olmasın istihlafı men ettiğini söyler.⁴³ Bu açıdan *Dürer*'deki hükmün hatalı olduğunu kabul etmiştir.

Şürünbülâlî *Dürer*'den sonra Kemalpaşazâde'nin istihlaf risalesindeki görüşlerini değerlendirir.⁴⁴ Onun eleştirisi Kemalpaşazâde'nin “hatibin istihlafı, ancak imamın cuma namazı vaktinin çıkmasına neden olacak bir mazeretinin olması durumunda caiz olur.” şeklindeki hükmüne yöneliktir. O, Kemalpaşazâde'nin istihlafı sadece bu duruma hasretmesine karşı çıkmıştır. Kemalpaşazâde “Zamanımızda imamların yaptığı bir fesada karşı durdum. Şöyle ki onlar camiye özürsüz olarak geliyorlar ve Cuma namazını kıldırması için başkasını istihlaf ediyorlar.” diyerek neden bu sınırlamayı yaptığını açıklamıştır. Şürünbülâlî bu gerekçeyi kabul etmeyerek memurun huzurunda naibin namazı kıldırması veya hutbeyi vermesinde bir yasak veya fesad olmadığını, imamın yerine birini geçirmesi için sultanın delâleten izni olduğunu ve bu durumun fitneyi ortadan kaldıracığını söylemiştir.⁴⁵ Böylece Şürünbülâlî hem Molla Hüsrev'in istihlafın aslen caiz olmadığı şeklindeki hükmüne hem de Kemalpaşazâde'nin fesada sebep

³⁹ Şürünbülâlî, *İthâfü'l-erîb bi-cevazi'stinâbeti'l-hatîb*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya nr. 1184, vr. 159b.

⁴⁰ Şürünbülâlî, *Dürer*'in *el-Hidâye*'ye dayanarak verdiği istihlafın aslen caiz olmadığı şeklindeki hükmü şüphe olarak ifade etmiştir: “li sahibi'd-*Dürer* şübhettün fi nefyihi cevaze'l-istihlaf li'l-hutbe aslen”. Bkz. Şürünbülâlî, *İthâfü'l-erîb*, vr. 162a.

⁴¹ Şürünbülâlî, *İthâfü'l-erîb*, vr. 162a-162b.

⁴² Şürünbülâlî, *İthâfü'l-erîb*, vr. 162a-162b.

⁴³ Şürünbülâlî, *İthâfü'l-erîb*, vr. 162b.

⁴⁴ Kemalpaşazâde'nin istihlaf risalesini aynen kendi risalesinde nakletmiştir. Bkz. Şürünbülâlî, *İthâfü'l-erîb*, vr. 164b-166b.

⁴⁵ Şürünbülâlî, *İthâfü'l-erîb*, vr. 167a.

olduğu için istihlafın ancak imamın namazı kıldırmasına mani olacak bir durumda caiz olduğuna dair hükmünü eleştirerek istihlafın hem hutbe hem de namaz için caiz olduğunu söylemiştir.

Konya müftülüğü yapmış ve hayatının son dönemlerini Kahire’de geçiren Nuh b. Mustafa el-Konevî (ö. 1070/1660) de bir risale yazarak istihlaf ile ilgili görüşleri üçe ayırarak tasnif etmiştir. Birincisi *el-Hidâye*’nin görüşüdür. Ona göre *el-Hidâye*’nin ibaresinden anlaşılan, istihlafın mutlak olarak caiz olduğudur. Buradaki mutlaktan kasdedilen, memurun mazereti olsun veya olmasın ya da istihlafa izinli olsun veya olmasın istihlaf edebilmesidir. İkincisi Kemalpaşazâde’nin görüşüdür. Kemalpaşazâde’ye göre ise namaz için istihlaf mutlak olarak caiz olup, hutbe için istihlaf ise ancak sultandan delaleten izin olduğunda caizdir. Üçüncü görüş Zeylâî ve Molla Hüsrev’in aslen namaz ve hutbe için istihlafın caiz olmadığı görüşüdür. Nuh b. Mustafa bu üç görüşten sahih olanın birinci görüş, yani hutbe ve namaz için istihlafın mutlak olarak caiz olduğu görüşü olduğunu söyler. Ona göre Molla Hüsrev’in görüşü ne rivayeten ne de delâleten doğrudur, *el-Hidâye* ve şerhlerinden bu mana çıkmamaktadır. Konevî’nin bu ifadeleri Nureddin el-Bâkânî’nin ifadeleriyle benzerdir. Son olarak müftâ bih görüşü açıklayarak “ulemanın çoğunluğunun seçtiği görüş istihlafın hem hutbe hem de namaz için özür olsun veya olmasın caiz olduğudur” demiştir.⁴⁶ Konevî’nin risalesi Şürûnbülâlî’nin risalesine nazaran meseleye daha genel yaklaşmış ve ayrıntılarına girmeden ele almıştır.

Ebu Said el-Hâdimî’nin risalesi de öncekilerle benzer şekilde hem Molla Hüsrev’in hem de Kemalpaşazâde’nin istihlaf görüşünü tahkik etmiştir.⁴⁷ Kemalpaşazâde’nin risalesiyle başlayan istihlaf tartışması 11/17. ve 12/18. yüzyılda risaleler üzerinden devam etmiştir. Bu risalelerin ortak özelliği hem *Dürer*’in hem de Kemalpaşazâde’nin görüşünü tenkit ve tetkik etmeleri ve istihlafın mutlak olarak caiz

⁴⁶ Nuh b. Mustafa, **Fethu’l-celîl alâ abdihi’z-zelîl fi beyânî ma verade fi’l-istihlaf fi’l-cum’a mine’l-ekâvil**, Süleymaniye Ktp. Hacı Beşir Ağa nr. 652, vr. 41a-43b.

⁴⁷ Ebu Said el-Hâdimî, **Risale fi def’i ma evrade İbnü’l-Kemal ale’d-Dürer fi’l-istihlaf**, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1302, s. 217-219 (Süleymaniye Ktp. İzmirli İsmail Hakkı nr. 03651-015, s. 217-219.)

olduğu görüşünü savunmalarıdır. İstihlaf konusunda daha sonra Timurtâşî ve Haskefî'nin metinlerinde yer alan üçlü tasnif bu risaleler ile müşterektir.⁴⁸

İbn Âbidîn eserinde bu görüşleri ve tenkitleri değerlendiren geniş bir açıklama yapmıştır. Önce mutlak olarak istihlafın caiz olduğu görüşünün İbn Cürübaş⁴⁹ isimli bir kadiya ait olduğunu söyler. Bu görüşe göre sultanın izni ilk seferde geçerlidir. Yani cami inşa edilirken orada imamın cuma namazı kıldırması izni verilir. Bu izinden sonra tekrar izne gerek duyulmaz. Hatib cuma namazında yerine başkasını geçirebilir.⁵⁰ Uygulamada geçerli olan izn-i âmm mutlak olarak istihlafın caiz olduğunu ifade eder. Ancak İbn Âbidîn burada bir yanlış anlamayı engellemeye çalışır. Bu genel izin her şahsın istediği herhangi bir mescidde hutbe vermesi anlamına gelmemektedir. Her hatibin yerine birini geçirmede izne gerek duymadığı anlamına gelmektedir. İzn-i âmm her ne kadar genel ve mutlak bir izin gibi görünse de aslında sultanın ölümüyle kayıtlıdır. Sultan öldüğünde genel izin de ortadan kalkar ve yeni sultanın tekrar izin vermesi gerekir.⁵¹ Osmanlılardaki uygulama da umumiyetle böyledir. Yeni sultan imam ve hatip beratlarını yenilemiştir.

Kemalpaşazâde'nin *Dürer* hakkında yazdığı istihlaf risalesi hem dönemin uygulamaları açısından hem de teorik fıkıh tartışmaları açısından canlı bir örnektir. 10/16. asırdan 13/19. asra kadar bu mesele risale, şerh ve haşiyeler üzerinden tartışılmış, tashih ve tadil edilmiştir. Osmanlı devletinin genişleyen coğrafyasında her camideki hatibin sultanın iznine başvurmasının zorluğu istihlafın mutlak olarak caiz olması ve genel bir izin verilmesi uygulamasını gerektirmiş olmalıdır. Bu uygulama ve gereklilik metinlerde akis bulmuştur. Kemalpaşazâde'nin risalesinin de etkisiyle 945/1538-39

⁴⁸ Timurtâşî, Haskefî ve İbn Âbidîn'in tasnifi şöyledir: Sultanın izni olmadan hatib yerine birini geçirebilir mi sorusunda üç temel görüş vardır. Birincisi Molla Hüsrev'in görüşüdür. Bu görüşe göre mutlak olarak geçiremez. İkinci görüşe göre zarureten dolayı sultanın izni olmadan geçirebilir. Bu, Kemalpaşazâde'nin görüşüdür. Üçüncü görüş de mutlak olarak caizdir, geçirebilir şeklindedir. Bu görüşün sahibi de Kâdî'l-kudât Muhibbuddin b. Cürübaş'tır. İbrahim el-Halebî, Şürûnbulâli, Haskefî ve Timurtâşî de bu görüştedir. Bkz. İbn Âbidîn, **Reddû'l-muhtâr**, thk. Şeyh Adil Ahmed Abdü'l-Mevcud, Riyad, Daru âlemi'l-kütüb, c. III, s. 9, 10.

⁴⁹ İbn Âbidîn'in ifadelerine göre bu kişi İbn Nuceym (ö. 970/1563)'in hocalarındandır. Bkz. İbn Âbidîn, **Reddû'l-muhtâr**, c. III, s. 9, 10.

⁵⁰ İbn Âbidîn, **Reddû'l-muhtâr**, c. III, s. 10, 11.

⁵¹ İbn Âbidîn, **Reddû'l-muhtâr**, c. III, s. 12.

senesinde istihlafa genel bir izin verilerek camilerde uygulamanın bu şekilde yerleşmesi metinlerde bu meselenin tartışılmasını durdurmamış, aksine daha da tetiklemiştir. İstihlaf risalesi 9/15. asrın sonuna doğru yazılmış olan bir metnin 10/16. asrın başlarındaki şartlarda yeniden gözden geçirildiğini gösteren önemli bir örnektir.

2. *Dürer*'in İfadelerinin Düzeltilmesi: İbrahim el-Halebî ve Çivizâde Mehmed

Kemalpaşazâde'nin mesele tenkidinin yanı sıra aynı dönemde *Dürer*'in hatalı ve eksik ifadelerini işaret ve tenkit etmek amacıyla da risaleler kaleme alınmıştır. Bu konudaki ilk metinler *Dürer*'le aynı dönemde şerh geleneği oluşturan diğer metin *Mültekâ*'nın müellifi İbrahim el-Halebî (ö. 953/1549) ve Şam, Mısır ve İstanbul gibi şehirlerde kadılık vazifelerini yapmış, Ebussuûd ile tartışmalar yapan Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin (ö. 954/1547) oğlu Şeyhülislam Çivizâde Mehmed'e (ö. 995/1587) aittir. Bu iki müellifin metinleri sadece bu konuya hasredilmiştir. Bu metinlerden sonra Kınalızâde Ali Çelebi, Kınalızâde Hasan Çelebi, Vankulu ve Azmîzâde'nin haşiyeleri hatalı ifadelere yönelik tenkitleri geliştirerek, biriktirerek, cevap vererek bu konuda bir metinler silsilesi oluşturmuştur.

İbrahim el-Halebî *Dürer* üzerine *Risale fi islâhı galatâtî'l-vâkıâtî fi Düreri'l-hükkâm* adında bir tenkit risalesi kaleme almıştır. Nüshalarda risalenin telif tarihi olmadığı için Halebî'nin risalesini ne zaman yazdığı bilinmemektedir. Ancak kanaatimize göre 1500'lerin başında İstanbul'a geldikten sonra⁵² bu risaleyi telif etmesi yüksek bir ihtimaldir. Halebî, risalesini yazma gerekçesini mukaddimede şöyle açıklamaktadır:

Dürerü'l-hükkâm ve *Gurerü'l-ahkâm* hakikat incilerini kapsayan bir kitaptır. Ancak bu kitapta hatalı yerler ve yerinde olmayan lafızlar vardır. Bölümlerin düzenine göre bu hatalı yerlere işaret edip uygun olan lafzı söyleyeceğim.⁵³

⁵² Kopuz, *Reproduction of the Ottoman Legal Knowledge*, s. 119.

⁵³ İbrahim b. Muhammed el-Halebî, *Risale fi islâhı galatâtî'l-vâkıâtî fi Düreri'l-hükkâm*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. nr. 2775, 1b.

Halebî *Dürer*'in önemli bir kitap olduğunu söyledikten sonra hatalı yerleri ve yerinde olmayan lafızlarını tashih etmek amacıyla bu risaleyi kaleme aldığını ifade etmiştir. “Kitâbu’s-salât” bölümünden “kitabu’l-kısmet”e kadar çoğunlukla ibare ve lafız hatalarını, yer yer de mesele ve hükümle ilgili hataları, hatanın hangi bölümde ve hangi lafızda olduğunu belirterek tespit etmiştir. Hatalı yeri izhar ettikten sonra tashih için “es-savâb, el-münâsib, ez-zâhir, el-asvab, el-ensab, el-ezhar, el-ahvet, el-evlâ, es-sahîh” kavramlarını kullanarak doğru ifadeyi yazmıştır. Bu kavramlar arasında bir anlam farkı veya bir hiyerarşi gözetmesine dair bir işaret yoktur.

Halebî’nin risalesinde geçen *Dürer*’deki hatalara dair iki örnek verebiliriz; *Dürer*’in kazâ bölümünde geçen “ve lev ğâbe’l-müddeâ aleyh”⁵⁴ ifadesindeki “ğâbe (kaybolsa)” kelimesi yanlıştır. Onun yerine “mâte (ölse)” kelimesinin gelmesi gerekir.⁵⁵ Halebî meselenin siyak ve sibâkından burada kaybolmak yerine ölmek fiilinin kullanılması gerektiğini düşünür. Çünkü meselenin devamında vekilin ölmesinden ve varislerden bahsetmektedir. Bu tashih Vankulu ve Azmîzâde Hâletî’nin haşiyelerinde de tekrarlanmıştır.⁵⁶ 11/17. asır şarihi Abdülhalim Efendi de bu tashihi şerhine almıştır.⁵⁷

Hükümün düzeltildiği bir örnek de şöyledir: “Kâbe’de namaz bölümünde ‘Şâfiî’nin hilafına Kabe’de nafil ve farz namaz sahihtir.’ cümlesinde Şâfiî kelimesi hatalıdır. Çünkü Şafiî, Kabe’de nafil ve farz namazı sahih görür. Malikîlerin hilafına demesi daha doğrudur.”⁵⁸ Bu tashih de Vankulu’nun haşiyesinde Halebî’nin ismi zikredilmeden nakledilmiştir.⁵⁹ Bu şekilde metin üzerinde yapılan tashihler şerh ve haşiyelerde nakledilerek metnin tashihi ve hataları da nakledilmiştir.

Dil kurallarına dikkat ederek tespit ettiği hatalara örnek olarak da şunu verebiliriz: “Hac bölümünün cinayat bahsinde ‘üç gün oruç tuttu (sâme)’ ibaresindeki sâme kelimesidir. Münasib olan masdar sîgasıyla ‘sıyâm’ demesidir. Çünkü bu, tasadduk

⁵⁴ ولو غاب المدعي عليه

⁵⁵ Halebî, *Risale fi islâhı galatâtî’l-vâkıâtî fi Düreri’l-hükkâm*, 5b.

⁵⁶ Bkz. Vankulu, *Nakdû’d-Dürer*, Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi nr. 787, vr. 207b; Azmîzâde Hâletî, *Haşîye ale’d-Dürer*, Süleymaniye Ktp. Hamidiye nr. 465, vr. 280b.

⁵⁷ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gureri’l-ahkâm*, c. II, s. 848.

⁵⁸ Halebî, *Risale fi islâhı galatâtî’l-vâkıâtî fi Düreri’l-hükkâm*, vr. 2a. Diyanet nüshasının hâmişinde bu meselenin *el-Hidâye* ve *en-Nihâye*’de de İbrahim Halebî’nin söylediği istikamette olduğu not edilmiştir.

⁵⁹ bkz. Vankulu, *Nakdû’d-Dürer*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. nr. 002286, vr. 36a.

kelimesine matuftur.”⁶⁰ Bu örnekte hükümde veya meselede herhangi bir yanlış veya hataya işaret etmeyerek fiil halindeki kelimenin atıftan dolayı masdar olması gerektiğini söylemektedir. Halebî, bu şekilde 87 ibare hatası tespit etmiştir.⁶¹

Halebî’nin *Dürer*’in bölümlerini sırayla inceleyip hataları ve yerinde olmayan lafızları tashih etmesi talim ve tedris için okunan bir metin üzerine yapılan bir çalışmadır. Ancak bu tashihlerin risale başlığıyla kaleme alınması veya istinsah edilmesi Kemalpaşazâde’nin risalesi gibi tarihsel ve döneme dair işaret olarak okunabilir. 10/16. asrın başında İstanbul’a gelen Halebî Osmanlı merkezindeki ilmî ortama dahil olmuştur. Şeyhülislam Sa’dî Çelebi (ö. 945/1539) ile münasebetleri, Sa’dî Çelebi’nin fetvalar konusunda ondan yardım alması Halebî’nin dönemin fikhî problemleriyle doğrudan ilgilendiğini gösterir. Teliflerinde de bu görülmektedir. Kemalpaşazâde’nin *el-İslâh ve l-Îzâh* adındaki eserine bir ta’lik yazması onun Kemalpaşazâde’nin çalışmalarıyla ilgilendiği anlamına gelir.⁶² Buradan yola çıkarak Halebî’nin *Dürer*’i tenkit eden bir metin yazmasında Kemalpaşazâde’nin etkisinin ihtimali üzerinde durulabilir. Kemalpaşazâde’den doğrudan etkilenmese de *Dürer*’le ilgili tashihleri risale olarak telif ederek *Dürer* konusunda bu dönemde mevcut olan bir kanaate katılmış olabilir. Bu hataları nüshanın kenar boşluklarına da yazabilirdi. Risale olarak telif etmesi Kemalpaşazâde’nin risalesinde olduğu gibi dönemindeki bir meseleye karşılık olabilir. Bu konuya açıklık getirecek sarih bir ifadeye veya rivayete rastlanmamakla beraber *Dürer*’in ifadelerini tashih etme ve düzenleme, bu dönemde kadı ve müftülerin müracaat ettiği metinleri gözden geçirme/yeniden ele alma ve daha istifade edilebilir hale getirme çabası olarak okunabilir. Metin ve şerhteki ibare tashihleri ve tenkihlerinin 10/16. asrın başında yazılmaya başlanması, fıkıh alanında yaşanan hareketlenme ve canlılığın Hanefi fıkıh metinlerine -hususen *Dürer*’e- yaklaşımı etkilediğinin bir işaretidir. Özellikle 1517 yılında Mısır ve Şam bölgelerinin hakimiyeti ve idaresinin Osmanlı’ya intikali ve halifelik makamının Osmanlı’ya geçmesi hükümlerin yeniden gözden geçirilmesi ve

⁶⁰ Halebî, *Risale fi islâhı galatâtî’l-vâkıâtî fi Düreri’l-hükkâm*, vr. 2a.

⁶¹ Nüshanın hâmişlerinde de iki hatalı yer yazılmıştır. Bununla 89 yerde hata olduğu tespit edilmiştir. Halebî, *Risâle fi islâhı galatâtî’l-vâkıâtî fi Düreri’l-hükkâm*, vr. 4a.

⁶² Halebî, *Haşiye alâ İzahî’l-İslah*, Süleymaniye Ktp. Düğümlü Baba nr. 000446, vr. 21-33.

şeriatın uygulanması konusunda bir hareketlenmeye neden olmuştur. Kadı ve müftülerin sayısı artmış, daha geniş bir coğrafyaya kadı ve müftü ataması yapılmaya başlanmıştır. Bunun yanında kanunnameler ve fermanlarla yapılan hukuki düzenlemeler de bu hareketliliğin bir göstergesidir. Hukuki hayattaki bu hareketliliğin fıkıh metinlerine yaklaşımı da etkilediği açıktır.

Dürer'i tenkit amacıyla kaleme alınan bir risale/haşiye de Çivizâde Mehmed Efendi'nindir (ö. 995/1587).⁶³ Çivizâde'nin tenkitleri oruç bölümünden başlar, kitabın sonunda yer alan vasiyet meselesine kadar devam eder. Görebildiğimiz kadarıyla Halebî'nin işaret ettiği hatalara tekrar yer vermez. Bu da onun Halebî'nin risalesini gördüğü izlenimini uyandırmaktadır. Halebî tenkitlerini sıralarken herhangi bir kaynağa başvurmazken bunun aksine Çivizâde Mehmed *Dürer*'deki hataları tashih ederken Bâbertî'nin *el-Înâye*'si ve Zeylaî'nin (ö. 743/1343) *Kenz* şerhi gibi kaynaklara dayanarak hataları tespit eder. Çivizâde'nin tenkidine örnek olarak şunu verebiliriz:

(Hamile ve emzikli kadının Şaban ayında yemek yemesi mutad bir durumdur. Ramazanı kaza eder.) cümlesinde zahir olan, Ekmeleddin Bâbertî'nin *el-Înâye* kitabında da olduğu gibi, Şaban ayında yerine 'Ramazan ayında' demesidir.⁶⁴

Çivizâde bu cümledeki hatalı ifadeye işaret etmiş, kaynak olarak *el-Înâye*'ye müracat ettiğini göstermiştir. Bu hatalı ifade sonraki haşiyelerde de işaret edilip düzeltilmiştir.⁶⁵ Oruç bahsinde diğer bir tashih şudur:

(Oruç iki çeşittir: Birincisi muayyen oruç ki bu edâen ve kazâen ramazan orucudur.) Şerhte yazdığı muayyen sözü Ramazanın kazası konusunda bir hatadır. Çünkü onun muayyen olmadığını açıkladılar. Onun hakkındaki açıklama ilerde gelecektir.⁶⁶

⁶³ Çivizâde Mehmed Efendi'nin metni kütüphane kayıtlarında haşiye, risale gibi farklı adlandırmalar ile geçmektedir. bkz. Çivizâde, **et-Teemmülât fî ba'zı ibârâtî'd-Dürer ve'l-Gurer**, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. nr. 002775-II, vr. 5b-7b; a. mlf., **Haşiye ale'd-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi nr. 003600, vr. 1b-21b; a. mlf., **Risale ale'l-haşiye ale'd-Dürer ve'l-Gurer**, Akseki Halk Ktp. nr. 000148, vr. 171b-179b.

⁶⁴ Çivizâde, **et-Teemmülât fî ba'zı ibârâtî'd-Dürer ve'l-Gurer**, vr. 602b.

⁶⁵ Bkz. Şürûnbulâlî, **Gunyetü zevi'l-ahkâm**, c. II, s. 210.

⁶⁶ Çivizâde, **et-Teemmülât fî ba'zı ibârâtî'd-Dürer ve'l-Gurer**, vr. 602b.

Bu tashih de sonraki bazı haşiyelerde geçmektedir.⁶⁷ Bu haşiyeler metni bu tashihlerle beraber nakletmiştir. *Dürer*'i tashih eden bu risaleler ilmî ortamda kabul görmüştür ki Halebî ve Çivizâde'nin risaleleri bazı nüshalarda beraber ve ard arda istinsah edilmiştir.⁶⁸ Bu risalelerin aynı nüshada istinsah edilmeleri *Dürer*'le ilgili hataları tashih eden metinlerin bir araya toplanması konusunda bir teşebbüs olduğuna işarettir. Her iki risale de *Dürer*'i talim ve tedris için okuyan talebe ve müderrislerin, fetva ve hüküm vermenin kaynağı olarak ondan istifade eden kadı veya müftüler için metni ve şerhi daha istifadeli hale getirmiştir. *Dürer*'le ilgili hatalara ve tashihlere bütün olarak bakmak isteyen kişiler bu iki metni beraber istinsah etmiştir.

Aynı dönemde Şam müftüsü Abdülfettah el-Kayserî'nin (ö. 984/1576) de *Dürer*'in hatalı ifadelerini düzelteren bir ta'lik yazdığı Azmîzâde'nin atıflarından bilimektedir.⁶⁹ Tenkitli risale ve ta'liklerle beraber aynı dönemlerde *Dürer* üzerine telifler çeşitlenmeye de başlamıştır. Kara Çelebi Mehmed Efendi (ö. 965/1558) ve Ahmed b. Abdullah er-Rûmî el-Fevrî el-Müftî (ö. 978/1570)⁷⁰ tarafından *Dürer*'e tam birer şerh/haşiye yazılmıştır. Yine tarih olarak öncekilere yakın zamanlarda Ahmed b. Mehmed İbn Molla el-Halebî (ö. 990/1582) tarafından *Dürer* manzum hale getirilmiştir. Hısım Ali Çelebi (ö. 992/1584) *Dürer*'i ihtisar etmiştir. Kara Çelebi Mehmed Efendi'nin tam haşiyesi her bölüme dair eserlerden alıntılar yapılarak oluşturulmuş bir eserdir. Bu sebeple klasik bir şerh ve haşiye değildir. Abdullah er-Rûmî'nin telif ettiği tam haşiye ise tespitlerimize göre günümüze ulaşmamıştır. Nüshasının olmaması, yani istinsah edilmemesi de bu haşiyenin pek tedavüle girmediğini göstermektedir.

10/16. asrın ilk yarısında başlayan *Dürer*'in ifade bozukluklarını ve hatalarını tashih etme ve bunları risale ve ta'lik yazarak belirtme çabası metnin bu dönemde bulunduğu karşılığı ifade eder. Bu tür telifler metnin sıradan bir tekrarı veya faydasız teknik yazılar değildir. Bu yazılar başlamadan önce *Dürer*'in okutulduğu bilinmektedir. 10/16. asrın başına kadar okunmasına rağmen o zaman bu tür metinler yazılmamıştır. Bu

⁶⁷ Şürûnbülâfî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, c. II, s. 197.

⁶⁸ Bkz. A. mlf., a.e., Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. nr. 2775.

⁶⁹ Süleymaniye Ktp. Reşid Efendi nr. 1008, vr. 175b-177a.

tarihlerden itibaren ard arda tashih edici metinlerin yazılması bir ihtiyacın, bir meselenin karşılığı olduğunu gösterir. Önceki asırda yazılmış bir Hanefî fıkıh metni hem müderrisler hem kadı ve müftüler hem de şeyhülislamı nezdinde, onların çaba ve telifleriyle değişmeye ve dönüşmeye devam etmiştir. Metnin bu değişimi İstanbul'un yanı sıra Şam gibi 10/16. asrın başında Osmanlı beldesi olmuş bir şehirde de aynı şekilde gerçekleşmiştir.

B. METNİ TENKİT VE TASHİH EDEN GENİŞ HAŞİYELER

1. Kınalızâde Ali Çelebi ve Hasan Çelebi'nin Yarım Kalan Tenkit Ağırlıklı Haşiyeleri

Kınalızâde ailesi Osmanlı ilmiyesinde etkili olmuş bir ailedir. *Dürer* muhaşfi Kınalızâde Ali Çelebi hususen *Ahlâk-ı Alâî* adlı eseriyle, oğlu Hasan Çelebi de *Tezkiretü's-şuarâ* isimli biyografi eseriyle 10/16. yüzyılın ilmî ve kültürel ortamında hususi yer edinmişlerdir. İki müellif de Osmanlı merkez medreselerinde yetişmiş ve kadılık yapmışlardır. Bu açıdan her iki müellifin *Dürer*'e haşiye yazması kaynak metnimizin önemi kadar hem aldıkları eğitimin hem de içinde yetiştikleri ilmî ortamın bir neticesidir.

Kınalızâde Ali Çelebi, Isparta'dan İstanbul'a gelip muhtelif medreselerde ders aldıktan sonra 945/1538 yılında Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'ye mürid olmuştur. 970/1562 tarihinde Şam kadılığına yükselinceye kadar yine muhtelif medreselerde Sahn ve Süleymaniye de dahil olmak üzere müderrislik yapmıştır. İlk kadılığına Şam'da başlamıştır.⁷¹ *Ahlâk-ı Alâî* adlı meşhur eserini de Şam'dayken yazmıştır.⁷² *Dürer* gibi

⁷⁰ Kütüphane kayıtlarında bu haşiyenin nüshası şimdilik bulunamamıştır. Katip Çelebi'nin ifadelerinden tam bir haşiye olduğu bilinmektedir. Bkz. Katip Çelebi, **Keşfü'z-zünûn**, c. I, s. 1199

⁷¹ Kınalızâde'nin Şam'da Mustafa Âli ile teşrik-i mesaisi hakkında bkz. Flescher, **Mustafa Âli**, s. 42, 43. Flescher, Şam'daki entelektüel çevresine işaret eden bilgiler vermektedir: "Katiplik görevinin Âli'ye hiç değilse bir katkısı oldu. İnşa tarzı yazmaya ve ona uygun konulara ilgi duymasına yol açtı. Bu yeni bilgi alanında 16. yy'ın en önemli Osmanlı düşünürlerinden biri olan Kınalızâde Ali Çelebi'den cesaret buldu. Kınalızâde 970-71/1563 yazının sonlarında kadı olarak Şam'a geldi. Düşünsel ve edebi merakları hukuk bilginliğinin çok ötesine uzanan biriydi. Âli onun bilgisinin modası geçmiş genişliğinden ve üç dildeki yetkinliğinden sonraları övgüyle söz etti. İkisi de belki aynı sıralarda Şam'a gelmişti ve Âli ünlü bilginle tanışıp ona hizmet etmekte zaman kaybetmedi. Edebi anlamda onun çırağı oldu. İkisi her hafta buluşarak yazmakta oldukları metinleri karşılıklı eleştirdiler. Kendi belirttiğine göre Âli, eleştirisinin temel ilkesini

Envârü't-tenzil ve *Keşşâf* gibi temel medrese metinlerine de haşiye yazmıştır.⁷³ *Dürer*'i ne zaman telif ettiğine dair nüshalarda bir tarih yoktur. Haşiyesinde yer alan “(*Muhîtu'l-Burhânî* hakkında bilgi verdikten sonra) bu konuyu tasfiatlı anlattım, çünkü talebelerin çoğu bunu bilmez.”⁷⁴ cümlesi haşiyeyi talebelere faydalı olması için yazdığına bir işarettir. Bu açıdan her ne kadar bu ifadeleri bir talebenin kurma ihtimali de olsa kanaatimizce bir müderrisin kaleminden çıkma ihtimali daha yüksektir. Şam'da iken de ahlak ve felsefe alanında bir metin yazmaya başladığını düşündüğümüzde *Dürer* haşiyesini Şam'daki kadılık dönemine kadar yaptığı müderrislik vazifeleri yani 945/1538 ile 970/1562 yılları arasında telif etme ihtimali mevcuttur. *Dürer*'e haşiye yazmaya başlamış, ancak bitirmemiştir. Bu sebeple eser fıkıhın ilk bahislerinde kalmaktadır. Buna rağmen hacimli bir haşiye olmuştur.⁷⁵ Tamamlansaydı birkaç ciltlik bir hacme sahip olabilirdi. Oğlu Hasan Çelebi'nin aşağıdaki ifadelerinde, böyle kıymetli bir haşiyenin tamamlanamamasının sebebi olarak zamanın cimriliği gösterilmiştir. Bu ifadelerden Kınalızâde Ali Çelebi'nin vefatı nedeniyle haşiyeyi bitiremediği manası da anlaşılabilir:

Mevlana Hüsrev'ün *Dürer-i Gurer*'ine hâşiye ta'lik itmişler idi. İtmâma tevfiik refik olmayup eyyâm-ı nâ-fercâm zınnat ü buhl idüp ol cevâhir-i zevâhir-i hakâ'ik ve *Dürer-i Gurer*-i dakâ'ikun bâzâr-ı vücûda gelmesine mâni ü 'â'ik oldu. Ol hâşiyeye cürre-bâz nazarın salan nazar-bâzlar (Hazret)-i aliyyü's-şânun fazl u kemâline fi'l-cümle vâkıf olup eserden mü'essire istidlal ve fi'lden kuvvet ü kudret-i fâ'ile intikal iderler. Dest-i tatvîl dehr-i bî-mihr tîg-i âftâb-ı sipîhr ile maktû olsun ve ahkam-ı tasarrufât u ta'allubât-ı eyyâm-ı nâ-fercâm Hudâyâ mahtûr u memnû olsun ki bu

“dostluktan murad düşman gözü ile nazardır” diyen Kınalızâde'den öğrendi. O sırada Kınalızâde Osmanlı toplumsal ve siyasal ahlakının klasik ifadesi niteliğindeki *Ahlâk-ı alâî* üzerinde çalışıyordu. Âli daha dar kapsamlı ama benzer konulu düzyazı bir yapıta büyük olasılıkla Kınalızâde'nin yönlendirmesiyle başladı. Kavramlaştırma ve üslup açısından Ali Çelebi'nin *Hümayunnamesi*'ni örnek alan, ahlaki konuları aydınlatmak için tarihsel örneklerden yararlanan bu metin (*Enîsu'l-kulüb*) eğitimli katip sınıfının tercih ettiği zarif imalı, üç dilli, secili düzyazı edebiyat biçimi olan inşa alanında Âli'nin ilk denemesiydi. Âli ile Kınalızâde arasında kurulan düşünsel ve kişisel bağ Kınalızâde'den daha uzun ömürlü oldu. Âli, Kınalızâde'nin genç oğullarıyla da tanışmıştı. Bunlardan Hasan Çelebi babasının ölümünden sonra da Âli'yle yazışmayı sürdürdü. Çok sonraları 16. yy'ın dördüncü ve son büyük şairler tezkiresini yazdığına babasının bu öğrencisine geniş ve övgü dolu bir yer verdi. Âli ise oğulları babaları kadar etkili bulmadı, *Künhü'l-ahbar*'da Hasan Çelebi'nin *Tezkire*'sini üslup ve düşünce temelinde verdi.”

⁷² Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, İstanbul, Klasik Yayınları, 2007, s. 6.

⁷³ Bkz. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 400.

⁷⁴ Kınalızâde, *Haşiye ale'd-Dürer*, Süleymaniye Ktp. Carullah nr. 612, vr. 9a.

⁷⁵ Örneğin Carullah nr. 000612 nüshası 70 varaktır.

makûle tahrîr-i dil-peziûrûn tamam olmasına ve bu minval üzere nesc olınan dîbâ-yı zîbâ-yı bî-nazîrûn miskû'l-hitâm olmasına mâni' ü 'â'ik oldu.⁷⁶

Kınalızâde'nin haşiyesinin en temel özelliği dil ve lafız açıklamalarına geniş yer vermesidir. Haşiyenin giriş kısmında “kitab” kelimesinin lugavî ve ıstılâhî manalarına ve kullanımlarına dair uzun bir açıklama vardır. *Telviḥ*, *Beyzâvî*'nin *Envâru't-tenzil*'i ve *Kâmus*'dan nakillerle beraber fukahânın bu kelimeyi nasıl kullandığına dair izahda bulunur.⁷⁷ Yine benzer şekilde taharet meselesinin şerhine başlarken taharet kelimesinin lugavî ve şer'î manalarına geniş yer verir.⁷⁸

Bunun dışında temel bir vasfı da Molla Hüsrev'in hatalarına dikkat çekmesidir. Molla Hüsrev'in hadis tahriclerinde hatalar tespit etmiştir. Molla Hüsrev *Sahîh-u Müslim*'den Cabir b. Abdullah'a ait bir hadis rivayet etmiştir. Kınalızâde buradaki ravinin isminin “Cabir” değil, “Cerir” olduğunu söyler. Bu hatanın ya müstensikten kaynaklandığını ya da musannıfın hatası olduğunu düşünür.⁷⁹ Hatta o “Onların zamanında Rum ulemasının rivayet ilimlerine itinası azdır” diyerek⁸⁰ Molla Hüsrev'in bu şekilde bir hata yapma ihtimalini göz önünde bulundurmıştır. Bu bakış açısından dolayı hadislerdeki hatalara hususen dikkat çekmiş olmalıdır.

Bunun yanında *Dürer*'de geçen kaynaklarla ilgili eleştirilerde bulunmuş, daha önce duymadığı kitap isimlerine dikkat çekmiştir.⁸¹ *Mecmau'l-beyan*⁸² isminde bir kitabı ve müellifini tanımadığını, bu ismi sadece bu kitapta işittiğini söylemektedir.⁸³ *Dürer*'de başka eserlerden yapılan nakillere dair de hatalara dikkat çekmiş,⁸⁴ kaynak

⁷⁶ Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-su'arâ*, s. 601, 602.

⁷⁷ Kınalızâde, *Haşiyale'd-Dürer*, vr. 1b-4a.

⁷⁸ Kınalızâde, *Haşiyale'd-Dürer*, vr. 4a, 4b. Farzın şer'î tanımı üzerine de uzun bir şerh yazmıştır. Bkz. A.e., vr. 4b, 5a, 5b.

⁷⁹ Bkz. Kınalızâde, *Haşiyale'd-Dürer*, vr. 6b. Diğer bir hadis tahriciyle ilgili tenkid için bkz. A.e., vr. 7a.

⁸⁰ Kınalızâde, *Haşiyale'd-Dürer*, vr. 6b.

⁸¹ Bkz. Kınalızâde, *Haşiyale'd-Dürer*, vr. 7a.

⁸² Molla Hüsrev, *Mecmau'l-beyan* isimli kitaptan bir hadis rivayeti aktarmaktadır. Katip Çelebi *Mecmau'l-beyan fî tefsîri'l-kur'an* adında bir eser ile bir de fûru'-ı fıkıh kitabı olduğunu söyler. Ancak fûru' fıkıh kitabı hakkında herhangi bir bilgi vermez. Bkz. Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. II, s. 1602.

⁸³ Kınalızâde, *Haşiyale'd-Dürer*, vr. 7a.

⁸⁴ Örneğin Gusûl meselesinde *Fetâvâ'z-Zahirîyye*'den yapılan müfta bih görüşün konuyla alakalı olmadığı şeklinde tenkit etmiştir. Bkz. Kınalızâde, *Haşiyale'd-Dürer*, vr. 9b. Başka bir naklin konuyla alakalı olmadığına dair eleştirisi için bkz. A.e., vr. 11b-12a.

tercihlerini sorgulamıştır.⁸⁵ Kınalızâde'nin şerh düştüğü yerlerin çoğunda “burada bir sehv, hata ve karışıklık vardır” ifadesi vardır. Ayrıca “burada bir münakaşa vardır”⁸⁶ ve “bu kelam zayıftır”⁸⁷ gibi ifadelerle meseleyi tenkit etmiştir. Örneğin taharet bahsinde Molla Hüsrev'in “vudû' (abdest)”nun lügat manasını “en-nezafetü” olarak vermesini eleştirmiştir:

...Evla olan vudû'nun lugaten hüsün manasında olduğunu söylemesidir. Taharetin de 'en-nezafetü' manasına geldiğini zikretmişti. Taharet ve vudû' ile lugaten de olsa aynı mananın kastedilmediği açıktır. Bilakis ayrılması gerekir. Muhakkiklerin çoğu vudû'nun hüsün ve nezafet manasına geldiğini söylemişler ve böylece ikisini beraber ele aldığımızda [vudû] hüsün manasına gelmiştir.⁸⁸

Kınalızâde Ali Çelebi dil konusundaki ilmî mesaisini şerhe intikal ettirerek bu konuda tenkitlerde bulunmuştur. Benzer bir tenkit de taharetin şer'î manası üzerine gelmiştir. *Dürer*'in taharet için efrâdını câmi' ağıyârını mâni' bir tanım yapmayarak, sadece vudû', gusûl, teyemmüm gibi taharetin çeşitlerini zikrederek tanım yapmasını eleştirmiştir. Müellifin hakiki bir tarif yerine lafzi bir tarif yaptığı görüşündedir. Bu tanım yerine *Bedâi'* ve Bâbertî'nin *el-Hidâye* şerhindeki tanımları ele alır.⁸⁹ Buradan Kınalızâde'nin tenkitlerinin önceki metinlerde yapılan tenkit usulünden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Daha uzun analizler, metindeki hatanın sebebi, metindeki ifade yerine neyin gelebileceğine dair nakiller ve değerlendirmeler mevcuttur. Bunlar dışında meseleye dair farklı mezheplerin görüşlerini ve tartışmalarını, mezhep içi görüşleri uzun bir şekilde açıklayan bir haşiyedir.⁹⁰ Tüm bu özellikleriyle bu haşiye, önceki bölümde incelediğimiz sadece tenkide ve tashihe odaklanan risalelerden farklı bir şekilde *Dürer*'i muhtelif yönleriyle şerh etmeye yönelmiştir.

Kınalızâde'nin haşiyesinin *Dürer* hakkında yazılmış ilk geniş haşiye olduğu söylenebilir. Kemalpaşazâde'nin istihlaf meselesini tenkidi ve Halebî'nin sadece

⁸⁵ Kınalızâde, *Haşiye ale'd-Dürer*, vr. 10b.

⁸⁶ Kınalızâde, *Haşiye ale'd-Dürer*, vr. 7b.

⁸⁷ Kınalızâde, *Haşiye ale'd-Dürer*, vr. 12a.

⁸⁸ Kınalızâde, *Haşiye ale'd-dürer*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa nr. 749, vr. 8a.

⁸⁹ Kınalızâde, *Haşiye ale'd-Dürer*, vr. 6a-6b.

⁹⁰ Kınalızâde, *Haşiye ale'd-Dürer*, Süleymaniye Ktp. Carullah nr. 612, vr. 10a.

Dürer'in hatalı ifadelerine dair risalesinden sonra Kınalızâde'nin haşiyesi, hem hatalı yerlere işaret eden hem dil ve lafız açıklamalarıyla beraber meselelere, görüşlere ve tartışmalara geniş yer veren bir haşiyeye olarak yazılmıştır. Kara Çelebi Mehmed Efendi'nin *Sefînetü'd-Dürer* adındaki haşiyesi de *Dürer*'in tüm konularını kapsayan bir haşiyeye olmakla beraber Kınalızade'nin haşiyesinden farklıdır. *Sefînetü'd-Dürer*, Katib Çelebi'nin anlatımıyla bazı müderrisler tarafından Kara Çelebi Mehmed Efendi'nin kendi nüshasındaki hamışlere yazdığı çoğu fetava metinlerinden alınmış nakillerin bir araya getirilip toplanmış halidir.⁹¹ Bu açıdan *Sefînetü'd-Dürer*, Kınalızâde'nin haşiyesi gibi müellifin metinden bir ibareyi seçerek onu açıkladığı/değerlendirdiği bir haşiyeye formatında değildir. Müellifin kendi analizleri ve açıklamaları yoktur. Kınalızâde pek çok meselede “ekûlu” diyerek kendi açıklamalarını yapmıştır. Kınalızâde'nin haşiyesinin *Sefînetü'd-Dürer*'e nazaran daha fazla istinsah edilmiş olması onun daha çok okunduğunu, meşhur olduğunu ve kabul gördüğünü gösterir. Bu açıdan Kınalızâde'nin haşiyesi *Dürer* üzerine yapılmış çalışmalarda önemli bir adım olmuştur.

Kınalızâde'nin oğlu Hasan Efendi'nin *Dürer* haşiyesi de babasınıninki gibi eksik kalmış bir haşiyedir. Hasan Efendi *Dürer* haşiyesini yazana kadar *Dürer* hakkında farklı türde metinler kaleme alınmış ve metin üzerine bir literatür oluşmuştur.⁹² Babası Kınalızâde'nin haşiyesine kadar ise *Dürer* hakkında bu kadar geniş ve tafsilatlı metin yoktur. Bu açıdan Hasan Efendi Kınalızâde'ye göre *Dürer* literatürü ve *Dürer* üzerine meselelerle ilgili daha fazla metne ve tecrübeye sahip olmalıdır.

Hasan Efendi haşiyesine “kitab” kelimesiyle ilgili analizler konusunda babasının haşiyesine atıfta bulunarak ve bunları kısa bir şekilde özetleyerek o metni okuduğunu ve bu haşiyeden istifade ettiğini göstermiş olur.⁹³ Babasının haşiyesini tekrar eden bir haşiyeye yazmamıştır, ancak yer yer babası Kınalızâde Ali Efendi'nin haşiyesinden

⁹¹ Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. II, s. 1199.

⁹² Bkz. Şarihlerin kronolojik listesi (Birinci bölüm).

⁹³ “Bu kitap üzerine bir nebze talik ettiği [haşiyede] Molla Babamın kitabın lügat ve ıstılah manalarına dair tafsilatlı ızahları vardır.” bkz. Hasan Çelebi, *Haşiyeye ale'd-Dürer*, Süleymaniye Ktp. Yenicami nr. 397, vr. 110b.

alıntılar yapıp ona atıfta bulunmuş,⁹⁴ onun yorumlarını ve bazı tenkitlerini haşiyesine almıştır.⁹⁵ Hasan Efendi de Kınalızâde gibi *Dürer*'i nakledilen hadislerle ilgili tenkit etmiştir.⁹⁶ Bu açıdan Hasan Çelebi, Kınalızâde Ali Çelebi'nin dikkatlerini devralmıştır. Çünkü Halebî ve Çivizâde gibi *Dürer*'in hatalarına odaklanan kişilerin metinlerinde hadislere dair bir tenkit görülmemektedir.⁹⁷

Hasan Efendi, Kınalızâde Ali Efendi'nin yorumları dışında isim vermeden Kemalpaşazâde'nin görüşlerini de haşiyesine intikal ettirmiştir.⁹⁸ Kemalpaşazâde'nin *Dürer*'le ilgili tek çalışması istihlaf haşiyesidir. Bu sebeple taharet bahsiyle ilgili meselelerde Hasan Efendi Kemalpaşazâde'nin diğer çalışmalarından, muhtemelen *el-İslah ve'l-İzâh* adlı eserinden faydalanmış olmalıdır. Kınalızâde ve Kemalpaşazâde dışında Kadızâde'nin (ö. 988/1580)⁹⁹ yorumları ve görüşleri de metinde isim verilmeden tartışılmıştır.¹⁰⁰ Bu açıdan Hasan Efendi'nin haşiyesinin selefleri Kınalızâde Ali Efendi, Kemalpaşazâde ve Kadızâde'nin yorumlarını içermesi ve meseleyi bir önceki neslin görüşleriyle tartışması önemlidir. Ancak çağdaşı müelliflerin yanı sıra *el-Hidâye* şerhleri, ismini vermediği muhtelif haşiyeler ve usul eserlerini de haşiyesinde kullanmış,¹⁰¹ Kınalızâde gibi dil analizlerine geniş yer vermiştir.¹⁰² Ancak babasıyla aynı

⁹⁴ Farzın şer'i tanımını yorumlarken Kınalızâde'nin yorumunu almış ve "min fevaidi'l-Molla Valid" diyerek atıfta bulunmuştur. Bkz. Hasan Çelebi, **Haşiye ale'd-Dürer**, vr. 119a.

⁹⁵ Bkz. Hasan Çelebi, **Haşiye ale'd-Dürer**, vr. 121b.

⁹⁶ Bkz. Hasan Çelebi, **Haşiye ale'd-Dürer**, vr 121a. Müslim'den rivayet edilen hadisin "tağyir ve tahrif" edildiğini söylemektedir.

⁹⁷ Nüshalarından birinin başlığı "Tahkikât ve tedkikât ale'd-Dürer ve'l-Gurer"dir. Bkz. Beyazıt Ktp. Veliyyüddin Efendi nr. V1550/99, vr. 573a.

⁹⁸ Hasan Efendi "bazı fuzalâ" derken Kemalpaşazâde'yi kastetmektedir.

⁹⁹ Burada zikredilen Kadızâde muhtemelen *Fethu'l-kadîr*'in kitâbu'l-vekâle'den sonrasını ikmal eden Kadızâde Ahmed Şemseddin'dir. Çünkü Kemalpaşazâde ve Kınalızâde ile çağdaş ve *Şerhu'l-Vikâye*'ye haşiyesi vardır. Bkz. Mehmet İpşirli, "Kadızâde, Ahmet Şemseddin", **DİA**, 2001, c. XXIV, s. 96-97.

¹⁰⁰ Bazı bölümlerde ana metinden alınan bir ifade şerh ve haşiyede kaynaklar ve çağdaş ulemanın görüşleriyle beraber yorumlanır ve metindeki bahisten farklı bir bölüm haline gelir. Örneğin Hasan Efendi metinde "kitab" kelimesinin ıstılahi manasının "mesâil" olduğu şeklindeki ifadeyi Kemalpaşazâde ve Kadızâde'den nakillerle şerh etmiştir. Kitap kelimesinin fukaha örfüne göre fıkhi mesâili işaret ettiği, bu meseleleri İmam Muhammed'in tedvin etmesi ve müteahhirun ulemanın kitap denilince *el-Câmiu's-sağîr*'i anladığını, "kitap kelimesiyle *el-Câmiu's-sağîr* veya *Muhtasaru'l-Kudûri*'nin anlaşıldığı" şeklinde Kemalpaşazâde'nin yaptığı nakli eleştirerek meseleyi şerh etmiştir. Bu görüşlerin Kemalpaşazâde ve Kadızâde'ye ait olduğu, nüshanın hamisinde yazmaktadır. Bkz. Hasan Çelebi, **Haşiye ale'd-Dürer**, vr. 111a.

¹⁰¹ Taharetin şer'i manası ile ilgili tanımları, tanımlamayı ve görüşleri değerlendirmesi için bkz. Hasan Çelebi, **Haşiye ale'd-Dürer**, vr. 113a, 113b, 114a.

kaderi paylaşarak haşiyesini tamamlamamıştır. Tamamlansaydı yorum ve analizlerle beraber tenkitlerin yer aldığı geniş kapsamlı bir haşiye olacaktı. Bu açıdan Hasan Efendi'nin haşiyesi sadece *Dürer*'i tenkit/tashih etmek için yazılmamış, geniş açılardan *Dürer*'i ele almak için kaleme alınmıştır.

Hasan Efendi *Tezkiratü's-şuarâ* adlı eserinde de Molla Hüsrev'e dair bölümünde *Dürer*'le ilgili açıklama yapmış ve tenkit içeren bir yorumda bulunmamış, *Dürer*'in ulema arasında makbul ve müsellemler bir eser olduğunu ikrar etmiştir: “*Dürer ü Gurer* tesânif-i fâikası dürrütü't-tâc-ı şehr-yârân-ı memâlik-i ulûm u hikem ve cevâhir-i zevâhir-i telifât-ı râ'ikası sarrâfan-ı fazl-ı irfân yanında makbûl ü müsellemdir.”¹⁰³

Kınalızâde ve Hasan Çelebi'nin haşiyeleri önceki yazılmış haşiyeler gibi *Dürer*'in hatalarına dikkat çekme/tenkit ve tashih usulünü devam ettirmiştir. Bunun yanında önceki metinlerden farklı olarak *Dürer*'i geniş bir şekilde lafız ve kavram açıklamaları, kaynaklardan nakiller, meseleye dair farklı görüşlerin açıklaması gibi konulara girmişlerdir. Bu iki haşiye *Dürer*'in geniş açıklamalı ve yorumlu en erken haşiyeleridir. Ancak henüz eserin başındaki meselelerde kalmış olmaları dolayısıyla bütünlüğü olan kapsamlı bir haşiye olamamışlardır. Buna rağmen hususen Kınalızâde'nin haşiyesi *Dürer*'in meşhur haşiyeleri arasında yer almış, sonraki haşiye müellifleri tarafından atıflarda bulunulmuştur.

Bu bölümün genel fikri *Dürer*'i tenkit eden metinlerin istikameti üzerinedir. Bu istikamet bu iki haşiye ile genişlemiştir. Muhtemelen 1500'lerin ortası ve ikinci yarısına tekabül eden bu metinler bir fıkıh metni hakkındaki değişen, derinleşip genişleyen seyri ifade etmektedir. Şerh ve haşiyelerin telifinde, hem müelliflerin ilmî temayülleri hem metin hakkındaki teliflerin tarihi ve geleneği hem de dönemin değişen unsurları hep birlikte etki etmektedir. Müelliflerin haşiyesinde dil analizlerinin genişçe yer alması, ilmî olarak ilgilendikleri metinler ve alanlarla ilgilidir. Hadis rivayetlerinin ve ravilerin tenkidi, kendi ifadelerine göre Molla Hüsrev döneminde ulemanın hadis ilminde zayıf

¹⁰² Bkz. Hasan Çelebi, **Haşiye ale'd-Dürer**, vr. 114b.

¹⁰³ Hasan Çelebi, **Tezkiretü's-şuarâ**, s. 201.

olmasıyla ilişkilendirilmiştir.¹⁰⁴ Buradan Molla Hüsrev dönemine kıyasla 10/16. asırda Osmanlı ulemasının hadis sahasıyla daha fazla ilgilendiğini anlayabiliriz.¹⁰⁵ Bu dikkat metnin dönemine göre incelendiğini gösterir. Değişen şartlar metne bakışı etkilemiştir. *Dürer* üzerine o zamana kadar oluşan literatür de metne bakışı etkileyen bir unsurdur. *Dürer*'in hatalarını hususi olarak zikreden risalelerden sonraki geniş haşiyeler de metni tashih, tenkit, tenkihi şerh yöntemlerinin bir parçası olarak devam ettirmiştir.

2. Vankulu'nun Haşiyesinin Metnin Bütününe Yönelik Tashih ve Tenkidi

Vankulu Mehmed Efendi (ö. 1000/1592), 995/1586-87 senesinde emekliye ayrıldığı zaman diliminde *Dürer* haşiyesini telif etmiştir.¹⁰⁶ Haşiyenin girişinde *Dürer*'e neden bir haşiye yazdığını şöyle açıklar: “Büyük oğluma *Kitabü'd-Dürer ve'l-Gurer*'i okuturken yazdığım ta'likâtı temize çekmeyi bitirmeden önce *Dürer*'de şarihin ve nasihin hatalarına işaret ederek şüpheleri defetme ve mühim yerleri açıklama düşüncesi içime doğdu.”¹⁰⁷ Vankulu'nun bu ifadelerinden birkaç husus anlaşılmaktadır. Öncelikle metni ders olarak okuturken ta'likâtın telif edilmesi burada açıkça görünür.¹⁰⁸ Vankulu oğluna metni okuturken notlar yazmış ve bu ta'likâtı temize çekeceği zaman öncelikle *Dürer*'deki hatalara işaret etmeye ve şüpheleri izale etmeye yönelmiştir. İkinci husus da buradaki “şüpheleri def etme” ifadesidir. Bu ifadeden *Dürer*'deki müellif ve müstensih hatalarına dair bir şüphenin var olduğu anlamı çıkmaktadır. Yani Vankulu *Dürer*'i

¹⁰⁴ Bu düşünce Osmanlı Dönemindeki 9/15. ve 10/16. yy'ın diğer müelliflerinin eserlerinde de geçmektedir. Bkz. Kadir Ayaz, “Köprülülerin Şam, Mısır ve Hicaz Uleması ile Münasebetlerinin Osmanlı Hadis Çalışmalarına Yansıması”, *Sahn-ı Semân'dan Dârü'l-fünûn'a XVII. Yüzyıl*, edit. Hidayet Aydar, Ali Fikri Yavuz, İstanbul, 2017, s. 307. Ayrıca Osmanlı dönemindeki hadis şerhleri literatürü için bkz. Zişan Türkan, “Osmanlı Dönemi Hadis Şerhlerinin Şerh Literatürü İçindeki Yeri”, *TALİD*, c. XI, No: 21, 2013, s. 143-164.

¹⁰⁵ 10/16. yy başında II. Beyazıt'ın hadis sahasında teşvikleri olmuştur. Bu asrın başında telif edilen Buhârî ve *Meşarık* şerhlerinin II. Beyazıt'a ithaf edilmesi de bu teşvikle ilgilidir. Ayrıca Süleymaniye Daru'l-hadis'inin kurulması da bu ilgiyi artırmış olmalıdır. Bkz. Kadir Ayaz, “Köprülülerin Şam, Mısır ve Hicaz Uleması ile Münasebetlerinin Osmanlı Hadis Çalışmalarına Yansıması”, s. 308.

¹⁰⁶ Vankulu, *Nakdû'd-Dürer*, Süleymaniye Ktp. Atif Efendi nr. 787, vr. 214a.

¹⁰⁷ Vankulu, *Nakdû'd-Dürer*, Süleymaniye Ktp. Nuruosmaniye nr. 1463, vr. 1b. Kütahya kadılığından sonra (991/1583) emekliye ayrılmıştır. 998/1590 yılında Medine kadılığına tayin edilmiş ve 1000/1592 yılında da vefat etmiştir. Bkz. Nev'izâde Atâî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, haz. Suat Donuk, c. I, s. 925.

¹⁰⁸ Şerh-haşiye telifinin tedrisle ilişkisi için bkz. giriş ve 1. Bölüm.

oğluna okuturken ibare ve lafızlarında hatalar olan bir kitabı okuttuğunu bilmektedir. Ancak bu hatalar metnin tedris amacıyla okutulmasına engel olmamıştır. Hatta metni okutma ve tedris faaliyeti, bu hataların ve yerinde olmayan lafızların fark edilmesine ve düzeltilmesine imkan sağlayan bir durum olmuştur. Vankulu burada *Dürer* hakkında var olan şüpheleri ortadan kaldırmayı amaçlamıştır.

Diğer bir husus da Vankulu'nun haşiyesinde ibare ve lafız tashihleri ve düzeltmelerinin ötesinde mühim noktaları açıklayacağını söyleyerek tenkit ve tashihle beraber meselelere dair açıklama ve yorum yapacağını ifade etmiş olmasıdır.¹⁰⁹ Vankulu'nun haşiyeyi telif etme sebebi metin ve şerhin tashih ve tenkidi ile beraber Kınalızâde ve Hasan Çelebi'nin haşiyesinde olduğu gibi meselelere dair açıklamaların olduğu geniş bir haşie yazmaktır. Önceki bölümde *Dürer* üzerine oluşan literatürün Kınalızâde ve Hasan Çelebi'nin haşiyeleri ile değiştiğini söylemiştik. Vankulu'nun haşiyesi, bu değişimin farkında olan ve telifinde bu değişimi dikkate alan bir haşiyedir. O, Kınalızâde ve Hasan Çelebi'nin haşiyesinden farklı olarak tam bir haşie telif etmiş, tenkit ve yorumlamada bütün meseleleri kuşatmıştır.

Vankulu'nun haşiyesi ibarelerin tenkidine ve hatalı yerlerin tashihine ağırlıklı bir alan açmıştır. Haşiyenin isminin *Nakdû'd-Dürer* olması da esas olarak bu amaçla yazıldığını gösterir. Bu ismi Vankulu metin içinde zikretmez. Metin içinde haşiyesi hakkında “ta’likât” demektedir.¹¹⁰ Ancak haşie *Nakdû'd-Dürer* ismiyle meşhur olmuştur.¹¹¹ Bu şekilde isimlendirilmesinden de doğrudan tenkide odaklandığı anlaşılmaktadır. Bundan ta’lik ve şerhin “nakd” ve “tenkid” olarak görülüp anlaşılabileceği de müşahade edilmektedir.

Haşiyeyi incelerken diğer tam haşiyelerde esas aldığımız kazâ bölümüne odaklanacağız. Vankulu *Dürer*'i şerh ederken öncelikle ibarelerle ilgili düzeltmeler yapmaktadır. Örneğin kazâ bölümünün başında *Dürer*'de “Şahitlik ehliyeti için şart

¹⁰⁹ Vankulu'nun meselelere dair yorumları diğer bölümlerde ele alınacaktır.

¹¹⁰ Vankulu, *Nakdû'd-Dürer*, Süleymaniye Ktp. Nuruosmaniye nr. 1463, vr. 1b.

¹¹¹ Katip Çelebi, Vankulu'nun haşiyesini *Nakdû'd-Dürer* ismiyle kaydetmiştir. Bkz. Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. II, s. 1199. Kütüphane kayıtlarında da bu şekilde geçmektedir.

koşulan şeyler kazâ ehliyeti için de şart koşulur.”¹¹² ifadesi geçer. Vankulu bunu şerh etmiştir: “Nüshaların genelinde (metin) böyledir. Ancak şayet ‘bundan dolayı şahitlik ehliyetinin şartı, kazâyâ ehliyetin de şartıdır.’ deseydi daha uygun bir söz olacaktı ve tekrar şaibesinden de ârî olacaktı.”¹¹³ *Gurer*’de öncelikle “kadılık ehliyeti şahitlik ehliyetidir” demiş, sonrasında “şahitlik ehliyetinin şartı, kadılık ehliyetinin şartıdır” ibaresi gelmiştir.¹¹⁴ Bu iki hükmün ard arda gelmesi Vankulu’ya göre bir tekrar şüphesi meydana getirir. Şüpheyi ortadan kaldırmak için ikinci hükmün başına “bundan dolayı” kelimesinin gelmesi gerektiğini söylemiştir. Vankulu’nun buradaki tashihi, meseleyi ciddi oranda etkileyecek bir tashih veya hata değildir. Ancak burada ifade bakımından bu ince hususlara işaret etmesi, metin konusundaki dikkatinin derecesini ve metinle ilgili en ince şüpheleri ve hataları bile düzeltmek istediğini göstermektedir. Vankulu’nun *Dürer*’in ifadelerine dair bu düzeltmeleri, haşiyesinin mukaddimesinde söylediği *Dürer*’deki şüpheleri defetme amacıyla şerh yazdığı ifadesiyle örtüşmektedir. Bu şekilde pek çok yerde metindeki ifadeden daha uygun olan ibareyi haşiyede zikreder.¹¹⁵

Kitaptaki bütün meseleleri bu şekilde ele alan bu haşiye, Kemalpaşazâde, Halebî ve Çivizâde ile başlayan tashih ve tenkidin sınırlarını genişletmiştir. Vankulu haşiyesinin nüshalarının hamîşlerinde, neredeyse her varakta “halelü’n-nâsîh” ve “zelelü’ş-şârih” notları yer alır.¹¹⁶ Bu notlar bütün kitaptaki tashihlerin belirtildiği ve işaret edildiğini okuyucuya göstermektedir. Vankulu hatalı gördüğü ifadeleri birkaç nüshadan karşılaştırma yaparak tespit etmiş, bunu da “nüshalarda böyledir” diyerek ifade etmiştir. Birden fazla nüshayı karşılaştırması neticesinde hem müstensih hatalarını hem de musannifin hatalarını tespit edebilmiştir. “Nüshaların genelinde böyledir” ifadesi de

¹¹² Vankulu, **Nakdû’d-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi nr. 787, vr. 204b.

¹¹³ Vankulu, **Nakdû’d-Dürer**, vr. 204b.

¹¹⁴ Molla Hüsrev, **Dürerü’l-hükkâm**, c. II, s. 404.

¹¹⁵ Molla Hüsrev, kadılığın talep edilmemesi gerektiğine dair bir rivayet nakleder. Bu rivayete göre, bazı kadılar kadılığın talep edilmemesi gerektiği hususundaki rivayeti küçümsemiştir. Rivayeti küçümseyen kadılardan biri sakalını düzelterek (men yestevî) birini meclisine çağırması ve berber sakalını düzeltirken kadı hapşırması ve ustura boğazına isabet etmiştir. Vankulu burada arapçasına işaret ettiğimiz (men yestevî) kelimesinin yanlış olduğunu söylemiştir: “Nüshaların genelinde böyledir. Ancak ‘tırâş edecek birini (men yûsâ)’ kelimesi daha uygun olurdu.” Bkz. Vankulu, **Nakdû’d-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 1113, vr. 196a.

esasında ibaredeki hatanın bütün müstensihler tarafından yanlış nakledildiğini ya da yüksek ihtimalle musannifin bir hatası olduğunu gösterir.

İstinsah hatası olması muhtemel bazı örneklerde nüshalar arasında farklar tespit etmiş ve birini tercih etmiştir. Örneğin kâdının kadıya yazdığı mektup/yazı meselesinde “kişinin hak/hasım aleyhine şahidi bir belde, hasmı ise başka bir belde olabilir” şeklindeki cümlede geçen hasım ve hak kelimeleri nüshalarda değişiklik göstermektedir. Bazı nüshalarda “alâ hasmihi”, bazılarında da “alâ hakkıhî” şeklindedir. Vankulu burada tercih yapar ve “alâ hasmihi”nin doğruya daha yakın olduğunu söyler.¹¹⁷ Onun tercihinine göre cümle “kişinin hasmının aleyhine olan şahidi bir belde, hasmı başka bir belde olabilir” şeklinde olur. Her iki mana da uygun olmakla beraber Vankulu daha uygun olanı tercih etmiştir.

Vankulu sadece ibare hataları konusundaki tenkitlere yer vermez. Metin ve şerh hakkındaki şüpheleri ortadan kaldırmayı amaçlayarak telif ettiği bu haşiyede meselelere dair itirazları değerlendirerek itirazları bazen nakletmiş bazen de onlara cevap vermiştir. Bu şekilde metin ve şerhle ilgili tenkitleri tekrar gündeme getirmiş ve açıklık kazandırmaya çalışmıştır. *Dürer*’in hükmüne karşı bir itirazına örnek şöyledir: “Zevc, zevcesinin ve çocuğunun nafakasını vermezse hapsedilir” hükmünü “Buna şu şekilde itiraz edildi” diyerek tenkit etmiştir. Buradaki itiraz *el-Hidâye* ve şerhlerinden alınmaktadır. İtiraza göre; “Zevc fakir olduğunu iddia ettiğinde zevcin sözü esas alınır. Zevcesinin nafakası sebebiyle hapsedilmez. Ancak zevcesi bunun aksine bir delil getirirse durum değişir.”¹¹⁸ Burada muteber olarak gördüğü bir kaynağa göre *Dürer*’deki hükme esasında kendisi de itiraz etmiştir. Bu itiraza karşı *Dürer*’deki hükmü savunmayıp sadece itirazı zikretmesi buna katıldığını gösterir.

¹¹⁶ Bkz. Vankulu, **Nakdû’d-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Reisulküttab nr. 317, vr. 7b; Vankulu, **Nakdû’d-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi nr. 787, vr. 204b, 205a, 207b, 208b, 210a, 210b.

¹¹⁷ Vankulu, **Nakdû’d-Dürer**, vr. 208a.

¹¹⁸ Vankulu, **Nakdû’d-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi nr. 787, vr. 205b. Buradaki itiraz Bedreddin el-Aynî’nin *el-Hidâye* şerhinde geçmektedir. Bkz. Bedreddin el-Aynî, **el-Binâye şerhu’l-Hidâye**, thk. Emin Salih Şaban, Beyrut, Daru’l-kütübi’l-ilmiyye, c. IX, s. 30.

Bir başka meselede Vankulu, kâdının hüküm vermek için mescidde oturmasının caiz olduğuna dair *Dürer*'deki hükmü yakın dönemdeki ulemanın görüşleri çerçevesinde tartışmış ve itirazlara karşı savunmuştur:

Bu konuda hilaf vardır. Şafiîlere göre mescidde kazâ için oturmak mekruhtur. Çünkü müşrik, kazâ için [mescide] gelir ki müşriğin necis olduğu [mescide giremeyeceği] nas ile sabittir. Hayızlı kadın gelebilir ki onun da mescide girmesi yasaktır. Bize göre Hz. Peygamber itikaf halindeyken hüküm verirdi [insanlar arasındaki anlaşmazlıkları çözerdi], aynı şekilde hulefâ-i râşidîn de mescidde insanlar arasında hüküm verir ve yargı işlerine bakardı. *el-Hidâye*'de de böyledir. Buna şu şekilde itiraz edildi; hüküm kelimesinin ilim manasında olma ihtimali vardır. Allah Teâlâ 'biz ona hüküm ve faslu'l-hitabı verdik' buyurmuştur, yani ilim ve kazâyı. Yine 'Biz ona hüküm ve nübüvveti verdik' buyurmuştur, yani ilmi. Bu ayetlere göre tarihi bilinmeyen haber-i vahid mensuttur.¹¹⁹

Bu itiraz Hz. Peygamber'in mescidde yargıda bulunduğu ve hüküm verdiğine dair rivayetlerin haber-i vahid olduğu ve buradaki hükmün ilim manasına gelme ihtimalinin olduğu üzerinedir. Vankulu bu itiraza iki şekilde cevap verir: "Maksad, mescidlerin sadece ibadete mahsus olmadığıdır. Hükmün ilim manasına gelme ihtimaline gelince, bu maksad da hasıl olur. Öyle ki Hz. Peygamber'in itikaf halinde hüküm vermesi bu manaya karine olur. İkinci husus da eğer bu rivayette [yani Hz. Peygamber'in itikaf halinde hüküm vermesinde] nesh şüphesi olsaydı hulefâ-i râşidînden mescidde hüküm verdiğine dair [haber] sadır olmazdı."¹²⁰

Atıf Efendi nüshasının hamşisinde yazdığına göre bu meselede itiraz sahibi Mevlana Yâkup Paşa'dır.¹²¹ Mevlana Yâkup Paşa, Vankulu'nun haşiyesinde görüşlerini en çok değerlendirdiği kişilerdendir.¹²² Yâkup Paşa'nın bildiğimiz kadarıyla *Dürer*'e bir haşye veya ta'liki yoktur. Fıkıh alanındaki meşhur telifi *Şerhu'l-Vikâye* haşiyesidir. Bu

¹¹⁹ Vankulu, **Nakdû'd-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi nr. 787, vr. 205a.

¹²⁰ Vankulu, **Nakdû'd-Dürer**, vr. 205a.

¹²¹ Yakup Paşa (ö. 891/1486), İlk Osmanlı kadısı Hızır Bey'in oğludur. Hızır Bey'den fıkıh öğrenmiştir. Bu sebeple Kefevî'ye göre ilim silsilesi Hızır Bey, Molla Yegân, Molla Fenârî, Bâbertî üzerinden *el-Hidâye* silsilesine bağlanmaktadır. Molla Hüsrev'in çağdaşıdır. O da Molla Hüsrev gibi Bursa Sultaniye Medresesi müderrisi olmuştur. Sahn-ı Seman Müderrislerinden olup Bursa kadılığı sırasında vefat etmiştir. Hayatı için bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 316-317

¹²² Mevlana Yakup Paşa'nın görüşleri, tenkit veya itiraz olarak kullanılmakla beraber bazen meseleyi izah etmek için de kullanılır. Ancak kazâ bölümünde beş yerde Mevlana Yakub Paşa'nın görüşü geçmektedir

haşıye ulema tarafından makbul bir metin olarak medreselerde okutulmuştur.¹²³ Vankulu'nun Mevlana Yâkub Paşa'dan zikrettiği görüşler de muhtemelen bu haşıyedendir.¹²⁴ Kâdının mescidde hüküm verebileceğine dair *Dürer*'de geçen hükmü, Vankulu *el-Hidâye* ile tasdik ettikten sonra “buna itiraz edildi” diyerek Mevlana Yakub Paşa'nın itirazını ismini zikretmeksizin metinde verir. Yakub Paşa'nın telifi *Şerhu'l-Vikâye*'ye bakıldığında, esas olarak *el-Hidâye*'nin kâdının mescidde oturmasının cevazına dair delillendirmesine itiraz edildiği görülür. *el-Hidâye*'ye göre Hz. Peygamber mescidde itikaf halindeyken hüküm verirdi ve mescidler Allah'ı zikretmek için bina edilmiştir. Yakub Paşa “burada bir kelam vardır” diyerek Allah Teâlâ'nın “Biz size hüküm ve faslu'l-hitabı verdik” ayetindeki hükmün ilim manasına gelme ihtimali olduğunu söyler. Haber-i vahidin de tarihi belirsizdir ve mensuhtur. Bu açıdan Hz. Peygamber'in itikaf halinde husumetleri ayırdığına dair rivayet de belirsizdir.¹²⁵ Buradaki hükmün ilim manasında olma ihtimalini öne çıkaran Yakub Paşa'nın haşıyesinde *el-Hidâye*'ye yönelik itirazı, Vankulu'nun *Dürer* haşıyesinde cevaplanmıştır. Metinler arası irtibat ve geçişkenlik burada dikkat çekmektedir. Vankulu, *Dürer*'e şerh yazarken doğrudan Molla Hüsrev'e yöneltilen eleştirileri değil, meseleyle ilgili önceki asırda serdedilmiş eleştirileri bir itiraz olarak kabul edip cevaplamıştır. Bu açıdan girişte zikrettiği *Dürer* hakkındaki şüpheleri ortadan kaldırma ameliyesini doğrudan bu metne yönelik eleştirilerden daha geniş bir şekilde düşünmek gerekmektedir.

Haşıye, önceki asrın ilmî birikimini değerlendirerek meseleleri yeniden düzenlemiş ve bir üst noktaya taşımıştır. Vankulu'nun nüshalarının hamişlerinde itirazların kime ait olduğu yazılmıştır. Bunlara göre Vankulu haşıyesinde ekseriyetle Mevlana Yâkub Paşa'nın görüşlerini değerlendirmekle beraber ara ara Kadızâde (ö.

ve bunların üçü “itiraz” olarak zikredilmiştir. Bkz. Vankulu, **Nakdû'd-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi nr. 787, vr. 205a.

¹²³ Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 317.

¹²⁴ Yakub Paşa, Şeyh Bedreddin, Fâzıl Emir ve Molla Hüsrev'in metinleri arasındaki irtibat için Bkz. Dadaş, **Şeyh Bedreddin: Bir Osmanlı Fakihî**, s. 174, 175.

¹²⁵ Yâkub Paşa, **Haşıye alâ Şerhi'l-Vikâye**, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. nr. 003052-I, vr. 96b.

988/1580)¹²⁶, Musannifek (ö. 875/1470)¹²⁷, Karabâgî (ö. 942/1534)¹²⁸ ve Kınalızâde gibi *el-Hidâye* ve *Vikâye* şarihi ve muhaşşî alimlerin görüşlerini de değerlendirmiştir.

Vankulu, *Dürer* üzerine tenkit, tashih ve açıklama/yorum ağırlıklı bir haşiye yazarken çağdaşı olan ve kendinden önce *Dürer*'i şerh eden Kınalızâde'nin haşiyesini dikkate almış, Mevlana Yâkup Paşa'nın itirazlarına cevap verdiği gibi Kınalızâde'nin itirazına da yer verip bu itirazı cevaplandırmıştır.¹²⁹ Haşiyenin baş kısımlarındaki hamişlerde Kınalızâde'nin ismi birçok yerde geçmektedir.¹³⁰ Ancak metnin kendisinde ismi geçmese de Vankulu "bu kitabın bazı haşiyelerinde" diyerek ona işaret etmiştir.¹³¹ Genel olarak Kınalızâde'nin görüşlerini "kîle" şeklinde vererek eleştirmiştir.

Vankulu, Kınalızâde Hasan Çelebi gibi Kınalızâde Ali Efendi'nin *Dürer*'i tenkid eden haşiyesini metnine dahil ederek *Dürer* üzerine yapılan yorumları ve tenkitleri bir adım ileriye taşımıştır. Vankulu'nun haşiyesi bütün konuları kapsayan bir haşiye olarak Hasan Çelebi'nin haşiyesine göre daha öne çıkmış, daha fazla istinsah edilmiş ve okunmuştur.¹³²

¹²⁶ Vankulu'nun yaşadığı döneme baktığımızda burada zikredilen Kadızâde'nin, Kadızâde Ahmed Şemseddin (ö. 988/1580) olma ihtimali yüksektir. Çünkü fıkıh alanında telifleri olan o döneme yakın isimlerden biridir. Vankulu'nun görüşlerini tartıştığı isimlere bakıldığında kendine yakın dönemdeki telif sahiplerini tercih ettiği görülmektedir. Kadızâde, Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin hizmetinde bulunmuş, sonra Sahn-ı Seman müderrisi Ebussuûd'dan ve Sa'dî Efendi'den ders almıştır. Çeşitli medreselerde müderrislik yapıp sonunda Sahn-ı Seman ve Süleymaniye müderrisi olmuştur. Halep, İstanbul kadılığı ve Rumeli kazaskerliği yapmıştır. 985/1577'de şeyhülislam olmuştur. Fıkıh alanında en önemli telifi İbnü'l-Hümmam'ın *el-Hidâye* şerhi *Fethu'l-kadîr*'e yazdığı tekmiledir. Bunun dışında *Haşiye ala Şerhi'l-Vikâye*'si vardır. bkz. Nev'izâde Atâî, **Hadâ'iku'l-hakâ'ik**, c. II, s. 259-261.

¹²⁷ Musannifek'in de diğer müelliflerle benzer şekilde *el-Hidâye* ve *Vikâye* şerhi vardır. Bkz. M. Kâmil Yaşaroğlu, "Musannifek", **DİA**, c. XXXI, 2006, s. 239-240.

¹²⁸ Muhyiddin Muhammed b. Ali el-Karabâgî er-Rûmî el-Hanefî (ö. 942/1534) Karabağ bölgesinde doğmuş, sonrasında Anadolu'ya ve İstanbul'a gelmiştir. Burada eğitimini tamamladıktan sonra çeşitli medreselerde müderrislik yapıp Orhan Gazi Medresesi müderrisliği sırasında burada vefat etmiştir. Fıkıh alanında *Şerhu'l-Vikâye* haşiyesi vardır. Bu haşiye döneminde yaygın olarak okunmuştur. Bunun dışında bir de *el-Hidâye*'ye ta'likâtı vardır. bkz. Ömer Mahir Alper, "Karabâgî", **DİA**, c. XXIV, 2001, s. 369.

¹²⁹ Vankulu, **Nakdû'd-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Reisulküttab nr. 317, vr. 3b, 7a.

¹³⁰ Hususen Reisulküttab nr. 317 nüshasında daha fazla geçmektedir. bkz. Vankulu, **Nakdû'd-Dürer**, vr. 3b, 5a, 7a, 7b, 9a, 9b, 12a.

¹³¹ Vankulu, **Nakdû'd-Dürer**, vr. 7a.

¹³² Süleymaniye Kütüphanesinde yapılan taramada Hasan Çelebi'nin haşiyesinin 3 nüshası görünmektedir: Süleymaniye Ktp. Yeni Cami nr. 00397-002, vr. 110b-129a; Beyazıt Ktp. Veliyyüddin Efendi nr. 1550/99, vr. 573a-593a; Diyarbakır İl Halk Ktp. nr. 302. Vankulu haşiyesinin ise 83 adet nüshası mevcuttur. (1 Şubat 2022 yılında yapılan taramaya göre)

Vankulu'nun haşiyesinde yer alan tenkitler, itirazlar ve tartışmalar, ifade/ibare tashihleri haşiyenin metin üzerindeki tasarruflarının çeşitli yönleridir.¹³³ Vankulu haşiyesinin bu özellikleri dikkate alındığında tashih, tenkit, tenkih ve tavzih konusunda bu haşiye metin ve şerh üzerindeki çalışmalarda bir ileri aşamadır. Vankulu “nakdi [tenkidi]” önceleyerek metin ve şerhi bütün bahisleri kapsayacak şekilde değerlendirmiştir. İbare tashihleri, hataların düzeltilmesi, itirazların değerlendirilmesi ve cevaplanması gibi bütün bu ameliyelerin amacı metni şüphelerden hâlî bir metin haline getirmektedir. Vankulu'nun haşiyesi bu açıdan tashih ve tenkit sürecinin merkezî bir noktasıdır. Daha da ötede meselelere dair geniş açıklama ve izahlarda bulunarak¹³⁴ *Dürer* şerh ve haşiye geleneği/literatüründe bir gelişmeye kapı aralamıştır. Muhtemelen tüm bu özellikleri sebebiyle *Dürer* hakkında yazılmış önceki metinlerden daha fazla istinsah edilmiş, meşhur olmuştur. Haşiyenin istinsah edilme sayısı ve şöhreti, *Dürer* hakkında dikkat kesilecek temel metinlerden olduğunu göstermektedir. Haşiyenin başlığında da doğrudan *Dürer*'in tenkidine yönelik bir ifade kullanılması, *Dürer* hakkında oluşmuş şüphelerin ve tenkidlerin bu haşiye ile bir sonuca ulaşması anlamına gelmektedir.

3. Azmîzâde'nin *Dürer*'e ve Vankulu'na Cevapları

977/1570 yılında doğan Azmîzâde Hâletî tahsil çağlarına geldiğinde *Dürer* üzerine oluşmuş bir literatür mevcuttur. Kemalpaşazâde, Halebî, Çivizâde Mehmed, Kınalızâde Ali Efendi, Hasan Çelebi gibi günümüze ulaşan meşhur risaleler ve haşiyeler ile Şeyhülislam Zekeriya Efendi, Mustafa b. Ebussuûd gibi meşhur isimlerin günümüze ulaşmayan haşiyeleri ile nihayet 995/1586-87 yılında da *Dürer* üzerine hacimli ve meşhur Vankulu haşiyesi de yazılmıştır. Ayrıca *Dürer* üzerine kısa ta'likler, manzum ve muhtasarlar da telif edilmiş,¹³⁵ bu literatürle karşılaşan Azmîzâde Hâletî kendi haşiyesini telif ederken önceki müelliflerin tenkit, tashih ve tavzih içeren telif tarzlarını bir şekilde takip etmiştir. En temel kaynağı da Vankulu'nun haşiyesi olmuştur.

¹³³ Bkz. Kaya, “Şerh”, s. 560, 561.

¹³⁴ Bkz. Vankulu, *Nakdû'd-Dürer*, Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi nr. 787, vr. 206a. Kazâ bölümü içinde nikah meselelerine dair geniş izahlar yapmıştır.

Azmîzâde Hâletî'nin haşiyesinin nüshalarından biri, müellif hattından nakledilmiş bir nüsha ile “muaraza” edilmiş bir¹³⁶ müstensih mukabele ettiği nüshada musannif Azmîzâde Hâletî'nin *Dürer*'deki bazı “kelimât”a dair işaretlerini görmüş, bu işaretler onun haşiyeyi istinsah etmesinde cesaret verici olmuştur.¹³⁷ Bu işaretler “kelâm ale'l-musannif” olarak nüshanın kenarında belirtilmiştir. Nüshanın kenar boşluklarında geçen ifadelerle bakıldığında “Kelâm ale'l-musannif” ifadesiyle beraber “Zannehu'l-Vânî” ve “Kâlehu'l-Vânî” ifadeleri neredeyse her varakta yer alır. Bu sebeple Azmîzâde Hâletî'nin haşiyesi *Dürer* üzerine yazılmakla beraber Vankulu haşiyesini de muhatap almıştır. Bu açıdan Azmîzâde Hâletî'nin tenkit ve tashihleri en genel manada iki açıdan incelenebilir. Birincisi kendisinin *Dürer*'in ifadelerini tashih ve tenkit etmesi, diğeri de Vankulu'nun tashihleri ve yorumlarına dair tenkitleridir.

Azmîzâde Hâletî'nin *Dürer*'e yönelik tenkitleri, ifade ve ibare hatalarına dair düzeltmeleri nüsha kenarlarında “kelâm ale'l-musannif” veya “kelâm aleyhi” şeklinde işaret edilmiştir.¹³⁸ Bu açıdan Azmîzâde Hâletî'nin haşiyesini okuyan talebe, müderris, kadı ve müftüler için bu tashihler kolayca görülebilecektir. Bunlardan biri şöyledir:

(*Kâfi*'de geçtiği üzere, kadı davalı ve davacı taraflara şaka yapmaz.) *Kâfi*'nin sözü burada bitiyor. *Dürer* nüshalarında bu [ibareden] sonra gelen “töhmüt altında kalmaktan dolayı [kadı] ona [taraflardan birine] delil telkin etmez” ifadesi faydasız bir tekrardır.¹³⁹

Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Azmîzâde Hâletî'nin de elinin altında Vankulu gibi birden fazla *Dürer* nüshası vardır ve bu nüshaları karşılaştırarak metni ele almıştır.¹⁴⁰ Tekrar, hata veya açık olmayan bir ibare/lafzı tashih edip yeniden

¹³⁵ Bkz. Birinci bölüm (şerhlerin listesi).

¹³⁶ A. mlf., a.e., Atıf Efendi nr. 785 nüshası; “Muaraza, yeni kaleme alınmış metnin müellife veya hocaya okunması yahut da yan yana konmuş iki metnin müstensih tarafından karşılaştırılması yoluyla yapılır. Asıl nüsha ile karşılaştırma metinlerin güvenilir bir şekilde intikalini sağlayan en önemli yollardan sayılır.” Bkz. Gacek, *Arapça Elyazmaları için Rehber*, s. 228

¹³⁷ Azmîzâde Hâletî, *Haşiyeye ale'd-Dürer*, Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi nr. 785, vr. 327a.

¹³⁸ Bkz. Azmîzâde Hâletî, *Haşiyeye ale'd-Dürer*, vr. 310a.

¹³⁹ Azmîzâde Hâletî, *Haşiyeye ale'd-Dürer*, vr. 310a.

¹⁴⁰ Benzer bir durum 11/17. asır muhaşşilerinden Abdülhalim Efendi için de geçerlidir. Nüshaları karşılaştırıp müstensihin hatalarına dikkat çekerek metin ve şerhi sıhhatli bir şekilde anlama gayretindedir.

düzenlemek için metindeki naklin kaynağına müracat etmiş ve *Dürer* nüshalarının hepsinde bu tekrarın olup olmadığına bakmıştır. Azmîzâde Hâletî'nin elinde müellif nüshası da vardır. Başka bir yerde yine bir ifade düzeltmesinde bunu söyler: “(Delili [beyyinetuhu] kabul edilmez) Nüshalarda hatta musannif hattının olduğu nüshada da bu şekildedir. Ancak doğrusu beyyinetüha’dır.”¹⁴¹ Buna göre hem istinsah hatalarını hem de müellife ait hataları tespit edip tashih etmiştir.

Azmîzâde Hâletî'nin ifade hatalarına dair tashih ve tenkitlerinin dışında meseleye dair eleştirileri de vardır:

(Kadılığa ehil olan, şahitliğe de ehildir.) Şahitlik meselesinde bu geçmiştir. Şahitliğin şartı akıl, zabt ve velayettir. Kazâda ise İslam şartı da vardır. Bu sebeple müellifin sözündeki ‘kazâyâ ehil olan şahitliğe de ehildir’ ifadesine itibar edilmez. *Vikâye* sahibinin kelamı şöyledir: “Şahitliğe ehil olan kazaya da ehildir. Şahitliğin ehliyet şartı kadılığın da ehliyet şartıdır.” Burada [ifade ve hükümde] problem vardır.¹⁴²

Kadılık ehliyeti ile ilgili *Dürer*'de geçen hüküm *Vikâye*, *el-Hidâye* gibi muteber metinlerde de geçmektedir. Hatta bu metinler kazâ bahsine doğrudan bu meseleyle başlarlar. *Dürer* bu açıdan kendinden önceki metinlerin hükmünü aktarmaktadır. Azmîzâde Hâletî'nin eleştirisi nakilde geçtiği gibi *Dürer*'le beraber *Vikâye*'ye de yöneliktir. Burada görülen problem kadılık ehliyeti için gerekli olan şartların şahitlik ehliyeti ile aynı görülmesidir. Azmîzâde Hâletî kadılık ehliyetinde şahitlikten farklı olarak “Müslüman olma şartının” olduğunu söyleyerek bu kıyaslamayı muteber kabul etmemiştir.

Azmîzâde Hâletî haşiyesinin bir özelliği de kendinden önceki haşiyelerden Vankulu haşiyesini okumuş ve onun tenkit ve görüşlerini metnine aktarmış olmasıdır. Bu aktarım bazen ona cevap verme bazen de görüşünü nakletme şeklindedir. Yalnız Vankulu'nun ibare ve görüşlerinin geçtiği yerlerde ismi doğrudan söylenmemiştir. Görüşün Vankulu'ya ait olduğunu nüsha kenarlarında yazan “Kâiluhu'l-Vânî/

Karşılaştığı nüshalardan biri de müellif hattından yazılmış bir *Gurer* nüshasıdır. Bkz. Abdülhalim Efendi, **Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm**, c. II, s. 529.

¹⁴¹ Azmîzâde Hâletî, **Haşiyeler ale'd-Dürer**, vr. 311a.

Zannehu'l-Vânî/ el-Mu'teriz huve'l-Vânî" gibi ifadelerden anlaşılmaktadır. Aşağıda zikredilen metin Vankulu'ya eleştirisine örnektir:

(Zikredilenler dışında avamın cesaretlenmemesi için hakemin hükmünün sahih olduğu şeklinde fetva verilmez.) Zikredilenlerle kasdedilen had, kısas ve diyetdir. Onun dışındakilerle kasdedilen de içtihadî meseleler ve içtihadî yer olmayan kitap, meşhur sünnet ve icma ile sabit olan meselelerdir. Sadruşşeria'nın takrir ettiği gibi bu üç meselede tahkimin sahih olduğuna dair şüphe yoktur.

Onun [*Dürer*'in] kelimelerinden meramını anlamakta kasır kalmış kimseler *Dürer* sahibinin makamının yüceliğinden gafil olarak ona itiraz etti. Muterize göre bu söz, mutlak olarak hakemin hükmünün sahih olduğu şeklinde fetva vermenin caiz olmadığı vehmini uyandırıyor.

[Halbuki] Böyle değildir. Böyle bir vecih yoktur. Zikredilen üç istisnai durumdan sonra hakemin hükmünün sahih olduğu şeklinde fetva verilmemesi konusunda şüphe yoktur. Nitekim onların meseleyi talili açıktır. O da avamın bu konuda cesaretlenmemesidir. *el-Hidâye* ve diğer eserlerde de [hüküm] böyledir.¹⁴³

Burada bahsi geçen mesele tahkimin hangi konularda caiz olduğudur. *Dürer*'de geçen hükme göre hakem tayin edilen kişinin hükmü sulh menziline aittir. Bu sebeple sulh ile yerine getirilmesi caiz olan şeylerde tahkim caizdir. Had, kısas ve diyet sulhla caiz olmaz. Molla Hüsrev bunları söyledikten sonra "Zikredilenler dışında avamın buna cesaretlenmemesi için tahkimin sahih olduğuna fetva verilmez." demiştir.¹⁴⁴ Vankulu bu son cümleye şerh düşerek "Bu ifade hakemin hükmünün sahih olduğu şeklinde fetva vermenin mutlak olarak caiz olmadığı vehmi oluşturabilir. Ancak böyle değildir." demiş, sonrasında *Şerhu'l-Vikâye* ve *el-Hidâye*'den *Dürer*'deki hükmü destekleyen nakiller yapmıştır. Vankulu, esasında tahkimin had, kısas ve diyet dışındaki meselelerde caiz olduğunu, ancak *Dürer*'deki ibareden sanki mutlak olarak yani bu üç mesele dışındakilerde de caiz olmadığına anlaşıldığını ifade etmiştir. Vankulu'nun şerhinden ve yaptığı nakillerden anlaşılan, onun da tahkimin cevazıyla fetva verilmediği görüşünde olduğudur. Burada problem olarak gördüğü hüküm değil, ibarenin meseleyi anlatmada yetersizliği ve yanlış anlaşılmaya müsait olmasıdır. Azmîzâde Hâletî, yukarıdaki paragrafta "*Dürer*'in meramını anlamakta kasır kaldığı" şeklinde sert bir dille

¹⁴² Azmîzâde Hâletî, *Haşiye ale'd-Dürer*, Süleymaniye Ktp. Fatih nr. 1601, vr. 230a-230b.

¹⁴³ Azmîzâde Hâletî, *Haşiye ale'd-Dürer*, Süleymaniye Ktp. Hamidiye nr. 465, vr. 280a; a.e., Fatih nr. 1601, vr. 231b.

Vankulu’nu eleştirerek ibareden böyle bir anlamın çıkmadığını, meselenin açık olduğunu söylemiştir. Had, kısas ve diyet dışındaki meselelerde tahkim caizdir, ancak avamın buna cesaretlenmemesi için tahkimin cevazıyla fetva verilmemektedir.¹⁴⁵

Azmîzâde Hâletî, Vankulu’nun *Dürer*’de düzelttiği ifade bozukluklarını da şerhine dahil etmiştir. “Lev ğâbe’l-müddeâ aleyh” ifadesi Vankulu tarafından “lev mâte’l-müddeâ aleyh” şeklinde düzeltilmiştir. Azmîzâde Hâletî’nin “nüshaların çoğunda ‘Lev ğâbe’l-müddeâ aleyh’ şeklindedir. Ancak doğru olan ‘lev mâte’l-müddeâ aleyh’tir. Denildiği gibi (keza kîle) kelamın siyakından da bu anlaşılır...”¹⁴⁶ şeklindeki şerhinde “kıyle” olarak verilen görüşün kaynağı nüsha kenarındaki işarete göre (*kâiluhu’l-Vânî*) Vankulu’dur. Kazâ bölümündeki bazı meselelerde Azmîzâde Hâletî, Vankulu haşiyesiyle aynı şerhi yapmıştır. Kaynak veya atıf vermese de bu yorumu Vankulu haşiyesinden aldığı açıktır.¹⁴⁷

Azmîzâde Hâletî’nin *Dürer*’i tashih ve tenkit ederken en fazla atıfta bulunduğu kişi Zeylaî’dir.¹⁴⁸ *Dürer*’deki meseleleri muhtemelen Zeylaî’nin *Kenz* şerhi *Tebyînu’l-hakâik* ile karşılaştırmıştır. Örneğin *Dürer*’deki ifadenin kâsır olmadığını göstermek için Zeylaî’nin ifadelerini kullanır.

(Hatîb hutbeyi dinlemiş kişiyi Cuma namazını kıldırması için yerine geçirebilir [istihlaf eder]) Zeylaî dedi ki: Cumaya başlamadan önce imam-hatibin abdesti bozulsa o zaman ancak hutbeyi gören kişiyi yerine geçirmesi caiz olur. Şayet namaza başladıktan sonra abdesti bozulsa hutbeye yetişmemiş birini yerine geçirmesi caiz olur. *Dürer* sahibinin ibaresinin kasır olduğu düşüncesi aklına gelsin.¹⁴⁹

¹⁴⁴ Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükkâm*, c. II, s. 411.

¹⁴⁵ Tahkim meselesi sonraki şerhlerde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Ancak tahkimin cevazıyla fetva verilmemesi konusunda şerhler ittifak halindedir. Buna rağmen meseleye dair tartışmaları geniş bir şekilde şerh etmişlerdir. Bkz. İzdinî, *Uddetü’l-hükkâm*, c. IV, vr. 93b, 94a; Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi’l-ahkâm*, c. II, s. 411; Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gureri’l-ahkâm*, c. II, s. 847; Hâdimî, *Haşiyale’l-d-Dürer*, s. 445.

¹⁴⁶ Azmîzâde Hâletî, *Haşiyale’l-d-Dürer*, Süleymaniye Ktp. Hamidiye nr. 465, vr. 280b.

¹⁴⁷ Bkz. Vankulu, *Nakdû’d-Dürer*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya nr. 1113, vr. 98a; Azmîzâde Hâletî, *Haşiyale’l-d-Dürer*, Süleymaniye Ktp. Fatih nr. 1601, vr. 231a.

¹⁴⁸ Başka bir mesele için bkz. Azmîzâde Hâletî, *Haşiyale’l-d-Dürer*, Süleymaniye Ktp. Hamidiye nr. 465, vr. 280a.

¹⁴⁹ Azmîzâde Hâletî, *Haşiyale’l-d-Dürer*, vr. 279b.

Buradaki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Azmîzâde Hâletî *Dürer*'deki ibarelere titizlikle yaklaşmaktadır. Bu ibareleri düzeltirken doğru olanları da Zeylaî'den istifade ile desteklemiştir. Zeylaî'nin kitabında bulamadığı meseleleri de hususen vurgulamıştır. *Dürer*'de kadınların had ve kısas dışındaki meselelerde hüküm verebileceğine dair bir mesele geçer. Azmîzâde Hâletî bu meseleyi şerh ederken şöyle der: “(Kadılık ehliyeti şahitlik ehliyetine dayandığı için [kadınlar had ve kısas dışındaki meselelerde hüküm verebilir]) Bu konuda Zeylaî'nin eserini takip ettim. Bu konuda bir kelim geçmiyor.”¹⁵⁰

Bu ifadelere göre Azmîzâde Hâletî'nin *Dürer*'i Zeylaî'nin eseri ile karşılaştırarak okuduğu ve şerh ettiği açıktır.¹⁵¹ Ancak *Tebyînu'l-hakâik*'te *Dürer*'dekine benzer bir ibare ve hüküm geçmektedir.¹⁵² Kadınların had ve kısas dışındaki meselelerde şahitlik velayeti olduğu için kadılık velayeti de olduğu şeklinde *Gurer*'de geçen hükmün aynısı *Kenzü'd-dekâik*'te de geçmektedir. Şerhi *Tebyînu'l-hakâik*'teki açıklama da *Dürer*'in açıklamasıyla neredeyse aynıdır. Azmîzâde Hâletî'nin “Zeylaî'de bulamadım” açıklaması bu bakımdan düşündürücüdür. Tahminimize göre Azmîzâde Hâletî'nin kullandığı nüshada böyle bir hüküm olmayabilir veya bu meselede *Dürer*'deki hükme katılmadığı için böyle bir ifade kullanmış olabilir.

Azmîzâde Hâletî'nin *Dürer* haşiyesi, kendinden önceki haşiyelerin metnin ibarelerini kontrol etme ve düzeltme şeklinde yaptığı ameliyeyi devam ettirmiştir. Kınalızâde ve Hasan Çelebi ile hem ibare ve hata düzeltme hem de açıklamalı haşiye yazma süreci başlamış, Vankulu'nun haşiyesi bu ikisini kapsayan tam bir haşiye olarak *Dürer* şerh ve haşiye literatürünü ve şerh faaliyetini bir üst noktaya taşımıştır. Azmîzâde Hâletî'nin haşiyesi de Vankulu haşiyesi ile benzer bir yapıdadır. Azmîzâde Hâletî de şerh ederken *Dürer*'in ibarelerine odaklanmıştır. Bazen kendisi ibareleri düzeltmiş bazen de Zeylaî gibi kaynaklara dayanarak düzeltmiş veya tercihte bulunmuştur. İbare düzeltmenin yanı sıra Azmîzâde Hâletî'nin haşiyesi meselelerin izah edildiği, görüşlerin tartışıldığı bir haşiyedir. *Dürer* haşiye literatüründe muhatab aldığı isim de Vankulu

¹⁵⁰ Azmîzâde Hâletî, **Haşiye ale'd-Dürer**, vr. 279b.

¹⁵¹ Zeylaî, Kahire ulemasından Osman b. Ali ez-Zeylaî (ö. 743/1343) ve eseri de *Tebyînu'l-hakâik* olması muhtemeldir. Bkz. Necmettin Kızılkaya, “Zeylaî, Osman b. Ali”, **DİA**, c. XXXIV, 2013, s. 354-355.

¹⁵² Bkz. Zeylaî, **Tebyînu'l-hakâik**, Mısır, Matbaatü'l-kübra'l-emîriyye, 1314, c. IV, s. 187.

olmuştur. Vankulu, Kınalızâde'nin görüşlerini değerlendirdiği gibi Azmîzâde Hâletî de Vankulu'nun görüşlerini değerlendirmiş, çoğu zaman eleştirmiştir. Bir müellifin aynı literatür içinde kendinden önceki telif ve müellifi muhatap alarak eser telif etmesi şerh geleneğinde yorumların birikerek, bir öncekini değerlendirerek oluştuğunu ve canlı bir tartışmanın var olduğunu göstermektedir.

Azmîzâde Hâletî ve Vankulu haşiyeli telifiyle *Dürer* üzerine yapılan tashih ve tenkitleri derleyen ve kendinde toplayan metinler olarak *Dürer* haşiyeleri arasında belli bir şöhrete kavuşmuştur.¹⁵³ Azmîzâde Hâletî'nin haşiyesi Vankulu'nun tashih ve itirazlarına cevap veren ve onları nakleden bir telif olması hasebiyle Katip Çelebi tarafından “muteber ve meşhur” olarak vasıflanmıştır ki Şürûnbülâlî haşiyesi dışında diğer haşiyeler için bu vasfı kullanmaz. Vankulu ve Azmîzâde Hâletî haşiyesinden sonra yazılan haşiyeler, bu iki haşiyeden istifade etmiş ve bu haşiyelerdeki tenkitlere veya savunmalara cevap vermişlerdir.¹⁵⁴ 11/17. asrın önemli *Dürer* muhaşşîlerinden Abdülhalim Efendi haşiyesini yazmaya başlarken Vankulu ve Azmîzâde'nin dikkat çektiği hususları da değerlendireceğini söylemektedir.¹⁵⁵ Yani 11/17. asırdan itibaren hususen Azmîzâde Hâletî ve Vankulu'nun haşiyeleri *Dürer* üzerine yazan veya okuyan kişilerin müracaat ettiği bir kaynak olmuş; hatta ikisinin *Dürer*'de işaret ettiği hatalara dair müstakil metinler de telif edilmiştir.¹⁵⁶

Vankulu ve Azmîzâde Hâletî'nin *Dürer*'de işaret ettiği hatalar, tashihler ve tenkitler İsmail en-Nablusî veya Abdülhalim Efendi'nin tam haşiyelerinde yer yer nakledilmekle beraber bu eleştirilere cevap veren kısa haşiyeler ve ta'likler de yazılmıştır. Vankulu ve Azmîzâde Hâletî'nin eleştirilerine cevap veren haşiyeler müelliflerinden biri

¹⁵³ 1 Şubat 2022'de Süleymaniye Kütüphanesinde yapılan taramaya göre Azmîzâde Hâletî'nin haşiyesinin 82 adet nüshası vardır.

¹⁵⁴ Örneğin bkz. Nablusî, *el-İhkâm fi şerhi Düreri'l-hükkâm*, Daru'l-kütübi'z-zahiriyye nr. 5184, vr. 37a; Bkz. Nuh. Mustafa el-Konevî, *Netâicü'n-nazar*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi nr. 000652, vr. 23a-23b, 25a, 31a.

¹⁵⁵ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gururi'l-ahkâm*, c. I, s. 3; c. 2, 482, 483.

¹⁵⁶ Bu hatalar “*Dürer*’de dikkat edilmesi gereken müsamahalı ifadeler” şeklinde derlenmiştir. Ençakar buna dair iki nüshaya işaret eder. bkz. Ençakar, “Molla Hüsrev’in Dürerü'l-Hükkâm’ı Etrafında Oluşan Literatür”, s. 231. Azmîzâde Hâletî ile aynı dönemde, Birgili Mehmed Efendi’den ders almış müderris ve müftülük yapan Karamanizâde Mehmed Efendi (ö. 1021/1612) de *Dürer*’e yazdığı haşiyede de metin ve

Seyyid Cafer b. Kemaleddin b. Cafer'dir (ö. 1040/1631'den sonra).¹⁵⁷ Hafız Mahmud el-Vardârî (ö. 1040/1635) haşiyesinde hem kendisi yer yer Molla Hüsrev'i eleştirmiş hem de Vankulu ve Azmîzâde Hâletî'nin eleştirilerine yer vermiştir.¹⁵⁸ Nuh b. Mustafa'nın (ö. 1070/1660) haşiyesinde Azmîzâde Hâletî ve Vankulu'nun itirazları yer bulmuştur.¹⁵⁹ Fazlızâde Hacı Mehmed b. Mehmed (ö. 1177/1763) pek çok meselede Azmîzâde Hâletî'nin eleştirilerine cevap vermiştir.¹⁶⁰ Muhammed Emin b. Abdülhay el-Üsküdârî (ö. 1149/1736) haşiyesinde özellikle tenkit konusu meselelere, ayrıca Vankulu ve Azmîzâde'nin eleştirileri, bunlara verilen cevaplarla birlikte Çivizâde, Yakup Paşa, Ahi Çelebi gibi müelliflerin itirazlarına da yer vermiştir.¹⁶¹ *Dürer* üzerine oluşan bu tenkit ve hatalı ifadeleri tashihe dair literatür hem kısa ta'likler hem de uzun ve tam haşiyelerle dönemin diğer fakihlerinin de görüşlerini dahil edecek şekilde genişlemiştir. Bu literatür ve tenkit süreci metin ve şerhin ilim ve fıkıh ortamında yeniden düzenlenerek varlığını kuvvetlendirdiğini göstermektedir. Çünkü bu süreç metin ve şerhin en çok okunduğu ve istifade edildiği, fetva ve kazâ için müracat kaynağı olduğu döneme denk gelmektedir.

şerhi tashih ve tenkid etmiştir. Karamanizâde'nin Molla Hüsrev'e eleştirilerine Abdülaziz b. Muhammed (ö. 1021/ 1612'den sonra) yazdığı talikada cevap vermiştir.

¹⁵⁷ Seyyid Cafer, **Ta'likât ale'd-Dürer**, Ankara Bölge Ktp. Nevşehir Ürgüp Tahsin nr. 410, vr. 217b-234b. Müellif ta'likâtın girişinde *Dürer*'de işaret edilen hatalara cevap vereceğini söylemektedir. Meselelerde ya Azmîzâde'nin ya da Vankulu'nun eleştirilerini değerlendirdiği için adlarını zikretmese de onları kastettiği açıktır. Bkz. A.e., vr. 217b.

¹⁵⁸ Hafız Mahmud el-Vardârî, **Mesâkibü'd-Dürer**, Beyazıt Ktp. Veliyyüddin Efendi nr. 1116, vr. 1b-159a.

¹⁵⁹ Nüshanın hamisinde yazılan isimlerden anlaşılmaktadır. Bkz. Nuh b. Mustafa, **Netâicü'n-nazar**, vr. 8a, 13b, 23b, 25a, 25b, 31a.

¹⁶⁰ Haşiyesinin girişinde ibarelerin tashihine yöneleceğini zikretmiştir. Bu sebeple Azmîzâde'ye müracaat etmesi kaçınılmazdır. Fazlızâde Hacı Mehmed, **Haşiye ale'd-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Fatih nr. 1597, vr. 1b-391b.

¹⁶¹ Müellif haşiyenin giriş kısmında *Dürer* haşiyelerinde değinilmeyen konuları açıklayacağını söylemiştir. Bkz. Muhammed Emin b. Abdülhay el-Üsküdârî, **Ta'likât ale'd-Dürer**, Hacı Selim Ağa Ktp. Kemankeş nr. 115, vr. 1b; Müellif hattının hamisinde Vankulu ve Azmîzâde'ye atıflar sıkça yapılmıştır. Bkz. A.e., vr. 2a, 4a, 4b, 5b, 8a, 9a, 14a, 17a, 17b, 22b, 24a, 25b.

B. TENKİT EDİLEN BİR METİN OLARAK *DÜNER*'İN MUTEBERLİĞİ VE TASHİH VE TENKİDİN MANASI

Fıkıh muhtasarlari, mezheplerin teşekkül sürecinin tamamlandığı 4/10. asırda bir telif türü olarak ortaya çıkmıştır. Bu metinler, “Mezhep imamı ile talebelerinin mesaisini gelişen fıkıh diliyle kapsama hedefi gütmektedirler.” 6/12. asırdan itibaren ise fıkıh tedrisatı ve talimindeki merkezi konumu daha da belirginleşmiştir. Mezhep birikimini gelişmiş bir dille ifade ederek sistemleştirmiş ve terminoloji üretmiştir. Bu açıdan muhtasarlari talim ve tedrisin, kadı ve müftülerin fikhî mesailerinin ve fikhî meleke sahibi olmalarının zemini olmuştur.¹⁶² Muhtasar metinler bu özellikleri sebebiyle asırlarca okutularak ve istifade edilerek klasik metinler haline gelirler.¹⁶³ Klasik muhtasar metinler otorite sahibi ve kurucu metinler olduğu için fikhî düşünce bu metinler üzerinden kurulur ve gelişir. Fıkıh literatüründe bu metinler için “muteber, mutemed” gibi kavramlar kullanılır.¹⁶⁴ *Gurer* ve şerhi *Dürer* talim ve tedris için merkezi bir metin olması dolayısıyla müftü ve kadıların müracat ettiği temel kaynaklardan biri olmuş ve muteber kitaplar arasında zikredilmiştir.¹⁶⁵ *Dürer*'in ulema arasında mütedavil ve fukahanın nazarında makbul bir metin olduğunu erken dönem şarihlerinden Kara Çelebi Mehmed Efendi şerhinin başında ifade etmiştir.¹⁶⁶ Buna göre metin üzerinde risale, şerh, haşiye ve ta'likât telifinin başladığı 10/16. asrın başında *Dürer* makbul bir metin olarak ulema arasında yaygınlık kazanmıştır. Eserin yaygınlığı, istinsah edilmesi,

¹⁶² Kaya, “Muhtasar”, s. 61-62.

¹⁶³ Klasik kelimesinin anlamı ve klasik metinlerin özelliklerine dair bkz. Yunus Apaydın, “Klasik Nedir ve Klasiklere Niçin Referans Yapılır?”, **Türkiye IV. Dini Yayınlar Kongresi**, Ankara, 2011, s. 175-182. Ayrıca dinî ilimlerdeki klasiklere dair bir çalışma için bkz. **İslam ve Klasik**, haz. Sami Erdem, Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2008.

¹⁶⁴ Leknevî *Camii's-sağır* şerhine yazdığı uzun mukaddimesinde fukaha ve metinleri/kitapları hiyerarşik (tabaka) olarak ifade etmek için mutemed ve mutemed olmayan fukaha ve mutemed ve gayrı mutemed kitaplardan bahis açmıştır. Muteahhirun dönemde mutemed olan metinler *Vikâye*, *Muhtasaru'l-Kudûrî*, *Kenz*, *el-Muhtar*, *Mecmau'l-bahreyn* gibi kitaplardır. Müftü fetva verirken, mutemed kitaplara müracaat etmelidir. Bkz. Leknevî, **en-Nâfiu'l-kebir**, s. 26

¹⁶⁵ Katip Çelebi, **Keşfü'z-zünûn**, c. I, 565; İbnü'l-Hinnai, **Tabakâtü'l-hanefiyye**, thk. Muhyi Hilal Serhan, Bağdat, Merkezü'l-buhus ve'd-dirasati'l-islamiyye, 2005, c. III, s. 71.

¹⁶⁶ Kara Çelebi Mehmed Efendi, **Sefinetü'd-Dürer**, vr. 1b.

okunup okutulması ve üzerine metinler kaleme alınması o metnin otorite kurucu özelliğine bir işarettir.¹⁶⁷

Bu kısımda 10/16. asırda *Dürer* üzerine oluşan literatürün temsil gücü yüksek risale ve haşiyelerin¹⁶⁸ metin ve şerhine yönelik tashih ve tenkitleri ele alındı. Muteber, makbul, mütedavil ve talimi bir metin ve şerh üzerine yapılan bu tashih ve tenkitlerin ne anlama geldiği bu bahiste incelenecektir.

Dürer'in tashih ve tenkitlerine dair yorumda bulunabilmek için aynı asırdaki iki alimin *Dürer* hakkındaki ifadelerine dikkat kesilmek gerekmektedir. Bunlardan ilki Kefevî'dir. Eseri *Ketâibu'l-a'lâm*'da Ebu Hanife'den itibaren 990/1582 yılına yani vefatına kadar fukahayı belli bir tasnifle ele almıştır. Osmanlı fakihlerine dair hem biyografik bilgiler vermesi hem de fakihin eserlerinden nakiller yapması sebebiyle 9/15. ve 10/16. asrın yarısına kadar olan dönem hakkında bir fikir vermektedir. Bu açıdan 10/16. asırda yaşayan Kefevî'nin *Dürer* hakkındaki bilgilerinde bu tenkit ve tashih sürecine dair işaretler olup olmadığı önemlidir. Kefevî *Dürer*'in “meşhur, makbul, muteber, ulema arasında mütedavil” bir eser olduğunu ve ulemanın bu eserden faydalandığını ve farklı bölgelerdeki kadıların *Dürer* ile amel ettiklerini söyler.¹⁶⁹ Kefevî'nin bu açıklaması, kadıların hüküm verirken *Dürer*'i kullandığını, bu eserin hüküm ve fetva kaynağı olduğunu gösteren kuvvetli bir vurgudur. Bununla beraber devamında, *Dürer* nüshalarında yer alan bir hatayı tashih etmiştir. *Dürer*'de tilavet secdesi ile ilgili bölümde ilk cümle *el-Înâye*'den bir nakildir. Kefevî “*Dürer* ve *Gurer*’in bütün nüshalarında bu şekildedir” diyerek Vankulu ve Azmîzâde Hâletî gibi metni tashih etmektedir.¹⁷⁰ *el-Înâye*'ye müracaat ederek bu nakli kontrol etmiş ve sonunda “Buna

¹⁶⁷ Evliya Çelebi, *Mültekâ ve Dürer* nüshalarının sahaflarda hayli fazla satıldığını anlatır. Bkz. Evliya Çelebi, **Evliya Çelebi Seyahatnamesi**, haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul, Yayı Kredi Yayınları, 1996, c. I, s. 390. (Topkapı Sarayı Bağdat 304 numaralı nüshanın transkripsiyonudur).

¹⁶⁸ Bu metinlerin temsil edici vasfı, müelliflerin dönemin önemli isimleri olması, metinlerin çokça istinsah edilmesi ve meşhur şerh ve haşiyeler olmasından kaynaklanmaktadır.

¹⁶⁹ Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 211.

¹⁷⁰ *Dürer*'de geçen nakil şöyledir: “Tilavet secdesi Ebu Yusuf ve Ebu Hanife'den gelen bir rivayete göre geniş vakitte yapılabilir; Muhammed ve Ebu Hanife'den gelen bir rivayete göre ise fevrendir, (yani hemen yapılması gerekir.) *Înâye*'de bu şekilde nakledilir.” Kefevî, *Înâye*'den bu nakli kontrol ederek *Înâye*'de zikri geçen cümlelerin farklı olduğunu tespit etmiştir. *Înâye*'ye göre “Tilavet secdesinin vakti müvessa'dır. Ne zaman secde ederse o edası olur, kazası değil. Bu, Muhammed ve Ebu Hanife'den bir rivayete göredir.

göre nüshaların tashih edilmesi gerekir, diyorum” diyerek *Dürer* üzerine yazılmış risale ve haşiyelerdeki tashih ve tenkitlerle müşterek bir noktada durmuştur. Kefevî’nin Molla Hüsrev’in biyografisinde *Dürer*’e dair örnek verirken nüsha hatası içeren bir örnek tercih etmesi bu tashih ve tenkitlerin şarih ve muhaşşiler dışında da karşılığı olduğunu gösterir.

Bu asırda ele alacağımız diğer *Dürer* yorumu, Ebussuûd’un (ö. 982/1574) *Dürer* ile ilgili bir fetvasıdır:

Ebussuûd Efendi kendisine sorulan “*Fetâvâyı Bezzaziyye, Câmiu’l-füsûleyn* ve *Dürer ü Gurer* sahiplerinin sözlerine itimad olunur mu?” sorusuna karşılık “Sair kütübdde hilafına mes’ele olmayıcak, olur” (“Diğer kitaplarda aksine bir görüş bulunmadığı zaman olur” şeklinde çekincesi de olan bir cevap vermiştir.)¹⁷¹

Ebussuûd’un *Dürer*’e ancak diğer kitaplarla desteklendiğinde itimad edileceği şeklinde fetva vermesinin metin ve şerhine yönelik tenkit ve tashihlerle bir alakası olabilir mi? *Dürer*’in hataları Kemalpaşazâde ve Halebî gibi meşhur alimler tarafından risaleler kaleme alınmasına yol açmıştır. Ebussuûd bu fetvayı bu hatalar ve yanlışlıklar dolayısıyla vermiş olabilir mi? Ferhat Koca, Ebussuûd’un bu fetvasını “Molla Hüsrev’in *Dürer*’deki tercih ve tenkitlerinin henüz ilim adamları arasında yeteri kadar yayılıp kabule mazhar olmadığı anlaşılmaktadır.” şeklinde yorumlamıştır.¹⁷² Ancak daha önce de belirtildiği gibi *Dürer* 10/16. asrın yarısında ulema arasında mütedavil bir metin olduğu için *Dürer*’deki tercihlerin ve tenkitlerin yeteri kadar yayılmadığı düşünülemez. Ancak bu bölümde ele alınan literatürde görüldüğü üzere metin ve şerhinin, ibareleri konusunda bir problem söz konusudur. Bu problem risalelerin telif edilmesine ve haşiyelerin bu meseleye ağırlık vermesine neden olmuştur. Ebussuûd’un fetvası ile aynı dönemde *Dürer*’deki hataları daha kapsamlı ele alan haşiyelerin yazılmış olması da bu açıdan önemlidir. Vankulu’nun haşiyesinin başında zikrettiği *Dürer* ile ilgili “şüphe” Ebussuûd’a sorulan bu soruda karşılığını bulmuş gibidir.

Ebu Yusuf ve Ebu Hanife’den diğer bir rivayete göre tilavet secdesi fevr üzerinedir, terâhî değil.” Kefevî bu nakli yaparak *Dürer*’in *Înâye*’den yanlış nakil yaptığını gösterir ve bunun düzeltilmesi gerektiğini söyler. bkz. Kefevî, **Ketâib**, c. IV, s. 214, 215; Molla Hüsrev, **Dürerü’l-hükkâm**, c. I, s. 155.

¹⁷¹ Bkz. Ertuğrul Düzdağ, **Şeyhülislam Ebussu’ûd Efendi’nin Fetvalarına Göre Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı**, İstanbul, Şule Yayınları, 1998, s. 293.

Ebussuûd'un fetvasının bu tashih ve tenkitlerle alakalı olması ihtimallerden biridir. Ancak diğer bir ihtimal daha kuvvetli görünmektedir. Yukarıda sorulan soruda *Dürer* ile beraber *Fetâvâ-yı Bezzâziyye* ve *Câmiu'l-füsûleyn* de yer alır. Ebussuûd bu üç kitabı ayırmadan cevap vermiştir. Bu açıdan *Dürer*'in diğer iki kitapla olan müşterek özellikleri sebebiyle tek başına itimad edilecek kitaplardan olmamaktadır. İbn Âbidîn'in *Dürer* ile ilgili ifadeleri bu meseleyi daha iyi açıklayacaktır.

Bu asırda yaşayan Şam fakihlerinden Haskefî (ö. 1088/1677), Timurtâşî'nin (ö. 1006/1598) eseri *Tenvîru'l-ebsar*'a yazdığı şerhte metnini *Dürerü'l-hükkâm*'a dayandığını ifade etmiştir. Şerhi *Dürerü'l-muhtâr*'ın başında şöyle demektedir: “*Dürer* ve *Gurer*'de yer alan meselelere atıfta bulunmadım. *Dürer* ve *Gurer*'e zaid olan ve nakli önemli hususlara atıfta bulundum.” Bu cümleyi şerh eden İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) bu ifadelerden Haskefî'nin şerhinde *Dürer*'den çokça nakil yaptığı ve metin-şerh telifinde onun yolunu takip ettiği sonucunu çıkarmıştır.¹⁷³ Haskefî'nin kendi şerhi hakkındaki “Bu muhtasar şerh şeriatın ve *dürer* (inciler)in menbaina yüzünü çevirdi.” cümlesinde geçen “*dürer*” kelimesinde İbn Âbidîn'e göre *Dürer*'e ince bir gönderme vardır.¹⁷⁴ Bu göndermeden anlaşılan ise Haskefî'ye göre *Dürer* şeriatın menbaıyla beraber zikredilebilecek bir metindir. Haskefî'nin kendi muhtasar şerhini *Dürer*'e atıfla ifade etmesi, *Dürer*'le ilgili bir tereddüt yaşadığına işaret etmemektedir. Bununla beraber İbn Âbidîn *Dürer*'in Hanefî Mezhebinde otorite kabul edilecek muteber bir metin olup olmadığı konusundaki tereddütünü ve eleştirisini beyan etmiştir. İbn Âbidîn *Ukûdü resmi'l-müftî*'de Molla Hüsrev'i İbnü'l-Hümmam ile beraber “muhakkiklerin sonuncusu (hatimetü'l-muhakkikîn)” olarak zikretmiş¹⁷⁵ ve *Dürer*'le ilgili şöyle bir değerlendirme yapmıştır:

¹⁷² Bkz. Koca, “Molla Hüsrev, “Hayatı, Eserleri ve Kişiliği”, s. 38.

¹⁷³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. I, s. 95.

¹⁷⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. I, s. 84.

¹⁷⁵ Bkz. İbn Âbidîn, *Şerhu Ukud-i resmi'l-müftî (Hanefilerde Mezhep Usulü)*, çev. Şenol Saylan, İstanbul, Klasik Yayınları, 2016, s. 111. Bu metinle ilgili bir çalışma için bkz. Norman Calder, “İbn Âbidîn'in Ukûdü resmi'l-müftî Adlı Risalesi”, çev. Şenol Saylan, *İslam Araştırmaları*, No: 2, 2004, s. 189-208. Diğer bir çalışma da Mustafa Ateş, “Taklid-İctihad Kavramları Bağlamında İbn Âbidîn'in Tabakatü'l-Fukaha'ya Dair Özgün Yaklaşımı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, No: 33, 2019, s. 547-570.

Mütûn ile kastedilen *el-Bidâye, Muhtasarü'l-Kudûri, el-Muhtâr, en-Nukâye, el-Vikâye, Kenz* ve *Mültekâ* gibi muteber metinlerdir. Bunlar mezhebin zahiru'r-rivaye görüşlerini nakleder. Molla Hüsrev'in *Gurer*'i ve Timurtâşi'nin *Tenvîru'l-ebsar*'ının aksine. Bu iki metinde fetava meseleleri çoktur.¹⁷⁶

İbn Âbidîn, son dönem fûrû' fıkıh metinlerinden *Mültekâ*'yı muteber metin olarak görüp *Gurer* ve *Tenvîru'l-ebsar*'ı bu kategoride değerlendirmemesinin sebebini açıkça söylemiştir. Ona göre *Mültekâ*'nın muteberliği mezhebin zahiru'r-rivaye görüşünü vermesinden dolayıdır. *Gurer*'in muteber metin olarak görülmemesi ise fetâvâ meselelerini barındırmasıdır.¹⁷⁷ İbn Âbidîn'in *Gurer* hakkındaki tespiti Molla Hüsrev'in eserin mukaddimesinde bunu zikrettikleriyle muvafaktır:

(...) Bunu da güçlü, tertibi güzel, daha düzenli, muhkem, zayıf rivayetler içermeyen, kayıtlar ([şerhte]; fetvalar ve şerhlerdeki mutlak metinlere dair kayıtlar) ve işaretleri (metinlerdeki müsamaha ve kolaylıklara işaret eden) havi, meşhur metinlerde olmayan mühim meseleler ve müsellemler hükümleri (kazaî hükümler) havi bir metin tasnif ederek yapıyorum.¹⁷⁸

Meşhur metinlerde olmayan mühim meseleler, fetvalar ve şerhlerdeki kayıtların *Gurer*'de yer aldığını ifade etmesi İbn Âbidîn'in tespitini destekler. Molla Hüsrev "meşhur" olarak bilinen metinlerden farklı bir yol izlediğini teslim etmiş; bu usulü bilinçli olarak tercih ettiğini belirtmiştir. Bu açıdan İbn Âbidîn'in muteber metin tanımı içerisine girmemiştir. İbn Âbidîn'in *Gurer* ile ilgili değerlendirmesi metindeki hatalardan ziyade içerdiği meselelere yöneliktir. İbn Âbidîn ne Haskefi şerhine yazdığı haşiyede ne de bu metinde *Dürer*'deki hatalı ifadelerle dair bir imada bulunmadığından onun eleştirisinin tenkit ve tashih literatüründen farklı bir mecrada olduğu söylenebilir. *Dürer*'in yanında *Tenvîru'l-ebsar*'ı da zikretmesi esasında bunu göstermektedir.

¹⁷⁶ İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd-i resmî'l-müfti*, s. 213.

¹⁷⁷ Hanefî mezhebinde usul, nevâdir ve fetâvâ-vâkıât meseleleri olarak üçlü mesail tasnifi vardır. Bu konuda bir çalışma için Bkz. Orhan Ençakar, "Bir mezhebin Yitik Kültürü: Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü", *İslam Araştırmaları Dergisi*, No: 44, 2020, s. 1-36; Fetâvâ "mezhebin ilk imamlarından sonraki kuşaktan olan ve Hanefî literatüründe 'meşayih' ve 'müteahhirîn' terimleriyle ifade edilen müctehit alimlerin, karşılaştıkları sorularla ilgili mütekaddimîn denilen imamlardan bir rivayet bulamadıkları meseleler için ortaya koydukları çözümler 'fetâvâ' ve 'vâkıât' olarak isimlendirilmiştir." Bkz. Şükrü Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü", *TALİD*, c. III, No: 5, 2005, s. 336.

¹⁷⁸ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, c. I, s. 5, 6.

Ebussuûd'un fetvasının da *Dürer*'in içerdiği fetâvâ meseleleri dikkate alınarak verildiği ihtimali daha kuvvetli görünmektedir. Yine bu fetvada *Dürer*'in yanında *Câmiu'l-füsûleyn* ve *Bezzâziyye*'yi de zikretmesi, metnin fetva meselelerini barındırması dolayısıyla olabilir.

Kasım Kopuz, *Mültekâ* üzerine yaptığı incelemede, *Dürer*'in Hanefî mezhebindeki muteberliği konusunda bir müphemlik olduğunu ve bu müphemliğin, İbn Âbidîn'in *Ukûd-ü resmi'l-müftî*'de Hanefî mezhebindeki yedi muteber ve otorite metni zikrederken *Dürer*'e yer vermemesinden doğduğunu söyler.¹⁷⁹ İbn Âbidîn, *Dürer*'i zikretmezken Halebî'nin *Mültekâ*'sını zikretmiştir. Bu sebeple Kopuz'a göre *Mültekâ* ve *Dürer* aynı dönemlerde yazılmış metinler olmakla beraber İbn Âbidîn *Dürer*'i *Mülteka* seviyesinde görmez. İbn Âbidîn'in *Dürer* ve *Mülteka* arasında fark gözetmesinden yola çıkarak bu iki metnin farklılıkları üzerine çalışma yapılması gerektiğini vurgular. Kopuz'un bu iki metnin farklılığı ile ilgili üzerinde durduğu nokta *Dürer*'in Osmanlı ilmiye kademelerinde yetişmiş bir alim tarafından kadı ve müftülere yardımcı olacak bir eser olarak yazılması ve ilk nüshasının sultana takdimi sebebiyle devletle alakalı olarak telif edilmesi; *Mültekâ*'nın ise devletle ilişkiden bağımsız olarak Halebi'nin kendi ilmi mesaisi içinde telif ettiği bir eser olmasıdır. Kopuz, İbn Âbidîn'in bu farkı dikkate alarak iki metin arasında fark gözettiğini açıkça söylemez, ancak İbn Âbidîn'in bu tavrını bu şekilde yorumladığı anlaşılmaktadır.¹⁸⁰ Molla Hüsrev'in müstakil bir fûrû' fıkıh metni yazarken neden önceki muteber muhtasar metinleri takip etmediği ve fetvâ meselelerini içeren bir fıkıh metni inşa ettiği sorusu bu bağlamda sorulabilir ve *Mültekâ* ile karşılaştırılarak bu hususta müstakil bir çalışma yapılabilir. Ancak daha önce ifade edildiği gibi *Dürer*'in muteberliğine dair ifadeler ve değerlendirmeler farklılık arz eder. İbn Âbidîn'in ve Ebussuûd'un *Dürer* konusundaki yorumu kadı ve müftünün *Dürer*'den istifade etme yeterliliği ile alakalı olarak anlaşılabilir. Genişleyen Osmanlı coğrafyasında her seviyede kadı ve müftünün olduğu hesaba katıldığında fetâvâ meseleleri ve muteber metinlerde olmayan meseleler içeren *Dürer*'den istifade etmek

¹⁷⁹ Kopuz, **Reproduction**, s. 154.

¹⁸⁰ Kopuz, **Reproduction**, s. 154.

muteber metinlere göre daha müşkildir. Bu açıdan *Dürer*'i hüküm ve fetva kaynağı olarak kullanmak için muteber metinlere de müracaat etmek gerekli görülmüştür.

Ebussuûd'un fetvası doğrudan metnin hataları ve tashihler konusunda olmasa da bu fetva ile tenkit ve tashih literatürü arasında bir ilişki kurulabilir. Leknevî kadı ve müftülerin doğrudan muhtasar metinlerden fetva vermemesi gerektiğini, şerh ve haşiyelerine müracaat etmesi gerektiğini söylemiştir. Muhtasarlara oldukça kısa ve kapalı ibarelere sahip olduğu için müftünün hükmü doğru verip uygulaması mümkün olmayabilir. Bu açıdan şerh ve haşiyeler kadı ve müftüler için hükmün doğru ve sıhhatli anlaşılması ve uygulanması nokasında elzemdir.¹⁸¹ *Dürer* nüshalarındaki hatalar, ifade bozuklukları, nakil hataları ve meselelere dair itirazlar ve tenkitleri içeren haşiyeler, *Dürer*'in okunması ve hüküm kaynağı olması için başvurulacak metinlerdir. Bu açıdan *Dürer*'in tashih ve tenkidi ve Ebussuûd'un fetvası, metnin hüküm kaynağı olarak kullanılmasıyla alakalı olup aynı dönemin bir sorunudur.

Dürer'in müderris, kadı ve müftüler için hüküm kaynağı olması 10/16. asırda telif edilen risale ve haşiyelerin metni ibare, hüküm ve lafız konusunda dikkatli bir şekilde ele almalarına sebep olmuştur. 10/16. asır İslâm tarihi ve hukuku açısından önemli olayların gerçekleştiği bir dönemdir. Yavuz Sultan Selim döneminde Mısır ve Şam gibi önemli İslâm beldeleri ve Arap yarımadası Osmanlı hakimiyetine girmiş, sultan “hâdimu’l-haremeyni’ş-şerîfeyn” unvanını almıştır.¹⁸² Halifelik Osmanlı sultanlarına intikal etmiştir.¹⁸³ Genişleyen Osmanlı coğrafyasında kadı ve müftülerin de

¹⁸¹ Leknevî, *en-Nâfiu’l-kebir*, s. 26.

¹⁸² Azmi Özcan, “Halife”, *DİA*, c. XVII, 1998, s. 546.

¹⁸³ Kemalpaşazâde *el-İzah fî şerhi’l-İslah* adlı eserini telif 928/1521-1522 senesinde başlamıştır. Eserin mukaddimesinde sultan için yapılan atıflar, Osmanlı Devleti’nin Mısır-Suriye fethi ve Yavuz Sultan Selim’in hilafet makamına oturmasıyla Osmanlı’nın artan gücünü ve genişleyen hakimiyet alanını doğrudan ifade etmektedir. Sultan için “Halifetullah fi’l-Âlem”, “Hâmî bilâdi ehli’l-îmân” ifadelerini kullanır. Yavuz Sultan Selim’i “Sultanu’l-Arap ve’l-Acem ve’r-Rûm” olarak ifade eder. Bkz. Kemalpaşazâde, *el-İzah fî şerhi’l-İslâh*, Beyrut, Daru’l-kütübi’l-ilmîyye, s. V, 6; 19. asırda Osmanlı hilafeti problemlili bir alan olmuştur. Osmanlı sultanlarının halifelığının meşruiyeti sorgulanmıştır. Bkz. İsmail Kara, *Hilafet Risaleleri*, İstanbul, Klasik Yayınları, c. I, s. 6. Kitap olarak basılan ilk hilafet risalesi Sir James W. Redhouse’a ait olup, bu risale “Osmanlı hilafetinin yeni ihdas edilmiş birşey olduğu, Kureyşiyet gibi hilafet şartlarını taşımadığı, bütün müslümanlar tarafından kabul edilmediği, Yavuz Sultan Selim’in gâsp yoluyla hilafeti aldığı” gibi eleştirileri reddeden ve Osmanlı hilafetini savunan bir risaledir. Bkz. a.e. c. I, s. 95-110. (Redhouse, “Osmanlı Sultanının Halife Unvanının Müdafaası”, çev. Sami Erdem, London, 1817)

sayısı artmış, merkezden çevreye kadı atamaları yapılmıştır. Medrese ve kadılık sistemi bu asırda daha da gelişmiştir.¹⁸⁴ Bu geniş coğrafyada kadı ve müftülerin nasıl hüküm vereceği, hangi kaynakları nasıl kullanacağı problemi, hatta tabir caizse “kısmî bir kaynak merkezleşmesi” söz konusu olmuştur. Bu açıdan hususen Kanuni Sultan Süleyman döneminde (1520-1566) şeriata bağlılığı simgeleyen fıkıh kitaplarına artan bir ilgi olmuştur. Kadıların “eimme-i Hanefiyye indinde muteber olan akvale göre hüküm verme”¹⁸⁵ zorunluluğu nedeniyle bu dönemde muteber fıkıh kitaplarından ve fetva kaynaklarından oluşan derlemeler artmıştır. Hanefî fıkıh kitapları istinsah edilmiş, kadı ve müftüler için el kitapları hazırlanmıştır.¹⁸⁶ 9/15. asır sonunda telif edilen *Dürer*, 10/16. asrın canlı hukuki hayatında ciddi bir karşılık bulmuş, kadı ve müftülerin temel kaynaklarından biri olmuştur.¹⁸⁷ Bunun bir delili de Kara Çelebi Mehmed Efendi’nin *Sefinetü’l-Dürer* adındaki *Dürer* haşiyesidir. Kara Çelebi Mehmed Efendi, *Dürer*’in hususen kadı ve hakimlerin istifade ettiği bir kitap olduğunu dikkate alarak fetava meselelerini barındıran çeşitli kitaplardan nakiller yapmıştır.¹⁸⁸ Ancak geniş Osmanlı coğrafyasında çeşitli seviyelerdeki kadı ve müftülerin *Dürer*’den istifade etmesi ve ona dayanarak hüküm vermesi Ebussuûd’un fetvasında ifade edildiği üzere problemlili bir

¹⁸⁴ 10/16. asırda Osmanlı coğrafyasının genişlemesiyle kazâ ve mevleviyet kadılıklarının sayısı artmıştır. 9/15. asırda İstanbul, Edirne, Bursa, Filibe, Sofya ve Selanik mevleviyet kadılığı iken 10/16. asırda Şam, Halep, Mısır, Diyarbakir, Bağdad, Konya, Kudüs mevleviyet kadılıklarına dahil olmuştur. Bu asırda Şeyhülislam ve müftü ulema hiyerarşisinde en üst sırada yer almış, kadılık atamaları daha önce kazasker tarafından yapılırken Şeyhülislam tarafından gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Medreseler, kaza kadılıkları, mevleviyet kadılıkları, kazaskerlik ve şeyhülislamlığa doğru giden sistematik yapı daha da gelişmiştir. Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı**, s. 87-98. Abdurrahman Atçıl 1458-1530 yılları arasını bu hiyerarşik yapının oluşum dönemi olarak tasnif etmiştir. Atçıl, **Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire**, s. 96-102.

¹⁸⁵ “Esahhu akvâlle amel eyleyesin deyu berâtında mukayyed olan Zeyd-i kâdî kavî-i zaîf ile amel eylese hükmü nafiz olur mu? El-cevab: gayet zaîf olacak olmaz.” Veli b. Yusuf el-İskilibî, **Mecmûatü’l-fetâvâ**, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. nr. 001271, vr. 159a.

¹⁸⁶ Özen, “16. Yüzyıl Osmanlı Hukukunun Kaynakları”, s. 22; Muslihuddin Musa b. Musa al-Amasî (ö. 938/1531), *el-Vikâye*’yi esas alarak, *en-Nukâye*, *el-Hidâye*, *Mecmau’l-Bahreyn*, *el-Muhtar*, *Kenz, Gurerü’l-Ahkam*, *el-Uyûn*, *et-Tekmile*, *Letâifü’l-İşârat*’tan da meseleler ilave ederek *Mahzenu’l-Fıkh* adıyla bir kitap hazırlamıştır. Bkz. **a.m.**, s. 339, 340.

¹⁸⁷ Bu özelliği sebebiyle Modern dönemde *Dürer* ve *Mültekâ* “code law” olarak tanımlanmıştır. Bkz. Kopuz, **Reproduction**, s. 163-211.

¹⁸⁸ *Tatarhâniyye*, *Zahîra*, *Câmiu’l-füsûleyn*, *Hâniyye*, *Hulâsa*, *İmâdiyye*, *Mecmau’l-fetâvâ*, *Câmiu’l-Fetâvâ*, *Bezzâziyye* bunlar arasındadır. Kazâ bölümünde en çok nakil yapılanlar *Tatarhâniyye*, *Hâniyye* ve *Hulâsa*’dır. Bkz. Kara Çelebi Mehmed Efendi, **Sefinetü’l-Dürer**, vr. 1b, 220a-228a. Örneğin Ebussuûd

alan olmuştur. Muhtasar fıkıh metinlerine dayanarak hüküm veremeyen kadıların varlığı mevcutken¹⁸⁹ fetavâ meselelerini barındıran kitaplardan hüküm vermek daha zor olacaktır. Bu açıdan farklı sebeplerle birkaç defa belirttiğimiz üzere *Dürer*'in hatalarını tashih eden hususi metinlerin yazılmaya başlaması bu süreçle yakından alakalıdır. Kemalpaşazâde, Halebî ve Çivizâde tarafından risaleler ve sonrasında telif edilen haşiyeler bu ihtiyaca bir cevap olmuştur. *Dürer* üzerine yazılmış ilk risalelerin ve sonrasındaki haşiyelerin dönemin önde gelen kadı, müderris ve şeyhülislamı tarafından yazılması metin ve dönemindeki arayış açısından önemlidir. Metin ve şerhi, haşiyeler tarafından yapılan tashihler ve yeniden düzenlemeler yoluyla istifadeye ve hükme medar olmaya daha uygun hale getirilmiştir.

Metin ve şerhi üzerine yapılan bu tashih ve tenkitler Eric Van Lit'in şerh konusunda zikrettikleri üzerinden de anlaşılabilir: "Şerh, anlamının üstünde bir mutabakata varmada birincil derede önemlidir." Bu ifadelerle göre şerh ve haşiyelerin metni anlama ve açıklamanın ötesinde mutabakata vardığı bir anlam vardır. Şerh ve haşiye geleneği kavramı da esas olarak bunu ifade eder. Şerh ve haşiye geleneği bir metin üzerine yazılmış şerh ve haşiyeleri anlatmanın ötesinde bu şerh ve haşiyelerin mutabakata vardığı ve metni hangi üst fikirde ele aldıklarını ifade eder.¹⁹⁰ Bu bölümde ele alınan risale ve haşiyeler metin ve şerhe yaptıkları tashih, tenkit ve tenkihler ile *Dürer*'i daha makbul ve hüküm ve fetva kaynağı olması açısından daha istifadeli hale getirerek bir üst seviyeye taşımışlardır. Bu amaca matuf olarak bu risale ve haşiyeler Lit'in ifade ettiği şekilde üst bir anlamda mutabakata varmışlardır. İstihlaf meselesinde görüldüğü gibi metin üzerine yazılan bir risale, hem o dönemdeki uygulamaları etkilemiş hem de sonrasındaki risale ve haşiyelere intikal etmesiyle meselenin yorumu genişlemiş ve Timurtâşî'nin *Tenvîru'l-ebsar*'ında önceki metinlere göre daha muhtasar ve tasnifli bir hale gelmiştir. Bu metinde geçen görüşler ve tasnifin hikâyesi esasında *Dürer* ve üzerine yazılmış risalelerle oluşmuştur. Benzer şekilde Halebi'nin ifade

Efendi "Kütüb-i fetvâda mesturdur" gibi ifadelerde bu kitaplara atıfta bulunmuştur. Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü", s. 338.

¹⁸⁹ Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü", s. 340.

¹⁹⁰ Eric Van Lit, "Commentary ve Commentary Tradition", s. 3-26.

tashihleri Vankulu ve Azmîzâde Hâletî'nin haşiyelerinde yer alarak metnin tashihleri konusunda bir mutabakata varılmıştır.

Şerh ve haşiyelerle ilgili dikkat çekeceğimiz diğer bir husus da bu metinlerin Brinkley Messick'in ifadesiyle açık uçlu metinler olmasıdır. Messick, klasik dönem fikhını ve metinlerini modern kanunlarla kıyaslarken bu metinlerin açık uçlu olmasının modern kanun anlayışında bir engel olarak görüldüğünü ve modern zamanda yeni bir içtihat kapısı açılırken şer'î hukukun açık uçlu metinlerinin kapılarının kapandığını söylemektedir.¹⁹¹ Bu açıdan hem *Dürer*'in kendisi hem de haşiyeleri açık uçlu metinler olduğu için yoruma, değişime, tashih ve tenkide de açıktır. Metindeki ibareler ve hükümler; risaleler ve haşiyeler yoluyla değişime ve gelişime açıktır. Elbette şerh ve haşiyeler metni merkeze alarak hareket ederler. Ancak tercihler, yorumlar, bağlantılar, ilave meseleler, görüşler ve tartışmalar, ibarelerin değişmesi gibi pek çok hususta önleri açıktır. Bu bölümde metni tenkit ve tashihe ağırlık veren 10/16. asır risale ve haşiyeleri ele alınarak şerh ve haşiyelerin müşterek bir noktadan metni hareket ettirdiği gösterilmeye çalışılmıştır. Tenkit ve tashih sürecinden geçerek 11/17. asra intikal eden metin üzerine bu dönemde önceki asra nazaran daha fazla şerh, haşiye ve ta'lik telif edilmiştir.

¹⁹¹ Bkz. Messick, **Yazı Devleti**, s. 96.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TERCİH:

HAŞİYELERİN MÜFTA BİH GÖRÜŞ

BAĞLAMINDAKİ İHTİLAFI

Dürerü'l-hükkâm 10/16. asır boyunca tenkit ve tashih sürecinden geçtikten sonra son olarak Azmîzâde Haletî'nin (ö. 1040/1630) bütün meseleleri kuşatan ve tenkitleri gözden geçiren haşiyesiyle beraber 11/17. asra intikal etmiştir. 11/17. asırda *Dürer* üzerine şerh ve haşye telifi artarak devam etmiştir. Tenkit ve tashih odaklı haşye ve ta'liklerin yanı sıra *Dürer* manzum ve muhtasar hale getirilmiş, Süleyman b. Veli (ö. 1043/1633) tarafından en çok istinsah edilen Türkçe tercümesi yapılmış¹ ve bu dönemden itibaren metin ve şerhi çok yönlü bir şekilde yorumlayan bütün bahisleri kapsayan hacimli haşyeler telif edilmiştir.²

Şerh ve haşyeler, bir metni esas alarak bu zeminde fikhî düşünceyi yeniden ele alıp geliştirmişler, meseleleri kendi bağlamlarında dönemin ihtiyaçları, etkileri, problemleri ve tartışmaları çerçevesinde yeniden ele almışlardır. Önceki bölümde ele alınan *Dürer* haşyeleri, ibare ve ifadeler hususunda metin ve şerhi yeniden düzenlerken bu bölümde ele alacağımız haşyeler metin ve şerhteki mesele ve hükümleri, meselenin problemleri taraflarını tartışarak, müfta bih görüş ve dönemin tercihleri çerçevesinde yeniden ele almışlar ve düzenlemişlerdir.

¹ Süleyman b. Veli tercümesinin kütüphane kayıtlarında çok sayıda nüshası vardır.

² 11/17. asrın meşhur ve çok sayıda istinsah edilen şerh ve haşyelerinin yanı sıra bu asırda mesele odaklı ta'lik ve risaleler yazılmıştır. Tahkim, kurban ve cuma namazında istihlâf meselesiyle ilgili risaleler bu asırda telif edilmiştir. Tasnifli ve toplu bir listesi için bkz. Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 245-250.

10/16. asır Osmanlı Devleti'nin siyasi, idari, hukuki ve toplumsal açıdan dönüşüme uğradığı bir dönemdir. 10/16. asrın başında halifelik makamı Osmanlıya geçmiş, Mısır, Şam, Mekke, Medine gibi kadim İslâm beldeleri Osmanlı yönetimi altına girmiştir. İstanbul geniş İslâm coğrafyasının merkezi, Osmanlı sultanı bu geniş coğrafyadaki müslüman toplumun halifesi olmuştur. Geniş İslâm coğrafyasının adil bir şekilde yönetimi şer'î hukuk açısından birinci derecede önemlidir. Adalet ilkesi, hilafeti üstlenen Osmanlı yönetimi için önceki döneme kıyasla daha önemli bir mevzu olmuştur. Osmanlı hilafetini konu edinen ve 935/1529 yılında telif edilen bir siyaset metni, Osmanlı hilafeti İslâm siyaset düşüncesinin merkez kavramı olan adalet ilkesi çerçevesinde şekillenmiştir.³ Adil bir yönetim tesisi hilafet makamını üstlenen Osmanlı yönetimi için daha önemli ve iddialı bir mesele olmuştur. Bu bağlamda 10/16. asrın sonuna doğru beliren ve 11/17. asırda artan kadılarla ilgili şikayetler, idari krizler, toplumsal kargaşa ve düzeni bozucu unsurlar adalet ilkesinin tesisi açısından önemli bir problemidir.

Kazâ bölümü adalet ilkesiyle doğrudan ilgili bir bölümdür. *Dürer*'in kazâ bölümünü şerh eden muhtelif hacimlerdeki haşiyelerinde adalet ilkesiyle ilgili iki mesele hakkında yorumlar yoğunlaşmıştır. Bu iki mesele fasık kadı/rüşvet alan kadı ve kâdının yalancı şahitliğe dayanarak hüküm vermesidir. Her iki meselenin de farklı yönleri değişik açılardan tartışılmıştır. Haşiyeler bu problemleri taraflar üzerinde durarak müfta bih görüş çerçevesinde meseleyi çözmeye çalışmışlardır. Bu iki mesele de İslâm tarihinin ilk dönemlerine dayanan kadim konulardır. Osmanlı döneminin bu iki asırlık sürecinde *fürû'* fıkıh literatüründe bu iki meselenin yorumlanması ve tartışılması fıkıh mirası ve birikimini yorumlama açısından önemli olmakla beraber dönemsel açıdan da anlamlıdır.

Haşiyelerin değerlendirme ve yorumlarından önce meselenin haşiyeler kaleme alınmadan önceki dönemlerde işleniş biçimi ve nasıl çözüme kavuştuğu ele alınmalıdır. Çünkü haşiyelerin temel özelliklerinden biri meseleyi geçmişteki kaynakların zemininde

³ Özgür Kavak, "Bir Osmanlı Kadısının Gözüyle Siyaset: Letâifü'l-efkar ve kâşifü'l-esrar Yahut Osmanlı Saltanatının Fıkıh Diliyle Temellendirmek", **M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. I, No: 42, 2012, s. 120.

ele almalarıdır. Bu açıdan meselenin ve hükmün geçmiş kaynaklar çerçevesinde nasıl ele alındığı önemli olmaktadır. Bu iki meselenin çerçevesi, muhtasar ve muteber metinler, şerhleri ve fetâvâ metinleri üzerinden çizilmiştir. Fasık kâdının kadılığıının ve hükmünün geçerliliği, rüşvet alan kâdının azli, yalan şahitlikle verilen hükmün geçerliliğindeki problem ve görüş ayrılıkları bu metinlerde ele alınmıştır. *Gurer* ve şerhi *Dürer*, bu zemin üzerinde meseleyi anlatmış, ibareleri bu zemin üzerinde kurmuştur. Haşiyeleri de bu zeminde meselelerin problemleri taraflarına ve müftâ bih görüş çerçevesinde tercih yapmaya yönelmişlerdir. Böylece haşiyeler üzerinden meseleler kendi dönemlerinde yeniden ifade bulmuştur.

Bu bölümde meseleleri 10/16. asrın sonundan (Vankulu haşiyesinin telif tarihi 995/1586-87) 11/17. asrın yarısına kadar olan (Hâdimî'nin haşiyesinin telif tarihi 1154/1741-42) dönemi kapsayan 9 şerh, haşiyeye ve ta'lik çerçevesinde inceleyeceğiz. Bunlardan ilki önceki bölümde de ele aldığımız Vankulu haşiyesidir. Vankulu, 995/1586-87 senesinde emekliye ayrıldığı dönemde telif ettiği haşiyesinde şüpheli hususları açacağını ve mühim yerleri açıklayacağını söylemektedir. Bunun için lafız ve ibarelerin tashih ve tetkikinin yanında yer yer uzun açıklamalar yapmış ve tercihte bulunmuştur.⁴ Bu bölümde ele alacağımız fasık kadı ve yalancı şahitlik bahisleri bu türden meselelerdir. Benzer şekilde Azmîzâde Hâletî'nin haşiyesi de lafız ve ibarelerin tashihi ve tenkidinin yanı sıra yer yer izahlarda bulunmuş, tercihlerini veya müftâ bih görüşü beyan etmiştir.

Vankulu ile yakın dönemde *Dürer*'e ta'likât yazan Karamanizâde Mehmed Efendi (ö. 1021/1612-13) Birgili Mehmed Efendi'nin (ö. 981/1573) talebesi olup 990/1582-83 senesinden sonra çeşitli medreselerde müderrislik yapmıştır.⁵ *Dürer*'in başından sonuna kadar meselelere dair kısa ta'likler kaydetmiştir. Kazâ meselesinde rüşvet alan kadıyla ilgili uzun bir açıklama yapmıştır. Yakın dönemlerde *Dürer*'e kısa ta'likler kaydeden diğer muhaşşî ise Kâdızâde'nin mülazımı, müderris, müftü ve Kudüs kadılığı yapmış olan Karaca Ahmed Efendi (ö. 1025/1617-18)'dir. Haşiyesi *Dürer*

⁴ Vankulu, **Nakdû'd-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi nr. 787, vr. 214a; a.e., Nuruosmaniye nr. 1463, vr. 1b.

nüshasının kenarlarına düşülen kısa notlardan oluşmaktadır.⁶ Bu açıdan her meseleye dair geniş yorumlar yoktur. Ancak bazı meselelere (örneğin fasık kadı meselesinde) düştüğü notlar meselenin dönemine göre anlaşılmasında önemlidir.

Vankulu ve Azmîzâde'den sonra 11/17. asrın ikinci çeyreğinden itibaren geniş Osmanlı coğrafyasında *Dürer*'in bütün bahislerini şerh eden hacimli haşiyeler telif edilmiştir. Bunlardan ilki Hasan b. Ammar eş-Şürünlâlî'nin (ö. 1069/1658-59) haşiyesidir. Mısır'da doğup orada yetişen ve Ezher ulemasından olan Şürünlâlî 1035/1625 yılında *Dürer* haşiyesinin telifini bitirmiştir.⁷ Diğer şarih Yunanistan'ın İzdin şehrinden olan İbrahim İzdinî'dir (ö. 1057/1647). Şarih *Gurer* şerhini Ferecek, Belgrad ve İstanbul'da telif etmiştir.⁸ İzdinî, geniş bir *Gurer* şerhi telif etmiş ve 7 yıl süren bu eserini 1057/1647 yılında İstanbul'da tamamlamıştır. Diğer muhaşşî İstanbul'da eğitim görmüş, Şeyhülislam Esad Efendi'nin talebesi ve mülazımı olmuş, Sahn-ı Seman, Süleymaniye ve Ayasofya müderrislikleri ve kadılık vazifeleri yapmış Abdülhalim b. Pir Kadem (ö. 1088/1677), *Dürer* haşiyesini Ayasofya müderrisliği sırasında 1060/1650 yılında tamamlamıştır.⁹ Bu üç şerh ve haşiyeye 11/17. asrın ilk yarısında hususen Azmîzâde Hâletî'nin haşiyesinden sonra telif edilen, metnin bütününe kapsayan, farklı açılardan metni yorumlayan şerh ve haşiyelerdir. Bu açıdan hususen Şürünlâlî ve Abdülhalim Efendi'nin haşiyesinin çok sayıda istinsahı ve nüshası bu haşiyelerin merkezî rolünü göstermektedir.¹⁰

⁵ Nev'îzâde Atâî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, c. II, s. 1437.

⁶ Nev'îzâde Atâî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, c. II, s. 573, 574.

⁷ Şürünlâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, c. II, s. 453.

⁸ İzdinî, *Uddetü'l-hükkâm*, vr. 327a.

⁹ Uşşâkîzâde, *Zeyl-i Şekâ'ik*, s. 717, 718; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, c. II, s. 60; Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gururi'l-ahkâm*, c. I, s. 3.

¹⁰ 11/17. asırda metnin tamamını kapsamayan ancak geniş ve hacimli şerh telif eden iki müellif daha vardır. Bunlar İsmail b. Abdülganî en-Nablusî (ö. 1062/1652) ve Nuh b. Mustafa el-Konevî'dir (ö. 1070/1659-60). Nablusî'nin haşiyesi nikah bahsine kadar olup dört cilt hacminindedir. Tamamlayamasa da geniş bir haşiyeye yazdığı açıktır. Haşiyesini 1047/1637 yılında Kahire'de iken bitirmiştir. Şürünlâlî'den ders alan Nablusî, hocası Şürünlâlî'nin haşiyesinin hitamından tam 12 yıl sonra aynı belde geniş ve hacimli bir *Dürer* haşiyesi daha yazmıştır. Eserini Mısır'da telif etse de Halep, Dimaşk, İstanbul, Edirne gibi beldelere giderek buralarda ders almıştır. Bkz. Özen, "Nablusi, İsmail b. Abdülgani", *DİA*, c. XXXII, 2006, s. 270-271. Diğer müellif ve muhaşşî Nuh b. Mustafa el-Konevî, Amasya'da doğup Konya'da müftülük yapmıştır. Sonra Mısır/Kahire'ye giderek vefatına kadar orada kalmıştır. 1054/1644-45 yılında telif ettiği *Dürer* haşiyesini telif etmiştir. Nuh b. Mustafa el-Konevî, *Netâicu'n-nazar*, Süleymaniye Ktp. İzmir nr. 192, vr. 40b; Ömer Türker, "Nuh b. Mustafa", *DİA*, c. XXXIII, 2007, 230-231. Bu iki haşiyeye

Ta'lik ve haşiyeler telifi 12/18. asırda azalarak devam etmiştir. 12/18. asrın meşhur ve temsil gücü yüksek haşiyesi Ebu Said el-Hâdimî'ye (ö. 1176/1762) aittir. İstanbul'da tedrisini tamamlayıp memleketi Konya'nın Hâdim kasabasında hayatının sonuna kadar müderrislik ve telifle iştigal eden Hâdimî yaşadığı dönemde meşhur olmuş bir müelliftir. Bu sebeple telifleri de dikkat çekici derecede şöhret bulmuştur.¹¹ Hâdimî'nin 1154/1741-42 yılında telif ettiği haşiyesi hususen Şürûnbülâlî ve Abdülhalim Efendi'nin haşiyelerinden haberdar bir metin olarak onları takip eden yorumlar yapmıştır. Bu açıdan *Dürer* şerh ve haşiyeler geleneği/literatürünün 11/17. asır yorumlarını taşıyan bir çalışmadır. Bu haşiyenin 11/17. asır şerh ve haşiyelerinden ayrıldığı nokta kendisinin ifadesiyle “şerh ve haşiyelerden müstağni kılan kolay üsluplu bir” eser olmasıdır. Bu kolay üslup nedeniyle Şürûnbülâlî ve Abdülhalim haşiyelerine göre daha kısa ve muhtasar ifadelerle yorum yapmıştır. 11/17. asrın geniş ve çok yönlü yorumlama ameliyesinden sonra bunları muhtasar bir şekilde ifade eden bir haşiyeler olarak *Dürer*'in meşhur ve çok sayıda istinsah edilen haşiyelerinden olmuştur.

Son olarak hakkında bilgi edinemediğimiz haşiyeler müellifi Sağırzâde Abdullah Efendi'yi (ö. 1161/1748'den sonra) zikretmek gerekmektedir. Kütüphane kayıtlarında müellif hattıyla yazılmış bir *Dürer* haşiyesi vardır. Haşiyesinin girişinde zikrettiğine göre vaizdir ve lakabı da Sağırzâde'dir. Haşiyeyi 1153/1740-41 yılında yazmaya başlamış ve 1161/1748 yılında da bitirmiştir.¹² Haşiyesi kitabın bütün konularını kapsamaktadır. Bu açıdan kazâ bölümüyle ilgili meselelerde yer yer yorumlarına yer verilecektir.

hacimli haşiyelerden olmakla beraber yarım kalmaları dolayısıyla ve metnin son bahisleri bu iki haşiyede yer almadığı için inceleme alanımız kazâ bölümü yorumlarında bu metinlerden istifade edemeyeceğiz. Ancak yine de bu iki haşiyeyi de 10/16. asır boyunca tenkit ve tashih sürecinden geçen metnin 11/17. asırda çok yönlü bir şekilde yorumlama ameliyesi bağlamında zikretmek gerekir.

¹¹ Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, c. I, s. 296, 297. Meşhur olmuş şerhlerinden birisi *Tarikat-i Muhammediye* şerhi *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye* ve usul eseri *Mecâmiu'l-Hakâik*'tir. *Mecâmiu'l-Hakâik* ve Hâdimî'nin fıkıh usulüne yaklaşımı konusunda Bkz. Kaşif Hamdi Okur, “Bir Usulcü Olarak Muhammed Hâdimî”, **Ebu Said Muhammed Hâdimî Sempozyumu**, Konya, 2010, s. 151-179; Mürteza Bedir, “Geleneğin Son Halkası: Hâdimî'nin Mecâmi'ü'l-Hakâik Adlı Eseri ve Usulde Güncel Bilgi Meselesi Ya da Bugün Fıkıh usulünü Hangi Eserlerden Okumalıyız?”, **Sahn-ı Seman'dan Dârülfünûna Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası**, İstanbul, 2018, s. 135-161.

¹² Vaiz Sağırzâde Abdullah Efendi, **Şifâü'l-âlâm fi şerhi Düreri'l-hükkâm**, Süleymaniye Ktp. Fatih nr. 1702, vr. 374a.

A. FASIK KADI VE RÜŞVET MESELESİ

Edebü'l-kâdî bahsinin ilk meselesi kazâ ehliyetidir. Kadılık ehliyeti şahitlik ehliyetine istinaden açıklanmıştır: “Şahitliğe ehil kimse kadılığa da ehildir.” hükmü/ibaresi muhtasar metinlerin kazâ bahsine başlarken kurdukları ilk cümle/hükümdür.¹³ Fasık kimsenin kadı olması da kadılık ehliyetinin altında bir bahis olup, fasıkın kadılığı da fasık kişinin şahitliği ile beraber değerlendirilmiştir.¹⁴ Fısk, kadı veya şahidin adaletini bozan bir vasıf olduğu için problemli bir alan olarak incelenmiştir. Bu sebeple hem metinler hem de *Dürer* haşiyeleri bu meseledeki problemi ele almak için şerh düşmüşlerdir. Fasık kadının adaleti problemi incelenirken yakın dönem Osmanlı ulemasının bu meseledeki tercihlerini dikkate almışlardır.

Bu bölümde öncelikle *Dürer*'den önceki kaynaklarda meselenin hükmü ve problemli yönlerinin nasıl ele alındığı ve çözüme kavuşturulduğu incelenerek *Dürer* ve haşiyelerinin hangi zeminde konuştukları belirlenecektir.¹⁵ Sonrasında *Dürer* ve haşiyelerinin fasık kadı meselesini hem geçmiş kaynakların zemininde hem de döneminin tercihleri çerçevesinde nasıl yorumladıkları görülecektir.

1. Kaynaklarda Fasık Kadı Meselesi

Dürer'den önce telif edilen muhtasar fıkıh kitaplarında fasık kadı meselesi belli bir hükme bağlanmıştır. Erken dönem Hanefî muhtasarlarındaki fıkıh meselelerini başarılı bir şekilde telif eden, klasik dönemin bilinen ilk metinlerinden olan ve klasik dönem sonrasını da etkileyen *Muhtasaru'l-Kudûrî*'de¹⁶, “Kadılık velâyeti¹⁷ ancak

¹³ Bkz. Burhanüşşeria, **Vikâyetü'r-rivâye**, s. 347; Neseffî, **Kenzü'd-dekâik**, s. 402.

¹⁴ Molla Hüsrev, **Dürerü'l-hükkâm**, c. II, s. 404.

¹⁵ Kaya'nın ifadeleriyle şerhler “fikhî tefekkürün üzerinde cereyan ettiği temel literatürdür...Fıkıh meselelerini teşkil eden delil, kavram ve hüküm gibi unsurların tartışıldığı ve kapsamalarının geliştirildiği ana literatürdür.” Bkz. Kaya, “Şerh”, s. 561. Buna dayanarak *Dürer* ve haşiyeleri, önceki literatürün meseleleri, kavramları ve delilleri üzerinden hareket etmektedir.

¹⁶ Orhan Ençakar, “Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin: Muhtasaru'l-Kerhî”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, No: 37, 2017, s. 7-32, s. 8. Ençakar bu makalede Kerhî'nin *Muhtasar*'ının muhteva ve sistematik açıdan Kudûrî'nin *Muhtasar*'ını ve bu bağlamda sonraki muhtasarlara da etkilediği tezini savunmaktadır.

¹⁷ Velâyet istilâhen “rızası olup olmadığına bakılmaksızın bir sözün başkası hakkında geçerli ve sonuç doğurucu kılınması” demektir. Kadılık velâyeti, kadılık ehliyetine sahip bir hukukçunun kamu otoritesi tarafından yetkilendirilmedikçe yargıda bulunamayacağını ifade eder. Bkz. Yunus Apaydın, “Velâyet”, **DİA**, c. XXXXIII, 2013, s. 16.

müvellâda¹⁸ şahitlik şartlarının bir araya gelmesiyle sahih olur.”¹⁹ şeklinde geçmektedir. Bu yaklaşım sonraki muhtasar metinlerin hepsinde yer alan kadılık ehliyetinin şahitlik ehliyetine dayandığı hükmüne mesnet teşkil eder. Kudûrî'nin (ö. 428/1037) muhtasarına dayanarak eserini telif eden Merğînânî şerhte, fasık kadı meselesinin Zâhiru'r-rivâye ve Nâdiru'r-rivâyeye²⁰ dayanan meşâyih ihtilafını muhtasar bir şekilde ifade etmiştir:

Şahitlik ve kadılık velâyet bâbındandır...Şehâdet ehliyeti için şart koşulan şeyler, kadılık ehliyeti için de şart koşulur. Fasık, kazâya ehildir, görevlendirilirse sahih olur. Ancak görevlendirilmemesi gerekir...Kadı adil olup rüşvet almak gibi fiillerle sonradan fasık olsa kendiliğinden azlolmaz [in'izal], azledilir [istihkâku'l-azl]. Bu zahiru'l-mezheptir. Meşâyih da buna göre hüküm vermiştir. Şafiî'ye göre fasıkın şahitliği caiz olmadığı gibi kazâsı da caiz olmaz. Bizim üç imamızın [Ebu Hanife, İmam Muhammed ve Ebu Yusuf] nevâdir rivayetlerine göre fasıkın kazâsı caiz olmaz. Bazı meşâyih demiştir ki: Fasık kişi, ataması yapılırken fasık olduğu bilinerek görevlendirilirse caizdir. Ancak adil olarak görevlendirilip [sonradan fasık olursa] kendiliğinden azlolur. Çünkü kadıyı atayan kişi onun adaletine güvenmiştir. Bu sebeple adalet dışında bir duruma razı gelmez.²¹

Görüldüğü üzere *el-Hidâye*'de fasık kişinin kadılığı, Zâhiru'r-rivâye ve Nâdiru'r-rivâyeye görüşler çerçevesinde meşâyih'in farklı tercihleri de dikkate alınarak zikredilmiştir. Burada ifade edilen hüküm sonraki muhtasar metinlerde aynen yer almıştır.²² Buna göre mezhebin zahir görüşüne göre, fasık bir kişi kadı olarak atanmamalıdır. Ancak atandığı takdirde kadılığı geçerlidir. Adil bir kadı rüşvet alarak

¹⁸ Müvellâ kelimesi, kâdının kendisi dışında biri [üst bir makam] tarafından onun talebi olmaksızın görevlendirilmesini ifade eder. Bkz. Aynî, *Binâye*, c. IX, s. 4.

¹⁹ Kudûrî, *Muhtasar*, s. 585, 586.

²⁰ Nâdiru'r-rivâyeye; “Hanefî mezhebi tarihi boyunca meydana gelen fikhî birikimin bilgi ve delil değerine göre yapılan temel tasnifinde Ebu Hanife ve talebelerinin mesaisi ikiye ayrılmakta ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin kaleme aldığı yedi eser dışında (*el-Asl*, *el-Câmiu's-sağir*, *el-Câmiu'l-kebir*, *es-Siyerü's-sağir*, *es-Siyerü'l-kebir*, *ez-Ziyâdât*, *Ziyâdâtü'z-Ziyâdât*) Ebu Hanife'nin halkasına mensup kişilerin metin ve rivayetlerine nâdiru'r-rivâyeye denir.” Bkz. Eyüp Said Kaya, “Nâdiru'r-Rivâyeye”, *DİA*, c. XXXII, 2006, s. 278.

²¹ Merğînânî, *el-Hidâye*, c. II, s. 101.

²² *Vikâye*'de şahitlik ehliyeti olanın kazâya ehil olduğu söylendikten sonra fasık kadı meselesine girilir. “Fasık, kadılığa ehildir, görevlendirilmesi sahihtir ama görevlendirilmez. [Fasık kişinin] şahitliğinin kabulünün sahih olması ancak kabul edilmemesi gibi. Adil kadı, fasık olursa zahiru'l-mezheb'e göre azledilmeyi hak der. Meşâyih da bu görüştedir.” Burhânüşşerîa, *Vikâyetü'r-rivâyeye*, s. 347. *Kenzü'd-dekâik*'te de benzer bir hüküm vardır. “Kadılık ehliyeti şahitlik ehliyetidir. Fasık şahitliğe ehil olduğu gibi kadılığa da ehildir. Ancak onu görevlendirmemek gerekir. Kadı adılse ve rüşvet alarak fasık

fasık olduğunda ise kendiliğinden mazul olmaz, atayan otorite tarafından azledilmesi gerekir. Nâdiru'r-rivâye görüşe göre ise fasık bir kişinin kadı olması adalet açısından problemlidir. Bu sebeple fasık kimsenin kadılığı geçerli değildir. Kadı rüşvet alarak fasık olursa da kendiliğinden mazul olur. Bu ihtilafa göre Zâhiru'r-rivâye görüş, adalet açısından problemlidir. Muhtasar metinler genel itibariyle Zâhiru'r-rivâye görüşü zikretmekle beraber meselenin bu problemliliğini de ifade etmişlerdir. Örneğin *Mecmau'l-bahreyn*'de mesele ve ihtilaf ele alındıktan sonra zikredilen son cümle fasık kâdının problem teşkil eden tarafına işaret etmektedir:

...Adil ve müctehit kişinin [kadı olarak] görevlendirilmesi ise evla olandır. Cahilin görevlendirilmesini caiz görürüz, ancak görevlendirilmemesi gerekir. Fasıkın da görevlendirilmemesi gerekir. Bir görüşe göre fasık [kâdının] kazâsı sahih olmaz. Fıskı sebebiyle azlolur. Bir görüşe göre de başta fasık birisi olarak [kadılığa] atandıysa [kadılığı] sahihtir...Fasıka fetva sorulmaz. Kazâ da sorulmaması gerekir.²³

Zâhiru'r-rivâye görüşe göre fasık kâdının kadılığının geçerli olması, erken dönem edebü'l-kâdî müelliflerinden Hassaf'ın (ö. 261/875) metnine dayanmaktadır. Hassaf kadıda aranan şartları zikrederken adaleti başta zikretmiştir, fasık kadı ve şahit meselesi de adalet şartının alt konularındandır. Fakat Hassaf adalet şartını kadılık için lazım değil, evleviyet şartı olarak zikretmiştir. Yani kadı ve şahidin fasık olmaması, adil olması evladır. Ancak kadı, fasıkın şahitliği ile hüküm verdiği zaman hükmü sahih olur, aynı şekilde fasıkın kadı olarak atanmaması evladır, ancak atanırsa kadılığı sahih olur ve hükmü de geçerlidir.²⁴ Hanefî ve Şafî mezhebi arasındaki adaletin birine göre lâzım ve diğerine göre evleviyet şartı olarak kabul edilmesi fasık kâdının kadılığının sıhhatinin ve hükmünün geçerliliği meselesinin zeminidir. Bu bağlamda Nâdiru'r-rivâye görüşe göre de adalet lazım bir şart olmaktadır.

Kâsânî'ye (ö. 587/1191) göre adalet, kadılığa atanmanın sıhhat şartı değil, kemal şartıdır. Bu sebeple şeriatin sınırlarını aşmadığı sürece fasık kişinin kadılığa atanması ve

olursa kendiliğinden mazul olmaz, [yetkili makam tarafından/sultan] azledilmesi gerekir.” Nesefî, **Kenzü'd-dekâik**, s. 402.

²³ İbnü's-Sââtî, **Mecmau'l-bahreyn**, s. 738.

hükümlerinin uygulanması caizdir. Kâsânî, Hanefîler ve Şafîîler arasındaki görüş ayrılığını açıkladıktan sonra tereddüdünü ve bu meselenin problemini şöyle ifade etmiştir;

Ancak [fasıkın kadı olarak] atanmaması gerekir; çünkü kazâ, büyük bir emanettir, mallar ve canlar kendisine emanet edilmiştir. Emaneti ancak verâsı ve takvası kâmil olan kişi yerine getirebilir. Ancak fasık kişinin bizatihi kendisi kadılığa ehildir ve atandığında kadı olur. Fesad, onun dışındaki bir mânadan dolayıdır. Bu sebeple bu mânâ kadılığının sahih olmasını engellemez.²⁵

el-Muhîtu'l-Burhânî'de de yukarıdaki metinler doğrultusunda fasık kâdıyla ilgili hüküm verilmiş ve izahlar yapılmıştır.²⁶ Burada Hanefî fukahâsının adaleti evleviyet şartı olarak değerlendirmesi esas alınmış, ulemânın ekseriyetinin adaleti evleviyet şartı olarak gördüğü söylenerek mezhebin temel görüşü dile getirilmiştir. Ancak imamet ve kazâ arasında yaptığı ayrım dikkat çekicidir:

Fasık kişi imam olabilmektedir. Adil olup sonra fasık olsa yine imamlığa devam eder. Bunun sebebi imametın saltanat [otorite] ve galebeye [hakimiyet ve zafer] mebni olmasıdır. Kadılık ise emanet ve adalete mebnidir. Adalet batıl olduğunda kadılık da zarureten batıl olur.²⁷

Bu ifadeler Zâhiru'r-rivâye görüşe göre fasık kişinin kadılığını caiz görmekte beraber burada temel ve esaslı bir problemin varlığını izhar etmektedir.

Zâhiru'r-rivâye ve Nâdiru'r-rivâye görüşlere dayanan ihtilaf müteahhirun ulema arasında da devam etmiştir. *el-Hidâye* şarihi Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451) şerh ettiği metinden farklı bir görüşe giderek Nâdiru'r-rivâye görüşü -fasık kadılığın sahih olmadığı şeklindeki görüşü- benimsemiştir. Hanefî meşâyihından bazılarının da bu görüşte olduğunu söylemiş ve kendisi hususen kendi zamanındaki kadılar dikkate alındığında bu görüşün daha doğru olduğu kanaatine varmıştır Bedreddin el-Aynî'nin

²⁴ Sadruşşehid, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, c. I, s. 128, 129.

²⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*, c. IX, s. 91.

²⁶ Bkz. Burhânüşşerîa, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, c. VIII, s. 5.

²⁷ Bkz. Burhânüşşerîa, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, c. VIII, s. 6.

“meşâyihımızdan bazıları” dediği kişi Tahâvî olmalıdır.²⁸ *Nehr* müellifi İbn Nüceym (ö. 1005/1596)) ise Aynî’nin tercihini eleştirmiştir. İbn Nüceym’e göre Aynî’nin görüşüne itibar edildiği takdirde bu zamanda kazâ kapısından girilmez. Bu sebeple Zâhiru’r-rivâye görüşü tercih etmek daha uygundur.²⁹

İbnü’l-Hümmam (ö. 861/1457), fasık kadı meselesinin adalet açısından problemini ele alarak bu meseleyi çözmeye yönelir. Ona göre fasık kadı meselesi ihtilaflıdır. Ulemânın çoğu fasık kâdının kadılığa velâyeti olmadığı görüşündedir. Ancak Gazâlî’den yaptığı nakle göre adalet ve içtihat gibi şartların bir araya gelmesi kendi zamanlarında zordur. Bu sebeple fasık ve cahil de olsa sultanın atadığı her kişinin kadı olması daha uygundur. Bu görüşün zâhiru’l-mezheb olduğunu söylemiş ve muhtasar metinlerde tercih edilen görüşü daha tercihe şayan bulmuştur. Adalet şartının gerçekleşmesinin zorluğu fasık kâdının sultan tarafından atandığı takdirde atamanın geçerli olmasına neden olmuştur. Ancak İbnü’l-Hümmam adil ve alim biri varsa onun yerine fasıkın atanmasını caiz görmeyerek adalet şartını da muhafaza etmiştir:

Cahil ve fasık atansa sahihtir. Ancak atanmaması gerekir. Sonuç olarak raiyyede adil ve alim biri varsa böyle olmayan kişinin kadı atanması caiz değildir. Ancak atanırsa kâdı olur. Hükümünün uygulanmaması gerekir ancak uygulanırsa geçerli olur.³⁰

2. *Dürer* ve Haşiyelerinde Fasık Kadı Meselesi

Yukarıda görüldüğü üzere muhtasar metin ve şerhlerde Zâhiru’r-rivâye ve Nâdiru’r-rivâye görüşler arasındaki ihtilaf meselenin adalet ilkesi açısından problemi çerevesinde ele alınmıştır. Muhtasar metinler müfta bih ve zâhiru’l-mezheb görüşü zikrederken şerhler meselenin problemlili tarafını ele alarak bunu çözmeye çalışmıştır. Zâhiru’r-rivâye ve Nâdiru’r-rivâye görüşlere dayanan bu ihtilaf Osmanlı uleması arasında da devam etmiştir.

²⁸ Bkz. Aynî, **Binâye**, c. IX, s. 6.

²⁹ İbn Nüceym, **en-Nehru’l-fâik**, c. III, s. 598.

³⁰ İbnü’l-Hümmam, **Fethu’l-kadîr**, c. VII, s. 235.

Dürer adalet bahsini zikretmeden fasık kişinin kadılığı hakkında *el-Hidâye* ve diğer metinler istikametinde (Zâhiru’r-rivâye) hüküm vermiştir:

Kazâya ehil kişi, şahitliğe de ehildir. Çünkü kazâ ve şahitlik velâyet bâbındandır. İkisi de [şahitlik ve kazâ] sözü başkasının üzerine tenfiz etme ve ilzamdır. Şehâdet kadı üzerinde bağlayıcıdır. Kazâ da taraflar üzerinde bağlayıcıdır. Bu sebeple şahitlik ehliyeti için şart koşulanlar kazâ ehliyeti için de şart koşulmuştur... Fasık, şahitliğe ehil olduğu için kadılığa da ehil olur. Fakat o görevlendirilmez. Çünkü fiskeından dolayı [kazâya] az ihtimam gösterdiği için ona güvenilmez. Hatta görevlendirilirse, atayan kişi günahkar olur. Benzer şekilde fasık kişinin asıl olarak şahitlik ehliyeti olduğu için şahitliğini kabul etmek sahihtir. Ancak bu şahitliğin kabul edilmemesi gerekir, hatta şayet kadı onun şahitliğini kabul edip onunla hüküm verse günahkar olur. Fakat şahitlik geçerlidir. *Fetâva’l-Kaidiyye*’de³¹ şöyle geçer; bu, [fasıkın şahitliğinin kabul edilmesi] fasıkın şehâdetinin doğru olduğu zannı galib olduğu zamandır.³²

Dürer’e göre de fasık kişinin aslen kadılık ve şahitliğe ehliyeti vardır. Kâsânî’nin yukarıda söylediği gibi fasık kişinin kadılığındaki problem (ona göre fesad) ehliyetle alakalı değil, dış bir unsurdan dolayıdır. Molla Hüsrev fasık kişinin kadılığındaki problemi burada “fiskeından dolayı (kazâya) az ihtimam gösterdiği için ona güvenilmez.” şeklinde ifade etmiştir. Bu açıdan fasık kişi kadılığa atandığı takdirde kadılığı geçerli olmakla birlikte sultanın veya kadıyı atayan mercinin fasık kişiyi atamaması gerekir. Fasıkın kadı olarak atanmasında hukuki bir engel yoktur. Ancak diyanî bir sorumluluk vardır. Fasıkı kadı olarak atayan kişi ve fasıkın şahitliğini kabul eden kadı günahkar olur. İbnü’l-Hümmam’ın “ulemanın çoğu fasık kadının kadılığa velayeti olmadığı görüşündedir” sözlerine istinaden Molla Hüsrev metinde Zâhiru’r-rivâye görüşü zikretmekle ve esas almakla beraber fasık kâdının problemlili tarafına da ağırlık vermiştir.

Fasık kadı bahsinin probleminin en temsil edici örneği rüşvet alan kadıdır. Bu bağlamda *Dürer*’de fasık kadıyla irtibatlı olarak rüşvet bahsine girilmiştir. Bu sebeple haşiyelerde de fasık kadıyla ilgili yorumlar bağlamında rüşvet alan kâdının kadılığı ve verdiği hükmün geçerliliği tartışılmıştır. Adil olma şartıyla atanıp sonradan fasık olan bir

³¹ *Fetâva Kâidiyye*; Aslı Muhammed b. Ali el-Hucendî el-Ka’idî’ye ait olup Şeyhlislam Ebûsaidzâde Feyzullah Efendi’nin Farsça’dan Arapça’ya çevirmeye başladığı, onun ölümü üzerine Kamî (ö. 1136/1724) tarafından tamamlanan eserdir. (Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi nr. 916)

³² Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükkâm*, c. II, s. 404.

kâdının kendiliğinden mazul olmadığı (in'izal), azledilmesi gerektiği (istihkaku'l-azl) hükmü rüşvet alan kadı için de geçerlidir. Kadı göreve atanıp sonradan rüşvet aldığı takdirde kendiliğinden azlolmadığı (in'izal), azledilmesi gerektiği (istihkaku'l-azl) şeklindeki hüküm fasık kadı meselesinde olduğu gibi sahih görüş olarak kabul edilmiştir. Ancak rüşvet alan kadı kendiliğinden mazul olmamakla beraber rüşvet aldığı meseledeki hükmü geçerli değildir. Bunun dışındaki hükümleri geçerlidir.³³

Dürer haşiyeleri ağırlıklı olarak meselenin problemleri yorumlayıp çözüme kavuştururken aynı zamanda bu dönemdeki müfta bih görüş çerçevesinde bir tercihte bulunmuşlar ve ulema arasındaki ihtilafa dahil olmuşlardır. Bu açıdan haşiyelerin meseleye dair önceki kaynaklarda zikredilen problemleri yeniden farklı bir şekilde ifade etmeleri ve tercihlerini belirtmeleri muhatablarına yönelik bir cevap niteliğindedir.

Dürer muhaşşileri Karamanizâde Mehmed Efendi³⁴, Şürünlâlî, Abdülhalim Efendi ve İzdinî adil olarak başta atanıp sonradan rüşvet alan yani fasık olan kâdının kendiliğinden mazul olmadığı, sultan veya yetkili makam tarafından azledilmesi gerektiği şeklindeki muhtasar metinlerde zikredilen Zâhiru'r-rivâye görüşü tercih etmiştir.³⁵ Azmîzâde Hâletî Efendi ve 12/18. asır muhaşşileri Sağırzâde ve Hâdimî ise

³³ *Dürer*'de rüşvet alan kadıyla ilgili birkaç husus vardır. Rüşvet karşılığı kadılık görevi alan birisinin kadı olmayacağı ve hükmünün geçerli olmayacağı nakledilir. Eğer kadı atanırken adilse ve sonradan rüşvet alarak fasık olursa o zaman azledilmeyi hak eder. Bir görüşe göre de (in'izal) kendiliğinden azlolur. Kâdihan'dan nakledilene göre kadı rüşvet aldığı zaman sadece rüşvet aldığı meselede hükmünün geçerli olmadığı hususunda icma vardır. Bkz. Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, c. II, s. 404, 405.

Molla Hüsrev'in naklettiği Kâdihan'ın görüşünde icma olduğu hususu şarih Karamanizâde Mehmed Efendi tarafından tenkit edilmiştir. O, bu konuda icma değil ihtilaf olduğunu zikrederek rüşvet alan kâdının hükmü hakkında üç görüş zikreder: Mutlak olarak geçerli, mutlak olarak geçersiz ve rüşvet aldığı meselede hükmü geçersiz, diğerlerinde geçerli şeklindedir. Sahih olan ve müfta bih olan görüş üçüncü görüştür. Bkz. Karamanizâde Mehmed, *Ta'likât-ı Karamanizâde*, Süleymaniye Ktp. Ş. Esad Efendi Med. nr. 0068, vr. 27a. Şürünlâlî; Kâdihan'ın, çoğunluğun görüşünü esas aldığı ve diğer görüşü zayıf kabul ettiği için bu görüşte icma olduğunu söylediğini zikrederek Karamanizâde'ye bir nevi dolaylı olarak cevap vermiştir. Bkz. Şürünlâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, c. II, s. 404, 405.

³⁴ Aydın ilinden olup Birgili Mehmet Efendi'den ilim tahsil etmiştir. Atâullah Efendi'nin mülazımı olmuş. 990/1582 yılında Zekeriya Efendi'den imtihan olmuş ve müderrisliğe geçmiştir. Hayatı boyunca müderrislik yapmıştır. Kadılık vazifesi aldığına dair bir bilgi yoktur. Hayatı için bkz. Nev'izâde Atâî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, c. II, s. 1437.

³⁵ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gururi'l-ahkâm*, c. II, s. 834; Karamanizâde Mehmed, *Haşiyeye ale'd-Dürer*, vr. 27a; Şürünlâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, c. II, s. 404, 405; İzdinî, *Uddetü'l-hükkâm*, c. IV, vr. 88a.

rüşvet alan kâdının kendiliğinden mazul olduğu görüşünü tercih etmişlerdir.³⁶ Muhaşşîlerin bu ihtilafı, *Dürer*'le beraber yakın dönem ulemanın tercihlerine dayanmaktadır. Zâhiru'r-rivâye görüşü tercih eden ve fasık kadı problemini ele alan haşiyelerin tercihi *Dürer* ve yukarıda zikredilen muteber metinlere dayanmaktadır. Nâdiru'r-rivâye görüşü tercih eden haşiyeler ise Kemalpaşazâde ve Ebussuûd'un müfta bih görüşüne dayanmaktadır. Bu bağlamda *Dürer* haşiyeleri meseleyi dönemin tercihleri üzerinden yorumlamıştır.

Dürer muhaşşî Karaca Ahmed Efendi'nin (ö. 1024/1615) bu meseleye dair düştüğü not, Osmanlı ulemasının bu meseledeki ihtilafını izhar etmektedir. Osmanlı medreselerinde yetişmiş, Kadızâde Efendi'nin mülazımı olmuş, müderrislik müftülük vazifeleri almış ve Kudüs kadılığı yapmış olan³⁷ Karaca Ahmed Efendi'nin *Dürer* nüshasının kenarlarına düştüğü notların derlenmesiyle oluşan bir *Dürer* haşiyesi vardır.³⁸ Kazâ bölümüne düştüğü tek not fasık kadı meselesiyle ilgilidir. Fasık kâdının kadılığa ehil olduğu ancak görevlendirilmemesi gerektiği hükmünü şerh ederek Ebussuûd'un Şeyh Ekmeleddin Bâbertî'ye bir itirazı olduğunu kaydetmiştir. Ebussuûd bu itirazı fetvalarında yazmıştır. Bu sebeple *Dürer*'in görüşünün tercih edilmeyeceğini söyler.³⁹

Ekmeleddin Bâbertî'ye göre fasık kadı, fasık şahit gibidir. Fasık kişi kadılığa ehil olup görevlendirildiği takdirde hükmü sahihtir. Ancak görevlendirilmemesi gerekir. Kadı atanırken adil olup, sonrasında fasık olursa zâhiru'l-mezhebe göre kendiliğinden azlolmaz (in'izal), azledilmesi gerekir. (istihkaku'l-azl). Meşâyih bu görüşe göre fetva vermiştir. Zayıf bir görüşe göre kendiliğinden azlolur. Şafii'nin ve Nâdiru'r-rivâye görüşü esas alan Tahâvî, Kerhî ve Ali er-Râzî'ye göre ise fasık kâdının hükmü geçerli olmaz. Eğer adil kadı, fasık olursa ve atanırken fıska dahilinde azledileceği şartı

³⁶ Sağırzâde, *Şifâü'l-âlâm bi-şerhi Düreri'l-hükkâm*, Süleymaniye Ktp. Fatih nr. 1702, vr. 258a; Azmîzâde Hâletî, *Haşiye ale'd-Dürer*, Fatih nr. 1601, vr. 230b; Hâdimî, *Haşiye ale'd-Dürer*, s. 441.

³⁷ Nev'izâde Atâî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, c. II, s. 1468, 69, 70.

³⁸ Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Düreri'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", s. 239.

³⁹ Karaca Ahmed Efendi, *Haşiye ale'd-Dürer*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya nr. 1111, vr. 157a-157b.

getirilmezse kendiliğinden azlolmaz, azledilmesi gerekir. Azledilene kadar da verdiği hüküm geçerli olur.⁴⁰

Ebussuûd'un konuyla ilgili örnek fetvalarına bakıldığında rüşvet alan fasık kâdının hükmünün geçerli olmayacağını söylediği görülür. Bir fetvasında fisk işleyen bir kadı hakkında "Evvelki fiili ile ma'zuldür, ettiği ahkam nâfiz değildir. Ana, berât-ı kazâ-i sultâniye, adil olmak i'tikadı üzerine verilmiştir. Sonra fiskı zahir olmak ile mazul olur. Evvelden fiskı malum olup, fiskı ile bile verilmiş olsa, mazul olmayıp müstehak olur idi."⁴¹ Adil kâdının fasık olduğunda kendiliğinden azlolacağı şeklindeki hüküm zâhiru'l-mezheb'in ve meşâyih'in yukarıda zikredilen görüşü değil, kîle şeklinde verilen zayıf görüştür. Bu görüş diğer *el-Hidâye* şarihi Bedreddin el-Aynî'nin de tercih ettiği görüştür. Ona göre "hususen bu dönemdeki kadıları göz önüne bulundurduğumuzda doğru olan fasıkın kadı olmamasıdır."⁴² Yukarıda zikri geçen muhtasar metinlerin ve şerhlerinin aksine Ebussuûd Efendi fasık kâdının mazul olduğu görüşünü tercih etmiştir. Şeyhülislam fetvası bu yönde olduğu için erken dönem haşiyelerden biri olan Karaca Ahmed Efendi'nin haşiyesi bu hükmü zikrederek metindeki meselenin kendi dönemindeki seyrini kayda geçirmiştir. Bu görüşü Ebussuûd'dan evvel Kemalpaşazâde *el-Îzah* isimli eserinde tercih etmiştir. Bazı meşâyih'in tercih ettiği, fasık kâdının kendiliğinden azlolacağı (in'izal) şeklindeki görüşle fetva verileceğini söylemiştir.⁴³ Bu açıdan Ebussuûd ve Kemalpaşazâde'nin müfta bih görüşü ile *Dürer*'in tercih ettiği görüş farklılaşmış ve bir ihtilaf meydana gelmiştir. Neticede *Dürer* haşiyelerinin tercihleri de bu iki görüş çerçevesinde ele alınabilir. Karaca Ahmed Efendi'nin bu meseledeki görüş ayrılığını Ebussuûd ve Bâbertî üzerinden ele alması önemli işaretler barındırmaktadır. Ebussuûd'un fetvaları 10/16. asrın hukuki hayatında ve kadıların hükümleri konusunda ve dönemin müfta bih görüşünü yansıtmada merkezi bir yere sahiptir ve otorite

⁴⁰ Bâbertî, *el-Înâye*, c. IV, s. 150, 151. Aynî *Hulâsatu'l-fetâvâ*'dan şöyle nakil yapar: "fasıkın kâdılığa atanması konusunda rivayetler ihtilâfıdır. Esahh olan görüş fasıkın atanmasının sahih olması ve fiskı sebebiyle kendiliğinden azlolmayacağıdır (in'izal). *Muhîr*'te 'Meşâyih'in geneline göre azli hak eder, Ancak atanma sırasında onun olduğu hal üzere kalması şart koşulursa o zaman kendiliğinden azlolur. (in'izal). Şafii'ye göre in'izal olur. İmam/sultan fiskıyla beraber imam olmaya devam eder. Fiskı sebebiyle in'izal olmadığı konusunda hilaf yoktur." Bkz. el-Aynî, *Binâye*, c. IX, s. 6

⁴¹ Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları*, İstanbul, Kapı Yayınları, 2018, s. 169.

⁴² el-Aynî, *Binâye*, c. VIII, s. 6.

hükmündedir. Bu fetvayı, -yukarıda zikredildiği gibi birçok metin ve ulema olmasına rağmen- Bâbertî'ye muhalif olarak zikretmesi diğer bir otoriteye işaret eder. Birinci bölümde ele alındığı gibi Bâbertî, Kahire'den Anadolu ve Osmanlı topraklarına *el-Hidâye* silsilesini taşıyan isim olarak Osmanlı fıkıh düşüncesinde –hususen 9/15. asırda- otorite konumundadır. Bu açıdan Karaca Ahmed Efendi, 9/15. ve 10/16. asra ait iki otorite isim üzerinden meseleye dair ihtilafı zikretmiş, müfta bih görüşün değiştiğini bu şekilde ifade etmiştir.

Kemalpaşazâde ve Ebussuûd'un müfta bih tercihlerinden sonra adil olarak atanmış ancak sonradan fasık olmuş kâdının kendiliğinden mazul olduğu görüşünü müfta bih olarak zikreden *Dürer* muhaşşîleri Azmîzâde Hâletî, Sağırzâde ve Hâdimî'dir.⁴⁴ Bu muhaşşîler bu müfta bih görüşü, Ebussuûd'a değil Kemalpaşazâde'nin *el-Îzah* isimli eserine atfetmiştir. Kemalpaşazâde ve Ebussuûd ile yakın dönemlerde yaşayan Azmîzâde Hâletî, haşiyesinde –en azından kazâ bölümünde- oldukça sınırlı kaynak kullanmıştır.⁴⁵ Kazâ bölümünde Osmanlı dönemi metinlerinden sadece *Câmiu'l-füsûleyn* ve *el-Îzah*'ı açıkça kaynak olarak kullanmıştır. Diğer muhaşşî Ebu Saîd el-Hâdimî ise Azmîzâde'ye oranla daha geniş bir kaynak havuzuna yer vermektedir. Kemalpaşazâde'ye atıfla bu müfta bih görüşü zikretmenin yanında *el-Bahru'r-râik*'te de bu görüşün tercih edildiğini söyleyerek başka bir Osmanlı dönemi müellif ve metnini meseleye dahil eder. İkinci bölümde ele alındığı üzere Hâdimî mesele ve hükmü muhtasar, talebe ve müderrisler için daha istifadeli olacak şekilde ifade etme amacıyla haşiyeyi telif etmiştir. Bu açıdan müfta bih görüşü bu meselede de kısaca zikretmiştir. Ebussuûd, muhaşşîlerin yakın döneminde yaşamış kuvvetli bir figür olmasına rağmen onun fetvasından ziyade Kemalpaşazâde'nin şerhini kaynak olarak zikretmeleri şerh-haşiye telifinde metin ve mesâil hiyerarşisinin gözetildiğine bir işarettir. Şerhte yer alan bir görüş, fetvaya göre daha öncelikli olduğu için bu meselede Kemalpaşazâde'nin

⁴³ Kemalpaşazâde, *el-Îzah fî şerhi'l-İslah*, Beyrut Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2007, c. II, s. 186.

⁴⁴ Azmîzâde Hâletî şöyle şerh etmiştir: “(kadı rüşvet aldığında bir görüşe göre azlolur) fetva buna göredir. *Îzah*'da bu açıklanmıştır.” Azmîzâde Hâletî, **Haşiye ale'd-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Fatih nr. 1601, vr. 230b; Hâdimî, **Haşiye ale'd-Dürer**, s. 441.

kitabını kaynak olarak göstermişlerdir. Bu açıdan metin-şerh-haşiye literatürüne giren görüş Kemalpaşazâde'nin tercihi olmuştur ki 12/18. asır haşiyelerinde de zikredilmiştir. Bu görüşü müfta bih olarak tercih eden ve daha geniş yorum yapan 12/18. asır muhaşşîlerinden Sağırzâde⁴⁶ tercihinin adalet ilkesinin ortadan kalkmasıyla açıklamıştır:

(Adalet [şartı] olmadan kâdının hükümlerinden [sultan] razı gelmez.) Çünkü görevlendirirken adil olarak kalması şart koşulmuştur. Rüşvet alması bunu ortadan kaldırır. Hasılı, fasık kişinin kadı olarak atanması ancak atayan kişinin onun fiskını bilip buna razı olması durumunda olur.⁴⁷

Zâhiru'r-rivâye görüşü (fasık kâdının kadılığının geçerli olması ve fasık olan kâdının mazul olmadığı, azledilmesi gerektiği ve bu bağlamda rüşvet alan kâdının sadece rüşvet aldığı meselede verdiği hükmün batıl olduğu) tercih eden haşiyeler diğerlerine nazaran fasık kâdının problemli alanına dair daha fazla yorum yapmışlardır. Fasık ve rüşvet alan kâdının kadılığını ve hükmünü/rüşvet almadığı meselelerdeki hükmünü geçerli kabul eden görüşü mezhebin zahir görüşü olarak esas almalarıyla beraber problemli tarafını hususen vurgulamışlardır. Şürünbülâlî'nin şerh etmek için bu meselede metinden seçtiği ifade “zikredilenlerden dolayı fasıkın şehâdeti kabul edilmez” dir.⁴⁸ Kadılık şartları, şahitlik şartlarına dayandığı için Şürünbülâlî'nin yorumu, fasık kadı hakkında düşünülebilir. Metinden naklettiği bu ifade göz önünde bulundurulduğunda onun fasık ile ilgili problemli tarafı işaret ettiğini söyleyebiliriz: “Yani dikkat ve itinanın azlığından dolayı fasıkın şehâdeti kabul edilmez. Buradaki nehy icab ifade eder. Yani fasıkın şahitliğinin kabul edilmemesi gerekir. Fakat kabul edilirse o şehâdetle hüküm vermek sahihtir.”⁴⁹ Şürünbülâlî, *Dürrer*'de ve önceki metinlerde geçen hüküm doğrultusunda yorum yapmış, metindeki hükmü kuvvetlendirmiştir. Bu

⁴⁵ Azmîzâde Hâletî'nin *Dürrer* haşiyesindeki kaynakları şöyledir: *Kâfî*, *Hâniyye*, *el-Hidâye*, *Kenzü'd-dekâik*, *Zahîra*, *Nihâye*, *Kifâye*, *Mi'racü'd-dirâye*, *Muhîtu'l-Burhânî*, *Gâyetü'l-beyân*, *Vikâye*, *Câmiu'l-füsûleyn*, *Tebyînu'l-Hakâik*, *el-İzah*.

⁴⁶ Sağırzâde'nin müfta bih görüşe dair yorumu şöyledir: “(Kadı atama esnasında adilse ve rüşvet alarak fasık olursa azli hak eder.) Yani atama esnasında adil olması şart koşulmazsa kendiliğinden azlolmaz, azledilmesi gerekir. Rüşvet aldığı meseledeki hükmü de geçerli olmaz. (Bir görüşe göre azlolur) fetva buna göredir. *İzah*'da açıklanmıştır.” Sağırzâde, *Şifâü'l-âlâm*, vr. 258a.

⁴⁷ Sağırzâde, *Şifâü'l-âlâm*, vr. 258.

⁴⁸ Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, c. II, s. 404. (şerh kısmı.)

bağlamda rüşvet alan kâdının da kendiliğinden mazul olmadığını, azledilmesi gerektiği hükmünü tercih etmiştir. Şürünbülâlî fasık kadı/rüşvet alan kadı hususunda her ne kadar *Dürer*'den farklı bir yoruma gitmese de metinde altını çizdiği ifadelerle istinaden problemlili alan hakkında şerh düşmeyi tercih etmiştir. Bu tercihiyle, “fasıkın şahitliğini ve kadılığını geçerli görmeyenlere ve fasık kâdının kendiliğinden mazul olduğu görüşüne” cevap vermektedir.

11/17. asır *Gurer* şarihi İbrahim İzdinî, fasık kişinin kadılığı hususundaki problemi Şürünbülâlî'ye göre daha geniş ele almıştır. Diğer muhaşşilere göre daha erken dönem kaynaklarını (yani Osmanlı dönemi kaynaklarını kullanmaz) kullanan İzdinî⁵⁰ öncelikle *el-Hidâye*'den aynı nakli yaparak *Dürer*'in bu meseledeki kaynağını tespit eder. Bu açıdan Molla Hüsrev fasıkın kadılığı ile ilgili muteber metinlerin hükmünü vermiştir. İzdinî'nin ikinci nakli ise Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin *Hızânetü'l-fıkh*⁵¹ adlı kitabındandır. Bu nakilde kadılık için üç özellik gerektiğini söyler. Bu da “aklına, dinine ve namusuna güven”dir. Bunlar dışında da “aklının, ilminin ve sünnet-i âsârı tevil bilgisinin salâhiyeti, kazâda kendinden öncekilerin sünnetini bilmesi” gibi unsurları ilave eder.⁵² Bu nakilde belirtilen akıl, din ve namusuna güvenme şartları fasık kimsenin kadı olamayacağına işaret etmektedir. İzdinî'nin bu nakli yapması esas olarak fasıkın kadı olmaması gerektiği kanaatinde olduğunu ima etmektedir. Son olarak *Mir'at*'ten yaptığı nakil ise daha düşündürücüdür: “Fasıkın kadılığı hadlerde uygun değildir, mal davalarında daha uygundur.”⁵³ İzdinî'nin yaptığı üç nakli bir arada düşündüğümüzde Semerkandî'den yaptığı nakille fasıkın kadılığının esasında kabul edilmemesi gerektiğini/problemlili olduğunu ama *Dürer* ve *el-Hidâye*'nin hükmüne binaen yani Zâhiru'r-rivâye görüşe istinaden kabul edildiğinde geçerli olmasına karşı çıkmamıştır. Son yaptığı nakil de bunu gösterir. Ancak bu nakilde, fasıkın mal davalarındaki kadılığının kabul edilip, hadlerle ilgili davalarda kadılık yapmayacağının zikredilmesiyle

⁴⁹ Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, c. II, s. 404.

⁵⁰ İzdinî'nin şerh yöntemi ikinci bölümde ele alınacaktır.

⁵¹ Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) eseridir. İlk Hanefî muhtasarlarındandır. Aynı müellifin *Uyûnu'l-Mesâil* adlı eseriyle beraber yayınlanmıştır.

⁵² İzdinî, *Uddetü'l-hükkâm*, c. IV, vr. 87b, 88a.

⁵³ İzdinî, *Uddetü'l-hükkâm*, c. IV, vr. 88a.

İzdinî, fasıkın kadılığıını sınırlamıştır. İzdinî de Şürünlûlî gibi, hüküm konusunda mezhebin sahih görüşünü ve *Dürer*'in hükmünü tercih etmekle beraber kâdının “aklına, dinine ve namusuna güvenilen” biri olmasını zikrederek bu tercihteki problemi de izhar etmektedir.

Zâhiru'r-rivâye görüşü tercih eden diğer 11/17. asır muhaşşî Abdülhalim Efendi fasık kadı meselesindeki adalet problemine cevap vermektedir:

Eğer fasıkın doğru söylediği zannı galibi olursa o zaman bu şahitlik kabul edilir. Şahitliği kabul eden kadı da günahkar olmaz. Eğer kadı ihtimam göstermeden fasıkın şahitliği ile hüküm verirse o zaman günahkar olur ve hükmü geçerli olmaz. Fasıkın şahitliğinin kabul edilmesi şuna tevcihtir: şayet hüküm adalete [adil kimsenin şahitliğine] dayanacak olsaydı bu zamanda haklar zayi olurdu. Bu sebeple fasıkın doğru söylediği zannı galibi olduğunda onunla hüküm verilir.⁵⁴

Adalet şartının gerçekleşmesindeki zorluk nedeniyle hakların zayi olmaması için fasık kişinin şahitliği ve kadılığıını geçerli görmüştür. Abdülhalim Efendi'nin yorumu, meselenin adalet açısından problemli olduğunu ancak adalet şartını öne sürmenin başka bir soruna neden olacağını ifade etmektedir. Adalet problemini bu şekilde çözerken *Dürer*'in hükmü istikametinde bir tercihte bulunmuştur. Haşiyesinde Osmanlı ulemasının bu meseleye dair ihtilafını şöyle zikretmiştir:

(Zayıf görüşe göre kadı kendiliğinde azlolur) *İnâye*'de zikredildiğine göre bu görüş tercih edilmemiştir. Ancak Tahâvî ve Ali er-Râzî bu görüşü tercih etmiştir. *Mecma* ' sahibi de bu görüşe meyletmıştır. Her zaman fasıkı azletmek mümkün değildir. Bundan dolayı İbn Melek Şerhi'nde bu görüşle fetva vermiştir. İbn Kemal Paşa da *Islah* adlı şerhinde Osmanlı Devleti'nde fetva vermek için bu görüşü müfta bih olarak zikretmiştir. Ancak diğer zikredilen metinlerde azletmek gerektiği [istihkaku'l-azl] şeklinde fetva vermişlerdir.⁵⁵

Abdülhalim Efendi'nin burada zikrettiği ihtilaf buraya kadar anlattıklarımız ile uyuşmaktadır. Burada da Ebussuûd'un fetvası zikredilmemiştir. Ancak Osmanlı Devleti'nde fetva verilen görüşe atıfta bulunması Ebussuûd'un fetvasını da barındırmaktadır. İhtilaf, metin ve şerhler esas alınarak izah edilmiştir. Fasık kâdının

⁵⁴ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm*, c. II, s. 834.

⁵⁵ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm*, c. II, s. 834, 835.

kendiliğinden mazul olduğu görüşünü tercih edilmeyen bir görüş olarak zikretmesi de esas olarak metinlerin bu görüşü tercih etmediğine işaret etmektedir. Abdülhalim Efendi Ebussuûd ve Kemalpaşazâde'nin müfta bih görüşüne rağmen metin ve şerhler tarafından tercih edilen görüşü esas almıştır. Adalet problemiyle ilgili yorumu yani “şayet hüküm adalete (adil kimsenin şahitliğine) dayanacak olsaydı bu zamanda haklar zayi olurdu.” cümlesi tercih ettiği hükmün gerekçesidir. İsmail ez-Zâhidânî isimli bir alimden yaptığı nakil neden istihkaku'l-azl görüşünü tercih ettiğini anlatmaktadır:

Hüsamiyye ve Vâkıât'ta nakledildiğine göre İmam İsmail ez-Zâhidânî şöyle der: Müttekaddim ashabımızdan kâdının, fasık olduğu zaman mazul olduğunu öğrendim. Ancak bu rivayeti bıraktım. Ben ashabıma muhalif olmam. Diyorum ki azledilmediği sürece azlolmaz ve hükümlerinin çoğu geçerlidir. Sadece rüşvet aldığı meselede hükmü batıldır. Mezhepte sahih olan görüş, rüşvet aldığı hükümden sonra verdiği hükümlerin sahih olmasıdır. Sadruşşehid'in Şerhu Edebi'l-kâdî adlı eserinde böyle nakledilmiştir.⁵⁶

“Ben ashabıma muhalif olmam” ifadesinden yola çıkarak Abdülhalim Efendi'nin fasık ve rüşvet alan bir kâdının görevde kalmasındaki problemin farkında olmasına karşın mezhebin sahih görüşüne muhalif olmayı tercih etmediği söylenebilir. Bahsin sonunda “şerhler ve fetvalar incelendiğinde en uygun olan görüşün İsmail ez-Zâhid'in görüşü olduğu söylenebilir” sözleri de bunu doğrulamaktadır.⁵⁷ Nitekim kazâ bahsinde başka bir meseleyi şerh ederken fıska kazâ ehliyetini ortadan kaldıran bir unsur olarak zikretmiştir.⁵⁸ Bu üç haşiye ile aynı asırda telif edilmiş Şeyhîzâde'nin *Mültekâ* şerhinde de Zâhiru'r-rivâye görüşü esas alınmış ve *Dürer*'in metninde geçen nakli alarak bu hükmü benimsemiştir.⁵⁹

⁵⁶ Abdülhalim Efendi, **Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm**, c. II, s. 834, 835.

⁵⁷ Abdülhalim Efendi, **Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm**, c. II, s. 835.

⁵⁸ Kâdının kadıya yazısı/mektubu bahsinde kadılık ehliyeti ortadan kalktığı zaman kâdının yazdığı mektup da batıl olmaktadır: “(kazâ ehliyetinin zevâli) cünûn, ridde, kazf suçu gibi sebeplerledir. Ya da bazı meşâyih'in görüşüne göre fıska sebebiyledir. Hasılı, şayet kadı mektubu adil olarak yazıp sonra fasık olsa bazı meşâyih'e göre yazısı/mektubu batıl olur.” Bkz. Abdülhalim Efendi, **Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm**, s. 852.

⁵⁹ “Fasık, büyük günah işleyen veya küçük günahı ısrar eden kişidir ve kadı olabilir. Hükmü geçerlidir. Adalet evleviyet şartıdır. Bu Zâhiru'r-rivâye görüştür. Nâdiru'r-rivâye'ye göre hükmü geçerli olmaz. Üç imamın görüşü de budur. Fasıkin şahitliği de bu şekildedir. Şahitliği kabul eden kişi günahkar olur. Ancak

3. Adalet İlkesi

Tartışmalardan anlaşıldığı üzere bu meselenin temelinde, adalet ilkesinin esas alınması gerektiği fikri ile bu ilkenin gerçekleşmesindeki zorluk arasındaki gerilim vardır. Burada bahis konusu edilen, felsefî ve ahlakî alandaki adalet kavramıyla da bağlantılı olarak şer'î hukukî sahayla ilgilidir. Adalet geniş anlamıyla “kişinin Allah ile ve diğer insanlarla muamelelerinde iyilik ve doğruluktan ayrılmamasıdır.” Büyük günah işlememek ve küçük günahlarda da ısrarcı olmamak manasında kullanılmaktadır. Bu anlamıyla adilin karşıtı fasık olmaktadır. Dar anlamıyla adalet ise “hak ile hükmetmek, hakka hürmet ve riayet etmektir.” Bu anlamıyla adaletin zıddı zalim olmaktadır. Buna göre zalim kişi hem zalim hem de fasık olur, ancak başkasına bir zararı olmadan yalnızca kendisini ilgilendiren bir günah işleyen kişi ise yalnızca fasık olmaktadır. Bu ayrıma göre evleviyet şartı olarak zikredilen adalet, geniş manasıyla ifade edilen adalettir.⁶⁰ Bu anlamda önceki kısımlarda görüldüğü gibi adil ve fasık imam veya adil ve fasık kadı meselesi İslam hukuk düşüncesinin en temel konularından olmuştur.

Osmanlı Devleti 9/15. asrın ikinci yarısından itibaren 10/16. asrın ortalarına kadar İstanbul'u fethedip geniş bir coğrafyayı hakimiyeti altına alarak bu dönemde “cihanşumul bir ideoloji benimsemiş” ve bu geniş coğrafyayı yönetebilmek için “hukuki-bürokratik bir düzen” tesis etmeye çalışmıştır.⁶¹ Bu dönemde geniş bir coğrafyada adil merkezi yönetim ve hukuki bir düzen sağlama fikri kanun ve şeriatın bir arada işlemesiyle beraber kuvvetlenmiş, bu bağlamda adalet ilkesi de önemli bir mesele olmuştur. Kınalızâde Ali Efendi meşhur adalet dairesini ele aldığı önemli ahlak kitabını bu asırda telif etmiştir.⁶² 10/16. asrın başında hilafetin Osmanlı sultanlarına intikali de şeriat ve kanuna dayalı adil yönetim fikrini kuvvetlendirmiş, adalet ve şeriat kavramları

şahitlik geçerlidir. *Dürer* buna ‘şahitliğin doğru olduğu zannı galibi olursa’ demiştir. Bunu muhafaza etmek gerekir.” Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, c. III, s. 212.

⁶⁰ Asım Cüneyd Köksal, “Osmanlılarda Adalet Kavramı”, *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh Alimler, Eserler, Meseleler*, İstanbul, İsar Yayınları, 2017, s. 347, 348.

⁶¹ Atçıl, *Erken Modern Osmanlı İmparatoğluğunda Alimler ve Sultanlar*, çev. Gürzat Kami, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 16.

⁶² Bkz. Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 539; Baki Tezcan, *The Definiton of Sultanic Legitimacy in the Sixteenth Century Ottoman Empire: The Ahlâk-ı Alâ'î of Kınalızâde Ali Çelebi (1510-1572)*,

önemli bir meşruiyet kaynağı olduğu için hukuki düzen ve bürokrasinin tahkim edilmesinde referans kaynağı olmuştur.⁶³ Haskefi'nin fasık kadı meselesinde zikrettikleri de Ebussuûd'un kadı atamalarında adalet ilkesini öne çıkardığına bir delildir: “*Ma'rûzat-ı Ebussuud*'da şöyle geçer: ‘Zamanımızdaki kadılarda zahiren adaletin varlığı hususunda bir eşitlik vaki olursa ilim, diyanet ve adalet bakımından en efdal olan öne geçirilir.’”⁶⁴

10/16. asrın ikinci yarısından itibaren ekomonik, siyasi, idari ve toplumsal krizler görünür bir biçimde artmış ve 11/17. asır tarihçilere göre önemli dönüşümlerin yaşandığı bir dönem olmuştur.⁶⁵ Bu bağlada gerek kalemiyye gerek ilmiye mensupları tarafından nizâm-ı âlemin bozulduğuna dair ıslahat risaleleri yazılmaya başlanmıştır.⁶⁶ Düzenin bozulduğuna dair serdedilen önemli şikayet konularında biri de adaletin tesisinin gerekliliği, kadıların yetersizliği, rüşvet ve liyakattır. Nüfus artmış, buna bağlı olarak kadılıklar da artırılmıştır. Nüfusun artması ile baş gösteren ekonomik sıkıntı, vergiden muaf olma ve itibar sahibi olma gibi nedenlerle gençler medreselere yönelmiş ve bunun sonucunda kadılık vazifesi için bekleyenlerin sayısı da artmıştır. Bu artış, kadılık sürelerinin sınırlamasına neden olmuştur.⁶⁷ Böylece kadılık makamına sık aralıklarla birçok kadı geçmiştir. Bu da belli başlı sıkıntılara ve şikayetlere sebebiyet vermiştir. Fasık ve rüşvet alan kadılarla ilgili şikayetlerin ve yakınmaların görünür şekilde artması da adaletin tahakkuku, şeriat ve kanuna dayalı hukuk düzeni fikrinin bir yansıma olarak okunabilir.

Master Tezi, Princeton University, 1996, s. 123; Marion Sariyannis, **Ottoman Political Thought up to the Tanzimat: A Concise History**, Institute for Mediterranean Studies, Rethymno, 2015, s. 36-40.

⁶³ Atçıl 9/15. asrın ikinci yarısından itibaren oluşan ulema-bürokrat sınıfının hukukun üstünlüğü, şeriatın tatbiki ve adaletin tahakkuku söyleminde merkezi bir konumda olduğunu söylemektedir. Bkz. Atçıl, **Alimler ve Sultanlar**, s. 91-103.

⁶⁴ Haskefi, **Dürrü'l-muhtâr**, c. VIII, s. 25, 26.

⁶⁵ Bu dönemde yaşanan değişimlerin bir gerileme ve çöküş dönemi olarak tanımlanmasını eleştiren ve 11/17. asır Osmanlı'sını farklı bir okumaya tabi tutan iki çalışma için bkz. Rıf'a't Ali Abou-El-Haj, **Modern Devletin Doğası**, çev. Oktay Özel, Canay Şahin, İmge Yayınları, 2000, s. 35-48; Tezcan, *Second Ottoman Empire*, s. 191-224.

⁶⁶ Vâiz, **Osmanlı Devlet Nizamının Tesisi (er-Risâletü'n-nizâmiyye fi'd-devleti'l-İslâmiyye)**, haz. Özgür Kavak, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020, s. 7 (Takdim yazısı). Bu literatüre dair bkz. Coşkun Yılmaz, “Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları ile İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: Islahatnâmeler”, **TALİD I**, sy. 2, 2003, s. 299-338.

⁶⁷ Mehmet Akif Aydın, **Osmanlı Hukuku Devlet-i Âliyye'nin Temeli**, İstanbul, İsam Yayınları, 2020, 159-161.

Ebussuûd'un talebelerinden, 10/16. asrın önemli tarih müelliflerinden Aşık Çelebi (ö. 979/1572) *es-Siyâsetü's-şer'iyye* tercümesi *Mi'râcü'l-eyâle*'de yoğun bir kadı tenkidi yapmakta ve dönemindeki kadılardan şikayet etmektedir.⁶⁸ Eserinin başında kadılığın şerefli bir vazife olması ile bunun hakkını veremeyen kadıların azaba müstehak olacağına dair hadisleri beraber değerlendirerek fıkıh metinlerinden kâdının atanmasına ve kadılığın talep edilmemesine dair hükümleri nakleder. Sonrasında kadıların ilimde yetersizliği, cahilliği ve fasıklığı üzerinde uzun bir bahis açar. Kadıların ilimde yetersizliği, Allah'ın indirdiği ile hükmetmemeleri, kendi nefisleri ve çıkarları için hüküm verdikleri ile ilgili pek çok beyit nakletmektedir.⁶⁹ Aşık Çelebi'nin fasık ve cahil kadılar hakkındaki şikayet ve tenkitlerinin gerçeklikle ne kadar uyumlu olduğu tam olarak bilinmemekle beraber⁷⁰ bir problemi izhar etmek için bu meseleyi öne sürmesi hangi niyetle olursa olsun adalet ilkesine müracaat ettiğini göstermektedir.

Hasan Kâfi Akhisârî (ö. 1024/1615), hicri 980/1572-73 tarihinden itibaren devlet ve toplum düzeninde meydana gelen bozukluk ve sapmaların sebepleri arasında adalet konusunda ihmaller ve işi ehline vermemek, rüşvete rağbet etmek olduğunu

⁶⁸ “Zîrâ ne her kâdî ehl-i ilim olur ve ne her ehl-i ilim kâdî ilmiyle amele tevfiğ bulur. Nice kâdî vardır ki ilmini amel-i bâtılın vesile edip nefsanî murâd ve dünyevî garaz için hakdan göz yuma. Ekâvîl-i bâtıl ve ebâtîl-i âtıl ile hukuk-ı ibâdî zâyî etmek için emvâl-ı nâsı ekl etmek sebiline gider. İndallah ve inde'n-nâs cevap olmayacak çok nesneleri cevâb-ı savâb diye yazar....zümre-i kudâtdan beyne'n-nâs kazâ ve hükümât ve fasl-ı husûmât eden taifeden hüküm bi'l-bâtıl edip sırât-ı müstakimden ve câdde-i adden udûl edip hükm edenler hakkında Hakk Teala bu ayetlerde buyurdıkları şamildir ki (Allah'ın indirdiği ile hüküm vermeyenler fasıklardır)...” Bkz. Aşık Çelebi, *Mi'râcü'l-eyâle ve minhâcu'l-adâle*, haz. Muhammed Usame Onuş, Abdurrahman Bulut, Ahmet Çelik, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2018, s. 79, 80.

⁶⁹ Bkz. Aşık Çelebi, *Mi'râcü'l-eyâle*, s. 81, 82, 85, 86.

⁷⁰ Rıfâ'at Ali Abou-El-Haj nasihatname türü metinler incelenirken buradaki tenkitlerin müellifin şahsî görüşü ve hayatı bağlamında düşünülmesinin ve bu metinlerin bir polemik içerdiğinin altını çizmektedir: “Nasihatname literatürünün günümüz araştırmacılarını önemli bir yanlış anlamaya sevkeden boyutu bu nasihatnamelerin hikmetinin kendinden menkul niteliğidir. Herhangi bir nasihatnamenin üretildiği özel bağlamı ortaya koyacak bir yorumcuya nadiren rastlanmaktadır. Sonuç olarak bu zamana kadarki araştırmacıların büyük çoğunluğu nasihatnamelerin çoğunlukla bir kişinin sesi, düşüncesi ve siyasi görüşünü, hatta daha da önemlisi, yönetici elit içinde iktidar mücadelesini kaybeden bazı unsurların konumunu yansıttığını görememişlerdir. Bu anlamda günümüz araştırmacıları okuyucularının nasihatname literatürünü dönemin hükümdarının politikalarında ona yol gösteren tasarılar olarak düşünmesine yol açıp onları yanıltmışlardır. Bu literatür onun ortaya çıkışına yol açan tarihsel bağlamı hesaba katmadan yeniden üretildiğinde okuyucu nasihatname yazarlarının tıpkı modern beş yıllık planlarda olduğu türden bir reform programı formüle etmek amacıyla yazdıklarına inandırılmaktadır. Nasihatnameleri birer nasihat el kitabı ya da reform çağrısı olmaktan çok, birer polemik, bazen de birer protesto risalesi olarak değerlendirmek

zikretmektedir.⁷¹ 11/17. asrın ikinci yarısında telif edilen ve II. Süleyman'a ithaf edilen bir risalede de benzer şekilde adaletin tesisine ihtiyaç olduğu, kadıların ve naiblerin rüşvet alarak makama geldikleri ve hüküm karşılığında rüşvet almalarının önüne geçilmesi gerektiği konusunu gündeme getirmiştir. Risale müellifi, önceki kısımda ele aldığımız *Gurer* şarihi İzdinî'nin kadıların akıl, din, iffet, salah üzere olma, konuşmasında, sünnet ve asarı, tevil bilgisini bilme konusunda güvenilir olması gerektiği şeklindeki Ebu'l-Leys es-Semerkandî'den yaptığı aynı nakili zikretmiştir.⁷²

Bu şikayetler ve eleştiriler ile Ebussuûd ve Kemalpaşazâde'nin fasık kâdının/rüşvet alan kâdının kendiliğinden azlolduğu (in'izal) görüşünü müfta bih olarak tercih etmeleri ve *Dürer* haşiyе müelliflerinin tercihleri adalet ilkesine raci olarak müşterek bir zeminde anlaşılabilir. 10/16. asırda kadıların ataması kazaskerlikten şeyhülislamlığa geçmiştir. Bu açıdan şeyhülislam makamındaki Ebussuûd'un bu görüşü tercih etmesi kadı atamalarında adalet ilkesinin gözetileceğinin esasıdır. Adaletnâmelerde kadı ve naiblerin yolsuzluklarına dair yasaklamaların getirilmesi de buna bir örnektir.⁷³ 10/16. asrın başında hilafet makamını ve kadim İslâm beldelerinin yönetimini üstlenen Osmanlı Devleti için bu dönemde adil bir yönetimin tesisi en önemli meselelerdendir.⁷⁴ Gazzâlî'nin adaletin şer'i şerifi uygulamakla gerçekleşeceği düşüncesi Osmanlı döneminde de devam etmiştir. Osmanlı kanunları da adaletnamelerde görüldüğü gibi "otorite sahibi olanların reayayı, kuvvetlilerin zayıfı ezmesini" önleme maksadıyla adaleti sağlamaktadır.⁷⁵

Bu tarihsel zeminde telif edilen *Dürer* haşiyelerinde fasık kadı ve rüşvet meselesinde bir ihtilaf mevcuttur. Haşiyе müelliflerinin bu konuda tercihte bulunması

gerekir." Bkz. El-Haj, **Modern Devletin Doğası**, çev. Oktay Özel, Canay Şahin, İmge Yayınları, 2000, s. 57.

⁷¹ Hasan Kafî Akhisarî, **Nizâm-ı Alemi Sağlayan Sebeplerin Temelleri (Usûlü'l-hikem fî nizâmî'l-âlem)**, çev. Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020, s. 52.

⁷² Vâiz, **Osmanlı Devlet Nizamının Tesisi**, s. 83.

⁷³ Halil İncılık, **Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet**, İstanbul, Eren Yayıncılık, 2000, s. 106-110.

⁷⁴ Ebussuûd Efendi mahkemelerdeki davaların sicil defterine kaydedilmesi hususunda kadıların izleyeceği yolu anlatan bir risale yazmıştır. Bu risale de sistemli bir hukuk düzeninin kurulması fikrine işaret etmektedir. Bkz. Ahmet Ali Balcı, *Ebussuûd Efendi'nin Bidâ'atü'l-kâdî Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili*, Marmara Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2016.

⁷⁵ Köksal, "Osmanlılarda Adalet Kavramı", s. 360.

adalet ilkesinin esas alınması ile adaletin her zaman tesisinin mümkün olmayacağı fikri arasındaki bir ihtilaftır. Karaca Ahmed Efendi'nin Ebussuûd'un fetvasını haşiyesine not etmesi, Azmîzâde Hâletî'nin Kemalpaşazâde'nin müfta bih görüşünü kısaca zikretmesi 10/16. asırda adaletin sağlanmasına yönelik siyasi, hukuki ve idari düzenlemelerle beraber -ayrıca bu yüzyılın sonuna doğru ortaya çıkan isyanlar sonucu yönetim krizlerinin yaşanması- bu görüşün daha ağırlıkta olduğunu gösterir. Aynı asırda Mısır ulemasından *el-Bahru'r-râik* ve *el-Eşbâh ve'n-nezâir* gibi büyük fıkıh metnlerinin müellifi Zeynüddin İbn Nüceym, bu dönemde bazı Hanefî fakihlerin "Emire verilen rüşvet, kadıya verilen rüşvet gibidir" şeklinde kaynaklardaki nakillerin hilafına fetva vermeleri üzerine rüşvet ve hediye ayırmak, kadı için caiz olan ve olmayan rüşveti açıklamak, rüşvet alan kâdının teşhir edilerek tazir cezası alıp almayacağı gibi meseleleri ele almak için muhtasar bir risale kaleme almıştır.⁷⁶

11/17. asrın ilk çeyreğinden itibaren telif edilen Şürünbülâlî, İzdinî ve Abdülhalim Efendi'nin şerh ve haşiyeleri, önceki muhaşşîlerin ve önde gelen ulemanın Nâdiru'r-rivâyeyi müfta bih olarak tercih etmelerinin aksine meseleyi mezhebin muteber kaynakları ve sahih görüşü çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Bu üç haşiye müellifinin muteber metinler ve *Dürer*'in tercih ettiği Zâhiru'r-rivâye görüşü esas almaları bir önceki asrın fukahasının tercihlerine bir cevap olarak mezhebin zahir görüşünün ağırlığını koruduğunu gösterir. Şürünbülâlî'nin müfta bih görüşü ele almadan tercihinin mezhebin sahih görüşünü -yani istihaku'l-azl- vermesi, Abdülhalim Efendi'nin Zâhiru'r-rivâye görüşü tercih ederken "Ben ashabıma muhalif olmam" ifadesini nakletmesi bunun işaretleri olarak okunabilir.

B. KÂDININ YALAN ŞAHİTLİĞE DAYANARAK VERDİĞİ HÜKÜM

Kâdının yalan şahitlerin beyanı ile bir kimsenin lehine veya aleyhine hüküm vermesi, fasık kadı bahsi gibi problemlili bir meseledir. Kâdının davayı sıhhatli bir şekilde çözmesi, hakkını hak sahibine ulaştırması için davaya şahitlik eden kişilerin adil

⁷⁶ İbn Nüceym, *Risâletün fi'r-rüşve ve aksâmihâ li'l-kâdî ve gayrihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. nr.

olması şarttır. Buradaki adalet meselesi fasık kadıda ele alınan adalettir. Bu adalet şartının gerçekleşmesi için şahitler gizli ve aleni bir şekilde tezkiye ve cerh edilmektedir. Ebu Hanife'ye göre müdde aleyh şahitleri ta'n ettiği takdirde şahitler cerh edilir. Ta'n etmediyse zahire göre hüküm verilir. İmameyne göre ise müdde aleyh ta'n etsin veya etmesin her koşulda şahitlerin tezkiye ve cerh edilmeleri gerekir. Çünkü şahitlerin adil oldukları ancak tezkiye ile anlaşılır.⁷⁷ Bu sebeple ilk dönemlerden itibaren şahitlerin tezkiye ve cerh edilmesi yargılamanın en esaslı konularındandır. Burada ele alınan kâdının yalancı şahitliğe dayanarak verdiği hükmün geçerliliğindeki problemin çözülmesi de bir nevi şahitlerin soruşturulması ve tezkiyesi ile olacaktır. Osmanlı Devleti'nin 9/15. asrın sonu 10/16. asrın başından itibaren kadılık kurumunu ve mahkemeleri gitgide daha fazla sistematik hale getirmesi, geniş bir coğrafyayı idari ve hukuki manada merkezileştirmesi, kayıt tutmanın sistemli hale getirilmesi gibi unsurlar dikkate alındığında yargılama hukuku ile ilgili meselelerde titiz bir yol takip edilmeye çalışıldığı söylenebilir. Bu açıdan kâdının yalancı şahitlikle hüküm vermesi, fasık kadı meselesinde olduğu gibi bu dönemin *Dürer* haşiyelerinde problemlili bir konu olarak geniş bir şekilde şerh edilmiştir.

Dürer haşiyeleri fasık kadı meselesinde olduğu gibi bu meselede de iki görüşe ayrılmıştır. Bu ihtilaf Ebu Hanife ve İmameyn arasındaki ihtilafa dayanmaktadır. Ebu Hanife'ye göre kâdının yalancı şahitlik ile verdiği hüküm batınen ve zahiren geçerlidir, İmameyne göre ise zahiren geçerli olup, batınen değildir. *Dürer* haşiyeleri bu ihtilaf üzerinden meselenin ve görüşlerin problemlili taraflarını ele almış ve müfta bih görüş hususunda ayrılığa düşmüşlerdir. Fasık kadı meselesinde olduğu gibi öncelikle *Dürer* haşiyelerinin hangi zeminde konuştuklarını görebilmek için kaynaklarda meselenin nasıl ele alındığı ortaya konacaktır. Sonrasında ise haşiyelerin ihtilafı ve müfta bih görüş çerçevesinde bir tartışma ortamı kurdukları üzerinde durulacaktır.

3910-VII, vr. 22a-25a.

⁷⁷ Bilmen, **Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu**, c. VIII, s. 152, 153.

1. Temel Kaynaklarda Yalancı Şahitliğe Dayanarak Hüküm Verme Meselesi

Kâdının yalan şahitliğe dayanarak verdiği hükmün geçerliliği konusunda muhtasar metinler genel olarak Ebu Hanife'nin görüşünü zikretmektedir. Ebu Hanife'ye göre kâdının yalan şahitliğe göre verdiği hüküm batınen ve zahiren geçerlidir. Kâdının baktığı davanın muayyen bir sebebe dayanması gerekmektedir. Bu muayyen sebep akit ve fesih olarak zikredilmiştir. Kâdının yalan şahitliğe dayanarak davalı ve davacı taraflar arasında nikahla hükmetmesi akit için, yine yalancı şahitlikle talaka hükmetmesi ise fesih için örnektir.⁷⁸

Muhtasar metinler bu meseleye dair Ebu Hanife'nin hükmünü verirken meselenin problemleri yönlerini ve ihtilaflarını tartışan şerhler ve mebsut tarzı metinler⁷⁹ ile fetavâ meselelerini içeren kitaplardır. *Muhtâr*'da sadece Ebu Hanife'nin görüşü zikredilirken şerhi *el-İhtiyar*'da Ebu Hanife ve İmameyn arasındaki ihtilaf örnekler üzerinden uzun bir şekilde anlatılır:

İmam Muhammed ve Ebu Yusuf'a göre [kâdının yalan şahitliğe dayanarak verdiği hüküm] batınen geçerli değildir. Örnek şöyledir: iki şahit, [filan] kadının [filan] adamın karısı olduğu konusunda yalan şahitlik yapar, kadı bu şahitlikle hüküm verirse, bu hüküm Ebu Hanife'ye göre [zahiren ve batınen] geçerlidir. Zevce için ilişki helal olur. İmam Muhammed ve Ebu Yusuf'un görüşü bunun hilafıdır.

⁷⁸ Bu mesele en erken muhtasarlardan biri olan Kudûrî'nin muhtasarında geçmez. Ancak bu muhtasar'a dayanarak telif edilen *el-Hidâye*'de yer almıştır. Bkz. Merğînânî, **el-Hidâye**, c. II, s. 107. *Muhtâr*'da da "(Yalan şahitlikle hüküm vermek, akidler ve fesihlerde zahiren ve batınen geçerlidir. Nikah, talak, bey' gibi, hibe ve irs de böyledir.)" şeklinde Ebu Hanife'nin görüşü verilmiştir. Bkz. Mevsilî, **el-İhtiyar**, s. 105, 106; *Kenzü'd-dekâik*'te de sadece Ebu Hanife'nin görüşü zikredilmiştir: "Yalan şehadetle hüküm vermek fesihler ve akidlerde zahiren ve batınen geçerlidir, emlak-i mürsele hariç." Bkz. Neseî, **Kenzü'd-dekâik**, s. 420; *Vikâye*'de bu bahis geçmemektedir. Şeyh Bedreddin'in *Letâifu'l-İşârât*'ında da aynı şekildedir. Bkz. Şeyh Bedreddin, **Letâifu'l-İşârât**, c. III, s. 353.

⁷⁹ "Mebhut tarzı metinler" ifadesiden kastedilen muhtasar veya bir muhtasar metnin doğrudan şerhi olmayan, ancak meseleleri muhtasarlara göre daha geniş ele alan metinlerdir. Şeybânî'nin el-Asl/ el-Mebhut adındaki hacimli fıkıh eseri ile Serahsî'nin Hâkim eş-Şehid'in *el-Kâfi* adlı eserine şerh mahiyetinde yazdığı el-Mebhut adlı hacimli fıkıh eseri, mebsut metinler hakkında bir fikir vermektedir. *Mahzenü'l-ulûm*'da da "kavâid-i ulûmu hâvî olan kitapları" üçe ayırmıştır: Muhtasar, mebsut ve mütevassıt. Mebsut için "büyük kitaplar olup mütalaa için faydalı" demiştir. Bkz. Kara, **İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz**, s. 109. Bunlardan mülhem burada meselelerin muhtasarlarda ve muhtasar olmayan hacimli eserlerde farklı açılardan ele alındığı ifade edilmektedir. *Bedâi'u's-Sanâi* ve *el-Muhîtu'l-Burhânî* gibi doğrudan bir metnin şerhi olmayan hacimli fıkıh metinleri için mebsut ifadesi kullanılmıştır.

[İmameyne göre bu hüküm batınen geçerli olmadığı için kadın ve adam arasında ilişki helal olmaz.]⁸⁰

Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*'de meseleyi incelerken buna dair bir asıl ile başlar: “Kâdının inşâ velâyeti olduğu şeyde, iki yalan şahitle verdiği helallik hükmü Ebu Hanife'ye göre helaldir. İnşâ velâyeti olmadığı şeyde ise icmâen helal değildir. Ebu Yusuf, Muhammed ve Şafiî'ye göre her ikisinde de helal değildir.”⁸¹ İnşâ velâyetinden maksad akit kurma veya akdi feshetmektir. Yalan şahitlikle ilgili hüküm akit ve fesih türü işlemlerde söz konusu olmaktadır. Kâsânî meseledeki görüş ayrılığını bu şekilde zikrettikten sonra örneklendirir. Bu meselede metinlerin neredeyse hepsinde verilen örnekler benzerdir. İki yalancı şahit, bir kadının bir adamla nikahlandığına şahitlik etse kadı bu şahitliklere dayanarak adamla kadının nikahlı olduğuna hüküm verir. Ebu Hanife'ye göre adam için ilişki, kadın için ise temkin helal olur. Nikah meselesi akit için bir örnektir. Fesih için ise talak örneği vardır. İki yalan şahitlikle bir adamın karısını üç talakla boşadığına şahitlik edilse kadı ayrılıkla hüküm verir. Sonra şahitlerden biri kadınla evlense Ebu Hanife'ye göre ilişki helal olur, İmameyne göre helal olmaz. Ebu Hanife'nin görüşünün temelinde şu vardır:

Kâdının hükmü, inşâ ihtimali olan şeydedir [yani kadı nikah akdi kurabilir]. Kadı hak ile hükmetmeye memurdur. İnşâ ihtimali olan şeyde hak ile hükmetmek ancak inşâyâ hamletmek [yani nikaha veya talaka] ile olur. Çünkü beyyine doğru da olabilir yanlış da olabilir. Bu sebeple inşâ söz konusu olur. Akitler ve fesihler kâdının inşâyâ hamlettiği şeylerdir. Kâdının bunlarda inşâ velâyeti vardır. Emlâk-i mürsele ise bundan istisnadır. Çünkü buradaki mülk inşâyâ hamledilemeyen bir mülktür. [Yani emlak-i mürsele bir sebebe dayanmaz]⁸²

⁸⁰ Mevsilî, *el-İhtiyar*, s. 105, 106.

⁸¹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*, c. IX, s. 134, 135.

⁸² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*, c. IX, s. 136, 137. Emlâk-i Mürsele; iki şahidin, mülkiyet sebebini zikretmeksizin tanıklık ettikleri mallardır. Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Rağbet Yayınları, 1998, s. 92. Bey, icare, şira gibi inşası mümkün bir sebep zikretmeden bir kişiden şu miktarda alacağı olduğunu iddia eden kişinin yalan şahitliğine dayanarak kâdının verdiği hükmün zahiren geçerli olduğu hususunda icma vardır. Yani malın adama verilmesi emredilir, ancak bu mal alan kişi için helal olmaz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve ıstılahatı Fıkhiyye Kâmusu*, Bilmen Yayınevi, 1970, c. VIII, s. 245.

Kâsânî bu meselede daha çok Ebu Hanife'nin görüşünü ele almıştır. Ebu Hanife'nin görüşündeki problemlili alan, yalan şahitlikle kadın ve adam arasında ilişkiyi helal kabul etmesidir. Bu probleminden dolayı İmameyne göre ilişki helal olmamaktadır.

el-Muhîtu'l-Burhânî'de de Ebu Hanife'nin ve Ebu Yusuf'un bir rivayete göre yalan şahitlikle verilen hükmün zahiren ve batınen geçerli olduğu görüşü, benzer bir açıklamaya dayanır. Kâdının verdiği hükmün delili şahitlerin doğru kabul edilen şahitliğidir. Kadı şahitlerin yalan söylediğini bilmediği için burada hak olan şahitliğin zahiren doğruluğudur. Buradaki hükmün batınen geçerli olması, kâdının nikahı inşâ etmesiyle gerçekleşir. Kâdının nikahı inşâ etmeye velâyeti vardır. Fesih akdinde ise yine aynı örnek olan bir kadının kocasının kendisini bâin talakla boşadığını söyleyip iki yalan şahit getirmesi ve kâdının boşamasıdır. Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un bir görüşüne göre talâk gerçekleşir ve karı-koca arasında ilişki helal olmaz. Kadın ikinci bir adamla evlenebilir. *Muhîtu'l-Burhânî* müellifi buradaki örnekte aslında kocanın karısını boşamadığını, ikinci kocanın bunu bildiği hatta şahitlerden biri olma durumunu zikreder. Şahitlerden biri olup yalanı bilse de ya da yabancı bir adam olup yalandan haberi olmasa da birinci görüşe göre zahiren ve batınen boşama geçerlidir. Diğer görüş olan İmam Muhammed ve Ebu Yusuf'un diğer görüşüne göre ise kadının ikinci kocası eğer şahitliğin yalan olduğunu biliyorsa kadınla ilişki helal olmaz, şayet bilmiyorsa helal olur. Bu durumda kadının ilk kocası ile ilişkisi ise yine helal olmaz. Çünkü insanlar nezdinde bu ilişki helal değil, zina olarak görülür.⁸³

el-Hidâye şarihi İbnü'l-Hümmam yukarıdaki açıklamalara benzer bir şerh yazmış ve Ebu Hanife'nin görüşüne ağırlık vermiştir. Örnekleri Ebu Hanife'nin görüşü etrafında açıklamıştır.⁸⁴ Bâbertî'nin şerhi de *Muhîtu'l-Burhânî* ile neredeyse aynıdır.⁸⁵ Bedreddin Aynî, şerhinde birinci görüş olan Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un bir görüşünü ve ikinci görüş olan İmam Muhammed ve Ebu Yusuf'un diğer görüşünü aynı örneklerle açıklar.⁸⁶ Bu şerhler bu konuda birbiriyle benzer açıklamalar yapıp müftâ bih görüşü

⁸³ Burhânüşşerîa, **el-Muhîtu'l-Burhânî**, c. VIII, s. 53, 54.

⁸⁴ İbnü'l-Hümmam, **Fethu'l-kadîr**, c. VII, s. 286.

⁸⁵ Bâbertî, **el-İnâye**, c. IV, s. 188, 189.

⁸⁶ Bedreddin el-Aynî, **el-Binâye**, c. IX, s. 51, 52.

söylememişlerdir. *el-Bahru'r-râik* müellifi İbn Nüceym *el-Hidâye* şarihlerinin yanı sıra İmameynin görüşü üzerine yorum yapmış ve Ebu'l-Leys'ten fetvanın İmameynin görüşüne göre olduğunu nakletmiştir:

İmam Muhammed ve Ebu Yusuf'a göre kadı şahitlerin yalan söylediğini bilmeseydi bile yalan şahitlik sadece zahiren hüccettir. Ebu Hanife'nin görüşü Hz. Ali'nin [davasına baktığı kadına] “seni şahitlerin evlendirdi” sözüdür. Çünkü kazâ, taraflar arasında bir şekilde münazaayı ortadan kaldırmak içindir. [Nikah] batınen geçerli olmasa bile koca, kadınla ilişkiye girer. *Fethu'l-kadîr*'de “yalan şahitlerin tefriki ile şahitlik birşey değildir.” demiştir. Yani zinayı ortadan kaldırmaya itibarla, yalanın ihbarda bir şeyi [zararı] yoktur. Fakih Ebu'l-Leys “fetva İmameyne göredir” demiştir. *Fethu'l-kadîr*'in nikah bölümünde ise Ebu Hanife'nin görüşü tercihe şayandır. (hüve'l-vech).⁸⁷

İbn Nüceym *el-Hidâye* şarihlerinin aksine Ebu'l-Leys'in müfta bih görüşün İmameynin görüşü olduğunu zikreden nakli yaparak şu ana kadar incelediğimiz kaynaklardan farklı bir tercih yapmıştır.⁸⁸

2. Dürer ve Haşiyelerinin Tercihleri

Gurer'de de diğer muhtasar metinler gibi Ebu Hanife'nin görüşü yer alır. İmameyn'in görüşü ve ihtilaf şerhi *Dürer*'de zikredilmiştir:

(Muayyen bir sebep zikredilerek yapılan yalan şahitlikle [kâdının] harama veya helale hükmetmesi zahiren ve batınen geçerlidir.) Muayyen sebep akitlerdir. Bey, şirâ, icâre, nikah, ikâle, talâk gibi. Ebu Hanife'ye göre bunlarda batınen ve zahiren geçerlidir. Ebu Hanife dışındakilere göre zahiren geçerli, batınen geçerli değildir.⁸⁹

Muhtasar metinde Ebu Hanife'nin görüşünü zikretmesi ve şerhte Ebu Hanife'nin görüşünü İmameynin görüşüne oranla daha uzun bir şekilde delillendirmesi Molla Hüsrev'in Ebu Hanife'nin görüşünü esas aldığına işarettir:

Ebu Hanife dışındakilere göre yalancı şahitlik zahiren delildir, batınen değildir. Hüküm de aynı şekilde zahiren geçerlidir, batınen değil. Çünkü hüküm (kazâ),

⁸⁷ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, c. VII, s. 25.

⁸⁸ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, c. VII, s. 26.

⁸⁹ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, c. II, s. 409.

delili ölçüsünde geçerlidir. Ebu Hanife'ye göre şu rivayet esastır; Bir adam Ali r.anh'ın huzurunda bir kadının nikahlısı olduğunu iddia edip iki tane de şahit getirdiği zaman Ali r.anh onların nikahlı olduğuna hükmetti. Kadın da 'beni onunla evlendir' dese Ali r. Anh 'şahitlerin seni evlendirdi' demiştir...Burada zinadan korunma söz konusudur. Kissanın deliliyle şahitler yalancı olsa bile."⁹⁰

Ebu Hanife ve İmameyn ihtilafı üzerine inşa edilen bu mesele *Dürer* haşiyelerinde de bu ihtilaf üzerinden ilerlemiştir. Haşiyе müellifleri mezhep içi ihtilafı devam ettirmişler ve her iki görüşün problemleri bağlamında tercih yapmışlardır. Şürünbülâlî ve Ebu Said el-Hâdimî uzun bir açıklamaya girmeden müfta bih görüşün imameynin görüşü olduğunu zikretmiştir. Abdülhalim Efendi bu tercihe cevaben (Şürünbülâlî'nin tercihine ve müfta bih görüşe) Ebu Hanife'nin görüşünün daha uygun olduğunu problemlerle beraber ele almıştır. Vankulu Mehmed, Ebu Hanife'nin görüşünün problemleriyle beraber fıkhen ve hukuken daha tutarlı olduğunu açıklamıştır. İbrahim İzdinî ise Ebu Hanife'nin görüşünün haklılığını uzun uzun delillendirmiştir.

Haşiyesinde genel olarak meseleleri uzun uzun şerh etmeyen Vankulu Mehmed bu meseleye diğerlerine oranla daha uzun bir şerh düşmüştür. Tezimizin ikinci bölümünde Vankulu'nun haşiyesi ele alınmıştı. Orada bahsedildiği üzere Vankulu, *Dürer*'i şerh ederken metinle ve meseleyle ilgili şüpheleri izale etmeyi amaçlamaktadır. Bu açıdan metne yönelik itirazları haşiyesinde değerlendirip cevaplamıştır. Bu meselede de aynı yöntemi benimseyerek bazı muterizlere cevap vermiştir. Üslup itibariyle muterizlerin ismini zikretmemiştir. Haşiyenin kenar boşluklarına düşülen notlardan bu meselede cevap verilen itirazların Mevlana Yakup Paşa ve İbnü'l-Hümmam'a ait olduğu anlaşılmaktadır.

Meseleyle ilgili ilk itiraza Ekmeleddin Bâbertî'nin görüşüyle cevap vermiştir. Vankulu, Ekmeleddin Bâbertî'nin ismini açıkça zikretmiş, hatta onun otoritesini vurgulamak için ona "Şeyh" demiştir.⁹¹ Bu görüşe itiraz edenin ismini ise zikretmez. Nuruosmaniye nüshasında bu itiraz edenin İbnü'l-Hümmam olduğu yazılmıştır.⁹² Ancak

⁹⁰ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, c. II, s. 409.

⁹¹ Tezin birinci bölümünde Bâbertî'nin *el-Hidâye* silsilesini Osmanlı ulemasına bağladığı ve bu bağlamda Osmanlı fıkıh düşüncesinin otoritelerinden olduğu burada hatırlanmalıdır. Bkz. Birinci Bölüm

⁹² Vankulu, *Nakdû'd-Dürer*, Süleymaniye Ktp. Nuruosmaniye nr. 1463, vr. 206b.

yukarıda İbnü'l-Hümmam'ın bu meseleyi nasıl ele aldığı üzerinde durulmuştur. Burada zikredilen itiraza İbnü'l-Hümmam'ın şerhinde rastlanmamıştır.

Buradaki tartışma metinde Hz. Ali'nin rivayetinde aktarıldığı gibi yalan şahitle nikaha hükmetmektir. İtiraz sahiplerine göre kâdının, Hz. Ali rivayetinde anlatılan türde bir davada münazaayı kesmesinin tek yolu nikahla hükmetmek değildir, münazaayı kesmek için talakla da hükmedebilir. Böylece helal kılıcı bir şey kalmaz. Vankulu Bâbertî'den nakille bu itiraza cevap verir. Bâbertî'ye göre kâdının talakla hükmetmesi için nikahın kazâya öncelenmesi gerekir. Nikah öncelendiği takdirde ilişki de helal olur. Nikah öncelenmezse ve talakla hükmettiği takdirde meşru olmayan bir şeyi boşamış olur. Talakla hükmetmek için nikahın öncelenmesi gerekir. Vankulu nakilleri yaptıktan sonra kendi kanaatini ortaya koyar. Kendi görüşünü beyan ederken Ekmeleddin Bâbertî'nin görüşünün haklılığını açıklamaktadır: “Şeyhin kastedtiği nikahtan sonra olan sahih talaktır. Şayet nikah, talakı öncelemezse talak lağv olur: ‘Seninle evlenmeden seni boşadım’ demek gibi. Meseleyi bilenler de anlayacaktır ki lağv nizayı kesmez.”⁹³

Böylece bu tür bir davada kâdının talakla hükmedemeyeceğini delillendirmiş olur. Ancak itirazlar burada bitmez. Diğer bir itiraz ise “Haram bir şeyin [yalan] nasıl helale [nikah] sebep olabildiği sorusudur”.⁹⁴ Vankulu bu itiraza şu cevabı nakleder: “Biz onu [yalan şahitlik] mahza haram kılmadık. O, helale sebep olan yalan şahitliktir. Yalan haber gibi. Bilakis kâdının hükmü, yeni bir akdin inşası olur. Bu da haram değildir. Bilakis o vaciptir. Çünkü kadı şahidin yalan söylediğini bilmiyor.”⁹⁵

Yalancı şahitlikle helal olan nikaha hükmetmenin gerekçesi burada zikredilmiştir. Kâdının şahidin yalan söylediğini bilmemesi üzerine bu hüküm bina edilmiştir. Vankulu Hz. Ali'nin hükmü konusunda da aynı şeyi söylemiştir: “Şahitlerin yalancı olduğu Ali'nin bilgisi dahilinde değildir. Nefsu'l-emirde yalancı olmaları bizim içinde bulunduğumuz durumda faydalı değildir.”⁹⁶ Hükmün zahire bakılarak verildiğini

⁹³ Vankulu, **Nakdû'd-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi nr. 787, vr. 206a.

⁹⁴ Vankulu, **Nakdû'd-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi nr. 787, vr. 206b.

⁹⁵ Vankulu, **Nakdû'd-Dürer**, vr. 206b.

⁹⁶ Vankulu, **Nakdû'd-Dürer**, vr. 206b.

ifade etmiş olur. Kadı şahitlerin yalan söylediğini bilmediği için haram bir şeyle hükmettiğini de bilmemektedir.

Vankulu'nun tartıştığı diğer muteriz Mevlana Yakup Paşa: “Bu kelim, kâdının hükmünde mazur (kusurlu) olduğunu ifade eder. Bu da hükmün batinen semeresi olan intifanın [caiz] kılınmasını ifade etmez.” diyerek Ebu Hanife'nin görüşüne itiraz etmektedir. Bu itiraza Vankulu kendisi cevap verir:

Bu söylediği de aynı şekilde onun [hükmün] mucebi değildir. Helal taayyün etmiştir. Onda problem yoktur. Çünkü akli ve nakli delillerde öne çıkan budur. Bilakis haramın helale sebep olması vakiasında problem vardır. Kâdının hükmü, meşru olmayan haram bir konuda meşru bir iş olur. Evla olan şudur: Kazâ şahitliğin zahirine göre terettüb etti. Helallik de kazâdan kaynaklanan lazım bir akit üzerine terettüb etti.⁹⁷

Bu cevapla Vankulu'nun Ebu Hanife'nin görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Ancak “Bilakis haramın helale sebep olması vakiasında problem vardır.” sözü kendisinin de bu meseleyi ve hükmü problemlili gördüğünün ifadesidir. Yukarıda cevap verilen “haram birşey nasıl helal olur” sorusunun da başka bir muterize değil, kendisine ait olma ihtimali de yüksektir. Meseleyle ilgili kendi soruları ve şüphelerini de böylece haşiyesinde tartıştığı düşünülebilir. Ebu Hanife ve İmameyn arasındaki görüş ayrılığında Ebu Hanife'nin görüşünü aklî ve naklî delillere göre daha tercihe şayan bulmuştur. Çünkü İmameynin görüşünde helallik taayyün etmez. Ebu Hanife'nin görüşünde ise kâdının hükmüyle helallik taayyün eder. Buradaki problem helallik hükmünün, haram bir yolla taayyün etmesidir. Mesele hukuken çözülmüş olsa da haşiyenin devamından anlaşıldığı üzere dini açıdan problemi devam etmektedir:

Ancak Allah Teala'nın “Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin”⁹⁸ ayetine göre imamın görüşünde problem vardır. Yalan şahitlik ve yalan yemin gibi. Tefsir ulemasının açıklamasına göre böyledir. Hz. Peygamber kendisine gelen iki hasma “ben bir beşerim, siz de bana davanız için geldiniz. Umulur ki sizden birinizin delili haktır. Ben sizden dinlediğim delile göre hüküm veririm. Kardeşinin hakkından bir şeyle hüküm veririm o kendi lehine birşey almasın. O hüküm

⁹⁷ Vankulu, **Nakdû'd-Dürer**, vr. 206b.

⁹⁸ 4/29

ateşten bir parça olur.”⁹⁹ Bunların hepsinin kandırma yolundan insanları men ettiği söylenebilir. Bununla elde edilen şey tayyib değildir. Gasbedilmiş mal ile kâr elde etmek gibi.¹⁰⁰

Vankulu’nun tereddüdü ve meselenin dinî, ahlâkî problemi asıl bu ifadelerde görülebilir. Ebu Hanife’nin ve *Dürer*’in yalan şahitlikle verilen hükmün batın ve zahiren geçerli olduğu hükmünü onaylamakla beraber bundaki problemleri ve zararları görmezden gelememiştir. Hükümdeki problem ayet ve hadisten yola çıkılarak ifade edilmiştir. Vankulu’nun bu açıklamalarından haşiyelerin hukuken çözülmüş ancak dinî ve ahlâkî açıdan problemleri olan bir meselede ayet ve hadislerle müracaat ederek yorumu ve izahatı genişlettikleri, haşiye telifi ile amacın sadece fikhî analiz ve hüküm olmadığı anlaşılmaktadır.

Mısır ulemasından müderris ve *Dürer* muhaşşî Şürünbülâlî İmameynin delilinin daha açık olmasından dolayı bu görüşü müfta bih olarak tercih etmiştir.¹⁰¹ Şürünbülâlî haşiyesi, telif edildikten sonra müellifi hayattayken meşhur olmuş bir haşiye olduğu için ve *Dürer* haşiyeleri arasında Vankulu’nun haşiyesi gibi meşhur ve makbul görülen haşiyelerden olması dolayısıyla burada zikredilen tercih, hangi görüşün yaygın olduğuna işaret etmektedir.¹⁰² Şürünbülâlî’nin İmameynin görüşünü müfta bih olarak zikretmesi, yine Kahire ulemasından İbn Nuceym’in *el-Bahru’r-râik*’te söyledikleri ile uyumaktadır. Bu sebeple haşiyelerde geçmiş dönemlere dair zikredilen ihtilaf esasında kendi dönemlerine de aittir. Bu açıdan Vankulu’nun itirazlara cevabı ve Ebu Hanife’nin görüşünü uzun uzun açıklaması bu müfta bih tercihe bir cevap olmuştur. Benzer şekilde 12/18. asır haşiye müellifi Hâdimî de yalan şahitlikle hüküm vermekteki problemi Ebu Hanife’nin değil, İmameyn’in görüşünü esas alarak çözmüştür.¹⁰³

⁹⁹ Buhârî *Şehâdât*, 27

¹⁰⁰ Vankulu, *Nakdû’d-Dürer*, vr. 206b.

¹⁰¹ Şürünbülâlî şöyle demektedir: “*Burhan*’da şöyle dedi: Akitlerde ve fesihlerde yalancı şahitlikle hüküm Ebu Hanife’ye göre zahiren ve batın geçerlidir. İmameyn bunu zahirle kısıtladı...Fetva da buna göredir. İmameynin delili Ebu Hanife’nin deliline nisbetle daha zahir olduğu için fetva İmameynin görüşüyledir.” Bkz. Şürünbülâlî, *Gunye*, c. II, s. 409 (şerh kısmı)

¹⁰² Nitekim Haskefi de Şürünbülâlî’ye atıfla müfta bih görüşün İmameynin görüşü olduğunu zikretmiştir. Bkz. Haskefi, *Dürrü’l-muhtâr*, s. 471.

¹⁰³ Hâdimî, *Haşiye ale’d-Dürer*, s. 444.

Burada ele alınan haşiyeler arasında istinsah rakamlarından anlaşıldığı üzere meşhur olmayan ve pek tercih edilmeyen İzdinî'nin *Gurer* şerhinde mesele bu bağlamda ele alınabilir. İzdinî, Şürünbülâlî ve muhtemelen döneminde İmameynin görüşünü müfta bih olarak tercih eden ulemaya karşı Ebu Hanife'nin görüşünün haklılığını delillendirmiştir. Öncelikle Ebu Hanife ve İmameyn arasındaki ihtilafı zikredip¹⁰⁴ sonrasında bu meseledeki hükmün geçerliliği için, şahitlerin sözlerinin doğruluğundan ziyade delil ve hüccetin zahiren adil ve şer'î olduğuna dikkati çekmektedir:

Onların [İmameyn ve diğerlerinin] görüşüne göre; sahih olan, hüccete uygun hüküm vermektir. Bu hüccet de [yalancı şahit] batıldır. Çünkü şahitler yalan söyledi. Yalan batıldır ve kazâ batınen geçerli olmaz. Zahiren geçerli olmasına gelince ancak zahir adalet, hükmün zahiren doğru olduğuna delildir. Ebu Hanife'nin görüşüne göre; Kâdının verdiği hükmün delili sabittir. Kâdının bu delile göre amel etmesi gerekir. Bu delille hüküm vermekten imtina etmesi günahtır. Çünkü [şahitlerin] hakiki olarak doğru söyleyip söylemediği itibar konusu değildir. Delille amel etmek gerekir. Delil onunla amel etmeyi vacip kıldığı için, bu hüccete itibar edilir. Batını bilmenin bir yolu olmadığı için ona itibar edilmez. Böylece sadece zahiren doğru olduğu delili kalır. Doğru delile itibar zahiren olur. O da [zahir delil] adalettir. Delil olduğu zaman şeriat o delille amel etmeyi vacip kılmıştır. Kadı hükmünü, şer'î bir delile bina ettiği zaman hükmünün imkan nisbetinde butlandan korunması gerekir. Çünkü o hüküm, şer'in emrinden sadır olmuştur. Allah Teala 'Allah'ın indirdiği ile aralarında hüküm verdi' buyurmuştur. Buna göre kadı Allah'ın emriyle hüküm vermiştir. Bu sebeple kâdının hükmünün zahiren ve batınen geçerli olması gerekir.”¹⁰⁵

İzdinî bu açıklamasıyla yalan şahitliğe göre kâdının verdiği hükmün adalet ve şeriata uygun olmadığı, batıl bir yolla verildiği gibi gelebilecek muhtemel itirazlara cevap vermiştir. Hükmün Ebu Hanife'ye göre batınen geçerli olmasının gerekçesi bu ifadelerle göre kâdının zahiren adil bir delile göre hüküm vermesidir. Bu delille hüküm vermek şer'î bir emirdir. İzdinî'nin zahir adaletle hüküm vermeyi, şer'î bir emir ve

¹⁰⁴ “Ebu Hanife'ye göre kâdının zahiren haram veya helal olarak hüküm verdiği bir şey batınen de haram veya helal olur. Ebu Yusuf'un diğer görüşü, Muhammed'in görüşü, Şafii'nin ve Züfer'in görüşü [kâdının yalan şahitliğe dayanarak verdiği hükmün] zahiren geçerli olup, batınen geçerli olmamasıdır. Hükmün zahiren geçerli olmasından kasdedilen temekkün ve nafakanın sabit olmasıdır. Batınen geçerli olmasından kasıt ise koca (zevc) ve Allah arasında milk ve helallığın sabit olmasıdır.” İzdinî, *Uddetü'l-hükkâm*, vr. 91b.

¹⁰⁵ İzdinî, *Uddetü'l-hükkâm*, vr. 92a.

Allah'ın indirdiği ile hüküm vermek olarak izah etmesi itirazların ve eleştirilerin, müfta bih görüşün kuvvetine karşı bu görüşün haklılığını kuvvetlendirmektedir.

İzdinî Ebu Hanife'nin görüşündeki adalet problemini öne çıkararak cevaplandırmış, aynı zamanda Vankulu gibi ayet ile şerhini desteklemiştir. Vankulu “Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin” ayetini Ebu Hanife'nin görüşüne karşı bir itiraz ve şüphe olarak zikretmişti. Bu haşiyeyi yazdığı sırada İstanbul'da olan İzdinî'nin Vankulu'nun meşhur haşiyesinden haberdar olması yüksek bir ihtimaldir. Vankulu'nun ismini herhangi bir yerde zikretmemekle beraber -ki şerh usulü açısından yakın dönem ulemayı ve kaynaklarını şerhinde zikretmemiştir.- buradaki ayete karşılık Ebu Hanife'nin görüşünün haklılığını delillendirirken “Allah'ın indirdiği ile aralarında hüküm verdi” ayetine şerhinde yer vermiştir. Ayet ve hadislerle meseleleri ve görüşleri delillendirmesi, şerh yönteminin de bir parçası olup başka meselelerde de vakidir. Bu açıdan İzdinî'nin şerhindeki ayet kullanımını bir görüşü, diğerine karşı daha kuvvetli hale getirme olarak okunabilir.

Meselenin problemlili tarafı Vankulu'nun söylediği gibi daha çok Ebu Hanife'nin görüşüyle alakalıdır. Zahiren yalan şahitliği kabul etmek, zahire göre hüküm verme açısından ve kâdının şahitlerin yalan söylediğini bilmediği hesaba katıldığında buradaki durum anlaşılırdır. Ancak batınen kabul etmek yalan şahitlikle bir nikah akdi kurmak demektir ve şarihlerin dediği gibi “batıl bir yol”dur. Problemlili olmakla beraber Ebu Hanife'nin görüşünün metinlerde ağırlıklı olarak tercih edilmesi meselenin fikhî/hukukî ve dinî yönünün farklı taraflara baktığını gösterir. Ebu Hanife'nin görüşünü tercih eden metinlerin söylediği gibi yalan şahitlikle kurulan bir nikah akdi zahiren geçerli olduğu için kadın ve adam arasında ilişki helal olmaktadır. Batınen hükmün geçerli olmaması bu durumu değiştirmemektedir. Eğer zahiren geçerli olup, batınen olmazsa bu durumda zina söz konusu olur. Bu sebeple “zinadan korunma” gibi bir maslahata dayanarak genel olarak Ebu Hanife'nin görüşü tercih edilmiştir. Her ne kadar Ebu Hanife'nin görüşü problemlili olsa da fikhî ve hukukî açıdan daha tutarlı görülmüştür.

Abdülhalim Efendi haşiyesinde Şürünbülâlî, İzdinî ve Vankulu'nun tercihleri ve müfta bih görüş çerçevesindeki yorumlar ve tercihler arasında Ebu Hanife'nin

görüşünün tercihe daha şayan/amaca uygun (evceh) olduğunu ifade etmiştir. Ebu Hanife'nin görüşünün daha tercihe şayan olmasının öncelikli sebebi kâdının hükmünün neticesidir. İmameynin görüşüne göre yalan şahitlikle verilen hükme binaen kadın ve adam arasında nikah zahiren geçerli olup batınen olmazsa kadın ve adam arasında intifâ sahih olmaz. Bu durumda hüküm, evlilikte ilişkiyi dışarıda bırakmış olur. Kadının başka bir adamla evlenmesi de söz konusu olmaz. Ebu Hanife'nin görüşüne göre sahih bir nikah olduğu için nikahın neticeleri hasıl olur. Bu sebeple Ebu Hanife'nin görüşü ona göre daha tercihe şayandır.¹⁰⁶

Abdülhalim Efendi imamlar arasındaki bu ihtilafta hangi görüşün esas alınacağını tahkik etmiştir. Bunu tahkik ederken son bölümde ele alacağımız üzere metin-şerh-fetva hiyerarşisini dikkate almıştır. Ebu Hanife'nin görüşünün kuvvetli olduğunu gösteren diğer bir delil ona göre *el-Hidâye* sahibinin Ebu Hanife'nin görüşünü tercih etmesidir: “Zahiru'l-Hidâye Nikah bölümünde Ebu Hanife'nin görüşünün tercih edilmesidir.”¹⁰⁷ Burada zikrettiği “Zahiru'l-Hidâye” tabiri *el-Hidâye*'nin otoritesine işaret etmektedir. *Bahru'r-râik*'te nakledilen Ebu'l-Leys'in ifadesini de *el-Hidâye*'nin tercihine itibarla zayıflatmaktadır: “Ebu'l-Leys'in fetvada İmameynin görüşünü alırız sözü gerektiği gibi değildir. *el-Hidâye* sahibi Ebu Hanife'nin görüşünü tercih etmiştir. Musannif, şerhte Ebu'l-Leys'in görüşünü zikretmedi. Metinde de İmameynin görüşünü zikretmemiştir.”¹⁰⁸ Molla Hüsrev'in muhtasar metin *Gurer*'de hangi görüşü, şerhi *Dürer*'de ise hangi görüşü zikrettiğini vurgulayarak metindeki görüşlerin şerhe tercih edileceği kuralını uygulamaktadır. Bu usulü (metin-şerh-fetâvâ) birçok meselede uygulamıştır.

Metin ve haşiyelerde Ebu Hanife'nin görüşü ağırlık kazanmakla beraber Şürünlâlî ve İbn Nuceym gibi döneminin etkili fakihleri müfta bih görüşün İmameynin görüşü olduğunu söylemesi kazâ ve fetva alanında İmameynin görüşünün ağırlıklı olduğuna işaret eder. Ayrıca haşiye müelliflerinin Ebu Hanife'nin görüşünü farklı şekillerde bu derece delillendirip savunmaları da İmameynin görüşünün ağırlığına

¹⁰⁶ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm*, c. II, s. 844.

¹⁰⁷ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm*, c. II, s. 844.

bir delildir. Bu bağlamda *Mültekâ*'da diğer muhtasarların aksine hem Ebu Hanife'nin hem de İmameynin görüşü zikredilmiştir.¹⁰⁹ *Mültekâ* şarihi Şeyhîzâde, Ebu Hanife'nin görüşünün problemini “kadı, imkanı nisbetinde mükelleftir. Şahitliğin doğruluğunun (sıdk) hakikatine vukûf zordur. Küffar ve kölenin şehadetiyle hüküm vermek veya nikahlı bir kadını evlendirmek gibi vukûfu mümkün olan durumlardan değildir.”¹¹⁰ diyerek çözmüş, ancak İmameynin görüşünü de haklı bulmuştur: “(İmameynin hilafına) çünkü yalan şahitlik zahiren geçerlidir. Kazâ delil ölçüsündedir, batında delil olmaz. Bu sebeple kadın için temkin, adam için ilişki helal olmaz. Ebu'l-Leys ‘fetva İmameynin görüşüne göre’ demiştir. Şahitler büyük bir günah işlemiştir.”¹¹¹ Her iki görüş de belli bir problemi çözüme kavuştururken diğer problemi bıraktığı için her iki görüşün de kuvvetli ve zayıf tarafları vardır. Bu sebeple Şeyhîzâde her iki görüşe de belli bir izah ve haklılık alanı açmakla beraber son cümlesi tercihini belirlemektedir: “Meseleye bir kayıt eklemek gerekiyor. O da şudur; mahalde akdin inşası için bir mani yoktur.”¹¹² Yani kadın ve adam arasında yalan şahitlikle nikah hükmü verilmesine bir mani olmadığı gerekçesiyle Ebu Hanife'nin görüşüne yakın durmuştur.

İmameynin hükmünün Ebu'l-Leys'e istinaden müfta bih görüş olarak tercih edilmesine karşın ağırlıklı olan taraf Ebu Hanife'nin görüşüdür. Ebu Hanife'nin görüşü meseleyi açıklığa kavuşturmada daha etkili görülmüştür. İmameynin görüşüne göre kadın ve adam arasında zina gerçekleşeceği için bundan kaçınma düşüncesi dinen ve fıkhen daha ağır basmıştır. İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) Ebu Hanife'nin görüşünü temellendirmek için yazdığı risalede bu görüşün problemleri tahkik ederek bir

¹⁰⁸ Abdülhalim Efendi, **Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm**, c. II, s. 844.

¹⁰⁹ “(Helal ve harama hükmetmek Ebu Hanife'ye göre yalan şahitlikle olsa bile zahiren ve batınen geçerlidir.) Batınen, yani Allah katında da geçerlidir demektir. (muayyen bir sebebe istinaden olduğu zaman) Akitler ve fesihlerde; nikah, talak, bey', şirâ, ikale, red bil ayb ve neseb, hibe ve sadakada iki rivayet vardır. (İmam Muhammed ve Ebu Yusuf'a göre yalan şahitle hüküm batınen geçerli değildir) zahiren geçerli olsa bile, İmam Züfer ve üç imamın görüşü de budur. Sonra hükmün fûru'nu verdi: (Kadın adamla evlendiğine dair yalan delil getirirse kadı bu delille hüküm verir ve adama ilişki, kadın için de temkin helal olur.) Ebu Hanife'ye göredir. Hz. Ali'den gelen ‘iki şahitle kadın ve adam arasında nikahla hüküm verdi’ şeklindeki rivayetten dolayıdır.” Şeyhîzâde, **Mecmau'l-enhur**, c. III, s. 237.

¹¹⁰ Şeyhîzâde, **Mecmau'l-enhur**, c. III, s. 237.

¹¹¹ Şeyhîzâde, **Mecmau'l-enhur**, c. III, s. 237.

¹¹² Şeyhîzâde, **Mecmau'l-enhur**, c. III, s. 237.

cevap bulmaya çalışmıştır. İbn Âbidîn bu risaleye istinaden “bu görüşü alırız, bu hükümde zinadan korunma vardır.” ifadesini nakletmiştir.¹¹³

İbn Kutluboğa, çağdaşı ulema akit ve fesihlerde yalan şahitlikle kâdının hüküm vermesini tartışıp müzakere ettikleri için bu meseleyi tahkik eden bir risale kaleme almıştır.¹¹⁴ Ebu Hanife’nin delili olan Hz. Ali rivayetini kasederek “Bundan dolayı biz bu görüşü alırız. Bunda zinadan korunma söz konusudur.” demiş ve neden Ebu Hanife’nin görüşünü tercih ettiğini açıklamıştır. İbn Âbidîn de bu ifadeyi esas almıştır. İbn Kutluboğa risalenin geri kalanında yalan şahitlikle verilen hükmün batınen geçerli olmadığını ifade eden hadisleri değerlendirerek Ebu Hanife’nin görüşünü kuvvetlendirir. Bunlardan biri; Hz. Peygamber aralarında mülaane¹¹⁵ söz konusu olan karı ve kocayı ayırmış ve “ebeden bir araya gelemezler.” buyurmuştur. Bu meselede kocanın yalan beyanı söz konusu olduğu için yalan şahitliğe dair değerlendirmesini bu örnekle açıklamıştır. Bu rivayeti değerlendiren fakihlere göre karı koca arasındaki ayrılık, lian (yeminleşme) ile değil, kâdının hükmü ile gerçekleşmiştir. *el-Hidâye* ve şerhlerine göre mülaane yapan karı koca arasında hakim ayrılık hükmünü verinceye kadar ayrılık gerçekleşmez. Ebu Hanife’nin görüşü budur. Ona göre ayrılık kâdının hükmüyle sabit olur. Diğer bazı fakihlere göre ise ayrılık mülaane neticesinde sabit olmaktadır. Burada mesele kâdının helal ve haramı sabit kılmasıdır. Mülaanede ayrılık hükmünü sabit kılan

¹¹³ İbn Âbidîn, *el-Bahrü’r-râik* gibi metinlerden nakil yaparak diğer metinlere benzer açıklamalar yapar ve örnekler verir. Nikahın zahiren ve batınen geçerli olmasının manasını açıklar. Nikahın zahiren geçerli olması kâdının kadını, adama teslim etmesi ‘kendini ona teslim et, o senin kocan’ demesidir ve nafaka gibi nikah sonuçlarının hasıl olmasıdır. Batınen geçerli olması ise adama kadınıla ilişkinin helal olması, kadın için de Allah ile arasında temkinin helal olmasıdır. Ebu Hanife’nin görüşünün dayanağı olan Hz. Ali rivayetini açıklar ve Allame Kasım bu meseleye dair risalesinden “bu görüşü alırız, bu hükümde zinadan korunma vardır.” görüşünü nakleder. İmameynin zahiren geçerli olup batınen geçerli olmadığı görüşüne yazdığı şerhi *Dürrer*’den alır: “Çünkü yalan şahitlik zahiren delildir, batınen değildir. Böylece kazâ geçerli olur. Çünkü kazâ, hücceti kadar delildir.” Fetvanın İmameynin görüşüne göre olduğu ifadesinin kaynağı olarak Kuhistani’yi ve Bahr’den nakille Ebu’l-Leys olarak söyler. Bahr’in “tercihe şayan olan görüş Ebu Hanife’nindir” görüşünü de sonunda zikreder. İbn Âbidîn, **Reddü’l-muhtar**, c. VIII, s. 94, 95.

¹¹⁴ İbn Kutluboğa, **Risâle fi kadâi’l-kâdî bi-şehâdeti’z-zûr**, Köprülü Ktp. Fazıl Ahmed Paşa nr. 652, vr. 158b, 159a. Meseleyi önce yukarıdaki metinler gibi izah eder. Ebu Hanife ve imameyn arasındaki görüş ayrılığını zikrettikten sonra metinlerdeki benzer nikah, bey ve talâka dair örnekleri verir.

¹¹⁵ Mülaane “karısının zina ettiğini veya doğan/doğacak çocuğun zina ürünü olduğunu iddia eden kocanın hakim huzurunda bunu yeminle teyit etmesi, kadının da kocasının yalan söylediğine ve kendisinin masum olduğuna aynı tarzda yemin etmesidir.” Bkz. Mehmet Akif Aydın, “Liân”, **DİA**, c. XXVII, 2003, s. 172.

kadı, yalan şahitlikte nikahı sabit kılan da kadıdır.¹¹⁶ Mûlaane hadisi ile yalancı şahitlik meselesini cem ve tevfiğ ettiğini söyler. Her iki meselede de yalan şahitliğe dayanarak kadı bir akdi inşa etmiş veya feshetmiştir. Kâdının akit kurma ve feshetme konusundaki yetkisi, şahitlerin yalan söylediklerinin isbatının zorluğu ve kazâ görevinin yerine gelmesi için kâdının hükmünün zahiren ve batınen geçerli olması gerektiğini açıklamıştır:

Kâdı Allah'ın naibidir. O, isbat içindir. Şari' "Aralarında hakim kıldım" buyurmuştur. Rıza bulunmasa bile bu caizdir. Çünkü Mevlanın kulu icbar etme velayeti vardır. Hepimiz onun kuluyuz. Hz. Ali, şahitlerin kâdının nezdinde doğru söylediğiyle istidlal etti. Çünkü kâdının amacı, onların çıkardığı manalar değildir. Bu şahitlik, şeriatte muteber bir hüccettir. [Şahitliklerin] gerçek manada doğruluğuna vukûf etmek zordur. Allah'tan başkası bunu bilemez. Eğer kazâ için bu şart koşulmazsa aslen kazâ mümkün olmaz.¹¹⁷

Yalan şahitlikle ilgili diğer bir hadis de; "Ben sadece bir beşerim. Sizler aranızda hüküm vermem için bana geliyorsunuz Biriniz delilini sunmada diğerinden daha becerikli olabilir. Ben de dinlediğim delile göre onun lehine hüküm veririm. Her kimin lehine kardeşinin hakkı olan bir şeyi hükmetmişsem o, ateşten bir parçadır."¹¹⁸ Bu hadiste delillerin hakikatine nüfuz etmeden sadece zahirine göre hüküm verildiğinde tarafların hakkı yerine ulaşmadığı için bu hükmün ateşten bir parça olduğu ifadesi yalan şahitlik meselesiyle irtibatlıdır. Ebu Hanife'nin görüşü tercih edildiğinde şahitlerin doğru söylediği zannıyla delile göre hüküm verildiğinde hadiste belirtilen durum gerçekleşmektedir. İbn Kutluboğa bu hadisi genel manasıyla anlamak gerektiğini söyleyerek hadisin kastettiği ile Ebu Hanife'nin yalan şahitlik meselesindeki görüşünün tam uyuşmadığını gösterir: "Nikah lüzumî değil, ihtiyattır. İmamın onlara veli olması caizdir. Hüküm zahiren ve batınen geçerli olduğu zaman helallik için müfid bir akit sabit olmuş olur. Bunu Şari' sabit kılmış olur. Ateşten bir parça olmaz." diyerek bu meselede verilen hükmün hadiste belirtilen hüküm olmadığını, kâdının adam ve kadın arasında nikah akdi kurarak zinâyâ mani olduğunu ve aralarında helallik kurduğunu söyler.¹¹⁹

¹¹⁶ İbn Kutluboğa, *Risâle fi kadâi'l-kâdî bi-şehâdeti'z-zûr*, vr. 166a.

¹¹⁷ İbn Kutluboğa, *Risâle fi kadâi'l-kâdî bi-şehâdeti'z-zûr*, vr. 161a, 161b.

¹¹⁸ Buhârî, *Şehadet* 27; Müslim, *Akdiye* 4; Tirmizî, *Ahkam* 11.

¹¹⁹ İbn Kutluboğa, *Risâle fi kadâi'l-kâdî bi-şehâdeti'z-zûr*, vr. 167a.

Yalan şahitliğe dayanarak verilen hükmün geçerliliğindeki problem, kâdının şahitlerin yalan söylediğini bilmemesine dayanmaktadır. Kadıların şahitlerin doğru söyleyip söylemediklerini tespit etmesinin yolu şahitlerin sorgulanmasından geçmektedir. Yalancı şahitler sorgulanıp tespit edildiğinde yalan şahitliğe dayanarak verilecek hükmün önü nispeten kapatılmış olacaktır. Kadı sicillerinde yalancı şahitlerin tespit edildiğine dair kayıtlar yer almaktadır. 1087/1676 tarihli bir mahkeme kaydına göre bir mahallede yalancı şahitler hakkında soruşturma yapılmış ve zikredilen isimlerin yalancı şahit oldukları ittifakla doğrulanmıştır. Mezkur isimlerin şahitliklerinin kabul edilmemesi için isimleri tek tek kayda geçirilmiştir.¹²⁰ Yalancı şahit teşhirleri mahkeme kayıtlarında yer almıştır.¹²¹ Yalancı şahitlerin teşhir edilmesi esasında bir cezadır. Hüküm meclisinde yalancı şahitlik, cinayet olarak tanımlanmıştır. Yani bu kelime mala ve cana yönelik hukuka aykırı fiilleri ifade etmektedir.¹²² Yalancı şahitlik bir cinayet olduğu için yalancı şahitlerin yalanını ikrar edip şahitlikten rücu' etmesi tevbe olarak ifade edilmiştir.¹²³ Yalancı şahitliğin cezası Ebu Hanife'ye göre teşhir edilmesidir. İmam Muhammed ve Ebu Yusuf'a göre hapis, celde veya tazir cezasıdır.¹²⁴ Mahkeme kayıtlarında yalancı şahitlere hapis, celde veya herhangi bir ceza uygulandığı konusunda bir kayıt yoktur. Ancak şahitlerin soruşturması (tezkiyesi) ile ilgili hususi bir ihtimam söz konusudur.

Geniş Osmanlı coğrafyasındaki kadı ve müftülükleri merkezi idareyi esas alarak adil işleyecek bir biçimde sistemli hale getirme çabası 10/16. asrın başından itibaren hakimdir. Ancak 10/16. asrın ikinci yarısından itibaren idari, hukuki, sosyal ve siyasi açıdan problemler de gittikçe artmaya başlamıştır. Bu dönemdeki adaletnameler devletin ne tür hukuksuzluklarla mücadele ettiğini gösteren önemli metinlerdir. 972-973/1565 tarihli bir adaletnamede bazı bölgelerde nüfuzlu kimselerin fakir ahalinin kızlarını zorla velilerinin rızası olmadan yalan şahitlerle kendilerine nikahladıklarına dair şikayetler

¹²⁰ **İstanbul Kadı Sicilleri**, İstanbul Mahkemesi 18 numaralı sicil, c. 18, s. 63. (orjinal sayfa 1a) Yalancı şahitlerle görülen davalarda davalı taraf şahitlerin yalancı olduğu iddiasıyla davanın tekrar görülmesini talep etmişlerdir. Hasköy Mahkemesi 10 numaralı sicil (1085-1090/1674-1679), cilt 30, s. 168; Başka birçok davada da şahitlerin yalancı olduğu soruşturulup davanın tekrar görülmesi söz konusudur. İstanbul Mahkemesi 20 Numaralı sicil (1099-1100/1688-89), cilt 56, s. 68.

¹²¹ Bkz. İstanbul Mahkemesi 94 numaralı sicil (1222-1223/1807-1809), cilt 85, s. 72.

¹²² Hasan Ali eş-Şazeli, "Cinayet", **DiA**, c. VIII, 1993, s. 14.

¹²³ Molla Hüsrev, **Dürerü'l-hükkâm**, c. II, s. 391, 392.

vardır.¹²⁵ Bu şartlar dikkate alındığında bu tür haksızlıkların önüne geçmek için şahitlerin filan kadının, filan adamla nikahlandığına dair şahitlikleriyle nikah gerçekleşmemektedir.¹²⁶ İmameynin görüşünün bu dönemde müfta bih olarak tercih edilmesi de bu bağlamda anlamlıdır. Çünkü şahitlerin tezkiyesi hususunda titizlik gösterilmektedir. 1863-1911 tarihli kadı sicil kaydına göre şahitlerin o zamana kadar alenen tezkiye edildikleri ancak bundan sonra hem alenen soruşturulacakları hem de şahitlerin isim, meslek, mahalle, babaları ve dedelerinin isimleri yazılarak gizli soruşturma da yapılacağına dair bir ferman çıkmıştır.

Şahitler alenen ve gizli bir şekilde soruşturulduktan sonra şahidin “adil ve makbûlü’ş-şehâde” olup olmadığı yazılı ve mühürlü bir şekilde mahkemeye gönderilmektedir. Hem açıktan hem de gizli bir soruşturmaya tabi tutulmayan şahitlerin şehadetleri ile hakimler hüküm veremeyecektir.¹²⁷ Soruşturma yapılması, şahitliklerin hakikatine yani batınına dair bilgi edinmek içindir. Batını olabildiğince bilebilmek için alenen ve gizlice yapılan soruşturmalar neticesinde elde edilen verilere göre hüküm verilir. Bu açıdan İmameynin görüşünün müfta bih görüş olarak tercih edilmesi, kadı ve müftülüklerin idari ve hukuki olarak haksızlıkları önleme amacına matuftur. Buna karşın burada ele alınan *Dürer* haşiyelerinde Ebu Hanife’nin görüşünün tahkik edilmesi ise hem kaynakların ve metinlerin bu görüşü tercih etmesinin ağırlığı hem de idari ve hukuki alandaki titizliğe rağmen kâdının şahitlerin tam olarak doğru söylediğini bilmemesi ihtimalinde oluşacak zina durumundan kaçınmak içindir.

¹²⁴ Burhânüşşerfa, **el-Muhîtu’l-burhânî**, c. VIII, s. 456, 457.

¹²⁵ Mehmet Akif Aydın, **Osmanlı Hukuku**, s. 348.

¹²⁶ “Zeyd kimesnenin taht-i nikahında ve iddetinde olmayan Hind’dan ‘Sen benim menkûhamsın’ deyu dava ve Hind inkar ettikde Zeyd’in müddeâsına şehadete gelen Amr ve Bekr ‘Hind’i Zeyd’e vekaleten biz nikah etmişdik’ deyip kendi fiillerine şehadet eyleseler mezburların bu vecih üzere şehadetleri makbule olup Hind Zeyd’in menkûhesi olur mu? El-Cevab: Olmaz.” Bkz. Yenişehirli Abdullah Efendi, **Behcetü’l-fetâvâ**, s. 413.

¹²⁷ **Kadı Sicilleri**, İstanbul Mahkemesi 334 numaralı sicil, cilt 99, s. 72

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MEŞHUR VE MUTEBER HAŞİYELER

(17. VE 18. ASIR)

Önceki bölümde Vankulu Mehmed Efendi'den itibaren Hâdimî'ye kadar muhtelif hacimde yaklaşık dokuz haşiyenin tercihleri ele alındı. Haşiyelerin kısa da olsa meseleye dair notları bu bağlamda değerlendirildi. Tezimizin giriş bölümünde de listesini verdiğimiz bu şerh, haşiye ve ta'likler arasında 11/17. asır ve sonrasında telif edilen dört metin öne çıkmaktadır. Bu metinler diğerlerine oranla hacimli olup metnin bütün bahislerine şerh düşmüştür. Tezin ikinci bölümünde Vankulu ve Azmîzâde Hâletî'nin haşiyelerinde metni ibareler, hatalar ve yanlış yorumlar noktasında tashih ettiğini ve bu hususa ağırlık verdiğini görmüştük. Bu bölümde ise 11/17. asrın ilk çeyreğinden itibaren metnin bütün bahislerini şerh eden dört haşiyenin yöntemleri bağlamında metnin ibarelerinden daha fazla meseleyi şerh etmeye yöneldiklerini ve kaynaklarını nasıl genişlettiğini ele alacağız. Bu dört haşiye şunlardır:

- Hasan b. Ammar eş-Şürünbülâlî (ö. 1069/1659), *Gunyetü zevi'l-ahkâm fi buğyeti Düreri'l-hükkâm*
- İbrahim b. Ebî Bekr el-İzdinî (ö. 1057/1647'den sonra), *Uddetü'l-hükkâm*
- Abdülhalim b. Pir Kadem (ö. 1088/1677), *Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm ve tenvîri Düreri'l-hükkâm*

- Ebu Said el-Hâdimî (ö. 1176/1762), *Haşiye alâ Düreri 'l-hükkâm*

Bu bölümün ilk kısmında Şürünlâlî, Abdülhalim Efendi ve Hâdimî'nin haşiyeleri ele alınacaktır. Bu üç haşiye, *Dürer* literatüründe diğerlerine göre öne çıkan haşiyelerdir. Çünkü bu üç haşiye meseleleri geniş bir şekilde ele almışlar ve *Dürer*'in neredeyse her bahsine dair şerh düşmüşlerdir. Bu üç haşiyenin kullandığı ve atıf yaptığı kaynakların diğerlerine nazaran daha fazla ve çeşitli olduğunu da ilave etmeliyiz. Çünkü *Fethu 'l-kadîr*, *el-Bahru 'r-râik*, *Dürrü 'l-muhtâr*, *el-Eşbâh ve 'n-nezâir*, *el-Îzah*, *el-Burhân* gibi kendilerine göre yakın dönemin büyük ve etkili eserlerin/şerhlerin fikhî meselelere ve düşünceye katkılarını, değerlendirmelerini ve tercihlerini haşiyelerine dahil etmişler, bu bağlamda müfta bih görüşü de bu kaynaklar çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Ayrıca her üç haşiyenin kendine has bir şerh yöntemi vardır. Meseleleri yetkin bir şekilde ele almaları ve muhtemelen müfta bih görüşü dikkate almaları dolayısıyla 19. asırda matbaada basılacak fıkıh kitapları arasında tercih edilen haşiyeler olmuşlardır.¹

Bu bölümün ikinci kısmında ise *Gurer* metnine geniş yorumlar yapan İbrâhim İzdinî'nin *Gurer* şerhi ele alınacaktır. Bu şerhi ayrı bir şekilde değerlendirmemizin sebebi İzdinî'nin, Şürünlâlî'den sonra ve Abdülhalim Efendi'den önce telif ettiği şerhinde yukarıdaki haşiyelerden farklı bir yöntemle sahip olmasıdır. İzdinî yakın dönem kaynakları yani Osmanlı ve Memlûk dönemi fıkıh kaynaklarını -en azından kazâ bölümünde- kullanmamıştır. Bu şerh, sadece tek nüshası (müellif hattı) olması dolayısıyla mezkur üç haşiyenin aksine ulema arasında yayılmamıştır.² Bu açıdan bütünlüklü bir şekilde neredeyse metnin her bahsine şerh düşmesine rağmen meşhur haşiyelerden biri olamamıştır. Bu bölümde üç meşhur haşiyenin kaynak çeşitliliği ve kendine has şerh yöntemi ve öncelikleriyle literatürü takibi ile meşhur olmayan bir *Gurer* şerhinin kaynakları ve yöntemi karşılaştıracakız.

¹ Şürünlâlî, *Güneytü zevi'l-ahkâm*, Kahire, 1294, 1304; İstanbul, 1297, 1299, 1300, 1301, 1308, 1310, 1317, 1318, 1319, 1329; Abdülhalim Efendi, *Haşiyetü'd-Dürer*, İstanbul, 1270, 1311, 1331; Hâdimî, *Haşiye ale'd-Dürer ve'l-Gurer*, İstanbul, 1269, 1270, 1310, 1323. Bunların yanında Vankulu ve Nuh b. Mustafa el-Konevî'nin haşiyeleri de ikisi bir nüshada basılmıştır. (İstanbul, 1314)

² Tespit edebildiğimiz tek nüshası Beyazıt Devlet Ktp. nr. 2356, 2357, 2358.

A. MUHAŞŞÎ-MÜDERRİSLERİN FIKIH LİTERATÜRÜNÜ TAKİBİ

Kınalızâde haşiyesi ile başlayan metni farklı açılardan yorumlama teşebbüsü ve ameliyesi Vankulu Mehmed Efendi ve Azmîzâde Hâletî'nin haşiyelerinde devam etmiş ancak çok yönlü, daha geniş bir kaynak havuzuyla metnin bütününe kapsayan yorumlama ameliyesi 11/17. asrın ilk yarısında telif edilen şerh ve haşiyeler ile kendini göstermiştir. Bu süreci temsil eden ilk haşiye Kahire'de yazılan Şürünbülâlî'nin *Gunyetü zevi'l-ahkâm* isimli haşiyesidir. Şürünbülâlî'nin haşiyesi müellifi hayattayken meşhur olacak kadar kabul görmüş, tüm meseleleri kuşatan tam bir haşiyedir. Bu haşiye metindeki meseleleri 9/15. ve 10/16. asırdaki kaynakları da dahil ederek yorumlamış ve tartışmıştır. Bundan sonra İstanbul'da telif edilen Abdülhalim Efendi'nin haşiyesi de Şürünbülâlî'nin yorumlarıyla irtibatlı bir şekilde ancak Şürünbülâlî'den daha geniş bir kaynak havuzu içinde meseleleri yorumlamıştır. 12/18. asrın ilk yarısında Konya'da telif edilen Ebu Said el-Hâdimî'nin haşiyesi ise bu iki haşiye ile irtibatlı ve kendi dönemine yakın önceki haşiyelerin kullanamadığı kaynaklar ile fıkıh bilgisini üretmiştir.

Bu üç haşiye müşterek olarak *el-Hidâye*, *Vikâye/Şerhu'l-Vikâye*, *Muhît*, Kâdîhan'ın eserleri *Hâniyye* ve *Şerhu'l-Camii's-sağır*, *Bedâi* ve *Fethu'l-kadîr* gibi kaynakları kullanmıştır. Bunlar dışında her bir haşiyenin yaşadığı coğrafyayı dikkate alan/önceleyen, şerh yönteminin gerektirdiği bazı kaynak tercihleri ve ilaveleri olmuştur. Bu da haşiye müellifi olan müderrislerin bir kaynak ve literatür takibi içinde olduğu bir manzara bize sunmuştur. Neticede bu üç haşiye 9/15. asrın sonunda telif edilen bir metnin 12/18. asrın ortasına kadar birbiriyle irtibatlı bir şekilde ve müşterek bir zeminde nasıl geliştirildiğini göstermektedir.

1. Haşiyelerin Telifi ve Yöntemi

a. Şürünbülâlî Haşiyesi: Takyid, Tenbih ve Tetimme

Bu üç haşiye arasında ilk telif edilen Hasan b. Ammar eş-Şürünbülâlî'nin haşiyesidir. Mısır-Kahire ulemasından olan Şürünbülâlî 994/1585-86 senesinde doğmuş ve 1069/1658-59 senesinde vefatına kadar Kahire'de yaşamıştır. Şürünbülâlî hem ulema

hem de devlet erbabı nezdinde öne çıkan bir alimdir. Ezher’de müderrislik yapmış, Kahire ve Şam bölgesindeki pek çok talebenin hocası olmuştur. Hayatını müderris ve musannif/müellif olarak sürdürmüş, kadılık veya müftülük vazifesi almamıştır. Bu bağlamda velud bir yazar olmuş ve hem telif eser hem de pek çok risale kaleme almıştır.³ *Nûru’l-îzah* ve *Dürer* haşiyesi Osmanlı uleması arasında makbul ve meşhur eserler olarak yaygınlık kazanmıştır.

Kendi beyanına göre *Dürer*’i hocasından okurken hocasının yönlendirmesiyle *Dürer* üzerine çalışmaya başlamış⁴ ve haşiyesini 1035/1625-26 senesinin sonunda tamamlamıştır.⁵ Şürûnbülâlî bu haşiyeyi telif etmeden önce *Nûru’l-îzah*’ı 1032/1622-23 yılında bitirmiş, şerhi *İmdâdü’l-fettah*’a ise haşiyeden sonra 1045/1635-36 senesinde başlamış ve 1046/1636-37 yılında da bitirmiştir. Bu şerhin muhtasarı *Merâkı’l-felah*’ı da 1054/1644-45 senesinde telif etmiştir.⁶ Risalelerinin çoğu da *Dürer* haşiyesinden sonra telif edilmiştir.⁷

Vankulu ve Azmîzâde Hâletî’nin tam haşiyelerinden sonra Mısır-Kahire’nin meşhur ve önde gelen bir aliminin tam bir *Dürer* haşiyesi telif etmesi ve bu haşiyenin şöhreti ve yaygınlığı, 10/16. asrın başında Osmanlı toprakları olan bu bölgelerin İstanbul ile yaptığı ilmî alışveriş ve geçişgenliğin bir göstergesidir. Kınalızâde Ali Çelebi ve Azmîzâde Hâletî⁸ gibi *Dürer* muhaşşîlerinin Kahire’de kadılık yapması da bu alışverişi sağlayan unsurlardandır. 922-23/1517 yılında Osmanlı toprakları olan bu bölgede 10/16. asır boyunca hem yerel unsurlar muhafaza edilmiş hem de kademeli bir şekilde Osmanlılaşma ve merkezileşme gerçekleştirilmiştir. Mısır Kanunnamesi’nin uygulanmasıyla 11/17. asrın başında Şürûnbülâlî’nin haşiyesini telif ettiği dönemde yerleşmiş ve istikrar kazanmış belli bir sistem ve düzen mevcuttur. Mısır, 11/17. asırda

³ Kehmâle, **Mu’cemû’l-müellifin**, c. I, s. 575; Bağdatlı İsmail Paşa, **Hediyyetü’l-ârifin**, c. I, s. 292;

⁴ Şürûnbülâlî, **Gunyetü zevi’l-ahkâm**, c. I, s. 3.

⁵ Şürûnbülâlî, **Gunyetü zevi’l-ahkâm**, c. II, s. 453.

⁶ Şürûnbülâlî, **Merâkı’l-felâh bi-ımdâdi’l-fettâh**, Beyrut, Daru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2004, s. 261.

⁷ Leknevî, **Fevâidü’l-behiyye**, s. 467, 468, 469. Şürûnbülâlî, **Mecmû’u resâili’l-allâmeti’s-Şürûnbülâlî**, thk. Ahmed Fevvez el-Humeyr, Tarık Muhammed Sayrafî, Muhammed Abdurrahman el-Hatîb, İstanbul, Daru’l-lübab, c. I, s. 108; c. 2, s. 151.

⁸ Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, c. II, s. 311, 312; Nev’îzâde Atâî, **Hadâ’iku’l-hakâ’ık**, c. II, s. 1811.

Osmanlı Devleti'nin merkezden uzak askeri harekâtlarına asker gönderen, Mekke hac kervanlarının bakım ve iâşe işlerini düzenleyen önemli bir merkezdir.⁹

Şürünbülâlî'nin müderrislik yaptığı Ezher Medresesi 11/17. yy sonuna doğru Mısır'ın en yüksek mevkideki medresesi olmuştur ve Şeyhu'l-Ezher makamı ortaya çıkmıştır. Şeyhu'l-Ezher Mısır'ın en yüksek mevkideki dinî otoritesidir. 12/18. yy'da dört mezhebin müftüleri Ezher şeyhlerinden seçilmektedir.¹⁰ Ezher ulemasından olan Şürünbülâlî risaleleleri ile dönemindeki meseleler hakkında şer'î analizler yapmış ve hükümler vermiştir. Meselelerden biri de 1039/1629-30 senesinde Mekke'de vukubulan büyük sel felaketidir. Bu elim olay sonucu Beytullah'ın imarı söz konusu olmuştur. Ancak bu konuda bazı tartışmalar vaki olmuştur. Şürünbülâlî, Osmanlı Devleti'nin bu imarı gerçekleştirmesinin caiz olduğu ve bu imarın helal mal ile yapılması hususunda "İs'âdü Âl-i Osmane'l-mükerrem bi-binâi Beytillahi'l-mükerrem" adlı bir risale kaleme almıştır.¹¹ Bu açıdan Şürünbülâlî, Osmanlı merkezlerinden biri haline gelmiş olan Kahire'de etkili bir isimdir. Bunun bir yansıması olarak *Dürer* haşiyesi de daha yaşarken meşhur olmuştur.¹²

Şürünbülâlî her ne kadar *Dürer* muhaşşîleri Vankulu Mehmed Efendi, Azmîzâde Hâletî ve Abdülhalim Efendi gibi Osmanlı Devleti'nin başkenti İstanbul'da değilse de diğer bir önemli merkez olan Mısır-Kahire ulemasındandır. Kahire'nin ve Ezher'in hem önemli bir ilim merkezi hem de bu bölgenin Osmanlı'nın önemli şehirlerinden biri olması Şürünbülâlî'nin konumunu kuvvetlendirmektedir. Şürünbülâlî'nin *Dürer* haşiyesi ve fikhî düşüncesi, Kahire'nin fikhî birikiminin bir ürünüdür ve kendisi de meseleleri değerlendirirken bu birikime dayanmıştır. Bu açıdan *Dürer* haşiyesi literatürüne Mısır-Kahire birikimini aktarmıştır.

Şürünbülâlî, Hanefî mezhebinin metinlerine müracaat ederek *Dürer*'i tekrar tekrar okumuştur. Eser üzerine inceleme yapmasının sebebi olarak bu metnin telifinin

⁹ Feridun Emecen, **Osmanlı Klasik Çağında Hilafet ve Saltanat**, İstanbul, Kapı Yayınları, 2020, s. 335-342.

¹⁰ Jane Hathaway, **Osmanlı Hakimiyetinde Arap Toprakları 1516-1800**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s. 155, 156.

¹¹ Şürünbülâlî, "İs'âdü Âl-i Osmane'l-Mükerrem bi-binâi Beytillahi'l-mükerrem", **Mecmû'u resâilî'l-allâmeti's-Şürünbülâlî**, s. 93-97.

güzelliği, şöhreti ve müellifi hakkındaki övgüleri zikretmektedir. Şürünbülâlî metni okurken hocasının yönlendirmesiyle bazı kayıtları yazıya geçirmiş, tenbih ve tamamlama yapmıştır. Bu tamamlayıcı ve mühim notlara riayet ederek bu notlardan bir haşiye telif etmiştir.¹³ Şürünbülâlî 994/1586 yılında doğduğuna göre haşiyenin telifini bitirdiği tarihte 40-41 yaşlarındadır. Yani her ne kadar mukaddimede metni hocasından okuduğu ve onun yönlendirmesiyle haşiye yazdığını söylese de bu haşiyenin telifinin tamamlanması talebelik yıllarından hayli sonradır. Burada bahsettiği hocasının ismini vermez, ama bu hocasının kendisinden fıkıh ilmi tahsil ettiği Abdullah b. Muhammed en-Nahrîrî, Şemseddin Muhammed el-Muhibbî¹⁴ ve Ali b. Gânim el-Makdisî'den (ö. 1004/1596) biri olması muhtemeldir.¹⁵ Örneğin Şürünbülâlî fıkıh teliflerinde hocası Makdisî'den etkilenmiştir. İbn Vehban'ın (ö. 768/1367) *Manzûme*'si üzerine hocası Makdisî şerh yazmış, Şürünbülâlî de aynı manzumeye bir şerh yazmıştır.¹⁶ Makdisî, 944/1537-38 senesinde Mısır kadısı olan Ma'lul Emir Efendi'den ders almıştır. Bu derslerde *Dürer* okuduğuna dair bir kayıt olmamakla beraber Ma'lul Emir Efendi'nin diğer talebesi Çivizâde Mehmed Efendi'nin de *Dürer*'e bir risale/ta'lik telif etmesi Ma'lul Emir Efendi'nin *Dürer*'i talebelerine okuttuğuna bir işaret olabilir.¹⁷ Makdisî, 10/16. asır fıkıh düşüncesinde etkili bir isimdir. Makdisî ve şerhi *en-Nehru'l-fâik* bu

¹² Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. I, s. 1200.

¹³ Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, c. I, s. 4.

¹⁴ Zahid el-Kevserî'nin fıkıh ilmindeki senedinde Şürünbülâlî yer almaktadır. Bu senedde Şürünbülâlî'nin hocası Abdullah en-Nahrîrî'dir. Kevserî'nin iki fıkıh hocası Hafız İbrahim Hakkı el-Ekînî ve Zeynelabidin Alesûnî'dir. Bu iki hocasının icazet senedi şöyledir: Muhammed el-Yemânî el-Ezherî—Abdülhay eş-Şürünbülâlî—Ebu'l-İhlas el-Hasen eş-Şürünbülâlî—Abdullah b. en-Nahrîrî ve Şemseddin Muhammed el-Muhibbî el-Kâhirî---Ali el-Makdisî—Ahmed b. Yûnus eş-Şelebî—Abdülberr b. eş-Şihne—İbnü'l-Hümam—Sirâcüddin Ömer b. Ali el-Kârîu'l-Hidâye—Alâüddin es-Sîrâmî—Celâleddin el-Kurlânî şârihu'l-hidâye—Abdülaziz el-Buhârî—Hâfizuddin Abdullah b. Ahmed en-neseî—Şemsüleimme Muhammed b. Abdüssettar el-Kerderî. Kariu'l-Hidaye'nin başka bir senedi daha vardır. Bu sened el-Hidâye müellifi Mergînânî'ye, Serahsî'ye ve son olarak Şeybânî'ye ulaşmaktadır. Bkz. Muhammed Zahid el-Kevserî, *et-Tahrîru'l-vecîz fîmâ yebteğîru'l-müstecîz*, Halep, Mektebü'l-matbûati'l-islâmiyye, 1993, s. 15, 16, 17.

¹⁵ Leknevî, *Fevâidü'l-behiyye*, s. 466; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. I, s. 575

¹⁶ Bkz. Şürünbülâlî, *Nûru'l-izah*, thk. Muhammed Enis Mehrat, Beyrut, Şeriketü ebnâi şerîfi'l-ensârî, 2013, s. 8 (muhakkikin girişi).

¹⁷ Nev'izâde Atâî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ık*, c. I, s. 868.

bölümde ele alacağımız Abdülhalim Efendi'nin yakın dönem kaynaklarından¹⁸ Kahire ve İstanbul arasında tedris ve talim yoluyla fikhî düşüncenin geçişkenliği 9/15. asırda olduğu gibi sonraki asırlarda da devam etmiştir.¹⁹ Bu sebeple Osmanlı merkez (İstanbul) medreselerinde müderrislik yapmış bir alim olan Abdülhalim Efendi Kahire fikhî düşüncesi ve birikimi ile rahatlıkla irtibat kurabilmektedir.

Şürünbülâlî, haşiyesine başlarken yöntemini şöyle anlatır: “Sahih olan görüşü tercih ederken ehl-i tercihten gelen rivayet ve dirayetlere dayanırım. Gücüm nisbetinde onların ‘esahhu ma yüfta bih’ sigasıyla naklettiği görüşleri esas aldım.”²⁰ Bu ifadeleri meselelerde tercih ettiği ve incelediği görüşlerin çerçevesi hakkında fikir vermektedir. Benzer ifadeleri aynı dönemde telif ettiği *Nûru’l-îzah*’da da söylemektedir: “Ehl-i tercihin kesin bir şekilde sahih olarak belirttiği görüşleri uzatmadan bu eserde zikrettim.”²¹ Bu metin ibadetlerle ilgili hükümleri muhtasar bir şekilde verdiği için ehl-i tercihin kesin bir şekilde sahih olarak bildirdiği görüşleri almıştır. Ancak haşiyede de bu meseleyi zikretmesi buna ayrıca önem verdiğini gösterir.

Ehl-i tercih, fukahâ tabakat/hiyerarşisinde yer alan mukallit sınıf içindedir. Kudûrî, Merğînânî gibi fakihler bu tabakaya örnek verilmiştir.²² Ehl-i tercih alimler “bu daha evladır, daha sahihtir, daha güçlüdür, kıyasa daha uygundur” diyerek görüşler arasında tercih yapıp bazı görüşleri öne çıkarırlar. Bundan sonra bir de temyiz ehli vardır. Temyize güç yetiren mukallit alimler güçlü olan ile daha güçlü olan görüşü, zayıf görüş ile zahir görüşü, Nâdiru’r-rivâye ile Zâhiru’r-rivâyeyi ayırabilirler. *Kenz, Muhtâr, Vikâye* gibi “el-mütünü’l-mu’tebere” bu sınıf içindedir.²³ Şürünbülâlî, haşiyenin

¹⁸ Bkz. Abdülhalim Efendi, **Keşfü rumûzi Gureri’l-ahkâm**, c. II, s. 842; Atâî, Makdisî’nin yarım kalan Kenz şerhi *Nehru’l-fâik*’i, İbn Nüceym’in Kenz şerhi *Bahru’r-râik*’ten sonra telif ettiğini ve İbn Nüceym’e itirazlarda bulunduğunu kaydetmiştir. Bkz. Nev’îzâde Atâî, **Hada’iku’l-hakâ’ik**, c. II, s. 1089.

¹⁹ Şürünbülâlî’nin haşiyesinin İstanbul kütüphanelerinde çok sayıda nüshasının olması da bu iletişim ve geçişkenliğin bir göstergesidir. Örneğin bu nüshalardan, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih 1598 numaralı nüsha Şürünbülâlî’nin oğlu Hasan b. Hasan eş-Şürünbülâlî’nin talebesi olmuş ve ondan icazet almış meşhur Ezher alimlerinden Hasan el-Cebertî’nin (ö. 1188/1774) nüshasından kopyalanmıştır. Bkz. Süleymaniye Ktp. Fatih nr. 1598.

²⁰ Şürünbülâlî, **Gunyetü zevi’l-ahkâm**, c. I, s. 4, 5.

²¹ Şürünbülâlî, **Nûru’l-îzah**, s. 11.

²² Leknevî, **en-Nâfiu’l-kebîr**, s. 10, 11.

²³ Kemalpaşazâde, **Tabakâtü’l-fukahâi’l-hanefiyye**, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. nr. 004459-II, vr. 346a. Bu risale üzerine yorumlar için bkz. Yusuf Apaydın, “Kemalpaşazâde’nin ‘Tabakâtü’l-fukahâ’sı

mukaddimesinde sadece ehl-i tercihi zikretmekle beraber ehl-i tercihle beraber temyiz ehlinden ve bu tabakalarda zikredilmeyen sonraki metinlerdeki rivayet ve yorumları da değerlendirmiştir. Şürünbülâlî'nin ehl-i tercih veya temyizden hangi fakih ve metinlerin görüşlerini değerlendirdiği, hangi kaynakları kullandığından anlaşılabilir.

Şerh ve haşiyelerin kaynak kullanımı onların hangi çerçevede fikhî meseleleri ele aldığını göstermesi bakımından önemlidir. Şürünbülâlî'nin, *Dürer* literatüründe daha önce telif edilen Azmîzâde Hâletî ve Vankulu haşiyelerine göre daha geniş bir kaynak havuzu vardır. Kazâ bölümünde tespit edebildiğimiz kadarıyla Vankulu oldukça sınırlı kaynak kullanmış, *el-Hidâye* ve şerhleri ile *Vikâye*'den yola çıkarak meseleleri ele almıştır.²⁴ Azmîzâde Hâletî'nin haşiyesi de Vankulu'dan daha fazla ve çeşitli ancak Şürünbülâlî'den daha sınırlı kaynaklara sahiptir. O da Vankulu gibi genel olarak *Vikâye*, *Kenz*, *el-Hidâye* ve şerhlerini kullanmıştır. Bunların yanında Vankulu'dan farklı olarak *Câmiu'l-füsûleyn*, *Muhîtu'l-Burhânî*, *Zahîra*, *Hâniyye* gibi ihtilafları, nevâdir görüşleri ve fetava meselelerini içeren metinleri ve kendi dönemine en yakın metin olarak Kemalpaşazâde'nin *el-İslah ve'l-Îzah* adlı *Vikâye* şerhini de kullanmıştır.²⁵ Şürünbülâlî ise bu iki haşiyeden sonra kaynak yelpazesinin genişliği ölçüsünde yorum çerçevesini de genişletmiştir.²⁶ Azmîzâde'nin haşiyesini görüp görmediği konusunda bir işaret tespit edemsek de Vankulu'nun haşiyesini gördüğünü söyleyebiliriz. Ancak bu haşiyeyi

Neyi Anlatıyor”, *Sahn-ı Seman'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası, Alimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler, XVI. Yüzyıl*, 2017, s. 99-104; Ahmet İnanır, “İbn Kemal'in Tabakatü'l-Fukaha'sı ve Değerlendirilmesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, No: 37, 2012, s. 65-86.

²⁴ Bâbertî'nin *el-Hidâye* şerhi *el-Înâye* ve Sîgnâkî'nin şerhi *el-Kâfî* ve *Vikâye*'yi genel olarak kullanmıştır. Bunun dışında kenar notlarına göre Mevlânâ Yâkub Paşa'nın görüşleri ele alınmıştır. Bkz. Vankulu, *Nakdû'd-Dürer*, Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi nr. 787, vr. 204b-208a; Süleymaniye Ktp. Ayasofya nr. 1113, vr. 195b-199a.

²⁵ Hâletî de *el-Hidâye* ve şerhleri *el-Kifâye*, *en-Nihâye*, *Gâyetü'l-beyân*, *Mi'râcü'd-dirâye* ve *el-Kâfî*, *Kenzü'd-dekâik*, *Vikâye* gibi muteber metinlerin yanı sıra *Kenz*'in *Zeylaî* şerhini, *Muhîtu'l-Burhânî*, *Câmiu'l-füsûleyn*, *Hâniyye*, *Zahîra* gibi çeşitli görüşleri, fetava meselelerini barındıran metinlere de müracaat etmiştir. Bkz. Azmîzâde Hâletî, *Haşiyeye ale'd-Dürer*, Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi nr. 785, vr. 208b-212b.

²⁶ Kazâ bölümünde atıf yaptığı kaynaklar ve müellifler şunlardır: *Zeylaî*, *Bedâi'*, *Serahsî*, *Şerhu edebi'l-kâdî*, *Suğrâ*, *Kâdihan*, *Burhan*, *Hidâye*, *Muhtasar*, *Fethu'l-kadir*/Kemal, *Eşbah* ve *Nezâir*, *Kâfî*, *Hızanetü'l-ekmel*, *İbn Şihne Şerhu'l-Manzûme*, *İmâdiyye*, *Muhîd*, *Zahîra*, *Cevhere*, *Nesefî Kâfî*, Vankulu Haşiyesi, *Mebhut*.

kaynak bir metin gibi kullanmamıştır.²⁷ *Câmiu'l-füsûleyn* ve Kemalpaşazâde'nin *el-Îzah ve'l-İslah*'ı gibi diğer haşiyeler müelliflerinin kullandığı kaynaklara da rastlanmamıştır.

En sık kullandığı üç temel eser Zeylaî'nin *Tebyînu'l-hakâik*'i, İbnü'l-Hümam'ın *Fethu'l-kadîr*'i ve Tarablûsî'nin (ö. 922/1516) *el-Burhân*'ıdır.²⁸ Bu açıdan Kahire merkezli bir fikhî birikim, onun fikhî düşüncesinin ana kaynağı gibi durmaktadır. Şürûnbülâlî'den önce Azmîzâde Hâletî'nin haşiyesinde Zeylaî'nin eseri geçmekle beraber diğer iki metin zikredilmez. *el-Burhân* sadece Şürûnbülâlî haşiyesinde kaynak olarak kullanılmıştır.

Bu bölümde ele alacağımız üç meşhur haşiyenin müşterek olarak ve sıklıkla başvurduğu kaynak *Fethu'l-kadîr*'dir. Bu eser 908/1502-3 yılında Alî Cemâlî Efendi tarafından Mısır'dan İstanbul'a getirilmiştir. Ali Cemâlî Efendi Mekke'ye giderken Mısır'a uğramış ve Ezher ulemasında *Fethu'l-kadîr*'in musannif hattını görmüştür.²⁹ Böylece 10/16. asrın başında İstanbul'a getirilen *Fethu'l-kadîr* nüshası zamanla ulema arasında yayılmış ve üzerine telifler de yapılmaya başlanmıştır. İbnü'l-Hümam'ın *Fethu'l-kadîr* telifi velâyet bahsine kadar olduğu için Zekeriya Efendi (ö. 1001/1593) onu tamamlamak için vekalet bahsinden kitabın sonuna kadar bir *el-Hidâye* şerhi yazmıştır.³⁰ 10/16. asır boyunca gittikçe yaygınlaşan bu şerh, 11/17. asrın *Dürer* muhaşşîlerinin en önemli yakın dönem kaynaklarından biri olmuştur. Şürûnbülâlî'den sonra Abdülhalim Efendi ve Hâdimî de bu şerhi sık sık kullanmakla beraber aynı dönemlerde telif edilen İzdinî şerhinde –en azından kazâ bahsinde- ismi geçmemektedir. Üç meşhur haşiyenin meseleleri birbiriyle irtibatlı bir şekilde ele almasında etkili olan husus bu kullandığı kaynaklardır.³¹

²⁷ Kazâ bölümünde sadece bir yerde Vankulu'yu tenkit eden bir ifade kullanmıştır. Bkz. Şürûnbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, c. II, s. 411.

²⁸ Tarablûsî'nin, *Mecmau'l-bahreyn*'in metodunu esas alarak telif ettiği *Mevâhibu'r-rahman* adlı metne kendisinin yazdığı şerhtir. Bkz. Özel, **Hanefî Fıkıh Alimleri**, s. 228.

²⁹ Nev'izâde Atâî, **Hadâ'iku'l-hakâ'ik**, c. I, s. 838.

³⁰ Nev'izâde Atâî, **Hadâ'iku'l-hakâ'ik**, c. I, s. 936. *Fethu'l-kadîr* 10/16. asrın başında telif edilen Kara Çelebi Mehmed Efendi'nin *Sefinetü'd-Dürer* adlı haşiyesinde kullanılmıştır. Kaynaklardan yapılan nakillerden oluşan bu haşiyede *Fethu'l-kadîr*'den alıntılar da yer almaktadır. Bkz. Kara Çelebi Mehmed Efendi, **Sefinetü'd-Dürer**, vr. 227b, 228a.

³¹ Bu üç haşiyeler arasındaki kuvvetli ilişkiyi gösteren bir mesele nafaka meselesidir. Şürûnbülâlî, İbnü'l-Hümam'dan “nafakanın kendisine vacip olduğu her kimse babası, annesi, dedesi, ninesi, karısı olsun infaktan kaçınırsa hapsedilir” hükmünü nakletmiş ve sonrasında “tenbih” diyerek soru sormuştur:

Şürünbülâlî haşiyesi, önceki bölümde ele alınan iki meşhur ve tam haşiye olan Azmîzâde ve Vankulu haşiyelerinden hemen sonra 11/17. asrın başında telif edilmiş tam ve meşhur bir haşiye olarak onlara göre fikhî meselelere dair tartışmaları ve yorumları daha fazla barındırmaktadır. Bu özelliği sebebiyle fikhî düşüncüyü taşıyan ve genişleten bir telif olmuştur. Bu yorumlama ameliyesini Şürünbülâlî takyid, tenbih ve tetimme olarak üç kavramla açıklamıştır. Takyid ve tenbih diğer Hanefî metinlerine müracaat ederek buradaki mühim meseleleri kaydedip, mutlak olan husuları mukayyed hale getirmek ve bazılarını da tartışmaktır (nazar). Tetimme ise faide başlığıyla metne bazı meseleleri ilave etmesidir.³² Bu kademeli şerh/yorumlama faaliyetini yapmasıyla önceki haşiyelerin önüne geçmiş ve *Dürer*'i esas alarak onun fikhî meselelerini ve usulünü 11/17. asra taşımıştır. Bundan dolayı Abdülhalim Efendi ve Hâdimî haşiyeleri için meselelerin istikametini belirleyen bir haşiye olmuştur.

b. Abdülhalim Efendi'nin Haşiyesi: Tahkik

Abdülhalim b. Pir Kadem 1003/1594-95 yılında AfyonKarahisar iline bağlı Sandıklı ilçesinde doğmuş, Şeyh Beşîr-i Cevrî'den ilim tahsil etmiş, İstanbul medreselerinde müderrislik yapmış bir alimdir.³³ 1043/1635-36 yılında başladığı *Dürer* haşiyesini 1060/1650 yılında Ayasofya müderrisi iken bitirdiği anlaşıyor.³⁴ Bu açıdan Şürünbülâlî haşiyesi gibi bu haşiye de tedris ve talim sürecinin bir ürünüdür. Ancak Abdülhalim Efendi Ayasofya müderrisliğinden sonra Bursa Yenişehir, Bulgaristan Yanbolu, Halep ve Şam kadılığı yapmıştır.³⁵ Abdülhalim Efendi müderris olarak bu

“Nafakanın vacip olduğu mahrem akrabaya infaktan kaçınan kimse hapsedilir mi?” bu soruya “bakılsın” demiştir. Bkz. Şürünbülâlî, *Gunye*, c. II, s. 408. (şerh kısmı) Abdülhalim Efendi bu meseleye dair şerhine Şürünbülâlî'nin İbnü'l-Hümmâ'dan yaptığı nakille başlamış ve bu nakille irtibatlı bir şekilde çocuğun babası veya vasisine borcu sebebiyle hapsedilip hapsedilmeyeceği, babanın hangi durumlarda hapsedileceği gibi meselelerle şerhi genişletmiştir. Bkz. Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm*, c. II, s. 841. Hâdimî ise Şürünbülâlî'nin nafaka konusunda sorduğu soruya doğrudan cevap vermiştir: “Mahrem akrabasından nafakayı kaçırırsa hapsedilir mi, onu görmedim. Tamamı *Dürri'l-muhtar*'da vardır.” Hâdimî, *Haşiye ale'd-Dürer*, s. 444.

³² Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, c. I, s. 4.

³³ Uşşâkizâde, *Zeyl-i Şekâ'ik*, s. 716, 717; Hayatı için Bkz. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c.I, s. 361; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, c. I, s. 505; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, c. III, s. 302, 303.

³⁴ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm*, c. I, s. 3.

³⁵ Uşşâkizâde, *Zeyl-i Şekâ'ik*, s. 717, 718

haşiyeyi telif etmekle beraber, eserinde Şürünbülâlî’de olduğu gibi haşiyeyi telif ederken hocasının yönlendirmelerine veya hangi hocadan bu metni okuduğuna dair bir bilgi yoktur. Yalnız Abdülhalim Efendi’nin, Şeyhülislam Esad Efendi’nin (ö. 1034/1625) talebesi ve mülazımı olduğu bilinmektedir.³⁶

Abdülhalim Efendi müderris iken ulema arasında yaygın olan bu metin hakkında haşiyeye yazmaya karar vermiştir. Ona göre *Dürer* “anlaşılması zor yerleri olan” bir metindir. Bunun için haşiyesi hakkında “Selin taşkın sularına dalmak ve zorlukları yumuşatmak istedim.” demektedir. Metnin anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla kapalı ve gizli yerleri açmak, mücmel yerleri tafsilatlı bir şekilde açıklamak ve takyid etmek, yeni kayıtlar ve nakiller eklemek suretiyle bu haşiyeyi telif etmiştir. Bu türden nakiller yapmasının nedeni de şerhe ve haşiyeye olan itimadın sağlanmasıdır.³⁷ Bu açıdan bu haşiyenin kaynak havuzu oldukça geniştir.³⁸ Metin-şerh-fetâvâ usulünü esas aldığı haşiyesinde çok sayıda şerh (haşiyede sıkça geçen *kemâ fi’ş-şurûh* ifadesi buna işarettir) ve fetâvâ metinlerini “tahkîkuhu” diyerek tahkik etmiştir. *el-Hidâye* ve şerhleri, *Kenz* ve şerhleri, *Vikâye* ve *Nukâye*’nin şerhlerine atıfta bulunmuştur. Hususen yakın dönemin büyük şerhleri *Fethu’l-kadîr*, *el-Bahru’r-râik*’i sıkça kullanması meseleleri Şürünbülâlî haşiyesi ile müşterek bir zeminde ele almasını sağlamıştır.

Muhît, *Hâniyye*, *Bezzâziyye*, *Velvaliciyye*, *Hulasa*, *Hüsamiyye*, *Kunye*, *Tatarhaniyye* gibi fetâvâ meselelerini içeren kitapları ise Şürünbülâlî’ye nazaran daha fazla ve çeşitlilikte kullanmıştır. Bunun yanında Şürünbülâlî’nin kullanmadığı *el-Bahru’r-râik*, Makdisî’nin yarım kalan *Nehr* isimli şerhi³⁹, Bircendî’nin (ö. 934/1527-8)

³⁶ Uşşâkizâde, *Zeyl-i Şekâ’ik*, s. 717.

³⁷ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gureri’l-ahkâm*, c. I, s. 3.

³⁸ Nakil yaptığı kaynaklar ve kişiler şöyledir: *Bedâi’u’s-sanâi*, *Muhît*, *Hizânetü’l-ekmel*, *İhtiyâr*, *Bezzâziyye*, *Hassaf*, *Himâye*, *Câmiu’l-fusûleyn*, *Velvâliciyye*, *Kenz*, *Şerhu’l-Vikâye*, *Hulâsa*, *Fethu’l-kadîr*, *Fetâva Neseft*, *İmâdiyye*, *Hâniyye*, *Şerhu’l-Kenz*, *Ka’diyye*, *Hüsamiyye Vakıat*, *Sadrüşşehid Şerhu Edebi’l-kadî*, *Înâye*, *Mecma’*, *İbn Melek şerhi*, *İbn Kemal Paşa*, *Şerhu’n-Nukâye*, *Hakim eş-Şehid Kâfi*, *Veczü’l-Muhît*, *Menba’*, *Mi’rac*, *el-Bahru’r-râik*, *Makdisî*, *Kunye*, *Fusûlu’l-imâdiyye*, *Sirâcü’l-vehhac*, *Nâsîhî*, *Hâniyye*, *Tatarhaniyye*, *Gâyetü’l-beyan*, *Tehzib*, *Hilye*, *Seyfü’l-kudât*, *Şerhu’l-Mecma’*, *el-Eşbah ve’n-nezâir*, *Münyetü’l-müfti*, *Fetâvâ Zahiruddin*, *Attâbî Şerhu Ziyadât*, *Kifâye*.

³⁹ Makdisî’nin yarım kalan *Kenz* şerhi *Nehru’l-fâik*, Bkz. Nev’îzâde Atâî, *Hada’iku’l-hakâ’ik*, c. II, s. 1089.

Şerhu'n-Nukâye'si⁴⁰ ve Ebussuûd'un -kazâ bölümünde kullanmasa da- *Hidâye* ta'likâtını yakın dönemin kaynakları olarak eklemiştir.

Haşiyeyi iki aşamada telif eden Abdülhalim Efendi öncelikle büyü' bahsine kadar şerh etmiş ve bir süre sonra devamını şerh etmiştir. İlk aşamada yanında Vankulu'nun haşiyesi,⁴¹ İkinci aşamada yani büyü' bahsinden sonrasını şerh ederken de Azmîzâde haşiyesi yer almaktadır.⁴² Buna göre Abdülhalim Efendi *Dürer*'le ilgili bir haşiyeye telif etmeye başlarken kendi selefi olan haşiyeye müelliflerini de telifin içine katmıştır. Ancak görebildiğimiz kadarıyla mukaddimede veya metin içinde Şürûnbülâlî haşiyesinden bahsetmez. Ancak kullandığı kaynaklar itibariyle bu iki haşiyenin meseleyi birbirleriyle bağlantılı bir şekilde ele aldıkları söylenebilir.

c. Ebu Said el-Hâdimî'nin Haşiyesi: Zabt, Tashih ve İhtisar

12/18. asır şarihi Ebu Said el-Hâdimî⁴³ 1113/1701 tarihinde Konya'nın Hadim kasabasında doğmuş, babasından ve Kara Hacı adıyla nam salmış Mustafa Efendi'den ilim öğrendikten sonra İstanbul'a gelerek Kazâbâdi Ahmed Efendi'nin talebesi olmuştur. Kısa zamanda ünü yayılmış ve padişah tarafından İstanbul'a davet edilmiştir. Ayasofya Camisinde takrir eylediği Fatıha tefsiri umumun takdirini kazanmıştır. Daha sonra memleketi Konya Hâdim'e geri dönmüş ve buradaki medresesinde ömrünün sonuna kadar müderrislik yapmıştır. 1176/1762-63 tarihinde de vefat etmiştir.⁴⁴

Müderris Hâdimî, 1154/1741-42 yılında telif ettiği haşiyesinde meseleleri Şürûnbülâlî ve Abdülhalim Efendi'ye göre daha kısa ve muhtasar bir şekilde anlatır.

⁴⁰ Nizâmüddin Abdülali b. Muhammed el-Bircendî (ö. 934/1527-8), *Şerhu'n-Nukâye* müellifidir. İran'ın Afganistan ve Özbekistan sınırlarına yakın olan Bircend şehrinde doğmuş, Herat'ta eğitim hayatına devam etmiş, Matematik ve astronomi alanında temayüz etmiştir. Biyografî kaynaklarına göre İstanbul'a gelmiş ve burada Kasım b. Kutluboğa'nın yarım bıraktığı *en-Nukâye* şerhini tamamlamıştır. Bkz. Cengiz Aydın, Gülseren Aydın, "Bircendî", *DİA*, VI, s. 186-187.

⁴¹ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gururi'l-ahkâm*, c. I, s. 3; a.e., c. II, s. 482, 483. Azmîzâde ve Vankulu'nun eleştirilerine verdiği cevaplar için bkz. A.e., Nuruosmaniye nr. 1455, vr. 818a, 819a, 823b, 826b, 836a, 828b, 829a,

⁴² Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gururi'l-ahkâm*, c. II, s. 483.

⁴³ Hayatı için Bkz. Hasan Özer, "Ebû Said Muhammed Hâdimî'nin Hayatı ve Eserleri", *İstanbul Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, c. II, No: 3, 2017, s. 459-491.

⁴⁴ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 296.

Hâdimî haşiyesinin mukaddimesinde “zabt, tashih ve ihtisar” yöntemini takip ederek *Dürer*’e bir haşiye yazdığını söyler.

Haşiyeler metnin problemlerini açığa çıkarır [ve çözer], müphem yerlerini açıklar [tavzih], mutlak yerlerini de takyid eder, metnin kusurları konusunda uyarır, muğlak yerleri açar. Bunları yaparken de lafzı mûciz, ancak mânası geniş ve ihatalı ibareleri kullanır.⁴⁵

Hâdimî’nin bu ifadelerine göre haşiye metne dair tasarruflarını muhtasar ifadelerle yapmaktadır. Burada dikkat çekilen nokta haşiyenin metni muhtasar bir şekilde şerh etmesinin bir kolaylık olarak görülmesidir. Buna göre diğer şerh ve haşiyelere müracaat etmeden hükmü ve meseleyi kısaca ve kolay anlaşılır bir şekilde açıklama amacı taşımaktadır. Hâdimî kısa ve muhtasar bir haşiye yazarken esasında talebelerin fikhî meseleleri, hükümleri ve müfta bih görüşü kolayca anlayabileceği ve hıfzedebileceği bir haşiye kaleme almayı amaçlar.⁴⁶ 1154/1741-42 yılında telif ettiği bu haşiyeyi, önceki haşiyelerden daha istifadeli olduğunu düşünür.⁴⁷ Muhtasar ve muciz ibarelerle haşiye telif etmesinin sebeplerini şu ifadelerinde de bulabiliriz: “Usule riayet ederek ilimlerin kaidelerini (kavâ’idü’l-ulûm) net bir şekilde ifade etmek, ilimlerin derinliğine ve ayrıntılarına ulaştırır.”⁴⁸ Benzer şekilde eğitim amacıyla telif ettiği usul eseri *Mecmau’l-hakâik*’in de hatime bölümünü, talebelerin mezhebin kaidelerini ezberlemesi amacıyla kavâide ayırmıştır.⁴⁹

Bu eseri, bir asır sonra gerçekleştirecek kanunlaştırma faaliyetinin, *Mecelle*’nin kaynaklarından biri olmuştur. Onun kavâide olan bu vurgusu hukuk alanındaki değişimleri fark ettiğine bir işaret olarak yorumlanmıştır.⁵⁰ *Dürer* haşiyesinde meselelerle ilgili kaideler zikretmez. Ancak genel olarak uzun açıklamalara girmeden

⁴⁵ Hâdimî, *Haşiye ale’d-Dürer*, s. 3

⁴⁶ Hâdimî, *Haşiye ale’d-Dürer*, s. 3.

⁴⁷ Hâdimî, *Haşiye ale’d-Dürer*, s. 3.

⁴⁸ Hâdimî, *Haşiye ale’d-Dürer*, s. 3.

⁴⁹ Necmettin Kızılkaya, *Hanefi Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018, s. 277.

⁵⁰ Necmettin Kızılkaya, “18. Yy Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Değişim: Küllî Kaideler ve Fıkıh Usulü İlişkisi”, *Sahn-ı Seman’dan Darulfünun’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası XVIII. Yy*, edit. Ahmed Hamdi Furat, İstanbul, 2018, s. 179-199.

hükmü ve meseleyi izah edecek en muhtasar ibareyi yazarak dönemindeki müfta bih görüşü haşiyede zikretmiştir. Böylece talebe, müderris, kadı ve müftülere mesele ve hüküm ile ilgili bilmesi gerekeni en kolay şekilde ifade etmek amaçlanmıştır.⁵¹

Hâdimî de önceki iki haşiyeye müellifi gibi geniş ve çeşitli kaynak kullanmıştır. Muhtasar metinler ve şerhleri, fetâvâ metinleri gibi Abdülhalim Efendi'nin haşiyesinde yer alan bazı kaynaklar burada da mevcuttur.⁵² Ancak Hâdimî, Abdülhalim Efendi gibi kaynaklardaki nakilleri uzun uzun tahkik etmemiş, kaynaklara başvurarak fetvaya kaynak olacak sahih görüşü tespit etmeye çalışmış ve kaynakları bir dipnot gibi kullanmıştır. Bu sebeple her meselede çok kaynağa başvurmakla beraber uzun bir şerh yazmaz. Hâdimî, Abdülhalim Efendi'nin haşiyesinden sonra ve bu haşiyede olmayan, bazı yakın dönem kaynaklarını haşiyeye almıştır. Bunlar; *Dürrü'l-muhtar*, *Fetâvâ İbn Nüceym*, *Havâşi's-Sa'diyye*, *Tenvîrû'l-ebzar*, *Dürrü'l-müntekâ*, *Fetâvâ Ebussuûd*, *Ma'rûzât*, *Şürûnbülâliyye*⁵³ dir. En sık kullandığı kaynaklar ise *Dürrü'l-muhtâr*, *Fethu'l-kadîr*, *el-Bahru'r-râik*, *el-Eşbâh* ve *'n-nezâir*'dir. Bu açıdan yorumları, önceki iki haşiyeye ile irtibatlı, ancak literatürü takip konusunda onlardan daha ileride olmuştur.

Bu üç haşiyenin kaynak, yöntem ve irtibatları, kazâda şehir şartı ve kâdının kendi mezhebinin hilafına veya başka mezhebin görüşüne göre hüküm vermesi meseleleri üzerinden ele alınacaktır. Öncelikle kadılık için şehir şartı meselesinde, bu haşiyelerin doğrudan birbirlerini zikretmeseler de meseleyi aynı istikamette yorumladıklarını inceleyeceğiz. Sonrasında ise kâdının başka mezhebin hükmüyle hüküm verip veremeyeceği meselesini yine aynı istikamette, kendi yöntemleri bağlamında benzer kaynakları kullanarak nasıl yorumladıklarını ele alacağız.

⁵¹ Hâdimî, **Haşiyeye ale'd-Dürer**, s. 442; Zalim yöneticiden kâdılık vazifesi alma meselesinde de Hâdimî, Şürûnbülâlî'nin metne yaptığı takyidi aynen haşiyesinde zikretmiştir. Şürûnbülâlî zalim yöneticiden kâdılık almayı caiz görür, ancak buna bir kayıt eklemiştir: "Kadının hak ile hüküm verme imkanı varsa caizdir. Yoksa maksad atama ile gerçekleşmez." demiştir. Bkz. Şürûnbülâlî, **Gunyetü zevi'l-ahkâm**, c. II, s. 405.

⁵² *el-Hidâye*, *Vikâye*, *Zeylâi*, *Nihâye*, *Câmiu'l-füsûleyn*, *Hâniyye*, *Îzah*, *Fethu'l-kadîr*, *Bedâi'*, *Şerhu'l-Vehbâniyye*, *Bezzâziyye*, *Hulâsa*, *Kunye*, *Tatarhâniyye*, *el-Eşbah* ve *'n-nezâir*.

⁵³ Bu eser Şürûnbülâlî'nin İbn Vehban'ın manzumesine yazdığı şerh olmalıdır.

2. Kazâda Şehir Şartı

Kazânın geçerli olması için şehrin (Cuma namazı kılınan bir cami ve kâdının bulunduğu belde)⁵⁴ şart olması tespit edebildiğimiz kadarıyla muhtasar metinlerde ilk kez *Gurer*'de geçmektedir.⁵⁵ Bu mesele *Gurer*'de zikredildikten sonra Haskefî'nin *Dürrü'l-muhtâr*'ında da yer bulmuştur.⁵⁶

Molla Hüsrev, *Gurer*'de şehrin kadılık için şart olduğu hususunda ihtilaf olduğunu söylemekle yetinmiş, şerhi *Dürer*'de ise müfta bih görüşü açıklamıştır: “Zâhiru'r-rivâyeye göre kazânın geçerli olması için [beldenin] şehir [olması] şarttır. Nadiru'r-rivâyeye'de şart değildir. Meşâyih'in çoğu ihtiyaçtan dolayı Nâdiru'r-rivâyeyi esas almışlardır.”⁵⁷ *Dürer*'in esas aldığı bu hüküm Bezzâziyye'de yer almıştır.⁵⁸ Ona göre Nâdiru'r-rivâyeye göre kadı bir beldeye tayin edildiğinde bu beldenin nahiyeleri ve köyleri hakkında bir hüküm olmadıkça bunlar kazâyâ dahil değildir. Zâhiru'r-rivâyeye göre ise hakkında bir hüküm/nas olsa bile nahiyeler ve köyler kazâyâ dahil olmaz. Çünkü şehir kazânın geçerlilik şartı olduğu için, köylerde ve nahiyelerde kazânın geçerliliği yoktur. Ancak *Dürer*'de de belirtildiği gibi ihtiyaçtan dolayı Nâdiru'r-rivâyeye esas alınmıştır.⁵⁹

Kadılık için şehrin şart koşulması esas olarak köy ve nahiyelerdeki kadılık işleri için önemli bir mevzudur. Şürûnbülâlî bu hususa işaret ederek önceki haşiyelerin yorumlamadığı bu konuya geniş bir şerh düşmüştür. Öncelikle *Dürer*'deki hükmün kaynağını tespit etmiştir: “Şemsüleimme es-Serahsî⁶⁰ şehrin kazânın geçerli olması için Zâhiru'r-rivâyede şart olduğunu, Nâdiru'r-rivâyeye'de şart olmadığını söyledi. Şehrin şart

⁵⁴ Şehir kelimesi Mısır kelimesi ile ifade edilir. “Medine” kelimesi de kullanılır. Minber (yani Cuma namazı kılınan cami) ve halifenin tayin yazısının bulunduğu yer olarak tarif edilmiştir. “fihâ minber ve kitâbu'l-halife”. Bkz. Sadruşşehid, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, c. III, s. 332.

⁵⁵ Kudûrî'nin *Muhtasar*'ında, *Muhtar* ve *el-İhtiyar*'da, *el-Hidâye*, *Kenzü'd-dekâik*, *Vikâye* ve *et-Teshîl*'de bu mesele geçmemektedir. *Dürer*'den sonra telif edilen *Mültekâ*'nın kazâ bölümünde de bu mesele geçmez. Bkz. Seyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, c. III, s. 210-243.

⁵⁶ Bkz. Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, s. 464.

⁵⁷ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, c. II, s. 404.

⁵⁸ Bkz. *Fetâvâ Bezzâziyye*, c. V, s. 135. Burada *Dürer*'in fetâvâ meselelerini içeren bir fıkıh metni olduğu tekrar hatırlanmalıdır. *Dürer*'in mukaddimesinde bu tür meseleleri ele alacağını zikretmişti. İbn Âbidîn'in *Dürer*'i sahih görüşleri içeren muteber metinler arasında zikretmemesi de bu tür meseleleri metne dahil etmesinden dolayıdır. Bkz. Bir ve ikinci bölüm.

⁵⁹ Bezzâziyye, *Fetâvâ Bezzâziyye*, c. V, s. 135.

olmadığı Ebu Yusuf'un *Emâli*'sinde rivayet edildi.”⁶¹ Ebu Yusuf'un *Emâli*'sindeki rivayete göre kazâ için şehir şartı söz konusu değildir.

Bu Nâdiru'r-rivâye görüş edebî'l-kâdî literatüründe de ele alınmıştır. Sultan bir kişiyi kadı olarak atadığında bu kadı atandığı beldenin köy ve kasabasında kadı olmaz. Ancak menşurunda “bu belde ve çevresinde kadı” olduğu yazıldığı takdirde köy ve nahiyelerin de kadısı olur. Bunun sebebi de Nâdiru'r-rivâyeye göre şehrin kazânın nefaz şartı olmamasıdır. Zâhiru'r-rivâyeye göre kazâ nefaz şartı olup menşurunda yazsa bile kadı nahiyelerin kadısı olarak atanmış olmaz.⁶² Yine Zâhiru'r-rivâyeye göre nahiye-kasaba (rûstak) ve köy (karye) kadısından gelen mektup kabul edilmemektedir. Çünkü bu kadı esasen kadı değildir, onun hükmü muhasımları sulh etme menziline olup kazâ değildir. Bunun için kazâsı da mektubu da geçerli görülmemiştir.⁶³

Görüldüğü üzere metin, şerh ve haşiyede kademe kademe ihtilafı mesele kaynakları tespit edilerek açılmıştır. Metin ve şerhte meselenin Nâdiru'r-rivâye ve Zâhiru'r-rivâye arasındaki ihtilafa dayandığı zikredilmiştir. Şürûnbülâlî haşiyesinde de Zâhiru'r-rivâye ve Nâdiru'r-rivâye'nin kaynaklarını tespit ederek ihtilafı derinleştirmiştir. Nâdiru'r-rivâye görüşün Ebu Yusuf'un *Emâli*'sinden rivayet edilmesi kazâ bahsi için ayrıca önemlidir. Çünkü usûl-ü fetvaya göre Ebu Yusuf kazâ meselelerinde tecrübeli olduğu için onun görüşü bu bahiste ayrıca tercih edilmiştir.⁶⁴ Bu açıdan Şürûnbülâlî Nâdiru'r-rivâye'nin kimden rivayet edildiğini izhar ederek Zâhiru'r-rivâye görüşe nazaran meşâyihın Nâdiru'r-rivâye görüşü tercih etmesini isabetli bulmuş gibidir. Ancak devamında söyledikleri bu konuda farklı bir yol tercih ettiğini göstermektedir:

Şehrin şart olmadığı hükmüne iki mesele bina edilir. Bunlardan biri nahiye kadısının (rûstak) ⁶⁵ asıl [şehirdeki] kadıya mektup yazmasının sahih olup

⁶⁰ Serahsî'nin *Şerhu Edebi'l-kâdî* adlı eserinden nakil yapıyor.

⁶¹ Şürûnbülâlî, *Günyetü zevi'l-ahkâm*, c. II, s. 404.

⁶² Burhânüşşerîa, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, c. VIII, s. 14.

⁶³ Sadruşşehid, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, c. III, s. 332.

⁶⁴ İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûdü resmi'l-müftî*, s. 199.

⁶⁵ Rûstak; çarşı ve pazarı daimi olan köy, demektir. Rûstak, birkaç köyden oluşan yerleşim birimlerine verilen isimdir. Selçuklu ve Osmanlı'da ise köyden büyük yerleşim birimlerine kasaba denilir. Küçük

olmadığıdır. Zâhiru'r-rivâye'ye göre sahih olmaz. Çünkü ancak kazâ velâyeti olan kişi yazıyı nakledebilir. Rüstak kadısı da kadı değildir. Nâdiru'r-rivâye'ye göre ise sahihtir...İkinci mesele nahiyedeki kadı bir hadiseyi bilse, sonra bu bilgisiyle hüküm vermek istese Zâhiru'r-rivâyeye göre ihtilaflıdır.

Musannif 'Kitâbu'd-da'vâ'da Zâhiru'r-rivâyede şehrin kazânın cevazı için şart olduğunu söylemişti. Bu sebeple bunun yolu kâdının yardımcılarında birini davayı ve delilleri dinlemesi için göndermesi, sonrasında da hükmü imzalamasıdır.⁶⁶

Meselenin gidişatına bakıldığında Şürûnbülâlî metin içinde meseleye dair çelişkiler tespit etmiştir. Bu çelişkileri ortadan kaldırmak için meseleyi bir çözüme kavuşturur. Son cümlesinde “tarîkuhu” şeklinde bulduğu çözüm yolu budur. Kadı naiblerini nahiye ve köylere göndererek kazâ görevini yerine getirmiş olur.⁶⁷

Şürûnbülâlî'nin yaşadığı Kahire gibi şehirlerde naibler o beldenin yerli ulemasından atanmaktaydı.⁶⁸ Şehrin kadısı tarafından nahiyelere naib atamaları Osmanlı beldesi haline gelen bu bölgelerde de aynı şekilde devam etmiştir. Osmanlı'da yerleşik bir idare şekli olan kadı naibi atamaları Şürûnbülâlî'nin “tarîkuhü” şeklinde ifade ettiği yolu tarif etmektedir. Osmanlı'daki bu uygulamanın fikhî temelleri ve tartışma zemini bu meseledir. Buradaki uygulamada nahiye ve köyler kazâ kadısına bağlanarak merkezileşme sağlanmaktadır. Zâhiru'r-rivâye görüşe göre kâdının atanması için şehrin şart olduğu dikkate alındığında köy ve nahiyelerdeki şer'î muamelelerin durumu problemlili olacaktır. Köy ve nahiyelerde şer'î muamelelere bakan kişilere metinde rüstak kadısı ismi verilmiştir. Rüstak kadısının problemlili durumu Nâdiru'r-rivâye görüşün esas

çaptaki davalara bakması için mahkemeler kurulur ve başındaki kadılara da kadı'l-karye denilir. Bkz. Osman Gümüşçü, Mustafa Sabri Küçükbaşcı, “Köy”, **DİA**, c. Ek II, 2019, s. 85-87.

⁶⁶ Şürûnbülâlî, **Gunyetü zevi'l-ahkâm**, c. II, s. 404.

⁶⁷ Osmanlı Devleti'nde kadı atamaları kazâ ve mutasarrıflık denilen ilçe kadılıkları (naiplikleri) ile sancak ve vilayet atamalarıdır. Kazâ/ilçe kadıları Anadolu ve Rumeli kazaskerine bağlı olarak atanmaktadır. Sancak ve vilayet kadılıkları ise mevleviyet kadılığı ismini almış olup İstanbul, Mekke, Edirne, Bursa, Mısır, Medine, Şam, Kudüs, Halep gibi bölgelere yapılan atamalardır. Mevleviyet kadılarının atamaları 10/16. asrın ortasına kadar kazasker tarafından yapılırken bu tarihlerden itibaren şeyhülislam tarafından yapılmıştır. Kadı kazâ, sancak ve vilayet kadılıklarına atandığında kadı yardımcısı denebilecek naib de atanmakta, atandığı kazânın büyüklüğüne göre naiblerinin sayısı değişmekte ve naibler kadıya yardımcılık ve kazâ kâdılığı başta olmak üzere çeşitli vazifeler almaktadır. Bu meselede söz konusu edilen kazâ naibi, kâdının atandığı beldenin nahiyelerine giderek buradaki şer'î meselelere bakmaktadır. Osmanlı Devleti'nin başından itibaren fethedilen bölgelere kadı tarafından naib atanmış, Anadolu ve Rumeli kazaskeri bu atamayı tasdik etmiştir. Böylece hukukî düzenleme ve uygulamalar şehrin çevresine kadar uzanmaktadır. 11/17. yy'da çok fazla naibin görevde olduğu bilinmektedir. Bkz. Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı**, s. 87, 98, 99, 117.

alınmasıyla çözülmüştür. Ancak Osmanlı Devleti'ndeki uygulamada köy ve nahiyelerde ayrıca bir kadı bulunmaz. Metinde rüstak kadısı olarak geçen kişi bu dönemde kazâ kadısının naibidir. Hususen 11/17. asırda naib atamaları çok yaygın ve yerleşiktir. Bu açıdan Şürünbülâlî'nin meseleyi ele alışı ve bulduğu çözüm Osmanlı dönemindeki uygulamalarla doğru orantılıdır. Şürünbülâlî bu uygulamada Zâhiru'r-rivâye görüşün değil, Nâdiru'r-rivâye görüşün dikkate alındığını göstermek üzere bir tenbih kaydı açar: "Sultan birini bir beldeye kadı olarak görevlendirdiği zaman, menşurda ve resmi evrakında yazmadığı sürece köyler bu beldeye dahil olmaz."⁶⁹ Bu tenbih kaydı, Şürünbülâlî'den önce yaşamış Kara Çelebi Mehmed Efendi'nin *Dürer*'in haşiyelerine düştüğü notlarda da mevcuttur. Kara Çelebi'nin ifadeleri Osmanlı uygulamasında Nâdiru'r-rivâye görüşün esas alındığını açıkça göstermektedir:

Sultan bir adamı bir beldenin kadısı olarak atadığında nahiyeleriyle beraber bu beldenin kadısı olduğu menşurda yazmadığı sürece bu kadı o beldenin nahiye ve köylerinde kadı olmaz. Yazarsa bu beldenin tamamında kadı olur. Bu cevap Nâdiru'r-rivâye'ye göre doğrudur. Çünkü bu rivayete göre kazânın geçerli olması için şehir şart değildir. *Zahîra*'da da böylece görevlendirmeye köye [de] kadı olarak atanmış olur, der. Zâhiru'r-rivâye'ye göre ise şehir kazânın geçerli olması için şarttır. Bu sebeple menşurunda ve resmi evrakında yazsa bile köye kadı atanmış olmaz.⁷⁰

Kara Çelebi Mehmed Efendi'nin *Dürer*'e düştüğü notlardan oluşan haşiyesi 10/16. asrın başında kadı ve müftülere yardımcı olacak bir metin olarak kaleme alınmıştır.⁷¹ Yukarıdaki hüküm/nakil de kadı ve müftüler için kaydedilmiştir. Bir beldenin köy ve nahiyelerinde kazânın gerçekleşmesi için Nâdiru'r-rivâye görüşün esas alınması gerekmektedir. Böylece kâdının menşur ve resmî evrakında (berat kaydı) atandığı şehrin köy ve nahiyelerine de kadı olduğu yazılabilir ve kadı köy ve nahiyelere naiblerini gönderebilir.

⁶⁸ Mehmet İpşirli, "Naib", *DİA*, c. XXXII, 2006, s. 312-311.

⁶⁹ Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, c. II, s. 404. Bu ibare *Muhîtu'l-Burhânî*'de de geçmektedir. Bkz. *Burhânüşşerîa*, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, c. VIII, s. 14.

⁷⁰ Kara Çelebi Mehmed Efendi, *Sefinetü'd-Dürer*, vr. 220a.

⁷¹ Kara Çelebi Mehmed Efendi, *Sefinetü'd-Dürer*, vr. 1b-2a.

Her iki haşiyede bu hükmün yer alması iki asırda da bu görüşün tercih edildiğini gösterir. 11/17. asrın başında telif edilen Şürünlâlî haşiyesi de benzer bir nakil/hükmü şerhinde zikrederek kadı ve müftülerin müracaat edeceği bu hükmü öncelikle kendi bölgesinde müftü ve kadılar için teyit etmektedir. Anadolu kazaskerine bağlı Mısır beldesindeki kazâ kadılarının menşurunda/berat kaydında şehre bağlı köy ve nahiyelerin ayrıca zikredilmesi gerekir. Bu hükme göre kazasker tarafından merkezden atanan kâdının menşurunda köy ve nahiyeler dahil edilmediği takdirde şehir-kazâ kadısı nahiyelerin kadısı olmaz. Nâdiru'r-rivâyeye göre ise şehir şartı olmadığı için köy ve nahiyelerdeki kadılıklar geçerlidir.

Kazâ için şehir şartının koşulmasının etkilediği meselelerden ilkinin Şürünlâlî yukarıdaki alıntılarda zikretmiştir. Bu mesele köy ve nahiye kadısından gelen bir mektup/yazının kabul edilip edilmeyeceği meselesidir. *Dürrer*'de ilk olarak Zâhiru'r-rivâye görüşü zikredilerek görüşler arasındaki hiyerarşi dikkate alınmıştır. Molla Hüsrev, Zâhiru'r-rivâye görüşüne göre köy kadısından gelen mektup veya yazıyı da geçersiz kabul etmiştir:

“Şahitliğin nakli ancak sultan tarafından atanmış kadıdan olursa kabul edilir. Bu durumda hakemden gelen mektup kabul edilmez. Bir de cuma namazını kıldırmaya malik kadıdan [gelen mektup] kabul edilir. Bu durumda rüstak kadısından gelen mektup kabul edilmez.”⁷²

Şürünlâlî ise yukarıda zikredilenlere dayanarak *Dürrer*'de geçen bu hükme itiraz etmiştir: “Kemal [İbnü'l-Hümmam] demiştir ki: şahitlerin adaletinin ve yazının dikkate alınması gerekir. Yani yazının rüstak kadısından ya da başka bir kadıdan gelmesi arasında fark yoktur.”⁷³ Şürünlâlî'nin İbnü'l-Hümmam'dan yaptığı nakle göre rüstak kadısından/naibinden gelen mektup kabul edilmektedir. Bu hüküm kazâ için şehri şart koşmayan Nâdiru'r-rivâye görüşüne göredir. Zâhiru'r-rivâye görüşüne göre ise rüstak kadısı, gerçek anlamda kadı olmadığı için mektup da kabul edilmez. İbnü'l-Hümmam'ın ifadelerine göre mektupta dikkat edilen husus köy veya nahiye kadısından gelmesi değil,

⁷² Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, c. II, s. 413.

şahitlerin adaletidir. Bu açıdan rüstak kadısı ile şehir kadısı arasında bir fark gözetmemektedir.⁷⁴ Görüldüğü üzere Şürünlâlî *Dürer*'de geçen iki nakli değerlendirirken/şerh ederken hükümler arasındaki tutarlılığı gözetmiştir.

Şürünlâlî kadılık için şehir şartı meselesinde *Dürer*'in hem Nâdiru'r-rivâye görüşün müftâ bih olduğunu zikretmesi hem de rüstak kadısından gelen mektubun kabul edilmediğini söylemesi arasındaki çelişkiyi haşiyede ifade etmişti. Abdülhalim Efendi de bu istikamette hareket ederek bu iki hüküm arasındaki çelişkiyi doğrudan ifade etmektedir:

Bir şehrin kadısından başka bir şehrin kadısına gelen yazı kabul edilir. Aynı şekilde şehir kadısından rüstak ve sevad kadısına gelen yazı da kabul edilir. Ancak rüstak kadısından şehir [kazâ] kadısına gelen yazı kabul edilmez. *Sirac*'da böyledir. *Münyetü'l-müftî* de kabul edilmeyeceğini söyledi. Zâhiru'r-rivâye'de böyledir. Zâhiru'r-rivâye'ye göre şehir, kazânın geçerli olmasının şartıdır. Fetvanın Zâhiru'r-rivâyeye göre olmadığı daha önce geçmişti. Buna göre müftâ bih rivayetle amel edilirse rüstak kadısının şehir kadısına yazdığı mektup/yazının sahih olması gerekir...Biliyorsun ki bu, bazı ulemânın kavli üzerine mebnidir.⁷⁵

Abdülhalim Efendi'nin dönemine dair işaretler barındıran şerh yöntemi dikkate alındığında “Biliyorsun ki bu, bazı ulemânın kavli üzerine mebnidir” ifadesinde geçen ulemanın Şürünlâlî'nin şerhinde geçen İbnü'l-Hümmam ve Şürünlâlî'nin kendisi olduğu düşünülebilir. Çünkü Abdülhalim Efendi'nin bu meseleye dair zikrettikleri Şürünlâlî'nin şerhinin bir devamı niteliğindedir. Onun *Dürer*'in iki hükmü arasındaki tutarlılığı dikkate alması ve nahiye kadısından şehir kadısına gelen mektubun Nâdiru'r-rivâye görüşe göre kabul edilmesi hükmü Şürünlâlî'nin ifadeleri doğrultusundadır. 11/17. asırda telif edilen bu iki haşiyede mesele benzer bir şekilde ifade edilmiş ve metindeki hüküm iki haşiyede de aynı noktada ele alınmıştır. Bu asırda telif edilmiş diğer bir metin olan Haskefi'nin *Dürü'l-muhtâr*'ında (telif tarihi 1661) da Timurtâşî ve İbnü'l-Hümmam'a dayanılarak rüstak kadısından gelen mektubun kabul edildiği görüşü

⁷³ Şürünlâlî, *Günyetü zevi'l-ahkâm*, c. II, s. 413.

⁷⁴ Timurtâşî de köy kadısından gelen mektubun kabul edildiği görüşünü muhtasar metnine almıştır. Bkz. Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebzar*, s. 476.

⁷⁵ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gururi'l-ahkâm*, c. II, s. 849

hakim olmuştur ki *Dürrü'l-muhtâr*'da şehrin Nâdiru'r-rivâyeye göre şart olmadığı görüşü esas alınmıştır.⁷⁶ Bu bağlamda Kahire ve İstanbul'da telif edilen *Dürer* haşiyeleri metindeki mesele ve hükümleri kendi dönemlerindeki müfta bih tercihler bağlamında müşterek bir alana çekmiştir.

Hâdimî de haşiyesinde Şürünbülâlî ve Abdülhalim Efendi'nin haşiyelerinin ve yakın dönem kaynaklarının meseleyi getirdiği nokta üzerinden şerh yazmıştır. Bu meselede problemlili alan, köy ve nahiyedeki kadıdan gelen mektubun kabul edilip edilmeyeceği meselesi olduğu için doğrudan bu hususa işaret etmiş ve yakın dönem kaynaklardan nakille tercih yapmıştır: “(Rüstak kadısından [gelen mektup] kabul edilmez.) *Dürr*'e göre rüstak kadısından şehir kadısına veya rüstak kadısından rüstak kadısına gelen yazı kabul edilir. Musannif [Timurtâşî] ve Kemal buna itimad etti.”⁷⁷ Hâdimî, meseleyi bir önceki asrın fakihî ve Abdülhalim Efendi ile çağdaş olan Haskefî'nin *Dürrü'l-muhtâr*'daki hükmü ve tercihi ile kısa bir şekilde açıklamıştır.

Abdülhalim ve Şürünbülâlî haşiyelerinden neredeyse bir asır sonra telif edilen Hâdimî haşiyesi önceki haşiyelerde tercih edilen ve *Dürrü'l-muhtâr* gibi yakın dönem kaynakların da tercih ettiği görüşü tartışmaya açmadan zikretmiştir. Bu asırda sıklıkla zikredilen kadı ve müftülerin ilim ve fıkıh yönünden yetersiz oluşları gibi problemler göz önünde bulundurulduğunda kadı ve müftülere müfta bih görüşü doğrudan veren bir haşiyeye kaleme alındığı söylenebilir. Hâdimî bu telifi, muhtasar müstakil bir metin inşa ederek yapmıştır. Ancak bunu *Dürer* üzerinden/onu esas alarak yapması *Dürer*'in kadı ve müftülerin müracaat kaynağı olması sebebiyledir. Bu şekilde hem kadı ve müftülerin *Dürer*'e müracaat ederken aynı zamanda Hâdimî haşiyesini de dikkate almalarını sağlamış, hem de *Dürer*'deki görüşleri kendi dönemine ve yakın dönemdeki kaynaklara göre tekrar güncellemiştir. Kadı ve kazâ meselesinde Hâdimî köy ve nahiye kadılarından gelen mektupların kabul edileceği görüşünü haşiyesine yazarak, önceki haşiyelerle ve

⁷⁶ Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, s. 476. İbn Âbidîn *el-Bahru'r-raik*'ten Zâhiru'r-rivâyeye göre şehrin şart olmadığı (O da *Bezzâziyye*'den nakleder) ve müfta bih görüşün bu olduğu görüşünü esas alarak metinde zikredilen her iki görüşün de Zâhiru'r-rivâyeye dayandığını ve bu konuda düşünülmesi gerektiğini söylemiştir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. VIII, s. 34.

⁷⁷ Hâdimî, *Haşiyeye ale'd-Dürer*, s. 446.

yakın dönem kaynaklarla beraber meseledeki değişen noktayı vurgulamış ve müfta bih görüşü zikretmiştir.

Köy ve nahiye kadısından gelen yazı ve mektubun kabul edilmediği şeklinde metinde geçen hüküm *Dürer* haşiye geleneğinde değişmiştir. Sürece bakıldığında Şürünbülâlî haşiyesine kadar bir değişiklik veya yorum yoktur. Şürünbülâlî haşiyesinin İbnü'l-Hümmam'ın görüşünü esas almasıyla haşiye geleneğinde metnin bu hükmü değişir. Abdülhalim Efendi ve Hâdimî doğrudan zikretmeseler de kullandıkları kaynaklar (*Dürrü'l-muhtâr* ve *Fethu'l-kadîr*) ve atıflar doğrultusunda Şürünbülâlî istikametinde meseleyi değerlendirmişlerdir. Abdülhalim Efendi bu konudaki hükmün Zâhiru'r-rivâyeye göre değil, Nâdiru'r-rivâyeye göre olduğunu söyleyerek Şürünbülâlî'nin tercihinin haklılığını ispatlamıştır. Hâdimî ise böyle bir açıklamaya başvurmadan Haskefî, Timurtaşî ve İbnü'l-Hümmam'ın bu görüşe dayandığını söylemiştir. Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*'ı, *Dürer*'e dayanarak telif etmiştir. Hâdimî ise *Dürr*'de geçen hükümleri *Dürer* haşiyesine taşıyarak meseleyi 9/15. asırdan 12/18. asra nakletmiştir. Bu da metinlerin birbirinden istimdad ettiğini ve fikhî düşüncenin metinler arasında bir silsile halinde cereyan ettiğini göstermektedir. Şerh ve haşiyeler kendine yakın dönemsel kaynakları kullanarak metinler arasında bu irtibatı sağlayarak fikhî düşüncenin kendi içindeki gelişimini ve hareketini sağlamaktadır.

3. Kâdının Mezhebinin Hilâfına Hüküm Vermesi

Ele aldığımız üç haşiye, kâdının başka bir mezhebin görüşüyle veya kendi mezhebinin hilafına hüküm vermesi meselesini de yakın dönem kaynaklarla, kendi yöntemleri bağlamında kendi dönemlerinin meselesi haline getirmiş ve birbiriyle irtibatlı bir şekilde meseleyi değerlendirerek nakletmişlerdir.

Dürer'de⁷⁸ bu mesele Ebu Hanife ve İmameyn arasındaki ihtilaf bağlamında müzakere edilmiştir. Molla Hüsrev öncelikle “mezhebinin hilafına hüküm vermenin” ne demek olduğunu açıklamıştır:

Kâdının içtihadî meselelerde görüşünü unutarak mezhebinin hilafına hüküm vermesi Ebu Hanife'ye göre geçerlidir, kasden böyle hüküm verirse bunda da iki rivayet vardır. İmameynin görüşüne göre her iki durumda da geçerli değildir. Bir görüşe göre fetva imameynin görüşüne göredir, bir görüşe göre de her iki durumda da geçerli olduğuna fetva verilir.

“Görüşün hilafı” ile kasdedilen Hanefî mezhebinin görüşünün hilafıdır. Mezhebinin hilafına hüküm vermesiyle kasdedilen Şafiî mezhebine veya başka bir mezhebe göre hüküm vermesi ya da kendi mezhebinin hilafına hüküm vermesidir. Hanefî bir fakih Ebu Yusuf, Muhammed gibi imamın ashabından birinin görüşüyle hüküm verdiği zaman mezhebinin hilafına hüküm vermiş olmaz.

Buna göre burada bir mezhebe mensup kadıdan bahsetmektedir. Bu açıdan mutlak müçtehit konumundaki bir kadıdan söz etmemektedir. “Hanefî bir fakih” derken de bunu kasdeder. Devamında da İmameyn arasındaki ihtilafı zikredip müfta bih görüşü tayin etmeye çalışır:

Mezhebinin görüşünü unutarak mezhebin hilafına hüküm verirse Ebu Hanife'ye göre geçerlidir. Kasden mezhebinin hilafına hüküm verdiğinde ise ‘geçerlidir ve geçerli değildir’ şeklinde iki görüş vardır. Geçerli olduğu şeklindeki görüşe göre diğer mezhebin görüşü yakîn bir hata değildir.

İmameyne göre her iki durumda da [unutarak ve kasden mezhebinin hilafına hüküm vermek] geçerli değildir. Çünkü kadı bu iki durumda da kendine göre hata olan bir şeyle hükmetmiştir. Bir görüşe göre fetva buna göredir. *Hidâye* bunu tercih etmiştir.

Bir görüşe göre de fetva her ikisinin de geçerli olduğu üzerinedir. *el-Fetâva's-suğrâ*'ya göre kadı içtihadî bir meselede hükmettiği zaman Ebu Hanife'ye göre geçerlidir. Fetva buna göredir. *Kâfi*'de de böyledir.⁷⁹

Kâdının içtihadî bir meselede unutarak veya kasden kendi mezhebinin hilâfına hüküm vermesi probleminde Ebu Hanife ve İmameynin arasındaki ihtilaf merkezi konumdadır. İmameynin görüşü olan; unutarak da kasden de mezhebin hilafına hüküm vermenin geçerli olmadığı görüşünü *el-Hidâye* müfta bih olarak vermiştir.⁸⁰ *Vikâye*'de - Ebu Hanife'nin görüşü ve ihtilaf zikredilmeden- doğrudan İmameynin görüşü müfta bih

⁷⁸ Kudûrî'nin *Muhtasar*'ında ve *İhtiyâr*'ın kazâ bölümünde bu mesele yoktur. Bkz. Kudûrî, **Muhtasar**, s. 585-593; Mevsilî, **el-İhtiyâr**, c. II, s. 97-112.

⁷⁹ Molla Hüsrev, **Dürerü'l-hükkâm**, c. II, s. 409, 410.

⁸⁰ Merğînânî, **el-Hidâye**, c. III, s. 107. *el-Hidâye*'de imameynin görüşü müfta bih olarak verilmekle beraber *Bidâyetü'l-mübtedî*'de (muhtasar metinde) Ebu Hanife'nin görüşü yer alır.

olarak zikredilmiştir.⁸¹ *Dürer* ise her iki görüşü de zikretmekle beraber Ebu Hanife'ye dayanan, "kasden de unutarak da olsa mezhebin hilafına hüküm verme geçerlidir" görüşünü müfta bih olarak en sonda zikretmekle onu tercih etmiş görünmektedir.

Kadıların Hanefî mezhebine göre hüküm vermesi kadı beratlarında açıkça 10/16. asrın ortasından itibaren yazılmaya başlanmıştır.⁸² Kadıların talak bahislerinde Şafî mezhebine göre hüküm vermesi Ebussuûd'un *Ma'rûzât*'ında yasaklanmıştır.

Zeyd-i gâibin zevcesinin nafakaya aczi zahir olup teşeffü' edüp Şafî'î kâdısı tefrik edüp zevc-i âhara varub ba'dehû Zeyd gelse şer'an zevcesini geru almağa kâdir olur mu? El-Cevab: Teşeffü' hususu bu diyarda cârî olmaya deyu men'-i sultânî varid olmuştur.⁸³

Daha öncesinde kocası bir nafaka bırakmadan kaybolan/terk edilen kadınlar kadıya başvurmakta, kadı da Şafîî bir naib tayin ederek talak ile bu meseleyi çözmekteydi. Kâdının bu çözümü/hükmü kabul edip sicile kaydettiğine dair elimizde örnekler vardır. Mehmet Akif Aydın'a göre Kemalpaşazâde'nin fetvalarında yani 10/16. asrın başında bile bu şekilde hüküm vermek caizdi. Ancak Ebussuûd'un fetvalarında bu durum değişmiştir. 10/16. asrın ortasına kadar Şafîî mezhebine göre hüküm verme işleminin devam ettiği bilinmektedir.⁸⁴

Başka mezhebe göre hüküm vermeme meselesi *emr-i sultanî* ile yasaklanmakla beraber esasında Hanefî fıkıh literatüründe zaten işlenen bir meseledir. Yukarıda zikredilen muhtasar metinlerde görüldüğü üzere bu meselede imameynin görüşü tercih edilerek mezhebin hilafına verilen hüküm geçerli görülmemiştir. Ancak bu hüküm ve tercih ihtilaflıdır. Molla Hüsrev meseleyi *Dürer*'de ihtilaflı bir şekilde zikretmiştir. Ancak *emr-i sultanî* ile İmameynin görüşü kuvvetli bir şekilde öne çıkmıştır.

⁸¹ Burhânüşşerîa, **Vikâyetü'r-rivâye**, s. 351. Neseî şöyle der: "İctihadi meselelerde kadı unutarak veya kasden mezhebinin hilafına hüküm verirse imameyne göre hüküm geçerli olmaz. Bu görüşle fetva verilir." *Kenzü'd-dekâik*'te bu bahis yer almamıştır. Bkz. Neseî, **Kenzü'd-dekâik**, s. 403-426.

⁸² Bir beratla "...Eimme-i Hanefiyye'den muhtelefun fihâ olan mesâili kemâ yenbeğî tettebbu' edip esahh-ı akvâli bulup anınla amel eyleye..." ifadeleri yer almıştır. Bkz. Aydın, **Osmanlı Hukuku Devlet-i Aliyye'nin Temeli**, s. 251. Bu ifadeye örnek 953/1546 tarihli bir kâdı beratı için bkz. Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı**, s. 112, 113.

⁸³ Ebussuûd, **Ma'rûzât**, s. 78.

⁸⁴ Aydın, **Osmanlı Hukuku**, s. 249, 250.

Ebussuûd Efendi'nin "bu diyarda teşeffu' memnudur" ifadesinde belirttiği diyar Anadolu ve Rumeli toprakları olmalıdır. Çünkü Şam, Halep, Kahire, Mekke ve Medine gibi geniş Osmanlı coğrafyasında Şafiîler dahil farklı mezheplerin kadıları hüküm verebilmekte, Hanefî başkadı diğer mezheplerden naibler atayabilmektedir.⁸⁵ Osmanlı Devleti Memlûk topraklarını kendi bünyesine kattıktan sonra idari ve hukuki yönetim açısından merkezileşmeyi ve kontrolü sağlamak için bu bölgelere merkezden kadı atamaları yapmıştır.⁸⁶ Bu başkadı Hanefî olmakla beraber oradaki farklı mezheplere mensup yerel ulema da hukukî açıdan meselelere dahil edilmiştir. Yerel ulemadan Şafiî, Mâlikî ve Hanbelî kadı naibleri mahkemelerde yer almıştır.⁸⁷ Memlûk mahkemelerindeki dört mezhep kadı uygulaması Osmanlı döneminde de bir şekilde devam etmiştir.⁸⁸

Dürer'de ihtilaflı olarak zikredilen bu mesele kâdının başka mezhebin görüşüyle hüküm vermesiyle ilgilidir, kâdının mezhep içinde hangi görüşü esas alacağı mevzuu yer almamaktadır. 10/16. asırda Osmanlı'da bir kâdının Hanefî mezhebine göre hüküm vermesi esasının da ötesinde, Hanefî mezhebi içinde esahh-i akvâl ile hüküm vermesi kuralı esas alınmıştır. Ebussuûd Efendi'nin *Ma'rûzât*'ında "Esahh-ı akvâl ile amel eyleyesün deyû berâtında mukayyed olan kâdı kavli-i zaîf ile amel eylese hükmi nafiz olur mu? El-Cevab: Gayet zaîf olıcak olmaz." hükmü kadıların beratlarında mezhebinin hilafına hüküm vermenin de ötesinde, Hanefî mezhebi içinde de esahh-ı akval görüş ile amel etmeleriyle mukayyed olduklarının bir ifadesidir.⁸⁹ Süleyman Kaya, Pîr Mehmed Üskübî Efendi'nin (ö. 1020/1611) Osmanlı öncesi alimlerin her görüşle amel

⁸⁵ Aydın, **Osmanlı Hukuku**, s. 253. Aydın, Hanefî mezhebi dışındaki mezheplerden naib atamalarına dair örnekler vermiştir. Bkz. a.e. s. 253, 254.

⁸⁶ Bu beldelerin Osmanlı toprağı olduktan sonra çöküşe geçtiği ve sönükleştiğine dair bir literatür vardır. Bu literatürü eleştiren bir çalışma için bkz. Andre Raymond, **Osmanlı Döneminde Arap Kentleri**, çev. Ali Berktaş, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1995 (orijinal baskı 1985), s. 15-17.

⁸⁷ Jane Hathaway, **Osmanlı Hakimiyetinde Arap Toprakları 1516-1800**, s. 147.

⁸⁸ Abdurrahman Atçıl, "Memlûkler'den Osmanlılar'a Geçişte Mısır'da Adlî Teşkilat ve Hukuk (922-931/1517-1525)", **İslam Araştırmaları Dergisi**, No: 38, 2017, s. 91.

⁸⁹ Ebussuûd, **Ma'rûzât**, s. 130. Devamındaki maddede kâdının hükümlerin delillerine vakıf bir alim olması durumunda zayıf görüşle amel edebileceği ifade edilmiştir: "Zeyd-i kâdı bir kavli-i mercûhun delilinde kuvvet fehmi edüp kavli-i mezbur ile hüküm eylese şer'an hükmü nafiz olur mu? El-Cevab: Kâdî edille ve ahkâmın tefâsiline vâkıf ulemâ-i izamdan olmayıcak olmaz." Bkz. Ebussuûd, **Ma'rûzât**, s. 130, 131.

edebildikleri, esahh-i akvâl ile amel etme uygulamasının olmadığı şeklindeki ifadelerinden yola çıkarak bu uygulamanın Osmanlı'ya has olduğunu söylemektedir.⁹⁰ Bu şartlar çerçevesinde bu bölümde ele aldığımız üç muhaşşî meseleyi hem literatürde ele alındığı haliyle hem de Osmanlı dönemine has uygulamayla beraber ele almışlardır.⁹¹

Şürünbülâlî haşiyesinde önceki meselede (kazâda şehir şartı) olduğu gibi Ebu Hanife ve İmameyn arasındaki ihtilafa dair en önemli kaynaklarından olan *Burhan*'ın İbnü'l-Hümmam'a ait naklini esas almıştır:

Kemal'e göre; Ebu Hanife'ye göre kadı içtihadî meselelerde mezhebinin görüşünü unutarak onun hilâfına hüküm verdiği zaman bir rivayete göre geçerlidir. Kasden mezhebinin hilafına hüküm verirse bu konuda da geçerlidir ve değildir şeklinde iki rivayet vardır. İmameyne göre ise iki durumda da -yani unutarak ve kasden- geçerli değildir. Fetva İmameynin görüşüne göre verilir. *Fetâva's-Suğrâ*'da fetvanın Ebu Hanife'nin görüşüne göre verileceğini söyler.

Fetvada ihtilaf etmişlerdir. Bu zamandaki vecih, İmameynin görüşüne göre fetva verilmesidir. Çünkü mezhebinin görüşünü kasden terk eden kimse ancak batıl bir hevadan dolayı terk etmiştir; güzel bir amaçtan dolayı değildir. Unutarak mezhebinin hilafına hüküm veren kadıya gelince, atayan kişi o kadıyı mezhebiyle hüküm versin, başka bir mezhebin görüşüyle hüküm vermesin diye atamıştır. Bunların hepsi müçtehit kadı hakkındadır.

Mukallit kadıya gelince o, örneğin Ebu Hanife'nin mezhebiyle hüküm vermesi için o göreve gelmiştir. Muhalefete malik değildir. Muhalif olursa mazul olur. Bu ifadeleri *Burhan* Kemal'den nakletti. Sonra şöyle dedi: Bu, sımsıkı tutunulması gereken, doğru sözün açıklamasıdır.⁹²

Şürünbülâlî'nin bu yorumunda dikkat çeken birden fazla husus vardır. Öncelikle Şürünbülâlî şerh yöntemi doğrultusunda sık sık yaptığı gibi Kahire fıkıh birikimini merkeze alarak *Burhan* ve *Fethu'l-kadîr*'in tercihlerini öne çıkarmıştır. Her iki eser de

⁹⁰ Süleyman Kaya, Pîr Mehmed Üskübî Efendi'nin (ö. 1020/1611) Osmanlı öncesi alimlerin her görüşle amel edebildikleri, esahh-i akvâl ile amel etme uygulamasının olmadığı şeklindeki ifadelerinden yola çıkarak bu uygulamanın Osmanlı'ya has olduğunu söylemektedir. Bkz. Süleyman Kaya, "Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık", **Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslâm Mezhepleri**, edit. Halit Çalış vd., Konya, 2017, s. 107.

⁹¹ Şürünbülâlî'den sonra şerhini telif eden İzzinî de kâdının mezhebinin hilafına hüküm vermesinin caiz olmadığı görüşünü tercih etmiştir: "Şeyhu'l-İmam Uzcendî geçerli olmadığı yönünde fetva verdi. Sadruşşehid, Zahiruddin Merğînânî geçerli olduğu şeklinde fetva vermiştir." İzzinî, **Uddetü'l-hükkâm**, c. IV, 92a. İzzinî'nin sadece ihtilafı verip tercih yapmadığı ilk bakışta görülüyor. Ancak ifadelerinden birine daha yakın olduğu söylenebilir. Uzcendî'ye Şeyhu'l-İmam diyip Sadruşşehid ve Zahiruddin Merğînânî'nin önüne bir lakap koymaması Uzcendî'nin görüşüne daha yakın olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Mısır bölgesindeki ulemaya ait bir metin olup Şürünbülâlî'nin fikhî bakış açısı ve analizlerinde tuttuğu istikameti belirleyici konumdadır.

Selef alimleri Ebu Hanife ve İmameyn arasındaki bu ihtilafa bağlı olarak farklı tercihler yapmıştır. Müfta bih görüşü tayin etme noktasında bu ihtilaf metinlerde varlığını sürdürmüştür. Her ne kadar *Dürer el-Hidâye*'nin İmameynin görüşünü müfta bih olarak verdiğini söylese de İbnü'l-Hümmam Merğînânî'nin tercihinin Ebu Hanife'den yana olduğunu söylemektedir.⁹³ İbnü'l-Hümmam ihtilafli meseledeki görüş ayrılığını ve tercihleri zikrettikten sonra “bu zamanda” diyerek Şürünbülâlî'nin yukarıda zikrettiği açıklamayı yapmıştır.⁹⁴ Şürünbülâlî yakın dönemin muteber ve otorite bir kaynağı olarak ve bir önceki asrın ulemasının meseleye dair hükmünü yansıtan bir tercih yaparak *Fethu'l-kadîr*'den nakille meseleyi açıklamıştır.

Haşiyede *Dürer*'den farklı bir şekilde müçtehit ve mukallit kadı ayrımı yapılmıştır. İmamlar arasındaki ihtilaf müçtehit kadıya müteallik bir tartışma olarak belirlenmiştir. Bu ayrım Şürünbülâlî haşiyesiyle beraber sonraki haşiyelerde de dikkate alınmıştır. Şürünbülâlî'nin haşiyesinde kâdının gerek unutarak gerekse de kasden mezhebinin hilafına veya başka bir mezhebe göre hüküm veremeyeceğine dair İmameynin görüşü tercih edilerek, haşiyede metindeki tercihin aksine bir istikamet ve tutum vardır. İmameynin görüşünün tercih edilmesinde iki gerekçe vardır; bunlar mezhebinin görüşünü kasden terk eden kimsenin ancak batıl bir hevedan dolayı terk edeceği ve unutarak terk edenin ise onu atayan kişinin maksadını gerçekleştirmediği düşüncesidir. Şürünbülâlî de bu iki gerekçeyi esas alarak imameynin görüşünü müfta bih olarak tercih etmiştir.

Dürer'de bahsi geçmeyen mukallit kadı meselesi ise bu bağlamda bu meseleye bitişen, eklenen diğer bir bahistir. Buradaki nakilde doğrudan “Ebu Hanife'nin mezhebi” denilerek Osmanlı'daki mevcut uygulamayı ve *emr-i sultanîyi* esas almıştır. *Burhan*'ın

⁹² Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, c. II, s. 410. (şerh kısmı)

⁹³ *el-Hidâye*'de imameynin görüşü müfta bih olarak zikredilmiş, ancak *Bidâyetü'l-mübtedî*'de (muhtasar metinde) Ebu Hanife'nin görüşü yer almıştır. Merğînânî, *el-Hidâye*, c. III, s. 107.

⁹⁴ İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-kadîr*, c. VII, s. 285.

“Bu, sınıksız tutunulması gereken doğru sözün açıklamasıdır.” ifadesi de imamların ihtilafı ile başlayan meselede İmameynin görüşünün ne kadar kuvvetlendiğini gösterir.

Bu dönemde bu meseleyle yakından alakalı bir tartışma alanı daha vardır. “Bir meselenin hükmünü birden fazla mezhepten seçilen unsurla belirlemek” demek olan telfik konusu hususen Kahire-Dımaşk bölgesindeki ulema tarafından fıkıh usulü, fetva ve risalelerde konu edilmiştir. Hanefî mezhebine mensup mukallit birinin herhangi bir yerinden kan akması durumunda abdestinin bozulmaması için Malikî mezhebini taklit etmesinin caiz olup olmadığını irdelleyen bu meselede, *Dürer* muhaşşî Şürünbülâlî de 1046/1636-37 yılında bir risale kaleme almıştır. Bunun yanında İbn Nuceym ve Abdülganî Nablusî (ö. 1143/1731) gibi bu bölgenin diğer meşhur alimleri de risale yazmışlardır.⁹⁵ Şürünbülâlî yukarıda zikredilen durumda Malikî mezhebini taklit etmenin fıkıh usulü alimlerinin zikrettiği gibi caiz olduğunu söyler. Ancak buna bir şart eklemiştir. O da mukallidin bunu yaparken Ebu Hanife’ye göre müstehab ve sünnet olan, İmam Malik’e göre ise şart olan şeyleri yerine getirmesi gerektiğidir. Ulemaya göre hilaf olan konularda müstehab ve vacip olanı yapmak en efdal olandır. Yani ihtiyatlı davranmak gerekir.⁹⁶ Şürünbülâlî mukallidin daha az yükümlülüğü için telfiki kullanmasının önüne geçmektedir. Bu açıdan telfikten kaçınmak gerektiğini ve tevfiğe (bir mezhebin görüşüyle fetva vermeye) yaklaşmak gerektiğini söylemiştir.⁹⁷ Telfikle ilgili yaklaşımı, kâdının mezhebinin hilafına veya başka bir mezhebe göre hüküm vermesi meselesinde zikrettikleriyle orantılıdır.

Abdülhalim Efendi, Şürünbülâlî’nin istikametinde hareket ederek öncelikle mukallit ve müçtehit kadı ayrımı yapmıştır:

⁹⁵ Eyüp Said Kaya, “Telfik”, *DİA*, c. XXXX, 2011, s. 401-402.

⁹⁶ Şürünbülâlî, *el-‘İkdü’l-ferîd li-beyânî’r-râcih mine’l-hılâf fî cevâzi’t-taklîd*, s. 210, 250. Bu risaleden sonra 1086/1675-76 yılında Abdülganî Nablusî *Hulasâtü’t-tahkik fî beyânî hükmi’t-taklîd ve’t-telfik* isimli bir risale kaleme almıştır. Burada ifade ettiğine göre Şürünbülâlî’nin talebesi olan babası İsmail en-Nablusî, *Dürer* haşiyesi *el-İhkâm*’da Şürünbülâlî’nin bu risalesinden nakilde bulunmuştur. Bkz. Abdülganî en-Nablusî, “Hulasâtü’t-tahkik fî beyânî hükmi’t-taklîd ve’t-telfik”, çev. Ahmet Yaşar (Taklid ve Telfik Konusunda Bir İnceleme), *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XI, 1998, s. 201-223, sy. 213.

⁹⁷ Telfik meselesi modern dönemde farklı bir bağlama çekilerek gündeme gelecektir. Modern dönemdeki ihtiyaçlara cevap verebilecek bir yöntem olarak taklid ile ilişkisinden kopararak ele alınacaktır. (Bkz. Reşid Rıza, *Mezâhibin Telfiki ve İslâmın Bir Noktaya Cem’i*, çev. Ahmed Hamdi Akseki, İstanbul, 1332.) Kaya, “Telfik”, s. 402.

(Mezhebinin hilâfına) ifadesi şuna işaret eder. *Muhîr*'te geçtiğine göre rivayetlerin ihtilafı [imamlara dair rivayetler] müçtehit kadı hakkındadır; müçtehit kadının mezhebinin hilafına hüküm vermesidir. Böylece ortaya çıkmıştır ki mukallit kadı mezhebinin hilafına hüküm verdiği zaman ittifakla geçerli olmaz. *Kunye* ve *Münye*'de bu şekildedir.⁹⁸

Abdülhalim Efendi bu ayrımı yaptıktan sonra mukallit kadı bahsini derinleştirmek için diğer meselelerde olduğu gibi şerh yöntemi istikametinde şerhler ve fetâvâ kitaplarından meseleyle ilgili farklı görüşleri ele alır:

Bezzâziyye'ye göre şayet mukallit [kadı] fetvayla hüküm verse ve bu fetva mezhepte içtihadı meseleyse, ancak kendi mezhebinin hilâfına olsa o hüküm geçerlidir. Başkası bu hükmü nakzedemez. Ancak kendisi nakzedebilir. *İmâdiyye*'de de bu şekildedir. *Münyetü'l-müftî*'de esah olan görüşe göre müçtehit olmasa bile kâdının içtihat edilen bir konuda hükmünün caiz olduğu yazılıdır. İbn Vehban'ın *Şerhu'l-Manzûme*'deki görüşü de böyledir. *Bedâi'*ye göre ihtilaf, kâdının müçtehit olmadığı durumdadır. İctihat ehli olduğu zaman içtihadı karşı görüşün [hasmının] mezhebine götürse bile hükmü ittifakla sabittir.⁹⁹

Abdülhalim Efendi her ne kadar mukallit kâdının mezhebinin hilafına hüküm veremeyeceği konusunda ittifak olduğunu söylese de burada mukallit kâdının mezhebinin hilafına hüküm verebileceğine dair nakiller zikretmiştir. Bu açıdan Şürûnbülâlî'den farklı bir şekilde hem mukallit kâdının hem de müçtehit kâdının mezhebin hilafına hüküm verebileceğine dair bir yorum kapısı açmıştır. Bu nakillerden sonra ise -şerh yönteminin bir parçası olan- döneminde kabul edilen ve uygulanan hükmü söyler:

Bana göre kadıların, ister içtihat ehli olsun ister olmasın mezhebinin hilafına hüküm vermesi ancak kadıyı atayan kişi tarafından bir ruhsat olursa geçerli olur. Eğer ruhsat olmazsa geçerli olmaz.

Meşhur olan şudur: Menşur [kadıyı tayin yazısı], Hanefî mezhebinin racih sahih görüşüyle amel etmekle kayıtlamışsa bu durumda kadı muhalefete malik değildir. Muhalif olursa mazul olur. *Feth* sahibinin keliması da buna göredir. Düşün.¹⁰⁰

⁹⁸ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm*, c. II, s. 844.

⁹⁹ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm*, c. II, s. 844, 845.

¹⁰⁰ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm*, c. II, s. 845.

Abdülhalim Efendi burada önceki zikrettiklerinden farklı bir istikamette giderek menşuru şerhe dahil etmiş, menşurda zikredilen ile Şürübülâlî'nin *Fethu'l-kadîr*'den yaptığı alıntıyı burada birleştirmiştir. Kâdının başka mezhebin görüşüyle hüküm vermesinin ötesinde daha da önce zikrettiğimiz gibi Osmanlı dönemine has bir uygulama olan mezhebin esahh-ı akvâli ile hüküm verme kuralını meseleye ilave etmiştir. Abdülhalim Efendi'nin şerhinde dikkat çeken bir husus da kadıyı atayan kişi yani dönemine göre sultan, kazasker veya şeyhülislamın meseleye dahil edilmesidir. Müçtehit ve mukallit olması fark etmeksizin kadı, kendini atayan kişinin yetkisiyle (ruhsatıyla) mezhebinin hilafına hüküm beyan edebilir. Böylece kâdının mezhebin hilafına hüküm vermesi “kendini atayan kişinin” ruhsatına bağlanmış oldu. Abdülhalim Efendi böylece Şürübülâlî'den farklı bir şekilde meselenin, sultan ve kadı arasındaki durumunu ele almış oluyor:

Fetâvâ Zahiruddin el-Merğînânî'nin zikrettiğine göre [Kadı mezhebinin hilafına hüküm verdiğinde] Sultanın onun hükmünü nakzetme hakkı vardır. *Feth*'de söylendiği gibi bu zamanda yapılacak şey İmameynin görüşüne göre fetva vermektir. Çünkü kasden mezhebini bırakan kimse bunu ancak batıl heavadan dolayı yapar; güzel bir amaçla değil. Mezhebini unutana gelince onun hükmüne itibar yoktur. Çünkü bu, mukallidin kendisine verilen vazifeye aykırıdır. *Suğrâ*'ya göre fetva Ebu Hanife'nin görüşüne göredir. *Hâniyye*'de de fetva, Ebu Hanife'den gelen iki rivayetten daha zahir olana göredir.

Bana göre; geçerli olmadığı konusundaki fetva, tercih ve ercah [olan görüşler] ihtilaf etmiştir. Zamanımızda itimad edilen görüş bilinir. Bu yolla, ashabımızın mezhebini iptal etme yolunun tutulmasından korunmuş oluruz. İmam Zahiruddin Merğînânî'nin [sultanla ilgili] sözü de buna göredir.”¹⁰¹

Abdülhalim Efendi burada Ebu Hanife ve İmameynin görüşleri arasındaki ihtilafı ve bu iki görüş arasında tercih yapan kaynakları zikrederek menşuru zikrettikten sonra meselenin ihtilafı olduğunu tekrar vurgulamıştır. Meselenin ihtilafı olduğunu vurgulaması, esasında menşurda zikredilene bir şerhtir. Bu ihtilaf çerçevesinde kendi zamanında mutemed olan görüşü (yani hem İmameynin görüşü olan, hem de menşurda zikredilen “Hanefi mezhebinin esahh-ı akvâli ile hüküm verme” ifadesi) gerekçesiyle

beraber söylemiştir. Buna göre atanmış kâdının Hanefi mezhebine göre, hatta mezhebin esahh-ı akvâli ile hüküm vermesi gerektiği, mezhebinin hilafına hüküm verdiğinde sultanın ya da atayan makamın bu hükmü iptal etme hakkının olduğu, bu şekilde de “ashabın mezhebinin iptal olmaktan korunduğu” belirtilmiş olmaktadır.

Abdülhalim Efendi bu meselede Şürünbülâlî ile aynı istikamette tercih yapmakla beraber meseleye ondan daha farklı açılardan yaklaşmış, meselenin farklı unsurlarını ilave etmiştir. Şürünbülâlî'nin *Fethu'l-kadîr* ve İmameynin görüşünü müfta bih olarak tercih etme bağlamında ele aldığı meseleyi, *Fethu'l-kadîr*'in tercih ve yorumunu da şerhe dahil ederek, şerhler ve fetâvâ metinleri ile başka bir unsur olan menşur/dönemin meşhur ve mutemed görüşünü ve sultanın bu meseledeki konumunu yorumlamıştır.

Ebu Said el-Hâdimî ise önceki meselelerde olduğu gibi önceki haşiyelerde ve metinlerde müfta bih olarak zikredilen görüşü haşiyesinde doğrudan zikretmiştir:

Mecma', *Vikâye*, *Mültekâ* İmameynin görüşüyle fetva vermiştir. Şürünbülâlî'nin *Şerhu'l-Vehbâniyye*'sine göre zamanımızda müctehit olmayan kâdının kasıtlı olarak mezhebinin hilafına verdiği hükmün geçerli olmadığı konusunda hilaf yoktur. Çünkü o, mazul olur...Kadı mezhebine muhalif hükümle hüküm verdiği zaman aslen sahih olmaz. Emir durumuna gelince ne zaman içtihadî bir meseleye tesadüf etse onun emri geçerli olur. *Siyerü't-Tatarhâniyye* ve diğerlerinde öne çıkan [görüş] budur. *Dürr*'de de böyledir. Bunu muhafaza et/unutma.¹⁰²

Hâdimî bu ifadeleri baştan sona yakın dönem kaynaklarından *Dürrü'l-Muhtâr*'dan nakletmiştir. Ancak Haskefi'nin “*Mecma'*, *Vikâye*, *Mültekâ* imameynin görüşüyle fetva vermiştir.” ifadesinden sonra zikrettiği “zayıf bir görüşe göre müfta bih görüş geçerli olmasıdır” sözlerini dışarıda bırakmış, bir bakıma buna katılmadığını beyan etmiştir.¹⁰³ Bu açıdan sadece imameynin görüşünü müfta bih olarak zikretmeyi tercih eden Hâdimî şerh yöntemi ve usulü çerçevesinde uzun bir açıklamaya girmeden müfta bih ve tercih edilen görüşü nakletmiştir. Hâdimî'nin bu tür bir şerh yöntemi tercih etmesi, önceden de zikredildiği gibi kadı, müftü, müderris ve talebelere meselenin hükmünü ve müfta bih görüşü en muhtasar ifadelerle anlatmak içindir.

¹⁰¹ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi gururi'l-ahkam*, c. II, s. 845.

¹⁰² Hâdimî, *Haşiye ale'd-Dürer*, s. 444.

¹⁰³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. VIII, s. 98 (Haskefi'nin metni).

Hâdimî'nin müfta bih görüşü kolayca hıfzedilecek şekilde kaide gibi zikretmesi onun haşiye usulünün bir uzantısı ve parçasıdır. Bu meselede zikrettiği “Emirin içtihadî bir meseleye tesadüf ettiğinde onun emrinin geçerli olması” hükmü ise; Abdülhalim Efendi'nin “kadıların ister içtihat ehli olsun ister olmasın mezhebinin hilafına hüküm vermesi ancak kadıyı atayan kişi tarafından bir ruhsat olursa geçerli olur. Eğer ruhsat olmazsa geçerli olmaz.” görüşünün Hâdimî tarafından yeniden ifadesidir.

Hâdimî, Şürünbülâlî ve Abdülhalim Efendi gibi yakın dönemin etkili kaynaklarından *Fethu'l-kadîr*'in görüşlerini de değerlendirmiştir. Zaten her üç haşiye müellifi kendi zaviyesinden otorite kaynaklardan olan *Fethu'l-kadîr*'in görüşünü yorumlamaktadır. Şürünbülâlî müfta bih görüş olarak İmameynin görüşünü esas almak için bu eseri delil olarak kullanırken Abdülhalim Efendi, menşurda zikredilen hükmün İbnü'l-Hümmam'ın tercih ettiği müfta bih görüş ile uyuştuğunu göstermiştir. Hâdimî ise bu haşiyelerin istikametinde giderek İbnü'l-Hümmam'ın görüşü doğrultusunda fikhî akıl yürütmesini yapmıştır:

İbnü'l-Hümmam'ın eserinde bir görüş nakledilir: Başka bir mezhebe [hüküm için] intikal etmenin günah olması, insanların ruhsatın peşine düşmesine mani olmak içindir. Yoksa avamın her meselede, kendisine kolaylık sağlayan görüşü esas almasında bir beis yoktur. Bunu ne akıl ne de nakil yasaklar. Şayet insan müçtehidin görüşünden kendine daha hafif gelen görüşe uyarsa, bu konuda şer'an zimmetinde birşey [vebal] olmaz. Hz. Peygamber ümmetinden zorluğu hafifletmeyi ister. İbn Emiru'l-Hacc'ın *Şerhu't-Tecrid*'inde böyle nakledilir.¹⁰⁴

Bu örnek meselede görüldüğü gibi bu üç haşiyeyi takip ederek meselenin nasıl seyrettiğini okuyabiliyor ve literatürü takip edebiliyoruz. *Dürer*'in meşhur ve muteber haşiyeleri olan bu üç eser, metni, meseleleri ve hükümleri yakın dönemin kaynaklarını fikhî düşünceye dahil ederek literatürde bir devamlılık sağlamaktadır. Üç haşiye müellifinin de müderris olması bu hususu anlamak açısından önemlidir. Muhtemelen yazma eser kültürü ve dünyasında talebenin veya ilim adamının her kaynağa ulaşması ve ondan istifade etmesi zor bir durumdur. Bu açıdan müderrisler okuyanın literatürü takip edebileceği bir eser/haşiye yazma tarzını benimsediği söylenebilir.

¹⁰⁴ Hâdimî, *Haşiye ale'd-Dürer*, s. 441, 442.

Hâdimî, önceki haşiyelere müracaat etmeye gerek duymadan meseleyi anlamayı sağlayacak düzeyde bir haşiyeye telif etmeyi amaçlamıştır. Bu telif amacı, Abdülhalim Efendi için de düşünülebilir. Çünkü o da Şürünbülâlî'nin haşiyesine göre daha fazla kaynağa müracaat eden bir metin yazmaya yönelmiştir. Bu üç haşiyeye müellifinin müderris olarak bu telifleri yaptığı da hesaba katıldığında müderrislerin muhtemelen hem talebelerin literatüre nüfuzunu sağlayacak hem de muteber ve otorite bir fûrû' fıkıh metnindeki meselelerde tercihte bulunmasına imkan sağlayacak ve literatürü takip eden bir metin üretme çabası içinde olduğu müşahade edilmiştir.¹⁰⁵ Şerh ve haşiyeye teliflerinin modern dönemde birbirinin tekrarı ve donuk metinler olarak algılanmasına ve tarif edilmesine götüren de muhtemelen bu bilgi üretim tarzı, müderrisin/haşiyeye müellifinin literatür ve kaynak takibi yaparak meseleyi ele almasıdır.

Khaled Rouayheb premodern dönemdeki eğitimin kurumsal olarak değil bireysel ve şahsi, metinsel (yazılı) değil şifahi olarak anlatıldığını, ancak 11/17. ve 12/18. asırda Osmanlı merkezinde bilginin nakledilmesi hususunda şahsî olmayan ve metne bağlı bir modelin geliştiğini iddia etmektedir. 10/16. asırda âdâbü'l-bahs literatürünün İran'dan Osmanlı'ya intikali neticesinde talebe ve müderrisin metni tek başına müzakere ve mütalaa edebileceği bir yöntemi geliştirme imkanı olmuştur. Bu literatür bunu sağlamıştır. Bunun yanında Osmanlı medreselerinin giderek daha fazla kurumsallaşması neticesinde bu model gelişmiştir. Buna delil olarak Rouayheb, Saçaklızâde'nin *Tertîbu'l-ulûm* adlı eseri ile Müneccimbaşı Ahmed Efendi'nin *Adâbü'l-mütâlaa* isimli eserini değerlendirmiştir. 11/17. asrın sonu ve 12/18. asrın başına ait olan bu iki eser klasik İslâmî eğitim metinleri gibi hoca-talebe ilişkisini merkeze almamakta, daha çok talebe-metin ilişkisini konu etmektedirler. Bu iki müellife göre mütâlaa bir metni okumaktan daha öte metni sentaks, semantik, belagat ve mantık açısından incelikli bir şekilde inceleme manası taşımaktadır. Bir metin/nüsha bu şekilde çalışıldığında metindeki kilit yerler açılmış olup, bu nüshayı okuyan kişi şerh ve haşiyeye kısmında yazılanları okuyarak metni takip edebilecektir. Bu okumaya Saçaklızâde'nin “al-

¹⁰⁵ Shamsy de bu konuyla ilgili makalesinde buna işaret etmektedir: “Haşiyeler İslâm hukukunun bütün başlıklarını kuşatan metinler olup İslâm hukukunu [fıkıh birikimini] öğreten de merkezi metinlerdir.” Ahmad al-Shamsy, “The Hashiya in Islamic Law: A Sketch of the Shafi’î Literature”, s. 296.

mütâla'a'l-amîka" ifadesinden yola çıkarak derin okuma ismini vermiştir.¹⁰⁶ Bu derin okuma haşiye ve ta'liklerin telif edilmesini sağlayan bir tedris-tederrüs tarzıdır. Örneğin; Tatar Abdullah Efendi (ö. 1083/1672-73) Süleymaniye müderrisi Yahya Efendi'nin *Gurer-i Dürer*'i okuturken yaptığı tashih ve tahşiyeleri içeren bir *Dürer* nüshasını alıp bu haşiye ve tashihler doğrultusunda metni mütalaa ve müzakere etmiş, bu sayede metindeki zor yerlerin üstesinden gelebilmiştir.¹⁰⁷ Bu okumalar metnin anlaşılması, meselenin farklı rivayet ve yorumlarla sıhhatli bir şekilde nakledilmesi ve değerlendirilmesini sağlamaktadır.

Bu bölümde ele alınan bu üç hacimli haşiyenin *Dürer* literatüründeki diğer haşiye ve ta'likâta nazaran bu derin okumayı daha da kuvvetlendirdiğini söyleyebiliriz. Bunlar, metnin anlaşılması ve nakledilmesinin ötesine giderek metindeki meselelerin kaynaklar çerçevesinde mezhep birikimi, müfta bih görüş ve kendi dönemlerindeki etkiler ve ihtiyaçlar etrafında yorumlanmasını ve anlaşılmasını sağlamaktadır. Metne bu şekilde hacimli ve bütün bahisleri kapsayacak haşiyelerin yazılması, aynı zamanda fıkıh alanında yeni bir telife de vücut vermekte ve *Dürer* ile beraber kaynak metin olarak kullanılmaktadır.¹⁰⁸

B. MEŞHUR OLMAMIŞ BİR ŞERH: İBRAHİM İZDİNÎ'NİN *GURER* ŞERHİ VE YÖNTEMİ

11/17. asırda Hasan b. Ammar eş-Şürünbülâlî ve Abdülhalim Efendi'nin haşiyesiyle aynı dönemde telif edilen İbrahim İzdinî'nin *Gurer* şerhi *Uddetü'l-hükkâm* mezkur haşiyeler gibi meseleleri geniş bir şekilde yorumlamış ve neredeyse her meseleye şerh düşmüştür. Ancak bu şerhin mezkur haşiyelerden bir farkı vardır; o da onlar gibi meşhur olmaması ve istinsah edilmemesidir. Şimdilik tespit edebildiğimiz

¹⁰⁶ Rouayeb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*, s. 97-128.

¹⁰⁷ Uşşâkîzâde, *Zeyl-i Şekâ'ik*, haz. Ramazan Ekinci, s. 660.

¹⁰⁸ Şürünbülâlî ve Abdülhalim Efendi'nin haşiyeleri, Carullah Efendi'nin *Câmiu'r-rumûz* haşiyesinde *Dürer*'le beraber kullandığı kaynaklar arasındadır. Bkz. Özgür kavak, *Bir Osmanlı Kadısının Fıkıhî Müktesebâtı: Veliyyüddîn Cârullah Efendi'nin Fıkıh Notları ve Câmiu'r-Rumûz Haşiyesi*, s. 168, 169.

kadarıyla sadece müellif hattı olan¹⁰⁹ bu şerhin neden istinsah edilmediği ya da önceki bölümdeki haşiyeler kadar ilim ortamlarında yaygınlaşmadığı -tercih edilmediği olarak da düşünülebilir- soruları burada önem kazanmaktadır. Bu *Gurer* şerhi, *Dürer*'in en meşhur ve hacimli haşiyelerinin yazıldığı bir dönemde telif edilmesine rağmen o haşiyelerden daha geri planda kalmıştır. Şarihin hayatını incelemek bunun muhtemel sebepleri hakkında fikir verebilirdi. Ancak kaynaklarda hayatıyla ilgili bir bilgi tespit edilememiştir. Muhtemelen tanınmayan bir müellif olması da bu şerhin yaygınlaşmamasının sebebi olabilir. Bununla beraber bu şerhin mezkur haşiyelerden farklı hususiyetleri olduğu görülmüştür. Bu bağlamda şerhin diğer haşiyelere kıyasla ulema nazarında rağbet görmemesinde yönteminin ve usulünün etkisi de itibara alınabilir. Çünkü bu şerhin yöntemi, Şürünlâlî ve Abdülhalim Efendi'nin haşiyelerine göre kaynak yelpazesi ve meseleleri yorumlama biçimi açısından farklıdır. Bu bölümde bu farklılık üzerinde durulacaktır.

İbrahim İzdinî, nisbesinden anlaşıldığı kadarıyla Yunanistan'ın bugünkü adı Lamia olan İzdin şehrindendir.¹¹⁰ İzdin, Osmanlılar zamanında (1424-1832) Eğriboz sancağına bağlı bir kazanın merkezidir.¹¹¹ İbrahim İzdinî, İzdinli olmakla beraber eserini telif ederken bu beldede değildir. Ferağ kaydından anlaşıldığına göre İzdinî şerhe 1050/1640-41 yılının Rebiülevvel ayında Ferecik kasabasında başlamıştır. Ferecik de Yunanistan'ın bugün Ferai adıyla bilinen eski Osmanlı kasabasıdır.¹¹² Eserin bir kısmını ise bu iki kasabaya daha uzak olan ancak yine Rumeli bölgesindeki Belgrad'da yazmıştır.¹¹³ Sonrasında İstanbul'a gelerek birinci cildini 1051/1641-42 yılında¹¹⁴, ikinci

¹⁰⁹ Beyazıt Ktp. nr. 2356 (1. Cilt); nr. 2357 (2. Cilt); nr. 2358 (3 ve 4. Cilt).

¹¹⁰ Bursalı Mehmed Tahir de "İzdin Yunanistan'ın şimalinde el-yevm Zeytun-lamya denilen şehirdir." demiştir. Bkz. Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, c. I, s. 230.

¹¹¹ Machiel Kiel, "İzdin", **DİA**, c. XXIII, 2001, s. 505-506.

¹¹² Bkz. Machiel Kiel, "Ferecik", **DİA**, c. XII, 1995, s. 371-373. Ferecik'te doğan Osmanlı tarihçisi Hadidî'nin eseri, kuruluşundan 1500'lerin ilk çeyreğine kadar Osmanlı tarihini anlatırken Rumeli fetihlerine dair bilgiler vermektedir. Bkz. Hadidî, **Tevârih-i Âl-i Osman**, haz. Necdet Öztürk, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991.

¹¹³ Belgrad, Kanuni'nin Macaristan seferi sırasında 1521 yılında fethedilmiştir. 16. asrın ortalarından itibaren Müslüman sayısı artmıştır. İzdinî'nin yaşadığı dönemde şehir hem askeri bir üs olarak hem ticari açıdan daha da gelişmiştir. Bkz. Dvna Djuric-Zamolo, "Belgrad", **DİA**, c. V, 1992, s. 407-409. Bu ansiklopedi maddesinin Belgrad'ın entelektüel ve kültürel hayatına dair bilgiler vermemesini eleştiren ve Belgrad'ın entelektüel hayatına dair o bölgenin kütüphanelerinden yola çıkarak bilgiler sunan bu konudaki

cildini de 1052/1642-43 yılında İstanbul'da iken bitirmiştir.¹¹⁵ Şerhin son dörtte birinin yazımı bazı sebeplerle uzamakla beraber tamamı 7 sene 4 ay sürmüştür. 13 Şaban 1057/1647-48'de İstanbul'da Sultan İbrahim zamanında da tamamını bitirmiştir.¹¹⁶ Şerhin büyük çoğunluğunu İstanbul'da yazmıştır.¹¹⁷ Buna göre bu bölümde ele alacağımız kazâ bölümü 1054/1644-45 ve 1057/1647-48 yılları arasında telif edilmiştir.¹¹⁸

Mukaddimede hem şerhi yazma sebebi hem de önceliklerinin ne olduğu, şerhte neyi gözettiğine dair bilgiler vermektedir. İzdinî'yi *Gurer*'e şerh yazmaya iten ilk sebep *Gurer*'in ilim ortamında mütedavil bir eser olması ve hususen kadılar arasında yaygın olarak kullanılması¹¹⁹ ve talebelerin meselelere vâkıf olmasını sağlamaktır. İlim ortamında yaygın olarak kullanılan bir metnin anlaşılmasına ve okunmasına katkıda bulunmak için *Gurer*'in şerhi *Dürer*'e göre daha tafsilatlı açıklamalara ve ihtilaflara yer veren bir şerh yazmayı hedeflemektedir. Ona göre *Dürer*, muhtasar bir şerh olup meselenin tartışmalı kısımlarına girmemektedir. Bu sebeple her meselede müçtehit imamların ihtilafları ve bu ihtilafların sebeplerini ele alan/muhakeme eden uzun açıklamalar yapacağını söyler.¹²⁰

İzdinî mukaddimede zikrettiği gibi meselelere dair uzun açıklamalar yapmaya girişmiştir. *Gurer*'deki neredeyse her meseleye dair şerh düşmüştür. Bazı meselelerde nakil veya tartışma zikretmeksizin *Gurer*'deki hükmü açıklayıcı ve metni

önemli bir makale için bkz. Aleksandar Fotić, “Belgrat: Müslüman ve Gayrimüslim Kültür Merkezi (16. Ve 17. Yüzyıllar)”, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Taşra Elitleri*, edit. A. Anastasopoulos, çev. H. Ebru Aksoy, İstanbul, Küre Yayınları, 2021, s. 100.

¹¹⁴ İzdinî, *Uddetü'l-hükkâm*, Beyazıt Ktp. nr. 2356, c. I, vr. 223b.

¹¹⁵ İzdinî, *Uddetü'l-hükkâm*, Beyazıt Ktp. nr. 2357, c. II, vr. 228a.

¹¹⁶ İzdinî, *Uddetü'l-hükkâm* c. IV, vr. 327a.

¹¹⁷ İzdinî, *Uddetü'l-hükkâm*, c. III, vr. 199b; Orhan Ençakar, “Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür”, s. 232.

¹¹⁸ İzdinî, *Uddetü'l-hükkâm*, c. IV, vr. 327a.

¹¹⁹ Aleksandar Fotić, Ali Efendi diye bir Belgrat müftüsünün *Dürer* ve *Gurer* adlı esere şerh yazdığını söylemektedir. Bu durum *Dürer* üzerine yazılmış başka şerh ve haşiyelerin de olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Bu açıdan Rumeli ve Balkanlar'daki kütüphanelerdeki nüshaların tespit edilmesi önemlidir. Bkz. Fotić, “Belgrat: Müslüman ve Gayrimüslim Kültür Merkezi (16. Ve 17. Yüzyıllar)”, s. 107, 108.

¹²⁰ İzdinî, *Uddetü'l-hükkâm*, Beyazıt Ktp. nr. 2356, vr. 1b.

kuvvetlendirici yorumlar yapar, ancak ilave bilgi vermez.¹²¹ Bu açıklayıcı yorumlar, veciz bir şekilde ifade edilen meselenin, talabeler ve metinden istifade eden kişiler için anlaşılmasını sağlama amacı taşımaktadır. Meseleyi tartıştığı ve nakiller yaptığı kısımlarda ise önceki bölümde ele alınan mezkur haşiyelerden farklı bir şerh metodu vardır. Meseleyi yorumlarken ayetlere, hadislerle ve rivayetlere¹²² müracaat etmesi ve mezkur haşiyelere nazaran daha erken döneme ait kaynakları kullanması, *el-Îzah*, *Fethu'l-kadîr*, *el-Bahru'r-râik* gibi yakın dönem 9/15. ve 10/16. asır kaynaklarını kullanmaması dikkat çekici ve öne çıkan farklı taraflarıdır.

Muhtasar fıkıh metinleri, mezhebin hükmünü oldukça veciz bir şekilde ifade ettikleri için herhangi bir kaynağa veya delile nadiren atıf yaparlar. Farklı bir görüş veya ihtilaf söz konusu olduğunda kaynağı ve ihtilaflı görüş sahiplerini zikrederler. Metinlerin ayet ve hadisleri zikretmesi de bu açıdan nadirattandır. Muhtasar metinlerde bu durum oldukça nadir olmakla beraber şerh ve haşiyelerde hükmü delillendirmek amacıyla kullanılabilir. İzdinî'nin şerh metodunda diğer haşiyelere nazaran ayet, hadis ve rivayet kullanımı yaygındır.

İzdinî şerhinde -kazâ bölümünde- Osmanlı dönemi 9/15 ve 10/16. asra dair kaynaklar yer almaz. Şürünbülâlî ve Abdülhalim Efendi'nin müşterek olarak sıkça müracaat ettiği *Fethu'l-kadîr*'i, şerhi İstanbul'da ve onlarla aynı dönemde yazmasına rağmen kullanmamıştır. Daha önceki bölümlerde ele alınan örneğin fasık kadı meselesinde de İzdinî meseleyi Ebu'l-Leys Semerkandî'nin *Hızânetü'l-fıkıh* ve *el-Hidâye* gibi kaynaklarla ele alırken Abdülhalim Efendi *Înâye*, Sadruşşehid'in *Şerhu Edebi'l-kadî*'si, İbn Melek Şerhi, Kemalpaşazâde'nin *el-İslah* adlı eserleriyle açıklamıştır.

Önceki bölümlerde İzdinî'nin şerh yöntemine dair ipuçları ve işaretler vardır. Burada ise kadılığı talep etmeme, tahkim, kâdının hediye alması meseleleri üzerinden şerh yöntemi ele alınacaktır.

¹²¹ İzdinî, **Uddetü'l-hükkâm**, c. IV, s. 90b.

¹²² Örneğin; Metinde müftü için içtihat şartı, evleviyet şartı olarak zikredilirken İzdinî buna karşı olarak şu nakli yapmıştır: “Pezdevî usûlünde ‘ulema ve fukaha müftünün içtihat ehli olmasında icma etmiştir.’ demiştir.” Hamişte de bu icmaya destek olarak Ebu Hanife'nin görüşünü nakletmiştir: “Bir kimsenin sebebini bilmeden bizim görüşümüzle fetva vermesi helal değildir.” İzdinî, **Uddetü'l-hükkâm**, c. IV, vr. 88a.

1. Kadılığı Talep Etmemek

Edebü'l-kâdî literatürünün en esaslı meselelerinden biri kadılığın talep edilmemesi, kadılığa rağbet, kadılığın en şerefli ibadetlerden olması hususlarıdır. Bu meselenin tartışılmasının ve mevzu edinilmesinin sebebi kadılıkla ilgili hem övgü hem de yergi içeren hadislerin varid olmasıdır.¹²³ Bu rivayetlere dayanarak kadılık vazifesi alma konusunda iki görüş/tavır ortaya çıkmıştır. İsteyerek (ihtiyaren) kadılık vazifesi almak caizdir. Bunun delili hulefâ-i râşidînin kadılık vazifesi almasıdır. İkinci görüş de ancak ikrah (zorlama) yoluyla kadılık vazifesi almanın caiz olmasıdır. Bunun delili de Ebu Hanife gibi imamların kadılıktan imtina etmeleridir.¹²⁴ İlk dönem alimlerinden bazıları kadı olurken bazıları kadılıktan imtina etmiştir. Bu iki tavır ve görüşten netice olarak literatürde şu sahih görüş kabul edilmiştir: “İsteyerek kadı olmak ruhsat, imtina etmek ise azimettir”.¹²⁵

Kadılığın talep edilmemesi hükmünü *Dürer* bir hadisle delillendirmiştir: “Kazâyı talep eden kimse işi nefesine bırakmış olur. Kazâya icbar edilene ise bir melek iner.”¹²⁶ Bu hadis ve buna bağlı olarak söylenen “kadılık talep edilmez” hükmü kadılığı talep etmenin menfiliğini ortaya koyar. Kadılık vazifesini isteyerek alan kişi kendisini vekil kılar, talebi olmadan kadılığa getirilen kişiye melekler vekil kılınır. Şerh ve haşiyeler bu konuda ikiye ayrılarak kadılık konusundaki bu menfi manayı yorumlayarak meselenin yorum dairesini genişletmişlerdir. Bir kısım şerh ve haşiyeler kadılığı talep eden kişinin işi nefesine bıraktığı görüşünde olup kadılığı talep etmenin menfiliğini ifade ederler. Bu şerhler genel olarak bu meseleyi kısaca şerh edip uzun açıklamalara

¹²³ Sadruşşehid bu rivayetleri değerlendirmiştir. Bkz. Sadruşşehid, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, c. I, s. 132-162.

¹²⁴ Sadruşşehid, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, c. I, s. 132, 133.

¹²⁵ Sadruşşehid, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, c. I, s. 134.

¹²⁶ “Kazâ talep edilmez. Yani kalple talep edilmez. Lisanla da istenmez. Hz. Peygamber’in şu hadisinden dolayı; “kazâyı isteyen kimse nefisini vekil kılar. Kim kazaya icbar edilirse ona doğruyu gösterecek bir melek iner.” Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, c. II, s. 405. Bu nakilde “kadılığı talep etme” ve “kadılığı isteme (yüs’elü)” şeklinde iki kullanım vardır. Talep, kalple isteme; sual ise lisan ile istemektir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için Bkz. İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, c. III, s. 602, 603. *Mültekâ* ve şerhi *Mecmau'l-Enhur*’da da hüküm aynıdır. Bkz. Şeyhîzâde, *Mecmau'l-Enhur*, c. III, s. 217. İbn Âbidîn de “kadılığı talep eden kişiye hadisten dolayı bu talebin helal olmaması gerekir. Çünkü bundan fesadın doğacağı malumdur.” demektedir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. VIII, s. 40.

girmeyerek metnin hükmünü destekler ve kuvvetlendirirler.¹²⁷ İkinci kısım şerh ve haşiyeler ise daha uzun açıklamalara yer vererek kadılığa yüklenen menfi manayı ortadan kaldırmak için yorum yaparlar.

Aynı asırda İzdinî'nin şerhinden önce telif edilen Şürünbülali haşiyesinde bu mesele kısaca “talep ederse kadılık verilmez.” şeklinde şerh edilmiştir. İzdinî şerhinden sonra telif edilen Abdülhalim Efendi haşiyesinde ise meseleye dair uzun bir şerh düşünülmüştür. Ancak bu şerhte, İzdinî'nin haşiyesinden farklı olarak *Fethu'l-kadîr* kaynak olarak kullanılmıştır.¹²⁸ Önceki bölümlerle ele alınan fasık kadı meselesinde de benzer şekilde Abdülhalim Efendi *İnâye*, İbn Melek Şerhi, Kemalpaşazâde'nin *el-İslah*'ı, Sadruşşehid'in *Şerhu Edebi'l-kâdî*'si gibi yakın dönem kaynakları da içeren bir kaynak genişliği içinde şerh ederken, İzdinî *el-Hidâye* ve Ebu'l-Leys Semerkandî'nin *Hızânetü'l-fikh* adlı eserini kaynak olarak kullanmıştır.¹²⁹

İzdini metinde zikredilen hadise göre kadılığın talep edilmemesi gerektiğini ifade etse de meseleyi burada bırakmamış ve *el-Hidâye*'den nakil yaparak farklı bir yoruma gitmiştir:

Kadı olmakta bir beis yoktur. Gerekeni yapmakta kendine güvenen kimsenin [kadılığı talep etmesinde] bir beis yoktur. Aslolan Allah Teâlâ'nın “Biz seni yeryüzünde halife kıldık. İnsanlar arasında hak ile hükmedin”¹³⁰ ayetidir. Sahabe kadılık yaptı, kadı olarak başka beldelelere gitti. Hulefâ-i râşidîn de aynı şekilde kadılık yaptı. Kazâ, *emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker* kabilindendir. Bu da

¹²⁷ Vankulu şerhi “Durumu nefesine bıraktı. Durumu nefesine bırakan kişi aldanmıştır. Çünkü nefis kötülüğe işarettir.” şeklindedir. Vankulu, **Nakdû'd-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi nr. 787, vr. 204a; Azmizade Haleti de aynı şekilde şerh etmiştir: “vükkile kelimesi meçhul sigadır. Yani onun durumu nefse bırakılmıştır. Nefis de doğruya götürmez. Çünkü nefis kötülüğe işarettir.” Azmîzâde Hâletî, **Haşiyeye ale'd-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Fatih nr. 1601, vr. 230b; Sağırzâde de Vankulu ile benzer ifadeler kullanmıştır: “Kim kadılığı isterse nefesine itimad etmiş olur. Durumu nefse bırakır. Durumu nefse bırakan kişi rezil olmuş olur. Nefis doğruya götürmez.” Sağırzâde, **Şifâ'ü'l-âlâm**, vr. 358b.

¹²⁸ İzdinî şerhinden sonra bu meseleyi şerh eden diğer şarih Abdülhalim Efendi *Dürer*'deki hüküm doğrultusunda bir şerh yazmıştır: “*Fethu'l-kadîr*'e göre; buradaki nefy, nehy manasındadır. Yani [kadılığı] talep etmek, istemek helal değildir. [Kadı] zulmetmeyeceğinden, adaleti ikame edeceğinden emin olsa bile helal değildir.” Abdülhalim Efendi bu nakli yaptıktan sonra kazâ velayeti olan tek kişi varsa onun kadılığı talep etmesi helal hatta vacip olur demiştir. Bkz. Abdülhalim Efendi, **Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm**, c. II, s. 835, 836.

¹²⁹ İzdinî, **Uddetü'l-hükkâm**, c. IV, vr. 87b, 88a; Abdülhalim Efendi, **Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm**, c. II, s. 834, 835.

¹³⁰ Sâd 26.

vaciptir. Bazı selef alimleri nefislerinden korktukları için kadı olmayı kerih saymışlardır.¹³¹

Metinde kadılığın talep edilmemesi hükmü hadisle delillendirilmiştir. İzdinî metinde kadılık yapmanın menfî manasını zayıflatmak için mezhebin muteber metinlerinden *el-Hidâye*'yi kaynak olarak kullanmıştır. İzdinî'nin *el-Hidâye*'den yaptığı nakil, esasında bu meselenin diğer muhtasar metinlerinde de geçen halidir. *el-Hidâye*'nin dayandığı metin Kudûrî *Muhtasar*'ında yer almaktadır: “Farzı yerine getirme konusunda kendine güvenen kimse için kazâyâ duhulde bir beis yoktur. Bunu yerine getirememekten korkan kimse için kadılığa duhul mekruhtur. Kadılık velayetini talep etmemesi ve istememesi gerekir.”¹³² *el-Hidâye*'de de mesele bu istikamettedir:

Farzı yerine getirme konusunda kendine güvenen kişi için kadılığa duhulde bir beis yoktur. Çünkü sahabe kadılık görevi almıştır. Onların örnekliği kâfidir. Kadılık *emr-i bi'l-maruf* olduğu için farz-ı kifayedir. Farzı yerine getirememekten korkan kimsenin kadılığa duhulü ise mekruhtur. Bazıları “kadılığa getirilen kişi bıçaksız boğazlanmış gibidir.”¹³³ hadisinden dolayı kadılığa tercihen girmeyi kerih gördüler. Sahih olan ise adaletin kaim olması için kadılığa girmek ruhsat, terk etmek ise azimettir.¹³⁴

Şu hadisten dolayı “kazâyı talep eden kişi kendini vekil edinir, kazâyâ icbar edilen kişi için ise [yardım için] bir melek iner.” [kadılığa atanmayı] talep etmemek ve istememek gerekir. Çünkü kazâyı talep eden kişi nefsine itimad eder. Bu da haramdır. Kazâyâ icbar edilen kişi ise Rabbine itimad eder.¹³⁵

¹³¹ İzdinî, *Uddetü'l-hükkâm*, c. IV, vr. 88a-88b.

¹³² Kudûrî, *Muhtasar*, s. 586, 587; *el-Muhtar*'da benzer hüküm vardır. Bkz. Mevsilî, *el-Muhtar*, c. I, s. 99, 100. *el-Vikâye*'de “en kudretli ve evla olan seçilir. Kazâ talep edilmez. Adaletine güvenen kimsenin kazâyâ duhulünde bir beis yoktur. Aciz ve zalim olmaktan korkan kişi içinse mekruhtur.” Bkz. Burhânüşşerîa, *Vikâye*, s. 347. *Kenzü'd-dekâik*'te de “zalim olmaktan korkan kimsenin kadılık vazifesi alması mekruhtur. Kendinden emin ise mekruh olmaz.” hükmü yer almıştır. “Kadılık talep edilmez” hükmü sadece *Kenzü'd-dekâik*'te yer almamaktadır. Bkz. Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, s. 405. Şeyh Bedreddin'in metninde ise “Kadılığı istememek menduptur. Zulüm ve acizlikten korkan kimseyi atamak mekruhtur. Ancak kadılık vazifesi almaya ruhsat verilmiştir. İmtina etmek ise azimettir. [kadılığın kendisine] taayyün ettiği kimsenin kazâyı talep etmesi farzdır. Çünkü bu farz-ı kifayedir. İmtina ederse fasık ve cahil görevlendirilir. Bu da günahdır. Bir görüşe göre isteyerek kadılık vazifesi almak mekruhtur.” Bkz. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, c. III, s. 349.

¹³³ Bu hadisin manası ihtilaf vardır. Bir görüşe göre kadılığı talep eden kişi bıçaksız boğazlanmış gibidir, bir görüşe göre de kadılığa ehil olmadan kadı olan kişi bıçaksız boğazlanmış gibidir. Bkz. Mevsilî, *el-İhtiyar*, s. 100.

¹³⁴ Mevsilî de bu rivayeti ve sahih görüşü kabul etmiştir. Bkz. Mevsilî, *el-İhtiyar*, s. 100.

¹³⁵ Merğînânî, *el-Hidâye*, c. II, s. 102.

İzdinî'nin *el-Hidâye*'den yaptığı nakil metnin tamamı değildir. Metinden ibare seçmiştir. Metnin devamında kadılığın talep edilmemesi gerektiği hükmü yer almakla beraber İzdinî metnin bu kısmını şerhe almamıştır. *el-Hidâye*'den seçtiği ibareler kadılığa menfi bir anlam yüklenmemesine dair alıntılardır. Metnin diğer kısımlarını şerhe almaması da bunu amaçladığını gösterir. *el-Hidâye*'deki ibareyi ayet ile kuvvetlendirmesi ise asıl dikkat kesileceğimiz noktadır. *el-Hidâye*'den yaptığı nakle kendisinin yaptığı ilave yorum bu ayettir. Ayet ile bu hükmü delillendirmekle, metinde zikredilen hadisten daha kuvvetli bir delil öne sürmüş olmaktadır. Böylece kadılık vazifesi almaya yüklenen menfi manayı zayıflatmıştır. “Kadılığın kerih görülmesi, selef alimlerinin kendi nefislerinden korkmalarından dolayıdır” cümlesiyle de bunu kastettiği anlaşılmaktadır. İzdinî daha önce kâdının yalancı şahitliğe dayanarak verdiği hükmün batinen ve zahiren geçerli olma meselesinde de Ebu Hanife'nin görüşünü kuvvetlendirmek için ayeti delil olarak kullanmıştır. Burada da kadılık yapmayı kerih görmemenin delili olarak ayeti şerhine taşımıştır. Bu açıdan diğer haşiyeler kaynaklardan nakillerle meselenin hükmü hakkında görüş beyan ederken İzdinî kadılığın menfi görülmemesi noktasını izah etmektedir.

İzdinî, meseleyi daha genel bir hale getirerek kadılık vazifesi almanın menfiliği üzerinden okumuştur. Bu bağlamda sahabe ve hulefâ-i râşidîn'i zikretmesi de bunu gösterir. Ancak metinlerde ve şerhlerde kadılığa yüklenen menfi manadan ziyade kadı olmak için daha ehil kişiler varken, daha az ehliyetli kişilerin kadılığa atanarak bu durumun zarar ve fesadından korunma mevzuu söz konusudur. Yani kadılığa daha uygun kişiler varken ehil olmayanların kadılık talebi engellenmek istenmiştir. Abdülhalim Efendi'nin kadılığa uygun olan kişinin görevi kabul etmeyi geciktirmesini “Bu durumda büyük bir fesad vardır. Fesadın def'i ve hukukun korunması için kabul etmesi farzdır. Sükut etmesi de helal değildir.”¹³⁶ şeklinde değerlendirmesi kadılığa uygun olmayan kişilerin kadı olmasındaki kötülüğü gidermek içindir. *Dürri'l-muhtar*'da¹³⁷ “kazâ kalp ile talep edilmez, lisan ile de istenmez.” diyerek *Dürer*'in

¹³⁶ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm*, c. II, s. 835, 836.

¹³⁷ Bu eser 1071/1660-61 yılında telif edilmiştir. Yani İzdinî'nin şerhinden yaklaşık 13 yıl sonradır. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. X, s. 575. (Haskefi'nin metni)

hükümünü aynen almıştır. Ancak buna bir ilave yaparak “*Hulâsa*’ya göre velayeti talep eden kişiye kazâ görevi ancak [onun için] “taayyün” ettiği zaman kadılığa atanır.” demiştir.¹³⁸ Bu nakil metindeki hükme bir istisna kabilindendir. Kadılığa uygun kimse olmadığında kadılık görevi uygun olan bir kişiye taayyün etmiş olur. Bu durumda bu kişinin isteyerek kadılık görevi almasında bir mahzur yoktur, hatta kadılığı talep etmesi ona vacip olur. Sultan bu kişiyi kadılıktan men ederse günahkâr olur.¹³⁹

2. Tahkim Meselesi

İki kişinin (davalı ve davacı tarafların) aralarında hüküm vermeleri için hakem tayin etmelerini işleyen tahkim meselesi, kazâ bölümünde “bâbü’t-tahkim” başlığıyla işlenmektedir.¹⁴⁰ Tahkim esas olarak sahih olmakla beraber kadı veya müftünün tahkimin sahih olduğu şeklinde fetva vermemesi gerektiği hükmü esas alınmıştır. Hem *Dürer*’de¹⁴¹ hem de şerh ve haşiyelerinde tahkimin caiz olduğu ancak avamı buna cesaretlendirmemek, kazâ makamının heybetini korumak, şer’î ahkâmın bozulmasını engellemek gibi mefsedet kabilinden şeylerin önünü kesmek için bu hükümle fetva verilmeyeceği konusunda neredeyse ittifak vardır.¹⁴² Avâm ve havâsın kendileri arasında

¹³⁸ İbn Âbidîn, **Reddû’l-muhtâr**, c. VIII, s. 40. (Haskefi’nin metni)

¹³⁹ İbn Âbidîn, **Reddû’l-muhtâr**, c. VIII, s. 40, 41. İbn Âbidîn ile Abdülhalim Efendi’nin bu konuda zikrettikleri benzerdir. Bkz. 715. Dipnot.

¹⁴⁰ Bkz. İbn Âbidîn, **Reddû’l-muhtâr**, c. VIII, s. 125.

¹⁴¹ *Dürer*’in hükmü şudur: “*Tatarhâniyye* ve Sadruşşehid’in *Vâkıât*’ına göre kadı hataen haksız bir şekilde hüküm verirse tarafların hakem tayin etmesi gerekir. Hakem kadı olmaya uygun, kazâ ehliyetinde açıkladığımız vasıflarla muttasıf biri olmalıdır. Hakem, taraflar arasında beyyine, ikrar ve nükûl ile hüküm verir. Beyyine ile hüküm vermek, taraflar arasında beyyine ile nizanın ortadan kalkmasıdır. İkrarla hüküm vermek ise ikrar eden kişiye gereken şeyi ilzam etmektir/hükümün gereğini yaptırmaktır. *Nihaye*’de bunu zikretti. Taraflar hakemin hükmüne razı olurlarsa hüküm sahih olur. Hakem had, kısas, akile üzerine diyet konularında hüküm veremez. Çünkü asıla göre hakemin hükmü sulh menzilindedir. Bu sebeple sulh ile yerine getirilmesi (istifa) caiz olmayan şeylerde tahkim de caiz değildir. Bu yüzden had, kısas ve diyet davalarında tahkim caiz olmaz. Zikredilenler dışında da avâmın ona [tahkime] cesaret etmemesi için tahkimin sahih olduğuna fetva verilmez.” Bkz. Molla Hüsrev, **Dürerü’l-hükkâm**, c. II, s. 411.

¹⁴² Vankulu, **Nakdû’d-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi nr. 785, vr. 207b; Şürûbülâli tahkim ile fetva verilmeyeceği görüşünü *Burhan* ile desteklemiştir: “*Burhan*’da da böyledir. Bunun sebebi kazâ mansıbının heybeti gitmesin diyerdir.” Bkz. Şürûbülâli, **Gunye**, c. II, s. 411 (şerh kısmı); Abdülhalim Efendi de bu hükmün gerekçesini şöyle açıklar: “...Avâmın cesaretlenmesini önlemek için ve aynı şekilde havâsın da buna cesaret etmesine mani olmak için bu hükümle fetva verilmez. Bu sebeple müvellâ kadıya ihtiyaç vardır, denilmiştir. Çünkü [aksi halde] şer’î hükümlerin berraklığı (revnak) ve güzelliği kalmaz. Şer’î hükümler korunamaz. Bunun açıklaması şudur: Selef hakemlik için dinen alim ve salih kimseyi tercih etmiştir. Bu hakem şer’î ahkâmı bildikleri veya müçtehitlerin içtihadıyla hüküm vermiştir. Şayet bugün tahkimin sahih olduğu söylenirse avâm cesaretlenir. Avâm kendilerine benzeyen

hakem tayin etmeleri hakemin ehliyeti olup olmadığı, şer'î ahkâmı bilip buna göre hüküm verip vermediği gibi kontrol edilemeyecek bir alan olduğu için avamın -ve Abdülhalim Efendi'ye göre havâsın da- davaları için kendi aralarında hakem tayin etmelerinin önü açılmamıştır. Ancak tahkim uygulaması Hz. Peygamber ve sahabî dönemindeki uygulamalarda mevcut olduğu için temel hüküm tarafların had, kısas dışındaki mevzularda hakem tayin etmesinin sahih olmasıdır. Bu açıdan Kudûrî'nin *Muhtasar*'ında ve Mevsilî'nin metninde tahkimin caiz olduğu ve tahkimle ilgili bahisler yer almakla beraber "tahkim caizdir, ancak bu görüşle fetva verilmez" hükmü yer almaz.¹⁴³

Dürer ve şerh-haşiyelerinde kabul edilen tahkimin sahih olduğu ancak meşayihın bu görüşle fetva vermediği ibaresi Halvânî'ye atfedilmiştir.¹⁴⁴ Merğînânî bu hükmü *el-Hidâye*'de çok benzer ifadelerle zikretmiştir:

Had ve kısasta tahkim caiz değildir. Had ve kısasın tahsisî, diğer içtihadî konularda tahkimin caiz olduğuna delildir. Bu sahihtir. Ancak bu görüşle fetva verilmez. Denilmiştir ki: avâmın [tahkime] cesaretlenmemesi için müvellâ [atanmış] kâdının hükmüne ihtiyaç vardır.¹⁴⁵

kişileri hakem kılar. O da Allah'ın koyduğu hükümlerle değil cehaletiyle hükmeder. Bu, büyük bir mefsedettir. Bundan dolayı bunu men etmişlerdir. Kaynaklardan yaptığım araştırma neticesinde Abd-i fakir için de zahir olan budur. İlim, Allah indindedir.” Bkz. Abdülhalim Efendi, **Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm**, c. II, s. 847, 48.

Hâdimî şerhinde Ebussuûd'un *Ma'rûzât*'ındaki "tahkim yasaklanmıştır" hükmünü zikrederek bunun sabit bir kural/kanun olduğunu göstermiştir. Hükümün gerekçesi olarak da Abdülhalim Efendi ile benzer şeyler söyler: "Çünkü şeriatın hükümleri ve revnakı ortadan kalkar. Hükümlerin güzelliği ve ziyneti yok olur." Hâdimî, **Haşiye ale'd-Dürer**, s. 445.

¹⁴³ "İki adam aralarında hüküm vermesi için bir adamı hakem tayin ederlerse caizdir. Hakemin hakim vasıflarına sahip olması gerekir. Kafir, köle, zimmi, kazf suçu işlemiş, fasık ve sabinin tahkimi caiz değildir. Tarafların hakem hüküm vermeden önce bu işten vazgeçmeleri caizdir. Hakem hüküm verdiği zaman hüküm bağlayıcı olur. Bu hüküm kadiya götürüldüğünde mezhebine uyarırsa onu imzalar. Muhalifse onu iptal eder. Had ve kısasta tahkim caiz değildir..." Bkz. Kudûrî, **Muhtasar**, s. 592, 593; *el-Muhtar*'da da benzer hükümler vardır. Bkz. Mevsilî, **el-Muhtar**, s. 112.

¹⁴⁴ Halvânî "kısas ve haddin tahsis edilmesi, bu meseleler dışındaki içtihadî konularda hakemin hükmünün geçerli olduğuna delildir. Ashabımıza göre bu zahirdir. Bundan sonra şuna işaret etti: Bu sahihtir. Lakin meşayihimiz bu görüşle fetva vermekten imtina ettiler. Dediler ki: Avâm buna cesaretlenmesin diye had ve kısasta olduğu gibi [diğer meselelerde de] hakimin/kâdının hükmüne ihtiyaç vardır. Bkz. Sadruşşehid, **Şerhu Edebi'l-kâdî**, c. IV, s. 63, 64.

¹⁴⁵ Merğînânî, **el-Hidâye**, c. II, s. 108. Avâm cesaret bulmasın diye tahkimin sahih olduğu şeklinde fetva verilmeyeceği hükmü *Vikâye*'de yer almakla beraber *Kenzü'd-Dekâik*'te yer almamıştır. Bkz. Burhânüşşerîa, **Vikâye**, s. 302, 303; Nesefî, **Kenzü'd-dekâik**, s. 424, 425; Haskefî'nin metninde tahkim meselesi ayrı bir bahis olarak işlenmiş, ancak "tahkim yasaklanmıştır" ve tahkimin cevazıyla fetva

Metinlerde ve şerhlerde hem tahkimin sahih olduğu şeklinde fetva verilmeyeceği hükmü kabul edilmiş hem de Ebussuûd'un *Ma'rûzât*'ında "tahkim yasaklanmıştır" şeklinde bu hususta şeyhülislam fetvası varid olmuştur. Tahkimin yasaklanması, hakem tayini uygulamalarının olmadığına işaret olmalıdır. Ancak şerh ve haşiyelere baktığımızda uygulaması olmayan bu mesele hakkında geniş tartışma ve yorumların olduğunu görürüz. Şürünbülâlî ve Abdülhalim Efendi hakemlik ehliyeti noktasında fasık, kadın ve kâfirin kâfire hakemliği hususunda meseleye şerh düşmüşlerdir.¹⁴⁶ İzdinî ise bu iki muhaşşiden farklı olarak tahkimin şerhine âyetle başlamış, Hz. Peygamber ve sahabe uygulamaları ve son olarak da meşayih'in görüşlerini ele almıştır:

Âyette "eğer aralarının açılmasından korkarsanız erkeğin ailesinden ve kadının ailesinden bir hakem tayin edin." buyrulmuştur. Hz. Peygamber Sa'd b. Muaz'ı Beni Kureyza'da hakem kıldı. Onun hükmüne razı oldu. Ömer b. Hattab ve Übey b. Kâb arasında bir münazaa çıktı. Zeyd b. Sabit onlar arasında hakem oldu. Had, kısas ve zahiru'r-rivaye konusunda tahkim caiz değildir. Ebu Bekir er-Razi "kısasta caiz olması gerekir. Çünkü maktulün velisi meseleyi Sultana götürmeden kendisi kısası gerçekleştirirse caizdir." Serahsî *Şerhu Edebi'l-kâdi*'de şöyle der: Ashabımızın hadlerde tahkimi caiz görmemesinin sebebi, Allah'ın hakkı olan hadleri gerçekleştirenin imam olmasıdır. İmam bunun için tayin edilmiştir. Diğer insanların böyle bir velayeti yoktur. Hadd-i kazf ve kısasta hakem tayin etmenin caiz olmasına gelince, hakem sulh için tayin edilir. Sulhla gerçekleşen şeylerde hakem tayini caizdir. Kısas ve hadd-i kazifin sulhla gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu sebeple tahkim de caiz olmaz. Diğer içtihadî meselelerde tahkim caizdir. Ancak bununla fetva verilmez. Halvânî'ye göre; bu şekilde fetva verilmez. Nesefî de 'cahil kimseye yol açılmasın diye fetva verilmez' demiştir. Çünkü aksi takdirde bu, mezhebimizin ortadan kalkmasına götürür. Hakemin beyyineyi dinleyip nükül ile hükmetmesi caizdir. Hakem ancak beyyineyi dinleyip nükül veya ikrar ile hükmedebilir. Bu, şer'e muvafık olduğu için caizdir.¹⁴⁷

verilmeyeceği hükümleri yer almamıştır. Bkz. Haskefî, **Dürrü'l-muhtâr**, c. VIII, s. 125-131. Mültekâ'da da tahkim faslı ayrıca işlenmiş ve "meşayihimiz avamı cesaretlendirmemek için tahkimin caiz olduğuna fetva verilmez" demiştir. Şeyhîzâde'nin bu ibareyi şerhi meselenin farklı bir yorumunu barındırır: "Bu sözün manası, fetva verilmez, fetvaya yazılmaz, lisan ile helal olduğu cevabı verilmez. Mütfü sessiz kalır. Bunu düşün." Bkz. Şeyhîzâde, **Mecmau'l-enhur**, c. III, s. 242. Şeyhîzâde'nin bu açıklaması tahkimin caiz olduğu fetvasının açıkça verildiği ancak uygulamasının olduğu izlenimini uyandırmaktadır.

¹⁴⁶ Şürünbülâlî, **Günve**, c. II, s. 411; Abdülhalim Efendi de fasığın kadılığını tasvip etmediği için hakemliğine de karşı çıkmıştır: "Evla olan daha önce geçtiği gibi fasığın hüküm vermemesidir." Bkz. Abdülhalim Efendi, **Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm**, c. II, s. 847.

¹⁴⁷ İzdinî, **Uddetü'l-hükkâm**, c. IV, vr. 93b, 94a.

İzdinî tahkimin âyet, hadis/sünnet ve sahabe uygulamalarına göre caiz olduğunu delillendirmiştir. Burada uyguladığı yöntem diğer haşiyelerde yoktur.

Tahkimin caiz olmadığı meselelerde, hususen kısas konusunda bazı ihtilaflar vardır. İzdinî bu ihtilaflara şerhinde yer verir. Ancak ifadelerinden anlaşıldığına göre kendisi de kısas konusunda tahkimin caiz olmadığını savunmuştur. İhtilaflara dair cevabını kendisi değil, Serahsî'den nakille verir. Asıl mesele tahkimin içtihadî meselelerde caiz olmasıdır ki mezhebin hükmüne göre bu sahihtir. Ancak bazı gerekçelerle bununla fetva verilmeyeceği kabul edilmiştir. İzdinî de bu görüştedir. Neseî ve Halvânî'den de bu görüşü destekleyici nakiller yapar. Neseî'den naklettiği ifadeler (cahil kimseye yol açılması, mezhebin ortadan kalkması) bu hükmün gerekçesini açıklamaktadır.

İzdinî'nin son kısımda hakemin hangi durumda hüküm verebileceğine dair ifadeleri onun da diğer şarih Vankulu gibi mutlak olarak tahkimin caiz olmadığı görüşünde olmadığını gösterir. Hakemin beyyine, nükul ve ikrarla hükmetmesi caizdir. Bunu şer'e uygun olması gerekçesiyle caiz görmüştür.

Rivayetlerle şerh ettiği diğer bir mesele kâdının hediye kabul edip etmemesidir. Kadı, esas olarak hediye kabul edemez. Sadece kan bağı olan akrabaları ve kadılık görevinden önce adeten hediyeleştiği kişiler bundan istisnadır.¹⁴⁸ *Dürer*'e göre kadı, ancak önceden hediye aldığı kişilerden adet olan kadar kadı olduktan sonra da hediye alabilir. Aralarında husumet olan/davalı olduğu kişiden adeti de olsa hediye alamaz.¹⁴⁹ Hediye almanın yasaklanmasının sebebi, hüküm için rüşvet niyetiyle verilme ihtimalinden dolayıdır.¹⁵⁰ Bu açıdan şerhlerde rüşvet ve hediye arasında ayrımlar

¹⁴⁸ Kudûrî, **Muhtasar**, s. 588. “Kadı olmadan önce hediyeleşmediği yabancı birinin hediyesini kabul edemez.” Bkz. Mevsilî, **el-Muhtar**, s. 102; Sadruşşehid, **Şerhu Edebi'l-kâdî**, c. I, s. 353, 354.

¹⁴⁹ Bu kısım *el-Hidâye*'de yer almış ve *Vikâye* metnine de dahil olmuştur. *Dürer* de bu kısmı metne dahil etmiştir. Bunun yanında *Kenzü'd-dekâik*'te ise *Kudûrî* ve *el-Muhtar*'daki gibi sadece “yakını/akrabası ve adet olan hediyeleşme” geçmekte, husumet kısmı yer almamaktadır. Bkz. Merğînânî, **el-Hidâye**, c. II, s. 103; Burhânüşşerîa, **Vikâye**, s. 348; Neseî, **Kenzü'd-dekâik**, s. 408.

¹⁵⁰ Vankulu kâdının hediye reddetmesinin sebebi olarak “Çünkü o (hediye) kazâ içindir.” demiştir. Vankulu, **Nakdû'd-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi nr. 787, vr. 205a.

yapılmıştır.¹⁵¹ İzdinî de hediye meselesini rüşvetle ilişkisi bağlamında bir rivayet üzerinden ele almıştır. Ömer b. Abdülaziz'in "Hediye Rasulullah zamanında hediye idi. Bizim zamanımızda rüşvettir." rivayetini hediye kabul etmeme hükmünün gerekçesi olarak vermiştir. İzdinî'nin kadı için hediye ve rüşvet arasında bir ayrıma gitmediği bu rivayetten anlaşılabilir.

Esasında bu meselede görüş ayrılığı vardır. Bir görüşe göre kadı hediye alamaz, ancak müftü ve vaiz hediye alabilir. Çünkü bu kişilere ilmi dolayısıyla hediye verilir. Hz. Peygamber de hediye almıştır. Bu görüş *el-Bahru'r-râik*'e aittir. O, Kâdîhan ve *Tatarhâniyye*'den iktibasla bu görüşü savunmuştur. Diğer görüş ise *Fethu'l-kadîr*'de geçmektedir. Ona göre ise müslümanlar için amel eden her kişi için hediye hükmü, kadıda olduğu gibidir. Buna göre vaizin, müftünün ve adı geçen her kişinin hediye kabul etmesi mekruhtur ya da haramdır. *Fethu'l-kadîr*'in bu görüşü Buharî rivayetine dayanmaktadır. Bu rivayete göre Hz. Peygamber zekat toplamakla görevlendirdiği İbnü'l-Lüthbiyye'nin bu görev karşılığında sadaka ismiyle hediye almasına karşı çıkmıştır. Hz. Peygamber'in bu tavrından dolayı *Fethu'l-kadîr* müellifine göre sebebi velayet olan hediye kabul etmenin hükmü haram olarak görülmüştür. İzdinî'de zikredilen Ömer b. Abdülaziz rivayeti de bu görüş bağlamında ele alınmıştır.¹⁵² İzdinî'nin bu görüş ayrılığından bahsetmemekle beraber Ömer b. Abdülaziz rivayetini zikretmesi onun kadı, müftü ve vaiz gibi Müslümanlar için hüküm veren her kişi için hediye kabul etmenin haram ve rüşvet olduğu görüşünde olduğunu gösterir. Aynı dönemde telif edilen Abdülhalim haşiyesinde İzdinî'nin şerhinin aksine hediye alma meselesini mutlak olarak rüşvet olarak yorumlamamış, meseleyi bu görüş ayrılığı çerçevesinde değerlendirmiştir.¹⁵³ Kâdının hediye alabileceği kişilere -yani aralarında

¹⁵¹ Sağırzâde şerhinde rüşvet ve hediye ayrımını için hediye verilme amacını zikretmiştir. "Hediye yardım etme şartı olmadan alınan şeydir. Rüşvet ise yardım şartıyla aldığı şeydir." Sağırzâde, *Şifâ'ü'l-âlam*, vr. 359a.

¹⁵² İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, c. VIII, s. 48, 49, 50.

¹⁵³ "İstisna edilen kişiler dışında birinden hediye alırsa onu geri vermesi gerekir. Vermeye gücü yetmezse hediye beytülmale bırakır. Çünkü hediye, kazâ için [etkili olabilecek] bir sebeptir. Bu, kadı için bir kayıttır. Müftü ve İmam hediye alabilir. Özel davete gidebilir. Çünkü bunlar, müslümanın müslümana hakkıdır. Kadıdan bunu men etmiştir. *Hâniyye*'de böyledir. *Tatarhâniyye*'de hediye almak peygamberin özelliklerindendir. Bu sebepten ötürü vaizi de müftüye ilave etti. Çünkü vaiz, ilmi dolayısıyla hediye alır, kadı gibi değildir. *Feth*'de der ki; Müslümanlar için hüküm verip bu hükmü uygulanan her kimse için

husumet bulunmayan yakınları ve kadılıktan önce hediyeleştiği kişilere- “vali, sultan ve livâ emirini” de eklemiştir.¹⁵⁴ Buna benzer şekilde Haskefî metnine “sultan ve paşayı” ekleyerek kâdının ancak dört kişiden hediye alabileceğini söylemiştir.¹⁵⁵ Kadı, rütbece kendisinden üstte olan yöneticilerden hediye kabul edebilmektedir.¹⁵⁶

İzdinî, rüşvet ve hediye konusunda meselenin ayrıntılarına, fikhî analizlere girmeden hadis ve rivayetler ile mutlak olan görüşünü beyan etmeyi tercih etmiştir. Rüşvet alan kadıyla ilgili hükümde de -meselenin ayrıntıları ve fikhî ihtilafları olmakla beraber- İzdinî, fikhî bir meseleden ziyade dinî bir meseleyi açıklar gibi sadece rivayetlerle rüşvetin haramlığını ortaya koyar ve rüşvet alan kâdının mutlak olarak herhangi bir kayıt eklemeksizin azledilmesi gerektiğini söyler. Hadisin manasına göre rüşvet alan da veren de aynıdır.¹⁵⁷ Hükümle ilgili açıklaması rüşvet alanın azledilmesi gerektiği üzerinedir: “Kadı adil olup rüşvet almakla veya diğer sebeplerle fasık olduğu zaman kendiliğinden azlolmaz, azledilmeyi hak eder. Bu sebeple sultanın onu azletmesi gerekir.”¹⁵⁸ İzdinî rüşvet alan kâdının rüşvet aldığı meselede hükmünün geçerli olmayıp diğer meselelerde geçerli olduğu şeklindeki görüşü konu etmediği gibi rüşvet alan kadıyla ilgili diğer hükümlere de girmez. Rüşvetle ilgili hadisleri şerhte konu etmesi rüşvet alan kâdının kadılığa devam etmemesi gerektiği görüşünde olduğunu gösterir. Sultanın kadıyı azletmesi gerektiği şeklindeki son cümle de bu kanaate işaret eder.

İzdinî’nin, Abdülhalim Efendi gibi *el-Bahru’r-râik* ve *Fethu’l-kadîr* arasındaki ihtilafa dahil olmayıp bu ihtilafı bahis konusu etmemesi kullandığı kaynaklarla doğrudan alakalıdır. Kaynak dairesi Abdülhalim Efendi kadar geniş ve dönemsel olmayıp bu ihtilafa dair yorumlarında *Fethu’l-kadîr* ve *el-Bahru’r-râik* gibi kendi dönemine yakın

hediye konusunda hüküm kadıda olduğu gibidir. Buna göre valinin, müftünün ve adı geçen her kişinin hediye kabul etmesi mekruhtur ya da haramdır. Onda aslanan Buhârî’deki hadistir.” Bkz. Abdülhalim Efendi, **Keşfü rumûzi Gureri’l-ahkâm**, c. II, s. 838.

¹⁵⁴ Abdülhalim Efendi, **Keşfü rumûzi Gureri’l-ahkâm**, c. II, s. 839. Bu ilavelerde kaynakları *el-Bahru’r-râik* ve Bircendî’nin *Şerhu edebi’l-kâdî* eserleridir.

¹⁵⁵ Haskefî’nin bu meseledeki kaynağı *Bahru’l-muhîr* ve *Eşbâh*’tır. Bkz. Haskefî, **Dürrü’l-muhtâr**, s. 466.

¹⁵⁶ İbn Âbidîn, **Reddû’l-muhtâr**, c. VIII, s. 50.

¹⁵⁷ Şerhde zikredilen hadis ve yorumu şöyledir: “Kadılığı talep eden görevlendirilmez. Buna göre rüşvet alan nasıl görevlendirilsin. Çünkü rüşvet alan kişi insanların mallarından almak için kadılık yapar.” İzdinî, **Uddetü’l-hükkâm**, c. IV, s. 88a.

¹⁵⁸ İzdinî, **Uddetü’l-hükkâm**, c. IV, s. 88a.

büyük fıkıh şerhlerini kullanmamıştır. Şerhinde –kazâ bölümünde- kullandığı kaynaklar ve atıf yaptığı müellifler şöyledir: Merğînânî (ö. 593/1197) *el-Hidâye*, Ebu'l-Leys Semerkandî (ö. 373/983) *Hızânetü'l-fıkh*, Pezdevî (ö. 482/1089) *Usûl*, İsbîcâbî (ö. 1140) Tahâvî şerhi, Nâsîhî (ö. 447/1055) *Tehzîbu Edebi'l-kâdî*, Nâtîfî (ö. 446/1054) *Ecnas*, Serahsî (ö. 483/1090) *Şerhu Edebi'l-kâdî*, Üsrûşenî (ö. 637/1240'tan sonra) *Fusûl*, *Fetvâvâ'z-Zahîruddin*, Ebu'l-Muin en-Nesefî (ö. 508/1115) *Şerhu'l-Câmi'i'l-kebir*, *Hulâsatu'l-Fetâvâ*, Cessas (ö. 370/981) *Şerhu Edebi'l-kâdî*, Hâherzâde (ö. 483/1090) ve Kudûrî (ö. 428/1037).¹⁵⁹ Görüldüğü gibi İzdinî'nin atıf yaptığı kaynaklar ve fakihler erken dönem yani mütekaddim dönem tartışmalarını içeren metinler olduğu için İzdinî bu tarihlerden sonraki tartışmaları ve fakih müelliflerin katkılarını şerhine aktarmamıştır. Yakın dönem kaynaklara ulaşım konusunda herhangi bir engel ve zorluk olduğu söz konusu edilemez. Çünkü şerhin bu kısmını İstanbul'da yazmıştır. Bu açıdan iradî olarak bu yöntemi tercih ettiği düşünülebilir. Mukaddimede zikrettiği müçtehit imamların ihtilaflarına yer verme hedefi onu bu kaynaklara yönlendirmiş olabilir. Abdülhalim Efendi ise yakın dönem kaynakları kullanmayı ve uygulama gibi unsurları haşiyesine dahil ettiği için İzdinî şerhine göre literatürü takibi daha kuvvetlidir.

Önceki bölümde Şürûnbülâlî ve Abdülhalim Efendi'nin haşiyeleri ile 12/18. asırda Hâdimî'nin haşiyesinin yakın dönem ulemanın görüşlerini takip edip yorumlarını bu görüşler üzerinden yaptıklarını ele almıştık. Bu açıdan bu üç haşiye fikhî düşüncenin ve meselelerin ele alındığı bir zemin olmuştur. İzdinî'nin haşiyesi onlara nazaran bu literatür takibini yapmadığı ve yakın dönem kaynakları kullanmadığı için ilim ortamında yaygınlaşmamış olabilir. Bunun yanında İzdinî'nin döneminde pek tanınmış biri olmadığı da ihtimallerden biridir. Biyografi kaynaklarında ismi geçmemektedir. İzdinî ile ilgili tek bilgiyi Bursalı Mehmed Tahir vermektedir. O da hayatı hakkında bilgi vermez. Sadece “Fukahadan bir zat olup İzdinli'dir.” demiştir. Kendisi hakkında bir bilgisi olmadığı ancak *Gurer* şerhini gördüğü açıktır. Kütüphane-i Umumi'de bulunan dört ciltlik *Gurer* şerhini incelemiş olmalı ki ferağ kaydında yer alan eserin hitam

¹⁵⁹ Bkz. İzdinî, *Uddetü'l-hükkâm*, c. IV, (kazâ bölümü).

tarikhini zikretmektedir.¹⁶⁰ Bu açıdan İzdinî'nin döneminde pek tanınmayan bir fakih/alim olduğu düşüncesi ağır basmaktadır. Tanınmadığı için eserinin de yaygınlaşmaması muhtemeldir. Bu ihtimal baki olmakla beraber diğer üç haşiyenin muteberliği dikkate alındığında şerh yönteminin bunda etkisi de kuvvetlidir. Bu açıdan bakıldığında şerh ve haşiyelerin ilim ortamlarında kabulünde, bu metinlerin fikhî düşüncedeki seyri takip etmeleri ve o güne kadar olan tartışma ve görüşleri metin içinde değerlendirilmesi etkili olmuş gözükmektedir.

¹⁶⁰ Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, c. I, s. 230.

BEŞİNCİ BÖLÜM

YORUMDA GENİŞLEME

Abdülhalim b. Pir Kadem b. Nasuh¹ İstanbul'da Sahn-ı Seman, Ayasofya ve Süleymaniye gibi yüksek dereceli medreselerde müderrislik yapmış, Şeyhülislam Esad Efendi'nin talebesi ve mülazımı olmuş bir haşiye müellifidir.² Müderrislik dönemi İstanbul'da geçmekle beraber³ kadılık vazifeleri başka şehirlerde olmuştur. Bursa Yenişehir'de neredeyse bir buçuk yıl, Şam'da bir yıl, Bulgaristan Yanbolu'da üç yıl, Halep'te ise sadece bir ay kadılık yapmıştır. Şam kadılığından sonra neredeyse on yıl boyunca vazife almamıştır. Müderrislik vazifeleri arasında fasıla yoktur. Bir medreseden diğerine geçmiştir. Bununla birlikte kadılık vazifeleri arasında fasılalar vardır. Yenişehir kadılığından mazul olduktan (1065/1654-55) beş yıl sonra (1069/1658-59) Şam kadılığına getirilmiştir. Aynı yıl (1069) Şam kadılığından mazul olmuş ve yine beş yıl sonra (1074/1663-64) Yanbolu kadısı olmuştur.⁴ Bu dönemde kadılık bekleyenlerin sayısı hayli fazla olduğu için kadılık süreleri tahdid edilmiştir.⁵ Bu sebeple kısa süreli kadılıklar yapmıştır.

Uzun yıllar süren haşiye telifine 40'lı yaşlarda yani 1043/1635-36 yılından sonra başlamıştır. İlk aşamada müderrislik vazifesi almadan önce kitâbü'l-büyû'a kadar şerh etmiş. Sonra müderris olarak atanmış ve başka bir kitap okutması gerekmiş. Bir süre

¹ 1003/1594-95 yılında Sandıklı'da doğmuştur. Şeyh Beşîr-i Cevrî'den ilim tahsil edip Şeyhülislam Esad Efendi'nin talebesi ve mülazımı olmuştur. Bkz. Uşşâkizâde, **Zeyl-i Şekâ'ik**, s. 717, 718; Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, c. I, s. 361; Bağdatlı İsmail Paşa, **Hedîyyetü'l-ârifin**, c. I, s. 505; Mehmed Süreyya, **Sicill-i Osmânî**, c. III, s. 302, 303.

² Hoca-talebe münasebetinin ve mülazımlığın medreselere ve kadılıklara tayinle ilişkisi için bkz. Atçıl, **Scholars and Sultans In The Early Modern Ottoman Empire**, s. 134-144.

³ 1048/1638-39 yılında Mesih Paşa müderrisi, 1051/1641-42 yılında Nişancı Paşa Medresesi, 1052/1642-43'te Molla Gürani Medresesi, 1056/1646-47'de Mustafa Ağa Medresesi, 1057/1647-48 yılında Sahn-ı Seman Medresesine müderris oldu. Aynı yıl Sinan Paşa Medresesine geçti. 1059/1649-50 yılında Ayasofya Medresesine tayin olundu. 1062/1651-52 yılında Süleymaniye Medresesine intikal etti. 1064/1653-54 yılında da Yenişehir kadılığına geçti. Bkz. Uşşâkizâde, **Zeyl-i Şekâ'ik**, s. 717, 718.

⁴ Uşşâkizâde, **Zeyl-i Şekâ'ik**, s. 717, 718;

⁵ Aydın, **Osmanlı Hukuku**, s. 158.

sonra haşiyeye telifine dönmüş ve büyü' bahsinden itibaren sonuna kadar şerh etmiş.⁶ 1060/1650 yılında Ayasofya müderrisi iken hitama erdirmiştir.⁷ Kitabı'l-bey'den sonrasını Ayasofya müderrisi iken yazdığı dikkate alınırsa kazâ bahsini de bu dönemde şerh ettiği söylenebilir.⁸

Abdülhalim Efendi *Dürer* haşiyesini nasıl telif etmeye başladığını eserinin mukaddimesinde anlatır:

İnsanların bu eserle [*Dürer*'e] ilgilendiğini gördüm. Yıllarca havas ve avama ders verdim. [Bu kitaptaki] babların sırlarına ve rumuzların keşfine nail olmamda Allah beni muvaffak kıldı. Selin taşkın sularına dalmak ve zorlukları yumuşatmak istedim. Gizli işaretleri açığa çıkararak, çok muhtasar ve kapalı olan yerleri tafsilatlı bir şekilde aydınlatarak ve ihmal edilen şeyleri takyid ederek bunu yaptım. Haşiyeyi bitirdiğim zaman ona *Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm ve tenvirü Düreri'l-hükkâm* ismini koydum. İstiharem de bunu doğruladı. Makamım uygun olmasa da bu işe başladım. Çünkü küllü/tamamı idrak edilmeyen şeyin küllü terk edilmez. Yerine uygun bahisler izafe ettim, meselelere dair nakiller zikrettim ki ona itimat edilsin. Muhaşşî Molla Vâni'nin bildirdiği kusurlara karşı taassuptan kaçınarak uyarıyorum. Amaç, hatalara karşı tökezleyen kimseyi uyarmak ve azil ve levîm gibi hücumlardan/saldırılarından affedilmektir. Muhakkak ki benim de kusur ve hatalarım vardır; aklın dağılması ve sıkıntıların çokluğuna rağmen, vatandan, ebeveyn ve aileden ayrı olmaktan dolayı. Şimdi (el-Hal) zamanın uleması hata ve kusurda istikrarlılar. Düşmanın kılıcı onları zorla ele geçirdi/istila etti...Yaş kırka erişti. Gençlik zamanları elden gidiyor.⁹

Abdülhalim Efendi kendi döneminde çokça rağbet gören bir metne nüfuz etmeyi, anlamayı kolaylaştırmak için haşiyesini telif etmiştir. Önceki bölümde bu haşiyenin geniş bir kaynak havuzuna sahip olduğunu ve yakın dönem kaynakları kullanarak fikhî meselelerin geldiği noktayı temsil eden bir haşiyeye olduğunu incelemiştik. Bu kısımda Abdülhalim Efendi'nin haşiyesindeki hususi bir yöntem ele alınacaktır.

Abdülhalim Efendi bir meseleyi şerh ederken çeşitli kaynaklara başvurmakla beraber Osmanlı dönemindeki uygulamaları da bilgi-yorum ve tecrübe kaynağı olarak haşiyesine dahil etmektedir. Bu açıdan dönemi, o dönemin arayış ve ihtiyaçları

⁶ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm*, c. II, s. 482, 483.

⁷ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm*, c. I, s. 3.

⁸ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm*, c. I, s. 3.

⁹ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm*, c. I, s. 3.

hakkında ipuçları barındıran bir haşiyedir. Bu sebeple bu kısımda Abdülhalim Efendi'nin kazâ meselelerini şerh ederken dönemine dair dikkat çektiği hususlar ele alınacaktır. İlk kısımda diğer haşiyelerden farklı bir şekilde yaptığı kazâ tanımı, kazâ tanımı bahsine hilafet meselesini dahil etmesini ve bu bağlamda zikrettiği bazı eleştirileri değerlendireceğiz. İkinci kısımda ise fikhî meseleleri analiz ederken kullandığı yöntem bağlamında Osmanlı Devleti'ndeki uygulamalara dair yorumları ele alınacaktır. Böylece 11/17. asır ortasında telif edilen bir *Dürer* haşiyesinin dönemiyle bağlantısına dair bir resim ortaya çıkacaktır.

A. KADILIK VE HİLAFET İLİŞKİSİ

1003/1594-95 yılında doğan Abdülhalim Efendi, 1048/1638-39 yılında müderrislik vazifesi aldığı anda neredeyse 45 yaşında olduğu hesaba katılırsa uzun bir mülazımlık dönemi olduğu anlaşılır. Talebesi ve mülazımı olduğu Şeyhülislam Esad Efendi (ö. 1034/1625) 11/17. asrın başında şeyhülislam olduğu dönemlerde devlet işlerinde etkili bir isimdir. I. Ahmed'in vefatından sonra şehzade Genç Osman yerine amcası I. Mustafa'nın tahta çıkmasına ve sonrasında 1618 yılında tahttan indirilmesinde rol oynamıştır. Esad Efendi'nin I. Mustafa'dan sonra sultan olan Genç Osman ile araları her zaman mesafeli olmuştur. Genç Osman, sefere çıkacağı zaman kardeşinin tahta geçmesine mani olmak için, idam edilmesi hususunda ondan fetva istemiş, ancak Esad Efendi bu fetvayı vermeyince araları iyice açılmıştır. Şeyhülislam Genç Osman'a karşı yapılan isyan ve ayaklanmalara kısmen destek verse bile onun tahttan indirilip yerine kardeşinin geçirilmesine de karşı çıkmıştır. Bununla beraber Genç Osman'ın katlinden sonra 1623 yılında 4. Murad tarafından ikinci kez şeyhülislam olmuştur. Şeyhülisamlık görevi sırasında 1034/1625 yılında da vefat etmiştir.¹⁰

11/17. asrın başına denk gelen bu olaylar olurken Abdülhalim Efendi genç bir talebe ve mülazım olarak Şeyhülislam Esad Efendi'nin çevresindedir ve olup bitenlerden

¹⁰ Münir Aktepe, "Esad Efendi, Hocazâde", *DİA*, c. XI, 1995, s. 340-341.

haberdar olmalıdır.¹¹ Öyle ki *Dürer*'i telif etmeye başladığı sırada (1043/1635-36'lı yıllar) kendi zamanının karışıklığı ve dertleri ile kalbinin meşgul olduğunu söylemektedir.¹² Yukarıda zikredilen mukaddimede de döneminin sıkıntılı olduğundan ve ulemanın hata ve kusurlarından dem vurmaktadır. Bir nüshanın hamışinde yer alan nota göre Sultan I. Mustafa döneminden ve ulemadan bahsetmektedir.¹³ Bu derece merkezi ve siyasi olaylarla içli dışlı bir alimin mülazımı olarak padişah ve şeyhülislam arasındaki olaylara şahitlik etmiş olması, doğrudan şahitlik etmese de haberdar olması ihtimali kuvvetlidir. Bu açıdan kazâ bahsinde diğer haşiyelerde olmayan siyasi ahkâma dair meselelere girmesinde bu olayların etkisi düşünülmelidir. Hususen kazâ bahsinde yer verdiği hilafet ve kazâ arasındaki yakın ilişki, halife ve sultanın tayini, çocuk sultanın velayeti problemine dair yorumlarında mevcut siyasi olayların etkisi dikkate alınmayı gerektirmektedir.

Molla Hüsrev, *Gurer* ve *Dürer*'de önceki muhtasar metinlerden farklı olarak kazâ bahsine kadılık ehliyeti ile değil¹⁴, kazâ tanımı ile giriş yapmış ve tespit edebildiğimiz kadarıyla mevcut literatürden farklı bir kazâ tanımı yapmıştır.¹⁵ Kaynaklarda kazânın tanımı olarak "Faslu'l-husûme ve kat'u'l-münazaa"¹⁶, "Velâyet-i âmme'den sadır olan ilzam edici söz"¹⁷ tanımları geçmekte iken *Gurer* ve *Dürer*'de kazâ

¹¹ Şeyhülislam Esad Efendi'nin bir fetvasına haşiyesinde atıf yapmıştır. Bkz. Abdülhalim Efendi, **Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm**, c. II, s. 834. Bu fetvanın sureti şu nüshanın hamışinde kaydedilmiştir. Bkz. A. mlf., a.e., Nuruosmaniye Ktp. Nr. 1455, vr. 820a.

¹² Abdülhalim Efendi, **Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm**, c. II, s. 482.

¹³ Abdülhalim Efendi, **Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm**, Süleymaniye Ktp. nr. 470, vr. 1a.

¹⁴ Kazâ bahsine kadılık ehliyeti meselesiyle başlayan metinler için bkz. Kudûrî, **Muhtasar**, s. 575, 576; Mergînânî, **el-Hidâye**, c. II, s. 101; Nesefî, **Kenzü'd-dekâik**, c. III, s. 401; Burhânüşşeria, **Vikâyetü'r-rivâye**, s. 347; *el-Muhtâr*'da ise bahis kazânın şerefli bir ibadet ve en kuvvetli farzlardan biri olduğu hükmüyle başlar. Bkz. Mevsîlî, **Kitâbü'l-İhtiyâr li'ta'lîlî'l-Muhtâr**, c. II, s. 97. *Dürer* ile yakın dönemde telif edilen *Mülteka*'da da bu metinler doğrultusunda kazâ tanımı yapılmamış, *el-Muhtâr* gibi kazânın farzların en güçlü ve ibadetlerin en faziletlisi olduğu hükmüyle başlanmıştır. Bkz. Halebî, **Mülteka'l-ebhur**, c. III, s. 210; *Gurer*'den sonra yazılan muhtasar fıkıh kitabı *Tenvîru'l-Ebsar*'da ise *Gurer* gibi kazâ tanımı ile meseleye başlanmıştır. Ancak onun tanımı "faslu'l-husûmât ve kat'u'l-münazaât"tır. İbn Âbidîn, **Reddû'l-muhtâr**, c. VIII, s. 20.

¹⁵ Bkz. Molla Hüsrev, **Gurerü'l-ahkâm**, c. II, s. 404.

¹⁶ Bkz. Sadruşşehid, **Şerhu Edebi'l-kâdî**, c. I, s. 126; İbnü's-Şihne, **Lisânü'l-hükkâm**, thk. Ali Mahmud Abdurrahman Zukaylî, *el-Câmiatü'l-Ürdüniyye*, t.y., s. 99; Aynî, **el-Binâye**, c. IX, s. 3. "Faslu'l-husûmât ve kat'u'l-münazaât" tanımı *Muhit*'e atfedilmektedir. Bkz. İbn Âbidîn, **Reddû'l-muhtâr**, c. VIII, s. 20; İbn Nuceym, **en-Nehru'l-fâik**, c. III, s. 592.

¹⁷ Mevsîlî, **el-İhtiyâr**, c. II, s. 97; Şeyhîzâde, **Mecmau'l-enhur**, c. III, s. 210, 211.

tanımı “(Kazâ, başkası üzerine beyyine, ikrar veya nükûl ile ilzamdır.) Çünkü, kazânın hakikati husumeti [ayırarak] çözmektir (faslu’l-husûme)” şekline dönüşmüştür.¹⁸ Bu tanım muhtasarlardaki kazâ tanımlarından farklı olduğu için *Dürer* haşiyeleri tanımın kritiğini yapmıştır.¹⁹ Abdülhalim Efendi ise haşiyesinde bu tanımla ilgili farklı bir kritik yaparak kazâ ve halifeliğin münasebeti doğrultusunda tanımını açıklamıştır:

Metindeki tanım *Bedâi*’deki tanımın ayrıntılı halidir. *Bedâi*’de kazâ “insanlar arasında hak ile hükmetme” şeklinde tanımlanmıştır. [*Gurer*’deki] tariften *Muhît*’in kazâ tanımında olan “faslu’l-husûme ve kat’u’l-münâzaa” ifadeleri çıkarılmıştır. Çünkü bu ifadelerin olduğu tanım, halifeden sadır olan kat’ ve fasla da uygundur. Aynı şekilde *Hızanetü’l-ekmel* ve *İhtiyar*’ın kazâ tanımında geçen “velâyetten sadır olan ilzam edici söz” ifadesi de tariften çıkarılmıştır. Çünkü bu ifade de halifeden sadır olan ilzam edici söze uygundur.²⁰

Abdülhalim Efendi’ye göre *Dürer*’in metinlerin genelinde yer alan kazâ tanımını almayıp farklı bir kazâ tanımı tercih etmesinin nedeni, kadı ile halifenin verdiği bağlayıcı hükmü birbirinden ayırmaktır. “Faslu’l-husûme ve kat’u’l-münâzaa” ile “Velâyet-i âmmeden sadır olan bağlayıcı (ilzam edici) söz” tanımları ona göre halifeden sadır olan bağlayıcı (ilzam edici) sözü de kapsamaktadır. Bu sebeple Molla Hüsrev *Dürer*’de halifeden sadır olan bağlayıcı sözü dışarıda bırakacak, kazâyâ has bir tanım yapmıştır. Bu tespit Abdülhalim Efendi’ye ait olup, diğer şerh ve haşiyelerde zikredilmemiştir.

Abdülhalim Efendi *Gurer*’deki tanımın, *Bedâiu’s-sanâi*’de geçen kazâ tanımının ayrıntılı hali olduğunu zikretmişti. *Bedâiu’s-sanâi*’de kazâ ile imam/halife arasındaki irtibat da ele alınmıştır. Kazâ tanımında (insanlar arasında hak ile hükmetme) geçen hüküm, Allah’ın indirdiği ile hükmetmektir. Bu sebeple kâdının atanması farzdır. Aynı şekilde imamın/halifenin atanması da farzdır. Çünkü ahkâmın uygulanması, mazlumin zulümden kurtulması, fesada sebep olan münazaaların ortadan kaldırılması gibi ancak

¹⁸ Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükkâm*, c. II, s. 404.

¹⁹ Haşiyelerde kazâ tanımında yer alan ikrarın ilzam ifade edip etmediği kritik edilmiştir. Bkz. Şürûnbulâlî, *Günyetü zevi’l-ahkâm*, c. II, s. 404; Sağırzâde, *Şifâü’l-âlâm*, vr. 358a; Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gureri’l-ahkâm*, c. II, s. 833; Hâdimî, *Haşiye ale’d-Dürer*, c. II, s. 441.

²⁰ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gureri’l-ahkâm*, c. II, s. 833.

imamın gerçekleştirebileceği fiillerden dolayı onun nasbı farzdır. Kadı da bu vazifeleri yerine getirmek için imamın naibidir. Kâdının nasbı, imamın/halifenin nasbının zarûratındandır.²¹ Kâsânî'nin kadıyı, halifenin naibi olarak tanımlaması kazâ ve imamet arasındaki yakın ilişkiyi gösterir. Abdülhalim Efendi buradaki kazâ ve halifelik arasındaki irtibatı vurgulamaktadır. Ayrıca Molla Hüsrev'in *Bedâi'*deki kazâ ve imamet arasındaki ilişki ve ayırmadan hareket ederek kazâyı, imametten ayıracak şekilde tanımladığını düşünür.

Abdülhalim Efendi'nin bu hususa dikkat çekmesinin nedeni kazâ ve imamet/hilafet arasındaki münasebeti vurgulamak ve kuvvetlendirmektir. Bu bahisten sonra girdiği iki mesele de kazâ ve kadılığı, halife-imam ile tekrar ilişkilendirme ve kuvvetlendirme niyetini gösterir. Bu meselelerden biri kadı için halifetullah isminin kullanılması, diğeri de kâdının vazifeleridir. Her iki mesele de kadı ve halife arasındaki yakın münasebet üzerinedir. Kadı için halifetullah sıfatının kullanılıp kullanılamayacağı meselesinde meşâyihın çoğunluğunun görüşünü vermekle yetiniyor. Meşâyihâ göre “halifetullah” değil, “halifetu rasulillah” denilir. Çünkü halifetullah peygamberlere ait bir vasıftır.²² Kazânın manasını açıklarken de bu hususa dikkat çeker:

Kazânın hakikati, husûmetin çözülmesidir [faslu'l-husûme]. Bu da zulmün def edilmesi, hakkın hak sahibine ulaşması ve *emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker* ile olur. Bu sebeple nebiler ve rasuller gönderilmiştir. Halifeler ve ulema da böyledir. Husûmetin kesilmesi, ancak bunlardan biriyle [beyyine, ikrar, nükul] hüküm vererek ve bu hükmü başkasına ilzam ederek gerçekleşir.²³

Fürû' fıkıh metinleri bu tür meseleleri barındırdığı için İslâm siyaset düşüncesinin temel kaynaklarından biri de bunlardır. Metin ve şerhler siyasi-fikhî ahkama²⁴ dair hüküm, mesele ve yorumları barındırmaktadır. Burada kadı için halifetu rasulillah ifadesinin kullanımı, “kadılara ve şeriatın tatbikine hususi bir yer açma ve onu

²¹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, c. IX, s. 83-85.

²² Meşâyihın bu görüşünü Hassaf'ın *Edebü'l-kâdi* adlı eserine dayandırır. Bkz. Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm*, c. II, s. 833.

²³ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm*, c. II, s. 833.

²⁴ Özgür Kavak, “İslam Siyaset Düşüncesi Kaynağı Olarak Fürû'-ı Fıkıh Kitapları”, *İslam Siyaset Düşüncesi*, edit. Lütfi Sunar, Özgür Kavak, *İlem Kitaplığı*, 2018, s. 266.

siyasetin müdahalelerinden bağımsızlaştırma amacına matuf olduğu söylenebilir.”²⁵ Bu açıdan bu kullanım hem siyaset-i şer’iyye hem de fıkıh metinlerinde kabul görmüştür. Bu kullanım Osmanlı Dönemi siyaset metinlerinde de yer almıştır. Aşık Çelebi kazâyı açıklarken “Amma mansıb-ı kazâ niyâbetullah ve hilâfet-i rasulillah ve emanet-i ahkam ü fetava ve zabt-ı ahval ü emval-i reâyâdır” diyerek kadılığı “niyâbetullah” ve “halifetu rasulillah” olarak tarif etmiştir.²⁶ Bu tabir kadı için olduğu kadar imam/sultan/halife için de zikredilir.²⁷ Bu açıdan hem kadı için hem de imam/sultan için “halifetu rasulillah” ifadesi müşterektir. Abdülhalim Efendi, “halifetu rasulillah” ifadesi ile kazâ ve kadılığın manasını, halifelik ile yakınlaştırma ve kuvvetlendirme fikrini gerçekleştirmektedir.

Abdülhalim Efendi kadı ve halifenin benzer vazifeleri gerçekleştirdiğini bu şekilde ifade edip kadılığın hakiki mânasını kuvvetlendirdikten sonra uzun bir nakille çocuk sultanların velayet problemini ve halifenin tayini meselelerine giriş yapar:

En büyük kadılık şartı velayettir. Bundan dolayı bir köle veya kâfir kadı olarak görevlendirilse ve sonrasında köle azad olup kâfir de Müslüman olsa yeni bir görevlendirmeye/atamaya ihtiyaç duymaksızın bu atamayla kadılık yapabilir. Ancak çocuk/sabi böyle değildir. Çocuk kadı olarak görevlendirilse, sonrasında bülüğa erdiğinde bu emirle/atamayla kadılık yapamaz. Kâfir ve köle ile sabi arasındaki fark velayettir. Kölenin azad olmasıyla ve kâfirin de müslüman olmasıyla engel ortadan kalkar. Ancak çocuk için durum böyle değildir, çünkü onun aslen velayeti yoktur. *Hulasa*’da bu şekildedir. *Fusûl*’de zikredilen hüküm buna muhalif değildir. *Fethu’l-kadîr*’e göre şayet [çocuk kadılığa atanırken] “bülüğa erdiğin zaman hüküm ver” denilirse, caizdir. Çünkü kadılık, velayete bağlanmıştır. Bu konuyla ilgili bazı meseleler vardır. Çocuğun kadılığa atanması sahih olmadığından dolayı sultan olması da sahih olmaz. Zamanımızda Sultan öldüğü zaman bülüğa ermemiş küçük çocuğu sultan olmaktadır. *Fetâvâ Neseî*’de bunun hakkında soruldu. O da ‘velayetin olmadığını açıkladı.

²⁵ Kavak, “İslam Siyaset Düşüncesi Kaynağı Olarak Fırû’-ı Fıkıh Kitapları”, s. 270.

²⁶ Aşık Çelebi, *Mîrâcu’l-eyâle*, s. 78.

²⁷ İbn Cema (ö. 733/1333), kendisine biat edilen imam ve sultan için halife denilmesini ancak “Halifetullah” yerine “halifetu rasulillah” ifadesinin kullanımını uygun görmüştür. Bkz. İbn Cema, *Adle Boyun Eğmek*, çev. Özgür Kavak, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, s. 37.

Çocuk/sabinin aslen kadılık velayeti olmaması meselesinden sultan olmaması meselesine intikal edilmesi önemli gözüktüyor.²⁸ Bu geçiş, kazâ tanımının tekrar hilafet ve imamet ile irtibatının kuvvetlendirilmesi yoluyla yapılmaktadır. Daha öncesinde “kazânın hakikati açıklamasında” bu irtibat sağlanmıştı. Sonrasında kadılık ve sultanlık velayetinin birlikte ele alınması kaza tanımı ile doğrudan ilişkilidir. “Çocuk/sabînin kadı olması sahih olmadığı gibi sultan olması da sahih olmaz.” hükmü bunu ifade eder. Her iki velayet de birbiriyle irtibatlı hale getirilerek o dönemde birden fazla vaki olan çocuk yaşta tahta geçme ve sultan olma hadisesi kritik edilmektedir. Müellif çocuk sultanların/sultanlığı sahih olmadığını nakillerle ifade ettikten sonra imam-sultanın nasıl olması gerektiğini tekrar nakille açıklar.

İmadiyye’de de dedesi Şeyhulislam Burhaneddin’in *Fevâid*’inden nakille şöyle geçer: ‘İmamın yani sultanın mükellef, hür, müslüman, adil, rey sahibi, işiten, gören, acemden bile olsa [dili] konuşabilen biri olması gerekir. İki durumla sultan olunur. Ayan ve eşraftan kimselerin biat etmesiyle ve [raiyyenin sultanın] kahrından korkması ve [sultanın] ceberrutu nedeniyle raiyye üzerine hükmünü geçirmesiyle Sultan olur. *Hâniyye*’de ridde babında bunu tafsilatlı olarak açıkladı. *Şerhu’l-Kenz*’de de açıklandı.²⁹

Bu açıklamasıyla çocuk yaşta sultan makamına geçmenin usule uygun olmadığını ifade etmektedir. Ayan ve eşraftan kimselerin beyatı ile ehl-i hal ve akdi kastetmektedir. Diğer unsur ise daha önce fasık kadı meselesinde metinlerin kaza ve imameti ayırırken imametın kahr ve galebeye dayandığına dair sözlerinin bir benzeridir. Sultan ehl-i hal ve akdin biatı ve reayaya kahr ve ceberrutu ile hükmünü geçirmesi ile sultan olmaktadır. Abdülhalim Efendi’nin sultan olmanın bu iki unsurunu şerhe alması, çocuk yaştaki sultan eleştirisi doğrultusunda düşünülmelidir.

Çocuk sultanın meşruiyeti, o dönem fıkıh metinlerinde de tartışılmıştır. Abdülhalim Efendi ile aynı asırda yaşayan Şam ulemasından Alâüddin Haskefi (ö.

²⁸ Bu mesele *Bezzâziyye*’de şöyle geçiyor: “Raiyye Sultan öldüğünde küçük oğlunun saltanatı konusunda ittifak ederse onun [oğlunun] atama işlerini üst makamdaki yöneticiye tefviz etmesi gerekir. Bu yönetici, [zahiren] çocuk sultana tabi olur. Görünürde [zahirde] sultan çocuktur, ancak çocuğun kazâ ve cumaya izni sahih olmadığı için hakikatte yöneticidir. Beldenin ahalişi toplanıp bir kadı tayin etseler caiz olmaz. Sultan öldüğünde toplanıp sultan tayin etseler o zaman zaruret olduğu için caizdir.” Bkz. *Bezzâziyye, Fetâvâ Bezzâziyye*, c. V, s. 130.

1088/1677) sabînin saltanatını zarurete binaen sahih görmüştür. Ancak sabinin, atama işlerini kendisine tabi bir yöneticiye (vali)³⁰ tevfiz etmesi gerekir. Zahirde/görünürde (fi'r-resm) sultan sabidir, hakikatte ise validir. Sabî sultan, bülüğa erdiğinde görevlendirmenin tecdidi gerekir.³¹ Sabînin sultanlığı hakkındaki bu hükmün kaynağı *el-Eşbâh*'ın *Bezzâziyye*'den yaptığı nakildir. *el-Eşbâh*'tan yapılan nakle göre sabînin sultanlığı zahiren sahihtir. *Bezzaziyye*'ye göre sultan öldüğü zaman sultanın küçük çocuğunun başa geçmesi konusunda ittifak edilse, atama işlerinin valiye tevfiz edilmesi gerekir. Bu tevfiyi yapacak makam da ehl-i hal ve akddir. Bu vali, sultanın çocuğuna tabi olur. Zahirde/görüntüde (fi'r-resm) sultan çocuktur. Hakikatte ise validir.³² Ancak valinin sultanlığı çocuğun bülüğa ermesine kadardır. Böylece sultanın küçük çocuğu bülüğa erdiği zaman valinin kendini azletmesine ihtiyaç olmaz.

el-Eşbâh şarihi Hamevî (ö. 1098/1687) bu hükmü şerh ederken *Fethu'l-kadîr*'den alıntı yapmaktadır. Bu alıntı Abdülhalim Efendi'nin alıntısı ile aynıdır.³³ “Sultanın çocuğu bülüğa erdikten sonra onun sultanlığa atanmasının tecdidi için mezkur valinin kendisini azletmesi gerekir. Çünkü sultan kendiliğinden azlolmaz, kendini azletmesi gerekir. Bu da vaki değildir.” İbn Âbidîn bunun üzerine “bu valinin/yöneticinin saltanatı mutlak değildir, sultanın çocuğunun bülüğa erme süresiyle mukayyedir. Bülüğa erdiğinde valinin saltanatı biter.”³⁴ diyerek buna cevap verir. Hamevî de sabînin saltanatının zahiren sahih olduğu konusunda hemfikirdir. Ona göre onun saltanatının sahih olduğu hükmü, raiyyenin onun saltanatı üzerine ittifakına riayet edilerek verilmiştir. Sabînin bülüğundan sonra yeni bir atamaya ihtiyaç duymak buna muhalif değildir.³⁵

²⁹ Abdülhalim Efendi, **Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm**, c. II, s. 833, 834.

³⁰ Vali yönetici manasında kullanılan ve hususi bir makamı işaret etmeyen bir kavramdır. Sultan da bir validir. Sultan, üstünde yönetici/vali olmayan bir vali/yöneticidir. Şeyhîzâde, **Mecmau'l-enhur**, c. I, s. 245.

³¹ Haskefî, **Dürrü'l-muhtâr**, c. II, s. 283, 284.

³² İbn Nüceym, **el-Eşbâh ve'n-nezâir**, c. III, s. 313.

³³ Bkz. Hamevî, **Gamzu uyûni'l-besâir**, c. III, s. 313. Bu alıntının kaynağı için bkz. İbnü'l-Hümam, **Fethu'l-kadîr**, c. VII, s. 234.

³⁴ İbn Âbidîn, **Reddü'l-muhtâr**, c. II, s. 283, 284.

³⁵ Hamevî, **Gamzu uyûni'l-besâir**, c. III, s. 314.

Siyaset-i şer'iyye literatüründe halifenin taşınması gereken vasıflar, nasıl tayin edileceği gibi hususlar İslâm tarihi boyunca çeşitli devletler ve sultanlar bağlamında tekrar tekrar tartışılmıştır. Memlûk dönemi ulemasından İbn Cemaa halife ve sultanı ayrı ayrı değerlendirerek “halife tarafından atanan sultanda, nesep hariç, halifede aranan şartlar dikkate alınır, zira sultan halifenin yerini tutmaktadır.” demiştir.³⁶ Sultan kelimesi “güç, kuvvet, otorite” anlamlarına gelmekte olup siyasi ve idari manada kullanımı Abbasi dönemine kadar gitmektedir.³⁷

Sultan ve halifenin varlığı şeriatın uygulanması ve şer'î otoritenin tanımlanması konusu tarih boyunca problemlere neden olmuştur. Siyaset-i şer'iyye metinleri bu ilişkiyi ve problemi tayin edip çözümleyen metinler olmuştur. Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye* adlı eseri Büveyhilerin ve Selçuklu sultanlarının halife dışı bir güç olarak varlığını kuvvetlendirmesi sonucunda halifelik makamının gölgede kalmasıyla oluşan durumun şer'an değerlendirilmesidir.³⁸ İbn Cemaa'nın *Tahriru'l-ahkâm fi tedbiri ehl-i İslam* adlı metni Memlûk döneminde Bağdat merkezli Abbasi hilafetinin ortadan kalkması sonrasında halife ve sultan arasındaki ilişkiyi tayin etmektedir.

Osmanlı dönemine yani Abdülhalim Efendi'nin yaşadığı 11/17. asra intikal ettiğimizde ise 10/16. asrın ilk yarısında halife ve sultanlığı şahsında birleştiren Osmanlı padişahları söz konusudur. Bununla irtibatlı olarak Osmanlı sultanlarının halifeliğinin meşruiyeti ve şer'î ifadesi olarak siyaset-i şer'iyye metinleri yazılmıştır. Lütî Paşa'nın *Halâsu'l-ümme* isimli metni Kanuni Sultan Süleyman'ı meşru halife olarak tanımlamakta ve fıkıh ve hadis metinleri üzerinden bunun şer'î açıklamasını yapmaktadır. Osmanlı halifeleri için gerçekleşmeyen “kureyşten olma” şartının artık söz konusu olmayacağını onun yerine galebe, kahır, dini adaletle ayakta tutma, iyiliği

³⁶ İbn Cemaa, **Adle Boyun Eğmek**, s. 40.

³⁷ Sultan kelimesinin siyasi unvan olarak ilk kullanımı Selçuklu Devleti'nin kurucusu Tuğrul Bey'in kendi adına bastırdığı sikkenin üzerinde “es-sultanü'l-muazzam” yazması ile olmuştur. Bkz. Osman Gazi Özgüdenli, “Sultan”, **DİA**, c. XXXVII, 2009, s. 496-497.

³⁸ Asım Cüneyd Köksal, **Fıkıh ve Siyaset**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2016, s. 17, 18.

emredip kötülükten men etme ve liderlik şartlarını haiz bir sultanın halife olacağını söylemektedir.³⁹

Abdülhalim Efendi'nin haşiyesinde geçen "İki durumla sultan olunur. Ayan ve eşraftan kimselerin biat etmesiyle ve kahrından korkmaları ve ceberrutu [güç kullanması] nedeniyle raiyye üzerine hükmünü geçirmesiyle sultan olur." ifadeleri Lütfi Paşa'nın metniyle mukayese edilebilir türdedir. Lütfi Paşa da bir kişinin sultan olması için iki şart olduğunu söylemiştir. Birisi ayan ve eşrafın yani ehl-i hal ve akdin biatı⁴⁰ ve ikincisi de sultanın galebe ve kahr yoluyla raiyye üzerine hükmünü geçirmesidir. Bu açıdan Osmanlı sultanlarının dini yaşatmak, adaletle yönetmek, cihad etmek, İslâm memleketlerini korumak bakımından şartları haiz muteber halifeler olduğunu söyler.⁴¹ Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nde sultan ve halifeliğin babadan oğula geçmesine dair dolaylı bir açıklama yapmıştır:

Osmanlılar dini ikame etme, adalet ve cihad bakımından müsellemdirler. Bu [Osmanlı] soyundan bir çocuk doğduğu zaman dini ikame ve cihad etmede genellikle babalarının yolundan gider. Allah'ın mahlukattaki adetine göre –nadirat dışında- çocuklar babalarına benzerler. Mezkur sıfatlarda Osmanlılar'a benzeyen bir adam bulunmazsa, insanların ona [Kanuni Sultan Süleyman] ittiba etmesi vacip olur ve onun fitne zamanında kamil bir saltanat ve hilafeti gerçekleştirdiği konusunda ittifak ederler.⁴²

Lütfi Paşa bu metni her ne kadar Kanuni Sultan Süleyman hakkında yazmış olsa da metnin sonundaki bu açıklama aynı zamanda Osmanlı hanedanının sultanlık ve halifelik için meşruiyetinin de ifadesidir.

³⁹ Lütfi Paşa, **Halâsü'l-ümme fi ma'rifeti'l-eimme**, thk. Macide Mahluf, Kahire, Dâru'l-Afâki'l-Arabiyye, 2001, s. 38-68. Lütfi Paşa risalenin telif sebebini şöyle anlatır: "Bu risale Abbasi halifelerinden günümüze kadar ve bugün ümmetin durumunun [hilafet açısından] açıklaması için telif edilmiştir. Kureyşten olmayan sultanlar için imam ve halife isminin kullanılması caiz midir? [sorusunu cevaplar]". Bkz. A.e, s. 38.

⁴⁰ İbn Cemaal ehl-i hal ve akdi "biat etmek için imamın bulunduğu beldeye gelmelerinde bir zorluk bulunmayan emirler, alimler, reisler ve önde gelen insanlardır." şeklinde tarif eder. Bkz. İbn Cemaal, **Adle Boyun Eğmek**, s. 34, 35, 36.

⁴¹ Muharem Jahja, **Lutfi Paşa'nın Halâsü'l-Ümme fi marifeti'l-eimme Risalesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi**, Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2003, s. 28.

⁴² Lütfi Paşa, **Halâsü'l-ümme fi ma'rifeti'l-eimme**, s. 67-68.

Abdülhalim Efendi'nin kazâyı halifelik vazifesiyle yakın anlamda yeniden anlamlandırması, halife ve kâdının vazifeleri arasındaki yakın münasebeti izhar etmesi ve çocuk sultanın velayeti konusundaki problem kendi dönemindeki siyasi ve idari krizler bağlamında anlamlı olmaktadır. Çünkü daha önce de tekrar ettiğimiz üzere yaşadığı dönemde birden fazla padişah küçük yaşta tahta geçmiştir. I. Ahmed (1603-1607) on üç yaşında tahta oturmuş ve Osmanlı Devleti'nde tahta çıkan en küçük padişah olmuştur. Babası III. Mehmed'in 37 yaşında ani vefatı sarayda büyük bir şaşkınlığa ve sarsıntıya neden olmuştur. Vefatının ertesi günü divan toplantısında tahta on üç yaşındaki I. Ahmed oturmuş, bu ani ölümün şaşkınlığı ve sarsıntısının hakim olduğu saray çevresinde küçük yaştaki padişahın “şer'an imametinin caiz olup olmadığı” sorgulanmamıştır. Feridun Emecen, kaynaklarda bu durum hakkında bir şey söylenmediğini nakleder. Ancak Şeyhülislam Mustafa Efendi'nin I. Ahmed'e Eyyub el-Ensârî türbesinde Osmanlı tarihinde muhtemelen ilk defa olarak padişaha kılıç kuşanma merasimi yapmasının sebebi olarak, yaşı küçük olan padişahın imametinin meşruluğunu ilan etmek olarak zikreder. Böylece imametinin meşruluğunun tartışılmasının önüne geçilmiştir.⁴³

Genç Osman babası I. Ahmed'in vefatından sonra tahta geçecek olan büyük şehzade iken amcası I. Mustafa tahta oturmuştur. Ancak saltanatı uzun sürmemiş, doksan altı gün sonra tahttan indirilerek Genç Osman 1027/1618 yılında 14 yaşında tahta geçmiştir. Onun için de I. Ahmed gibi Eyüp'te kılıç kuşanma merasimi yapılmıştır. Genç Osman'dan önce I. Mustafa'nın tahta oturmasında etkili olan Abdülhalim Efendi'nin hocası Şeyhülislam Esad Efendi ile bu hadiseden dolayı araları açılmıştır. Belki bu hadiselerle irtibatlı olarak Genç Osman, Esad Efendi'nin yetkilerini kısıtlamıştır.⁴⁴

IV. Murad ise on bir yaşında sultan olmuş ve onun için de Eyüp'te kılıç kuşanma geleneği devam ettirilmiştir. On bir yaşında olan IV. Murad'ın devlet işlerini tam olarak yönetemeyeceği aşîkârdır. Bu açıdan neredeyse on yıl boyunca annesi Kösem Sultan

⁴³ Feridun Emecen, **İmparatorluk Çağının Osmanlı Sultanları-II**, İstanbul, İsam Yayınları, 2018, s. 136-139.

⁴⁴ Emecen, **İmparatorluk Çağının Osmanlı Sultanları-II**, s. 215-219

başta olmak üzere Kızlarağası Mustafa Ağa, Kemankeş Ali Paşa ve Şeyhülislam Hocaşade Esad Efendi'nin yönetiminde etkisi olmuştur.⁴⁵

IV. Mehmed de 1058/1648 yılında 7 yaşında iken tahta oturmuştur. Benzer şekilde onun da saltanatının ilk dönemlerinde annesi Kösem Mahpeyker Sultan, sadrazam ve şeyhülislam hakim olmuş ve bu dönem karışıklıklarla geçmiştir.⁴⁶ 17. asrın başı ve ortalarına tekabül eden bu dönemde Abdülhalim Efendi haşiyesini telif etmiştir. IV. Murad 1623 yılında 11 yaşında iken tahta geçtiğinde Abdülhalim Efendi 20'li yaşlarında bir alimdir. IV. Mehmed 1648 yılında 7 yaşında sultan olduğunda da 50'li yaşlarında müderrislik ve kadılık yapmış kıdemli bir alimdir. Bu olayların merkezinde yer alan Şeyhülislam Esad Efendi'nin, Abdülhalim Efendi'nin hocası olması da siyasi olaylara dikkatini artırmış olmalıdır. *Dürer* haşiyesini telif ettiği sırada kendi döneminin karışık bir dönem olduğunu vurgulamaktadır. Haşiyeyi bitirdiği dönemi tarif ederken o dönemin (1650) şeyhülislamı olan Mehmed Bahâî Efendi'ye ithafta bulunmaktadır.⁴⁷ Metinlerde genellikle sultanlara ithaf yapılmaktadır. Abdülhalim Efendi'nin şeyhülislamı öne çıkarması yukarıda zikredilenlerle beraber düşünüldüğünde anlamlıdır.

Baki Tezcan'a göre 11/17. asrın başında saray yönetiminin karşısında şeyhülislam, bağımsız bir politik güce sahip olmuştur. Şeyhülislam Esad Efendi'nin, I. Ahmed'in vefatından sonra padişahın büyük oğlu şehzade Osman yerine I. Ahmed'in erkek kardeşi I. Mustafa'nın tahta geçmesinde rol oynaması, sultanın büyük çocuğunun tahta geçmesi kuralına ve kanununa muhalif davrandığının bir göstergesidir. Tezcan'a göre Esad Efendi'nin Osmanlı'nın yerleşmiş kuralına/kanuna muhalif hareket ederken şer'î hukuka dayanması yüksek bir ihtimaldir. Bu açıdan şeyhülislamın bu politik gücü, İslâm hukukunun politik sahada aktif bir kaynak olarak kuvvetlenmesini ve yapılan işlerin meşruiyetini sağlayan politik bir referans olmasını sağlamıştır.⁴⁸

⁴⁵ Emecen, **İmparatorluk Çağının Osmanlı Sultanları-II**, s. 251-282.

⁴⁶ Abdülkadir Özcan, **İmparatorluk Çağının Osmanlı Sultanları-III**, İstanbul, İsam Yayınları, 2017, s. 17-28.

⁴⁷ Abdülhalim Efendi, **Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm**, c. II, s. 483.

⁴⁸ Baki Tezcan, **The Second Ottoman Empire**, Cambridge University Press, 2010, s. 63-76.

Abdülhalim Efendi'nin kadılığın manasını ve tarifini halifelğe yakınlaştırması ve çocuk sultan tenkidi Tezcan'ın yorumu bağlamında dikkate alınabilir.

11/17. asır ekonomik, siyasi ve idari krizlerin, yönetim zafiyetinin kuvvetli bir şekilde kendini gösterdiği bir dönemdir.⁴⁹ Abdülhalim Efendi, kazâ ve kadılığın *Gurer*'deki teknik anlamından ziyade zulmün def edilmesi, hakkın hak sahibine ulaşması ve *emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker* gibi peygamberlerin, ulemanın ve halifelerin de vazifesi olan daha geniş manadaki anlamlarını öne çıkarmıştır. Kazâ ve kadılığın tanımına yüklediği bu mana, dönemindeki idari ve siyasi zaafiyetlerin, birçok alandaki krizin bir yansımasıdır.⁵⁰ Çocuk sultan meselesine dair tenkidi de bu yönetim krizinin bir ifadesi olmuştur.

B. OSMANLI UYGULAMALARININ HAŞİYEYE DAHİL EDİLMESİ

Fıkıh şerh ve haşiyelerinin tarihi ve dönemsel bağlantılarını tespit edebilmek dil, üslup ve yöntemleri açısından zordur. Bununla beraber *Dürer* haşiyeleri arasında dönemine dair bilgiler ve yorumlar içermesi açısından Abdülhalim Efendi'nin haşiyesi bariz bir şekilde öne çıkmaktadır. Müellif geniş kaynak kullanımı, nakilleri ve görüşleri tahkik etmesinin yanında yer yer Osmanlı Devleti'ndeki uygulamaları meseleyi şerh ederken kullanmaktadır. “Osmanlı Devleti'nde adet şöyle cereyan eder”⁵¹, “Osmanlı Devleti'ndeki kadı ve müftüler”, “*Emr-i sultânî* şöyle varid olmuştur”, “Osmanlı Devleti'nde meşhur olan” gibi ifadelerle uygulamaya, fetvaya ve *emr-i sultânîye* atıfta bulunması⁵² onun haşiyeye usulünün bir parçasıdır.

⁴⁹ Madeline Zilfi, **Osmanlı Uleması**, çev. Mehmet Faruk Özçınar, Ankara, Birleşik Yayınevi, 2008, s. 9, 10.

⁵⁰ Benzer bir durum da *Mülteka* şerhlerinde vardır. Erken dönem *Mülteka* şerhleri Celâli isyanlarının olduğu dönemde, bağı meselesinde imamın nitelikleri konusundan ziyade isyancılar üzerinde dururken, 11/17. asrın ortalarına tekabül eden şerhlerde imamın nitelikleri bahis konusu edilmiştir. Kasım Kopuz, şerhler arasındaki bu farkın sebebini bu asırda merkezi otoritenin istikrarsızlaşmaya başlaması, sultanların sıklıkla değişmesi yani yöntem ve yönetimdeki bozukluklar olarak ifade etmektedir. Bu istikrarsız yönetim ve merkezi gücün zayıflaması, şarihlerin imamın niteliklerine odaklanmasına neden olmuştur. Bkz. Kopuz, **Reproduction of the Ottoman Legal Knowledge**, s. 318, 319.

⁵¹ Abdülhalim Efendi, **Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm**, c. II, s. 841, 842.

⁵² Abdülhalim Efendi, **Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm**, c. II, s. 842.

Abdülhalim Efendi *Dürer*'deki bir fikhî meseleyi şerh ederken genel olarak uzun ve çok yönlü açıklamalar yapmaktadır. Önceki bölümlerde de görüldüğü üzere muhtelif kaynaklardan yola çıkarak ihtilafları, görüşleri ele almaktadır.⁵³ Hem *Dürer*'in görüşünü hem de ihtilaflı diğer görüşleri delilleriyle beraber değerlendirirken yakın dönem kaynakları da kullanarak meseleye dair onların katkılarını da şerhine intikal ettirir. Sonrasında ise bunun da ötesine giderek Osmanlı Devlet'indeki uygulama, fetva ve *emr-i sultânîye* dair bilgi verir. Böylece bir fikhî meseleyi hem nazarî hem pratik olarak çok yönlü bir şekilde ele almış olur.

Abdülhalim Efendi'nin meseleyi şerh ederken sıklıkla başvurduğu bu yöntem metin-şerh-fetâvâ hiyerarşisini hatırlatmaktadır. Görüşlerden hangisinin tercih edileceğine dair kurallardan biri metin-şerh-fetâvâ arasındaki hiyerarşiye dikkat etmektir. Metinlerdeki görüşler zımnen sahih kabul edildiği için şerhlerdeki görüşlere, şerhlerdeki de fetâvâ kitaplarındaki görüşlere tercih edilir. Ancak bu görüşlerden biri açıkça sahih olduğu belirtildiği takdirde bu görüş öne çıkar ve tercihe daha layık olur. Metinlerde yer alan görüşler açıktan değil, dolaylı olarak sahih olan görüşler olabilir. Bunların dışındaki görüşler açıkça sahih oldukları belirtilmedikçe metindeki görüşün önüne geçemez. Sahih olduğu açıkça belirtildiği takdirde metindeki görüşe tercih edilir. Çünkü açık sarih, dolaylı sarihe göre daha racihtir.⁵⁴ Bu sebeple Abdülhalim Efendi haşiyesinde görüşleri tahkik ederek sahih olan görüşü, müfta bihi ve zayıf görüşleri tespit etmeye çalışır. Bu açıdan müftülerin sadece muhtasar metinlere başvurarak hüküm vermesi zordur. Şerhlere ve haşiyelere müracaat etmesi zorunlu bir durumdur.⁵⁵ Abdülhalim Efendi'nin şerhler ve hacimli kaynaklardan yola çıkarak görüşleri tahkiki bu ihtiyacın ve teknik fıkıh eğitiminin bir ürünüdür.

Abdülhalim Efendi metin, şerh ve fetâvâ arasında nasıl tercih yapılacağına dair bu kuralı yakın dönem kaynaklardan olan *el-Bahrü'r-râik*'ten alarak kendisi de uygulamaktadır: “*Bahr*’e göre metinlerdeki görüşle fetâvâ eserlerindeki görüşler tearuz ettiğinde metne itimad edilir. Aynı şekilde şerhlerde olan görüşler de fetvalarda olanın

⁵³ Bkz. Üçüncü ve Dördüncü Bölüm.

⁵⁴ İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî*, s. 198, 199, 211, 212.

⁵⁵ Leknevî, *en-Nâfiu'l-kebir*, s. 26.

önüne geçer. Bu kural iyi bir dabıttır. Bunu muhafaza et.”⁵⁶ İbn Nüceym *Kenz* şerhi *el-Bahru’r-râik*’in mukaddimesinde şerhleri ve fetâvâ eserlerinden istifadeyle metni yorumlayacağını söyleyerek kullanacağı şerhleri ve fetâvâ eserlerini tek tek zikretmiştir.⁵⁷ Bu kaynaklar ekseriyetle Abdülhalim Efendi’nin haşiyesinde kullandığı kaynaklardır. Abdülhalim Efendi’nin sıkça kullandığı *el-Bahru’r-râik*’in şerh yönteminden etkilenecek metin-şerh-fetava hiyerarşisini dikkate aldığı söylenebilir.

Abdülhalim Efendi’nin, haşiyesine şerhler ve fetâvâ eserlerinden nakillerle beraber uygulamaları ve *emr-i sultânî*yi eklemesi bu kuralın uygulanması açısından anlamlı olmakta; kadı, müftü, müderris ve talebelerin veya okuyucunun metin-şerh-fetâvâ hiyerarşisi içinde meseleleri okuyabilmesini sağlamaktadır. Bununla beraber dönemindeki uygulamalara işaret etmesinin bir nedeni de metindeki hükmün nasıl uygulandığını izah etmek, metin ve uygulama arasında irtibat kurmaktır.

Kâdının naib ataması ve azletmesi meselesiyle ilgili *Dürer*’de kâdının ancak sultanın ona tevfi (istihlaf izni) ile naib atayabileceğini ve naibi azledebileceğini söyler. Bu açıdan naib kâdının değil, sultanın naibi olarak kabul edilir. Sultan kadıya “istediğin kişiyi yerine geçir, değiştir” diye izin verdiği takdirde kadı naib atayabilir veya onu azledebilir.⁵⁸ Meşhur haşiy müelliflerinden Şürûnbulâlî;

el-Eşbâh ve’n-nezâir’de bunun hilafına görüş vardır. Bizim zamanımızda durum böyle değildir. Naibler bu zamanda kâdının azlolu ve ölümüyle azlolu. Çünkü onlar her şekilde kâdının naibleridir. Bu zamanda onların sultanın naibi olduğunu kimse anlamaz.⁵⁹

diyerek uygulamanın metindeki hüküm gibi olmadığını ifade etmiştir. Abdülhalim Efendi metindeki hüküm ile uygulama arasında irtibat kurmak amacıyla şöyle yorum yapar:

Osmanlı Devleti’nde adet şöyle cereyan eder: Şayet bir kadı uzak bir beldeye atandığı zaman oraya naib gönderir. Önceki naibe kendisinin istihlaf edildiğine dair mektup gönderilir. Meşhur olan uygulamaya göre naib [kazâ mahalline] varmadan

⁵⁶ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gureri’l-ahkâm*, c. II, s. 840.

⁵⁷ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, c. I, s. 10.

⁵⁸ Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükkâm*, c. II, s. 408.

⁵⁹ Şürûnbulâlî, *Günyetü zevi’l-ahkâm*, c. II, s. 408 (şerh kısmı)

önce [önceki naibin] yerine geçmiştir. Açıktır ki (zahir) sultan zaruretten dolayı kadıya tevfiiz konusunda izin verir. Nitekim bazı menşurlarda⁶⁰ da açıklanmıştır.⁶¹

Metinde zikredilen kâdının sultanın istihlaf izniyle naib atayabileceği hükmünün, Osmanlı Devleti'ndeki uygulanma şekli arasında irtibat kurmuştur. Uygulamaya göre kadı bir bölgeye atandığında oraya naibini göndermektedir. Naib bölgeye gitmeden evvel atandığı an, o bölgenin önceki naibi azledilmiş olur. Bu uygulamada olduğu gibi sultanın, kâdının naib ataması için izin vermesi zaruretten dolayıdır.⁶² Abdülhalim Efendi bazı menşurlarda da bu iznin yer aldığını zikrederek sultanın izniyle kâdının naib atayıp azlettiğini delillendirmiş, bu açıdan yorum yaparak uygulama ve metindeki hükmü birbiriyle uyumlu hale getirmiştir.

Dürer'e göre sultan bir kadıyı azletmeden ikinci bir kadıyı ataması halinde ilk kadı kendiliğinden azlolmaz. Daha önce fasık kadı meselesinde de geçtiği gibi müfta bih ve sahih görüş kâdının kendiliğinden azlolmayıp, azledilmesi gerektiğidir. Ulema buna uygun olarak bu meselede de benzer görüştedirler. Ancak Abdülhalim Efendi Osmanlı Devleti'ndeki uygulamanın böyle olmadığını söyler:

Osmanlı Devleti'nde mevleviyet kadılıklarında, zahir olan (ezhar) görüşün aksine in'izal meşhurdur. [Yani] İkinci kâdının nasbı sırasında birincinin azledilmesi söz konusu edilmez, ilk kadı [kendiliğinden] mazul olur, [artık] ona müracaat edilmez ve hükmü geçerli olmaz. Buradan anlaşılır ki sultan ilâm etmeden kadı azledebilir/mazul olabilir.⁶³

Görüldüğü üzere müellif Osmanlı Devleti'ndeki uygulamanın metinde belirtilen hüküm ve zahir görüşün aksine olduğunu tespit etmektedir. Ancak sonunda zikrettiği “Sultanın haber vermeksizin kadıyı azledebileceği” ifadesiyle ilk kâdının kendiliğinden

⁶⁰ “Menşur: Hükümdar tarafından yapılan bir tayini, bir görev veya muafiyeti yahut ikta tevcihini bildiren belgedir.” Bkz. Abdülkerim Özeydin, “Menşur”, *DİA*, c. XXIX, 2004, s. 148-149.

⁶¹ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm*, c. II, s. 841, 842.

⁶² Metindeki hüküm ile Osmanlı Devleti'ndeki uygulamaların paralellliğini gösteren bir diğer mesele de kâdının mahkeme konusu hadiseyi dinlemek üzere yerine geçirdiği kişinin meseleyi dinleyip hüküm vermesidir. Metne göre kadı yokken, naib hüküm verirse kadı öğrendiğinde icazet verdiği takdirde hüküm geçerli olur. Osmanlı Devleti'ndeki uygulamada da hüküm böyledir. Yani hadiseyi dinlemek üzere vazifelendirilen kişi hüküm verdiği takdirde kadı bu hükmü icazet verirse sahih olur. Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm*, c. II, s. 842.

değil, sultanın ikinci kadıyı ataması suretiyle yine azledildiğini gösterir. Bu ifade ve yorumla Osmanlı uygulamasını metnin ve zahir görüşün istikametinde yorumlayınca Osmanlı uygulamasının zahir görüşe olan muhalefeti ortadan kalkmış olur.

Müellifin Osmanlı Devleti'ndeki uygulamaya yaptığı atıflardan biri de *emr-i sultânî*yi zikretmesidir. Bir kadı tarafından hükme varılan sahih bir davanın başka bir kadıya götürülmesi meselesinde *Dürer*'e göre hüküm; kitap, meşhur sünnet ve icmaya muhalif olmayan içtihadı bir meselede ise ikinci kadı birincinin hükmünü onaylar/imzalar.⁶⁴ Abdülhalim Efendi metinde ve şerhlerde hükmün bu şekilde olduğunu ifade ettikten sonra dönemindeki uygulamayı zikreder: “Zamanımızda meşhur olan şudur; bir dava *emr-i sultânî* varid olmadan yeniden başlamaz.”⁶⁵ Bu meselede metin-şerh-fetâvâ hiyerarşisine uygun olarak öncelikle metindeki ve şerhlerdeki görüşleri ele almış, Osmanlı dönemindeki uygulamayı ise sonda zikretmişti. Bu açıdan meseleyi ele alırken bir hiyerarşi gözettiliği söylenebilir. Bu hiyerarşiye dair tafsilatlı bir örnek aşağıda ele alınacaktır:

1. Kâdının Müçtehit ve İlim Sahibi Olması

Kâdının ilim sahibi/alim ve müçtehit olması, edebü'l-kâdî literatürünün esaslı meselelerindendir. Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken zikrettiği hususlar esas alınarak kâdının kitap, sünnet ve içtihadu'r-reye göre hüküm vermesi gerektiği söylenmiş, ilim, kadılığın şartları arasında sayılmıştır.⁶⁶ Ancak fasık kadıda olduğu gibi burada da cevaz ve evleviyet şartı ayrımı yapılarak ilim ve içtihat şartının cevaz değil, evleviyet şartı olduğu kabul edilmiştir.⁶⁷ Çünkü cahil kadı, içtihat yapacak bir bilgisi olmasa da başkasının fetvasıyla hüküm verebileceği için atandığı takdirde kadılığı geçerlidir.⁶⁸ Kâdının üzerine düşen vazife hak ile hükmetme, Allah'ın indirdiği

⁶³ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gururi'l-ahkâm*, c. II, s. 837.

⁶⁴ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, c. II, s. 408.

⁶⁵ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gururi'l-ahkâm*, c. II, s. 842.

⁶⁶ Sadruşşehid, *Şerhu edebi'l-kâdî*, c. I, s. 126-128.

⁶⁷ İlim, cevaz şartı olarak görenler ashabu'l-hadis olarak tarif edilmiştir. Bu gruba göre halife için de ilim, cevaz şartıdır. Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*, c. IX, s. 86; Burhânüşşeria, *Muhîtu'l-Burhânî*, c. VIII, s. 5. İlim ve içtihat şartı, Şafîlilere göre cevaz şartıdır. Bkz. İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-kadîr*, c. VII, s. 238.

⁶⁸ İbn Nüceym “cahil” kâdının atanmasının sahih olduğunu zikrettikten sonra cahil kadı ile mahza âmmî'nin (avamdan birinin) kasedilmediğini söylemiştir. En azından ilim ve anlayış açısından iyi olmalı,

ile hüküm vermektir. Bu sebeple başkasının fetvasıyla hüküm vermesi sahihtir. Bu şekilde kazânın maksadı da gerçekleşir.⁶⁹ Ancak bununla beraber cahil kâdının batıla (haksız) hüküm verme ihtimali göz önünde bulundurulduğunda atanmaması gerektiği söylenir.⁷⁰ Buna göre kadı için ilim şartı, adalet şartı gibidir. Cahil kâdının, fasık kadı gibi atanmaması evladır, ancak atandığı takdirde kadılığı ve hükmü geçerli olur. İlim ve içtihat şartını taşımayan kadı için cahil ve mukallit ifadeleri kullanılır. Mukallit kâdının yapması gereken evla olan görüşü (muhtar) tercih etmektir.⁷¹ Muhtasar metinler kâdının müçtehit, fıkıh ve sünneti bilen/alim olmasını evla olan görüş olarak verirken, cahil kâdının atanmasını da geçerli görmüşlerdir.⁷² Bu açıdan *Dürer*'in hükmü de bu istikamet doğrultusundadır.⁷³

ince meseleleri kavrayabilmeli, mezhep kitaplarından şer'i hükümleri çıkarma yollarını, davalardaki meselelerin nasıl çözüleceğini bilmesi gerekir. Bu sebeple cahil kadı derken belli bir ilmî seviye kastedilmektedir. Bkz. İbn Nüceym, **en-Nehru'l-fâik**, c. III, s. 601.

⁶⁹ Burhânüşşeria, **Muhîtu'l-Burhânî**, c. VIII, s. 5; İbnü'l-Hümmam, **Fethu'l-kadîr**, c. VII, s. 238.

⁷⁰ Kâsânî, **Bedâiu's-sanâî**, c. IX, s. 90, 91.

⁷¹ İbnü'l-Hümmam, **Fethu'l-kadîr**, c. VII, s. 238 (*el-Hidaye* metni)

⁷² Kudûrî'nin *Muhtasar*'ında kâdının müçtehit olması zikredilir. Cahil ve mukallit kadı bahsi yoktur. Bkz. Kudûrî, **Muhtasar**, s. 586; *Muhtâr*'da "kâdının müçtehit olması evlâdır. Eğer müçtehit olmazsa din, emanet, akıl ve fehm konusunda güvenilir, fıkıh ve sünneti bilen biri olması gerekir" diyerek içtihat şartı yerine gelmediği takdirde alim ve güvenilir bir kimsenin kadılığını esas almıştır. Şerhte de cahil kadının atanmasının caiz olduğu, ancak evla olan alim olması olduğunu söylemiştir. Bkz. Mevsîlî, **Kitâbu'l-İhtiyar li-ta'îlî'l-Muhtar**, s. 98, 99. İctihadın evleviyet şartı olduğu *el-Hidâye*'de açıkça zikredilir: "İctihat ehliyeti, evleviyet şartıdır. Cahil kimsenin kadılığa atanması Şafîilerin aksine bize göre sahihtir. Cahil kadı başkasının fetvasıyla hüküm verebilir. Kazânın maksudu olan hakkı hak sahibine ulaştırma bu şekilde gerçekleşir. Mukallidin evla olan görüşü tercih etmesi gerekir." Bkz. Merğînânî, **el-Hidâye**, c. II, s. 101. *Vikâye*'nin metninde bu görüş yer alır. "İctihat evleviyet şartıdır. Cahil kişi görevlendirilirse sahihtir. Evla olan görüşü tercih eder." Bkz. Burhânüşşeria, **Vikâyetü'r-rivâye**, s. 347; *Kenzü'd-Dekâik*'in ibaresi hem *el-Hidâye* ve *Vikâye*'nin hem de *el-Muhtâr*'ın ibarelerini bir araya getirmesi bakımından *Dürer*'in ibaresinin de zemini olmuştur: "Haramdan sakınması, akli, fehmi ve salahiyeti konusunda güvenilir, sünneti-asârı ve fıkıhın vecihlerini bilen biri olması gerekir. İctihat evleviyet şartıdır. Müftünün de böyle olması gerekir." Bkz. Neseffî, **Kenzü'd-dekâik**, s. 403, 404. Şeyh Bedreddin'in metninde bu metinlerden farklı bir ibare yer almıştır. "Adil müçtehidin kadı olarak atanması menduptur...Cahilin atanmasını caiz görürüz. Ancak ihtiyaten görevlendirilmemesi gerekir." Bkz. Şeyh Bedreddin, **et-Teshîl**, c. III, s. 348.

⁷³ "Haramdan sakınması, akıl ve fehm (anlama) konusunda güvenilir olması gerekir. Hz. Peygamber'den rivayet edilen sünneti ve ashabdan rivayet edilen âsarı ve vakaların hükümleriyle ilgili meselelere dair fıkıh vecihlerini bilmesi gerekir. İctihat evleviyet şartıdır. [kadılığın cevazı için] Caiz olması için şart değildir. Müftünün de aynı şekilde bu mezkur vasıflara sahip olması gerekir. Müftü için de içtihat şartı koşulmaz." Molla Hüsrev, **Dürerü'l-hükkâm**, c. II, s. 405.

Dürer muhaşşîleri bu meselede genel olarak içtihadın tanımı ve evleviyet şartı olmasıyla ilgili yorum yapmışlardır.⁷⁴ Abdülhalim Efendi'nin haşiyesi meseleyi hem fikhî ihtilaflar hem de uygulama açısından ele alarak diğer haşiyelerden ayrılmıştır.

Abdülhalim Efendi'nin içtihadın evleviyet şartı olması konusunda metni şerh ederken Bircendî'den⁷⁵ yaptığı ilk nakil metindeki hükmü doğrulamaktadır: “İlim şartı da aynı şekilde evleviyet şartıdır. İctihat ehli olmayan hatta ilim ehli olmayan cahilin kadılığa getirilmesi sahihtir. Çünkü başkasının fetvasıyla hüküm verebilir.”⁷⁶ Abdülhalim Efendi sahih görüşü haşiyede, bir şerhten kaynaklanarak ikrar/tashih ettikten sonra fetâvâ meselelerini içeren *Bezzâziyye*'den nakil yaparak bu mesele ve hüküm hakkındaki tereddüdünü izhar eder:

Bezzâziyye'nin eyman bölümünde şöyle der: “Müftü diyanet ile fetva verir, kadı da zahir ile hüküm verir. Bu söze göre cahilin fetva ile hüküm verme imkânı yoktur. Aynı şekilde hakimin de dinen bilgili olması, dimağında ilmin olması gerekir.” Bana göre; bu meselenin cevabı şu olabilir: Diyaneten haram olmayıp kazaen haram olan meseleler olabilir. Aksi de olabilir. O zaman müftünün haram olmadığı şeklinde, kâdının da haram olduğu şeklinde hüküm vermesi gerekir. Bu durumda hüküm kadı veya müftünün dimağında olduğuna göre cahil kişinin görevlendirilmesi nasıl sahih olur.⁷⁷

⁷⁴ Vankulu “İctihat; Kitabı, Kitabın vecihlerini ve manalarını bilmek, sünneti tarikleriyle bilmek, kıyasda isabet etmek ve insanların örfünü bilmektir.” Vankulu, **Haşiye ale'd-Dürer**, Nuruosmaniye nr. 1463, vr. 205a; Sağırzade ise “Kitab'ı ve vecihlerini bilmek, tarikleriyle beraber sünneti ve manalarının vecihlerini bilmek, kıyasta isabet, kıyasın vecihlerini bilmek. Kâdının önce Kitab ile, sonra sünnet, sonra icma-ı ümmet sonra da kendi reyile hükmetmesi evladır. Müçtehit(lerin fetvalarından) istihraç ettiği için fûrû' bahislerini bilmesi şart koşulmamıştır.” Sağırzâde, **Şifâü'l-âlâm**, vr. 358a; İbrahim İzdinî içtihadın evleviyet şartı olması istikametinde yorum yapmakla beraber müftü konusunda tereddütlüdür: “İctihadın cevaz değil evleviyet şartı olması bize göredir. Cevaz şartı, *Şerhu'l-Akta*' sahibine göredir. *Veciz*'de; kâdının vasıfları erkek, hür, müçtehit, basir, adil olmasıdır. Kadın, kör, sabi, fasık, cahil, mukallit kadı olamaz. Müftü de aynı şekildedir. Ancak Sadru'l-İslam Pezdevi usulünde 'ulema ve fukaha, müftünün içtihat ehli olmasında icma etmiştir.' demiştir. İctihat ehli olmazsa insanlara fetva vermeye güç yetiremez.” İzdini, **Uddetü'l-hükkâm**, c. IV, vr. 88a.

⁷⁵ Nizâmüddin Abdülali b. Muhammed el-Bircendî (ö. 934/1527-8), *Şerhu'n-Nukâye* müellifidir. İran'ın Afganistan ve Özbekistan sınırlarına yakın olan Bircend şehrinde doğmuş, Herat'ta eğitim hayatına devam etmiş, Matematik ve astronomi alanında temayüz etmiştir. Biyografî kaynaklarına göre İstanbul'a gelmiş ve burada Kasım b. Kutluboğa'nın yarım bıraktığı *en-Nukâye* şerhini tamamlamıştır. Bkz. Cengiz Aydın, Gülseren Aydın, “Bircendî”, **DİA**, VI, s. 186-187.

⁷⁶ Abdülhalim Efendi, **Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm**, c. II, s. 835.

⁷⁷ Abdülhalim Efendi, **Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm**, c. II, s. 835.

Yukarıdaki ifadelerle göre Abdülhalim Efendi *Bezzâziyye*'den yaptığı nakille ilim sahibi olmayan kişinin kadı olarak atanamamasının sebebini beyan eder. Cahil kişinin başkasının fetvasıyla hüküm vermesinin imkansız olduğunu kanıtlar. Bu sebeple kâdının ilim sahibi olması gerektiği düşüncesindedir.

İçtihat, lügat manası maksudu elde etmek için çaba sarfetmektir. Örfî tanımlarından en sahih olanı ise; Kitab'ı ve manalarının vecihlerini bilmek, sünneti tarikleriyle, metinleri manalarının vecihleriyle bilmek, kıyasta isabet etmek, örfü bilmektir. Bu özelliklerin tamamına sahip olan kişi içtihat ehli olur. Kendi içtihadıyla amel etmesi gerekir. Müçtehit, bu delillerden şer'î hükmü zannı galible bulma konusunda çaba sarfeder. Birini taklit etmez. *Menba'* ve *Fethu'l-kadîr*'de böyle geçer.”⁷⁸

İçtihadın tanımı ve müçtehidin vasıfları başta usul-i fıkıh ilminin konusu olmakla beraber burada da söz konusu edilmiştir. Kâdının müçtehit olma şartını gerçekleştirmesi için literatürde yer alan vasıflara sahip olması gerekir. Ancak Abdülhalim Efendi bu vasıfları elde etmenin zorluğunu ikrar etmiş ve kendi dönemindeki uygulamayı son olarak ele almıştır. Böylece literatürde metin, şerh ve fetâvâ türü eserlerde tartışılan bu meselenin kendi dönemindeki halini söyleyerek meseleyi kapatmaktadır:

Zamanımızda bu özellikleri haiz bir içtihat makamı elde etmek kolay değildir. *Tabakatü'l-fukahâ*'da zikredilen de böyledir. Bu vasıfları olmayan kimse başkasından işittiği hüküm ile fetva verir. Sadruşşehid'in *el-Kaî* adlı eserinde de aynı şekilde söylemektedir: Zamanımızda müftüler maruf kitaplardan müçtehitlerin görüşlerini naklederler.⁷⁹

...Osmanlı Devleti'ndeki Hanefî kadılar ve müftüler, müfta bih olan sahih görüşle amel etmekle görevlidirler. Zayıf görüşle amel ederlerse mazul olurlar ki mezhebine muhalif olarak kendi görüşleriyle amel etmeleri bundan öte bir durumdur.⁸⁰

Osmanlı dönemi hukuki uygulamalarının iki temel esası ve kaynağı vardır: Şer'î hukuk ve örfî hukuk. Osmanlı Devleti, ilk bölümde ele alındığı üzere kendisinden önceki fıkıh geleneğini/şer'î hukuku tevarüs etmiştir. Medrese ve

⁷⁸ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm*, c. II, s. 835.

⁷⁹ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm*, c. II, s. 835.

⁸⁰ Abdülhalim Efendi, *Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm*, c. II, s. 835.

kadılık, müftülük alanında fikhî mirası işletmiştir. Bunun yanında Fatih Sultan Mehmed döneminden itibaren varlığı kuvvetlenen ve gelişen bir örfî hukuk vardır. Osmanlı Devleti'nin bu ikili hukuk yapısı, şer'î ve örfî hukukun birbiriyle ilişkisi, hangisinin hakim olduğu, örfî hukukun şer'î hukuka müdahalesi ve uygulama alanında öne çıkması gibi hususlar modern dönemde Osmanlı devlet, hukuk ve şeriat arasındaki ilişkiyi tayin etme, hatta Osmanlıların laik olup olmadığı noktasında tartışma konusu olmuştur. Bu konuyu tartışan Fuad Köprülü, Ömer Lütfi Barkan ve Halil İnalcık, örfî hukukun şeriattan bağımsız ve laik bir hukuk olduğunu ve kamusal alanda şer'î hukukun sabit ve donuk bir hukuk sistemi olması nedeniyle yetersiz kalması ve örfî hukukun varlığının daha kuvvetli olduğunu savunmaktadırlar. Buna karşın Mehmet Akif Aydın, Ali Bardakoğlu ve Ahmet Akgündüz gibi isimler ise Osmanlı'da şer'î hukukun donuk ve sabit olmadığını, İslâm hukukunun dönemine has bir uygulama alanı olduğunu ve bu açıdan örfî hukukun şer'î hukuka karşı değil, onun tamamlayıcısı olduğunu savunmaktadırlar.

İslâm hukukunun boşluk bıraktığı alanlarda kamu otoritesine şer'an bir yasama yetkisi verilmiştir. Bu açıdan sultana tayin edilen yasama yetkisi meşruiyetini yine şeriattan almaktadır.⁸¹ Şer'î hukuk daha çok şahıs, aile, miras, eşya, borçlar, ticaret, yargılama, kısmen ceza, vergi ve arazi hukuku sahalarında uygulanmıştır. Örfî hukuk ise ağırlıklı olarak ceza, arazi, vergi hukuku ve devletin siyasi ve idari alanlarında geçerli olmuştur. Ancak bu bölümde de gördüğümüz gibi şer'î hukuk alanında da örfî hukukun düzenlemeleri olmuştur. Aydın, bu iki hukuk alanının bütünlüklü bir hukuk sistemi oluşturduğu kanaatindedir. Kemalpaşazâde'nin bir fetvasında “şer'an caiz değildir ve hem menolunmuştur cânib-i sultandan” ifadelerini kullanması şer'î ve örfî hukukun birlikte esas alındığını göstermektedir.⁸²

⁸¹ Bkz. Muharrem Midilli, **Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018, s. 20-24; Bu tartışmalar ve görüşlerin değerlendirmesi için başka bir çalışma bkz. Köksal, **Fıkıh ve Siyaset**, s. 111-116.

⁸² Aydın, **Osmanlı Hukuku**, s. 95-97.

Şer'î ve örfî hukukun kaynağı farklı olmakla beraber uygulayıcısı kadılar olduğu için, her iki hukuk alanı birbirinden bağımsız olmamakta, şer'î hukuk formasyonu olan bir kâdının hüküm ve icraatında gerçekleşmektedir. Bu açıdan örfî hukuk yine şer'î hukuk temelinde uygulanmakta ve kanunların şer'îliğinin kontrolü sağlanmaktadır. Ancak şer'î ve örfî hukukun bütünlüklü ve beraber bir yapıyı temsil etmesi, örfî hukukun daima bütünüyle şer'î hukukla uyumlu olduğu anlamına gelmemektedir.⁸³

Abdülhalim Efendi'nin *Dürrer* haşiyesinde Osmanlı uygulamalarını şer'î meselelere dahil etmesi şer'î hukuk cihetinden örfî hukuk alanının bir ifadesi ve yorumlanmasıdır.⁸⁴ Zaten Osmanlı ulehasının dünyasında birbiriyle çatışan iki hukuk yapısı bulunmamaktadır. Kadı ve müftülerin şer'î hukuk eğitimi alması dolayısıyla temelde şer'î hukuk esas alınmaktadır. Ancak sultanın yasama yetkisine bağlı olarak düzenlediği alanlar şer'î hukuktan ayrı bir alan olsa da bağımsız değildir.

Yukarıda Abdülhalim Efendi'nin kazâ meselelerini şerh ederken öncelikle kaynaklar çerçevesinde farklı görüşleri ve sahih görüşü ele aldığını görmüştük. Bu açıdan şer'î hukuk nazarında mezhebin sahih görüşünün önceliği vardır. Metin-şerh-fetva hiyerarşisine göre kâdının müçtehit olma şartını ele alırken de genellikle yaptığı gibi nihai olarak meselenin Osmanlı döneminde nasıl uygulandığını, meşhur olanın ne olduğunu veya o meseledeki *emr-i sultânî*yi bir veri olarak zikretmektedir. Bazı meselelerde uygulamayı şer'î hükmün bağlamında yorumlarken bazılarında ise herhangi bir yorumlamaya gitmeden sadece o dönemdeki uygulamayı veya *emr-i sultânî*yi zikretmektedir. Abdülhalim Efendi'nin, diğer haşiyelerde olduğu gibi sadece meselenin kaynaklar çerçevesinde nasıl tartışıldığını ve görüşlerin değerlendirmesini içeren bir haşiyenin ötesinde uygulamalara dair veriler ilave etmesi, meselenin teorik tartışması ile pratik

⁸³ Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 115.

⁸⁴ İkinci bölümde ele alınan Cuma namazında istihlaf meselesi de, Osmanlı uygulaması ve sultan fermanı ile şer'î bir meselenin tartışılması ve irtibatına bir örnektir. 10/16. asrın başında sultan fermanı ile imam-

alandaki uygulaması arasında bir irtibat kurma düşüncesi olduğunu göstermektedir. Osmanlı alimleri için kanun, hukukun bir kaynağı olarak meşrudur. Bu açıdan sultanın yetki alanını ifade eden bu uygulamalara işaretlerle⁸⁵ irtibat kurarken belli bir hiyerarşi gözettiği görülmektedir. Bu sebeple ilk olarak metin ve şerhteki hükmü ele alıp ardından şerhlere ve fetava meselelerini içeren metinlere müracaat ederek ihtilafları ve farklı görüşleri, meselenin farklı yönlerini şerhe dahil etmekte, son olarak ise Osmanlı dönemindeki uygulamayı zikretmektedir. Bu açıdan metin-şerh-fetva hiyerarşisine benzer bir hiyerarşi gözettiği söylenebilir. Bu bağlamda *emr-i sultânî* veya uygulamayı, belli bir hiyerarşiye tabi olarak şer’î-fikhî meselenin bir parçası olarak değerlendirir. Bu bağlamda uygulamanın metindeki hükümle uyuşmayan yönlerini açıkça söyler veya yorum yaparak uygulamanın hükme uygun olmasını sağlamaya çalışmıştır. Müçtehit kadı meselesinde olduğu gibi sahih görüş ve fetâvâ metinlerindeki çeşitli görüşler bağlamında son olarak dönemindeki uygulamanın değerlendirmesini yapar. Bu değerlendirmeler, şer’î hukuk cihetinden uygulamaların ve örfî hukukun bir değerlendirmesidir.

Abdülhalim Efendi’nin *Dürer* haşiyesinde meseleleri şerh ederken neden Osmanlı uygulamalarını haşiyeye dahil ettiği sorusunun doğrudan ve açık bir cevabı yoktur. Ancak bu konuda neyin etkili olduğu düşünülürse ilk bölümde kazâ tanımına halifelik ve çocuk yaştaki sultanlar ile ilgili bahisleri ilave etmesinin nedeni ile benzer olabilir. Abdülhalim Efendi bir müderris olarak haşiyesini kaleme aldığı için şerhinde zikrettiklerinin idari ve hukuki alana etki eden bir anlamı olmadığı düşünülebilir. Ancak meseleyi şerh etme yönteminde hukuki ve idari alandan etkilenme ihtimali mevcuttur. Tezcan’ın yorumunu hesaba katarsak, 11/17. asrın başında Şeyhülislam Esad Efendi’nin Osmanlı kanunnamesine ve geleneğine aykırı olarak ekberiyet kuralını esas alarak I. Mustafa’nın tahta çıkmasında etkili bir figür olması, kanunlara karşı İslâm hukukunun temsilcisi ve baş müftüsü olan

hatibe istihlaf izni verilmesi şer’î hukukun metinleri olan muhtasar, şerh ve haşiyelere dahil olmuştur. mesele hem ihtilaflar etrafında tartışılmış hem de fermanla verilen izin bir veri olarak kabul edilmiştir.

⁸⁵ Midilli, **Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şariat-Kanun Ayrımı**, s. 322, 323.

şeyhülislamın ve şer'î hukukun kuvvetini öne çıkarmaktadır.⁸⁶ Esad Efendi'nin talebesi ve mülazımı olan Abdülhalim Efendi'nin haşiyesinde Osmanlı uygulamalarını değerlendirmesi bu açıdan anlamlı olsa da bunun doğrudan bir neticesi olup olmadığı şüphelidir. Ancak bunun etkisini hesaba kattığımızda Abdülhalim Efendi'nin şer'î hukuk metinlerinde Osmanlı uygulamalarını değerlendirmesi, şer'î hukuk temelinde örfî hukuk alanının bir değerlendirmesi olduğu söylenebilir.

⁸⁶ Tezcan, **The Second Ottoman Empire**, s. 63-76.

SONUÇ

Çalışmamızda modern öncesi dönemde üç asır boyunca bir şerh ve haşiye geleneği oluşturan *Dürer*'in haşiyeleri -kazâ bölümü esas alınarak- kronolojik bir şekilde incelenmiştir. Bu kronolojik okuma ve değerlendirmenin temel amacı meselenin süreç içinde nasıl yorumlandığını ve buradaki hareketlenmeyi gözlemlemek ve yorumların dönemle bağıntı kurabilmektir. Bununla irtibatlı olarak şerh ve haşiye telifinin fıkıh düşüncesinde nasıl bir rol üstlendiğini tespit ederek modern dönemde ortaya çıkan şerh ve haşiye telifine, medresenin bilgi üretim tarzına dönük problemli bakış açısının fıkıh alanında neyi tasfiye ettiğini yahut zayıflattığını anlama gayreti içindeyiz.

Gurer ve *Dürer*, üzerine birçok türde telif yapılmış otorite metinlerdendir. Otorite metin olması, Hanefi mezhebinin ahkâm ve meselelerini telif ve temsil eden bir metin olduğu anlamına gelmektedir. Birinci bölümde ele alındığı üzere Molla Hüsrev önceki dönemden devralınan fıkıh mirası ve birikimi üzerinde yetişmiş ve bu birikimi esas alarak metin ve şerhini telif etmiştir. Muhtasar, şerh ve haşiyelerin en esaslı özelliği geçmişin birikimini esas alması ve bu temelde inşa edilmesidir. Bu açıdan bu metin ve şerh her ne kadar Osmanlı döneminde 9/15. asrın sonunda yani ilmiyede önemli değişikliklerin yapıldığı/yaşandığı bir dönemde telif edilmişse de telif, tasnif, muhteva açısından fıkıh ilim geleneği esas alınmıştır.

Şerh ve haşiye telifinin fıkıh düşüncesindeki rolü tedris ve talim ile ilişkisi dikkate alınarak anlaşılabilir. *Dürer*'in tedris ve talim için temel metinlerden olması, onun üzerine haşiye, ta'likât telif edilmesini doğrudan etkilemiştir. *Dürer* haşiye müelliflerinin çoğunluğu tedris ve talim aşamasında bu telifleri yapmış, hususen meşhur haşiyeler müelliflerin müderrislik dönemlerinde yazılmıştır. Bu açıdan şerh ve haşiyelerin genellikle eğitim ve öğretim zemininde ortaya çıktığı görülmektedir. Medresede kademeli bir şekilde okunan fıkıh metinleri talebelere teknik anlamda bir fıkıh eğitimi vermekte, bir birikimi aktarmaktadır. Geçmiş fıkıh birikimiyle kademeli bir şekilde irtibat kuran talebe genel olarak bir mezhebe ait metinlere, meselelere, ahkâma ve ihtilaflara nüfuz edebilme liyakatine ulaşmaktadır. Şerh, haşiye ve ta'likât gibi fıkıh

alanında çokça yer bulan telifler talebe ve daha çok müderrislerin bu eğitim neticesindeki ürünleridir.

- Metnin ıslahı ve tahkimi: *Dürer* haşiyelerini kronolojik olarak ele aldığımız bu çalışmada ilk olarak tespit ve tahlil ettiğimiz husus metin ve şerhin lafız ve ibarelerinin tashihi ve tenkidi, hatalarının düzeltilmesidir. Buna metnin ıslahı ve tahkimi diyebiliriz. Haşiye müellifleri bu hususa ciddi manâda önem vermiştir. İkinci bölümde ele aldığımız risale, ta'likât ve haşiyelerde görüldüğü üzere 10/16. asrın başında *Dürer* ile ilgili yazılan ilk kısa metinler hataların tashihi ve tenkidi üzerinedir. Kınalızâde Ali Çelebi ve oğlu Hasan Çelebi'nin öncekilere göre daha geniş yorumlama yapan ancak yarım kalmış haşiyelerinde de metnin hatalarını tashih ve tenkit etme ameliyesi kuvvetli bir şekilde devam etmiş ve Vankulu'nun *Nakdû'd-Dürer* isimli haşiyesi bütün meseleleri kuşatarak bu tashih ve tenkitleri değerlendirmiştir. Azmîzâde Hâletî de Vankulu'nun kritikleri üzerinden ona cevaplar vermiş ve kendisi de metni tenkit etmiştir. Tezimizde göstermeye çalıştığımız üzere metnin farklı yönleriyle tashih ve tenkit edildiği bu süreç, tedris ve talim zemininde gerçekleşmekte olup ilim ortamında karşılık bulmaktadır. Tespitlerimize göre metnin lafız ve ibarelerinin kontrol edilmesi, yanı sıra düzeltilmesi veya daha iyi bir ifadenin bulunması, bir kısmı muhtevaya ilişkin hatalarının tashih edilmesi, yanlış anlaşılan veya açık olmayan hususların yani metinle ilgili problemler yönlerin çözülmeye çalışılması kademeli metin okumaya dayanan fıkıh tedrisatının bir gereği olarak yaygınlık kazanmaktadır. Bu sayede her seviyeden talebe, müderris, müftü ve kâdının istifade ettiği bu telifler anlaşılmağa daha müsait hale getirilmiştir. Muhtasar metin otorite bir âlim-müellif tarafından yazılmış olmakla beraber değiştirilemez bir metin değildir. Şerh ve haşiye literatürü meseleleri değerlendirdiği gibi bu meselelerin nasıl ifade edildiğini yani metnin kendisini tetkik etmektedir. Bu açıdan metin şerh ve haşiyeleri üzerinden hareket etmekte ve gelişmekte olup bu durum, metinle beraber şerh ve haşiyelerini de dikkate almayı gerektirmektedir. Tezimizde bunu örnekleriyle ortaya koyduğumuzu ummaktayız.

Dürer üzerine yapılan tenkit ve tashih literatürü sadece 10/16. asırla sınırlı olmayıp sonraki iki asır boyunca da devam etmiştir. Tezimizde 10/16. asrın başından

11/17. asrın başına yani Azmîzâde Hâletî'ye kadar olan süreci ele almamızın sebebi tashih ve tenkit merkezli ilk metinlerle başlayan bu süreci Vankulu ve Azmîzâde'nin tenkit ve tashihe ağırlıklı bir yer ayıran meşhur haşiyelerine kadar ele almaktır. Çünkü Azmîzâde haşiyesinden sonraki süreçte metinle ilgili tashih ve tenkitler söz konusu olduğunda bu iki müellife atıf yapılmaktadır. Bu açıdan kanaatimize göre bu iki müellif metnin ibare ve ifadelerine dönük tashih ve tenkitlerde merkezî bir yere sahiptir. 11/17. asrın ilk çeyreğinde ise Şürûnbülâlî'nin meşhur haşiyesi telif edilmiş ve metnin yorumlanması süreci bir ileri merhaleye taşınmıştır.

- Müelliflerin tercihi: Kazâ bölümünü dikkate alarak yaptığımız kronolojik okuma ve değerlendirmede şerh ve haşiyelerin metin üzerinde çok çeşitli tasarruflarda bulunduğunu tespit ve tahlil etmeye çalıştık. Hepsini bir arada ve aynı seviyede ele almak yerine kronolojik okuma ile şerh ve haşiye telifinde fıkıh bilgisinin üretimini göstermek için temsil edici konumda olan ve dönemsel etkilerin muhtemel olduğu meseleleri öne çıkarmayı tercih ettik. Üçüncü bölümde ele aldığımız fasık kadı ve kâdının yalan şahitliğe dayanarak verdiği hükmün geçerliliği meseleleri Vankulu'dan itibaren Hâdimî'ye kadar yani 10/16. asrın ikinci yarısından 12/18. asrın ortasına kadar olan süreçte neredeyse kaza bölümünü şerh eden her müellifin şerh düştüğü meselelerdir. Fasık kimsenin kadı olarak atanması adalet ilkesi açısından problemli bir mesele olup mezhebin muteber metinlerinde ve Zâhiru'r-rivâye görüşe göre geçerlidir. *Dürer* ve haşiyelerinin bu meseledeki yaklaşımları ve değerlendirmeleri hem geçmiş kaynakların zemininde (yani tarihsel olarak) hem de kendi dönemlerinin veya yakın dönem ulemasının tercihleri bağlamında anlaşılabilceği tespit edilmiştir.

İslâm tarihinin ilk dönemlerine kadar varan bu iki mesele hakkında fûrû' fıkıh literatüründe yorumlar yapılmış ve görüşler ele alınmış, Zâhiru'r-rivâye ve Nâdiru'r-rivâye görüş ile Ebu Hanife ve İmameyn arasındaki ihtilafa binaen tercih yapılmıştır. Muteber muhtasar metinlerin genelinde Zâhiru'r-rivâye görüş ile Ebu Hanife'nin görüşü tercih edilmiş ve *Dürer*'de de bu istikamette hükümler yer almıştır. *Dürer* haşiyelerinin ise bu ihtilaflı meselelerde kaynakları ve yorumları tahkik ederek kendi tercihlerini yaptıkları görülmektedir. Bazı haşiyelerde bu tercihler yakın dönem ulemasının müfta

bih görüşüne atıfla yapılırken bazılarında muteber metinlerde verilen görüş tercih edilmiştir. Tetkik ettiğimiz haşiyelerde ise meselenin tarihî süreci ve gelenekle intikali sağlanırken aynı zamanda o meselenin dönemlerindeki tercihler ve adalet ilkesi bağlamındaki problemleri yeniden değerlendirildiği tespit ve tahlil edilmiştir. Müfta bih görüşü zikreden haşiyelerde mesele daha kısa ele alınmış, müfta bih görüşü tercih etmeyen muhaşşîler meselenin problemleri yönlerini daha uzun bir şekilde tartışmış ve tercihlerini delillendirmek için analizler yapmıştır.

Fasık kadı, kadıların yetersizliği, yalan şahitlikler, kadıların rüşvet alması gibi konular 10/16. asrın ikinci yarısından itibaren şikâyet konusu olan meseleler olması metinlerin muhtevasını ve hükümlerini etkilemiş olduğu düşünülebilir. Aynı asrın başında hilafet merkezi olan ve geniş bir İslam coğrafyasını yöneten Osmanlı Devleti adil bir yönetim tesis etme hususuna ciddiyetle eğilmiştir. Adil yönetimin gereklerinden biri de hukukun sıhhatli bir şekilde işleridir. Bu açıdan kadıların ehliyeti, şahitlerin adil olması gibi hususlar dönemin adalet ve hukuk anlayışı açısından da hayli önemlidir. Bu durum hesaba katıldığında bu süreçte telif edilen *Dürrer* haşiyelerinde bu iki mesele hakkında neredeyse her haşiyenin şerh düşmesi, meselenin problemleri taraflarının ele alınması, adalet ilkesinin bazı haşiyelerde gündeme getirilmesi, müfta bih görüş ve mezhebin sahih/zahir görüşü arasında tercih yapma gibi hususlar geçmiş fıkıh mirasını, ahkâm ve meselelerini dönemin şartları ve arayışları bakımından yeniden değerlendirme ve üretiminin bir neticesidir.

- Literatür Devamlılığı, tertib ve tahkik: *Dürrer* üzerine çeşitli hacimde, uzunlukta ve muhtevada farklı türde telifler yapılmıştır. *Dürrer* haşiyeleri de birbirinden farklı özelliklere sahiptir. Ancak bu geniş literatürde bazı haşiyeler yorumlama kapasitesi, kaynak havuzunun genişliği, baştan sona kadar eseri şerh etmesi bakımından diğerlerinin önüne geçtiği tespit edilmiştir. Kazâ bahsini kronolojik olarak incelediğimizde Vankulu'dan Hâdimî'ye kadar olan literatürde yorumlama kapasitesi açısından Şürûnbulâlî, Abdülhalim Efendi ve Hâdimî'nin haşiyeleri ile İzdinî'nin şerhinin fıkıh düşüncesinin haşiyeler üzerinden gelişimi açısından önemli bir yerde durduğu müşahade edilmiştir. Bu şerh ve haşiyeler *Dürrer*'deki bütün meseleleri baştan sona şerh

etmişlerdir. Diğerlerine göre daha uzun ve nakillerin analizini içeren yorumlar yapmış, çeşitli kaynaklar kullanmışlardır. Bu açıdan müstakil bir fıkıh eseri hüviyetindedirler. Ayrıca neredeyse her meseleye dair şerh düştükleri için taharet bahsinden vasiyet bahsine kadar olan fûrû' fıkıh alanına dair hükümleri ve görüşleri dönemlerine göre yeniden düzenlemişlerdir. Bu yeniden düzenleme ameliyesi tedrisat zemininde gerçekleşmektedir. Fûrû' fıkıhın bütün meseleleri müderris muhaşşiler tarafından 11/17. asırda yeniden düzenlenip ele alınmıştır. Bu müderris muhaşşiler fıkıh literatürünü takip ederek hususen yakın dönem kaynakları dikkate almışlardır.

Şürûnbülâlî, Abdülhalim Efendi ve Hâdimî haşiyelerinde yakın dönem kaynakları kullanılarak ve buradaki görüşler değerlendirilerek *Dürer*'deki hüküm ve meselelerin 9/15. asırdan 11/17 ve 12/18. asra inkıtasız bir şekilde intikali, tahkik edilmesi ve yeniden üretimi sağlanmıştır. İzdinî'nin şerhi her ne kadar yorumlama ve bütün meseleleri kuşatması açısından hacimli bir şerh ise de yakın dönem kaynaklarını kullanmaması sebebiyle değerlendirmelerinde diğerlerine göre zayıf kalmıştır.

-Yorumda Genişleme: Son bölümde haşiye telifinde döneme dair yorumlar ele alınmıştır. İncelediğimiz Dürer literatüründe döneme dair yorumlara en fazla Abdülhalim Efendi'nin haşiyesinde rastlanmıştır. Kadılık ehliyeti meselesinde halife ile ilgili meselelere girmesi ve kazâ bölümünde yer yer Osmanlı uygulamalarına dair bilgiler vermesi de haşiye ve dönem ilişkisi açısından önemlidir. Kadılık ehliyeti bahsinde halifenin nasıl tayin edileceği, çocuk sultana dair eleştirilerde bulunması 11/17. asrın başından itibaren tahta geçen çocuk yaştaki sultanlar, zayıflayan yönetim ve iktidar, kargaşaların artması açısından anlamlıdır. Müellifin kadılık ve hilafeti birbirine yaklaştıran yorumlar yapması, dönemindeki zayıflayan yönetimin işaretleri olarak okunabilir. Sultanların çocuk yaşta tahta oturmasının sultanın otoritesinde bir zaafiyet ortaya çıkaracağı açıktır. Bu açıdan Abdülhalim Efendi'nin kazâ tanımını şerh ederken; zulmün def edilmesi, hakkın hak sahibine ulaşması ve *emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker* gibi peygamberlerin, ulemanın ve halifelerin de vazifesi olan daha geniş unsurlarla kadılığı tarif etmesi kazâyı teknik anlamından daha farklı bir şekilde konumlandığını göstermektedir.

Tespitlerimize göre Abdülhalim Efendi'nin kazâ bölümünde bazı meseleleri şerh ederken öncelikle *Dürer*'deki hükmü ele alıp (metin ve şerh) sonra diğer şerhlerde ve fetva meselelerini içeren kitaplardaki nakiller ve ihtilafları değerlendirip son olarak Osmanlı dönemindeki uygulamayı veya *emr-i sultânî*yi zikretmesi bir hiyerarşiye tabi olarak meselenin dönemindeki uygulanan halini fûrû' fıkıh literatürüne dahil ettiği izlenimini vermektedir. Buradaki hiyerarşi metin-şerh-fetâvâ hiyerarşisine benzetilebilir. Abdülhalim Efendi böyle bir sıralama gözeterek meselenin Osmanlı dönemindeki uygulamasını literatüre sokarak uzun bir geçmişi olan fûrû' fıkıh meselelerini ve ahkâmını dönemiyle ilişkilendirmiştir.

Şerh ve haşiyelerin fıkıh düşüncesindeki rolünü incelediğimiz bu çalışma şunu göstermektedir ki şerh ve haşiye telifi bir bütün olan tedrisatın ve ilim anlayışının bir gereğidir. Büyük ölçüde tedrisat temelinde gerçekleşen haşiye telifi, geçmişten bugüne inkıtasız bir şekilde intikal eden fıkıh meselelerinin ve hükümlerinin klasik tarza tabi olarak kendi dönemlerinde yeniden düzenlenmesini ve tahkik edilmesini ifade eder. Bu düzenleme sadece geçmişten bir görüşü tercih etme, aynı meseleleri ve nakilleri zikretme olmayıp, geçmiş kaynaklarla beraber yakın dönem –bir veya iki asır öncesi- ulemasının tercihlerini ve yorumlarını, telifin yapıldığı şartları dikkate alarak yapılan bir bilgi üretimidir. Haşiyeler geçmişte yazılmış bir metin üzerinde geçmişte yazılmış kaynaklar çerçevesinde konuşmakla beraber o meseleyi kendi dönemlerinin bir meselesi gibi yeniden ele almaktadır. Dönemin etkileri ve ihtiyaçları, müfta bih görüş, yakın dönem ulemanın görüşleri ve yine yakın dönem kaynakların hususen bir iki asır önceye ait büyük şerhlerin (*Fethu'l-kadîr* ve *Bahru'r-râik* gibi) fıkıh düşüncesine katkıları ve yorumları dikkate alınarak literatür adım adım geliştirilmektedir. Mezhep bilgisinin tedris ve talimde talebe ve müderrisler için, hukuk sahasında da müftü ve kadılar için geçerli olması bu tür teliflerin karşılıklı bulmasını sağlamıştır. Modern dönemde hukuk tasavvurunda mezhep fikrinin olmaması, otorite (metin, kitap, ulema, görüş, hüküm) ve hiyerarşilerin sarsılması hatta ortadan kalkması gibi sebepler şerh-haşiye telifini anlamsız yahut zor anlaşılır bir alana doğru sürüklemiş ve şerh-haşiye telifini doğuran

sebepleri, ortam ve saikleri anlama ve yorumlama süreçleri büyük ölçüde zaafa uğramıştır.

Son olarak tezimizde eksik kalan veya girmedığımız bazı hususlar vardır. Bir fûrû' fıkıh metninin şerh ve haşiyeleri üzerinden fıkıh düşüncesinin gelişimini ele aldığımız çalışmamız sadece kazâ bölümüne odaklandığı için haşiyeleri bütünlüklü bir şekilde kuşatamamıştır. Ancak haşiyelerin bölümleri arasında dil, üslup ve yöntem açısından ciddi bir farkın olmadığı göz önünde bulundurularak tezimizde tespit ettiğimiz hususların diğer bölümler hakkında fikir verdiğini söyleyebiliriz. Bu alanda yapılacak farklı çalışmalarla bu eksiklikler tamamlanacaktır. Bunun yanında *Dürer* üzerine oluşan literatür birinci bölümde yer alan listesinden de anlaşılacağı üzere çok geniştir. Tezimizde sadece kazâ bölümünü şerh eden tam haşiyeleri ve bunula irtibatlı birkaç haşie, ta'lik ve risaleyi ele aldık. Diğer şerh, haşie, ta'likât ve risaleler metnin nasıl okunup anlaşıldığı üzerine yapılan değerlendirmeleri zenginleştirecektir.

Şerh ve haşie telifini merkeze alarak fıkıh düşüncesini ele alan çalışmalar oldukça azdır. Çalışmamızda haşie müelliflerinin sistematik bir şekilde kendilerinden önceki dönemi ve çalışmaları dikkate alarak yorum yaptıkları gözlemlenmiştir. Bu açıdan *Dürer* haşiyelerini daha iyi anlamak için Osmanlı erken dönemindeki fıkıh düşüncesini bilmek gerekmektedir. Bu, düşüncenin seyri ve tevarüsü açısından önemlidir. Osmanlı erken döneminde en çok telif edilen *Şerhu'l-Vikâye* haşiyeleri hakkında da benzer çalışmalara ihtiyaç vardır. Ayrıca *el-Hidâye* şerhlerinin sonraki fıkıh düşüncesini şekillendirdiği ve Osmanlı dönemi metinlerini etkilediği hesaba katıldığında bu alandaki çalışmaların eksikliği de tezimizi etkilemiştir. Benzer şekilde 11/17. asırda telif edilen *Dürrü'l-muhtâr* ve üzerine yazılan haşiyeler de *Dürer* sonrasında fıkıh düşüncesinin seyri açısından önem kazanmaktadır. *Dürer* haşiyelerinin öncesi ve sonrasına dair yapılacak çalışmalar tezimizde yaptığımız tespitleri zenginleştirecek ve genişletecektir.

KAYNAKÇA

- Abaza, Nizar: **Ulemâ-yı dımaşk ve a'yânuha fi karni's-salis aşer**, Dımaşk, Dâru'l-fıkr, 1991.
- Abdülaziz b. Muhammed: **Ta'likât ale'd-Dürer**, Ankara Milli Ktp. Afyon Gedik nr. 17418, 1021/1611, vr. 9b-20a.
- Abdülganî en-Nablusî: “Hulasâtü't-tahkik fi beyânî hükmi't-taklîd ve't-telfik”, çev. Ahmet Yaşar (Taklid ve Telfik Konusunda Bir İnceleme), **D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. XI, 1998, s. 201-223.
- Abdülhalim b. Pir Kadem: **Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm ve tenvîru Düreri'l-hükkâm**, Dersaâdet, Darı't-Tıbâati'l-Âmire, 1270.
- Abdülhalim b. Pir Kadem: **Keşfü rumûzi Gureri'l-ahkâm ve tenvîru Düreri'l-hükkâm**, Nuruosmaniye nr. 1455.
- Abou-El-Haj, Rifa'at Ali: **Formation of the Modern State: The Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries**, Syracuse University Press, 2005. (Türkçe çevirisi El-Haj, **Modern Devletin Doğası**, çev. Oktay Özel, Canay Şahin, Ankara, İmge Kitabevi, 2000.)
- Ağyan, Abdurrahim: **Dürer Kitabı Çerçevesinde Molla Hüsrev'in Fıkhî Görüşleri**, Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2009.

- Akgün, Ali Rıza: **Molla Hüsrev'in Dürerü'l-Hükkam Adlı Eserinde Şafî Mezhebine İsnat Edilen Görüşlerin Tahkik ve Tahlili (İbadetler Bölümü)**, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2014.
- Akgündüz, Ahmet: **Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı**, Diyarbakır Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1986.
- Akgündüz, Ahmet: “Dürerü'l-Hükkam”, **DİA**, c. X, 1994, s. 27-28.
- Akhisari, Hasan Kâfi: **Nizâm-ı Alemler Sağlayan Sebeplerin Temelleri (Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-âlem)**, çev. Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020.
- Akiba, Jun: “A New School For Qadıs: Education of the Sharia Judges in the Late Ottoman Empire”, **Turcica-Revue d'Études Turques**, tome 35, 2003, s. 143.
- Aktepe, Münir: “Esad Efendi, Hocaîade”, **DİA**, c. XI, 1995, s. 340-341.
- Al-Shamsy, Ahmad: “The Hashiya in Islamic Law: A Sketch of the Shafî Literature”, **Oriens**, No: 41, 2013, s. 289-315.
- Alak, Musa: “Molla Hüsrev'in Belagat İlimlerine Dair *Haşîye ale'l-Mutavvel* İsimli Eseri”, **Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu Bildiriler**, Bursa, 2013, s. 199-256.
- Alper, Ömer Mahir: “XVI. Yy'da Osmanlı Düşüncesi: Kemalpaşazâde Bağlamında Bazı Mülâhazalar”, **Sahn-ı Semân'dan**

Dârülfünûn’a, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, s. 15-20.

Alper, Ömer Mahir: “Karabâğî”, **DİA**, c. XXIV, 2001, s. 369.

Altuntaş, Mustafa Celil: “Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhanlık”, **Hadis Tetkikleri Dergisi**, c. VIII, No: 1, 2010, s. 33-67.

Anay, Harun: “Bir Osmanlı Düşüncesinden Bahsetmek Mümkün mü?”, **Dergah**, c. VII, 1996, s.

Apaydın, Yunus: “Hanefî İctihad Teorisi ve Molla Hüsrev’in Bu Teoriyi Sunumu”, **Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu Bildiriler**, Bursa, 2013, s. 267-274.

Apaydın, Yunus: “Klasik Nedir ve Klasiklere Niçin Referans Yapılır?”, **Türkiye IV. Dini Yayınlar Kongresi**, Ankara, 2011, s. 175-182.

Apaydın, Yunus: “Vekâlet”, **DİA**, c. XXXXIII, 2013, s. 15-19.

Arslan, Sami: **Osmanlı’da Bilginin Dolaşımı**, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2020.

Âşık Çelebi: **Mi’râcu’l-eyâle ve minhâcu’l-adâle**, haz. Muhammed Usame Onuş, Abdurrahman Bulut, Ahmet Çelik, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2018.

Aslan, Nasi: **İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri**, Ankara,

Avrasya Yayınları, 2005.

Atâî, Nev'îzâde: **Hadâ'iku'l-hakâ'ik fî tekmileti's-Şekâ'ik**, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1989.

Atâî, Nev'îzâde: **Hadâ'iku'l-hakâ'ik fî tekmileti's-Şekâ'ik**, haz. Suat Donuk, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.

Atar, Fahreddin: **İslâm Yargılama Hukukunun Esasları**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.

Atar, Fahreddin: **İslam İcra ve İflas Hukuku**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1990.

Atçıl, Abdurrahman: **Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire**, Cambridge University Press, 2017. (Türkçe Çevirisi **Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Alimler ve Sultanlar**, çev. Gürzat Kami, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019.)

Atçıl, Abdurrahman: "Memlükler'den Osmanlılar'a Geçişte Mısır'da Adlî Teşkilat ve Hukuk (922-931/1517-1525)", **İslam Araştırmaları Dergisi**, No: 38, 2017, s. 89-121.

Ayaz, Kadir: "Köprülülerin Şam, Mısır ve Hicaz Uleması ile Münasebetlerinin Osmanlı Hadis Çalışmalarına Yansıması", **Sahn-ı Semân'dan Dârü'l-fünûn'a XVII. Yüzyıl**, edit. Hidayet Aydar, Ali Fikri Yavuz, İstanbul,

2017, s. 307-340.

Aydın, Cengiz, Gülseren “Bircendî”, **DİA**, c. VI, 1992, s. 186-187.

Aydın:

Aydın, Mehmet Akif: **Osmanlı Hukuku Devlet-i Âliyye’nin Temeli**, İstanbul, İsam Yayınları, 2020.

Aydın, Mehmet Akif: “Liân”, **DİA**, c. XXVII, 2003, s. 172-173.

Aydın, Melikşah: **İslam ve Osmanlı Hukukunda Hâkimlik ve Hâkimlerin Nitelikleri**, Ankara, Adalet Yayınları, 2016.

Aynî, Ebu Muhammed **el-Binâye şerhu’l-Hidâye**, thk. Emin Salih Şaban, Bedreddin Mahmud b. Beyrut, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, c. 9.

Ahmed:

Azmîzâde Hâletî: **Haşiye ale’d-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Hamidiye, nr. 465.

Azmîzâde Hâletî: **Haşiye ale’d-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Fatih nr. 1601.

Azmîzâde Hâletî: **Haşiye ale’d-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi nr. 785.

Babertî, Ekmeleddin: **el-İnâye şerhu’l-Hidâye**, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2007.

Bağdatlı İsmail Paşa: **Hediiyetü’l-ârifin**, İstanbul, 1951 (Beyrut, Dâru ihyâi’t-

türâsi'l-arabî).

- Baktır, Mustafa: “İbn Melek”, **DİA**, c. XX, 1999, s. 175-176.
- Bala, Sabahattin: “Şark Medreselerinin Öğretim Yöntem Teknikleri ve Pedagojik Değerlendirmeleri”, **Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler Sempozyumu**, Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013, I, s.461-479.
- Balcı, Ahmet Ali: **Ebüssuûd Efendi’nin Bidâ’atü’l-Kâdî Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili**, Marmara Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Baltacı, Cahit: **XV- XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri**, İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.
- Baltacı, Cahit: “Abdullah Ahîskavî”, **DİA**, c. I, 1988, s. 80, 81.
- Bardakoğlu, Ali: “Molla Hüsrev’in İslam Hukukunun Bazı Meselelerine Bakış Tarzı ve Bunun Değerlendirmesi”, **Molla Hüsrev Mehmet Efendi (1400-1480)**, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1992, s. 13-23.
- Bedir, Mürteza: “Geleneğin Son Halkası: Hâdimî’nin Mecâmi’ü’l-Hakâik Adlı Eseri ve Usulde Göncel Bilgi Meselesi Ya da Bugün Fıkıh usulünü Hangi Eserlerden Okumalıyız?”, **Sahn-ı Seman’dan Dârülfünûna Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası**, İstanbul, 2018, s. 135-161.

- Bedir, Mürteza: “Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı”, **TALİD**, No:5, 2005, s. 27-84.
- Bedir, Mürteza: “Oryantalizm ve İslam Hukuku”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi Oryantalizm Özel Sayısı**, No: 4, 2004, s. 18-24.
- Bedir, Mürteza: **Buhara Hukuk Okulu**, İstanbul, İsam Yayınları, 2014.
- Bedir, Mürteza: **Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2004.
- Beydilli, Kemal: “Osmanlı Döneminde Mahalle İmamları”, **Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi**, No: 3, 2009, s. 16-20.
- Bezzâzî, Hâfizuddin **Fetâvâ Bezzâziyye**, Mısır, Bulak Matbaası, 1310, c. V.
Muhammed b. Muhammed:
- Bilge, Mustafa: **İlk Osmanlı Medreseleri**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984.
- Bilmen, Ömer Nasuhi: **Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu**, İstanbul, Bilmen Yayınevi, 1970.
- Boluzâde Mehmed Efendi: **el-Cüz’ü’s-sânî min hâşiyeti’s-şeyh hasan ale’d-dürer**, Diyarbakır İl Halk Ktp. nr. 001982.
- Boyalık, M. Taha: **el-Keşşaf Literatürü: Zemahşeri’nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,

2019.

- Brockelman, Carl: **GAL**, translated by Joep Lameer, Leiden, Brill, 2017.
- Burhâneddin
İbn Mâzze el-Buhârî: **el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fıkhi'n-nu'mânî**, thk. Abdülkerim Sâmî, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004.
- Burhanüşşerîa Mahmud
b. Sadruşşerîa el-Buhârî: **Vikâyetü'r-rivâye**, thk. Ahmed Mahmud eş-Şehâde, İstanbul, el-Mektebetü'l-hanefiyye, 2017.
- Bursalı Mehmed Tahir: **Osmanlı Müellifleri**, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1333.
- Çelebi, Katip: **Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-ulûm ve'l-fünûn**, Beyrut, Daru ihyâi't-türasi'l-arabî, Maarif Matbaası, 1941.
- Ceyhan, Semih,
Kamil Şahin: “Şeyh Yavsî”, **DİA**, c. XXXIX, 2010, s. 75-77.
- Cici, Recep: **Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları: Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar**, Bursa, Arasta Yayınları, 2001.
- Cici, Recep: “Molla Hüsrev’in Osmanlı Hukuk Düşüncesindeki Yeri”, **Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu**, Bursa, 2011, s. 153-180.
- Çiftçioğlu, İsmail: “Timur’un Fethettiği Ülkelerden Maverâünnehir’de Topladığı Bazı Alimleri”, **EKEV Akademi Dergisi**, No: 37, 2008, s. 307-320.

- Çivizade Mehmed: **et-Teemmülât fî ba'zı ibârâtı'd-Dürer ve'l-Gurer**, Diyanet Yazma Eserler Ktp. nr. 002775-II, vr. 5b-7b.
- Çivizade Mehmed: **Risale fî ıslâhi galatâtı'l-vâkıati fî Düreri'l-hükkam**, Diyanet Yazma Eserler Ktp. nr. 2775, vr. 602b-616a.
- Dadaş, Mustafa Bülent: **Şeyh Bedreddin: Bir Osmanlı Fakihi**, İstanbul, İsam Yayınları, 2018.
- Demir, Ahmet: **Fatih Devrinde Yerli Bir Osmanlı Alimi: Şeyhülislam Molla Hüsrev (1400-1480)**, Hacettepe Üniversitesi, Doktora Tezi, Ankara, 2004.
- Dindar, Bilal: "Bedreddin Simavi", **DİA**, c. V, 1992, s. 331-334.
- Djuric-Zamolo, Divna: "Belgrad", **DİA**, c. V, 1992, s. 407-409.
- Düzdağ, Ertuğrul: **Şeyhülislam Ebussu'ûd Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı**, İstanbul, Şule Yayınları, 1998.
- Düzdağ, Ertuğrul: **Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları**, İstanbul, Kapı Yayınları,
- Ebussuûd Efendi: **Ma'rûzât**, haz. Pehlul Düzenli, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013.
- El Shamsy, Ahmed: "The Hâshiya in Islamic Law: A sketch of the Shafi'î

Literature”, **Oriens**, No: 41, 2013, s. 289-315.

el-Bâkânî, Nûreddin: Süleymaniye Ktp. Kasidecizade nr. 710, vr. 244b-245a.

el-Habeşî,
Abdullah Muhammed: **Câmiu’ş-şurûh ve’l-havâşî**, Cidde, Daru’l-minhac, 2017.

el-Halebî,
İbrahim b. Muhammed: **Risale fi ıslâhı galatâtı’l-vâkıâtı fi Düreri’l-hükkâm**,
Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, nr. 2775.

el-Halebî,
İbrahim b. Muhammed: **Haşiye alâ İzahî’l-İslah**, Süleymaniye Ktp. Düğümlü
Baba nr. 000446, vr. 21-33.

el-İskilibî, Veli b. Yusuf: **Mecmûatü’l-Fetâvâ**, Diyanet İşleri Başkanlığı
Kütüphanesi nr. 001271, vr. 159a.

el-Kevserî,
Muhammed Zahid: **et-Tahrîru’l-vecîz fîmâ yebteğîru’l-müstecîz**, Haleb,
Mektebü’l-matbûati’l-islâmiyye, 1993.

el-Rouayheb, El-Khaled: **Islamic Intellectual History in the Seventeenth
Century**, Cambridge University Press, 2015.

Emecen, Feridun: **Osmanlı Klasik Çağında Hilafet ve Saltanat**, İstanbul,
Kapı Yayınları, 2020.

Emecen, Feridun: **İmparatorluk Çağının Osmanlı Sultanları-II**, İstanbul,
İsam Yayınları, 2018.

Ençakar, Orhan: “Molla Hüsrev’in *Düreri’l-Hükkâm*’ı Etrafında Oluşan

Literatür”, **TALİD**, c. XII, No: 23, 2014, s. 223-277.

Ençakar, Orhan: “Osmanlı’da Haşiyeler Geleneği ‘Dürer Haşiyeleri Örneği’”, **Osmanlı’da İlm-i Fıkıh: Alimler, Eserler, Meseleler**, İstanbul, İsar Yayınları, 2017, s. 80-117.

Ençakar, Orhan: “Bir mezhebin Yitik Kültürü: Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, No: 44, 2020, s. 1-36.

Ençakar, Orhan: “Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin: Muhtasarü’l-Kerhî”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, No: 37, 2017, s. 7-32.

Erdem Sami, Cüneyt Kaya **İslam ve Klasik**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2008.
(haz.):

Erdem, Sami: “Fıkıh Tarihi: Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Modern Yorumlar İçin Yeni Bir Referans Çerçevesi”, **TALİD**, No: 5, 2005, s. 85-105.

Erkan, Arif: “Ünlü Türk Fıkıh Alimi Molla Hüsrev (Hayatı ve Eserleri)”, **Diyanet İlmî Dergi**, c. XVII, No: 5, 1978, s. 313-316.

Erkan, Arif: **Gurer ve Dürer Tercümesi**, çev. Arif Erkan, İstanbul, Eser Neşriyat, 1979.

Evliya Çelebi: **Evliya Çelebi Seyahatnamesi**, haz. Orhan Şaik Gökyay,

İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996, c. I. (Topkapı Sarayı Bağdat 304 numaralı nüshanın transkripsiyonudur).

Fazlıoğlu, İhsan: “Molla Hüsrev’in Astronomisi Üzerine Bazı Gözlemler: *Risâle fi’l-müşkilâti’l-meşhûre fî ilmi’l-hey’e*”, **Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu Bildiriler**, Bursa, 2013, s. 77-103.

Fazlıoğlu, İhsan: “İlim İlim Bilmektir Bilim Neyi Bilmektir”, **Dergah**, c. IX, 1998, s. 12-14, 22.

Fazlıoğlu, Şükran: “Osmanlı Medrese Müfredatına Dair Çalışmalar, Nereden Nereye?” **TALİD**, c. VI, No: 12, 2008, s. 593-610.

Fazlızâde Hacı Mehmed: **Haşiye ale’d-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Fatih nr. 1597, vr. 1b-391b.

Flescher, Cornell: **Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati**, çev. Ayla Ortaç, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Fotić, Aleksandar: “Belgrat: Müslüman ve Gayrimüslim Kültür Merkezi (16. Ve 17. Yüzyıllar)”, **Osmanlı İmparatorluğu’nda Taşra Elitleri** içinde, edit. A. Anastasopoulos, çev. H. Ebru Aksoy, İstanbul, Küre Yayınları, 2021, s.

Gacek,Adam: **Arapça Elyazmaları için Rehber**, çev. Ali Benli, Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.

- Gel, Mehmet: “Kanuni Devrinde ‘Müfti’ ile Rumeli Kazaskeri Arasında Bir “Hüccet-i şer’iyye” İhtilafı Yahut Kemalpaşazade-Fenarizade Hesaplaşması”, **Osmanlı Araştırmaları**, c. XLII, 2013, s. 53-91.
- Görgün, Tahsin: **İlahi Sözün Gücü**, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2003.
- Gümüşçü, Osman, Mustafa Sabri Küçükbaşcı: “Köy”, **DİA**, Ek II, 2019, s. 85-87.
- Guy, Burak: **The Second Formation of Islamic Law**, Cambridge University Press, 2015.
- Hadîdî: **Tevârih-i Âl-i Osman**, neşr. Necdet Öztürk, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991.
- Hâdimî, Ebu Said: **Haşiye alâ Düreri’l-hükkâm**, İstanbul, Daru’t-tibaati’l-amire, 1269.
- Hâdimî, Ebu Said: **Risâle fî def’i ma evrade İbnü’l-Kemal ale’d-Dürer fi’l-istihlaf**, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1302, s. 217-219.
- Hafız Mahmud b. Abdullah el-Vardârî er-Rûmî: **Mesâkibü’d-Dürer**, Beyazıt Ktp. Veliyyüddin Efendi, nr. 1116, vr. 1b-159a.
- Hallaf, Abdülvehhab: **Hulâsatü târîhi’t-teşrîi’l-islâmî**, 4. Bsk, Kahire, Matbaatü’n-Nasır, 1950.

- Hallaq, Wael: “Was the Gate of Ijtihad Close?”, **International Journal of Middle East Studies**, c. I, No: 16, 1984, s. 3-41.
- Hamevî,
Ahmed b. Muhammed: **Gamzu uyûni’l-besâir şerhu kitâbi’l-eşbâh ve’n-nezâir**, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985.
- Has, Şükrü Selim: “Halebî, İbrahim b. Muhammed”, **DİA**, c. XV, 1997, s. 231-232.
- Hasan Çelebi: **Tezkiretü’ş-şu’arâ**, haz. Aysun Sungurhan, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017.
- Hasan Çelebi: **Haşiye ale’d-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Yenicami nr. 397.
- Hasan Efendi: **Haşiye ale’d-Dürer ve’l-Gurer**, Süleymaniye Ktp. Şeyhülislam Esad Efendi Medresesi nr. 0068.
- Haskefî, Alâüddin Muhammed b. Ali: **ed-Dürrü’l-muhtâr**, thk. Abdülmün’im Halil İbrahim, Beyrut, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2002.
- Hathaway, Jane: **Osmanlı Hakimiyetinde Arap Toprakları 1516-1800**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Hızlı, Mefail: **Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri**, İstanbul, İz Yayınları, 1998.
- Hızlı, Mefail: “Molla Hüsrev Medresesi”, **Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu Bildiriler**, Bursa, 2013, s. 65-76.

- İbn Âbidîn,
Muhammed Emîn b. Ömer: **Reddü'l-muhtâr alâ Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebsar**, thk. Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvez, Riyad, Dâru alemi'l-kütüb, 2003.
- İbn Âbidîn,
Muhammed Emîn b. Ömer: **Şerhu Ukûd-i resmi'l-müfti (Hanefilerde Mezhep Usulü)**, terc. Şenol Saylan, İstanbul, Klasik Yayınları, 2016.
- İbn Cemaâ, Ebû Abdullah
Bedreddin Muhammed b. İbrahim Kinânî: **Adl'e Boyun Eğmek: Ehl-i İslamın Yönetimi İçin Hükümler**, çev. Özgür Kavak, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010.
- İbn Kutluboğa, Ebu'l-Adl
Zeynüddin Kasım: **Risâle fi kadâi'l-kâdî bi-şehâdeti'z-zûr**, Köprülü Ktp. Fazıl Ahmed Paşa nr. 652.
- İbn Nüceym, Sirâcüddin
Ömer b. İbrahim: **en-Nehru'l-fâik**, thk. Ahmed Izzü İnâye, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim: **el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik**, thr. Zekeriyya Umeyrat, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim: **Risâletün fi'r-rüşve ve aksâmiyhâ li'l-kâdî ve gayrihî**, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi nr. 3910-VII, vr. 22a-25a.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim: **el-Eşbah ve'n-Nezâir**, haz. Zekeriyya Umeyrat, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999.

- İbnü'l-Hinnâî: **Tabakâtü'l-hanefiyye**, thk. Muhyi Hilal Serhan, Bağdat, Merkezü'l-buhus ve'd-dirasati'l-islamiyye, 2005, c. III.
- İbnü'l-Hümmam, **Fethu'l-kadîr**, haz. Şeyh Abdürrezzak Galib el-Mehdî, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid: Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003, c. 7.
- İbnü's-Saâtî, **Mecmau'l-Bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn**, thk. İlyas Muzafferüddin Ahmed b. Ali Bağdâdî: Kaplan, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005.
- İbnü's-Şihne, **Lisânü'l-hükkâm fî ma'rifeti'l-ahkâm**, thk. Ali Ebu'l-Velid Lisânüddin Mahmud Abdurrahman Zukaylî, el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, Ahmed b. Muhammed: t.y.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin: "Osmanlı Medrese Tarihçiliğinin İlk Safhası (1916-1965)", **Belleten**, c: 64, s. 541-582.
- İmber, Colin: **Şeriattan Kanuna Ebussuud ve Osmanlı'da İslamî Hukuk**, çev. Murteza Bedir, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004.
- İnalcık, Halil: **Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet**, İstanbul, Eren Yayıncılık, 2000.
- İnalcık, Halil: "Murad II", **DİA**, c. XXXIV, 2006, s. 164-172.
- İpşirli, Mehmet: "Fatih Dönemi İlim Hayatı ve Uleması", **Aydos Kalesi ve İstanbul'un Fethi Sempozyum Bildirileri**, edit. Uğur

Demir-Mehmet Mazak, 2011, s. 167-184.

İpşirli, Mehmet: “Medresetü’l-Kudât”, **DİA**, c. XXVIII, 2003, s. 343-344.

İpşirli, Mehmet: “Naib”, **DİA**, c. XXXII, 2006, s. 312-311.

İpşirli, Mehmet: “Kadıızâde, Ahmet Şemseddin”, **DİA**, c. XXIV, 2001, s. 96-97.

İpşirli, Mehmet: “Şeyhülislâm”, **DİA**, XXXIX, 2010, s. 91-96.

İzdinî, İbrahim b. Ebi Bekr: **Uddetü’l-hükkâm fi şerhi Gururi’l-ahkâm**, Beyazıt Ktp. Beyazıd nr. 002358.

İzgi, Cevat: **Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyazi İlimler**, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, c. 1.

Jahja, Muharem: **Lutfi Paşa’nın Halâsü’l-Ümme fi marifeti’l-eimme Risalesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi**, Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2003.

Joseph E. Lowry, Devin J. Stewart, Shawkat M. Toorawa (edit.): **İslamın Klasik Çağında Hukuk ve Eğitim**, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019.

Kâdîhan, Ebu’l-Mehâsin Fahrudin Hasan b. Mansur: **Şerhu Câmiî’s-sağîr**, thk. Esedullah Muhammed Hanîf, Câmiatu ümmü’l-kurâ, Doktora tezi, 1423/2002.

- Kallek, Cengiz: “İbn Gânim, Nûreddin”, **DİA**, c. XIX, 1999, s. 503-504.
- Kara Çelebi
Mehmed Efendi: **Sefinetü’-d-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa nr. 00789.
- Kara, İsmail: **İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2011.
- Kara, İsmail: **Hilafet Risaleleri**, İstanbul, Klasik Yayınları, c. 1.
- Kara, İsmail: “Kendine Haksızlık Reva Mıdır?”, **Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2002 (ilk baskı 1998).
- Karaarslan,
Nasuhi Ünal (haz.): **XVIII. Asrın Ortalarına Kadar Türkiye’de İlim ve İlimiye Dair Bir Eser Kevâkib-i Seb’a Risalesi**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015.
- Karaca Ahmed Hamîdî: **Haşiye ale’-d-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Ayasofya nr. 001111.
- Karagözoğlu,
Mustafa Macit: **Hadis Şerh Literatürü I**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Karaman, Hayreddin: **Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi**, İstanbul, Nesil Yayınları, 1989.
- Karamanizâde
Mehmed Efendi: **Haşiye ale’-d-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Ş. Esad Efendi Medresesi nr. 0068.

- Karlığa, Bekir: “Kâdî Mîr Meybüdü”, **DİA**, c. XXIV, 2001, s. 118-119.
- Kâsânî, Alâüddin Ebu Bekr b. Mes’ud el-Hanefî: **Bedâiu’s-senâî’ fî tertîbî’s-şerâî’**, thk. Ali Muhammed Muavvez, Adil Ahmed Abdülmevcut, Beyrut, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 2003, c. 9.
- Kavak, Özgür: “Bir Osmanlı Kadısının Gözüyle Siyaset: *Letâifü’l-efkar ve kâşifü’l-esrar* Yahut Osmanlı Saltanatını Fıkıh Diliyle Temellendirmek”, **M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. I, No: 42, 2012, s. 95-120.
- Kavak, Özgür: “Çok Boyutlu Bir Telif Türü Olarak Haşiyeler: Veliyyüddin Carullah Efendi’nin Fıkıh Notları ve *Câmi’u’r-rumûz* Haşiyesi”, **Osmanlı’da İlm-i Fıkıh: Alimler, Eserler, Meseleler**, İstanbul, İsar Yayınları, 2017, s. 142-181.
- Kavak, Özgür: “Bir Osmanlı Âliminin Bir Ömre Yayılan Okuma Serüveni: Veliyyüddin Cârullah Efendi’nin Fûrû-ı Fıkıh Eserlerine Düştüğü Notlar”, Berat Açıl (edit.), **Osmanlı Kitap Kültürü: Carullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları**, İstanbul, İlem Kitaplığı, Nobel Yayınları, 2015, s. 123-171.
- Kavak, Özgür: **Bir Osmanlı Kadısının Fıkıhî Müktesebâtı: Veliyyüddîn Cârullah Efendi’nin Fıkıh Notları ve Câmiu’r-Rumûz Haşiyesi**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2016.

- Kavak, Özgür: “İslam Siyaset Düşüncesi Kaynağı Olarak Fırû’-ı Fıkıh Kitapları”, **İslam Siyaset Düşüncesi**, edit. Lütfi Sunar, Özgür Kavak, İlem Kitaplığı, 2018, s. 265-294.
- Kaya, Cüneyt: “Mahmut Kaya ile Türkiye’deki İslam Felsefesi Çalışmaları Üzerine”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, c. IX, No: 17, 2011, s. 383-397.
- Kaya, Eyüp Said: **Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkıh İstidlal**, Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, İstanbul, 2001.
-
- Kaya, Eyüp Said: “Muhtasar”, **DİA**, c. XXXI, 2006, s. 61-62.
- Kaya, Eyüp Said: “Şerh”, **DİA**, c. XXXVIII, 2010, s. 560-564.
- Kaya, Eyüp Said: “Nâdiru’r-Rivâye”, **DİA**, c. XXXII, 2006, s. 278-280.
- Kaya, Eyüp Said: “Telfik”, **DİA**, c. XXXX, 2011, s. 401-402.
- Kaya, Mesut: **Tefsir Geleneğinde el-Keşşaf Şerh ve Haşiyeleri Üzerine Bir İnceleme**, İstanbul, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Kaya, Süleyman: “Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık”, **Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslâm Mezhepleri**, edit. Halit Çalış vd., Konya, 2017, s. 105-120.
- Kefevî,
Mahmud b. Süleyman: **Ketâibu a’lâmi’l-ahyar min fukahâ-i mezhebi’n-nu’mâni’l-muhtâr**, thk. Saffet Köse, Murat Şimşek,

Hasan Özer, Huzeyfe Çeker, İstanbul, Mektebetü'l-İrşad, 2017.

Kehhale, Ömer Rıza: **Mu'cemu'l-müellifin**, Dimaşk, Müessesetü'r-Risale, 1957, c. I.

Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed: **Risale fi tahkiki istihlafi's-salâti'l-cum'a**, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi nr. 004128XXIII.

Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed: **Resâilü İbn Kemal**, Matbaa-i İkdâm, İstanbul, 1316.

Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed: **el-İslâh ve'l-Îzah**, Beyrut, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y.

Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed: **el-Îzah şerhu'l-İslah**, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, nr 003302.

Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed: **Tabakâtü'l-fukahâi'l-hanefiyye**, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, nr. 004459-II, vr. 346a.

Kiel, Machiel: "İzdin", **DİA**, c. XXIII, 2001, s. 505-506.

Kiel, Machiel: "Ferecik", **DİA**, c. XII, 1995, s. 371-373.

Kılıçzâde Hakkı: "Pek Uyanık Bir Uyku", **75 Yılda Düşünceler Tartışmalar**, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1999, s. 231-235.

- Kınalızâde Ali Çelebi: **Haşiye ale'd-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa nr. 749.
- Kınalızâde Ali Çelebi: **Haşiye ale'd-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Carullah nr. 612.
- Kınalızâde Ali Çelebi: **Ahlâk-ı alâî**, haz. Mustafa Koç, İstanbul, Klasik Yayınları, 2007.
- Kızılkaya, Necmettin: “Zeylaî, Osman b. Ali”, **DİA**, c. XXXXIV, 2013, s. 354-355.
- Kızılkaya, Necmettin: **Hanefi Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler**, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018.
- Kızılkaya, Necmettin: “18. Yy Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Değişim: Küllî Kaideler ve Fıkıh Usulü İlişkisi”, **Sahn-ı Seman'dan Darulfünun'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası XVIII. Yy**, edit. Ahmed Hamdi Furat, İstanbul, 2018, s. 179-199.
- Koç, Aylin: “Sinan Paşa”, **DİA**, c. XXXVII, 2009, s. 229-231.
- Koca, Ferhat: **Osmanlı Şeyhülislamı Molla Hüsrev: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Koca, Ferhat: “Molla Hüsrev'in Hayatı, Eserleri ve Kişiliği”, **Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu Bildiriler**, Bursa, 2013, s. 21-52.

- Köker,
Ahmet Hulusi (edit.): **Molla Hüsrev Mehmet Efendi (1400-1480)**, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1992.
- Köksal, Asım Cüneyd: **Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyeye**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2016.
- Köksal, Asım Cüneyd: "Osmanlılarda Adalet Kavramı", **Osmanlı'da İlm-i Fıkıh Alimler, Eserler, Meseleler**, İstanbul, İsar Yayınları, 2017, s. 342-366.
- Konevî, Nuh b. Mustafa: **Netâicü'n-nazar fi havâşi'd-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi nr. 000652; a.e. İzmir nr. 192.
- Konevî, Nuh b. Mustafa: **Fethu'l-celîl ala abdihi'z-zelîl fi beyâni ma verade fi'l-istihlaf fi'l-cum'a mine'l-ekâvil**, Süleymaniye Ktp. Hacı Beşir Ağa, nr. 652, 41a-43b.
- Kopuz, Kasım: **Reproduction of the Ottoman Legal Knowledge: The Case of Ibrahim al-Halabi's Multaqa al-abhur and Defining the Concept of Baghy in Commentarial Writings on it**, the Degree of Doctor of State University of New York, 2019.
- Korkmaz, Ahmet Ali: **Molla Hüsrev'in "Velâ" Hakkındaki Görüşleri ve Bu Konuda Osmanlı Alimleri Arasında Yapılan Tartışmalar (Velâ Risalesi Çerçevesinde)**, Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2009.

- Korlaelçi, Mustafa: “Molla Hüsrev’in İlmî Çevresi ve Şahsiyeti”, **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 5, 1988, s. 87-104.
- Kudûrî, **el-Muhtasar (Şerhi el-Lübâb ile beraber)**, thk. Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Abdülkerim el-Atâ, Dımaşk, Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis, Ebî Bekr: 2002.
- Leknevî, **el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye**, haz. Ebu'l-Hasenât Muhammed Ahmed ez-Za'bi, Beyrut, Şeriketü dâru'l-erkam b. ebi'l-erkam, 1998.
- Leknevî, **en-Nâfiu'l-kebir**, Pakistan, İdaretü'l-kuran ve'l-ulumi'l-islamîyye, 1990.
- Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay:
- Leknevî, **Umdetü'r-riâye alâ şerhi'l-Vikâye**, thk. Salah Ebu'l-Hasenât Muhammed Muhammed Ebu'l-Hac, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Abdülhay: 2009.
- Lit, Eric Van: “Commentary ve Commentary Tradition”, **Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales**, No: 32, 2017, s. 3-26.
- Lütfi Paşa: **Halâsü'l-ümme fî ma'rifeti'l-eimme**, thk. Macide Mahluf, Kahire, Dâru'l-afâki'l-arabiyye, 2001.
- Makdisi, George: **Ortaçağ'da Yüksek Öğretim**, çev. Tuncay Başoğlu, Ali

Hakan Çavuşoğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2012.

Mecdi Efendi: **Hadâ'iku's-Şekâ'ik**, neşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1989; (diğer neşir) haz. Suat Donuk, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.

Memduhoğlu, Adnan: “Geçmişten Günümüze Tillo Medreseleri”, **Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler**, y.y. 2013, s. 135-149.

Merğînânî,
Ebu'l-Hasen Burhânüddin Adnan Derviş, Beyrut, Dâru'l-erkam b. ebi'l-erkam, t.y.
Ali b. Ebî Bekr:

Messick, Brinkley: **Yazı Devleti: Müslüman Bir Toplumda Metinsel Tahakküm ve Tarih**, çev. M. Fatih Karakaya, Emir Karakaya, İstanbul, Açılım Yayınları, 2016. (Orjinal ismi; The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society, University of California Press, 1996).

Mevsilî,
Ebu'l-Fazl Mecdüddin Abdurrahman, Beyrut, Dâru'l-ma'rife, 2007, c. II.
Abdullah b. Mahmud:

Midilli, Muharrem: **Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019.

Molla Hüsrev: **Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm**, İstanbul,

Daru't-tibaati'l-amire; **a.e.** Matbaa-i ve Kitabhâne-i Mehmed Esad, 1300; **a.e.** thk. İlyas Kaplan, Beyrut, Dâru sadır, 2018.

Muhammed Emin
b. Abdülhay el-Üsküdârî: **Ta'likât ale'd-Dürer**, Hacı Selim Ağa Ktp. Kemankeş nr. 115, vr. 1b-45b.

Muhibbî,
Muhammed Emin: **Hulâsatu'l-eser fi a'yâni karni'l-hâdi aşer**, Mısır, el-Matbaatü'l-vehbiyye, 1284.

Nablusî, İsmail b. Abdilganî
ed-Dımaşkî: **el-İhkam fi şerhi Düreri'l-hükkâm**, Daru'l-kütübi'z-zahiriyye nr. 5184.

Nesefî,
Ebu'l-Berekât Hâfizuddin: **Kenzü'd-dekâik**, haz. Muhammed Ahsen es-Sıddıkî, Karaçi, Mektebetü'l-büşrâ, 2010.

Okur, Kaşif Hamdi: “Bir Usulcü Olarak Muhammed Hâdimî”, **Ebu Said Muhammed Hâdimî Sempozyumu**, Konya, 2010, s. 151-179.

Orazov, Orazsahat: **Burhanuşşeria ve Vikaye Adlı Eseri**, Uludağ Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2001.

Özaydın, Abdülkerim: “Menşur”, **DİA**, c. XXIX, 2004, s. 148-149.

Özcan, Abdülkadir: **İmparatorluk Çağının Osmanlı Sultanları-III**, İstanbul, İsam Yayınları, 2017.

Özcan, Azmi: “Hilafet”, **DİA**, c. XVII, 1998, s. 546-553.

- Özcan, Tahsin: “Rahmi Efendi”, **DİA**, c. XXXIV, 2007, s. 423-424.
- Özel, Ahmet: **Hanefi Fıkıh Alimleri**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Özel, Ahmet: “Tehzîb”, **DİA**, c. XXXX, 2011, s. 325-328.
- Özen, Şükrü: “Kemalpaşazade”, **DİA**, c. XXV, 2002, s. 24-242.
- Özen, Şükrü: “16. Yüzyıl Osmanlı Hukukunun Kaynakları”, **Sahnı Seman’dan Darulfünuna Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası: XVI. Yüzyıl**, İstanbul, 2017, s. 21-24.
- Özen, Şükrü: “Molla Hüsrev’in Velâ Meselesi ile İlgili Görüşünün Osmanlı İlim Muhitindeki Yansımaları”, **Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu**, Bursa, 2013, s. 321-394.
- Özen, Şükrü: “Teftâzânî”, **DİA**, c. XXXX, 2011, s. 299-308.
- Özen, Şükrü: “Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü”, **TALİD**, c. III, No: 5, 2005, s. 249-378.
- Özen, Şükrü: “Nablusi, İsmail b. Abdülgani”, **DİA**, c. XXXII, 2006, s. 270-271.
- Özer, Hasan: “Ebû Said Muhammed Hâdimî’nin Hayatı ve Eserleri”, **İstanbul Medeniyeti Araştırmaları Dergisi**, c. II, No: 3, 2017, s. 459-491.

- Özer, Hasan: “Hanefî Fakîhi Molla Hüsrev’in (885/1480) Fıkıh Usûlüne Ait Bir Risalesi”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, No: 8, 2006, s. 271-284.
- Özer, Hasan: “Molla Hüsrev’in Fatih’e Sunduğu Fıkıh Usulü Risâlesinin Tahlil ve Tercümesi”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, No: 30, 2017, s. 45-70.
- Özer, Hasan: “Molla Hüsrev’in er-Risâle fi’l-Velâ’sı, Molla Gürânî’nin Reddiyesi ve Molla Hüsrev’in Cevâbı: Tahkikli Neşir”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, No: 24, 2010, s. 173-207.
- Özer, Hasan: “Molla Hüsrev’in Fıkhî Kişiliği ve Fıkıh Usûlüne Yönelik Katkıları”, **Tokat’ın Yetiştirdiği İlim ve Fikir Önderleri**, Tokat, 2014, s. 217-225.
- Özgüdenli, Osman Gazi: “Sultan”, **DİA**, c. XXXVII, 2009, s. 496-497.
- Özkan, Halit: **Memlüklerin Son Asrında Hadis**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2012.
- Pazarbaşı, Erdoğan: “Mehmed Efendi Vanî”, **DİA**, c. XXVIII, 2003, s. 458-459.
- Raymond, Andre: **Osmanlı Döneminde Arap Kentleri**, çev. Ali Berktaş, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1995 (orijinal baskı 1985).

- Refik, Ahmed: “Osmanlı Şeyhülislamlarının Terâcim-i Ahvâlî Fatih Sultan Mehmed Han Devri: Şeyhülislam ve Müftî’l-Enâm Molla Hüsrev Mehmed Efendi”, **Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi**, c. II, No: 12, 1963, s. 16-17.
- Repp, Richard: **The Müfti of Istanbul**, London, Ithaca Press, 1986.
- Saçaklızâde Mehmed Efendi: **Tertîbu’l-ulûm**, thk. Mohamad Rabei Deri, Hikemiyat Yayınları, 2020.
- Sadruşşehid İbn Mâze el-Buhârî, Ebû Hafs Hüsâmeddin: **Şerhu Edebi’l-kâdî**, thk. Muhyî Hilâl Serhan, Vezâretü’l-Evkaf, İhyâü’t-Türâsi’l-İslâmî, c. I.
- Sağırzâde Abdullah Efendi: **Şifâü’l-a’lâm bi-şerhi Düreri’l-hükkâm**, Süleymaniye Ktp. Fatih nr. 1702.
- Sariyannis, Marion: **Ottoman Political Thought up to the Tanzimat: A Concise History**, Institute for Mediterranean Studies, Rethymno, 2015.
- Şazeli, Hasan Ali: “Cinayet”, **DİA**, c. VIII, 1993, s. 14-15.
- Schacht, Joseph: **An Introduction to Islamic Law**, Oxford, Clarendon Press, 1993 (ilk baskı 1964).
- Şener, Mehmet: **Dürer’in Kaynakları**, İzmir, Öğrenci Basımevi, 1987.
- Şensoy, Sedat: “Ta’likât”, **DİA**, c. XXXIX, 2010, s. 508-510.

Şeşen, Ramazan, Mustafa Haşim Altan, Cevat İzgi: **Kıbrıs İslam Yazmaları Kataloğu**, İstanbul, İsar Vakfı Yayınları, 1995.

Şeyh Bedreddin Simâvî: **et-Teshîl şerhu Letâifi'l-işârât**, thk. Mustafa Bülent Dadaş, Ankara, İstanbul, Merkezü'l-Buhûsü'l-İslamiyye, 2019.

Şeyhî Mehmed Efendi: **Vekâyi'u'l-Fudalâ**, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1998.

Şeyhîzâde: **Mecmau'l-enhur**, haz. Halil İmran el-Mansur, Beyrut, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.

Seyyid Cafer Kemaleddin b. Cafer: b. **Ta'likât ale'd-Dürer**, Ankara Bölge Ktp. Nevşehir Ürgüp Tahsin nr. 410, 217b-234b.

Sezgin, Fuad: **Târîhu't-türâsi'l-arabî**, Riyad, Câmiatü'l-İmam Muhammed, 1983.

Şimşek, Murat: “Bir Hanefî Klasîğı: Merğınânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar”, **TALİD**, c. XII, No: 12, 2014, s. 279-321.

Süreyya, Mehmed: **Sicill-i Osmânî**, İstanbul, Daru't-tıbaa, 1311.

Şürünbülâlî, Hasan b. Ammar: **Gunyetü zevi'l-ahkam ve buğyetü Düreri'l-hükkâm**, Asitane, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1317.

- Şürünbülâlî,
Hasan b. Ammar: **İthâfû'l-erîb bi-cevazi'stinâbeti'l-hatîb**, Süleymaniye Ktp. Ayasofya nr. 1184, vr. 158a-171a.
- Şürünbülâlî,
Hasan b. Ammar: **Merâkı'l-felâh bi-imdâdi'l-fettâh**, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.
- Şürünbülâlî,
Hasan b. Ammar: “İs'âdü Âl-i Osmane'l-Mükerrem bi-binâi Beytillahi'l-mükerrem”, **Mecmû'u resâili'l-allâmeti's-Şürünbülâlî**, thk. Ahmed Fevvaz el-Humeyr, Tarık Muhammed Sayrafî, Muhammed Abdurrahman el-Hatîb, İstanbul, Daru'l-lübab, 2017.
- Şürünbülâlî,
Hasan b. Ammar: **Nûru'l-îzah**, thk. Muhammed Enis Mehrat, Beyrut, Şeriketü ebnâi şerîfî'l-ensârî, 2013.
- Şürünbülâlî,
Hasan b. Ammar: “el-'İkdü'l-ferîd li-beyânî'r-râcih mine'l-hilâf fî cevâzi't-taklîd”, **Mecmû'u resâili'l-allâmeti's-Şürünbülâlî**, thk. Ahmed Fevvaz el-Humeyr, Tarık Muhammed Sayrafî, Muhammed Abdurrahman el-Hatîb, İstanbul, Daru'l-lübab, 2017.
- Tanman, Baha: “Mehmed I Medresesi”, **DİA**, c. XXVIII, 2003, s. 394-395.
- Taşköprüzade: **eş-Şekâ'iku'n-nu'maniyye fî ulemâi'd-devleti'l-u'smaniyye**, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1975.
- Temîmî, Takiyyüddin b. Abdülkadir el-Gazzî: **Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-hanefiyye**, thk. Abdülvehhab Muhammed el-Hulv, Riyad, Dâru'r-rifâî,

1989.

Tezcan, Baki: **The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation Early Modern World**, Cambridge University Press, 2010.

Tezcan, Baki: **The Definiton of Sultanic Legitimacy in the Sixteenth Century Ottoman Empire: The Ahlâk-ı Alâ'î of Kınalızâde Alî Çelebi (1510-1572)**, Master Tezi, Princeton University, 1996.

Timurtaş, Şihâbüddin Muhammed b. Abdillâh el-Gazzî: **Haşiye alâ Düreri'l-hükkâm**, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi nr. 4370.

Todorova, Maria: **Balkanlar'ı Tahayyül Etmek**, çev. Dilek Şendil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.

Topal, Şevket: “Şürünbülali”, **DİA**, c. XXXIX, 2010, s. 274-276.

Topuzoğlu, Tevfik Rüştü: “Hâşiye”, **DİA**, c. XVI, 1997, s. 419-422.

Türkan, Zişan: “Osmanlı Dönemi Hadis Şerhlerinin Şerh Literatürü İçindeki Yeri”, **TALİD**, c. XI, No: 21, 2013, s. 143-164.

Türer, Osman: “Gazzîzâde Abdülatif Efendi”, **DİA**, c. XIII, 1996, s. 540.

Türker, Ömer: “Nuh b. Mustafa”, **DİA**, c. XXXIII, 2007, s. 230-231.

- Üçer, İbrahim Halil: “Müteahhir Dönem Düşüncesinde Tanımın Birliği Sorunu: Molla Hüsrev’in Nakdü’l-Efkar fî reddi’l-enzâr’ı Bağlamında Bir Tahlil”, **Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu Bildiriler**, Bursa, 2013, s. 119-150.
- Ünal, Halit: “Ahîzâde Yusuf Efendi”, **DİA**, c. I, 1988, s. 594.
- Unan, Fahri: “Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Eğitim Üzerine Yapılmış Çalışmalara Dair Bir Bibliyografya Denemesi”, **Divan İlmî Araştırmalar**, c. I, No: 18, 2005, s. 79-114.
- Unan, Fahri: “Medrese Yönetim İlişkileri ve Osmanlı Medreselerinin İlmi Performansı”, **VII. Osmanlı Sempozyumu**, Ankara, 1993, s. 13-23.
- Unan, Fahri: “Sahnı Seman”, **DİA**, c. XXXV, 2008, s. 532-534.
- Uşşâkîzâde İbrahim Hasib Efendi: **Zeyl-i Şekâik**, haz. Ramazan Ekinci, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Üzüm, İlyas: “Hatibzâde Muhyiddin Efendi”, **DİA**, c. XVI, 1997, s. 463-464.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: **Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965.
- Vâiz: **Osmanlı Devlet Nizamının Tesisi (er-Risâletü’n-nizâmiyye fî’l-devleti’l-İslâmiyye)**, haz. Özgür Kavak,

İstanbul, Klasik Yayınları, 2020.

- Vankulu Mehmed Efendi: **Nakdû'd-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi nr 787.
- Vankulu Mehmed Efendi: **Nakdû'd-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Nuruosmaniye nr. 1463.
- Vankulu Mehmed Efendi: **Nakdû'd-Dürer**, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. nr. 002286.
- Vankulu Mehmed Efendi: **Nakdû'd-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Ayasofya nr. 1113.
- Vankulu Mehmed Efendi: **Nakdû'd-Dürer**, Süleymaniye Ktp. Reisulküttab nr. 317.
- y.y. “Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla: Elmalılı Küçük Hamdi Efendi”, **Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]**, 1964, c. III, No: 5, s. 144-145.
- Yâkub Paşa: **Haşiye alâ şerhi'l-Vikâye**, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. Nr. 003052-I.
- Yalçın, M. Fatih: “Memlükler Döneminde Kahire’de Bir Müderris: Bedreddin el-Aynî”, **Uluslararası Bedruddîn el-Aynî Sempozyumu ve II. Hadis Toplantısı: Sempozyum Tebliğleri**, 2016, s. 95-116.
- M. Kâmil Yaşaroğlu: “Musannifek”, **DİA**, c. XXXI, 2006, s. 239-240.
- Yenişehirli Abdullah **Behcetü'l-fetâvâ**, haz. Süleyman Kaya, Betül Algın,

- Efendi: Zeynep Trabzonlu, Asuman Erkan, İstanbul, Klasik Yayınları, 2011.
- Yiğit, İsmail: “Aynî’yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 11-12, 1993-94, s. 27-45.
- Yıldırım, Emine Taşçı: “18. Asır Osmanlı Düşüncesinde Bir İbn Sina Şarihi: Ebu Said Hâdimî ve İhlas Suresi Haşiyesi”, **Dini Araştırmalar**, c. XVIII, No: 47, 2015, s. 198-220.
- Yıldız, Güllü: **Siyer’de Şerh-Haşiye Geleneği: Moğultay b. Kılıç Örneği**, Ankara, İsam Yayınları, 2020.
- Yıldız, Kemal, Ferda Esengün Hasekioğlu: “Muallimhâne-i Nüvvab’dan Medresetü’l-Kudat’a Osmanlı’nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Okullar”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, No: 34, 2019, s. 411-442.
- Yılmaz, Coşkun (edit.): **İstanbul Kadı Sicilleri**, İstanbul Mahkemesi nr. 18, 94, 334; a.e. Hasköy Mahkemesi nr. 10.
- Yılmaz, Coşkun: “Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları ile İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: Islahatnâmeler”, **TALİD I**, sy. 2, 2003, s. 299-338.
- Yörük, Ali Adem: **Müderris ve Hukukçu Rizeli Hafız Kasım Efendi**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2014.

- Yurdagür, Metin: “Molla Hüsrev ve Osmanlı İlmiye Teşkilatındaki Yeri”, **Molla Hüsrev Mehmet Efendi**, edit. Ahmet Hulusi Köker, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1992, s. 111-123.
- Zeylaî, Ebû Muhammed **Tebyînu’l-hakâik**, Mısır, Matbaatü’l-kübra’l-emiriyye, Fahrüddin Osman b. Ali: 1314, c. IV.
- Zilfi, Madeline: **Osmanlı Uleması Klasik Dönem Sonrası 1600-1800**, çev. Mehmet Faruk Özçınar, Ankara, Birleşik Yayınevi, 2008.
- Zirikli, Hayreddin: **el-A’lâm**, Beyrut, Daru’l-ilmi’l-meyamin, 2002, c. VI.

ÖZGEÇMİŞ

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2012 yılında mezun oldu. 29 Mayıs Üniversitesi'nde Prof. Dr. Asım Cüneyd Köksal'ın danışmanlığında hazırladığı “Ebu’Hüseyin el-Basrî’nin *el-Mu’temed fi Usûli’l-Fıkh* Adlı Eseri Çerçevesinde Emir Kavramı” adlı çalışmasıyla 2015 yılında yüksek lisans derecesi aldı. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku alanında Prof. Dr. Necmettin Kızılkaya'nın danışmanlığında hazırladığı “Dürerü'l-Hükkam fi Şerhi Gureri'l-Ahkam Şerh ve Haşiyeleri Bağlamında Fıkhî Düşüncenin Gelişimi” başlıklı tezini 2022 yılında tamamladı.