



**MAHMÛD HAMZA EFENDİ’NİN EL-İSTİKŞÂF
ADLI RİSALESİNDE VAKIF MALLARINDA
MAHALLÎ UYGULAMALAR VE HUKUKÎ
NİTELİĞİ**

Emrullah HOCAOĞLU

Yüksek Lisans Tezi

Temel İslam Bilimleri

Ana Bilim Dalı

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KAVALCIOĞLU

2026

(Her Hakkı Saklıdır)

T.C.
BAYBURT ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM HUKUKU TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

MAHMÛD HAMZA EFENDİ'NİN EL-İSTİKŞÂF ADLI RİSALESİNDE VAKIF
MALLARINDA MAHALLÎ UYGULAMALAR VE HUKUKÎ NİTELİĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Emrullah HOCAOĞLU

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KAVALCIOĞLU

BAYBURT - 2026

KABUL VE ONAY

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KAVALCIOĞLU danışmanlığında, Emrullah HOCAOĞLU tarafından hazırlanan “Mahmûd Hamza Efendi’nin *el-İstikşâf* Adlı Risalesinde Vakıf Mallarında Mahallî Uygulamalar ve Hukukî Niteliği” başlıklı bu çalışma, 03.03.2026 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Murat POLAT

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Ayşe AKTAŞ SİVLİM

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KAVALCIOĞLU

Bu tezin kabulü Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu’nun/...../20... tarih ve 20...../.....-..... sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Prof. Dr. Bünyamin ALİM
Enstitü Müdürü

BEYANNAME

Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KAVALCIOĞLU danışmanlığında hazırlamış olduğum “Mahmûd Hamza Efendi’nin el-İstikşâf Adlı Risalesinde Vakıf Mallarında Mahallî Uygulamalar ve Hukukî Niteliği” başlıklı program seçin tezimin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

03.03.2026

Emrullah HOCAOĞLU



ÖN SÖZ

Vakıf kurumu, İslam hukukunda yalnızca teorik hükümlerle sınırlı kalmamış; farklı coğrafyalarda ortaya çıkan örf ve ihtiyaçlara bağlı olarak çeşitli uygulama biçimleriyle şekillenmiştir. Osmanlı dönemi vakıf pratiği, bu çeşitliliğin en belirgin şekilde gözlemlendiği tarihsel zeminlerden biridir.

Bu yüksek lisans tezi, Osmanlı'nın son dönem Şam ulemasından Mahmûd Hamza Efendi'nin *el-İstikşâf an Teâmüli'l-Evkâf* adlı risalesini merkeze alarak, vakıf mallarında görülen mahallî tasarruf biçimlerini fikhî açıdan incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, icâreteyn, hulû, marsad ve müşeddü'l-miske başta olmak üzere çeşitli vakıf uygulamaları ele alınmış; bu uygulamaların örf ve fıkıh arasındaki ilişki bağlamında nasıl meşruiyet kazandığı ortaya konulmuştur. *el-İstikşâf* risalesinin, literatürde müstakil ve sistematik bir akademik incelemeye konu edilmemiş olması, bu çalışmanın temel hareket noktasını oluşturmuştur. Bu yönüyle tez, Osmanlı vakıf hukukunda uygulama çeşitliliğini ve örfün hukukî rolünü anlamaya katkı sunmayı hedeflemektedir.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında katkı ve desteklerini esirgemeyen kıymetli hocalarıma teşekkür ederim. Temel İslam Bilimleri alanında bilgi ve tecrübelerini bizlerle paylaşan Prof. Dr. Davut YAYLALI hocama ve ders döneminde ilmî katkılarından istifade ettiğim Prof. Dr. Yusuf ŞEN hocama şükranlarımı sunarım. Bu sürecin her aşamasında yol göstericiliği ve desteğiyle yanımda olan değerli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KAVALCIOĞLU'na en kalbî teşekkürlerimi arz ederim.

Tezimin ilk savunma aşamasında yapıcı eleştirileri ve kıymetli katkılarıyla çalışmamın tekâmülüne vesile olan jüri üyelerim Prof. Dr. Murat POLAT ve Dr. Öğr. Üyesi Ayşe AKTAŞ SİVLİM hocalarıma teşekkür ederim. Yüksek lisans sürecim boyunca ilmî rehberliği ve desteğiyle katkı sunan Arş. Gör. Ömer ÖZTÜRK hocama da ayrıca şükranlarımı arz ederim.

Ayrıca bugünlere gelmemde büyük emekleri bulunan babam Cevat HOCAOĞLU'na ve dualarını eksik etmeyen annem Hazal HOCAOĞLU'na; sabrı, desteği ve fedakârlığıyla her daim yanımda olan kıymetli eşim Kevser HOCAOĞLU'na gönülden teşekkür ederim.

Emrullah HOCAOĞLU

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MAHMÛD HAMZA EFENDİ’NİN EL-İSTİKŞAF ADLI RİSALESİNDE VAKIF MALLARINDA MAHALLÎ UYGULAMALAR VE HUKUKÎ NİTELİĞİ

Emrullah HOCAOĞLU

Bayburt Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KAVALCIOĞLU

Bayburt-2026, Sayfa: 102

Bu araştırmada, Osmanlı’nın son dönem Şam müftüsü ve Hanefî fakihi Mahmud Hamza Efendi’nin vakıf hukukuna dair yaklaşımı, *el-İstikşâf an Teâmüli’l-Evkâf* adlı risalesi çerçevesinde incelenmektedir. Çalışmanın temel konusu, klasik İslam hukuku ilkeleri doğrultusunda şekillenen vakıf müessesesinin Osmanlı tatbikatı ile bu uygulamaların Mahmud Hamza Efendi tarafından nasıl fikhî bir zeminde değerlendirildiğinin ortaya konulmasıdır. Araştırmanın amacı, Osmanlı vakıf pratiğinde ortaya çıkan icâreteyn, hulû, marsad, müşeddü’l-miske ve benzeri tasarruf biçimlerinin fikhî mahiyetini tespit etmek ve bu uygulamaların örf-fıkıh ilişkisi bağlamında nasıl meşruiyet kazandığını analiz etmektir. Bu çerçevede çalışma, vakıf hukukunun yalnızca teorik hükümlerle sınırlı kalmadığını; yerel ihtiyaçlar ve teamüller doğrultusunda dinamik bir yapı kazandığını göstermeyi hedeflemektedir. Araştırmada nitel yöntem kullanılmış; başta Mahmud Hamza Efendi’nin *el-İstikşâf* adlı risalesi olmak üzere klasik Hanefî fıkıh kaynakları, Osmanlı arşiv belgeleri ve tabakat eserleri incelenmiştir. Metin merkezli analiz yöntemiyle risalede ele alınan vakıf uygulamaları, klasik fıkıh literatürüyle karşılaştırılarak değerlendirilmiştir. Çalışmanın sonucunda, Mahmud Hamza Efendi’nin vakıf hukukunu yalnızca teorik hükümler üzerinden değil, toplumsal ihtiyaçlar ve yerel uygulamalar ışığında ele alan bir yaklaşım benimsediği ortaya konulmuştur. *el-İstikşâf* risalesinin, Osmanlı vakıf sisteminde karşılaşılan pratik sorunlara fikhî çözümler sunması bakımından önemli bir kaynak olduğu ve modern vakıf hukukunun tarihsel arka planını anlamada dikkate değer katkılar sunduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, vakıf, teâmül, Mahmud Hamza Efendi, *el-İstikşâf*.

ABSTRACT

M. SC. THESIS

LOCAL PRACTICES IN WAQF PROPERTIES AND THEIR LEGAL NATURE IN MAHMUD HAMZA EFENDI'S TREATISE AL-ISTIKSHAF

Emrullah HOCAOĞLU

Bayburt University

Institute of Graduate Studies

Department of Basic Islamic Sciences

Thesis Advisor: Assist. Prof. Dr. Abdullah KAVALCIOĞLU

Bayburt-2026, Pages: 102

In this study, the approach of Mahmud Hamza Efendi an Ḥanafī jurist and the Mufti of Damascus during the late Ottoman period to waqf law is examined within the framework of his treatise entitled *al-Istikshâf an Teâmul al-Awqâf*. The main focus of the study is to reveal how the waqf institution, shaped in accordance with the principles of classical Islamic law, was manifested in Ottoman practice and how these practices were evaluated by Mahmud Hamza Efendi on a juristic (fiqhi) basis. The aim of the research is to determine the juristic nature of disposition forms such as *ijârateyn*, *hulû*, *marsad*, *mushadd al-miska*, and similar practices that emerged in Ottoman waqf practice, and to analyze how these applications gained legitimacy within the context of the relationship between custom (*urf*) and fiqh. In this respect, the study seeks to demonstrate that waqf law is not confined solely to theoretical rulings, but rather acquires a dynamic structure shaped by local needs and customary practices. A qualitative research method has been employed in this study. Primarily, Mahmud Hamza Efendi's treatise *al-Istikshâf*, along with classical Hanafi fiqh sources, Ottoman archival documents, and biographical (*tabaqât*) works, have been examined. Through a text-centered analytical method, the waqf practices discussed in the treatise have been evaluated by comparing them with the classical fiqh literature. As a result of the study, it has been demonstrated that Mahmud Hamza Efendi adopted an approach to waqf law that was not limited to theoretical rulings, but rather took into account social needs and local practices. It has been concluded that the treatise *al-Istikshâf* constitutes an important source in terms of offering fiqh-based solutions to practical problems encountered in the Ottoman waqf system and provides significant contributions to understanding the historical background of modern waqf law.

Keywords: Islamic Law, waqf, practice, Mahmud Hamza Efendi, *al-Istikshâf*.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	II
BEYANNAME	III
ÖN SÖZ	IV
ÖZET	V
ABSTRACT	VI
İÇİNDEKİLER.....	VII
KISALTMALAR.....	IX
GİRİŞ.....	1
Araştırmanın Konusu ve Problemi	2
Araştırmanın Amacı	3
Araştırmanın Önemi ve Gerekçesi	4
Araştırmanın Sınırlılıkları	5
Varsayımlar	6
Terim ve Tanımları.....	6
Literatür Değerlendirmesi	7
BİRİNCİ BÖLÜM.....	10
1. MAHMÛD HAMZA EFENDİ.....	10
1.1. HAYATI	10
1.1.1. Doğumu	10
1.1.2. Ailesi.....	10
1.1.3. Ölümü	13
1.1.4. Tahsil Dönemi ve Hocaları	14
1.1.5. Eserleri	20
1.1.6. Kişiliği	21
1.1.6.1. İlmî kişiliği.....	21
1.1.6.2. Ahlâkî kişiliği	22
1.1.6.3. Edebî kişiliği	25
1.1.6.4. Siyâsî kişiliği.....	26
1.1.7. Üstlendiği Görevler.....	28
1.1.8. İlgi Alanları.....	28
1.1.9. Pâyeleri ve Nişânları	29
1.1.10. Mecelle'nin Metnine Getirdiği Katkılar	30
İKİNCİ BÖLÜM	33
2. VAKIF MÜESSESESİ	33
2.1. VAKIFLA ALAKALI KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	34
2.2. FIKIH LİTERATÜRÜNDE VAKFIN İSTİLAHÎ TANIMI	39
2.2.1. Hanefî Mezhebinin Vakıf Anlayışı.....	39
2.2.2. Şâfiî Mezhebinin Vakıf Anlayışı	42
2.2.3. Mâlikî Mezhebinin Vakıf Anlayışı	43
2.2.4. Hanbelî Mezhebinin Vakıf Anlayışı	44
2.3. GÜNÜMÜZDE VAKIF ANLAYIŞI.....	46
2.4. DEĞERLENDİRME	46
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	50

3. EL-İSTİKŞÂF AN TEÂMÜLİ'L-EVKÂF RİSALESİ ÜZERİNE İNCELEME	50
3.1. VAKIFLARIN İDARİ VE MALİ İŞLEYİŞİ	50
3.1.1. İcâreteyn Kavramı.....	51
3.1.1.1. İcâreteynin hukuki yapısı ve gereklilikleri	52
3.1.1.2. İcâreteyn sahibi'nin yükümlülükleri ve hakları.....	54
3.1.1.3. İcâreteyn usulünün tarihsel arka planı	55
3.1.1.4. İcâreteyn modelinin Osmanlı hukuk sisteminde ortaya çıkışı	56
3.1.1.5. İcâreteynli vakıfların sona erdirilmesi	58
3.1.1.6. Değerlendirme	59
3.1.2. İcâre-i Vâhide Kavramı	59
3.1.2.1. Kavramın geçerlilik ve şartları	60
3.1.2.2. Kavramın çeşitleri.....	61
3.1.3. Hulû Kavramı	61
3.1.3.1. Hulûnun günümüzdeki tartışmalara konu olması	62
3.1.3.2. Hulûnun şer'î mahiyeti	62
3.1.3.3. Şâfiî, Maliki ve Hanbelîlere göre hulû.....	64
3.1.3.4. Mahmud Hamza Efendi'nin hulû kavramına yaklaşımı	65
3.1.3.5. Değerlendirme	65
3.1.4. Marsad Kavramı	66
3.1.4.1. Mahmud Hamza Efendi'nin marsad kavramına yaklaşımı.....	68
3.1.4.2. Değerlendirme	70
3.1.5. Müşeddü'l-Miske Kavramı.....	71
3.1.5.1. Mahmud Hamza Efendi'nin Müşeddü'l-Miske kavramına yaklaşımı	72
3.1.6. Hikr	73
3.1.7. Kedek (Cedek)	76
3.1.8. Kirdâr	78
3.1.9. Hakku's-Suknâ (İkamet Hakkı)	82
3.1.9.1. Mahmud Hamza Efendi'nin hakku's-suknâ kavramına yaklaşımı.....	84
3.1.10. Kamîs	84
3.1.10.1. Mahmud Hamza Efendi'nin kamîs kavramına yaklaşımı.....	85
3.1.11. İhtikâr.....	86
3.1.11.1. Mahmud Hamza Efendi'nin ihtikâr kavramına yaklaşımı.....	87
3.1.12. İhtirâm.....	87
3.1.12.1. Mahmud Hamza Efendi'nin ihtirâm kavramına yaklaşımı.....	88
3.2. TASARRUFUN SÜREKLİLİĞİ VE VAKIF ÜZERİNDEKİ YETKİ SINIRI	88
SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER.....	93
Sonuç	93
Tartışma.....	93
Öneriler.....	95
KAYNAKÇA.....	97
ÖZ GEÇMİŞ	102

KISALTMALAR

As.	: Aleyhi's-Selâm
b.	: İbn, bin
Bkz.	: Bakınız
BOA	: Başbakanlık Osmanlı Arşivi
c.	: Cilt
d.	: Doğum
D.İ.A.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Dr.	: Doktor
Hz.	: Hazreti
D.İ.A.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
m.	: Miladî
md.	: Madde
ö.	: Ölüm
R.Anhum.	: Radiyellâhu Anhum
Sav.	: Sallallâhu Aleyhi Vesellem
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
TMK	: Türk Medeni Kanunu
ty.	: Tarih yok
vs.	: Ve saire

GİRİŞ

İslam hukuk tarihinde vakıf kurumu, sadece mülkiyet tasarruflarının düzenlendiği bir alan değil, aynı zamanda sosyal adaletin, dini sadakatin ve medeniyet tasavvurunun tezahür ettiği özgün bir yapıdır. Müslüman toplumlar nezdinde yüzyıllar boyunca inşa edilen camilerden medreselere, kervansaraylardan hastanelere kadar pek çok hayrî müessese, bu hukukî yapı sayesinde varlığını sürdürmüş ve toplumsal dayanışmanın temel harcını oluşturmuştur. Vakfın İslam fıkıhındaki yeri, yalnızca ibadet temelli bir sadaka anlayışıyla değil, aynı zamanda kamu menfaatine yönelik sürdürülebilir bir hukukî mekanizma olmasıyla da dikkat çekmektedir.

Osmanlı Devleti, vakıf müessesesini sadece bir hayır anlayışı çerçevesinde değil, aynı zamanda bir idarî ve hukukî yapı olarak sistemleştirmiştir. Bu süreçte hem merkezi otoritenin düzenleyici rolü hem de yerel ulemanın uygulamaya dair yönlendirmeleri önemli bir yer tutmuştur. İşte bu noktada, XIX.yüzyıl son çeyreğinde Şam gibi ilmi ve siyasî bakımdan merkezi bir şehirde müftülük görevini yürüten Mahmud Hamza Efendi'nin vakıf hukukuna dair kaleme aldığı *el-İstikşâf 'an Teâmüli'l-Evkâf* adlı risalesi, teorik fıkıh bilgisi ile uygulamadaki örf ve teamül arasındaki dengeyi gözler önüne seren önemli bir metin olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mahmud Hamza Efendi, yalnızca ilmî bir müctehit değil, aynı zamanda toplumsal meselelerle yakından ilgilenen ve yaşadığı dönemin hukukî pratiklerine duyarlı bir müftü olarak dikkat çeker. Onun bu risalesi, Şam'daki vakıf uygulamalarında karşılaşılan problemleri klasik fıkıh kuralları ile çözme gayesi taşımasının yanında, vakıf sisteminin farklı coğrafyalardaki teamüllerle nasıl iç içe geçtiğini göstermesi bakımından da kıymetlidir. Rûm diyarında görülen *icâreteyn*, Mısır'daki *hulû* ve Şam'daki *marsad* uygulamaları üzerinden örfî uygulamaları sistematik biçimde ele alması, onun fıkıh metodolojisindeki esneklik ve denge arayışını yansıtmaktadır.

Bu çalışmanın temel amacı, Mahmud Hamza Efendi'nin *el-İstikşâf* adlı risalesini merkeze alarak, II. Abdülhamid dönemi vakıf uygulamalarını klasik fıkıh perspektifinde analiz etmektir. Bununla birlikte, eserin yazıldığı toplumsal bağlam, müellifin ilmî şahsiyeti ve vakıf müessesesinin fıkıh literatüründeki tarihî seyri de göz önünde bulundurulmuştur. Çalışmada, klasik kaynaklardan günümüz akademik araştırmalarına kadar geniş bir literatür taranmış; Mahmud Hamza Efendi'nin risalesi, hem içerik hem de üslup bakımından özgün yönleriyle değerlendirilmiştir.

Tez, üç temel bölümden oluşmaktadır: İlk bölümde Mahmud Hamza Efendi'nin hayatı, ilmî şahsiyeti, görevleri ve özellikle vakıf konusundaki ilgisine dair biyografik bir çerçeve sunulmuştur. İkinci bölümde İslam hukukunda vakıf kavramının teorik ve tarihî arka planı detaylı olarak işlenmiştir. Üçüncü bölümde ise *el-İstikşâf* risalesi içerik analiziyle ele alınarak, eserdeki vakıf anlayışı klasik literatür ve dönemsel uygulamalarla karşılaştırılmış; müellifin yaklaşımı özgün yönleriyle değerlendirilmiştir.

Bu çalışmanın İslam hukuku literatürüne katkısı, yerel uygulamaları merkeze alan bir fıkıhçının yaklaşımını gün yüzüne çıkarmak ve klasik fikhî kavramların dinamik bir şekilde uygulanabilirliğini göstermek noktasında belirginleşmektedir. Mahmud Hamza Efendi'nin risalesi, sadece geçmişin hukukî metinlerinden biri değil; aynı zamanda çağdaş vakıf problemleri için de tarihsel derinliği olan bir çözüm kaynağıdır.

Araştırmanın Konusu ve Problemi

Bu araştırmanın konusu, Osmanlı'nın son dönem Şam müftüsü ve Hanefî fakihî olan Mahmûd Hamza Efendi'ye ait *el-İstikşâf an Teâmüli'l-Evkâf* adlı risalenin ilmî ve hukukî açıdan incelenmesidir. Söz konusu risalede, vakıf mallarının idaresi ve bunlar üzerindeki teamül esaslı uygulamalar, fıkıh usulü çerçevesinde ele alınmakta ve farklı bölgelerde görülen vakıf uygulamaları mukayeseli biçimde değerlendirilmektedir. Eserde özellikle Şam, Mısır ve Rum diyarlarında yaygın olan *marsad*, *hulû* ve *icâreteyn* gibi vakıf türleri örnekliğinde, örf ve uygulamanın fikhî hükümle olan ilişkisi tartışmaya açılmaktadır.

Bu çerçevede araştırmanın problemi, klasik fıkıh kaynaklarında yer alan teorik vakıf hükümleri ile Osmanlı'nın son döneminde ortaya çıkan örfî vakıf uygulamaları arasındaki ilişkiyi, Mahmûd Hamza Efendi'nin yaklaşımı üzerinden tespit etmektir. Vakıf müessesesi İslam hukukunda sadaka-i câriye anlayışıyla temellendirilmiş olmakla birlikte, tarihsel süreçte farklı coğrafyalarda gelişen uygulamalar zaman zaman fikhî normlarla çatışabilmiştir. Bu durumda öne çıkan temel problem şudur:

Mahmud Hamza Efendi, fikhî hükümlerle örfî vakıf uygulamaları arasında nasıl bir ilişki kurmakta ve bu uygulamaları hangi fikhî ilkeler çerçevesinde meşrulaştırmaktadır?

Bu temel soruya bağlı olarak, şu alt problemlerin de cevaplandırılması hedeflenmektedir:

1. *el-İstikşâf* risalesi, hangi tarihsel, toplumsal ve idarî bağlamda kaleme alınmıştır?
2. Risalede zikredilen vakıf türleri ve uygulamaları, klasik fıkıh literatüründeki tanımlarla ne ölçüde örtüşmektedir?

3. Mahmud Hamza Efendi'nin risaledeki çözüm önerileri, Hanefî mezhebinin genel ilkeleriyle ne derece uyumludur?
4. Risalede örf, teamül ve kamu yararı gibi kavramlar nasıl bir fikhî fonksiyon üstlenmektedir?
5. Mahmud Hamza Efendi'nin yaklaşımı, günümüz vakıf hukukunun problemlerine ne tür katkılar sunabilir?

Bu çalışma ile hem Mahmud Hamza Efendi'nin ilmî mirası gün yüzüne çıkarılmakta, hem de vakıf hukukunda örfî uygulamaların fikhî bağlamda nasıl değerlendirilebileceğine dair bir metodolojik örnek sunulmaktadır. Böylece klasik fıkıh birikimi ile uygulamadaki ihtiyaçlar arasında nasıl bir denge kurulabileceği sorusu tarihî bir metin üzerinden cevaplandırılmaya çalışılmıştır.

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın temel amacı, Osmanlı'nın son dönem Şam müftüsü olan Mahmud Hamza Efendi'ye ait *el-İstikşâf an Teâmüli'l-Evkâf* adlı risaleyi ilmî, hukukî ve tarihî bağlamı içinde inceleyerek, vakıf hukukunun teorik çerçevesi ile uygulamadaki örfî yapılar arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunu ortaya koymaktır.

Risale, klasik fıkıh geleneğine bağlı bir müftü tarafından kaleme alınmış olmakla birlikte, dönemin vakıf uygulamalarında ortaya çıkan pratik sorunlara dair çözüm arayışları barındırmaktadır. Bu yönüyle, risale yalnızca bir ilmî metin değil, aynı zamanda sosyal gerçekliği dikkate alan bir hukukçu bakış açısını da yansıtmaktadır. Araştırma, Mahmud Hamza Efendi'nin bu yaklaşımını analiz ederek, örfün fıkıhta işlevselleştiriliş tarzını ve vakıf müessesesinin değişen şartlara nasıl uyarlanabildiğini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Çalışmanın özel amaçları ise şu şekilde özetlenebilir:

Mahmud Hamza Efendi'nin ilmî ve fikrî arka planını tanıtarak, onun Osmanlı ilmiye sınıfı içindeki yerini belirlemek,

el-İstikşâf risalesinin yazılış amacı, içeriği ve yöntemi üzerinden vakıf hukukuna dair yaklaşımını sistematik biçimde incelemek,

Risalede zikredilen vakıf uygulamalarını (icâreteyn, hulû, marsad gibi) klasik fıkıh literatürüyle karşılaştırarak değerlendirilebilirliğini analiz etmek,

Mahmud Hamza Efendi'nin örf, teamül, maslahat ve kamu yararı gibi kavramlara nasıl yer verdiğini tespit etmek,

Eserin, günümüz İslam hukuku ve özellikle çağdaş vakıf uygulamaları açısından taşıdığı anlamı ve katkısı ortaya koymak.

Sonuç olarak bu çalışma, yalnızca bir risalenin tahlilinden ibaret olmayıp, klasik fikhî düşüncenin pratik ihtiyaçlar karşısında ne tür çözümler üretebildiğini, bir Osmanlı müftüsünün dili ve yaklaşımıyla göstermeyi hedeflemektedir.

Araştırmanın Önemi ve Gerekçesi

İslam hukuk sisteminde vakıf kurumu, hem ferdî hayır anlayışının kurumsallaşmasını sağlayan hem de toplumun eğitim, sağlık, ulaşım ve sosyal yardım gibi temel ihtiyaçlarını karşılayan çok yönlü bir yapıdır. Bu kurum, tarih boyunca yalnızca teorik çerçevede değil, uygulama alanında da çeşitli şekillerde tezahür etmiştir. Özellikle Osmanlı döneminde vakıf müessesesi, devletin idarî ve malî yapısını tamamlayan bir unsur hâline gelmiş, uygulamada karşılaşılan problemler ise dönem âlimlerinin fikhî içtihatları ile yönlendirilmiştir.

Bu bağlamda, Osmanlı'nın son döneminde Şam gibi önemli bir merkezde müftülük görevini icra eden Mahmud Hamza Efendi'nin *el-İstikşâf an Teâmüli'l-Evkâf* adlı risalesi, hem teorik fıkıh bilgisi hem de pratik vakıf uygulamalarına dair tecrübesi ile kaleme alınmış özgün bir metindir. Eser, klasik fıkıh hükümlerini esas almakla birlikte, örf ve teamüle dayalı uygulamaları dışlamayan bir yaklaşımla ele almakta; farklı coğrafyalarda gelişmiş olan icâreteyn, hulû ve marsad gibi vakıf şekillerini meşruiyet zemininde değerlendirmeye çalışmaktadır.

Araştırmanın önemi, bu risalenin bugüne kadar ilmî anlamda yeterince değerlendirilmemiş olması ve Osmanlı'da yerel fıkıh uygulamalarına dair önemli ipuçları içermesinden kaynaklanmaktadır. Özellikle günümüzde vakıf hukukunun modern hukuk sistemleriyle ilişkilendirilerek yeniden yapılandırılmaya çalışıldığı bir dönemde, Mahmud Hamza Efendi'nin yaklaşımı; örfün fıkıhtaki işlevi, kamu yararının gözetilmesi ve uygulama esnekliği gibi açılardan çağdaş tartışmalara katkı sunabilecek niteliktedir.

Bu çalışmanın gerekçesi ise şu üç noktada odaklanmaktadır:

Tarihî bir boşluğun giderilmesi: Mahmud Hamza Efendi'nin ilmî mirası ve özellikle vakıf hukukuna dair görüşleri, bugüne kadar sınırlı biçimde ele alınmıştır. Bu çalışma ile hem risale sistematik biçimde analiz edilmekte hem de müellifin ilmî yönü daha yakından tanıtılmaktadır.

Klasik fıkıh ile örfî uygulamalar arasındaki ilişkinin ortaya konması: Özellikle Hanefî fikhında büyük bir yer tutan örf kavramının, vakıf hukukundaki uygulama biçimleriyle nasıl

ilişkilendirildiği bu risale üzerinden analiz edilerek, günümüz için örnek bir model sunulmaktadır.

Güncel uygulamalara katkı sağlama potansiyeli: Mahmud Hamza Efendi'nin vakıf anlayışı, bugünkü vakıf idareleri ve hukukî düzenlemeler açısından da dikkate değer yorumlar içermekte; kamu yararını önceleyen dinamik bir fıkıh anlayışını temsil etmektedir.

Sonuç olarak bu tez çalışması, hem İslam hukuku literatürüne özgün bir katkı sunmakta hem de tarihî bir metni güncel fıkıh ve hukuk tartışmalarına kazandırma hedefi taşımaktadır. Mahmud Hamza Efendi'nin risalesi üzerinden yapılan bu analiz, klasik fikhî düşüncenin toplumsal ihtiyaçlara nasıl cevap verebileceğini gösteren somut ve tarihsel bir örnek teşkil etmektedir.

Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu tez çalışması, Mahmud Hamza Efendi'nin *el-İstikşâf 'an Ta'âmül el-Evkâf* adlı risalesi ekseninde şekillenmiş olup, hem kapsam hem yöntem bakımından bazı sınırlamalara tabidir.

1. Metinsel Sınırlılık

Araştırmanın temel kaynağı olan *el-İstikşâf* risalesi, müellifin yalnızca bir konudaki görüşlerini yansıttığı münferit bir eserdir. Bu çalışma, söz konusu risale ile sınırlı tutulmuş; Mahmud Hamza Efendi'nin diğer eserlerine, risalenin bütünlüğünü aşacak şekilde sistematik olarak yer verilmemiştir. Dolayısıyla müellifin vakıf dışındaki diğer fikhî konulardaki yaklaşımları çalışmanın dışında bırakılmıştır.

2. Kapsamsal Sınırlılık

Çalışma, özellikle vakıf müessesesi özelinde şekillenmiş olup, İslam hukukunun diğer alanları (ibâdât, muâmelât, ukubât vb.) kapsam dışı bırakılmıştır. Aynı şekilde, risalede işaret edilen bazı örfî uygulamalar başka coğrafyalarda da bulunmakla birlikte, bu çalışmada yalnızca Şam, Mısır ve Rûm diyarına ait uygulamalar incelenmiş; tüm İslam coğrafyasındaki vakıf pratikleriyle kapsamlı bir karşılaştırmaya gidilmemiştir.

3. Mezhebî Sınırlılık

Mahmud Hamza Efendi'nin Hanefî mezhebine mensubiyeti sebebiyle, risalede kullanılan terminoloji ve delillendirme biçimi Hanefî fıkıh metodolojisine dayanmaktadır. Bu çalışma da aynı mezhebî perspektifle yürütülmüş; diğer mezheplerin vakıf anlayışlarına yalnızca karşılaştırmalı ve sınırlı ölçüde temas edilmiştir. Bu nedenle çalışma, mezheplerarası mukayeseli bir fıkıh incelemesi değil, Hanefî perspektifi merkezli bir analizdir.

4. Kaynak ve Veri Sınırlılığı

Araştırmada kullanılan temel kaynaklar arasında Mahmud Hamza Efendi'nin risalesi, klasik fıkıh literatürü ve TDV İslâm Ansiklopedisi başta olmak üzere güvenilir akademik kaynaklar yer almaktadır. Ancak, risalenin henüz tahkik edilmiş bir nüshası bulunmadığından, analiz el yazması üzerinden yapılmış ve bazı kavramlar yoruma açık kalmıştır. Ayrıca, risalenin yazıldığı tarihsel bağlama dair arşiv belgelerine sınırlı ölçüde ulaşılabilmektedir.

5. Yöntemsel Sınırlılık

Çalışma, nitel yöntemle, metin çözümlemesi ve literatür değerlendirmesi teknikleri kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle araştırma, ampirik veya istatistiksel veri analizlerine dayalı değildir. Uygulayıcı vakıf kurumlarıyla saha görüşmeleri yapılmamış; değerlendirmeler tarihsel ve metinsel bağlamla sınırlı kalmıştır.

Bu sınırlılıklar dâhilinde yapılan çalışma, kendi sınırları içinde tutarlı bir şekilde yürütülmüş; gerek klasik literatürle gerekse çağdaş hukuk yaklaşımlarıyla anlamlı ilişkiler kurmaya özen gösterilmiştir.

Varsayımlar

Bu araştırmada, Mahmud Hamza Efendi'nin *el-İstikşâf 'an Ta'âmül el-Evkâf* adlı risalesinin kendisine ait olduğu ve metnin müellifin kendi kaleminden çıktığı varsayılmıştır. Risalede kullanılan kavramların, dönemin Osmanlı hukuk anlayışı ve Hanefî fıkıh geleneği içerisinde değerlendirilmesi gerektiği kabul edilmiştir. Mahmud Hamza Efendi'nin ele aldığı icâreteyn, hulû, marsad gibi uygulamaların yalnızca teorik meseleler değil, aynı zamanda toplumsal ihtiyaçlara cevap vermeyi amaçlayan pratik çözümler olduğu düşünülmüştür.

Ayrıca müellifin vakıf anlayışının insanın adalet, fayda ve istikrar arayışıyla şekillendiği; bu yönüyle vakıf müessesesinin toplumsal dayanışma, merhamet ve paylaşma ilkeleriyle doğrudan ilişkili olduğu kabul edilmiştir. Çalışmada kullanılan kaynakların güvenilir olduğu, dönemi temsil etme gücü taşıdığı ve metin çözümleme yönteminin müellifin maksudını doğru biçimde ortaya koyabileceği varsayımına dayanılmıştır.

Terim ve Tanımları

Bu bölümde araştırmada sıkça geçen terim ve kavramlar açıklanmıştır. Böylelikle okuyucu için çalışmada kullanılan terimlerin hangi anlamda ele alındığı ve müellifin bu kavramlara nasıl bir içerik yüklediği ortaya konulmuştur.

Çalışmada geçen “vakıf” terimi, İslâm hukukunda bir malın aslını ebediyen kamu yararına tahsis edip gelirinden faydalanılmasını ifade eden hukukî bir müessese olarak

kullanılmıştır. “İcâreteyn” vakıf mallarının uzun süreli kiralanmasını, “hulû” vakıf taşınmazlarının devir veya yenileme hakkına ilişkin bir tasarruf biçimini, “marsad” ise vakıf mülküyle ilgili olarak kişiye tanınan belirli bir yararlanma hakkını ifade etmektedir.

Bunların yanında “örf” ve “teamül” kavramları, hem klasik fıkıh hem de Osmanlı uygulamaları açısından araştırmanın merkezinde yer almaktadır. Mahmud Hamza Efendi’nin risalesinde bu kavramlar, toplumsal uygulamaların hukukî hüküm üretmedeki etkisini göstermek amacıyla kullanılmıştır. Böylece terimlerin anlam çerçevesi hem fikhî hem de tarihî bağlamda açıklığa kavuşturulmuştur.

Literatür Değerlendirmesi

Osmanlı vakıf uygulamaları ve vakıf taşınmazlarının işletilmesine dair geliştirilen tasarruf biçimleri üzerine yapılan çalışmalar, hem klasik vakıf hukukunun teorik çerçevesini hem de Osmanlı döneminde ortaya çıkan uygulamaları anlamak bakımından önemli bir literatür oluşturmaktadır. Bu literatür genel olarak üç ana başlık altında değerlendirilebilir: Mahmud Hamza Efendi ve eserleri üzerine yapılan çalışmalar, vakıf taşınmazlarının işletilmesine ilişkin uygulamalar (özellikle icâreteyn, hıkr, gedik ve benzeri tasarruf şekilleri) üzerine yapılan araştırmalar ve Osmanlı vakıf sistemi üzerine genel nitelikli çalışmalar.

Mahmud Hamza Efendi’nin hayatı ve ilmî şahsiyeti üzerine yapılan çalışmalar sınırlı olmakla birlikte, bu alanda bazı akademik araştırmalar bulunmaktadır. Bu bağlamda Mine Ayyıldız Özer tarafından¹ hazırlanan çalışmada Mahmud Hamza Efendi’nin ilmî şahsiyeti ele alınmış ve özellikle onun noktasız harflerle kaleme aldığı *Dürrü’l-Esrâr* adlı tefsiri incelenmiştir. Söz konusu çalışma, müellifin ilmî yönünü ve tefsir alanındaki faaliyetlerini ortaya koyması bakımından önem taşımaktadır. Hüseyin Arı tarafından² hazırlanan bir diğer araştırmada ise Mahmud Hamza Efendi’nin Şam müftülüğü dönemi ve özellikle cezaların infazına ilişkin görüşleri ele alınmıştır. Bu çalışma, müellifin fikhî görüşlerini ve dönemin hukuk anlayışı içindeki yerini ortaya koyması bakımından dikkat çekmektedir. Bununla birlikte mevcut çalışmaların büyük ölçüde biyografik bilgiler ve belirli eserler üzerine yoğunlaştığı, müellifin vakıf uygulamalarına dair görüşlerini içeren risalelerinin ise ayrıntılı biçimde incelenmediği görülmektedir. Şam müftüsü Mahmud Hamza Efendi ve cezaların infazına ilişkin görüşleri

¹ Mine Ayyıldız Özer, *Mahmûd Hamza Efendî'nin İlmî Şahsiyeti ve Noktasız Harflerle Yazdığı Dürrü'l-Esrâr İsimli Tefsiri* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2020)

² Hüseyin Arı, *Şam Müftüsü Mahmûd Hamza Efendî ve Cezaların İnfazına İlişkin Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2007)

Vakıf taşınmazlarının işletilmesine ilişkin uygulamalar arasında yer alan icâreteyn sistemi de literatürde önemli ölçüde ele alınan konulardan biridir. Murat Beyaztaş tarafından³ hazırlanan çalışmada İslam hukukunda vakıf gayrimenkullerinin kiraya verilmesi usulleri incelenmiş ve bu çerçevede icâreteyn uygulamasının hukuki mahiyeti ayrıntılı şekilde değerlendirilmiştir. Öte yandan Süleyman Kaya'nın⁴ Osmanlı hukukunda icâreteyn uygulamasını ele alan çalışması, söz konusu sistemin tarihsel gelişimini ve Osmanlı vakıf uygulamaları içerisindeki yerini ortaya koyması bakımından önemli bir katkı sağlamaktadır. Bu çalışmalar icâreteyn sisteminin ortaya çıkış sebeplerini ve uygulamadaki işleyişini açıklamakla birlikte, icâreteyn uygulamasının diğer vakıf tasarruf şekilleriyle ilişkisi konusunda daha kapsamlı değerlendirmelere ihtiyaç bulunduğu anlaşılmaktadır.

Osmanlı vakıf hukukunda hıkr, hulû, gedik ve benzeri tasarruf şekilleri üzerine yapılan çalışmalar da literatürde önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda Muhammed Emin Durmuş tarafından⁵ hazırlanan araştırmada Osmanlı vakıf hukukunda mukâtaa uygulaması ele alınmış ve özellikle hıkr uygulamasının hukuki niteliği incelenmiştir. Nazan Lila'nın⁶ Osmanlı hukukunda gedik üzerine hazırladığı çalışmada ise gedik kavramı tarihsel ve hukuki boyutlarıyla değerlendirilmiş, bunun yanı sıra vakıf uygulamalarında karşılaşılan benzer kavramlar da ele alınmıştır. Bu çalışmalar söz konusu kavramların Osmanlı uygulamasındaki yerini ortaya koymakla birlikte, bu tasarruf biçimlerinin vakıf hukukunun genel ilkeleriyle ilişkisi ve uygulamadaki fonksiyonları hakkında daha geniş kapsamlı değerlendirmelere ihtiyaç bulunduğu görülmektedir.

Osmanlı vakıf sistemi üzerine yapılan genel çalışmalar ise vakıf kurumunun tarihsel gelişimi ve toplumsal işlevi hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Bu bağlamda Hacı Mehmet Günay⁷ ve Bahaeddin Yediyıldız⁸ tarafından kaleme alınan vakıf maddeleri, vakıf kurumunun tarihsel gelişimini, hukuki çerçevesini ve Osmanlı toplumundaki fonksiyonlarını ortaya koyan temel başvuru kaynakları arasında yer almaktadır. Söz konusu çalışmalar vakıf kurumunun genel yapısını açıklamak bakımından önemli bir literatür oluşturmakla birlikte, vakıf taşınmazlarının işletilmesine dair uygulamaların ayrıntılı biçimde ele alınması açısından sınırlı bilgiler içermektedir.

³ Murat Beyaztaş, *İslam Hukukunda Vakıf Gayri Menkullerinin Kiraya Verilmesi Usülleri ve İcâreteyn* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001)

⁴ Süleyman Kaya, *Osmanlı Hukukunda İcâreteyn* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014)

⁵ Muhammed Emin Durmuş, *Osmanlı Vakıf Hukukunda Mukâtaa* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2020)

⁶ Nazan Lila, *Osmanlı Hukukunda Gedik* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2024)

⁷ Hacı Mehmet Günay, “Vakıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012)

⁸ Bahaeddin Yediyıldız, “Vakıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012)

Bu çerçevede Mahmud Hamza Efendi'nin vakıf uygulamalarına dair kaleme aldığı risalelerin incelenmesi, hem Osmanlı vakıf hukukunun uygulamadaki işleyişini hem de vakıf taşınmazlarının işletilmesine ilişkin geliştirilen tasarruf biçimlerini daha iyi anlamaya imkân sağlayacaktır. Özellikle icâreteyn, hıkr, gedik ve benzeri uygulamaların aynı metin içerisinde ele alınması, vakıf hukukunun teorik ilkeleri ile Osmanlı uygulaması arasındaki ilişkiyi ortaya koyması bakımından önemli bir katkı sunmaktadır. Bu çalışma da söz konusu risaleyi merkeze alarak vakıf uygulamalarına dair kavramları ve uygulamaları incelemeyi amaçlamakta ve böylece mevcut literatüre metin merkezli bir katkı sağlamayı hedeflemektedir.



BİRİNCİ BÖLÜM

1. MAHMÛD HAMZA EFENDİ

1.1. HAYATI

1.1.1. Doğumu

Beş çocuklu bir ailenin ikinci evladı olarak dünyaya gelen⁹ ve biyografi kaynaklarında Şam doğumlu olduğu ifade edilen¹⁰ Mahmûd Hamza Efendi'nin doğum yılı hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. Bazı kaynaklarda doğum tarihi 1236/1821 olarak kaydedilmiştir.¹¹ Öte yandan, Suriye'nin önde gelen âlimlerinden Abdurrezzâk el-Bîtâr, Hamzâvî'nin 1234/1818 yılında doğduğunu bildirmektedir.¹² Ancak, bizzat Hamzâvî, kendi doğum tarihini 1236/1821 ve doğum yerini Şam olarak açıkça ifade etmiştir.¹³

1.1.2. Ailesi

Her ne kadar Mahmûd Hamza Efendi'nin ailesi Dimeşk'in (Şam) en eski ve köklü ailelerinden biri olarak bilinse de, aile kökenlerinin aslında Harran'a dayandığı bilinmektedir.¹⁴ Bugün Şanlıurfa iline bağlı bir ilçe olan Harran, Suriye sınırına oldukça yakın bir konumda yer alır. Mahmûd Hamza Efendi'nin ailesinin kökeni de buraya dayanmaktadır. Ailenin Şam'a gelişi ise 10. yüzyılın başlarına uzanır. Ailenin atalarından ve Afif lakabıyla tanınan İsmail b. Hüseyin, o dönemde Abbâsî Halifesi el-Muktedir Billah (ö. 320/932) tarafından, 330/942 yılında Şam'a davet edilerek Nakîbüleşraflık görevine getirilmiştir. Hicrî 347 yılında Şam'da vefat eden¹⁵ Afif'ten sonra ailesi, uzun bir süre boyunca Şam'da Nakîbüleşraflık görevini sürdürmüştür.¹⁶

Sözlük anlamı itibariyle "vekil" ya da "temsilci" anlamına gelen Nakîbü'l Eşrâf unvanı, esasen bir topluluğun başkanını ifade eder. Bu unvanın kurumsal bir yapıya kavuşması ise Abbâsî Halifesi Mütevekkil (ö. 247/861) dönemine dayanır. Bu tarihten

⁹ Linda Şilşer, *Dimeşk fî'l-Karneyni's-Sâmini Aşere ve't-Tâsîi Aşere*, trc. Amr el-Mellâh ve Dina el-Mellâh (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1998), 232.

¹⁰ Ahmet Teymur Paşa, *A'lâmu'l-Fikri'l-İslâmî fî'l-'Asr'l-Hadis* (Kahire: Müessesetü'l-Hindavi, 2017), 187.

¹¹ Muhammed Edîb Âli Takiyyiddin el-Hisnî, *Muntehabâtü't-t, Tevârih li Dimeşk* (Beyrut: Dâru'l Beyruti, 1979), 2/768; Muhammed Mücahid Zeki, *A'lâmu's-Şarkîyye* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 1/409; Muhammed Mutî Hâfız Nizâr Abâza, *Tarihu Ulemâi Dimeşk* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 1/51.

¹² Abdurrezzâk el-Bîtâr, *Hilyetu'l-Beşer fî Tarihi'l-Karni's-Salisi Aşere*, nşr. Muhammed Behcet el-Bîtâr (Beyrut: Dâru's-Sadîr, 1993), 3/1468.

¹³ Bîtâr, *Hilyetu'l-Beşer*, 3/1468.

¹⁴ Zeki, *A'lâmu's-Şarkîyye* 1/409; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976), 1/433.

¹⁵ Mahmûd Hamza Efendi Efendi, *Unvânu'l-Esânîd*, thk. Muhammed Mutî el-Hâfız (Dimeşk: Dâru'l-Beşâir, 1998), 9.

¹⁶ Mustafa Baktır, "Mahmûd Hamza Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/365.

itibaren, İslam dünyasının farklı bölgelerinde de benzer şekilde nikâbet teşkilatları varlığını devam ettirmiştir. Mahmud Hamza Efendi, kökleri Harran'a uzanan ve soyu Hz. Hüseyin'e dayanan köklü bir aileye mensuptur. Ailesinin sahip olduğu bu soyluluk, özellikle İslam dünyasında ve Osmanlı toplumunda büyük saygınlık kazandıran Nakîbüleşraflık geleneğiyle yakından bağlantılıdır. Bu gelenek, sadece Mahmud Hamza Efendi'nin aile kimliğini değil, çevresinde ona duyulan itibarı da şekillendirmiştir. Ancak, Mahmud Hamza Efendi'nin konumunu değerlendirirken onu yalnızca soyu ve ailesel geçmişiyle değil, aynı zamanda ilmî birikimi ve şahsi çabalarıyla da ele almak gerekmektedir. Osmanlı Devleti'nde Nakîbü'l Eşraf, diğer devlet görevlileri gibi protokole bağlı değildi. Padişahla doğrudan ve dilediği zaman görüşme ayrıcalığına sahipti. Ayrıca, padişahın başkanlığında toplanan divanlarda, diğer devlet erkânından farklı olarak padişahın yanı başındaki sedire oturma hakkına sahipti.¹⁷

Hanefî mezhebine bağlı olan bu aile, Şam'da Emevî Camii yakınlarında kendilerine ait geniş bir konut ve bir mescit inşa ederek yerleşmiştir. Zamanla, ailenin itibarı ve bölgedeki bilinirliği nedeniyle evlerinin bulunduğu sokağa "*Nakîb*" adı verilerek onların ismi yaşatılmıştır.¹⁸ Soylarının Hz. Hüseyin'e dayanması nedeniyle *Hüseynî* nisbesiyle tanınan bu aile, uzun yıllar Şam'da Nakîbüleşraflık görevini yürüttüğü için halk arasında *Beytu'n-Nakîb* adıyla da anılmıştır. Ayrıca, atalarından biri olan Hamza el-Harrânî'ye izafetle aileye *Beytu Hamza* denildiği de bilinmektedir.¹⁹ Şâm müftülüğünü yaptığından dolayı "Müftî'd-Diyârî's-Şâmiyye (Şâm müftüsü)"²⁰ veya "Müftî'd-Dımaşk",²¹ şairlik yönüyle öne çıktığı için kendisine "Nâbiğatü's-Şâm" unvanı da verilmiştir.²²

Güzel yazı yeteneğinden dolayı kendisine "Hattât-ı Osmânî" unvanı da verilmiştir. Ayrıca, kendi el yazısıyla kaleme aldığı bazı metinlerde "Mahmûd el-Harrânî" nisbesini kullanmıştır.²³

Hz. Hüseyin'in soyundan gelen Hamza ailesinin ilk atalarının Medîne'de yaşadığı bilinmektedir. Soylarının Hz. Peygamber'e (s.a.v.) uzanması ve aileden birçok tanınmış âlim ile edebiyatçının yetişmiş olması, onları Şam'ın saygın ve önde gelen ailelerinden biri hâline

¹⁷ Şit Tufan Buzpınar, "Nakîbüleşraf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 32/323.

¹⁸ Şilşer, *Dimeşk fi'l-Karneyni's-Sâmini Aşere*, 231.

¹⁹ Corci Zeydân, *Terâcimu Meşâhiri's-Şark fi'l-Karnî't-Tasî' Aşere* (Beyrut: y.y., ty.), 2/164; Yusuf b. İlyan ed-Dimeşkî, *Mu'cemu'l-Matbûati'l-Arabîyye ve'l-Muarrebe* (Kahire: y.y., 1928), 2/1706.

²⁰ Sâlih el-Ferfûr, *A'lâmu Dimeşk* (Dımaşk: Dâru'l-Mellâh, 1987), 333.

²¹ Muhammed Şerif Adnan es-Savvâf, *Mevsû'atu'l-Üseri'd-Dımaşkiyye*, thk. Ali es-Sennûfî (Dımaşk: Beytu'l-Hikme, 2010), 1/684.

²² Savvaf, *Mevsûatu'l-Üser*, 1/684.

²³ Ali Rıza Karabulut, *Mu'cemü'l-Mahtûtât el-Mevcûdeti fî Mektebâti İstanbul ve Anadolu* (İstanbul: İSAM, 1995), 1/1475.

getirmiştir.²⁴ Bu aile, kaynaklarda Benû Hamza adıyla tanınır. Aile fertleri ise genellikle Hamzâvî nisbesiyle anılmıştır.²⁵ Aile, Nakîbüleşraflık görevine ek olarak, özellikle İstanbul'daki nüfuzlarını kullanarak eğitim ve yargı alanında pek çok resmî görevde bulunmuştur.²⁶

Hamzâvî'nin babası Nesîb b. Hüseyin b. Hamza (ö. 1295/1878-79), dönemin önde gelen Şam âlimlerinden eğitim almış, ardından ailenin Nakîb Sokağı'ndaki mescidinde ders vermeye başlamıştır. Mısırlılar'ın Şam'dan çekilip Osmanlı idaresinin yeniden kurulmasının ardından, Vilâyet Meclisi üyeliğine atanmıştır. Kısa bir süre Nakîbüleşraflık görevini de üstlenen Nesîb Hamzâvî, daha sonra meclisteki görevine dönmüş ve hayatının sonuna kadar bu görevini sürdürmüştür.²⁷

Hamzâvî'nin tam ismi, kaynaklarda farklı biçimlerde kaydedilmiştir. Bazı tabakat kitaplarında ismi kısa bir şekilde zikredilirken, bazı eserlerde daha ayrıntılı bir şekilde yer alır. Corci Zeydan ve onun izinden giden Serkis, adını kısaca Mahmud b. Muhammed Nesîb olarak kaydetmişlerdir.²⁸ Buna karşılık, diğer tabakat yazarları onun tam ismini detaylı olarak şu şekilde aktarmaktadır: Mahmud b. Muhammed Nesîb b. Hüseyin b. Yahya Hamza el-Hüseyinî el-Hamzâvî el-Hanefî.²⁹ Öte yandan, Hamzâvî'nin *el-Ferâidu'l-Behiyye* adlı eserini yayıma hazırlayan Muhammed Mutî' el-Hâfız ise, kitabın giriş bölümünde müellifin hayatına değinirken, adını Mahmud b. Muhammed Nesîb b. Hüseyin b. Yahya b. Hasen şeklinde nakletmiştir.³⁰

Mahmud Hamza Efendi, meşhur Türk edebiyatçısı Namık Kemal Bey'in ısrarlı talebi üzerine, feraset ilmi hakkında kaleme aldığı ve recez vezninde yazdığı manzumenin giriş kısmında kendisini ve soyunu tanıtmıştır. Burada nesebini Mahmud b. Nesîb b. Hüseyin b. Yahya b. Hasen b. Abdülkerim şeklinde aktarmıştır. Ayrıca, selefleri gibi İbn Hamza el-Hüseyinî unvanıyla tanındığını ifade ederek, soyunun bazı tarihçilerin de teyit ettiği üzere Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ulaştığını açıkça belirtmiştir.³¹

Hamzâvî'nin soy zinciri, tabakat kitaplarında detaylı bir şekilde verilmiş ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ulaşan bu nesep şöyle aktarılmıştır: Mahmud b. Muhammed Nesîb b. Hüseyin b. Yahya b. Hasen b. Abdülkerim b. Muhammed b. Kemaluddin Muhammed b.

²⁴ Aileden çıkan alim ve edipler için bkz.: İbn Şâsû, *Terâcimu Ba'zı Dimeşk* (Beyrut: 1886), 9- 45.

²⁵ Hayreddin Zirikli, *A'lâm: Kâmûsu Terâcim* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1970), 8/63.

²⁶ Şilşer, *Dimeşk fi'l-Karneyni's-Sâmini Aşere*, 231.

²⁷ Şilşer, *Dimeşk fi'l-Karneyni's-Sâmini Aşere*, 232.

²⁸ Zeydan, *Terâcim*, 2/165; Serkis, *Mu'cemu'l-Matbûât*, 2/1706.

²⁹ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn* (Dimeşk: Dâru'l İhyâi't-Türâsi'l'Arabî, 1960), 12/200; Zirikli, *A'lâm*, 8/63.

³⁰ Mahmûd Hamza Efendi Efendi, *el-Ferâidu'l-Behiyye fi'l-Kavâid ve'l-Fevâidi'l-Fıkhiyye* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 7.

³¹ Muhammed Cemîl eş-Şattî, *A'yânu Dimeşk* (Dimeşk: Dâru'l-Beşair, 1994), 318.

Şemsuddin Muhammed b. Hüseyin b. Kemaluddin Muhammed b. Hamza b. Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Hamza b. Muhammed b. Nâsıruddin b. Ali b. Hüseyin b. İsmail el-Harrânî b. Hüseyin b. Ahmed b. İsmail b. Muhammed b. İsmail el-A‘rec b. İmam Ca‘fer es-Sâdık b. Muhammed el-Bâkır b. Zeynü’l-Âbidîn b. Seyyidu’ş-Şühedâ Hüseyin.³²

Bu soy şeceresi, Hamzâvî’nin Hz. Peygamber’in (s.a.v.) torunu Hz. Hüseyin vasıtasıyla Resûlullah (s.a.v.)’e dayandığını ortaya koymaktadır.

Mahmûd Hamza Efendi’nin hayatını konu alan eserlerde ailesine dair çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak, Osmanlı arşivlerinde gerçekleştirilen araştırmalarda, ailesi hakkında bazı bilgilere ulaşılmıştır. Edinilen belgelere göre, Mahmûd Hamza Efendi’nin vefatının ardından eşi Âmine Hanım’a 300 kuruş maaş bağlanmış, o dönemde Vilayet Mektubî Kalemî mülazım olan oğlu Nesîb Efendi’ye de belirli şartlara bağlı olarak 500 kuruş maaş tahsis edilmiştir. Ancak, Hamza Efendi’nin ikinci eşi Fatma Hanım, bu maaştan faydalanamamış ve durumu dilekçe ile beyan etmiştir. Bunun üzerine, Suriye Vilayeti Maliye Bakanlığı’na yazı yazmış ve Maliye Bakanlığı durumu Başbakanlığa iletmıştır. Başbakanlık, maaşın tam olarak verilemeyeceğini belirtmiş, fakat Amine Hanım’a verilen 300 kuruş maaşın yarısının Fatma Hanım’a tahsis edilmesini uygun görmüştür.³³

Elde edilen veriler doğrultusunda bakıldığında, Mahmûd Hamza Efendi, kökleri Harran’a, soyu Hz. Hüseyin’e dayanan, Şam’ın köklü ve saygın ailelerinden birine mensuptur. Ailesi yüzyıllar boyunca Nakîbüleşraflık görevini üstlenmiş, kendisi ise ilmi birikimi, edebi yönü ve toplumsal itibarıyla öne çıkmıştır. 1821’de Şam’da doğan Hamzâvî, 1887’de vefat etmiş, cenazesi Benî Ümeyye Camii’nde kılınan namazın ardından Ferâdîs Türbesi’ne defnedilmiştir. Arşiv kayıtlarından ailesine maaş bağlandığı, ikinci eşinin ise sınırlı ölçüde bu haktan yararlanabildiği anlaşılmaktadır.³⁴

1.1.3. Ölümü

Mahmûd Hamza Efendi’nin vefat tarihi ve yeri hakkında kaynaklar arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Nitekim 9 Muharrem 1305 (27 Eylül 1887) tarihinde Şam’da vefat ettiği genel kabul görmektedir. Ancak, defnedildiği yer konusunda farklı bilgiler mevcuttur. Bazı kaynaklarda, Hamzâvî’nin Zehebiyye Mezarlığı içerisindeki Dehdâh olarak bilinen aile kabristanına defnedildiği ifade edilmektedir.³⁵ Buna karşılık, 19. yüzyıl

³² Hâfız Nizâr Abâza, *Tarihu Ulemâi Dimeşk*, 1/51; Mahmûd Hamza Efendi Efendi’nin geniş şeceresi için bkz. Şilşer, *Dimeşk fi’l-Karneyni’s-Sâmini Aşere*, 303.

³³ Başbakanlık Osmanlı Arşivi İrade Dahiliye, 1096/85986.

³⁴ Hâfız Nizâr Abâza, *Tarihu Ulemâi Dimeşk*, 1/51

³⁵ Zeki, *A’lâmu’ş-Şarkîyye*, 1/409; el-Hâfız Nizâr Abâza, *Tarihu Ulemâi Dimeşk*, 1/57; eş-Şattî, *A’yânu Dimeşk*, 324; el-Ferfûr, *A’lâmu Dimeşk*, 333.

Suriye'sinin önemli ilim ve fikir adamlarından Cemâleddin Kâsimî, cenaze namazının Benî Ümeyye Camii'nde kılındığını ve naaşının Bâbü'l-Ferâdis Mezarlığı'na defnedildiğini belirtir.³⁶ Abdurrezzâk el-Bîtar'ın aktardığı bilgi ise bu iki rivayeti birleştirir niteliktedir. El-Bîtar'a göre, Mahmûd Hamza Efendi'nin cenazesi, Benî Ümeyye Camii'nde, dönemin âlimleri, devlet adamları ve ileri gelenlerinin katılımıyla kılınan cenaze namazının ardından, halk arasında Dehdâh adıyla bilinen ve Ferâdis Türbesi olarak tanınan kabristana defnedilmiştir.³⁷

Mahmûd Hamza Efendi, 19. yüzyılda Şam uleması arasında öne çıkan isimlerden biridir. Doğum tarihiyle ilgili farklı rivayetler olsa da, kendisi 1236/1821 yılında Şam'da dünyaya geldiğini ifade etmiştir. 1887 yılında yine Şam'da vefat eden Hamzâvî'nin nereye defnedildiği konusunda çeşitli bilgiler bulunsa da, genel kanaate göre cenazesi Benî Ümeyye Camii'nde kılınan namazın ardından Dehdâh diye bilinen Ferâdis Türbesi'ne defnedilmiştir.³⁸

1.1.4. Tahsil Dönemi ve Hocaları

Hamzâvî, ilim yolculuğuna babasının yanında başlamış, ilk olarak ondan Kudûrî metnini ve bazı tecvid kaidelerini öğrenmiştir.³⁹ Medrese eğitiminin zayıfladığı bir dönemde, henüz 12 yaşında iken Mekteb-i İbtidâî'de Kur'ân-ı Kerîm'i hatmetmiş, aynı zamanda küçük yaşına rağmen hat sanatındaki kabiliyetiyle çevresinde tanınmaya başlamıştır.⁴⁰

Mahmud Hamza, ilim yolculuğuna babasından aldığı derslerle başlamış, ardından dönemin önde gelen âlimlerinden ders alarak kendini geliştirmiştir. Fıkıh, tefsir ve Arap dili başta olmak üzere çeşitli alanlarda derinleşmiş, aldığı icazetlerle ilmî yetkinliğini resmî olarak belgelemiştir. Eğitim süreci, yalnızca şahsî gelişimine değil, meslekî kimliğinin ve toplumsal itibarının da şekillenmesine önemli katkı sağlamıştır. Genç yaşlardan itibaren ilme olan ilgisiyle çevresinde tanınan Hamza Efendi, aldığı sağlam eğitim sayesinde hem Şam halkına hem de ilmî çevrelere hizmet etmiş, yetiştiği ortamı ilmî açıdan besleyen isimlerden biri olmuştur. Mahmûd Hamza Efendi, daha ilkokul yıllarında hat sanatına olan yatkınlığıyla dikkat çekmiş ve küçük yaşlarda güzel yazısıyla çevresinde tanınır hâle gelmiştir.⁴¹ Medrese tahsiline başlamadan önce Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemiş, ardından geleneksel medrese eğitimine devam ederek ilmî birikimini derinleştirmiştir.⁴²

³⁶ Hâfız Nizâr Abâza, *Tarihu Ulemâi Dimeşk*, 58.

³⁷ Bîtar, *Hilyetu'l-Beşer*, 1476.

³⁸ Bîtar, *Hilyetu'l-Beşer*, 1476.

³⁹ Mahmûd Hamza Efendi, *Unvânu'l-Esânîd*, 39; el-Hâfız Nizâr Abâza, *Tarihu Ulemâi Dimeşk*, 1/51.

⁴⁰ Zeydân, *Terâcîm*, 2/165.

⁴¹ Zeydân, *Terâcîm*, 2/225.

⁴² Abdüssetar Ebü'l-Fey, *Feydu'l-Meliki'l-Vehhâbi'l-Müteâlî bi- Enbâi Karni's-Salisi Aşere ve't-Tevâlî* (Mekke: Mektebetü'l-Esedi, 2008), 3/1554.

Mahmûd Hamza Efendi, ilim tahsilini dönemin önde gelen âlimlerinden almış ve hangi eserleri kimlerden okuduğunu *Unvânü'l-Esânîd* isimli sebetinde⁴³ ayrıntılı şekilde kaydetmiştir Babasından aldığı ilk eğitimin ardından, onun ilmî yolculuğunda önemli bir dönüm noktası, Şeyh Saîd el-Halebî ile tanışması olmuştur. Hamzâvî, 12 yaşından itibaren (1248/1832) Saîd el-Halebî'nin ilmî halkasına katılmış ve temel islâmî ilimlerde kendini geliştirmeye başlamıştır. Sarf, nahiv, mantık, fıkıh, kelam ve usul ilimlerinin ilkelerini onun halkasında öğrenmeye başlamıştır.⁴⁴

Bu süreçte dil ve mantık alanında *Muğnî* isimli eser ile İbn Mâlik'in meşhur *Elfiye* adlı manzumesini, bu eserin İbnu'n-Nâzım, Eşmûnî ve İbn Akîl tarafından yapılan şerhleri ve haşiyeleriyle birlikte okumuştur. Fıkıh alanında ise Kudûrî, *Mültekâ*, *Kenzü'd-Dekâik*, Şurunbulâlî'nin *Merâkî'l-Felâh* ve *İmdâdü'l-Fettâh*, Aynî'nin *Remzü'l-Hakâik*, Molla Miskîn'in *Kenz* şerhi ve Tahtâvî'nin haşiyesiyle birlikte *Dürrü'l-Muhtâr* gibi temel eserleri yine Saîd el-Halebî'den tahsil etmiştir. Ayrıca tefsir ve hadis ilimlerinde de derinleşmiş; *Buhârî* ve *Müslim*'in *Sahîhleri*, Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ* isimli eseri ve *el-Câmiu's-Sağîr* gibi eserleri okumuştur. Tefsir alanında ise Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl* isimli tefsirini ve başka tefsir kitaplarını da Saîd el-Halebî'nin ders halkasında müzakere etmiştir. Hamzâvî, bu yoğun eğitim sürecinin sonunda Saîd el-Halebî'den hem genel hem de özel icazetler alarak ilmî yeterliliğini resmî olarak belgelemiştir.⁴⁵

Mahmûd Hamza Efendi'nin Şeyh Saîd el-Halebî'den hangi eserleri okuduğuna dair kendisinin isimlerini verdiği eserler şunlardır:

İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360)'nin Arap gramerine dair *Muğnî'l-lebîb* isimli Eseri okumuştur.⁴⁶ Bu eser nahiv kurallarını özlü ve sistematik biçimde ele alan temel bir kaynaktır.⁴⁷

İbnu'n-Nâzım (ö. 686/1287), Eşmûnî (ö. 918/1513) ve İbn 'Akîl (ö. 769/1367) tarafından İbn Mâlik (ö. 672/1274)'in *Elfiye*'sine yazılan şerhlerini, hâşiyeleriyle beraber okumuştur. Mahmut Hamza Efendi, Arap nahiv literatürünü derinlemesine anlamak amacıyla

⁴³ Sebet: Muhaddisin rivayet senedlerini ve kendisinden hadis rivayetinde bulunduğu şeyhlerin isimlerini bir araya getirdiği fihristlere verilen addır. İlk dönemlerde muhaddislerin, şeyhlerinin isimlerini ve senedlerini topladığı bu tarz eserlere Meşîha denirken daha sonraları şeyhlerin isimlerinin alfabetik bir şekilde sıralanarak yazılmasından ötürü Mu'cem ismi yaygınlaşmıştır. Endülüslüler ise buna Bernâmec demişlerdir. Ancak doğu alimleri son asırlardan şu ana kadar Sebet demişler, batılı alimler ise Fehrese kelimesini kullanmışlardır. Seyyid Muhammed el-Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Beyrût: Dâru'l-Fîkr, 1414), 5/477.

⁴⁴ Şattî, *A'yânu Dimeşk*, 319.

⁴⁵ Hamza Efendi, *Unvânü'l-Esânîd*, 35-36.

⁴⁶ Hamza Efendi, *Unvânü'l-Esânîd*, 35.

⁴⁷ Ayşe Meydanoğlu, *İbn Hişâm el-Ensârî'nin Dilsel İstişadlarında Kırâatlerin Yeri* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2018), 27.

İbn Mâlik'in *Elfiye'si* üzerine İbnu'n-Nâzım, Eşmûnî ve İbn 'Akîl tarafından kaleme alınan şerh ve haşiyeleri de incelemiştir.⁴⁸

Müctehid Hanefî âlimi Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî tarafından kaleme alınan *el-Muhtasar*, Hanefî mezhebinin en meşhur temel metinlerinden biridir. Fıkıh ilminin özellikle ibâdât, muâmelât ve diğer hukuk dallarına dair özet ve sistematik bilgiler içeren bu eser, Hanefî usulünde "*Muhtasar*" türünün öncülerinden kabul edilir. *el-Muhtasar*, asırlar boyunca medrese eğitiminde ilk kaynak eser olarak okutulmuş; üzerine pek çok şerh ve haşiye yazılarak klasik fıkıh eğitiminde önemli bir yer edinmiştir. Kudûrî'nin bu eseri, kısa ve özlü yapısıyla fıkıh öğrencilerine temel kazanımlar sağlamayı amaçlamakta, aynı zamanda Hanefî mezhebinin görüşlerini derli toplu bir şekilde sunmaktadır.⁴⁹

İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî (ö. 956/1549)'nin Hanefî fikhına dair yazdığı *Mültekâ* adlı eseri okumuştur.⁵⁰ Hanefî mezhebinde önceki muhtasarlara sentezleyerek 17.000'den fazla fikhî meseleyi içeren; farklı görüşler arasından en sağlam hükmü tercih eden, kapsamlı ve aynı zamanda özlü bir fıkıh kitabıdır.⁵¹

Ebü'l-Berekât en-Neseî (ö. 710/1310)'nin Hanefî fikhına dair yazdığı *Kenzu'd-dekâik* adlı eserini okumuştur.⁵² Hanefî fikhının fikhî hükümlerini derinlemesine inceleyen ve özellikle ibâdât ile muâmelât usûllerindeki nüansları sistematik biçimde açıklayan temel bir kaynaktır.⁵³

Hanefî fakihi Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürûnbülâlî el-Vefâî el-Mısırî (ö. 1069/1659)'nin *Meraki'l-felâh bi imdâdi'l-fettâh şerh-i Nûri'l-îzâh ve necâti'lervah* adlı eseri okumuştur.⁵⁴ eş-Şürûnbülâlî, Hanefî fikhının klasik metinlerinden olan *Nûri'l-îzâh*'a kapsamlı bir şerh ve hâşiye ekleyerek, fetva usûlü ve ibâdet ile mu'âmelât konularındaki detayları derinlemesine ele alır.⁵⁵

Hanefî fakihi Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî ed-Dımaşkî (ö. 1088/1677)'nin *Dürri'l-muhtâr* adlı eseri.⁵⁶ el-Haskefî, Şemseddin et-Timurtaşî'nin

⁴⁸ Hamza Efendi, *'Unvânü'l-Esânîd*, 35.

⁴⁹ Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûrî, *el-Muhtasar* (Beyrut: Dârü'l Kütüb-il-İlmiyye, 1988), 325.

⁵⁰ Hamza Efendi, *'Unvânü'l-Esânîd*, 35.

⁵¹ Şükrü Selim Has, "Mültekâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020) 31/548–550.

⁵² Hamza Efendi, *'Unvânü'l-Esânîd*, 35.

⁵³ Ahmet Yaman, "Kenzü'd-Dekâik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/261–262.

⁵⁴ Hamza Efendi, *'Unvânü'l-Esânîd*, 35.

⁵⁵ Şevket Topal, "Şürûnbülâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/275.

⁵⁶ Hamza Efendi, *'Unvânü'l-Esânîd*, 35.

Tenvîrû'l-ebâr adlı fıkıh metnini ayrıntılı şerh ve hâşiyelerle zenginleştirerek, Hanefî fıkının usûl ve furû' bölümlerine dair derinlemesine açıklamalar sunan temel bir başvuru kaynağıdır.⁵⁷

Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî (ö. 256/870)'nin *Sahîh'i* (rivâyeten).⁵⁸ Bu eser, Kur'ân-ı Kerîm'den sonra en güvenilir kitap sayılan, on altı yılda yaklaşık 600.000 hadisi titizlikle derleyip bunlardan en sağlam kabul edilenleri seçen sahih hadis koleksiyonudur.⁵⁹

Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875)'in *Sahîh'i* (rivâyeten).⁶⁰ Bu eser, Sahîh-i Buhârî'den sonra en güvenilir hadis koleksiyonu olarak kabul edilmekte olup, İman, Fıkıh, Zühd, Hilye gibi bölümler içinde yaklaşık 7.000 sahih hadisi titizlikle derlemektedir.⁶¹

Mâlikî kadısı, hadis, fıkıh ve dil âlimi Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî (ö. 544/1149)'nin *Kitâbu's-Şifâ bi ta'rîfî hukûkî'l-Mustafâ* adlı eseri (rivâyeten).⁶² Bu eser, Hz. Peygamber'in müslümanlar üzerindeki haklarını tanıtmak ve bu haklara riayet edenlerin bağlılığını güçlendirmek amacıyla dört bölüme ayrılmış, temel bir risaledir.⁶³

Süyûtî'nin (ö. 911/1505) derlediği kısa hadisleri ihtiva eden *el-Câmiu's-Sağîr* adlı eseri (rivâyeten).⁶⁴ Bu risâle, yetmiş bir hadîs kitâbını muhtasara toplayan, alfabetik dizinli ve senedsiz bir hadîs derlemesidir.⁶⁵

İbni 'Akîl'in *Müselâlat*'ı.⁶⁶ Bu eser, Hicaz, Yemen ve Suriye'de yaygın olarak derlenen kırk beş müselâ hadisi ihtiva eden “*el-Fevâ'idü'l-celîle*” adlı risâledir.⁶⁷

Nâsirüddîn el-Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* adlı tefsiri, hem klasik kelâmî analizleri hem de Şâfiî hukuk perspektifini bir arada sunan kapsamlı bir çalışma olarak öne çıkar. Mahmûd Hamza Efendi, önceki fikhî ve dilbilgisi metinlerinin yanı sıra, bu tefsire de derinlemesine odaklanarak âlimlik ufkunu genişletmiştir. Dönemin önde gelen müderrisi Şeyh Sa'îd el-Halebî'den yürüttüğü bu yoğun eğitim sürecinde, eserin

⁵⁷ Ahmet Özel, “Haskefî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/387.

⁵⁸ Hamza Efendi, *Unvânü'l-Esânîd*, 35.

⁵⁹ Muhammed Mustafa el-A'zamî, “Buhârî, Muhammed b. İsmâîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/371.

⁶⁰ Hamza Efendi, *Unvânü'l-Esânîd*, 35.

⁶¹ M. Yaşar Kandemir, “Müslim b. Haccâc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 16 32/93.

⁶² Hamza Efendi, *Unvânü'l-Esânîd*, 35.

⁶³ M. Yaşar Kandemir, “eş-Şifâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 39/134.

⁶⁴ Hamza Efendi, *Unvânü'l-Esânîd*, 35.

⁶⁵ Mücteba Uğur, “el-Câmiu's-Sağîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 7/113.

⁶⁶ Hamza Efendi, *Unvânü'l-Esânîd*, 35.

⁶⁷ Mehmet Efendioğlu, “Müselâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/86.

yorum ve açıklamalarını tartışmalı ders halkalarında masaya yatırmış; nihayetinde hem genel hem de hususî pek çok icâzet alarak ilmî ehliyetini resmî olarak belgelemiştir.⁶⁸

Uzun yıllar Muhaddis Abdurrahman el-Kezberî'nin ilmî rehberliğinde çalışan Hamzâvî, Emevî Camii'ndeki derslerde öncelikle İmam Buhari'nin *Sahîh*'ini dinlemiş; rivayetlere göre İmam Müslim'in *Sahîh*'inin belirli bölümlerini ve Ebu Davud'un *Sünen*'ini de ondan talim etmiştir. Ayrıca Kâdı İyâz'ın *Kitabu's-Şifâsı* ile Taftazânî'nin *el-Akâidu'n-Nesefiyye* eserlerini de Kezberî'den öğrenmiş, Beyan ve Mustalah ilimlerinde derinleşmiştir.⁶⁹ Bu kapsamlı eğitim sürecinin ardından, Muhaddis el-Kezberî'den hem genel hem de özel icâzetler alarak ilmî yeterliliğini resmi olarak tescillemiştir.⁷⁰

Hâmid el-Attâr'ın ders halkalarında tefsir ve tasavvuf ilimlerinde derinleşen Hamzâvî,⁷¹ bu süreçte İmam Buhari'nin *Sahîh*'inden seçkin bölümleri, İmam Nevevî'nin *el-Erbâinu'n-Neveviyye* eserinin şerhli metinlerini, Beyzâvî tefsirinden temel pasajları ve Muhyiddin İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* eserini şerhler eşliğinde okumuştur.⁷² Alınan bu kapsamlı eğitim sonunda el-Attâr, Hamzâvî'ye hem genel hem de özel icâzetler vermiş ve ayrıca kendi eliyle hazırladığı kısa bir icazetnameyle ilmî yeterliliğini resmî olarak tescillemiştir.⁷³

Ömer el-Âmidî'nin meânî ve beyân⁷⁴ ders halkasında, Teftezânî'nin *Mutavvel* adlı eserinden seçkin bölümleri tahkik ederek inceleyen Hamzâvî, bu çalışma sonucunda hocasından özel olarak *Sahîhu'l-Buhârî* icazeti almıştır. Bunun dışında el-Âmidî'den kendisine verilen diğer icazetler ise ilmî kapsamı bakımından genel niteliktedir.⁷⁵

Hamzâvî, Şeyh Hasen eş-Şattî'nin ders halkalarında ferâiz, hisâb, arûz ve isti'âre⁷⁶ gibi temel ilimleri tahkikli bir yaklaşımla okumuş; ayrıca Buhârî'nin *Sahîh*'inden belirli bölümleri de ondan dinlemiştir. Eş-Şattî, Hamzâvî'ye yalnızca Buhârî'nin *Sahîh*'inden kendi rivayet edebileceği hadisleri nakletme yetkisi veren bir icâzet vermiştir.⁷⁷

⁶⁸ Hamza Efendi, *Unvânü'l-Esânîd*, 225.

⁶⁹ Şattî, *A'yânu Dimeşk*, 319.

⁷⁰ Hamza Efendi, *Unvânü'l-Esânîd*, 34.

⁷¹ Şattî, *A'yânu Dimeşk*, 319.

⁷² Hâfız Nizâr Abâza, *Tarihu Ulemâi Dimeşk*, 52.

⁷³ Hamza Efendi, *Unvânü'l-Esânîd*, 36.

⁷⁴ Şattî, *A'yânu Dimeşk*, 319.

⁷⁵ Hamza Efendi, *Unvânü'l-Esânîd*, 37.

⁷⁶ Şattî, *A'yânu Dimeşk*, 319.

⁷⁷ Hamza Efendi, *Unvânü'l-Esânîd*, 38.

Hamzâvî, Molla Ebu Bekir el-Kürdî'nin ders halkasında mantık, vaz', edeb ve hikmet⁷⁸ ilimlerini derinlemesine öğrenmiş; aynı zamanda araştırma ve münazara yöntemleri üzerinde çalışmış, birkaç modern disipline ait dersler alarak ilmi ufkunu genişletmiştir.⁷⁹

Şeyh Abdulkadir el-Meydânî'nin ders halkasında, Hamzâvî, Sahîhu'l-Buhârî'nin başlangıç bölümlerini ve 1254/1838 yılında Suyûtî'nin el-Câmi'u's-Sağîr'inden seçkin pasajları tahkikli bir yaklaşımla okumuştur. Bu yoğun tahsilden sonra el-Meydânî, Hamzâvî'ye yalnızca kendisinin rivayet etme yetkisi bulunan hadisleri nakletme izni veren bir icâzet vermiştir.⁸⁰

Hamzâvî, Beyrut Müftüsü Şeyh Abdüllatif'in ders halkasında Teftezânî'nin *Mutavvel* adlı eserinden seçkin bölümleri okudu. Bu okuma sürecinin ardından Şeyh Abdüllatif, ona Sahîhu'l-Buhârî'den rivayet etme ve kendisine rivayet yetkisi tanınan tüm hadisleri nakletme izni veren resmi bir icâzetname takdim etmiştir.⁸¹

Şeyh Abdullah el-Kürdî'nin ders halkalarında, Hamzâvî, *İsâgocî*'nin Şeyhu'l-İslâm şerhi ile *Celâleyn* tefsirinden seçkin pasajları tahkikli bir yöntemle çalışmıştır. Bu kapsamlı okumaların ardından el-Kürdî, Hamzâvî'ye yalnızca bizzat rivayet etme yetkisi bulunan metinleri nakletme izni veren resmi bir icâzetname takdim etmiştir.⁸²

Şeyh Sa'dî el-Ömerî'nin ders halkasında Kudûrî metnini titizlikle tahkik eden Hamzâvî, bu yoğun çalışmanın sonunda hocasından kendisine rivayet etme izni tanınan bölümleri nakletme yetkisi veren icâzet almıştır.⁸³

Mahmûd Hamza Efendi, sonraki kuşağın önemli ilim ve idare makamlarına yükselecek şahsiyetlerin yetişmesinde de belirleyici bir rol üstlenmiştir. Talebeleri arasında, 1383/1963 yılında vefat eden Şam Kadısı Abdülmuhsin b. Abdülkadir el-Ustuvânî ile daha sonra Şam Müftüsü unvanına erişen Ebu'l-Hayr Âbidîn bulunmaktadır; her ikisi de Hamzâvî'den icâzet alarak ilmî meşruiyetlerini pekiştirmişlerdir.⁸⁴ Ayrıca, Hamzâvî'nin fıkıh ve diğer zahirî ilimlerin yanı sıra tasavvuf alanında da derin bir birikime sahip olduğu kaydedilmektedir.⁸⁵

Mahmud Hamza Efendi, ilme adanmış bir yaşam sürerek babasından Kudûrî ve tecvid dersleriyle başlayan eğitim yolculuğunu, Sa'îd el-Halebî'den fıkıh, tefsir ve hadis; Hâmid el-

⁷⁸ Hamza Efendi, *Unvânu'l-Esânîd*, 41.

⁷⁹ Hısnî, *Muntehabât*, 2/769.

⁸⁰ Hamza Efendi, *Unvânu'l-Esânîd*, 37.

⁸¹ Hamza Efendi, *Unvânu'l-Esânîd*, 39.

⁸² Hamza Efendi, *Unvânu'l-Esânîd*, 40.

⁸³ Hamza Efendi, *Unvânu'l-Esânîd*, 40.

⁸⁴ Hâfız Nizâr Abâza, *Unvânu'l-esânîd*, 17.

⁸⁵ Hâfız Nizâr Abâza, *Tarihu Ulemâi Dimeşk*, 53.

Attâr'dan tasavvuf; Muhaddis el-Kezberî'den hadis rivayeti; el-Âmidî'den meânî-beyân; eş-Şattî, el-Meydânî ve diğer hocalardan temel ilim disiplinlerinde aldığı icâzetlerle derinleştirmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'i hıfzetme başarısı ve hat sanatındaki ustalığı, ilmî çalışmalarına ayrı bir zenginlik katmış; *Unvânü'l-Esânîd*'de kaydettiği eser listesi, bu çok yönlü tahsilin somut bir göstergesi olarak kabul edilmiştir.⁸⁶

Eğitimde gösterdiği özen ve ilme olan tutkusu, onu sadece kendi kariyerinde değil, Şam'ın sonraki kadı ve müftü kuşağında da belirleyici bir rehber hâline getirmiştir. Abdülmuhsin el-Ustuvânî ve Ebu'l-Hayr Âbidîn gibi öğrencileri, Hamzâvî'nin öğretim anlayışının ve ilmî otoritesinin en çarpıcı örneklerindendir. Nakîbüleşraflık geleneğinden gelen aile itibarıyla Osmanlı protokolündeki ayrıcalıklı konumunu, ilmî birikimi ve toplumsal hizmet anlayışıyla bütünleştirerek, dönemi için gerçek bir örnek şahsiyet profili çizmiştir.

1.1.5. Eserleri

Mahmûd Hamza Efendi'nin kaleme aldığı eserler, içerik ve yöntem bakımından oldukça geniş bir yelpazeye sahiptir. Bunlar arasında “*Dürrü'l-esrâr*”, Arap alfabesinde yer alan noktasız harflerle yazılmış olması bakımından dikkat çeken tefsir türünün en meşhur örneklerinden biri olarak kabul edilir. Eser, Bâbürlüler dönemi şairlerinden Feyzî-i Hindî'nin “*Sevâtı'u'l-ilhâm*” adlı çalışmasıyla birlikte bu özgün telif geleneğinin zirve örnekleri arasında yer alır. İki cilt hâlinde neşredilen eser, Dımaşk, Beyrut ve İstanbul baskılarıyla ilim çevrelerinde yaygınlık kazanmıştır.⁸⁷

Müellifin bir diğer çalışması olan “*el-Kümmel ile'l-keîmi'l-mühmel*”, dil ve ifade sorunlarına odaklanan bir eser olup Beyrut'ta basılmıştır. Fıkıh alanında kaleme aldığı “*el-Ferâ'idü'l-behiyye fi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*” ise, Mecelle'nin ilk kitabının neşrinden yaklaşık on yıl sonra, Kâdîhan'ın *Fetâvâ*'sından ihtisar edilmek suretiyle hazırlanmış olup, Mecelle sonrasında yazılan ilk kavâid eserlerinden biri olma özelliğini taşır.⁸⁸

Delil değerlendirmesi ve ispat yöntemleriyle ilgili olarak telif edilen “*et-Tarîkatü'l-vâzîha ile'l-beyyinâtü'r-râciha (Tercîhu'l-beyyinât)*” adlı eser, Muhammed Bahâeddin tarafından “*el-Beyyinâtü'r-râciha fi't-tarîkati'l-vâzîha*” adıyla Türkçe'ye tercüme edilerek Osmanlı ilim muhitine kazandırılmıştır. Siyasî ve itikadî bir muhtevaya sahip olan “*el-Burhân 'alâ bekâ'i mülki Benî Osmân ilâ âhiri'z-zamân*” ise Osmanlı saltanatının devamlılığını savunan bir risale niteliğindedir. Bu eser Bereketzâde İsmâil Hakkı tarafından “*Bekâ-yı*

⁸⁶ Hamza Efendi, *Unvânü'l-Esânîd*, 40.

⁸⁷ Baktır, “Mahmûd Hamza Efendi”, 27/365.

⁸⁸ Baktır, “Mahmûd Hamza Efendi”, 27/365.

Saltanat-ı Osmâniyye” adıyla Türkçe’ye çevrilmiş, daha sonra Latin harfleriyle de yayımlanmıştır.⁸⁹

Mahmûd Hamza Efendi’nin telif faaliyetleri bunlarla sınırlı olmayıp, iktisadî ölçüler, ibadet karşılığı ücret meselesi, kefalet, vakıf hukuku ve fetva literatürü gibi farklı alanlara dair çok sayıda eseri bulunmaktadır. “*Îzâhu’l-makâl fi’d-dirhem ve’l-miskâl, Ref’u’l-gışâve ‘an ahzi’l-ücreti ‘ale’t-tilâve, Tahrîrü’l-makâle fi’l-haylûle ve’l-kefâle ve Tuhfetü’l-esmâ li-mevlidi ahseni’l-ahlâk ve’t-tibâ*” bu çerçevede zikredilebilecek eserler arasındadır. Vakıf hukukuna dair olarak ise “*Risâle fi kavâidi’l-evkâf ve Mesâilü’l-evkâf*” adlı çalışmaları öne çıkmaktadır.⁹⁰

Fetva literatürüne katkı mahiyetindeki “*el-Fetâva’n-nazm, Fetva’l-havâs fi hilli mâ sîde bi’r-rasâs*” ve iki cilt hâlindeki “*el-Fetâva’l-Mahmûdiyye (el-Hamzâviyye)*”, dönemin ilmî ihtiyaçlarına cevap vermeyi amaçlayan önemli metinlerdir. İtikad alanında kaleme aldığı “*el-Akîdetü’l-İslâmiyye*”, Ahmed b. Abdülganî İbn Âbidîn tarafından “*el-Hibâtü’l-ilâhiyye bi’l-akîdeti’l-İslâmiyye*” adıyla şerhedilmiştir. Ayrıca “*Unvânü’l-esânîd ve el-Ecvibetü’l-mümdât alâ esileti’l-kudât*” adlı eserlerin de basıldığı Ziriklî tarafından belirtilmektedir.⁹¹

Bunlara ilaveten “*Mecmûâtü resâil*”, Mahmûd Hamza Efendi’nin farklı konulara dair kaleme aldığı on risaleyi bir araya getiren mühim bir derlemedir. Bu mecmuada yer alan risaleler arasında “*Keşfü’l-mücâne ani’l-gusl fi’l-icâne, Misbâhu’d-dirâye fi istılâhi’l-Hidâye, en-Nürü’l-lâmi fi usûli’l-Câmî*” ve “*et-Tefâvuz fi’t-tenâkuz*” gibi eserler bulunmaktadır. Sonuncu risale, Bereketzâde İsmail Hakkı tarafından “*Tenâkuz-i Fıkhî*” adıyla Türkçe’ye tercüme edilmiştir. Müellifin diğer eserleri ve bibliyografik bilgileri için Zeydân, Abdürrezzâk el-Baytâr ve M. Cemîl eş-Şattî’nin çalışmalarına müracaat edilebilir.⁹²

1.1.6. Kişiliği

1.1.6.1. İlmî kişiliği

Mahmud Hamza Efendi, Osmanlı’nın son döneminde derin ilmî birikimi ve toplumsal liderliğiyle öne çıkan bir şahsiyettir. Sahip olduğu entelektüel yetkinlik, kendisine takdim edilen icâzetler ve kaleme aldığı eserlerde sergilediği özgün yaklaşım sayesinde inşa edilmiştir. İlmî yolculuğunun temelleri, çocukluk döneminde babası Ahmed Hamza Efendi’den aldığı disiplinli ev içi eğitimle atıldı. Ardından dönemin seçkin fıkıh, tefsir, hadis ve Arap dili âlimlerinden dersler alarak bu alanlarda derinleşti; elde ettiği icâzetler ise

⁸⁹ Baktır, “Mahmûd Hamza Efendi”, 27/365.

⁹⁰ Baktır, “Mahmûd Hamza Efendi”, 27/365.

⁹¹ Baktır, “Mahmûd Hamza Efendi”, 27/365.

⁹² Baktır, “Mahmûd Hamza Efendi”, 27/365.

akademik otoritesini resmî olarak tescilledi. Hamzâvî, ilmin insan yaşamındaki eşsiz konumunu şöyle dile getirir: Bilgi, en yüce tutkuların odağını teşkil eder, en makbul arzu sayılır; manevi kazançlar içinde en temiz ve en lezzetli olanıdır; insan faaliyetleri arasında ise en değerli olandır. Allah, ilme verdiği şerefîyle onu diğer tüm faziletlerin üstüne çıkarmış, O'nun birliğine şahitlik edenleri de ilim sahipleri arasından seçmiştir. Peygamberimiz (s.a.v.)'in hadisleri de bilginin faziletine defalarca işaret ederken, aklın rehberleri kabul edilen âlimlerin hem geçmişte hem gelecekte toplumun en doğru önderleri olduğu hususunda âlimler görüş birliği içerisinde olmuşlardır.⁹³

Mahmûd Hamza Efendi, fıkıh ilmine vakıf olan her kişiye büyük hürmet ve sevgiyle yaklaşırdı. Bir keresinde Humus Müftüsü Halid el-Atâsî, amcasının oğlu Muhammedu'l-Mahmûd ile birlikte ilmî tartışmalar yapmak üzere Efendi'nin sohbet meclisine katıldı. Halid el-Atâsî ile Hamza Efendi, üzerinde anlaşıkları bir fikhî mesele üzerinde görüş alışverişinde bulunurken, Muhammedu'l-Mahmûd arka sıralardan “Bu konu, şu eserin şu sayfasında ele alınmıştır” diyerek söze müdahale etti. Gösterdiği yerden meseleye dair hüküm doğru olarak bulununca, Hamza Efendi'nin hayranlığı daha da arttı. Muhammedu'l-Mahmûd'un kim olduğunu merak eden Hamza Efendi'ye Halid el-Atâsî, onun amcasının oğlu olduğunu söyledi. Bilgiye olan bu açıklık ve özveri karşısında Hamza Efendi, onu resmi ders halkasına davet etti; ancak genç adam, daveti ancak kendisine nargile verildiği takdirde kabul edeceğini belirtti. Tütünün haramlığına fetva vermiş ve meclislerinde tütün kullanımını yasaklamış olmasına rağmen, Hamza Efendi, Muhammedu'l-Mahmûd'un ilmî katkısına değer vererek bu şartı memnuniyetle kabul etti.⁹⁴

Mahmud Hamza Efendi'nin ilmî kişiliğini tamamlayan en belirgin özelliklerden biri, öğrencileriyle kurduğu derin ve kalıcı ilişkilerdi. Sahip olduğu bilgi birikimini aktarmanın ötesinde, onları ahlakî sorumluluk ve tasavvufî olgunlukla donatmayı da amaçlamış; bu yaklaşımı sayesinde hem ilmî hem de manevî bir rehber olarak saygı görmüştür.⁹⁵

Genel bir değerlendirme yapıldığında, Hamza Efendi'nin entelektüel derinliği, aldığı disiplinli eğitim ve ürettiği eserlerle şekillenirken; güçlü öğretmen-öğrenci bağları ve topluma yön veren liderliği, Osmanlı ilim geleneğinin son dönemine kalıcı bir miras bırakmıştır.

1.1.6.2. Ahlaki kişiliği

Osmanlı'nın son döneminde Şam gibi ilmî ve kültürel bir merkezde görev yapan bir müftü için, ahlâkî erdemler halkla güvene dayalı bir ilişki kurmanın temeli olmuştur. Mahmûd

⁹³ Baktır, “Mahmûd Hamza Efendi”, 27/365.

⁹⁴ Hamza Efendi, *Unvânu'l-Esânîd*, 19.

⁹⁵ Hamza Efendi, *Unvânu'l-Esânîd*, 19.

Hamza Efendi, derin ilmî birikimi ve eserleri kadar; dürüstlük, tevazu ve topluma hizmet aşkıyla da tanınmış; bu yönüyle hem ilmî rehber hem de örnek bir şahsiyet olarak saygı görmüştür.⁹⁶

Hamzavî, devrinin kaynaklarında alim, faziletli ve çok yönlü bir şahsiyet olarak tasvir edilir. Ahlaki duruşu özellikle adalet, merhamet ve tevazu gibi meziyetlerle anılmaktadır. Tanzimat sonrası kargaşa döneminde yüksek dini makamını adaletin tesisi ve huzurun temini yönünde kullanması, onun ne denli sorumluluk sahibi ve vicdanlı bir lider olduğunu ortaya koyar. Özellikle farklı din mensuplarına karşı gösterdiği insani tavır ve can güvenliklerini sağlama çabası, onun dinler üstü bir vicdan ve hoşgörü sahibi olduğuna işaret eder. Yine Sultan II. Abdülhamid'in güvenini kazanarak Medine ileri gelenlerinden sürgün edilen bazı kişilerin affedilmesine vesile olması, Hamza Efendi'nin nüfuzunu başkalarının iyiliği için kullanan erdemli bir kişi olduğunu göstermektedir. Bu tür davranışları, onun hakkaniyet duygusu kuvvetli, mazlumu gözeten ve barışı önceleyen bir ahlaki profile sahip olduğunu ortaya koymaktadır.⁹⁷

Mahmud Hamza Efendi'nin ahlâkî duruşu, tüm hayatını şekillendiren İslamî ilkelerin günlük yaşantısına yansımalarıyla ortaya çıkmıştır. Adalet anlayışı, söz ve davranışlarındaki dürüstlikle bütünleşirken; tevazu, çevresine duyulan güveni pekiştirmiştir. Çağdaşlarının aktardığı tanıklıklar ve döneme ait uygulama kayıtları, onun toplumsal meselelere müdahale ederken hiçbir zaman ahlâkî sınırları aşmadığını gösterir. Şam Müftüsü olarak görev yaptığı dönemde geniş bir hoşgörüyle halkın derdine derman olmuş, anlaşmazlıklarda arabulucu görevini üstlenmiş ve haksızlığa karşı sergilediği cesur tutumla bu erdemini pratiğe dökmüştür. Hamzâvî, ilme adanmayı sosyal ilişkilerin önünde tutar; okumayı her türlü sohbetten ve kaynaşmadan daha değerli sayardı. İnsanlarla gereksiz yakınlıktan kaçınır, alakasız konulara girmeyi ve başkalarını yanıltmayı reddederdi. Gıybeti büyük bir kusur addedip kalabalık toplantılardan uzaklaşır, huzur bulmak için dağların sakinliğine sığınır. İç huzuru mal ve mülk sevdasından üstün tutar; ev ziyaretleri ve minnet yükünü omuzlamak onun için ağır bir sorumluluktur. Söz ve davranışlarında sadeliği esas alır, yemek ve konuşmada ölçüyü koruyarak yalnızlığı erdem olarak benimserdi.⁹⁸

Mahmud Hamza Efendi, zamanı en değerli kaynak olarak görüp hiçbir anını boşa geçirmemiştir; bu disiplinli tutum, 67 yıllık yaşamı boyunca üstlendiği çeşitli görev ve

⁹⁶ Baktır, "Mahmûd Hamza Efendi", 27/365.

⁹⁷ Baktır, "Mahmûd Hamza Efendi", 27/365.

⁹⁸ Şattî, *A'yânü Dimesk*, 320.

sorumlulukları titizlikle ve başarılı biçimde yerine getirmesinde belirleyici bir rol oynamıştır.⁹⁹

Fetva makamına atandığı andan itibaren mezhebî eserleri titizlikle incelemeye yönelen Hamzâvî, gecelerini sabah namazı vaktine dek uykusuz geçirirdi. Bu disiplinli çalışma ritmi, Hanefî fikhının çeşitli meselelerini eksiksiz ezberlemesini mümkün kılmıştır.¹⁰⁰

Bilimsel tartışmaların eksiksiz sürdüğü toplantı odalarından başka ortamlarda bulunmayı hep geri planda tutan Mahmûd Hamza Efendi, gıybeti, tecessüsü ve hususi gece sohbetlerini ilmi disiplinine aykırı gördüğü için reddederdi. Vefatından yaklaşık dört yıl önce, resmi kayıtlarda ayağındaki ağrı öne sürülse de, gerçekte Şam Valisi Vezîr Hamdî Paşa ile yaşadığı ihtilaf nedeniyle kendini evinde inzivaya çekti. Bu dönemde yalnızca Cuma namazı için mahallesindeki camiye gidip gelirken, inziva hayatı onun saygınlığını daha da artırdı. Hükümet yetkilileri, a'yân ve toplumun ileri gelenleri her Cuma namazı sonrası elini öpmek için ziyaretine gelir, İdare Meclisi'nden çıkan kararlar önce kendisine sunulurdu; doğru bulduklarını imzalarken, geriye kalanları nezaketle reddederdi.¹⁰¹

Mahmûd Hamza Efendi, devlet erkânı, yabancılar ve farklı toplum kesimleri tarafından içtenlikle saygı gören; eylem ve söyleminde dürüstlük, vatanseverlik ve tevazuyu esas alan bir liderdi. Zamanın değerini bilen Hamza Efendi, halkın elini öpmek için yarıştığı kalabalıklardan kaçınarak تنها yolları tercih ederdi. 1860'ta Şam'daki karışıklıkları yatıştırmak için üstlendiği arabuluculuk misyonu ve ölüm tehdidi altındaki Hristiyanlara sağladığı insani yardım, onun ahlâkî erdemlerinin en belirgin tezahürlerindendir.¹⁰²

Mahmûd Hamza Efendi, ilme olan bağlılığını sosyal ilişkilerin önüne koyan, gıybet ve tecessüsten uzak durarak hayatını sadelik ve iç huzura adayan bir âlim olarak öne çıkar. Zamanını boşa harcamayan disiplini, fetva makamındaki özverisi ve Hanefî fikhî meselelerini ezber düzeyinde kavrayışı, onun ilmî otoritesini pekiştirmiştir. 1860 Şam olaylarında sergilediği uzlaştırıcılık ve ölüm tehdidi altındaki Hristiyanlara yönelik insani yardımı; adalet, tevazu ve merhamet ilkelerini pratiğe dönüştürdüğü en çarpıcı kanıtıdır. Bu bütüncül yaklaşımı, Hamzâvî'yi Osmanlı'nın son döneminde güvenilen, saygı duyulan ve örnek alınan bir şahsiyet hâline getirmiştir.¹⁰³

⁹⁹ Zeydan, *Terâcim*, 166.

¹⁰⁰ Hâfız Nizâr Abâza, *Tarihu Ulemâi Dimeşk*, 1/54.

¹⁰¹ Şattî, *A'yânü Dimeşk*, 321.

¹⁰² Zeydân, *Terâcim*, 226-227.

¹⁰³ Şattî, *A'yânü Dimeşk*, 321.

1.1.6.3. Edebi kişiliği

Mahmud Hamza Efendi, derin ilmî birikiminin yanı sıra edebiyata yönelik tutkusunu da eserleriyle pekiştirmiştir. Son Osmanlı döneminin edebiyat geleneğini ve ilmî mirasını harmanlayan şiir ve nesirleri, klasik Osmanlı estetiğinin zarafetini korurken dönemin sosyal ve kültürel dinamiklerini de inceliklerle yansıtır. Akıcı dili ve kavramsal derinliğiyle metinlerinde hem estetik hem de düşünsel zenginlik sunan Hamzâvî, böylece bir yandan âlim kimliğini diğer yandan da yetkin bir edebî sanatkar portresini başarıyla oluşturmuştur.¹⁰⁴

Mahmûd Hamza Efendi, Arap edebiyatı ve şiirine olan derin alakasını, bu alana özgü tek eser olan Dîvân'ında somutlaştırmıştır. Söz konusu divanda, Bedî' sanatının bütün nev'î şekillerini ustalıkla bir araya getirerek klasik retorik geleneğin zengin örneklerini bir arada toplamıştır. Böylece hem şiir dilinin estetik inceliklerini hem de sanatsal üslubun çeşitliliğini akademik titizlikle sergilemiştir.¹⁰⁵

Hamzâvî'nin edebî yönünü vurgulayan önemli bir boyut da, Namık Kemal ile kurduğu sıcak dostluktur. Şura-yı Devlet üyeliği gibi devlet kademelerinde de tanınan Kemal'in ısrarlı daveti üzerine Hamzâvî, hem kendini Arapça ve Osmanlıca kaleme aldığı şiirlerle tanıtmış hem de Namık Kemal'e adanmış kasideler yazmıştır.¹⁰⁶ Ayrıca, Türkçeye olan hâkimiyeti ve dilin inceliklerine dair derin kavrayışı, onu dönemin önde gelen Türk edebiyatçıları arasında saygın bir konuma taşımıştır.¹⁰⁷

Mahmûd Hamza Efendi, bazı eserlerini manzum tarzda kaleme alarak Arap dilinin zarif inceliklerine ve klasik edebiyat geleneğine ne denli vakıf olduğunu göstermiştir. Aynı kaynaklar, onun yalnızca Arapça'da değil, Türkçede de derin bir yetkinlik sergilediğini; dilin gramer yapısını kavramakla kalmayıp, anlatım gücünü ve edebî üslubunu ustalıkla kullanabildiğini kaydeder. Bu çok yönlü dil hâkimiyeti, Hamzâvî'nin hem ilmî hem de edebî kişiliğini tamamlayan önemli bir özellik olarak öne çıkar.¹⁰⁸

Sonuç olarak Mahmûd Hamza Efendi, ilmî derinliği ile edebî ustalığı bir arada harmanlayarak Osmanlı'nın son döneminde hem akademik hem de sanatsal bir miras bırakmıştır. Divân'ında bedî' sanatının inceliklerini ustalıkla sergilerken, Namık Kemal ile paylaştığı dostluk aracılığıyla hem Arapça hem Osmanlıca şiirlerinde sosyal ve kültürel dinamikleri yansıtmış; Türkçeye olan hâkimiyetiyle de çok dilliliğin zenginliğini göstermiştir. Manzum eserlerindeki klasik retorik örnekleri, onun dilin yapısal ve estetik boyutlarını

¹⁰⁴ Hâfız Nizâr Abâza, *Tarihu Ulemâi Dimeşk*, 53.

¹⁰⁵ Hâfız Nizâr Abâza, *Tarihu Ulemâi Dimeşk*, 56.

¹⁰⁶ Hısnî, *Muntehabât*, 770.

¹⁰⁷ Hâfız Nizâr Abâza, *Tarihu Ulemâi Dimeşk*, 53; Şilşer, *Dimeşk fi'l-Karneyni's-Sâmini Aşere*, 232.

¹⁰⁸ Zeydân, *Terâcim*, 226.

derinlemesine kavradığını ortaya koyar. Böylece Hamzâvî, bir yandan saygın bir âlim kimliğini korurken öte yandan dönemin edebî sanatkâr portresini başarıyla inşa etmiş, eserleriyle klasik Osmanlı estetiğinin zarafetini gelecek kuşaklara aktarmıştır.¹⁰⁹

1.1.6.4. Siyâsî kişiliği

Son Osmanlı döneminin çalkantılı siyaset sahnesinde Mahmud Hamza Efendi, ilmî ve toplumsal sorumluluklarının yanı sıra siyasal uzlaşının da mimarlarından biri olarak sivrilmiştir. Şam Müftüsü unvanıyla, merkezi otorite ile yerel toplum arasındaki hassas dengeyi gözetmiş; her iki kesimin desteğini kazanarak hem yönetim kademelerinde hem de halk nezdinde itibar görmüştür. Böylelikle, iktidar ile yerel dinamikler arasındaki çatışmaları önlemede ve karar süreçlerini uzlaştıracı bir zemine taşımada kritik bir rol üstlenmiştir.¹¹⁰

Derin ilmî otoritesi, Mahmûd Hamza Efendi'ye hem toplumsal hem de idari çevrelerde eşsiz bir nüfuz sağlamıştır. Halkın ve devlet erkânının güvenini kazanan bir âlim olarak, fikirleri saygıyla karşılanmış ve itibar görmüştür. II. Abdülhamid döneminde Medine'den Şam'a sürgün edilen ileri gelenlerin affedilip memleketlerine dönmeleri, tamamen onun arabuluculuğu sayesinde mümkün olmuş; bu başarı, padişâhın özel takdirini kazanmasına vesile olmuştur.¹¹¹

Hamzâvî, geniş bir kesim tarafından sevgi ve hürmetle anılan bir âlimdi. Kendi inanç ve düşünce çevresinin ötesine geçerek; farklı inanç grupları ve toplumsal sınıflardan bireylerle de etkileşim kurmaktan geri durmamıştır. Bu açık diyalogculuğunun en çarpıcı örneklerinden biri, Bahâî inancının önde gelen isimlerinden Bahâullah'ın oğlu Abbas Bahâî ile sürdürdüğü mektuplaşmalardır.¹¹²

1277/1860 yılında Şam'da patlak veren Hristiyan isyanı sırasında Mahmûd Hamza Efendi, Müslümanların intikam ateşine kapılıp hayatları tehlikeye giren Hristiyanları koruyarak olası katliamı önlemiş; bu insani müdahalesi hem yerel halk hem de yabancı temsilciler nezdinde büyük saygı ve takdir toplamıştır. Bu girişimi, onun siyasi sezgisinin ve toplumsal bir lider olarak kriz anlarında sergilediği dirayetli duruşun en çarpıcı kanıtıdır.¹¹³

Şilşer'in aktardığına göre, II. Abdülhamid döneminin sonlarına doğru Mahmûd Hamza Efendi, gençlik yıllarındaki mutlak devlet bağlılığından uzaklaşmıştır. 1880'lerin ortalarında,

¹⁰⁹ Hâfız Nizâr Abâza, *Tarihu Ulemâi Dimeşk*, 53; Şilşer, *Dimeşk fi'l-Karneyni's-Sâmini Aşere*, 232; Zeydân, *Terâcim*, 226.

¹¹⁰ Zeki, *A'lâmu's-Şarkîyye*, 2/622-623; Şattî, *A'yânu Dimeşk*, 320.

¹¹¹ Şattî, *A'yânu Dimeşk*, 320.

¹¹² 1884 yılında Tahran'da doğdu. 1892 yılında babası ölünce Bahâîlerin liderliğini üstlendi. İkinci meşrutiyetin ilanından sonra (1908) merkezini Hayfa olarak belirledi. 1911 yılında Bahâîliği yaymak için Avrupa, Amerika ve Mısır'a gitti. 1921 yılında Hayfa'da öldü. Bkz: Zeki, *A'lâmu's-Şarkîyye*, 2/622-623.

¹¹³ Zeydân, *Terâcim*, 226.

dönemin siyasi entrikalarında adı anılması, Osmanlı yönetimi nezdindeki itibarının sarsılmasına yol açmış; Vezir Hamdi Paşa'nın ilgisizliği de eklenince cemiyet faaliyetlerinden çekilmiş ve İdare Meclisi toplantılarına katılmamaya başlamıştır. Yerel reform girişimlerinin tasfiyesiyle kurulan Meclis-i Ma'ârif'in daimî üyesi olmasına rağmen, getirilen kısıtlamalar ve kayıtlar onu hayal kırıklığına uğratmıştır.¹¹⁴ Ne var ki Şilşer, bu iddiaları belgeleyen herhangi bir kaynak sunmadığından, söz konusu bilgilerin kesinliği tarihî açıdan teyit edilmemiştir.¹¹⁵

Şilşer, Hamzâvî ailesinin 19. yüzyıl sonlarında Şam âyanı içindeki siyasi çıkmazı yansıttığını; Osmanlı yönetiminden kabul edilen makamlara rağmen “düşmanlarla” temasa geçme cesareti gösterdiklerini, bu nedenle istisnâî bir konum arz ettiklerini ileri sürer. Ona göre Mahmûd Hamza Efendi, Fransız konsolosuyla gizli ilişkiler kurmuş, tasavvufi grupların siyasi faaliyetlerine karışmış ve hatta 1297/1880'lerde Mekke Şerifi ile silahlı bir ayaklanma planlamıştır. Şilşer ayrıca kardeşleri Selim ve Es'ad'ın Emir Abdülkadir Cezairî ile sıcak dostluklar geliştirdiğini iddia eder. Ne var ki bu iddiaların hiçbirine başka kaynaklarda rastlanmaması, Şilşer'in aktardıklarını şüpheyle karşılamayı gerektirir. Zira mevcut belgeler, Hamzâvî'nin ömrü boyunca Osmanlı Devleti'ne olan bağlılığını koruduğunu ve “memuriyet sayılan” Şam müftülüğü görevini ölümüne dek sürdürdüğünü göstermektedir.¹¹⁶

Mahmûd Hamza Efendi'nin vefatından sonra aile fertleri farklı idari ve bürokratik mevkilerde görev alsalar da, Osmanlı'nın son yıllarında hiçbiri müftülük veya nakîbüleşraflık makamlarına atanmamış; aynı dönemde İdare Meclisi üyeliğine de yükselmeyi başaramamıştır.¹¹⁷

Genel olarak değerlendirildiğinde, Mahmûd Hamza Efendi Osmanlı'nın son döneminde ilmî birikimi, toplumsal itibar ve siyasi uzlaştıracılığı bir arada yürüten nadir şahsiyetlerden biridir. Şam Müftüsü sıfatıyla merkezi otorite ile yerel dinamikler arasındaki dengeleri gözetmiş, 1860 isyanında kriz yönetimi ve barışçıl müdahalesiyle hem Müslüman hem gayrimüslim kesimlerin güvenini kazanmış, II. Abdülhamid döneminde sürgünlerin affedilerek geri dönmelerini sağlayarak padişahın takdirini topladığı gibi farklı inanç ve sınıflardan insanlarla açık diyalog kurarak toplumsal bütünleşmeye katkı sunmuştur. Söz konusu dönemin tartışmalı anlatıları (Şilşer gibi) kritik bir değerlendirmeye muhtaç olmakla birlikte; mevcut belge ve icazet zincirleri, Hamzâvî'nin ölümüne dek Osmanlı Devleti'ne ve

¹¹⁴ Şilşer, *Dimeşk fi'l-Karneyni's-Sâmini Aşere*, 233-234.

¹¹⁵ Şilşer, *Dimeşk fi'l-Karneyni's-Sâmini Aşere*, 234.

¹¹⁶ Şilşer, *Dimeşk fi'l-Karneyni's-Sâmini Aşere*, 235.

¹¹⁷ Şilşer, *Dimeşk fi'l-Karneyni's-Sâmini Aşere*, 235.

Şam müftülüğüne bağlılığını sürdürdüğünü, ailesinin ise onun ardından gelen yıllarda benzer makamlara erişemediğini göstermektedir.¹¹⁸

1.1.7. Üstlendiği Görevler

Kadı nâibliği sırasında edindiği hukukî ve idari tecrübeler, Hamzâvî'nin Şam Müftülüğü makamına yükselmesinde belirleyici rol oynamıştır. Dımaşk Vilâyeti Meclis-i Kebîr üyeliği ise, onun yalnızca ilmî arenada değil, siyasî ve toplumsal alanda da etkin bir otorite olduğunu gözler önüne sermektedir. Bezzuriye, Sinâniye ve el-Bâb mahkemelerinde şer'î nâiblik görevini henüz yirmili yaşlarında üstlenmesi, Hamzâvî'nin genç yaşına rağmen hukukî uzmanlığını erkenden ortaya koydu. 1260/1844 itibarıyla başladığı bu vazife, İstanbul'daki adalet çevrelerinde de takdir toplamasını sağladı. Altı yıl sonra, 1266/1849'da Büyük Şam Eyaleti Meclisi üyeliğine seçilen Hamzâvî, Şam'a dönüşünün ardından bu kritik idari sorumluluğu 1860 yılına kadar kesintisiz biçimde sürdürdü. Böylece hem hukukî hem de yönetsel alanlarda uzun soluklu bir başarı örneği sergilemiş oldu.¹¹⁹

Evkâf müdürlüğüne tayin edildikten kısa bir süre sonra Ziraat Meclisi Başkanlığına yükseltelen Mahmûd Hamza Efendi, eş zamanlı olarak vergi nazırlığı görevini de üstlenmiş; kethüda olarak Harput'a gönderildikten sonra Şam'a dönüp Büyük Meclis üyeliğine yeniden atanmıştır. 1273/1857'de Defter-i Hâkânî me'mûriyetine getirilen Efendi, 1284/1864'te Dımeşk bölgesi müftülüğüne atandığı andan vefatına dek¹²⁰ toplam 22 yıl boyunca bu makama layık görülmüş ve hem devlet hem halk nezdinde güvenilen bir dinî otorite olarak kalmaya devam etmiştir.¹²¹

Mahmûd Hamza Efendi, genç yaşta üstlendiği şer'î nâiblikten başlayarak müftülüğe dek uzanan kesintisiz kariyeriyle hem hukukî hem de idari alanda kendini kanıtlamış, devlet ve toplum nezdinde güvenilen bir dinî otorite profili çizmeyi başarmıştır.¹²²

1.1.8. İlgi Alanları

Hayatı bütüncül olarak ele alındığında, Mahmûd Hamza Efendi'nin en temel önceliği daima ilmî çalışmalar olmuş, bilgi peşinde koşmayı her şeyin üstünde tutmuştur. Buna karşın, yoğun görev ve sorumlulukları arasında sanat ve yazılı eser üretimine gösterdiği özen, onun çok yönlü bir entelektüel ve estetik duyarlılığa sahip olduğunun da en somut göstergesidir.

¹¹⁸ Şilşer, *Dımeşk fi'l-Karneyni's-Sâmini Aşere*, 235.

¹¹⁹ Şilşer, *Dımeşk fi'l-Karneyni's-Sâmini Aşere*, 233; Baktır, "Mahmûd Hamza Efendi", 27/365.

¹²⁰ Şilşer, *Dımeşk fi'l-Karneyni's-Sâmini Aşere*, 233; Baktır, "Mahmûd Hamza Efendi", 27/365.

¹²¹ Teymur Paşa, *A'lâmü'l-Fikri'l-İslâmî*, 187.

¹²² Teymur Paşa, *A'lâmü'l-Fikri'l-İslâmî*, 188.

Zamanın kayıtları, efendinin el sanatlarındaki hünerini de ilmi başarıları kadar ön plana çıkarır. Rivayet odur ki, Hat sanatındaki ustalığını göstermek üzere Fâtîha sûresini bir pirinç tanesinin yüzeyine öyle ince bir zarafetle nakşetmiştir ki metin eksiksiz okunabilirken tanenin üçte biri boş kalmıştır.¹²³ Bu minyatür levha, İngiltere'nin Şam Konsolosu tarafından Tunus'a giderken kendisinden alınarak yurt dışına çıkarılmıştır.¹²⁴

Diğer hayret verici örnek ise, Şam Valisi Ali Eşkar Paşa'nın yitirdiği yakutlu yüzüğün içine saklı yedi küçük kâğıtta yazılı Bedir şehitlerinin isimleri yerine, Hamza Efendi hediye ettiği yeni yüzüğün taşı büyüklüğündeki tek bir kâğıda tüm isimleri titizlikle yazmıştır. Senûsî'nin kaydına göre, bu metinde 317 sahâbînin ismi eksiksiz yer almıştır.¹²⁵ Vali, bu incelikli armağanı görünce Hamza Efendi'nin elini öperek derin şükranını sunmuş; bu olay, onun hem ilmî hem de sanatsal yetkinliğinin toplum nezdindeki saygınlığını daha da pekiştirmiştir.¹²⁶

Mahmud Hamza Efendi, yoğun akademik ve sosyal sorumluluklarının yanı sıra bedensel zindeliğini korumak için avcılık ve atıcılık sporlarına düzenli olarak vakit ayırmıştır.¹²⁷ Bu disiplinli çalışmaları sayesinde, boş zamanlarının büyük kısmını geçirdiği av sahalarında kısa sürede usta bir avcı olarak tanınmış; hatasız nişancılığı ve her atışında hedefi şaşırmasız bir başarı sergilemesiyle çevresinde hayranlık uyandırmıştır.¹²⁸

1.1.9. Pâyeleri ve Nişânları

Pâye kelimesi, sözlükte “görev derecesi, rütbe ve mertebe” anlamına gelir. Terim olarak ise özellikle ilmiye sınıfına mensup kimselere verilen rütbeyi ifade eder. Daha geniş kullanımda ise herhangi bir görev fiilen yerine getirilmeden, yalnızca unvan ve rütbe olarak verilmesini karşılar. Buna karşılık, görevlerin fiilen icra edilmesine *mansıb* denir. Osmanlı teşrifatında ise, mansıbı fiilen yürütenlerle yalnızca pâye sahibi olan kimseler aynı hak ve imtiyazlara sahip kabul edilmiştir. XVI. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı ilmiye teşkilatında sıkça kullanılan pâye kavramı, hem medrese müderrislerinin hem de adalet teşkilatının temel unsuru olan kadıların tayin ve terfilerinde önemli bir unsur olarak kaynaklarda yer almıştır. Ayrıca zaman zaman askerî sınıf mensuplarına da bu uygulamanın

¹²³ Zeydân, *Terâcim*, 2/226; Baktır, “Mahmûd Hamza Efendi”, 27/365.

¹²⁴ Senûsî, *er-Rihletu'l-Hicâziyye*, 3/227.

¹²⁵ Senûsî, *er-Rihletu'l-Hicâziyye*, 3/227.

¹²⁶ Hâfız Nizâr Abâza, *Tarihu Ulemâi Dimeşk*, 54.

¹²⁷ Zeydân, *Terâcim*, 226; Baktır, “Mahmûd Hamza Efendi”, 27/365.

¹²⁸ Zeydan, *Terâcim*, 54.

yansıtıldığı görülmektedir. Pâye sisteminin ortaya çıkışını ise Fâtih Sultan Mehmed dönemi gelişmelerine kadar götürmek mümkündür.¹²⁹

Osmanlı ilmiye teşkilatında görev alan âlimler, müderrislikten Rumeli kazaskerliğine kadar çeşitli kademelerde “paye” adı verilen rütbeler ihraz ederdi. Bu payeler, devlet nezdindeki itibar ve hiyerarşik konumu gösterirdi. Kadılar, farklı eyaletlerde bizzat kadılık yaparak ya da naip tayin ederek söz konusu payeleri elde ederlerdi. Buna karşılık, yalnızca itibarî birer unvan niteliğindeki İzmir ve Edirne *paye-i mücerredeleri*, alındıkları halde karşılığında herhangi bir idari görev yüklemesi getirmezdi. Müftüler, naipiler hatta ilmiye dışındaki bazı görevliler, kariyerlerine önce İzmir *paye-i mücerredesini* alarak başlar, ardından Edirne *paye-i mücerredesine* yükselerek ek bir onaya kavuşurlardı.¹³⁰

Paye-i mücerredeler, Osmanlı ilmiye hiyerarşisine 19. yüzyılın ikinci yarısında dâhil edilmiştir. Abdülkadir Pakalın’ın aktardığına göre, 1282 (1865–66) tarihli teşkilat reformları sırasında taşra müftüleri ile ulema ve onların çocuklarının daha yüksek bir rütbeye talebi üzerine önce İzmir *paye-i mücerredesi* ihdas edilmiştir. Takip eden dönemde, 1295 (1878) yılında Edirne payesi de bu yeni statüye eklenerek ilgililere tevdi edilmiştir.¹³¹

Osmanlı yönetiminin tevcih ettiği kronolojik paye ve nişanlar, Hamzâvî’nin devlet nezdindeki itibarını ve sadakatini açıkça gösterir.¹³² İlk olarak 1272/1856’da İzmir *paye-i mücerredesi*yle başlayan onurlandırma süreci, 1291/1874’te Mecîdî nişanlı *Bilâd-ı Hamse* rütbesiyle, 1296/1879’da üçüncü dereceden Osmanlı nişanıyla ve 1299/1882’de *Haremeyn-i Şerîfeyn* payesiyle devam etmiş; nihayet 1300/1883’te nadiren dışardan tevcih edilen İstanbul payesi ve ikinci dereceden Mecîdî nişanıyla taçlanmıştı. Bu ardışık yükseliş, Mahmûd Hamza Efendi’nin sunduğu hizmetlerin kalitesini, Osmanlı bürokrasisindeki etkin konumunu ve devlete olan bağlılığını somut bir şekilde teyit etmektedir.¹³³

1.1.10. Mecelle’nin Metnine Getirdiği Katkılar

Şam Müftüsü olarak görev yapan Mahmûd Hamza Efendi, Mecelle hükümlerine büyük önem atfetmiştir. Zira Şeyhülislâmlık, bu kanun kitabına aykırı fetva vermeyi yasaklamıştı. Bu bilinçle, Mecelle’nin dönemsel baskılarını yakından izleyen Hamzâvî, dokuzuncu kitap olan “Hacr, İkrâh ve Şüf’a Kitabı”nı Arapçaya kazandırmıştır. Mecelle

¹²⁹ Fahri Unan, “Pâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34/193.

¹³⁰ İlhami Yurdakul, “Şeyhülislam Arzları ve Padişah İradeleri” (1845-1878) (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017), 270-271.

¹³¹ M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Meb Yayınevi, 1971), 2/764.

¹³² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 279.

¹³³ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 764.

Cemiyeti'nde tashih edilen bu çeviri, Maarif Bakanlığı'nın temize çekilmiş nüshasından 2000 adet basılmak üzere yayımlanmıştır.¹³⁴

Mahmûd Hamza Efendi, Mecelle'nin hazırlanma aşamasında doğrudan tasnif heyetinde yer almamış; ancak Kanunnâme sonrasında onun fikhî esaslarını derinlemesine ele alarak hem eleştirel hem de tamamlayıcı eserler kaleme almıştır. Özellikle Abdüsettâr Efendi'nin Mecelle'ye dair Tenbîhü'r-rukûd adlı çalışmasına karşı “Tenbîhü'l-havâs 'alâ enne'l-imzâ'e fî'l-hudûd lâ fî'l-kisâs” başlıklı bir reddiye yazarak, Ceza hükümlerinin sınır kavramları içinde değil, kıyâs usûlüyle değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. On yıl sonra kaleme aldığı el-Ferâidü'l-behiyye fî'l-kavâidi'l-fikhiyye adlı eseri ise, Mecelle'nin ilk kitabı neşrinden sonra yayımlanan ilk fikhî kaide kitaplarından biri olarak, onun usûlî yaklaşımlarını sistematik bir biçimde sunar ve Mecelle'nin kavram dünyasını anlamada önemli bir kaynak teşkil eder.¹³⁵

Şam Müftüsü sıfatıyla Mahmûd Hamza Efendi, Mecelle hükümlerinin ruhuna ve Şeyhülislam makamının yasaklarına riayet edilmesini gözetmiştir. Özellikle 1688. maddede, “şahidlik ederken güvenilir bir kişiden işittiğini belirtmenin” kabul edileceği hükmünün bir fıkra, “aynı usulü kullanmadan da aynı şahitliğin makbul sayılacağı” ifadesinin ise diğer fıkra, yer alması, metinler arasında çelişki doğurduğu kanaatini uyandırmıştır.¹³⁶ Bu tutarsızlığı Meşihat'a yazılı olarak arz eden Hamzâvî, yazısında konunun fıkıh kaynaklarında da açıkça tartışıldığını, bu iki hükmün biri lehine net bir tespitin gerekli olduğunu belirtmiştir.¹³⁷ Mecelle Cemiyeti'nden gelen yanıt, metinler arasında zıtlık bulunmadığı, ancak Mecelle'nin her hâl ve vakayı kapsayamayacağı; benzer durumlarda Hanefî fıkıh kitaplarına başvurulmasının uygun olacağı yönünde olmuştur. Böylece, Hamzâvî hem hukuki titizliğini hem de kanun kitabının uygulanabilirliğine yönelik sorumluluğunu ortaya koymuştur.¹³⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), *Mühimme-i Asâkir Defterleri* [A.DVNS.ASK.MHM.d], No. 989, Gömlek No. 7, 440.

Mecelle'nin “tenâkuz” kavramına yönelik en kapsamlı eleştirisini, *et-Tefâvud fî't-Tenâkuz* adlı risâlesinde kaleme alan Hamzâvî, tanımın, kanundaki çelişkili hükümler arasında hem ferdî hakların (efrâd) hem de üçüncü şahısların (âğyâr) menfaatinin korunmasını yeterince göz önünde bulundurmadığını savunmuştur. Somut vak'alar ve mantiki çıkarımlarla, tenâkuzun sadece hükümler arası çelişki değil aynı zamanda uygulamada

¹³⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Dahiliye*, Gömlek No. 68260.

¹³⁵ Mahmud Hamza Efendi Efendi, *Tenbîhü'l-Havâs 'alâ Enne'l-İmzâ'e fî'l-Hudûd lâ fî'l-Kisâs* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1876), 289; Mahmud Hamza Efendi Efendi, *el-Ferâ'idü'l-Behiyye fî'l-Kavâ'idü'l-Fikhiyye* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1884), 346; Baktır, “Mahmûd Hamza Efendi”, 27/365.

¹³⁶ Ali Haydar Efendi, *Dürer*, 4/418.

¹³⁷ Ahmed Cevded Paşa, *Ahmet Cevdet Paşa evrakı*, nr. 35, Atatürk Kitaplığı, vr. 31.

¹³⁸ Ahmet Cevdet Paşa evrakı, nr. 35, vr. 33.

doğacak hak mağduriyetini de engelleyecek şekilde tanımlanması gerektiğini göstermiştir.¹³⁹ Eseri Arapçaya tercüme eden Beyrut İstinaf Mahkemesi Reisi İsmâil Hakkı ise, dipnotlarında bu itirazın hukuki dayanaktan yoksun olduğunu ve Mecelle'nin mevcut tarifinin pratiğe uygun olduğunu ileri sürerek karşı bir kanaat ortaya koymuştur.¹⁴⁰

Şam Müftüsü Mahmûd Hamza Efendi, Mecelle hükümlerine dönük uygulayıcı sorumluluğu ile akademik titizliği bir arada yürütmüştür. “Hacr, İkrâh ve Şüf'a Kitabı”nı Arapçaya kazandırarak kanun metninin erişilebilirliğini artırmış; Tenbîhü'l-havâs gibi reddiyeleriyle iç tutarlılığı sorgulamış; el-Feridü'l-behiyye fî'l-kavâidi'l-fıkhiyye'de ise usûlî yaklaşımlarını sistematik bir biçimde ortaya koyarak Mecelle kavram dünyasının anlaşılmasına önemli katkılar sunmuştur. Metinler arasındaki muhtemel çelişkileri yazılı olarak Meşihat'a arz ederek çözüm önerileri geliştirmesi; fetva makamının sınırlarını koruma ile kanunun pratiğe yansımaları gözetme çabasının somut ifadesidir. Bu bütüncül tutum, Hamzâvî'yi Mecelle'nin ruhunu hem koruyan hem de zenginleştiren öncü bir hukuk âlimi olarak ortaya koymaktadır.¹⁴¹

¹³⁹ Baktır, “Mahmûd Hamza Efendi”, 27/365.

¹⁴⁰ Baktır, “Mahmûd Hamza Efendi”, 27/365.

¹⁴¹ Mahmud Hamza Efendi Efendi, *Tenbîhü'l-Havâs 'alâ Enne'l-İmzâ'e fî'l-Hudûd lâ fî'l-Kisâs* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1876), 289; Mahmud Hamza Efendi Efendi, *el-Ferâ'idü'l-Behiyye fî'l-Kavâ'idü'l-Fıkhiyye* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1884), 346; Baktır, “Mahmûd Hamza Efendi”, 27/365.

İKİNCİ BÖLÜM

2. VAKIF MÜESSESESİ

İslam medeniyetinde vakıf müessesesi, toplumsal adaleti temin eden, hayır ve infak kavramlarını somutlaştıran temel kurumlardan biri olarak kabul edilmiştir. Malın menfaatinden toplumun yararlanmasını sağlayan bu yapı, ferdin servetini kalıcı bir şekilde hayra dönüştürmesini temin eder. Bu yönüyle vakıf, sadece hukuki bir tasarruf değil, aynı zamanda bir kulluk bilinci ve sosyal sorumluluk ifadesidir. Vakıf kavramının Kur'an'da doğrudan yer almaması, bu kurumun kökeni etrafında çeşitli tartışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte Kur'an'da vakıf anlayışının teşekkülüne zemin hazırlayan birçok ilke ve kavram bulunmaktadır. Allah yolunda mal harcamaya teşvik eden ayetler (el-Bakara 2/195, 261), iyilikte yardımlaşmayı emreden hükümler (el-Mâide 5/2) ve hayırda yarışmayı öven ifadeler (el-Bakara 2/148; Âl-i İmrân 3/114) bu bağlamda en çok zikredilen örneklerdir. Dolayısıyla vakfın felsefesi, sadaka ve hayrat gibi Kur'ânî kavramlarla ilişkilendirilmiştir. Hukukî boyutta ise vakıf, Hz. Peygamber'in ve sahâbenin uygulamalarına dayandırılmıştır. Nitekim sadaka ve sadaka-i câriye ile ilgili hadisler, tarih boyunca vakfiyelerde sıkça yer bulmuş; vakfın sürekliliği ve bağlayıcılığına işaret eden bu rivayetler, İslâm vakıf anlayışının temellendirilmesinde ve yaygınlaşmasında belirleyici rol oynamıştır.¹⁴²

Kur'ân-ı Kerîm'de infak ahlâkı, iyiliğe ulaşmanın şartı olarak ortaya konulmuştur: *“Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda harcamadıkça birr'e (iyiliğe, takvâya) ulaşamazsınız. Her ne harcarsanız şüphesiz Allah onu bilir.”*¹⁴³ Bu ilahi beyan, müminin dünya malını Allah yolunda kullanarak ebedî hayata yatırım yapması gerektiğini bildirir. Vakıf anlayışı, bu ayetin pratiğe dökülmüş hali olarak tebarüz eder.¹⁴⁴

Vakıf uygulaması, Hz. Peygamber'in yönlendirmesiyle şekillenmiş ve ilk defa Hz. Ömer'in Hayber'de edindiği araziye vakfetmesiyle hukuki boyut kazanmıştır. Hz. Peygamber bu konuda şöyle buyurmuştur: *“İstersen aslını (mülkiyetini) vakfet, onu satma, hibe etme ve miras bırakma. Onun geliriyle tasaddukta bulun.”*¹⁴⁵

¹⁴² Hacı Mehmet Günay, “Vakıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/479.

¹⁴³ Âl-i İmrân 3/92.

¹⁴⁴ İbrahim Canan, *Kütüb- i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1993), 16/278.

¹⁴⁵ Buhârî, “Vesâyâ”, 27; Müslim, “Zekât”, 15.

Bu hadîs, vakıf hukukunun temelini teşkil etmekle birlikte, İslam'ın mülkiyet anlayışının da sosyal dengeyi önceleyen bir zemine dayandığını göstermektedir. Vakıf, ferdi mülkiyeti toplumsal faydaya yönlendirme bilincidir.¹⁴⁶

Sadaka-i câriye, İslam toplumunda kalıcılığı esas alan hayır kurumlarının temelini oluşturur. Hz. Peygamber, sürekli devam eden hayırların önemini şu şekilde ifade etmiştir: “Âdemoğlu öldüğü zaman amel defteri kapanır. Ancak şu üç şey bundan müstesnadır: Sadaka-i câriye, kendisinden istifade edilen ilim ve kendisine dua eden hayırlı evlat.”¹⁴⁷ Vakıf, bu üç kalıcı hayırdan biri olan sadaka-i câriyenin en köklü ve kurumsal biçimi olarak değerlendirilmiştir.¹⁴⁸

Vakıf müessesesi, tarihsel süreçte yalnızca ibadet mekânlarıyla sınırlı kalmamış; sosyal, hukukî ve iktisadî alanlarda da belirleyici bir rol üstlenmiştir.¹⁴⁹ Mahmud Hamza Efendi'nin *el-İstikşâf an Teâmüli'l-Evkâf* adlı risalesi, Osmanlı'nın son dönem vakıf uygulamalarını klasik fıkıh çerçevesinde ele alarak vakıf ilişkilerini ve teamülleri değerlendirmektedir. Bu çerçevede vakıf, teknik bir hukuk konusu olmanın ötesinde, İslam toplumunda sosyal adalet anlayışının kurumsal bir tezahürü olarak değerlendirilmektedir.¹⁵⁰

2.1. VAKIFLA ALAKALI KAVRAMSAL ÇERÇEVE

“Vakıf” kelimesi, Arapça kökenli olup ف - ق - و kökünden türemektedir. Bu kök, sözlükte durmak, durdurmak, ayakta durmak, tasarrufu engellemek, hapsedmek ve susmak gibi anlamlara gelmektedir. Terimin çoğul biçimi ise evkâf yahut vukûf şeklinde kullanılmaktadır.¹⁵¹

Fıkıh literatüründe “vakf” kelimesi iki anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan ilki mastar formunda olup vakfetmek fiilini ifade ederken, diğeri ism-i mefûl kalıbında “mevkûf” şeklinde olup vakfedilmiş şey anlamına gelmektedir.¹⁵² Öte yandan, vakfî gerçekleştiren kişiye “vâkıf”, vakfedilen mala ise “mevkûf” veya “mahall-i vakf” denilmektedir. Vakfedilen ayının menfaatinin tahsis edildiği kişi ya da yere ise “mevkûfün aleyh”, “meşrûnun leh” yahut

¹⁴⁶ Ahmet Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi* (*Osmanlı Tatbikatında Vakıf*) (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 16.

¹⁴⁷ Müslim, “Vasiyye”, 14.

¹⁴⁸ İ. Erol Kozak, *Bir Sosyal Siyaset Müessesesi Olarak Vakıf (Vakıf)* (İstanbul: Akabe Yayınları, 1985), 29.

¹⁴⁹ Nazif Öztürk, *Menşei ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1983), 50.

¹⁵⁰ Kozak, *Bir Sosyal Siyaset Müessesesi Olarak Vakıf*, 29.

¹⁵¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrût: Dâru İhyâ'î't-Türâsi'l-'Arabî, 1419), 9/359; Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muḥîṭ* (Beyrût: Dâru İhyâ'î't-Türâsi'l-'Arabî, 1424), 1112; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 24/468.

¹⁵² Trablusî, *el-İs'âf*, 3; Ömer Hilmi, *İthâfû'l-Ahlâf*, 3; Şemseddin Sâmi, *Kâmûs-ı Türki*, 1496; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 4/284; Ebû Ceyb, *el-Kâmûsü'l-Fıkhîyye*, 385.

“murtezika” gibi isimler verilmekte olup, bu kimseler “vakıf lehtarı” olarak da adlandırılabilir. ¹⁵³

Klasik kaynaklarda, çoğunlukla “vakıf” kelimesiyle eş anlamda kullanılmak üzere; “yakalama, tutma, alıkoyma” anlamlarını içeren “habs / حبس” ¹⁵⁴ ve “Allah rızası için yoksullara verilen şey” anlamındaki “sadaka / صدقة” ¹⁵⁵ terimlerine de yer verildiği görülmektedir. Nitekim hadislerde “vakıf”, “habs” ve “sadaka” kavramları birbirinin yerine kullanılabilmektedir. Bununla birlikte, vakıf anlamını karşılamak üzere daha çok “sadaka” kelimesinin tercih edildiği müşahade edilmektedir. ¹⁵⁶ Fıkıhî mezhepler arasında bu kullanım çeşitliliği bir süre daha devam etmiş, ancak zamanla “vakıf” terimi terminolojik olarak daha yaygın hâle gelmiştir. ¹⁵⁷

İmam Şâfiî (ö. 204/819), *el-Ümm* adlı eserinde vakıf konusunu ele alırken “el-ahbâs” başlığını kullanmış, ¹⁵⁸ aynı bölümde “sadakatü’l-muharrame” ¹⁵⁹ ve “sadakatü’l-mevkûfe” ¹⁶⁰ gibi ifadeler de yer vermiştir. Şâfiî mezhebinin önde gelen âlimlerinden Müzenî (ö. 264/878) de, temel kaynaklardan biri kabul edilen *el-Muhtasar* adlı eserinde, hocası Şâfiî’nin yöntemini sürdürerek vakıf anlamını kimi zaman “habs” kimi zaman ise “sadaka” kelimeleriyle ifade etmiştir. ¹⁶¹ Zâhirî mezhebine mensup İbn Hazm (ö. 456/1064) ise, her ne kadar terim olarak “vakıf”ı kullanmış olsa da, Şâfiî’nin yaklaşımına benzer şekilde “habs” ifadesine öncelik tanımıştır. ¹⁶²

Benzer şekilde, İmam Mâlik’e (ö. 179/796) nispet edilen ve mezhebin ilk temel kaynaklarından biri kabul edilen *el-Muvatta*’da vakıf konusuna doğrudan yer verilmemiştir. Buna karşın, onun öğrencilerinden Sahnûn (ö. 240/854), İmam Mâlik’in bir diğer öğrencisi Abdurrahman b. Kasım’ın (ö. 189/807) görüşleriyle birlikte kaleme aldığı *el-Müdevvene* adlı eserinde vakıf kavramını “habs” kelimesiyle ifade etmiştir. Aynı eserde, Mâlikî mezhebinin önde gelen âlimlerinden İbn Vehb’e (ö. 199/814) atfedilen rivayetlerde ise “sadaka” terimi esas alınmakla birlikte, dönemin yaygın ifadelerinden olan “habs”in “sadaka” ile aynı anlamı taşıdığı açık bir biçimde ortaya konmuştur. ¹⁶³

¹⁵³ Ömer Hilmi, *İthâfî’l-Ahlâf*, 2-4.; Ali Haydar, *Tertîbü’s-sunûf*, md. 2; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 4/284.

¹⁵⁴ Râzî, *Muhtârü’s-Sihâh*, 65; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 6/44.

¹⁵⁵ Râzî, *Muhtârü’s-Sihâh*, 174; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 10/196.

¹⁵⁶ Hassâf, *Ahkâmü’l-Evkâf*, 1-18.

¹⁵⁷ İbrâhim el-Beyyûmî, *el-Evkâf ve’siyâse fî Mısır*, 22.

¹⁵⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/274, 280.

¹⁵⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/274.

¹⁶⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/275, 280.

¹⁶¹ Müzenî, *el-Muhtasar*, 8/33.

¹⁶² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/149.

¹⁶³ Sahnûn, *el-Müdevvenetü’l-Kübrâ*, 6/98-101.

Aynı şekilde Mâlikî mezhebine mensup fakîhlerden Kayrevanî (ö. 386/996),¹⁶⁴ İbn Abdilber (ö. 463/1071) ve İbn Rüşd (ö. 520/1126), vakfı tanımlarken “habs” terimini kullanmaya devam etmişlerdir. Bu durum, Medine merkezli Mâlikî fıkında vakıf uygulamasının genellikle “habs” kavramı ile ifade edildiğini göstermektedir. Bununla birlikte, söz konusu bölgede bilhassa ilk dönemlerde “habs”, genel anlamda fakir ve muhtaçların yararına düzenlenen klasik sadaka merkezli vakıf anlayışından farklı olarak, belirli bir aileye tahsis edilen ve lehtarların kalması durumunda vakfedenin kendisine yahut mirasçılarına iade edilen geçici bir hayır kurumu biçiminde değerlendirilmiştir.¹⁶⁵ Câferî mezhebine bağlı âlimler de benzer bir yaklaşım benimseyerek, “habs”i vakıfla özdeşleştirmekten ziyade, genel olarak sadaka türünden geçici bir hukukî tasarruf şeklinde yorumlamışlardır.¹⁶⁶

Buna karşılık, terim olarak “vakıf” kavramını tercih eden Irak hukuk ekolünün önde gelen isimlerinden İmam Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805), eserlerinde “habs” ifadesine de yer vermektedir. Ancak, İmam Muhammed, *el-Hucce alâ ehli'l-Medine* adlı eserinde, Mâlikî fıkıh bilginlerinin “habs” kavramı etrafında şekillendirdikleri farklı vakıf anlayışlarını eleştirerek, bu konuya dikkat çekmektedir. Özellikle “Ehl-i Medine” olarak adlandırdığı Mâlikî âlimlerini, bu farklı yaklaşım nedeniyle tenkit etmektedir.¹⁶⁷

“Vakıf” terimi, Hanefîler ile birlikte Hanbelî, Câferî¹⁶⁸ ve Zeydî¹⁶⁹ fakîhleri tarafından da benimsenmiştir. Başlangıçta “habs” ve “sadaka” kavramlarına ağırlık veren Şâfiî ve Mâlikî ekollerinin zamanla bu gruba dâhil olmasıyla birlikte, “vakıf” terimi, nihayetinde genel olarak İslam hukukçularının üzerinde birleştiği bir kavram halini almıştır.

Hanefî mezhebinde, ilk olarak İmam Muhammed eş-Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağîr* adlı eserinde “Zimmînin Vasiyeti” başlığı altında “vakıf” kavramına değinmiş, *el-Asl* adlı eserinde ise vakıf konusunu daha derinlemesine ele almıştır. Burada, “Kitâbü'l-Vakf” ve “Kitâbü's-Sadakati'l-Mevkûfe” adlarını verdiği iki bölümde vakfı incelemiş ve zaman zaman “sadaka” terimini de kullanmış olsa da, başlıkları ve içeriği tamamen vakıf ekseninde şekillendirilmiştir.¹⁷⁰ Daha sonra Halvânî'nin (ö. 452/1060), “sadaka”yı “mevkûfe” ve “memlûke” sıfatlarıyla tanımladığı ikili tasnife¹⁷¹ paralel olarak, Şeybânî'nin “vakf”ı “sadaka-i mevkûfe” olarak adlandırması, mezhebinin vakıf konusundaki yaklaşımını net bir şekilde

¹⁶⁴ Kayrevânî, *er-Risâle*, 231.

¹⁶⁵ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, 6/102; İbn Abdilber, *el-Kâfî*, 2/1012-1013; İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve't-Tahsîl*, 12/185.

¹⁶⁶ Tûsî, *en-Nihâye*, 600-601; Hillî, *Kavâidü'l-Ahkâm*, 2/389.

¹⁶⁷ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 5/2083; Şeybânî, *el-Hucce*, 3/46.

¹⁶⁸ Tûsî, *en-Nihâye*, 169; Hillî, *Kavâidü'l-Ahkâm*, 2/387.

¹⁶⁹ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Ezhâr*, 13; Şevkânî, *es-Seylû'l-Cerrâr*, 3/313.

¹⁷⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 12/92.

¹⁷¹ Halvânî, *el-Mebsût*, 368.

ortaya koymaktadır. Zira Irak ekolünde, vakıf daha geniş bir kavram olan “sadaka” çerçevesinde değerlendirilmiş, ancak tek seferde başkasının mülkiyetine devredilmesi yerine, sürekli olarak yoksullara yardım sağlanmasına dayanan özel bir uygulama biçimi kazanmıştır. Diğer ana ekollerden olan Mâlikîler ise, yukarıda ifade edilen sınırlı yorumlarıyla bu anlayıştan farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir.¹⁷²

Hanefî mezhebinde İmam Muhammed eş-Şeybânî, vakıf konusunu eserlerinde ayrıntılı biçimde ele almış, onu “sadaka-i mevkûfe” olarak adlandırarak mezhebin bakış açısını netleştirmiştir. Irak ekolünde vakıf, sadaka kapsamında değerlendirilmiş, ancak sürekli yardım amacıyla farklı bir form kazanmıştır. Mâlikîler ise bu konuda daha sınırlı ve farklı bir anlayış benimsemiştir.¹⁷³

Vakıf konusuna dair kaleme alınan ilk müstakil eserler arasında, Hassâf’a (ö. 261/875) ait *Ahkâmü’l-Evkâf* ve Tâhâvî’nin (ö. 321/933) *el-Muhtasarı*, bölüm başlıkları dışında özellikle “vakıf” kavramının öne çıktığı çalışmalardır.¹⁷⁴ Daha sonra, Kudûrî’nin (ö. 428/1037) *el-Muhtasarı* ve aynı yüzyılda yazılmış olan Serahsî’ye (ö. 483/1090) ait *el-Mebsûr*’da ise, hem bölüm başlıklarında hem de metinlerde yalnızca “vakıf” kelimesine yer verilmiş, “sadaka” veya “habs” gibi terimler kullanılmamıştır.¹⁷⁵ Alâeddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144) ise, kendisinden önceki Hâkim eş-Şehîd’in (ö. 334/945)¹⁷⁶ tercih ettiği gibi, “Kitâbü’l-Vakf ve’s-Sadaka” şeklinde bir başlık kullanmıştır. Ancak burada “sadaka” terimi, malın menfaatini değil, asıl malın infak edilmesini ifade etmektedir. “Vakıf” ise, malın aslı korunarak yalnızca menfaatinin sadaka olarak verilmesi şeklinde kabul edilmiştir.¹⁷⁷ Semerkandî’nin bu anlayışı, onun eserini şerh eden Kâsânî’ye (ö. 587/1191) ait “Bedâi”’de daha da ileriye götürülmüş ve benzer bir vakıf tanımına yer verilmiştir. Vakıf konusunun erken dönem fıkıh literatüründeki yeri, Hassâf ve Tâhâvî gibi âlimlerin eserlerinde açıkça görülür. Daha sonra Kudûrî ve Serahsî, yalnızca “vakıf” terimini kullanarak bu yaklaşımı sürdürmüşlerdir. Semerkandî ise, “vakıf” ile birlikte “sadaka”ya da yer vermiş; fakat sadakayı malın aslını infak anlamında, vakfı ise menfaatin tasadduku şeklinde yorumlamıştır. Bu anlayış, Kâsânî tarafından daha sistemli hale getirilmiştir.¹⁷⁸

Öte yandan, ilk dönem Hanbelî kaynakları arasında yer alan el-Hallâl’ın (ö. 311/923) *Kitâbu’l-Vukûf* adlı eseri ile Hırâkî’nin (ö. 334/945) *el-Muhtasarında*, hem bölüm

¹⁷² Şeybânî, *el-Asl*, 12/66-96; *el-Câmiü’s-Sağîr*, 527; Bedir, “Vakıf Doktrini”, *Vakıf, Hukuk ve Toplum*, 13.

¹⁷³ Şeybânî, *el-Asl*, 12/92.

¹⁷⁴ Hassâf, *Ahkâmü’l-Evkâf*, 1/18-19; Tâhâvî, *el-Muhtasar*, 136-137.

¹⁷⁵ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 2/99.

¹⁷⁶ Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfî*, 180.

¹⁷⁷ Alâeddîn es-Semerkandî, *Tuhfe*, 3/375-379.

¹⁷⁸ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâ’i fî Tertîbi’s-Şerâ’i* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986), 6/337.

başlıklarında hem de içerikte “vakıf” teriminin kullanıldığı görülmektedir.¹⁷⁹ Hanbelî fıkıh geleneğinde bu şekilde başlayan tercih, daha sonraki dönemlerde İbn Kudâme (ö. 620/1223), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim (ö. 751/1350) gibi önemli âlimler tarafından da devam ettirilmiştir.¹⁸⁰

Habs ve sadaka terimlerini geri planda bırakarak “vakıf” kavramına yönelen Şâfiîler arasında ilk örnek olarak Mâverdi (ö. 450/1058) öne çıkarmaktadır. *el-Hâvî* adlı eserinde her ne kadar diğer terimlere de yer vermiş olsa da, özellikle “vakıf” kelimesine ağırlık verdiği yaklaşımıyla dikkat çekmektedir.¹⁸¹ Aynı mezhepte yer alan diğer temel kaynaklar, örneğin Ebû İshâk eş-Şîrâzî’nin (ö. 476/1083) *el-Mühezzeb*’i¹⁸² ve İmam Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) *el-Vecîz*’i¹⁸³ gibi eserler başta olmak üzere, bu tercihin sürdürüldüğü görülmektedir.¹⁸⁴

Mâlikî mezhebinde başlangıçta “vakıf” terimi, Sahnûn’un (ö. 240/854) *el-Müdevvene* adlı eserinde görüldüğü üzere “el-habsü’l-mevkûf” ifadesiyle, “habs” kavramını açıklayan bir nitelik olarak yer almıştır.¹⁸⁵ İbn Abdilber’in *el-Kâfî* adlı eserinde ise “vakıf” ifadesinin belirgin bir şekilde kullanılmadığı dikkati çeker.¹⁸⁶ Ancak klasik dönem Mısır ulemâsından İbnü’l-Hâcib (ö. 646/1249) ve Karâfî (ö. 684/1285) ile birlikte bu yaklaşım terk edilerek “vakıf” kavramı daha açık biçimde ön plana çıkmıştır. Zamanla “habs” ve “sadaka” kelimelerinin, süreklilik arz eden sadaka anlamındaki vakfı tam olarak karşılamadığı kanaati benimsenmiş ve bu anlamı ifade etmek üzere doğrudan “vakıf” teriminin kullanımı tercih edilmiştir.¹⁸⁷ Bu anlayış, mezhebin temel kaynaklarından olan Sîdî Halîl’in (ö. 776/1374) *el-Muhtasar* adlı eseriyle de devamlılık kazanmıştır.¹⁸⁸

Mâlikî mezhebinin erken dönemlerinde “vakıf” yerine daha çok “habs” kavramı tercih edilmiş, bu yaklaşım Sahnûn ve İbn Abdilber gibi âlimlerin eserlerinde açıkça görülmüştür.¹⁸⁹ Ancak İbnü’l-Hâcib ve Karâfî ile birlikte “vakıf” terimi belirginlik kazanmış, zamanla “habs” ve “sadaka” kelimelerinin vakfin anlamını tam karşılamadığı düşüncesiyle bu değişim kalıcı

¹⁷⁹ Hallâl, *Kitâbü’l-Vukûf*, 1/199; Hırâkî, *el-Muhtasar*, 139-140.

¹⁸⁰ İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 3/571; İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ’l-Kübrâ*, 4/3; İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-Muvakkîn*, 3/225-288.

¹⁸¹ Mâverdi, *el-Hâvî*, 7/511-513.

¹⁸² Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/671.

¹⁸³ Bkz. Râfî’î, *el-Azîz*, 6/248.

¹⁸⁴ Râfî’î, *el-Azîz*, 6/248; Nevevî, *Ravzatü’t-Tâlibîn*, 4/377-388; Sübkî, *Fetâvâ’s Sübkî*, 1/461; İbn Hacer el-Askalânî, *Bulûğu’l-Merâm*, 309.

¹⁸⁵ Sahnûn, *el-Müdevvenetü’l-Kübrâ*, 6/101.

¹⁸⁶ İbn Abdilber, *el-Kâfî*, 2/1012-1013.

¹⁸⁷ İbnü’l-Hâcib, *Câmiü’l-Ümmehât*, 448-449; Karâfî, *ez-Zahîre*, 4/301.

¹⁸⁸ Sîdî Halîl, *el-Muhtasar*, 212; Mevvâk, *et-Tâc ve’l-İklîl*, 7/626.

¹⁸⁹ Sahnûn, *el-Müdevvenetü’l-Kübrâ*, 6/101.

hale gelmiştir. Bu anlayış, Sîdî Halîl'in *el-Muhtasar'ında* da sürdürülerek mezhepte kökleşmiştir.¹⁹⁰

2.2. FIKIH LİTERATÜRÜNDE VAKFIN İSTİLAHÎ TANIMI

Fıkıh literatüründe "vakıf", bir malın aslını korunmuş olarak bırakarak, sadece onun menfaatini hayır yolunda sürekli olarak tahsis etmeyi ifade eden özel bir hukukî işlemdir. Bu yönüyle vakıf, şahsî tasarruflardan ayrılarak kamu yararına dönük kalıcı bir hayır kurumuna dönüşür. Fıkıh âlimleri, vakfın tanımını yaparken genellikle “malın aslını bağışlamak, menfaatini ise Allah yolunda sürekli olarak harcamak” şeklinde ifadeler kullanmışlardır. Bu tanımda iki temel unsur öne çıkar: Birincisi, vakfedilen malın aynının mülkiyetinden çıkmaması; ikincisi ise menfaatinin belirli şartlar doğrultusunda süreklilik arz eden bir şekilde tahsis edilmesidir.¹⁹¹

Hanefiler vakfı, sahibinin mülkünden çıkmadan, başkasının menfaatine kalıcı olarak tahsis edilen bir tasarruf olarak görmüş¹⁹²; diğer mezhepler ise vakfın mülkiyeti tamamen Allah'a ait sayılan bir mal haline geldiğini kabul etmiştir. Bu mezhepler arası yaklaşım farkı, vakıf kurumunun hukukî boyutunda bazı teknik ayrışmalar doğursa da, ortak nokta olarak vakfın sürekli bir hayır hedefiyle kurulduğu kabul edilmiştir. Bu yönüyle vakıf, sadece bireysel hayırseverliğin değil, toplumsal dayanışmanın ve kamu yararına hizmet etmenin kurumsal bir ifadesi olarak İslam hukukunda yerini almıştır.¹⁹³

Bu şekilde kavramsal kimliğini kazanan vakıf, terimsel (ıstilahî) düzlemde farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu tanımlamalar ise genel hatlarıyla dört ana başlık altında incelenebilir.

2.2.1. Hanefî Mezhebinin Vakıf Anlayışı

Özellikle Hanefî mezhebinde İmâmeyn'in görüşlerine dayalı olarak şekillenen ilk tanımda, vakfın bağlayıcı olması ve vâkıfın mal üzerindeki mülkiyetinden feragat etmesi esas alınmıştır. Bu çerçevede vakıf, “bir mülkün menfaatinin Allah'ın kullarına tahsis edilerek, asıl malın ise Allah'ın mülkü kabul edilip, kalıcı olarak temlik ve temellükten uzak tutulması”

¹⁹⁰ Sîdî Halîl, *el-Muhtasar*, 212; Mevvâk, *et-Tâc ve'l-İklîl*, 7/626.

¹⁹¹ Muhammed Murtaza el-Hüseynî Zebîdî, *Tacu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kâmus*, قف md. thk. Nevâf el-Cerrâh (Lübnan: Dâru Sadır, 2011), 7/852; Mevlüt Sarı, *el-Mevârid* قف md. (İstanbul: İpek Yayınları, 1982), 1676; Komisyon, Mucemu'l el- Vasit قف md. (Mısır: Mucme Luğati'l-Arabiyye, 1972); Eyyûb b. Musa El Huseynî el- Kerimî el Kefevî Ebu'l-Bekâ, *el Külliyyât Mucemu fi'l-Mustalahât ve'l-Furuki'l-Luğaviyye*, thk. Muhammed el-Mısırî (Lübnan: y.y., 2012), 1119.

¹⁹² Günay, “Vakıf”, 42/476.

¹⁹³ Haskefî, *Durru'l-Muhtâr*, 3/394; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, 2/376; Mansur b. Yunus b. Selahâddin b. Hasan b. Ahmed b. İdris Ebû Saâdet, Buhûtî, *Keşşâfu'l-Kinâ an Metni'l-İknâ'* (Mekke: Matbaâtu'l-Hükume, 2003), 4/267; Kermî, *Gâyetü'l-Müntehâ*, 299.

şeklinde tarif edilmiştir.¹⁹⁴ Bu tanıma sonradan eklenen “hükmen” ifadesi, Haskefî (ö. 1088/1677) tarafından ilave edilmiştir. Haskefî, gerçek anlamda tüm mülkiyetin zaten Allah’a ait olduğunu belirterek, burada kastedilenin ancak hükmi bir mülkiyet devri olabileceğini ifade etmektedir.¹⁹⁵ Bu tarif doğrultusunda oluşan vakıf anlayışı, Kâdihân’ın (ö. 592/1196) açıkça ortaya koyduğu üzere, mezhep içinde uygulamada temel alınmış ve fetvalara da yansımıştır.¹⁹⁶ Zaman içinde, farklı mezheplerin ve çevrelerin de ilgisini çekmesiyle birlikte, bu görüş genel kabul gören bir anlayış haline gelmiştir.¹⁹⁷

Şâfiî mezhebinden İmam Şâfiî, Mâverdî ve Nevevî (ö. 676/1277);¹⁹⁸ Hanbelî âlimlerinden Muvaffakuddîn İbn Kudâme (ö. 620/1223) ve Buhûtî (ö. 1051/1641);¹⁹⁹ Zâhirîlerden İbn Hazm (ö. 456/1064);²⁰⁰ Ca’ferî fıkıhçıları arasında Hillî (ö. 726/1325);²⁰¹ Zeydîlerden ise İbnü’l-Murtazâ (ö. 840/1436)²⁰² ve Şevkânî (ö. 1250/1834)²⁰³ gibi pek çok fakih, vakıf anlayışlarını İmâmeyn’in tarifinde öne çıkan temel esaslar üzerine bina etmişlerdir. Bu esaslar; vakfın bağlayıcı niteliği, vâkıfın mülkiyetten çıkması ve vakfedilen malın Allah’ın mülkü kabul edilmesi şeklinde özetlenebilir. Mâverdî ve İbn Kudâme’nin vakıf tanımlarında, Hz. Ömer’in vakfına dair meşhur hadis-i şerifte Hz. Peygamber’in (s.a.s.) malın aslının muhafaza edilmesi ve sadece menfaatinin sadaka olarak verilmesini buyurduğu ifadelerle doğrudan yer verdikleri görülmektedir.²⁰⁴

Cumhuriyet benimsediği bu vakıf anlayışı, Osmanlı Devleti’nde de benimsenmiş ve resmi uygulama olarak kabul görmüştür. Yukarıda zikredilen klasik kaynaklara ek olarak, Osmanlı’nın son dönem âlimlerinden Ömer Hilmi Efendi (ö. 1307/1889), *İthâfû’l-ahlâf fî ahkâmî’l-evkâf* adlı eserinde bu görüşle örtüşen bir tarif sunmuştur. *Mecelle* ile başlatılan kanunlaştırma sürecinin bir parçası olan bu tarifte, “Vakıf, menfaati ibâdullâha olmak üzere bir aynın, Cenâb-ı Hakk’ın mülkü sayılmak suretiyle temlik ve temellükten alıkonulmasıdır” ifadesi yer alır.²⁰⁵ *Mecelle’nin* şârihlerinden Ali Haydar Efendi (ö. 1353/1935), *Tertîbü’s-sunûf fî ahkâmî’l-vukûf* adlı eserinde aynı tarifî esas almış ve buna “alâ vechi’t-te’bîd” yani

¹⁹⁴ Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, 6/334; Kâdihân, *Fetâvâ*, 3/286; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/13; Âlim b. Alâ, *el-Fetâvâ’t-Tatarhâniyye*, 5/688; İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-Kadîr*, 6/203-204; İbrahim Halebî, *Mültekâ*, 233; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-Râik*, 5/313.

¹⁹⁵ Haskefî, *ed-Dürrü’l-Muhtâr*, 6/520-521.

¹⁹⁶ Kâdihân, *Fetâvâ*, 3/286; *el-Fetâvâ’l-Hindiyye*, 2/350; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 10/7601.

¹⁹⁷ Ebû Zehre, *Muhâdarât*, 50; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 10/7601; Zerkâ, *Ahkâmu’l-Evkâf*, 31-33.

¹⁹⁸ Şâfiî, *el-Üm*, 3/276; Mâverdî, *el-Hâvî*, 7/511; Nevevî, *Minhâcû’t-Tâlibîn*, 2/389.

¹⁹⁹ Kudâme, *el-Kâfî*, 3/571; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/597; Buhûtî, *er-Ravzu’l-Mürbi’*, 352.

²⁰⁰ Hazm, *el-Muhallâ*, 8/149.

²⁰¹ Hillî, *Kavâidü’l-Ahkâm*, 2/387-394.

²⁰² İbnü’l-Murtazâ, *Kitâbü’l-Ezhâr*, 218.

²⁰³ Şevkânî, *es-Seylû’l-Cerrâr*, 3/322-324.

²⁰⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, 7/511-513; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 3/571.

²⁰⁵ Hilmi, *İthâfû’l-Ahlâf*, 2.

ebedîlik kaydını ekleyerek vurguyu güçlendirmiştir.²⁰⁶ Dönemin şeyhülislâmlarından Hüsnü Efendi (ö. 1330/1912) ise Mülkiye Mektebi'nde okutulan *Ahkâm-ı Evkâf* adlı ders kitabında vakfı; “ayn-ı memlûkü alâ vechi't-te'bîd temlikten habs ve menfaatini tasadduk etmek” şeklinde tanımlayarak benzer bir yaklaşımı sürdürmüştür.²⁰⁷

Vakıf, fıkıh mezheplerinde özellikle Hanefilerin İmâmeyn görüşü etrafında şekillenmiş; bağlayıcılığı, mülkiyetten çıkma ve Allah'a tahsis edilme esaslarına dayandırılmıştır.²⁰⁸ Haskefi, mülkiyetin “hükmen” Allah'a geçtiğini belirterek bu anlayışı netleştirmiş²⁰⁹, Kâdîhân gibi âlimler ise bu tanımları mezhepte uygulamaya temel kabul etmişlerdir. Bu yaklaşım zamanla diğer mezheplerin fakihleri tarafından da benimsenmiş²¹⁰; Mâverî, Nevevî, İbn Kudâme, İbn Hazm, Hillî, İbnü'l-Murtazâ ve Şevkânî gibi âlimler de vakfı benzer esaslarla tarif etmişlerdir. Bu görüş, Hz. Ömer'in vakfıyla ilgili hadis-i şerife dayanmakta olup, vakfın aslı korunarak sadece menfaatinin sadaka olarak verilmesini esas alır. Osmanlı döneminde de bu anlayış sürdürülmüş; Ömer Hilmi Efendi, Ali Haydar Efendi ve Hüsnü Efendi gibi âlimlerin tarifleriyle *Mecelle* sistematığı içinde benzer ilkelerle vakıf kurumu korunmuştur.²¹¹

Bir kimse, mülkiyetinde bulunan arazisini, isimlerini belirttiği belli şahıslara vakfederse; ardından bu vakfın başka kişiler için olduğunu söyler ya da başlangıçta belirttiği kişilerin sayısını artırır veya içlerinden bazılarını çıkarırsa, bu durumda ilk beyan esas alınır ve vakıf, başlangıçtaki şartlara göre uygulanır.²¹² Vakfın belirli bir şart sebebiyle fasit olduğuna dair delil, vakfın sahih olduğunu gösteren delilden daha öncelikli kabul edilir. Benzer şekilde, haricî bir kimsenin, bir malın mutlak mülk olduğuna dair ortaya koyduğu delil, o malın vakıf olduğunu iddia eden mütevellinin delilinden daha kuvvetli sayılır.²¹³

Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) ileri sürdüğü, ancak mezhep içerisinde genel kabul görmeyen farklı bir tanıma göre vakıf; “Bir mülkün, aynının (rakabesinin) vakfedenin mülkiyetinde kalması ve işlemin bağlayıcılık taşımaması esasına dayalı olarak, sadece menfaatinin tasadduk edilmesidir.”²¹⁴ Serahsî (ö. 483/1090), *el-Mebsût*

²⁰⁶ Haydar, *Tertîbü's-sunûf*, md. 2.

²⁰⁷ Hüsnü, *el-İhsâf*, 3.

²⁰⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 6/334; Kâdîhân, *Fetâvâ*, 3/286; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/13; Âlim b. Alâ, *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, 5/688; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 6/203-204; İbrahim Halebi, *Mültekâ*, 233; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, 5/313.

²⁰⁹ Haskefi, *ed-Dürrü'l-Muhtâr*, 6/520-521

²¹⁰ Kâdîhân, *Fetâvâ*, 3/286; el-Âlemgîriyye, *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 2/350; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 10/7601.

²¹¹ Mâverî, *el-Hâvî*, 7/511-513; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 3/571.

²¹² Abdullah Kavalcıoğlu, *Osmanlı Kadısının El Kitapları Tercihü'l-Beyyinât Risaleleri /Literatürü* (Ankara: Fcr Yayınları, 2025), 67.

²¹³ Kavalcıoğlu, *Osmanlı Kadısının El Kitapları Tercihü'l-Beyyinât Risaleleri /Literatürü*, 115.

²¹⁴ Âlim b. Alâ, *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, 5/688; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 6/200; İbrahim Halebi, *Mültekâ*, 2/567.

adlı eserinde yer verdiği ve tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefî mezhebine dair ilk vakıf tanımı sayılabilecek açıklamasında, hem İmâmeyn'in hem de Ebû Hanîfe'nin görüşlerini “Mülk malın başka bir kimseye mülk olarak devrine engel olmak” şeklindeki bir formül içerisinde değerlendirmiştir.²¹⁵ Daha sonraki dönemlerde Haskefî (ö. 1088/1677), Timurtâşî'nin (ö. 1004/1596) *Tenvîru'l-Ebsâr* adlı eserinde, Ebû Hanîfe'nin yaklaşımına uygun olarak kaleme aldığı ve vakfın hem vâkıfın mülkiyetinde kalmasını hem de bağlayıcı olmamasını esas alan tanıma; “...vâkıfın mülkü hükmünde olmak üzere...” ifadesini ekleyerek,²¹⁶ mezhep içerisindeki farklı yorumlar arasında ortaya çıkan çelişkiyi gidermeye yönelik bir uzlaştırma denemesinde bulunmuştur. İbn Âbidîn (ö. 1252/1836)'in de dikkat çektiği üzere, Haskefî bu ilavesiyle vakfın bağlayıcı bir işlem olması sebebiyle fiilen mülkiyetten çıktığını, ancak Ebû Hanîfe'ye izafe edilen “mülkiyetin devamı” anlayışının yalnızca hükmî bir anlam taşıdığını ifade etmiştir. Böylece Haskefî, hem Ebû Hanîfe hem de İmâmeyn'in birbirinden farklı yaklaşımlarını ustaca bir araya getirirken, kendi de benimsediği ve mezhepte uygulamada esas alınan İmâmeyn'in görüşünü de ön plana çıkarmıştır. Ancak bu bütünleştirici çabaya rağmen, Haskefî'nin şekillendirdiği vakıf tarifi, İmâmeyn'in savunduğu “Allah'ın mülkü hükmünde olması” ilkesine aykırı olan Ebû Hanîfe'nin temel yaklaşımını içinde barındırmaya devam etmektedir.²¹⁷

2.2.2. Şâfiî Mezhebinin Vakıf Anlayışı

Şâfiî âlimler, menkullerin vakfını gayr-ı menkullerle aynı ölçüde caiz kılmak için “te'bîd” şartını öne sürmüşlerdir.²¹⁸ Buna göre; kullanım süresi devam eden ve tüketime dönüşmeyen silah, binek hayvanı ya da ev eşyası gibi eşyaların vakfı meşrû; ancak gıda gibi tükenerek fayda sağlayan malların vakfı reddedilmiştir. Nakit para vakfı ise fakihler arasında ihtilâflıdır: bir kısmı paranın kira akdine konu edilebileceğini savunup caiz görürken, diğer bir grup bu imkânı kabul etmemektedir.²¹⁹

Şâfiî âlimler, vakfın hem gayrî menkûl hem de menkûl malları için istibdâl hakkını genel olarak reddetmişlerdir. Mescit vakıfları hiçbir koşulda satılamaz veya değiştirilemez; alınan gelir önce mescidin onarımına harcanır, onarım imkânı kalmadığında diğer mescit

²¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/27.

²¹⁶ Haskefî, *ed-Dürrü'l-Muhtâr*, 6/519.

²¹⁷ Haskefî, *ed-Dürrü'l-Muhtâr*, 6/519; İkrime Sa'id Sabrî, *el-Vakfû'l-İslâmî*, 31.

²¹⁸ Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm el-Kâzvinî Râfî, *el-'Azîz Şerhu'l-Vecîz*, 6/266.

²¹⁹ Nevevî, *el-Mecmu*, 16/247.

giderlerine yönlendirilir.²²⁰ Yıkım tehlikesi yaşayan mescitlerde ise şâri', mevcut taş-toprağı koruyarak yeniden inşa edilinceye dek başka amaçla kullanılmasına izin vermez.²²¹

Menkûl vakıflarda geliri tamamen kesilmemiş malların istibdâli kesinlikle caiz görülmez.²²² Buna karşılık, menfaati bitip yeniden fayda üretme imkânı kalmayan hasır, kalas gibi eşyaların, zayi olmamalarını sağlamak üzere satılması ve elde edilen bedelin vakfa harcanması kabul edilmiştir.²²³

Ağaç, kuyu vb. geliri kesilmiş menfaat vesikalarının da satılması veya hibe edilmesi yasaktır; bunlar ancak kiraya verilerek kullanıma devam ettirilebilir; tam bir zaruret hâlinde yok edilmesine (yakılmasına) izin verilir.²²⁴ Sonuç olarak, Şâfiîlerde vakfın az da olsa menfaati varsa her hâl ve şartta istibdâl şiddetle reddedilmekte, onarım ve koruma esas alınmaktadır.²²⁵

2.2.3. Mâlikî Mezhebinin Vakıf Anlayışı

Mâlikî fakîhlerinin vakıf konusundaki belirledikleri prensiplere dayanan üçüncü tanımda, vakıf; “bir mülkün aynının vakfedenin mülkiyetinde kalması, ancak menfaatinin bağlayıcı bir şekilde tasadduk edilmesi” olarak ifade edilir. Bu tanımda öne çıkan esas, malın aslının değil sadece menfaatinin verilmesi ve vâkıfın tercihiyle geçici vakfın mümkün olmasına rağmen, esasen uygulamanın emanet değil bağlayıcı bir nitelik taşımasıdır.²²⁶

Mâlikî âlimler vakfın satışını önce gayr-ı menkûl (taşınmaz) ve menkûl (taşınır) vakıflar olarak iki ana gruba ayırmışlardır. Taşınmaz vakıflar içinde, mescitlerin hiçbir suretle satılamayacağı ve değiştirilemeyeceği konusunda ittifak edilmiş, diğer taşınmazlar ise üç alt kategoriye bölünmüştür:²²⁷

²²⁰ Ebî Kasım Abdulkerîm b. Muhammed b. Abdulkerîm er-Râfî, *el-Âzîz Şerhu'l-Vecîz*, thk: Şeyh Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 4/299; Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekir b. Muhammed es-Suyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ* (Mısır: Dâru Kütübî'l Ezheriye, ty.), 1/149.

²²¹ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu* thk. Muhammed Necîb el-Mutîâ (Cidde: Mektebetu'l-İrşâdi, t.y.), 16/330.

²²² Ebû Zakariyye Yahyâ b. Şeref el-Nevâvî, *avdatu't-Tâlibîn*, 4/420; Şahâbuddîn Ahmed b. Ahmed b. Selâm el-Kalyûbî, *Hâşiyetu'l-Kalyûbî alâ Şerhi Celâleddin el-Mahâlî alâ Minhâcî't-Tâlibîn* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1419), 4/109.

²²³ Gazâlî, *el-Vasît fi'l-Mezheb*, 4/260; Nevevî, *Mecmu*, 16/339; Ebî'l-Hüseyn, Yahyâ b. Ebî'l Hayr b. Sâlim, *el-Beyan fi Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Kâsım Muhammed en-Nurî (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2000), 1/14, 8/99.

²²⁴ Gazâlî, *el-Vasît fi'l-Mezheb*, 4/260; Nevevî, *Mecmu*, 16/277; Muhammed b. Ahmet, *Muğni'l-Muhâc ilâ Ma'rifeti Ma'ani Elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 2/506.

²²⁵ Nevevî, *Mecmu*, 16/277; Nevevî, *Ravdatu-Talibin*, 4/418.

²²⁶ İbn Abdilber, *el-Kâfî*, 2/1012-1013; Karâfî, *ez-Zahîre*, 6/327; Derdîr, *eş-Şerhü'l Kebîr*, 4/95; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 4/95; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 10/7602.

²²⁷ Ebû İshâk İbrahim b. Musa el-Endülisî, *Fetâvâ İmâm eş-Şâtibî*, thk. Dr. Muhammed Ebu'l-Efcân (Tunus: Dâru'l-Feth li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1985), 170.

Süreklı gelir getiren vakıflar: Asıl görüşe göre menfaati devam eden taşınmazların satışı caiz değildir; ancak kamu yararı gerektirdiğinde (örneğin yolu genişletmek veya cemati dar gelen mescide ek yapmak) zaruret şartıyla istibdâl mümkündür.²²⁸

Geliri kesilmiş ama yeniden kullanılabilir duruma dönüştürülebilecek vakıflar: Bu tür vakıflar satılamaz.²²⁹

Geliri tamamen kesilmiş ve devam ettirilmesinin zarar doğuracağı vakıflar: Burada iki görüş ortaya konur. İmam Malik'e göre satıp istibdâl caizdir.²³⁰; bazı müctehidler ise şehir içindeki vakıfları istibdâl etmeyi uygun görmezken, şehir dışındakilerin yenilenmesini caiz saymışlardır.²³¹

Menkûl vakıflar ise zaruret veya maslahat hâlinde satılabilir kabul edilmiştir. Ticaret malları, hayvanlar veya elbise gibi kullandıkça işlevini yitiren eşyalar elden çıkarılarak bedelleri vakfa harcanabilir.²³² Hatta mescit kalıntıları (taş, kiremit, ahşap) satışa konu edilebilir²³³; savaş için vakfedilen atların nafakası devlet hazinesinden karşılanıyorsa ve hazine yetersizse, bu atlar da satılarak yerine nafaka gerektirmeyen eşyalar alınabilecektir.²³⁴

Bu ayrımın temelinde, taşınmaz vakıflarda ileride fayda umudu bulunduğu için satışın şiddetle reddedilmesi; taşınır vakıflarda ise böyle bir beklenti olmadığından, zaruret ve genel maslahat ölçüsünde istibdâle izin verilmesi anlayışı yatar.

2.2.4. Hanbelî Mezhebinin Vakıf Anlayışı

Hanbelî mezhebinde kabul gören dördüncü yaklaşıma göre vakıf, “*Aslın zaptı ile, bu asla ait menfaatin tasaddukta bulunulması...*”²³⁵ şeklinde tanımlanır. Bu tarif, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ilgili hadisindeki ifadeleri yansıtarak dikkat çeker. Mülkiyet unsuru da eklenerek, nihai haliyle vakıf şu şekilde tanımlanır: “*Bir mülkün aynının, mevkûfün aleyhin nakıs mülkiyetinde olmak üzere, menfaatinin bağlayıcı bir şekilde tasadduk edilmesi*” Bu anlayış, vakfı bağlayıcı kabul ederken, mülkiyeti vakıf lehtarına üzerine aktarması açısından

²²⁸ Ahmed b. İdris el-Şihâbuddîn Karâfi, *ez-Zahîre*, thk. Sâ'idü'l-Eârâb (Beyrut: Dâru'l-Garibü'l-İslâmî, 1994), 4/331.

²²⁹ Karâfi *ez-Zahîre*, 4/346.

²³⁰ Karâfi *ez-Zahîre*, 4/347.

²³¹ İbn Sa'id Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ li-İmâm Mâlik ibn Enas* (Beyrut: Dâr İhyâ' et-Turâth el-Arabi, 1988), 6/ 99–100; Karâfi *ez-Zahîre*, 347.

²³² Karâfi *ez-Zahîre*, 346.

²³³ Ebi'l-Muhammed Ahmed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, *Fetâvâ İbn Rüşd*, thk. Dr. Muhtâr b. Tâhir el-Tilyâyî, (Beyrut: Dâru'l-Garibü'l-İslâmî, 1987), 1080–1081; Eba'l-Kâsım bin Serrâc el-Endülisî, *Fetâvâ'l-Kâdî Cemâ'a*, thk. Dr. Muhammed Ebu'l-Ecfân (Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-Vataniyye, 2002), 165.

²³⁴ Karâfi *ez-Zahîre*, 4/347.

²³⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/597.

diğer tariflerden farklılık gösterir.²³⁶ Bu yaklaşım, aynı zamanda Hillî (ö. 726/1325) gibi bazı Câferî fakîhleri tarafından da benimsenmiştir.²³⁷

Hanbelî âlimler, vakıf mallarında menkul-gayrî menkûl ayrımı yapmadan, ne çok hoşgörölü ne de aşırı katı bir tutum benimsemiş; istibdâlde her zaman orta yolu tercih etmişlerdir. Temel ilkeleri şu şekilde özetleyebiliriz:

Zaruret hâlinde istibdâl caizdir: Vakıf konusu taşınmaz veya taşınır mal, artık beklenen amacını yerine getiremiyor ve onarımı ya da kullanımı mümkün değilse, satılarak yerine daha faydalı bir mal alınabilir. Çöken bir mescidin onarımı için bütünüyle veya kısmen satım, artan kandil ve sergilerinin nakli ya da sadaka olarak dağıtılması bu kapsamdadır.²³⁸

Faydası tükenen taşınırlar: Yaşı alan bir at, çürüyen hasır veya kırılmış tahtalar gibi menfaati tamamen kesilmiş taşınır vakıf malları da zaruret ölçüsünde satılarak gelir vakfa aktarılabilir; yeni malın türü değişse bile harcamanın vakfın amaçlarına uygun olması zorunludur.²³⁹

Satım vacip görülen vakıflar: Menfaati tamamen ortadan kalkan vakıflarda, vakfedenin “değiştirilmesin” şartı olsa bile satış vacip sayılmıştır.²⁴⁰ Belirli bir fayda alanı tanımlanmamış vakıf malların istibdâlî hâkim; özel cihata tahsisli vakıflarda ise nazır (mütevelli) kararı yeterli görülse bile hâkim onayı daha ihtiyatlı addedilir.²⁴¹

Geliri az da olsa süren vakıflar: Hâlâ bir nebze menfaat sağlıyorsa çoğunluk istibdâlî reddeder, ancak gelir tamamen yoksa satıma izin verir.²⁴² Bir azınlık görüşe göre ise maslahat gerektirdiğinde, hâlen fayda sağlanıyor olsa bile, vakıf malı daha yararlı bir nesneyle değiştirilebilir.²⁴³

Bu tutum, Hanbelî mezhebinde vakfın amacını korurken; hem kamu yararını hem de vakfeden iradesini nazıkçe dengeleyen bir yaklaşım olarak öne çıkar.

²³⁶ İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 3/571, 575, 581; Buhûtî, *er-Ravzu'l-Mürbi'*, 352; Zekiyyüddin Şaban-Ahmed Gundur, *Ahkâmü'l-Vasiyye ve'l-Mîrâs ve'l-Vakf*, 458-459.

²³⁷ Hillî, *Kavâidü'l-Ahkâm*, 2/387-388.

²³⁸ İbn Kudâme, *el Muğnî*, 8/220-221; Muvaffakuddîn el-Makdisî, Ebü Muhammed b. Kudâme, *el-Mukn'i*, 16/522-524; Takiyyuddîn Ebu'l-Âbâs Ahmet b. Abdulhalim, *el-Fetevâ'l-Kübrâ İbn Teymiye*, thk. Muhammed Abdulkadir Âtâ ve Mustafa Abdulkadir Âtâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1987), 4/355-356; Takiyyuddîn Ebu'l-Âbâs Ahmet b. Abdulhalim İbn Teymiye, *Mevsûâtün Fıkh*, thk. Dr. Muhammed Ravvâs Kalâci (Beyrut: Dâru'l-Nefâis, 1986), 2/1330.

²³⁹ İbn Kudâme, *elMuğnî*, 8/221-222; İbn Kayım el-Cezviyye, *Câmiu'l-Fıkh*, thk. Yüsrî es-Seyid Muhammed (Mansure: Dâru'l-Vefâ, 2000), 4/597.

²⁴⁰ Mensur el-Buhitî, *Şerhu Münthe'l-İrâdât*, 4/383-384; el-Âsimî, *Haşiyetü'r Revzil-Murbi Şerhu Zâdi'l-Mustakni*, 5/575.

²⁴¹ Âlâu'd-din Ebîl Hasan Âlî bin Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *el-İnsaf fi Ma'rifet'r-Râcih mine'l-Hilâf*, thk. Dr. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1990), 16/530; Mensur el-Buhitî, *Şerhu Münthe'l-İrâdât*, 4/385.

²⁴² İbn Kudâme, *elMuğnî*, 8/22.

²⁴³ İbnu Teymiye, *el-Fetevâ'l-Kübrâ*, 4/155; el-Merdâvî, *el-İnsaf fi Ma'rifet'r-Râcih mine'l-Hilâf*, 16/528.

2.3. GÜNÜMÜZDE VAKIF ANLAYIŞI

Vakıf müessesesinin fikhî temelleri ve tarihî gelişimi kadar, çağdaş dinî söylemlerdeki yansımaları da dikkat çekicidir. Vakıf, yalnızca geçmişin sosyal yapısında bir hayır kurumu olarak değil, günümüzde de toplumsal dayanışmanın, ahlâkî sorumluluğun ve medeniyet bilincinin kurumsal bir tezahürü olarak varlığını sürdürmektedir. Bu bağlamda, vakıf hem klasik fikhın ortaya koyduğu esasları hem de çağın ihtiyaçlarına cevap veren dinamik bir yapıyı bünyesinde barındırmaktadır.²⁴⁴

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 09 Mayıs 2025 tarihinde irad edilen “*Vakıf: Yaratana’a Hürmet, Yaratılana Merhamet*” başlıklı hutbe, bu anlayışın günümüzdeki önemli bir yansımasıdır. Hutbede, vakfın İslâm medeniyetinin temel kurumlarından biri olduğu, yardımlaşma ve dayanışmanın kurumsallaşmış biçimi olarak toplum hayatında merkezi bir rol oynadığı vurgulanmıştır. Hz. Osman’ın Rûme Kuyusu’nu satın alarak Müslümanların istifadesine sunması örneği, vakıf ruhunun tarihten bugüne taşınan güçlü bir uygulaması olarak dikkat çekmektedir. Vakıf mallarının korunması, amacı dışında kullanılmaması ve kötüye kullanılmasının ağır bir vebal olduğu yönündeki tespit, vakıf kurumunun özüne uygun şekilde malın toplum yararına tahsisini zorunlu kılan klasik vakıf anlayışıyla uyum göstermektedir. Bu tür bir ihmal veya suistimalin, yalnızca vakfedenin değil, ondan faydalanan bütün toplumun hakkını ihlal anlamına geldiği vurgulanmaktadır.²⁴⁵

Vakıf kurumunun hem geçmişte hem de günümüzde birlik, beraberlik ve toplumsal istikrarın teminatı olduğu; hayır müesseselerinin kurulması, korunması ve gelecek nesillere aktarılmasının ise dinî bir yükümlülük olmanın yanı sıra medeniyetin devamlılığı açısından hayati bir görev olduğu ifade edilmektedir. Diyanet hutbesi, vakıf kavramını klasik fıkıh anlayışıyla uyumlu biçimde ele alırken, çağımızın sosyal ve kültürel problemlerine karşı da duyarlılık oluşturan bütüncül bir yaklaşım sunmaktadır.²⁴⁶

2.4. DEĞERLENDİRME

Sonuç itibarıyla, yukarıda zikredilen vakıf tanımları, vakıf kurumunun fikhî açıdan nasıl anlaşılması gerektiğine dair farklı düşünce biçimlerini yansıtmaktadır. Ortak payda olarak bu tariflerde, malın aslına dokunulmadan kullanım hakkının bağışlanması ve aynın hapsedilmesi ilkesi öne çıkmaktadır. Ne var ki, vakfın bağlayıcı olup olmaması, vakfedilen malın mülkiyetinin kimde kalacağı ya da kime intikal edeceği gibi konular, mezhepler arası ihtilafları doğurmuştur. Mülkiyetin kime ait olacağı hususunda üç ana yaklaşıma dikkat

²⁴⁴ Günay, “Vakıf”, 42/476.

²⁴⁵ “Vakıf: Yaratana’a hürmet, yaratılana merhamet”, *Diyanet İşleri Başkanlığı* (Erişim 09 Mayıs 2025).

²⁴⁶ “Vakıf: Yaratana’a hürmet, yaratılana merhamet”, *Diyanet İşleri Başkanlığı* (Erişim 09 Mayıs 2025).

çekerken, Ebû Hanîfe dışındaki fakihler, vakfin bağlayıcı ve dönüşü mümkün olmayan bir işlem olduğu görüşünde birleşmişlerdir. Ebû Hanîfe ise vakfı, bir tür emanet gibi değerlendirerek, vâkıfın ya da onun mirasçılarının vakıftan dönme hakkına sahip olduğunu ileri sürmüştür. Vakfi bağlayıcı görenler arasında da bir görüş ayrılığı söz konusudur: Bazı âlimler, malın mülkiyetinin vâkıfta kalmasını benimserken, diğerleri vakıf malının sahibinin mülkiyetinden çıkıp doğrudan Allah’a veya mevkûfün aleyhe yöneldiğini kabul etmişlerdir.²⁴⁷

Bu tanımlar arasında, İmâmeyn’e nispet edilen görüş; sahip olduğu güçlü deliller ve fakihlerin büyük bir kısmı tarafından benimsenmiş olması sebebiyle öne çıkmaktadır. Bu yaklaşımda sadece vakfin bağlayıcı bir işlem olduğu değil, aynı zamanda vakfedilen malın artık mülkiyet konusu teşkil etmeyeceği vurgulanmaktadır. Bu iki temel esas, Hz. Peygamber (s.a.s.)’in meşhur hadisinde²⁴⁸ yer alan “habs” kelimesinin, yani “alıkoymak” ve “serbest bırakmamak” anlamlarıyla örtüşmekte; Hz. Peygamber’in (s.a.s.) yanı sıra sahabe efendilerimizin vakıf uygulamalarıyla da tam bir uyum içerisinde.²⁴⁹

Vakfin bağlayıcılığını reddeden yaklaşım, Hz. Peygamber’e dayandırılan “Allah’ın verasette taksim ettiği alıkonmaz, taksim olunur”²⁵⁰ şeklindeki hadise ve vakfin bizzat Hz. Peygamber tarafından ya yasaklandığını ya da vakıf malının satıldığını bildiren rivayetlere²⁵¹ dayandırılmaktadır.

Vakıf kurumunun bağlayıcılığına dair ortaya atılan karşıt görüşlerin dayanakları arasında yer alan bazı rivayetlerin, hem metin hem de anlam bakımından tenkide açık olduğu görülmektedir. Özellikle Beyhakî tarafından aktarılan ve vakfa mesafeli yaklaşan rivayet, isnadındaki râviler sebebiyle güvenilirlik açısından ciddi eleştirilere konu olmuştur. Bununla birlikte, senedinde açık bir kusur bulunmasa dahi, bu rivayetin ifade ettiği anlamın doğrudan vakfin meşruiyetine ya da bağlayıcılığına değil, dönemin toplumsal yapısında görülen, özellikle kadın ve çocuk gibi zayıf mirasçıların haklarını gasp etmeye yönelik yanlış eğilimleri ortadan kaldırmaya yönelik olduğu düşünülmektedir. Bu bakış açısıyla söz konusu rivayet değerlendirildiğinde, vakıf kurumunun temelini oluşturan ve bağlayıcılığını pekiştiren diğer sahih rivayetlerle daha uyumlu bir anlam çerçevesi ortaya çıkmaktadır.²⁵²

Delil olarak ileri sürülen bir diğer rivayet ise doğrudan vakıf meselesine temas etmekten ziyade, Kur’ân-ı Kerîm’in şu ayetiyle bağlantılı olarak ele alınmaktadır: “Allah,

²⁴⁷ Günay, “Vakıf”, 42/476.

²⁴⁸ Buhârî, “Şürût”, 19; Müslim, “Vasiyye”, 21.

²⁴⁹ Râzî, *Muhtârü’s-Sıhâh*, 65; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, 537.

²⁵⁰ Beyhakî, *Sünen*, 6/268.

²⁵¹ Kudûrî, *et-Tecrid*, 8/3774; Beyhakî, *Sünen*, 7/269.

²⁵² Hassâf, *Ahkâmü’l-Evkâf*, 1-17; Beyhakî, *Sünen*, 6/268; Şaban-Gundur, *Ahkâmü’l-Vasiyye ve’l-Mîrâs ve’l-Vakf*, 462.

bahîre,²⁵³ sâibe,²⁵⁴ vasîle²⁵⁵ ve hâm²⁵⁶ diye adlandırılan hayvanlara dair herhangi bir hüküm koymamıştır. Bu uygulamalar ancak inkârcıların Allah’a iftira ederek uydurduğu şeylerdir; onların çoğu da aklını kullanmaz.”²⁵⁷ Bu ayette söz konusu edilen yasaklama, vakıf gibi dinî amaçla yapılan bir tasarruftan çok, câhiliyye döneminde bazı hayvanların belirli niteliklerinden dolayı putlara adanarak satım ve mülkiyet işlemlerinden muaf tutulmaları şeklindeki hurafelerin reddine yöneliktir. Dolayısıyla ayetin hedefi, Allah rızası gözetilerek yapılan vakıf uygulaması değil, bâtil inanışlara dayalı gayrimeşru tahsislerdir.²⁵⁸

Bu yönüyle bakıldığında, İslâm dünyasının genelinde kabul gören ve son dönem Osmanlı âlimlerinden Ömer Hilmi Efendi’nin telif ettiği *İthâfî’l-ahlâf* isimli eserde kayıtlı bulunan; “menfaati ibadullâha olur vechiyle bir aynı, Cenab-ı Hakkın mülkü hükmünde olmak üzere temlik ve temellükten mahpûs ve memnu‘ kılmak”²⁵⁹ şeklindeki ifadesiyle desteklenen, İmâmeyn’e ait tanım, Osmanlı pratiğinde de hâkimiyet kazanmıştır. Bu nedenle, hem tarihî uygulamalarla örtüşmesi hem de ilmî dayanakları itibarıyla sağlam bir zemine oturması sebebiyle, çalışmamızda esas alınan yaklaşım da bu tarif olmuştur.

Osmanlı döneminin ardından bu sahada yaşanan gelişmeler doğrultusunda, Türk pozitif hukukunda vakıf kavramı, daha geniş kapsamlı bir anlam çerçevesine ulaşmıştır. Bu süreçte bir süreliğine tesis adıyla anılan vakıf, kişileri, toplumu ve insanlığı korumaya, geliştirmeye ve yüceltmeye tahsis edilen maddi ve manevi değerlerin bütünü... yahut müstakil bir varlık oluşturacak şekilde bir malın belirli bir amaca tahsisi...²⁶⁰ gibi tanımlarla ifade edilmiştir. Nihayetinde 2001 tarihli Türk Medeni Kanunu’nda ise vakıf, vakıflar, gerçek ya da tüzel kişilerin yeterli mal ve hakları, belirli ve sürekli bir amaca özgülemeleriyle meydana gelen, tüzel kişilik statüsündeki mal topluluklarıdır.²⁶¹ biçiminde yer bulmuştur.

Modern hukuk anlayışında vakıf, klasik fıkıh yaklaşımlarına kıyasla çok daha geniş bir anlam taşımaktadır. Bu bakış açısına göre, vakıf yalnızca Allah rızası amacıyla yapılan bir faaliyet olmaktan çıkarak, kapsamını önemli ölçüde genişletmiştir. Artık vakıf, sadece gayrimenkullerle sınırlı kalmamakta, taşınır malları da kapsayacak şekilde bir genişleme

²⁵³ Beşincisi erkek olmak üzere beş batın doğurduğundan dolayı kulağı yarılarak kullanılmamak üzere salıverilen dişi deve.

²⁵⁴ Dertten kurtuluş adağı olarak putlara adanıp salma gezer halde bırakılan hayvan.

²⁵⁵ Erkekli dişili ikiz doğuran koyun.

²⁵⁶ On nesil deveyi döylediğinden dolayı sırtına yük vurulmayıp salıverilen erkek deve.

²⁵⁷ Mâide 5/103.

²⁵⁸ Mâverdi, *el-Hâvî*, 7/514; Şaban-Gundur, *Ahkâmü’l-Vasiyye ve’l-Mîrâs ve’l-Vakf*, 463.

²⁵⁹ Hilmi, *İthâfî’l-Ahlâf*, 2.

²⁶⁰ Ballar, *Yeni Vakıflar Hukuku*, 4.

²⁶¹ TMK, md. 101.

göstermektedir. Sonuç olarak, vakıf, hangi amaçla olursa olsun, belirli ve sürekli bir hedefe yönlendirilmiş her türlü malı kapsayan bir anlam kazanmıştır.²⁶²



²⁶² Muhammed Abdurrezzâk, “Erkânü’l-Vakf”, *Evkâf*, 5/108- 109; Ballar, *Yeni Vakıflar Hukuku*, 246-247.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. EL-İSTİKŞÂF AN TEÂMÜLİ'L-EVKÂF RİSALESİ ÜZERİNE İNCELEME

Mahmud Hamza Efendi *el-İstikşâf an Teâmüli'l-Evkâf* risalesine şu cümleyle başlamaktadır: “*Şu bilinmelidir ki her bölgenin kendine özgü bir uygulaması (teamülü) vardır. Bu uygulama eksik de olsa, tam da olsa fark etmez. Mesela Rûm diyarında ikili kira uygulaması, Mısır diyarında hulû (devir hakkı), Şam diyarında ise marsad ve benzeri uygulamalar gibi.*”²⁶³

Osmanlı hukukunda "örfî teamül" ve "bölgesel uygulama" kavramlarının, özellikle vakıf uygulamaları açısından önem arz ettiği görülmektedir. Örneğin, *Mecelle'nin* 45. maddesinde “Örf ile tayin nass ile tayin gibidir” kuralı yer almakta ve örfün delil sayılabileceği belirtilmektedir.²⁶⁴ Bu bağlamda, kira türlerinin farklı bölgelerde farklı şekillerde ortaya çıkması, yerel teamüllerin vakıf işlemlerinde dikkate alındığını göstermektedir.

Mahmûd Hamza Efendi bu risalesinde, vakıf uygulamalarında bölgesel farklılıkların meşruiyetini vurgulamaktadır. Her bölgenin kendine özgü teamülleri olduğunu ve bu teamüllerin eksik ya da tam olmasının geçerliliği etkilemeyeceğini açıkça ifade eder. Çift kira uygulamasının Anadolu’da, “hulû” (kira hakkı bedeli) uygulamasının Mısır’da, “marsad” gibi uygulamaların ise Şam bölgesinde görülmesi, Osmanlı coğrafyasında vakıf hukukunun nasıl pratik ve yerel ihtiyaçlara uyarlanabilir olduğunu gösterir. Bu ifadeler, Mahmûd Hamza’nın sadece teorik bir fakih değil; aynı zamanda yaşadığı bölgenin sosyal, ekonomik ve hukukî pratiklerine hâkim bir müfekkik olduğunu ortaya koyar. Ayrıca bu yaklaşım, vakıf hukukunda mutlak standartların değil, yerel dinamiklerle şekillenen uygulamaların esas alındığını da gösterir.²⁶⁵

3.1. VAKIFLARIN İDARİ VE MALİ İŞLEYİŞİ

Hükmî şahsiyet niteliği taşıyan vakfı temsil etme ve onun adına karar verme yetkisi, özel olarak görevlendirilen mütevellîye ve genel temsil yetkisini haiz olan hâkime aittir. Vakıf mallarının idaresi, esasen vakfın kuruluş anında vâkıf tarafından çizilen esaslar ve sınırlar çerçevesinde mütevellî eliyle yürütülür. Vakfın mali işleyişi, yani gelir ve giderlerinin düzenlenmesi ile muhasebesi mütevellînin sorumluluğundadır. Ancak mütevellînin bu görev alanı içerisindeki tüm işlemleri hâkimin gözetim ve denetimine tâbidir. Çünkü İslâm vakıf

²⁶³ Mahmud Hamza Efendi Efendi, *el-İstikşâf an Te‘âmüli'l-Evkâf*, 71.

²⁶⁴ Bkz: *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* Md. 45.

²⁶⁵ Mahmud Hamza Efendi Efendi, *el-İstikşâf an Te‘âmüli'l-Evkâf*, 71.

hukukunda denetim ve kontrol görevleri hâkimin uhdesinde yer alır. Özellikle vakfın menfaatine aykırı sonuçlar doğurma ihtimali taşıyan istibdâl ve satış gibi işlemlerde, hâkim onayı zaruri görülmüştür.²⁶⁶

Vâkıf, müteveli olacak şahısta genel vasıfların yanında bazı özel niteliklerin bulunmasını şart koşabileceği gibi, dilediği kimse ya da kimseleri de doğrudan müteveli olarak tayin edebilir. Eğer vâkıf tarafından bir müteveli belirlenmemişse, bu durumda müteveli tayini hâkimin kararıyla gerçekleştirilir. Mevzuata uygun şekilde görevlendirilmiş olan bir müteveli, sadakatinden şüphe edilmediği sürece hayatı boyunca görevde kalabilir. Hâkimin bile keyfî gerekçelerle onu görevden alma yetkisi yoktur.²⁶⁷

Gelir elde etmeye yönelik olarak tesis edilen vakıf yerlerinde esas uygulama biçimi kiralama şeklinde gerçekleşir. Vakfı temsilen hareket eden müteveli, kiralama işlemlerinde hâkim onayına gerek olmaksızın vakıf adına taraf olabilir. Bu kiralama işlemlerinde en yaygın kullanılan yöntem “icâre-i vâhide” olup, bu yöntemde belirli bir kira bedeli karşılığında (aylık ya da yıllık) kiracıya ilave herhangi bir hak tanınmaz. Eğer vâkıf, kira süresiyle ilgili özel bir şart koymamışsa, bu kiralama yöntemi geçerli kabul edilir. Ancak şart belirtmişse, mümkün olduğu ölçüde kira süresi veya bedeli konusunda vâkıfın iradesi gözetilir. Bununla birlikte zamanla ortaya çıkan bazı zaruri sebepler, bu tür vakıf yerlerinin kiralanmasına dair şartlarda ve uygulama esaslarında birtakım değişikliklerin meydana gelmesine yol açmıştır.²⁶⁸

3.1.1. İcâreteyn Kavramı

İcâreteyn kelimesi, Arapça kökenli olup “kiraya verme” anlamına gelen *icâre* kelimesinden türemiştir. Arapça’da tesniye (ikil) kalıbında kullanıldığında “çift kira” anlamına gelmektedir.²⁶⁹

Vakıf mallarının kiralanmasında uygulanan bu yöntem, klasik kira akdine yani *icâre-i vâhideye* (tek kira akdi) karşıt bir model olarak geliştirilmiştir. Buradaki “çift kira” ifadesi, *icâre-i muaccele* ve *icâre-i müeccele* adını taşıyan iki farklı kira bedeline işaret eder. *Muaccele*, akit esnasında bir defaya mahsus olarak ödenen peşin bedeldir. *Müeccele* ise her yıl tekrarlanan ödemeyi ifade eder. Peşin alınan *icâre-i muaccele*, çoğu zaman vakıf malın

²⁶⁶ Hilmi, *İthâfû'l-Ahlâf*, 4; Ali Haydar, *Tertîbü's-Sunûf*, md. 10, 193; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 4/287.

²⁶⁷ Kudâme, *el-Kâfî*, 3/591; Hilmi, *İthâfû'l-Ahlâf*, 145-147, 157, m. 287, 289, 293, 313; Ali Haydar, *Tertîbü's-Sunûf*, md. 11.

²⁶⁸ Hilmi, *İthâfû'l-Ahlâf*, 142-143, m. 270-272; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 5/18.

²⁶⁹ İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/10; M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2/17.

satışı hâlinde bedeli yerine geçebilecek düzeydedir. Yıllık ya da aylık olarak ödenen *icâre-i müeccele* ise genellikle sembolik değerde, düşük bir miktardan ibarettir.²⁷⁰

Sözlükte “çifte kira” veya “iki tür kira bedeli” anlamına gelen icareteyn, vakıf hukukunda bir taşınmazın gerçek değerine yakın yahut eşit tutarda bir peşin kira bedeli (icare-i muaccele) ile birlikte, her ay ya da yıl sonunda ödenmesi gereken vadeli kira bedeli (icare-i müeccele) karşılığında kiraya verilmesi işlemine verilen isimdir. Bu şekilde kiralanan vakıf mallar, literatürde icareteynli vakıflar, icareteynli akarat-ı mevkufe, icareteynli müsakkafat veya müstegallat-ı mevkufe gibi terimlerle anılır. Bu vakıf türünün en ayırt edici özelliği, ferâğ (devretme) ve intikalin (miras yoluyla geçiş) mümkün olmasıdır. Her ne kadar bu sistemin Osmanlı döneminde ortaya çıktığı ve geliştiği kabul edilse de, kökeni İslam hukukundaki uzun süreli kira sözleşmeleri uygulamasına kadar götürülebilir.²⁷¹

3.1.1.1. İcâreteynin hukuki yapısı ve gereklilikleri

İcâreteyn sistemi, vakıf taşınmazlarının kiralınmasında uygulanan özel yöntemlerden biri olup, kelime anlamı bakımından ikili kiralama usulünü ifade etmektedir.²⁷² Bu usul özellikle yangın, deprem ve benzeri afetler sebebiyle harap hâle gelen, vakfın mevcut gelirleriyle tamir edilmesi mümkün olmayan müstegallâtın yeniden işlerlik kazanmasını sağlamak amacıyla geliştirilmiştir. Uygulamada kira akdi iki ayrı bedel üzerine kurulmaktadır. Bunlardan ilki olan icâre-i muaccele, vakıf taşınmazın değerine yakın bir miktarın peşin olarak ödenmesini ifade eder. İcâre-i müeccele ise satış görüntüsünü ortadan kaldırmak ve kira ilişkisinin devamını sağlamak amacıyla belirli dönemlerde ödenen görece düşük bir kira bedelidir. Bu düzenleme sayesinde kiracı vakıf taşınmazdan yararlanma hakkını elde ederken, vakıf da peşin olarak elde ettiği meblağ ile harap hâle gelen yapıları onarma ve yeniden imar etme imkânı bulur. Böylece vakıf mallarının satılamayacağına dair temel ilke korunmakta, aynı zamanda vakıf taşınmazlarının atıl kalması önlenerek ekonomik ve sosyal fonksiyonlarının devamı sağlanmaktadır. Bu yönüyle icâreteyn uygulaması, vakıf hukukunda mülkiyetin devredilmesini gerektirmeden taşınmazların yeniden kullanıma kazandırılmasını hedefleyen pratik bir çözüm olarak değerlendirilmiştir.²⁷³

²⁷⁰ Düstûr, Birinci Tertip, 2/170: 1287 (1870) Tarihli Müsakkafât ve Müstegallât-ı Evkâf Hakkında Nizamnâme, md. 4; Ömer Hilmi, Ahkâmü'l-evkâf, m. 37, 187; M. Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, 2/17; Bilmen, Hukuk-ı İslâmiyye, 4/295; Berki, Vakıflar, 1/297; Ahmet Akgündüz, “İcâreteyn”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/389.

²⁷¹ Ahmet Akgündüz, “İcâreteyn”, 21/389.

²⁷² İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, IV, 10; Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, II, 17.

²⁷³ Süleyman Kaya, *Osmanlı Hukukunda İcâreteyn* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 39; Murat Beyaztaş, *İslam Hukukuna Vakıf Gayri Menkullerinin Kiraya Verilmesi Usülleri ve İcâreteyn* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2001), 78-105.

İcareteyn muamelesi esasen uzun süreli bir kira akdi olarak değerlendirilir. Ancak hukukçular arasında bu akdin niteliği konusunda görüş ayrılıkları vardır. Bazılarına göre icareteyn, “müşâhereten kar” nevinden olup, belirli bir ay veya yıl sayısı zikredilmeksizin “her ayı/yılı şu kadar” şeklinde yapılan ve her kira döneminde zımnen yenilenen bir akit türüdür.²⁷⁴ Bazı hukukçular icareteyn akdini, esasen feshedilmesi gereken ancak fesih gerçekleşmedikçe hukuki sonuç doğurmaya devam eden bir kira akdi olarak değerlendirmiştir. Bu görüşe göre; akdin uzun süreli olması, icare-i müeccelenin emsal ücretten düşük belirlenmesi ve kiracının ölümü hâlinde akdin sona ermesi gerekirken tasarruf hakkının miras yoluyla intikal etmesi, fesadı doğuran başlıca unsurlardır. Bu nedenle icareteyn akdi ancak zaruret durumunda ve mahkeme kararıyla tashih edilebilir kabul edilmiştir.²⁷⁵

İcareteyn mutasarrıfı, vakıf malı kullanma ve ondan yararlanma hakkına sahiptir; ancak mülkiyet vakfa aittir. Bu hak, sadece intifa değil, mirasla devredilebilir oluşuyla kira ve intifa arasında özgün bir konumda yer alır. Bu yönüyle, modern hukukta sınırlı aynî hak ya da aynî irtifak hakkı olarak değerlendirilebilir.²⁷⁶

İcareteyn usulü, belirli zaruret durumlarında ve belli şartların oluşmasıyla uygulanabilen bir yöntemdir. İcare-i vahide ile işletilen vakıf mallarının icareteynle işletilmeye dönüştürülmesi her zaman mümkün değildir. Ancak vakfedenin böyle bir değişimi şart koşması durumunda, müteveli, hâkimin izni veya özel onay aramaksızın işlemi gerçekleştirebilir. Aksi takdirde, vakıf malının harabe hâle gelmesi, tamir için vakfın yeterli kaynağının bulunmaması ve dışarıdan borç alma imkânı olmaması gibi şartların yerine gelmesi gereklidir. Bu gibi durumlar, mahkeme kararlarında “Vakıf harabe olmuş ve tamirine vakfın izni olmamış...” şeklinde özetlenmektedir.²⁷⁷

İcareteyn akdinin tanzimiyle ilgili şartlar, tarihsel süreç içinde değişiklik göstermiştir. İlk dönemlerde, sadece hakimın izni yeterli olurken, sonraları bu iznin verilmesi için daha kapsamlı şartlar aranmıştır. Hakimın icareteyn izni verebilmesi için vakıf akarının durumu ehli vukuf raporu ile belirlenmeli, icare-i müeccelenin ecr-i misiden düşük olmaması sağlanmalı ve eğer vakıf malı tamir edilecekse, bunun da ehli vukuf tarafından tespit edilmesi gerekmiştir. Ancak, icareteyn usulü kötüye kullanılmaya başlandıkça, Osmanlı Devleti bu muamelenin sıhhatini padişahın iznine bağlamıştır. 1280 Tarihli Evkaf Nizamnamesi ile, icareteyn mutasarrıflığının, irade-i seniyye şartına bağlanmış ve izinsiz icareteyn tahvili

²⁷⁴ BOA, Meclis-i Tanzimat Defteri, nr. 5/62-63; *Mecelle*, md. 487; Ali Haydar, *Dürrü'l-Hükkâm*, 1/818.

²⁷⁵ Abdurrahman Şeyhizâde, *Mecma'u'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, 1/757-758.

²⁷⁶ Beyaztaş, *Vakıf Gayri Menkullerinin Kiraya Verilmesi Usulleri*, s. 78-105.

²⁷⁷ İstanbul Şer'iyeye Sicilleri Arşivi, Evkaf-ı Hümayun, nr. 1, 3 vd.

yapanlar, üç aydan iki yıla kadar hapis veya altı aydan üç yıla kadar sürgün cezasıyla cezalandırılmaya başlanmıştır.²⁷⁸

3.1.1.2. İcâreteyn sahibi'nin yükümlülükleri ve hakları

İcâreteyn sistemiyle vakıf taşınmazını kiralayan kişi, hukuki bakımdan kiracı konumunda olup “bi'l-icâreteyn mutasarrıf” olarak adlandırılır. Bu konum, ona taşınmaz üzerinde sürekli tasarruf yetkisi tanırken, aynı zamanda vakfa karşı mali yükümlülükler de getirir. Mutasarrıfın en önemli borcu, taşınmazın piyasa değerine yakın bir meblağı ifade eden *icâre-i muaccele*yi ödemektir. Bu bedel, esas itibarıyla taşınmazın onarım ve bakımı için kullanılmak üzere öngörülmüştür. Uygulamada bu ödeme çoğunlukla mütevellîye teslim edilir ve tamirat mütevellî eliyle gerçekleştirilir; ancak kimi zaman mutasarrıf, bu kaynağı bizzat kullanarak onarımı kendisi de yapabilir. Evkâf Nezâreti'nin teşkilinden sonra, *icâre-i muaccele* tutarlarının belirlenmesi resmî bir çerçeveye kavuşmuş, açık artırma yöntemiyle tahsil edilmesi ise yaygın bir usul haline gelmiştir. Bunun yanında mutasarrıf, belirli periyotlarla genellikle yıllık ya da aylık düşük miktarda *icâre-i müeccele* ödemekle de yükümlüdür. İlk dönemlerde sembolik sayılabilecek seviyede tutulan bu kira bedelleri, zamanla ortaya çıkan suistimaller sebebiyle uzun süre düşük seviyelerde kalmıştır. Nihayet 1331 (1913) tarihli düzenleme ile vakıf mallarına ait kira bedellerinin, vergi ile birlikte tahsil edilmesi usulü yürürlüğe girmiştir.²⁷⁹

İcâreteynli vakıf taşınmazlarında tasarruf yetkisine sahip mutasarrıfın en önemli hakları arasında, bu hakkın devri (*ferâğ*) ve miras yoluyla geçişi (*intikal*) öne çıkar. Mutasarrıf vefat ettiğinde, taşınmaz üzerindeki tasarruf yetkisi yalnızca *icâre-i müeccele* ödemek şartıyla, kanunla belirlenmiş miras paylarına göre varislerine geçer. Bu uygulama, intikal hakkı olarak adlandırılır. Tarihsel süreçte, intikal hakkına sahip olacak kişiler ve bu hakkın kullanım çerçevesi, çıkarılan hukukî düzenlemeler doğrultusunda dört farklı aşamada yeniden tanımlanmış ve zamanla güncellenmiştir. Böylece hem vakıf malının kullanım sürekliliği hem de gelir devamlılığı güvence altına alınmıştır.²⁸⁰

Bir diğer önemli hak ise, tasarruf hakkının bedelli ya da bedelsiz olarak başkasına devredilmesidir; buna *ferağ* hakkı denir. İcâreteynli vakıfların mutasarrıfı, vakıf malının mülkiyetine sahip değil, sadece kiracıdır ve kiracı, kiraladığı malı satamaz. Dolayısıyla bu tür tasarruf hakkı, başkasına devredilemez; bu, başkalarına icara verilmesi anlamına gelir. Ayrıca, İslam hukukunda ipotek kabul edilmediği için, icâreteynli vakıf malları borç karşılığında

²⁷⁸ Kınalızâde Ali Çelebi, *Risâle fî Ba'zı Ahkâmî'l-Evkâf*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 785, vr. 22-29.

²⁷⁹ Ali Haydar, *Tavzihu'l-Müşkilât*, 107.

²⁸⁰ Ahmet Akagündüz, “İntikal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/354-355.

satılamaz veya bedelli olarak devredilemez. Ancak bazı istisnai durumlarda, icareteynli vakıf mallarının borç ödemeleri için teminat olarak gösterilmesi mümkündür. Bu düzenlemeler, hukuki metinlerde yer almıştır.²⁸¹

3.1.1.3. İcâreteyn usulünün tarihsel arka planı

Kânûnî Sultan Süleyman döneminde (1520-1566) vakıf mallarının sayısında ciddi bir artış yaşanmıştır. Ancak zaman içinde yangın, deprem gibi afetler bu mallara zarar vermiş, özellikle İstanbul'un Bilâd-ı Selâse denilen Galata, Eyüp ve Üsküdar bölgeleri ile Rumeli ve Anadolu'nun büyük şehirleri harap bir görünüm almıştır.²⁸² Dönemin şehir ve mahallelerinin büyük bir kısmı vakıf taşınmazlarından oluştuğu için, hayır sahipleri tarafından gelir getirmesi amacıyla inşa edilen ev ve dükkânlar kullanılamaz hale gelmiş, hâlâ ayakta olan az sayıdaki vakıf mülkünün geliri ise bunların onarımını karşılamaktan çok uzak kalmıştır.²⁸³

Gelir kaynakları azalan vakıfların bu binaları tamir ettirecek gücü kalmadığı gibi, normal şartlarda *icâre-i vâhide* ile kiralanan bu yerleri yine aynı yöntemle kiralayıp kira bedelinden onarım yaptırmaya istekli kimse bulunmamaktaydı. İslâm hukukuna göre, kiralanan yerlerin onarım ve yeniden inşa masrafı kiraya veren tarafa, yani vakıfa aittir.²⁸⁴ Vakıf mütevellileri, masrafları karşılayacak bir yol bulmak için bilinen tüm yöntemleri denemiş ancak sonuç alamamışlardır. Kiracılar, kısa süreli kira sözleşmeleri karşılığında büyük meblağlar yatırarak bu mülklere yatırım yapmaktan kaçınmış; bu ilgi eksikliği, vakıf mallarının daha da boş ve harap kalmasına yol açmıştır. Bu durum karşılıklı olarak birbirini besleyen ve giderek çözümsüzleşen bir kısır döngüye dönüşmüştür.²⁸⁵

Hicrî IV. (X.) yüzyılda ilk belirtileri görülen, fakat hicrî X. (XVI.) yüzyılda özellikle Kânûnî devrinde iyice belirginleşen bu sorunun çözümü kaçınılmaz hale gelmiştir. İşte bu ortamda, başlangıçta Hanefî âlimlerince *icâre-i muaccele* ve *icâre-i müeccele* ile kiralama

²⁸¹ Düstur, Birinci tertip, 1/138, 240.

²⁸² Osmanlı döneminde, başkent İstanbul çok sayıda büyük yangına sahne olmuştur. Dar sokakların, birbirine bitişik düzende inşa edilmiş ahşap evlerle dolu olması ve dönemin sınırlı itfaiye ile su imkânlarının yetersizliği, bu felaketlerin boyutunu artırmıştır. Önüne geçilmesi neredeyse imkânsız olan bu yangınlar, şehrin tarihine derin izler bırakmıştır. Bu felaketler arasında hicrî 1130 (1718) yılında meydana gelen ve "Tüfenkhane Yangını" olarak bilinen hadise, en çok hafızalarda yer edenlerden biridir. Detay için bkz. Ergin, *Mecelle-i Umûr*, 3/1183-1238.

²⁸³ Hilmi, *Ahkâmü'l-Evkâf*, 85-86; Sıdkı, *Gedikler*, 5-6 (Mukaddime); Elmalılı, *Ahkâm-ı evkâf*, 2/51-52; Mardin, *Toprak Hukuku*, 59-60; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 4/305; Berki, *Vakıflar* 34-37; M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2/17; Ekrem Cemal, *Vakıflar*, 9.

²⁸⁴ Ali Bardakoğlu, "İcâre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/382.

²⁸⁵ Hilmi, *Ahkâmü'l-Evkâf*, 85-86; Sıdkı, *Gedikler*, 5-6 (Mukaddime); Elmalılı, *Ahkâm-ı evkâf* (II), 51-55; Mardin, *Toprak Hukuku*, 59-60; M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2/17; Ekrem Cemal, *Vakıflar*, 9; Köprülü, "İcâreteynli Vakıflar", *İÜHFM*, 18/215; Akgündüz, *Vakıf Müessesesi*, 452-453.

şeklinde başlatılan ve zamanla *icâreteyn* adıyla bilinen uygulama, hem hukuki hem iktisadi hem de sosyal zorunlulukların sonucu olarak ortaya çıkmıştır.²⁸⁶

3.1.1.4. *İcâreteyn* modelinin Osmanlı hukuk sisteminde ortaya çıkışı

İcâreteyn uygulaması üzerine yapılan tartışmalar, hicrî X. (XVI.) yüzyıldan önce çok yoğun olmamakla birlikte, kesintisiz bir şekilde devam etmiştir. Bu dönemde Buhârî şârihlerinden Muhammed Kirmânî (ö. 786/1384) uzun süreli kira sözleşmelerini uygun görmezken,²⁸⁷ Fatih Sultan Mehmed'in hocası ve dönemin şeyhülislâmı Molla Gürânî (ö. 893/1487) ise farklı bir tutum sergilemiş, fetvalarında bir vakfın tamiri şartıyla *icâre-i muaccele* ve *icâre-i müeccele* ile kiralananabileceğine cevaz vermiştir. Bununla birlikte, bu dönemdeki fetvalarda henüz ferağ benzeri bir devir yetkisi ya da intikal hakkına dair herhangi bir düzenlemeye rastlanmamaktadır.²⁸⁸

Her ne kadar *icâreteyn* akdinin tarihi kökleri daha eskiye uzansa da, bu uygulamanın esas gelişimi Osmanlı döneminde gerçekleşmiştir. Osmanlı'nın ilk yüzyıllarında ise fazla rağbet görmemiştir; çünkü o dönemde böyle bir uygulamaya duyulan ihtiyaç sınırlıydı. Ancak Kânûnî Sultan Süleyman döneminden (1520-1566) itibaren vakıf sayısındaki artış ve bazı hukuki ile sosyal zorunluluklar sebebiyle *icâreteyn* giderek bir ihtiyaç haline gelmiş, bu aşamadan sonra hem lehinde hem de aleyhinde yoğun tartışmalar yaşanmış, aynı zamanda uygulamada yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır.²⁸⁹

İcâreteyn uygulamasının ortaya çıkış sürecine ilişkin değerlendirmelerde bulunan Süleyman Kaya, bu sistemin başlangıcını Ömer Hilmi Efendi'nin işaret ettiği 1611-1612 yıllarına dayandırmakta ve söz konusu tarihten itibaren mutasarrıflara kayd-ı hayat şartıyla tasarruf yetkisinin tanındığını belirtmektedir. Bununla birlikte, *icâreteyn* sisteminin ortaya çıkışından önce de vakıf taşınmazlarının kiralınmasında muaccele ve müeccele şeklinde iki ayrı kira bedelinin uygulandığı bilinmektedir. Bu uygulamada peşin olarak alınan muaccele bedeli, çoğu zaman vakıf taşınmazlarının tamir ve bakım masraflarının karşılanmasında kullanılmaktaydı. Vakıf mülklerin zaman zaman onarım gerektirmesi ve bu sebeple vakıf idaresinin nakde ihtiyaç duyması, kira bedelinin belirli bir kısmının peşin olarak tahsil edilmesini gerekli kılmıştır. Buna bağlı olarak kiracıya tanınan tasarruf süresi de olağan kira sürelerine göre daha uzun tutulmuştur. Uzun süreli kiralamayı meşru gören fetvaların varlığı da bu uygulamanın fikhî zemininin bulunduğunu göstermektedir. Bu çerçevede süreç, başlangıçta *icâre-i tavîle* şeklinde ortaya çıkan uzun süreli kiralama uygulamalarıyla başlamış,

²⁸⁶ Beyaztaş, *İslam Hukukuna Vakıf Gayri Menkullerinin Kiraya Verilmesi Usûlleri*, 64.

²⁸⁷ Haskefî, *Dürri'l-Müntekâ*, 1/597; İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtâr*, 6/607-608.

²⁸⁸ *İlmiyye Salnâmesi* (İstanbul 1334), 335.

²⁸⁹ Ansay, *İslâm Hukuku*, 274-275; Akgündüz, *Vakıf Müessesesi*, 452.

ardından muaccele ve müeccele esasına dayalı kiralama biçimiyle devam etmiştir. Nihayetinde mutasarrıflara kayd-ı hayat şartıyla tasarruf hakkının tanındığı icâreteyn sistemiyle birlikte bu uygulama daha kurumsal ve farklı bir nitelik kazanmıştır. Kayd-ı hayat şartının getirilmesi, vakıf idaresinin normal şartlarda alınan muaccele bedelinin yaklaşık sekiz ila on katına kadar daha yüksek bir peşin bedel tahsil edebilmesine imkân sağlamıştır. Sonraki dönemlerde giderek yaygınlık kazanan icâreteyn uygulaması, hem vakıf idaresi hem de mutasarrıflar açısından çeşitli faydalar doğurmuştur. Bu sistem sayesinde vakıf taşınmazlarının terk edilmesi önlenmiş, gerekli onarımlar gerçekleştirilmiş ve böylece şehir dokusunun korunarak imar faaliyetlerinin devamlılığına katkı sağlanmıştır.²⁹⁰

Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde, milâdî X. yüzyıla uzanan bir geçmişe sahip olmasına rağmen, icâre-i tavîle uygulamasına pek fazla rağbet gösterilmemiştir. Nitekim Buhârî şârihi Şemseddin el-Kirmânî, bu tür uzun süreli kira akitlerinin geçersiz sayılması yönünde fetva vermiştir. Bununla birlikte, Molla Gürânî'nin, bir vakıf malının hem ücret-i mu'accele hem de müeccele ile kiraya verilmesini caiz gördüğüne dair fetvası, bu konuda farklı görüşlerin de bulunduğunu ortaya koymaktadır.²⁹¹

Kanûnî Sultan Süleyman dönemine kadar vakıflar genellikle icare-i vahide yöntemiyle işletilmekteydi. Ancak bu dönemde İstanbul ve büyük şehirlerde meydana gelen yangınlar ve afetler, vakıf gelir kaynaklarının önemli bir kısmını harap etmişti. Vakıf bütçeleri bu zararları gidermeye yetmediği gibi, klasik kira yöntemiyle bu taşınmazları kiralamak isteyen de bulunmuyordu. Çünkü bu usulde kiracının tasarruf hakkı süreklilik arz etmiyor ve vefatı hâlinde mirasçılara geçmiyordu. Bu durum, kiracıların ciddi bir harcamaya girmekten kaçınmasına yol açıyordu. Bu soruna çözüm olarak fıkıh âlimleri, icare-i tavîle esasına dayalı yeni bir sistem geliştirdiler. Buna göre, vakıf taşınmazın değeri kadar bir bedel icare-i mu'accele olarak ödenecek veya yapı doğrudan kiracı tarafından onarılacaktı. Ayrıca her yıl belirli bir miktar icare-i müeccele adıyla kira bedeli ödenecekti. Kiracı bu taşınmazı başkasına devredebilecek, vefatı hâlinde ise tasarruf hakkı mirasçılara geçebilecekti. Hem peşin hem vadeli ödeme esasına dayandığı için bu yöntem "icareteyn" adını almıştır.²⁹²

İcareteyn görüşünü savunan Kınalızâde Ali Efendi ve diğer hukukçulara göre, bu uygulama şu fikhî esaslara dayanır: İlk olarak, "zaruretler yasak olanı mubah kılar" kuralı gereği, uzun süreli kira akdi, vakıf mallarında da hakimnin onayıyla geçerli olabilir. Ayrıca, Hanbelî mezhebi kira akdinde süreyi uzun tutmaya cevaz verdiğinden, bu görüş tercih edilebilir. Irak gibi fethedilen toprakların vakıf arazisi sayılması ve Hz. Ömer'in bu arazileri

²⁹⁰ Kaya, *Osmanlı Hukukunda İcâreteyn*, 244-245.

²⁹¹ *İlmiye Salnâmesi*, 335.

²⁹² *Düstur*, Birinci Tertip, 132-233; Hilmi, 85-87.

yerli halkla süresiz kiraya vermesi, bu akdi destekleyen önemli bir gerekçedir. Ayrıca, 1284 (1867) tarihli icareteyn işlemiyle ilgili mazbata, bu görüşleri vurgulamaktadır.²⁹³

İcareteyn uygulamasının Osmanlı'da yaygınlaşmasına karşı çıkan önemli isimlerden biri de Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi olmuştur. Kendisi, verdiği bir fetvada şu ifadelerle bu tür akitleri reddetmiştir: “Zeyd adlı hâkim, icâre-i tavîlede geçerli olan bütün kayıt ve şartlara uysa dahi, Amr’a doksan yıl süreyle kiraya verirse bu şer‘an câiz olur mu?” sorusuna, “Olmaz. Bu bâtil-ı mahzûd, feshi gerekir. Hiçbir hâkim böyle bir akdi geçerli kılmaya yetkili değildir” cevabını vermiştir.²⁹⁴ Ancak bu muhalefete rağmen, bazı vakıf kurucularının vakfiyelerinde icareteyn usulünü benimsediği görülür. Nitekim Barbaros Hayreddin Paşa Vakfıyesinde bu uygulamaya açıkça yer verilmiştir.²⁹⁵

Ebüssuûd Efendi’nin icâreteyne karşı çıkışı, bazı sonraki hukukçular üzerinde de etkili olmuş; Zekerîyyâzâde Yahyâ Efendi’nin fetva emini Kadri Efendi de bu uygulamaya itiraz etmiştir. Bu muhalefetler, icâreteynin fâsid görülmesine²⁹⁶ yol açsa da, Ebüssuûd’dan sonra uygulamaya cevaz veren fetvalar ortaya çıkmıştır. İcareteynin hukuki zemine oturması ve ayrıntılı düzenlemelerin yapılması ise Zekerîyyâzâde döneminde gerçekleşmiştir.²⁹⁷

3.1.1.5. İcâreteynli vakıfların sona erdirilmesi

Cumhuriyet döneminde vakıflara dair yeni bir düzenleme yapılırken, 31.08.1929 tarihli kanun projesini hazırlayan yabancı uzmanlar, icareteynli gayrimenkullerde rakabe hakkının evkafa, intifa hakkının ise mutasarrıfa ait olduğunu ve bu yapının Medenî Kanun hükümleriyle bağdaşmadığını belirtmişlerdir. Ancak sonraki komisyonlar, vakıf menfaatlerini ikinci planda bırakıp mutasarrıfların lehine adımlar atmışlardır. Bu anlayışın doğal bir sonucu olarak, 5 Haziran 1936 tarihinde yürürlüğe giren 2762 sayılı Vakıflar Kanunu ile icâreteynli vakıfların tasfiyesine gidilmiştir. Tasfiye sürecinde “taviz bedeli” adı verilen bir ödeme esas alınmış ve bu bedel, yalnızca *icâre-i müeccele* tutarının yirmi katı olarak belirlenmiştir. Ancak uygulama döneminde *icâre-i müeccele* miktarlarının son derece düşük seviyelere inmiş olması, vakıf taşınmazlarının neredeyse yok denecek kadar az bir karşılıkla mutasarrıflarına devredilmesine yol açmıştır. Bu durum, vakıf mallarının gerçek değerleriyle kıyaslandığında önemli bir kaybı beraberinde getirmiştir.²⁹⁸

²⁹³ *Düstur*, Birinci Tertip, 1/233.

²⁹⁴ *Fetâvâ-yi Ebüssuûd*, vr. 283.

²⁹⁵ Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi VGMA, Defter No, 571, 183, sıra: 68.

²⁹⁶ Abdurrahman Şeyhzâde, 1/757-758.

²⁹⁷ *Fetâvâ*, vr. 232 vd.; *Kavânîn-i Atîka*, vr. 62.

²⁹⁸ Akgündüz, “İcareteyn”, 22/391.

3.1.1.6. Değerlendirme

İcâreteyn sistemi, Osmanlı döneminde vakıf taşınmazlarının tamir ve ihyası amacıyla geliştirilmiş, peşin ve vadeli kira bedellerini bir arada barındıran uzun süreli bir kira modelidir. Hukuki niteliği konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte, zaruret hâlinde uygulanabilecek geçici bir çözüm olarak kabul edilmiştir. Uygulamada vakıf mallarının sürekliliğini ve gelir devamlılığını sağlamakla beraber, kötüye kullanım riskleri ve vakıf menfaatlerini zedeleyebilecek yönleri sebebiyle tartışmalara yol açmıştır.²⁹⁹

Mahmud Hamza Efendi ise icâreteyni, vakıf malının korunması ve onarımının temini için zaruret hâlinde meşru gören, ancak bunun mutlak bir hak değil, hâkim onayı ve belirli şartlara bağlı bir tasarruf olması gerektiğini savunur. Ona göre, icâreteyn uygulaması vakfiyedeki şartlara ve kamu yararına uygun şekilde düzenlenmediğinde, vakfın gayesine aykırı sonuçlar doğurabilir. Bu nedenle, hem vakıf hukukunun temel ilkeleri hem de toplum yararı gözetilerek sınırlı biçimde tatbik edilmelidir.³⁰⁰

Şimdiye dek üzerinde durduğumuz icareteyn sistemi, vakıf mallarının uzun süreli kiralınmasına dair Osmanlı uygulamasının temel taşlarından biri olarak geniş şekilde tatbik edilmiş ve çeşitli yönleriyle hukuki literatürde yerini almıştır. Ancak vakıf mallarının işletilmesine dair tek uygulama bu değildir. Özellikle klasik dönemlerde daha sık karşılaşılan ve farklı bir kira modeli olan *icâre-i vahide* usulü de vakıf hukukunda önemli bir yer tutmaktadır. Bu nedenle, konunun bütünlüğü açısından icare-i vahide kavramına da kısaca değinmek yerinde olacaktır.

3.1.2. İcâre-i Vâhide Kavramı

İcare-i vahide, kelime anlamı itibarıyla “tek kira” yahut “bir defalık kira sözleşmesi” demektir. Vakıf hukukunda ise bu tabir, vakıf mallarının ay ya da yıl gibi belirli bir süreyle, müteveli tarafından kiraya verilmesini ifade eder. Bu yolla kiralanan mallar “icare-i vahideli vakıf” olarak adlandırılır. Vakıf akarları işletme usullerine göre üç gruba ayrılır: icareteynli, mukâtaalı ve icare-i vahideli. Bunlar arasında icare-i vahideli olanlar, kısa süreli ve yenilenebilir kira sözleşmeleriyle işletilir; dolayısıyla mülkiyetin devrine veya uzun süreli tasarrufa imkân tanımazlar. Bu tür vakıflar, klasik fıkıh kitaplarında hem “Kitâbü'l-Vakf” başlığı altında hem de “Kitâbü'l-İcâre” kısmında, ayrıca müstakil vakıf hukukuyla bağlantılı eserlerde “vakfın kiraya verilmesi” bahislerinde ayrıntılı olarak işlenmiştir.³⁰¹

²⁹⁹ Ansay, *İslâm Hukuku*, 274-275; Akgündüz, *Vakıf Müessesesi*, 452.

³⁰⁰ Mahmud Hamza Efendi Efendi, *el-İstikşâf an Te'âmüli'l-Evkâf*, 71.

³⁰¹ Ahmet Akgündüz, “İcâre-i Vâhide”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/88.

3.1.2.1. Kavramın geçerlilik ve şartları

İcâre-i vâhideli vakıflarda kiraya veren taraf mütevellidir. Eğer müteveli yoksa ya da vakfa faydalı olan bir müteveli seçilmemişse, bu görevi hâkim üstlenir. Ancak vakıf mallarının kiraya verilmesi meselesi, vakıftan yararlananların durumuna göre tartışmalıdır. Bazı görüşlere göre, vakıf malından yararlanan kişiler bu malı kiraya veremezken, diğer görüşler bunun mümkün olabileceğini savunmaktadır.³⁰²

İslâm hukukçularının ortak kanaatine göre, icâre-i vâhideye dayalı vakıf kiralarda belirlenen bedelin, *ecr-i misl* seviyesinin altına düşmemesi gerekir. Hanefî fakihlerine göre kira bedeli, emsal değerinin belirgin şekilde altında kalırsa sözleşme geçersiz (*fâsid*) sayılır. Böyle bir durumda kiracıya, kira bedelini *ecr-i misl* ile uyumlu hâle getirmesi teklif edilir; eğer bu öneriyi kabul etmezse müteveli akdi feshetmek durumundadır. Bedelin zamanla değişmesine ilişkin farklı yorumlar da vardır. Kira miktarının düşmesi, kiracıya sözleşmeyi feshetme hakkı vermez. Ancak kira bedelinde başlangıca kıyasla aşırı bir artış söz konusu olduğunda, Hanefîlerin çoğunluğu ile Osmanlı hukuk uygulaması bu durumu fesih sebebi kabul etmiştir. Buna göre kira bedeli yeniden düzenlenir ve yeni tutar, artışın meydana geldiği dönemdeki *ecr-i misl* dikkate alınarak tespit edilir.³⁰³

İcâre-i vâhide, belirli ve kısa süreli kira sözleşmesi niteliğiyle diğer vakıf kira türlerinden ayrılır. İslâm hukukçuları, kira süresinin mutlaka açıkça belirlenmesi gerektiğini vurgulamış, ancak bunun için kesin bir alt veya üst sınır koymamışlardır. Buna rağmen vakıf mallarının, özellikle de yetimlere veya kamu yararına tahsis edilmiş taşınmazların suiistimale uğramaması için azami sürenin sınırlandırılması yoluna gidilmiştir. Kira süresinin ne kadar olması gerektiği konusu, hukukçular arasında farklı yorumlara yol açmıştır. Kınalızâde'nin aktardığına göre bu hususta sekize kadar çıkan farklı görüş mevcuttur. Uygulamada ise en çok kabul gören yaklaşım, tarla ve çiftlik gibi taşınmazların üç yıl, ev ve dükkânların ise bir yıl süreyle kiraya verilmesidir. Bununla birlikte hâkim kararıyla daha uzun sürelerin de belirlenmesi mümkündür. Hukuki düzenlemeler bu ilkeyi desteklemiş, icâre-i vâhideli vakıf akarlarının üç yıldan fazla süreyle kiraya verilemeyeceği hükme bağlanmıştır.³⁰⁴ Ancak vakfedenin kira süresine ilişkin özel bir şart koyması halinde, bu şart bağlayıcı kabul edilmiştir. Zira vakıf hukukunda vakfedenin iradesi, şer'î nas derecesinde güçlü bir otoriteye sahiptir. İcâre-i vâhideli sözleşmelerde, kira süresi bittiğinde veya kiracı vefat ettiğinde akit kendiliğinden sona erer. Bu durumda kira hakkı mirasçılara geçmez, önceki kiracının da

³⁰² Haydar, *Tertîbü's-Sunûf*, md. 922-927.

³⁰³ İstanbul Şer'îyye Sicilleri Arşivi, Evkâf-ı Hümâyûn, nr. 2, 204-205.

³⁰⁴ 15 Nisan 1290 tarihli İcâr-ı Akâr Nizamnâmesi, md. 7, *Düstur*, Birinci tertip, 3/512; 5 Nisan 1298 tarihli İcâr-ı Akâr Nizamnâmesi, md. 7, *Düstur*, Birinci tertip, zeyil, 3/21 vd.; 7 Nisan 1341 tarihli Evkaf Bütçe Kanunu, md. 5, *Resmî Cerîde*, 14 Nisan 1341.

herhangi bir öncelik hakkı bulunmaz. Dolayısıyla bu vakıf türlerinde ferâğ, intikal veya mahlûliyet hükümleri geçerli değildir. Ancak şartların elverişli olması halinde, icâreteyn ya da mukâtaalı kira türlerine dönüştürülerek farklı hükümlerin uygulanması mümkündür. Hanefiler, mütevellinin vefatıyla kira akdinin sona ermeyeceğini ileri sürerken, Şâfiîlerin yaklaşımı doğrultusunda Osmanlı uygulamasında mütevellinin ölümü akdin sona ermesi için yeterli bir gerekçe olarak kabul edilmiştir.³⁰⁵

3.1.2.2. Kavramın çeşitleri

1913 yılında çıkarılan *İntikâlât Kānûn-ı Muvakkati*, icâre-i vâhideli vakıfları farklı nitelikleri esas alarak iki sınıfa ayırmıştır. Bunlardan ilki, süresi üç yılı geçmeyen kira akitleriyle sınırlandırılmış, ferâğ ve intikal gibi tasarruflara kapalı, klasik yapısını koruyan vakıflardır. Bu tür vakıflarda yönetim, bütünüyle vakfedenin koyduğu şartlara bağlı olarak sürdürülmüştür. İkinci grup ise literatürde “icâre-i vâhide-i kadîmeli” adıyla anılmıştır. Aslen icâre-i vâhide kapsamında sayılmalarına rağmen, vakfedenin icâreteyne çevrilmesini yasakladığı bu vakıflar, zamanla bakımsızlıktan harap hale gelmiştir. İcâreteyne dönüştürülmeyen bu mülkler, süresiz kiraya verilmiş ve ferâğ ile intikale izin tanınmıştır. Böylece vakfedenin iradesine aykırı olarak, el değiştirme ve devredilebilirlik imkânı sağlanmış, hukukî bakımdan tartışmalı yeni bir uygulama doğmuştur. Ali Haydar Efendi bu yöntemi, hem İslâm hukukunun temel esaslarına hem de yerleşmiş vakıf geleneğine aykırı görmüştür. Bu gelişmelerin ardından yürürlüğe giren 1936 tarihli 2762 sayılı Vakıflar Kanunu, her iki tür icâre-i vâhideli vakfın da sona erdirilmesini amaçlayan hükümler içermiştir.³⁰⁶

3.1.3. Hulû Kavramı

Hulû, bir kişinin, kiracının mal üzerindeki faydalanma hakkından feragat etmesi karşılığında ödenen bedeli ifade eder. Bu bedel, kiracının bir gayrimenkulü terk etmesi veya kullanım hakkından vazgeçmesi durumunda, mülk sahibine ödenir. Mahmud Hamza Efendi'nin risalesinde de yer alan hulû kavramı, İslam hukukunda, genellikle malın kiralınması ve vakıf yönetimi bağlamında yer almakta olup, farklı uygulamalarla karşılaşılan bir terimdir. Hulû, günümüzdeki kiralama sözleşmelerinde yer alan "geçiş hakkı" veya "boşaltma bedeli" gibi kavramlarla paralellik göstermektedir. Hukuki anlamda, bu kavramın

³⁰⁵ 1299 tarihli İcâr-ı Akâr Nizamnâmesi, md. 17.

³⁰⁶ Akgündüz, “İcâre-i Vâhide”, 27/388.

yerleşik İslam hukukuna nasıl entegre olduğu ve modern hukuk sistemindeki yeri, özellikle gayrimenkul kiralama işlemleri bağlamında büyük bir öneme sahiptir.³⁰⁷

3.1.3.1. Hulû'nun günümüzdeki tartışmalara konu olması

Günümüz hukuk düzeni ile toplumların teamülleri arasında zaman zaman çelişkiler meydana gelmektedir. Bu çelişkilerin bariz bir örneği, modern hukuk sistemlerinde genellikle yasaklanan, ancak halk arasında yaygın olarak kabul gören *hulû* veya *bedelü'l-hulû* uygulamasıdır. Uygulamada kiracı, taşınmazın malikiyle kira akdine ek olarak belirli bir bedel karşılığında “kalmaya devam etme hakkı” veya “başkasına devretme hakkı” elde etmekte; bu bedel kira dışında bir ekonomik değer taşımaktadır. Ne var ki, bazı kanunlarda bu tür bedellerin alınması yasaklanmakta ve kiracı bu bedelin iadesini talep edebilmekte, mahkemeler de çoğunlukla bu bedelin hukuken geçersiz olduğuna hükmetmektedir. Bu durum, dinî duyarlılığa sahip kesimlerde kafa karışıklığına yol açmakta; kimi kimseler *hulû* bedelini haram veya şüpheli mal kapsamında değerlendirmektedir. Nitekim bu bedel, kimi zaman toplam kira bedelinin dahi üstünde olabilmektedir. Bu sebeple konunun fikhî yönüyle derinlemesine ele alınması ve “hulû”nun meşruiyetinin, geçerlilik şartlarının ve sınırlarının netleştirilmesi zarurî hale gelmiştir.³⁰⁸

3.1.3.2. Hulû'nun şer'î mahiyeti

Ev sahibinin, kira sözleşmesi sırasında kiracıdan, düzenli ödenecek kira bedeline ek olarak peşin toplu bir ödeme alması caizdir. Tarafların bu hususta anlaşması ve ev sahibinin mülkü diğer isteklilere değil de bu kiracıya vermesi durumunda, alınan meblağ kira bedelinin peşin ödenmiş bir parçası olarak değerlendirilir. Kalan kısmı ise ilerleyen dönemlerde ödenmek üzere ertelenmiş kira bedelidir. Bu uygulama, İslâm toplumlarında yaygın olan mehirin peşin ve vadeli olarak ikiye ayrılması örfüne benzetilmektedir.³⁰⁹

Kira süresi devam ederken kiracının, mal sahibine kirayı sonlandırma karşılığında “bedel-i hulû” vermesi, cumhur ulema tarafından caiz görülmemiştir. Ebû Hanîfe'ye göre bu tür bir ödeme, akdin feshi değil yeni bir satış olur ve fikhî geçerli sayılmaz. Bu nedenle söz konusu bedel, helal kazanç sayılmaz. Ancak Mâlikîler ve Ebû Yûsuf bu konuda daha esnek bir yaklaşım sergilemiştir.³¹⁰

³⁰⁷ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992) 4/523.

³⁰⁸ Vehbe ez-Zuheyli, “Bedelü'l-Hulû”, *Mecelle Mecmû'atü'l-Fıkhî'l-İslâmî* (İstanbul: İslam Fıkıh Akademisi, 208), 4/1729.

³⁰⁹ Zuheyli, “Bedelü'l-Hulû”, 1730.

³¹⁰ Zuheyli, “Bedelü'l-Hulû”, 1730.

Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre, satış veya benzeri akitlerde ikale esnasında bedelde artış ya da azalma şartı geçersizdir. Bu nedenle bu tür bir ikale batıldır. Ancak Mâlikî mezhebi ile Ebû Yûsuf'a göre ikale, yeni bir satış hükmündedir. Bu sebeple bedelde artış veya azalma mümkündür. Fakat yeni satış sayılması mümkün olmayan durumlarda, ikale sadece bir fesih işlemi olarak değerlendirilir.³¹¹

Bu görüşe dayanarak, mülk sahibi kiraya veren kişinin, kiracıya söz konusu mekânı boşaltması ve sözleşmeyi feshetmesi karşılığında, daha önce aldığı kira bedelinin üzerine ek bir ödeme yapması caiz görülmektedir.³¹²

Kiraya verenin, kira süresi sona erdikten sonra kiracıyı taşınmazdan çıkarmak amacıyla kendi isteği ve rızasıyla ona bir miktar para hibe etmesi günümüzde bu durum “hulû karşılığı” olarak adlandırılrsa da, âlimlerin ittifakıyla caizdir. Çünkü bu bir hibedir ve tarafların rızasıyla gerçekleşmiştir.³¹³

Üçüncü ve en çok ihtilafa konu olan durum ise, kiracının taşınmaz üzerindeki kullanım hakkından feragat ederek başka bir kişiye devretmesi karşılığında o kişiden “hulû bedeli” almasıdır. Bu durumda bedel, taşınmazın maliki değil, yeni kiracı tarafından önceki kiracıya ödenmektedir.³¹⁴

Bu durum (kiracının kullanım hakkını üçüncü bir kişiye devretmesi karşılığında bedel alması) caiz görülmüştür; ancak şartı, bu devir işleminin kira sözleşmesinin süresi içinde gerçekleşmesidir. Örneğin, kira süresi bir yıl ise ve kiracı bu sürenin altı ayında taşınmazda oturmuşsa, kalan altı ayı başka birine devretmesi meşru kabul edilmiştir.³¹⁵

Eğer kira süresi yıllık olarak yapılmış ve üst sınır belirlenmemişse ki günümüzde kira sözleşmeleri çoğunlukla bu şekilde düzenlenmektedir bu durum, Şâfiîler hariç fıkıh âlimlerinin çoğunluğuna göre câizdir. Ancak bu tür kira, yeni döneme fiilen girilmeden bağlayıcı olmaz; fiilen kullanıma başlanmasıyla bağlayıcılık kazanır. Bu durum, alışverişteki muâta (karşılıklı rızayı gösteren fiilî işlem) akdine benzetilmiştir.³¹⁶

Eğer kira sözleşmesinde yenileme süresi açıkça belirtilmiş veya zımnen kabul edilmişse, kiracı mülkü başka birine devretmek için bir ücret alabilir. Bu, günümüzde "Bedelü'l-hulû" olarak adlandırılır. Fıkıh âlimlerine göre, kiracı mülkün yararlanma hakkına sahip olup bu hakkı kendisi kullanabileceği gibi başkasına da devredebilir. Bu durum,

³¹¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâ'i*, 5/306; İbnül' Hümâm, *Fethu'l-Kadîr* (Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 1431), 5/247.

³¹² Zuheyli, “Bedelü'l-Hulû”, 1730.

³¹³ Zuheyli, “Bedelü'l-Hulû”, 1731.

³¹⁴ Zuheyli, “Bedelü'l-Hulû”, 1731.

³¹⁵ Zuheyli, “Bedelü'l-Hulû”, 1731.

³¹⁶ Zuheyli, “Bedelü'l-Hulû”, 1731.

günümüzde "alt kiralama" olarak bilinen uygulamanın fıkhen câiz olduğunu gösterir; ancak bu uygulama, yerel yasalarla çelişir. Çünkü İslam hukukunda kiracının hakkı aynî bir hakken, kanunda kişisel bir haktır.³¹⁷

3.1.3.3. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîlere göre hulû

Şâfiî âlimleri, satış akdinde lafzın gerekliliği meselesini tartışırken şöyle bir görüşe yer vermişlerdir: Kişinin belli bir kullanım hakkından (örneğin gübreleme amacıyla necis maddelerin yerleştirildiği bir arazi parçası gibi) vazgeçmesi hâlinde, “bu hakkımdan elimi çektim” şeklinde bir ifade kullanılması gerekebilir. Bu hakkın devri karşılığında bir bedel alınması da uzak bir ihtimal değildir. Nitekim bu durum, bazı görev veya imtiyazlardan feragat ederken karşılık alınmasına benzer kabul edilmiştir. Ancak tüm bu uygulamalar, fıkhen bir kayıtla sınırlandırılmıştır: Kiracının, kiralanan yerin menfaatinden yararlanma hakkını devretmesi, sadece kira süresi içinde geçerli olabilir. Eğer kiracı, kira süresi sona erdikten sonra başka birine bedel karşılığında bu hakkı devrederse, bu durum ancak mal sahibinin rızası ve yeni bir kira sözleşmesinin yapılmasıyla caiz olur.³¹⁸

Mâlikîler de Şâfiîler gibi bu meseleye olumlu yaklaşmışlardır. Tunuslu geç dönem Mâlikî âlimlerine ait *"Hulû ve İnzâl Uygulamaları Üzerine Görüş ve Fetvalar"* adlı risalede, dönemin önemli isimlerinden İbrâhim er-Riyâhî, Muhammed Bâyrâm, İbn Sâlih ve Muhammed es-Senûsî gibi âlimlerin görüşlerine yer verilmiştir. Bu çalışmalarda, örf ve adet gereği hulû bedeli karşılığında tahliyenin caiz olduğu belirtilmiş; zira kiracı, mülkün menfaatine sahip olduğundan bu hakkını ücretle (kira gibi) ya da ücretsiz (ödünç gibi) devredebilir. Nitekim Benânî, Berzelî'den naklen görev devriyle ilgili hükümlerin bu durumu meşrulaştırdığını, Faslı âlimlerin de hulû satışını caiz gördüğünü aktarmıştır. Muhammed Bâyrâm da hulû uygulamasını, mal sahibi olmayı gerektirmeyen “mugârasa” sistemine benzetmiştir.³¹⁹

Hanbelî mezhebine göre: Tahsis (ihtisas) hakkı karşılığında para almak caiz değildir. Çünkü bu hak sadece bir şeyi kullanma hakkıdır, mülkiyet değildir. Bu sebeple, bu hakkı kazanan birini oradan çıkarmak veya ona engel olmak kimseye düşmez. Ancak şu durumlar vardır: Tahsis hakkı bazı haram olan şeylerde geçerlidir; mesela bir Müslümanın yaptığı ve sonradan şaraba dönüşen üzüm suyu (yani haram olan bir şey). Aynı şekilde bazı mubah (helal) şeylerde de geçerlidir; mesela sahipsiz, ölü bir araziye taşlarla çevirmek gibi (yani henüz kimsenin malı olmayan yeri sahiplenmek). Ama eğer ortada gerçekten sahip olunan bir

³¹⁷ Zuheyli, “Bedelü'l-Hulû”, 1731.

³¹⁸ Zuheyli, “Bedelü'l-Hulû”, 1732.

³¹⁹ Zuheyli, “Bedelü'l-Hulû”, 1733.

mal veya onun menfaati (kullanımı) varsa, işte bunlar para karşılığında başkasına devredilebilir.³²⁰

3.1.3.4. Mahmud Hamza Efendi'nin hulû kavramına yaklaşımı

Mahmud Hamza Efendi, *el-İstikşâf an Teâmüli'l-Evkâf* adlı risalesinde farklı bölgelerdeki vakıf muamelelerini tasnif ederken, Mısır'da yaygın olan “hulû”yu (الخلو بدل) özel olarak zikretmiştir. Onun ifadesine göre her bölgenin kendine mahsus bir uygulaması vardır; Rûm diyarında icâreteyn, Mısır'da hulû, Şam'da ise marsad ve benzeri tasarruflar öne çıkmaktadır. Bu tasnif, Hamza Efendi'nin hulû kavramını İslam hukukunda bilinen ve pratikte karşılaşılan bir uygulama olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, risalesinin ana konusu Şam'daki uygulamalar olduğundan, hulûya dair ayrıntılı bir çözümleme yapmamış, yalnızca “Mısır diyarına özgü bir uygulama” olarak kaydetmekle yetinmiştir. Bu durum, onun hukuki değerlendirmelerinin merkezinde Şam vakıflarının bulunduğunu, fakat diğer bölgelerdeki teamüllerden de haberdar olduğunu göstermektedir.³²¹

Hamza Efendi'nin bu yaklaşımı, dolaylı biçimde şu sonucu doğurmaktadır: Hulû, onun nazarında İslam toplumlarında geçerli vakıf muamelelerinden biridir ve vakıf hukukunun değişen coğrafi şartlara göre farklı uygulamalara sahne olduğunu teyit eden bir örnek teşkil eder. Ancak Hamza Efendi, Mısır'da görülen bu uygulamanın fikhî boyutunu genişçe tartışmaktan ziyade, onu bir vakıf teamülü olarak kaydetmiş ve Şam'daki uygulamalara yoğunlaşmıştır. Bu tavır, onun metodolojisinin özelliğini de ortaya koymaktadır: kendi bölgesine özgü vakıf muamelelerini derinlemesine incelemek, fakat aynı zamanda diğer bölgelerdeki teamülleri de dikkate alarak mukayeseli bir çerçeve sunmak.³²²

3.1.3.5. Değerlendirme

Hulû (devir hakkı bedeli), kiralama süresi devam ederken ve malik (ev sahibi) ile rızaya dayalı bir şekilde gerçekleştirilirse, dinen caizdir. Ancak kiralama süresi sona ermişse, mal sahibinin rızası ve yeni bir kira sözleşmesi olmadan menfaatin devri ve buna karşılık bedel alınması caiz değildir. Aksi hâlde alınan bedel haram kazanç (süht) olur; devreden kişi gasp eden konumuna düşer ve insanların malını haksız yere yemiş sayılır. Bu durumda devir işlemi, başkalarının haklarını ihlal eden bir tasallut anlamına gelir.³²³

³²⁰ İbn Receb *el-Kavâid*, 192, İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/42.

³²¹ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 67.

³²² Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 68.

³²³ Zuheyli, “Bedelü'l-Hulû”, 1732.

3.1.4. Marsad Kavramı

Marsad, kelime anlamı itibarıyla “bir şeyi birinin tasarrufuna sunmak, onun adına hazır etmek” anlamına gelir.³²⁴ Vakıf mülklerin (müstegallât) kiralanması sürecinde başvurulanan *tağyîr* türlerinden biridir ve daha çok bina vasfındaki vakıf taşınmazlarda (musakkaf) uygulanır. Bu uygulama, genellikle harap olmuş bir vakıf taşınmazın yeniden kullanılabilir hale getirilmesi zaruretiinden doğar. Marsad sistemi, icâreteyn uygulamasına benzer şekilde, gerekli onarım ya da yapım masraflarının, vakıf tarafından değil, kiralamayı talep eden kişi tarafından üstlenilmesine dayanır. Kiracı bu masrafların karşılığı olarak, kira bedelinin düşük tutulması, yaptığı harcamaların vakfın diğer gelirlerinden karşılanması ya da ömrü yetmediği takdirde söz konusu tasarruf hakkını mirasçılara devretme gibi bazı ayrıcalıklara sahip olur. Kiracı, yaptığı masrafların karşılığını alıncaya kadar taşınmazın menfaatinden yararlanma (intifa) hakkına sahip olur. Bu hakkın sonlandırılması ancak kiracının yaptığı harcamaların vakıf yetkilisi tarafından kendisine ödenmesiyle mümkündür.³²⁵

Bu uygulama, bir kimsenin vakfa ait bir taşınmazı örneğin bir hane yahut dükkanı kiralaması ve vakıf bünyesinde söz konusu taşınmazın imar veya zarurî tamiratını karşılayacak malî bir kaynağın bulunmaması, ayrıca bu işi peşin kira ödemek suretiyle üstlenecek başka bir kiracının da mevcut olmaması hâlinde, mütevellinin kiracıya kendi malî imkânlarıyla söz konusu taşınmazı imar etmesi yahut gerekli onarımı gerçekleştirmesi hususunda izin vermesiyle ortaya çıkan bir uygulamadır. Kiracı, bu harcamaları ya vâkıf ileride gelir elde ettiğinde iade almak ya da kira bedelinden yıllık veya aylık taksitler hâlinde mahsup ettirmek üzere yapar. Ancak burada yapılan imar faaliyetinin mülkiyeti kiracıya ait olmaz; bilakis yapılan bu yapı yine vakfın hükmündedir. Dolayısıyla, kiracının bu imar sebebiyle vakıf üzerinde kazanmış olduğu alacak hakkı bir mülk olarak değerlendirilemez; satışı caiz değildir. Zira bu durum, şer‘an satışı câiz olmayan bir borç (deyn) hükmündedir.³²⁶

Vakfın onarımı için yapılan *marsad* harcamaları, vakıf üzerindeki bir borç hükmündedir ve bu nedenle öncelikli olarak ödenmelidir. Vakfın gelirleri, önce bu harcamaların karşılanmasına tahsis edilir; hak sahiplerine dağıtım ise bundan sonra gelir. Vakıf mütevellisi, her yıl az da olsa elde edilen gelirle bu borcu kapatmakla yükümlüdür.

³²⁴ Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, 123; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/177.

³²⁵ İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, 10/34; Kadri Paşa, *Kânûnü'l-Adl*, 541, md. 461; Ali Haydar, *Tertîbü's-Sunûf*, md. 149; Yeken, *Ahkâmü'l-Vakf*, 178, 191-192.

³²⁶ “Vakıf”, *el-Mevsû'atu'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*, 19/279.

Böylece vakfın asıl mülkiyeti borçtan kurtarılır ve taşınmaz yeniden rayiç değerde kiralanabilir hâle getirilmiş olur.³²⁷

Vakfın, vakfedenin (vâkıfın) zamanında bulunduğu hâlden daha fazlasıyla imar edilmesi, yani geliştirilip artırılması, hak sahiplerinin (müstehiklerin) rızası olmaksızın câiz değildir. Eğer vakıf belirli bir kişiye (aynen bir şahsa) tahsis edilmişse, o zaman bu vakfın masrafları, vakfedenin onu vakfettiği nitelikte kalmasını sağlayacak miktarla sınırlı olarak, vakfın malından karşılanabilir.³²⁸

Eğer vâkıf, vakfiyede önce imar masraflarının karşılanmasını, artan kısmın ise fakirlere veya diğer hak sahiplerine verilmesini şart koşmuşsa; nâzır (vakıf yöneticisi), her yıl ihtiyaca göre tahmin ettiği miktarda bir tutarı imar için ayırmakla yükümlüdür. Bu ihtiyaç o anda olmasa bile, ileride bir ihtiyaç meydana gelebileceği ve o dönemde vakıf arazisinden gelir elde edilemeyebileceği ihtimali göz önünde bulundurularak, bu önlem alınmalıdır. Geriye kalan fazlalık ise vâkıfın şart koştuğu yerlere harcanır.³²⁹

Vakfedilen malın imar edilmesinin amacı, vakıf malının aslı gayesine uygun olarak faydalanılabilir halde korunmasıdır. Vakıf malının imarı iki yoldan biriyle gerçekleşir: Birincisi, vakıf malının düzenli olarak korunması, bakımı ve ondan sürekli şekilde faydalanmayı temin edecek tedbirlerin alınmasıdır. Bu koruma ve bakım, vakıf malı hâlen kullanılabilir durumda olsa ve herhangi bir arıza veya eksiklik bulunmasa dahi gereklidir.³³⁰ İkincisi, vakfın imarı, vakfedilmiş binalardan çatlayan ya da yıkılan kısımların yeniden inşası, onarımı ve sıvanması yoluyla gerçekleştirilir.³³¹

İbn Âbidîn, *ed-Dürrü'l-Muhtâr*'daki “vakıf gelirinden önce, vakfın imarına başlanır; sonra hak sahiplerine dağıtılır” ifadesini açıklarken şunları söyler: İmâr kelimesi, bir yerin eski halini muhafaza etmek üzere yapılan harcamaların tamamını kapsar. Yani bu harcamalar, vakfın daha önceki haliyle kalması için yapılır; vakfeden tarafından fazlası şart koşulmadıkça, eski durumunu koruyacak kadar bir imar yeterlidir. Mesela, vakfedilen mal ağaçlardan ibaretse ve bunların zamanla yok olacağından endişe ediliyorsa, müteveli (nâzır), vakıf gelirinden fidan (yani bitki veya fide) satın alıp bunları dikebilir. Zira ağaçlar zamanla bozulabilir, telef olabilir. Aynı şekilde, eğer vakıf bir araziye ve bu arazi tuzlu ve çorak olup hiçbir şey bitmiyorsa, müteveli onu ıslah etmekle yetkilidir. Bu kapsama giren diğer bir husus da, vakfın imarı için alınan borcun (marsad) ödenmesidir. Çünkü marsad, vakfın imarı

³²⁷ Mahmûd Ahmed Ebû Leyl, *İslâm Hukukunda Vakıfların Yatırımı*, 384.

³²⁸ Mahmûd Ahmed Ebû Leyl, *İslâm Hukukunda Vakıfların Yatırımı*, 384.

³²⁹ İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, 3/376-377, 397, İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 5/53-54.

³³⁰ “Vakıf”, *el-Mevsû'atu'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*, 44/ 188.

³³¹ “Vakıf”, *el-Mevsû'atu'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*, 44/189.

zaruretiinden kaynaklanan bir borçtur. Şayet vakıf malından, yılda az da olsa bir gelir elde edilirse, bu borç o gelirden ödenir. Bu ödeme süreci, vakfın aslının (rakabe) borçtan kurtulup benzeri bedelle kiraya verilebilir hâle gelmesine kadar sürdürülür. Böyle bir durumda müteveli, bu borcu ödemekle yükümlüdür. Ayrıca, bu tür bir imar harcamasının vakıf gelirinden yapılması, vakfın harap olması herhangi bir şahsın kusurundan kaynaklanmadığı sürece caiz olur.³³²

Marsad ile hulû arasındaki fark şudur: Hulû sahibinin hakkı, vakfın menfaatinden doğan bir mülkiyet hakkı niteliğindedir. Buna karşılık marsad sahibi, vakıf üzerinde sabit ve belirli bir alacak (borç) hakkına sahiptir.³³³

3.1.4.1. Mahmud Hamza Efendi'nin marsad kavramına yaklaşımı

Mahmud Hamza Efendi, *el-İstikşâf an Teâmüli'l-Evkâf* risalesinde Şam'daki vakıf uygulamalarını ayrıntılı bir şekilde tasnif ederken, “marsad”ı özel olarak ele almış ve diğer muamelelerden ayırmıştır. Onun tanımına göre marsad, vakıf malının harap hâlde bulunması ve vakfın bu imarı karşılayacak mali güce sahip olmaması durumunda, kiracının kendi imkânlarıyla taşınmazı imar etmesi ve bu harcamalarının vakıf üzerinde borç (deyn) hükmünde sabit kalmasıdır. Hamza Efendi, bu noktada özellikle Hanbelî mezhebine atıf yaparak, yapılan harcamanın mülkiyet değil, vakıf üzerinde alacak hakkı doğurduğunu vurgular. Böylece kiracının yaptığı masrafın vakfın gelirlerinden karşılanması gerektiğini, bu borcun öncelikli olarak ödenmesi icap ettiğini ifade eder. Hamza Efendi, marsadı diğer kira muamelelerinden ayırırken, hulû ile arasındaki temel farka da işaret eder. Hulû, kiracının vakıf malının menfaatine dayalı bir tasarruf hakkını temsil ederken, marsad yalnızca vakıf üzerinde doğan bir alacak hakkıdır. Bu yönüyle marsad, vakıf mülkünün menfaatinin devri değil, vakfın imarı için kiracının üstlendiği borçlanma karşılığında doğan bir talep hakkıdır. Dolayısıyla kiracının yaptığı masraflar, vakıf malı üzerinde herhangi bir mülkiyet veya aynî hak oluşturmaz; sadece alacak olarak kayıtlı kalır.³³⁴

Hamza Efendi, bu yaklaşımıyla vakıf hukukunun temel prensiplerinden birini hatırlatır: Vakıf malının rakabesi (asıl mülkiyeti) hiçbir suretle şahısların mülkiyetine geçmez. Marsad, bu ilkenin bozulmaması için geliştirilmiş bir çözüm yoludur. Vakfın gelirleri elde edildikçe önce bu borcun kapatılmasını, ardından müstahaklara dağıtım yapılmasını öngörmesi, onun vakıf gelirlerinde adalet ve hakkaniyeti önceleyen tavrını da ortaya koymaktadır.

³³² İbn Âbidîn *ed-Dürrü'l-Muhtâr*, 3/376.

³³³ Muhammed Amîn, *Murşidü'l-Hayrân ilâ Ma'rifeti Ahkâmi'l-Akvâf* (Dımeşk: Dâru-l'Fikr, t.y.), 599.

³³⁴ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 67.

Netice itibarıyla Mahmud Hamza Efendi, marsadı Şam'daki vakıf uygulamalarının en dikkat çekici tasarruf biçimlerinden biri olarak kaydetmiş, onu meşru bir imar yöntemi olarak değerlendirmiştir. Ancak bu meşruiyet, vakfin şartlarına aykırı olmaması, kiracının masraflarının vakıf üzerinde borç olarak tanınması ve bu borcun vakıf gelirlerinden düzenli olarak ödenmesi şartlarına bağlanmıştır. Böylece Hamza Efendi, marsadı hem vakıf malının korunmasına hem de toplum yararına hizmet eden fonksiyonel bir model olarak görmüş, fakat vakıf mülkünün asıl mülkiyetini ihlâl etmeyecek sınırlar içinde tutmuştur.

Mahmud Hamza Efendi'nin *el-İstikşâf an Teâmüli'l-Evkâf* risalesine şu şekilde devam eder: “Şam şehri, vakıf uygulamalarının tür bakımından en çeşitli olduğu yerlerden biridir ve burada diğer şehirlerde rastlanmayan durumlar mevcuttur. Bu sebeple, meseleyi özet ve açıklayıcı bir tarzda izah etme ihtiyacı doğmuştur.”³³⁵

Şöyle ki: Bir vakıf mahallinde, vakıf yetkilisinin (mütevellînin) şer‘an caiz olmayan bir tasarrufta bulunan kimsenin, o yerden zorla çıkarılması mümkündür. Bu kişinin orada fizikî (görünen) bir mülkü bulunabilir de bulunmayabilir de.”³³⁶

Mahmud Hamza Efendi, burada Şam'daki vakıf tasarruflarının çeşitliliğine dikkat çekmekte ve kendine özgü uygulamaların diğer beldelerden farklılık arz ettiğini vurgulamaktadır. Bu çeşitliliğin açıklanmasının gerekliliğini ifade ettikten sonra, vakıf mahallinde hukuk dışı bir şekilde tasarrufta bulunan kişinin durumunu ele alır. Özellikle, vakıf malında izinsiz veya geçersiz bir kullanım gerçekleştiren kişinin mütevellî tarafından zorla çıkarılabileceğini belirtir. Bu kişi orada sabit bir yapı veya mal bırakmış da olabilir, olmayabilir de bu durum, onun tasarrufunun hukuka uygun olup olmadığını değiştirmez.³³⁷

Mahmûd Hamza Efendi, müteakip satırlarda taşınmazlar üzerindeki kullanım haklarına ilişkin uygulamaları örneklendirmeye devam eder ve özellikle “müşeddü'l-miske” ile “marsad” kavramları arasındaki farka dikkat çeker.

“İkinci tür uygulama, arazilerdeki “müşeddü'l-miske” olup günümüzde buna “tapulu hak” (hakku't-tâbû) adı verilmektedir. Ancak, meskûn yapılarda ve benzeri taşınmazlarda ise “marsad” (vakıf adına sabitlenmiş geri ödemeye konu borç) uygulaması söz konusudur.”³³⁸

Mahmud Hamza Efendi, risalesinde mülklerin vakıfla ilişkisinde karşılaşılan uygulamalardan ikinci tür olarak “müşeddü'l-miske” şeklinde adlandırdığı, günümüzde “tapu

³³⁵ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 67.

³³⁶ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 67.

³³⁷ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 67.

³³⁸ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 68.

hakkı” olarak bilinen arazi tasarruf biçiminden söz etmektedir. Bu noktada, ilgili uygulamanın açık ve bilinen bir mesele olduğunu belirterek tafsilata gerek duymamış ve yalnızca kısa bir atıfla yetinmiştir. Şöyle demektedir: *"Tapu hakkına gelince, bu açık bir mesele olduğundan açıklamaya ihtiyaç duyulmaz."*³³⁹

Her ne kadar müellif burada tafsilata girmemiş olsa da, konunun daha sağlıklı anlaşılabilmesi adına bu çalışmada tapu hakkına kısaca temas edilmesi uygun görülmüştür. Zira hemen ardından gelen pasajda, Mahmûd Hamza Efendi, özellikle müşeddü'l-miske kavramı üzerinde durmakta ve bunun vakıf arazilerdeki bir uygulama biçimi olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda, söz konusu kavramın hem klasik literatürdeki karşılığına hem de risalede işaret edilen uygulama çerçevesine yer verilecektir.

Mahmud Hamza Efendi, risalesinde tapu hakkını ele alırken, bu hakkın tanımını net bir şekilde ortaya koyar. Tapu hakkı, bir kişinin belirli bir araziyi, o arazinin mülk sahibi tarafından ödenen bir bedelle belirli bir süre boyunca kullanma hakkıdır. Bu kullanım, araziyi işlemek, ekim yapmak gibi faaliyetleri kapsar. Ayrıca, tapu terimi, zaman zaman ödenen bir tür peşin bedel olarak da kullanılır ve bu bedelin, arazinin sahibi tarafından belirlenen şartlara göre düzenlendiği ifade edilir. Mahmud Hamza'nın söz konusu tanımıyla uyumlu olarak, Osmanlı döneminde tapu meselesi büyük ölçüde sultanın yasalarına ve emirlerine dayanan bir hukuki çerçevede şekillenmiştir. Mahmud Hamza Efendi tapu hakkının, tarımsal faaliyetler için verilen bir kullanım hakkı olduğunu belirtir. Ayrıca, tapu hakkı üzerinden yapılan işlemler, Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin hukuki düzenlemelerine dayalı olarak çoğunlukla resmi belgelerle belgelendirilmiştir.³⁴⁰

Mahmud Hamza Efendi, tapu hakkının uygulanışını kısa bir şekilde açıklamış olsa da, bu konuda yapılan işlemler ve hukuki normlar hakkında daha geniş bir açıklamaya giriş yapmadan yalnızca ana hatlarıyla belirtilmiş ve netlik sağlanmıştır. Bu bağlamda “tapu hakkı” meselesinin, daha önce açıklanan “müşeddü'l-miske” ve “marsad” gibi uygulamalardan bağımsız düşünülmemesi gerektiği açıktır.³⁴¹

3.1.4.2. Değerlendirme

Vakfın temel gayesi, vakfedilen malın uzun vadeli ve sürdürülebilir biçimde kamu yararına hizmet edecek şekilde kullanılmasıdır. Bu maksatla yapılan her türlü işlem, vakfın “imar” edilmesi kapsamında değerlendirilir. Vakfın imarı, yalnızca fiziksel inşaa ya da tamiratla sınırlı olmayıp, aynı zamanda vakfın gelir getirebilir, yani fiilen faydalanılabilir hâle

³³⁹ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 69.

³⁴⁰ Hamzâvî, *el-İcbâr an Hakkı'l-Karâr*, 2/57.

³⁴¹ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 69.

getirilmesini de kapsar. Bu çerçevede, İslâm hukukunda geliştirilen "marsad" uygulaması dikkat çekici bir modeldir.³⁴²

Marsad, harap ya da kullanılamaz durumda olan vakıf mallarının tekrar kullanıma kazandırılması için, gerekli finansmanın kiracıdan sağlandığı ve karşılığında kiracıya belirli imtiyazlar tanındığı bir tasarruf biçimidir. Bu sistemde kiracı, peşin olarak yaptığı masraflar karşılığında, uzun vadeli ve düşük bedelli bir kullanım hakkı elde eder. Bu süre zarfında vakıf malı yeniden işler hâle gelir ve kamusal faydaya sunulmuş olur. Bu durum, modern hukukta bilinen “yap-işlet-devret” modeline büyük ölçüde benzemektedir. Zira burada da bir kişi ya da kurum, kamuya ait olan bir mülkü kendi imkânlarıyla inşa eder, işletir ve belirlenen sürenin sonunda kamuya devreder.³⁴³

Bu yönüyle marsad uygulaması, klasik fıkıh kaynaklarında geçen icâreteyn sisteminden farklı olmakla birlikte onunla benzer bir mantık taşır. Asıl hedef, vakfın atıl kalmasını önlemek ve onu tekrar vakfiyeye uygun biçimde faal kılmaktır. Böylelikle vakfın imarı sadece zahiri bir inşa değil, aynı zamanda vakıf malının maksatlı, planlı ve sürdürülebilir bir şekilde ekonomiye kazandırılması olarak değerlendirilir. Bu bağlamda marsad, hem klasik fikhî bir tasarruf biçimi olarak hem de çağdaş vakıf yönetimi anlayışı içinde değerlendirilebilecek işlevsel bir modeldir. Yap-işlet-devret mantığıyla birleştiğinde ise, vakıf malının hem ihyası hem de toplum yararına arzı daha etkin ve kalıcı hâle gelmektedir.³⁴⁴

3.1.5. Müşeddü'l-Miske Kavramı

Geç dönem Hanefî fıkında, bir kişinin başkasına ait arazide ziraat yapma hakkına sahip olmasını ifade eden bir kavramdır. Bu terim, dilde "tutmak" veya "sahiplenmek" anlamına gelen "meske" kelimesinden türetilmiştir ve burada, bir kişinin başkasının topraklarında ziraat yapabilmesi için gerekli olan yasal izni ve hakka sahip olmasını anlatmaktadır. İbnü'l-Âbidîn, bu durumu şu şekilde açıklar: "Böylece, devlet malı olan toprak üzerinde ziraat yapma izni verilen kişi, o toprak üzerinde ziraat yapma yetkisini elde etmiş olur."³⁴⁵

Toprağı ekip biçmekle ona bir meske (tutunma hakkı) oluşur ve o kişi bu hakka dayanarak tarımsal faaliyetlerde bulunma imkanına sahip olur. Ancak hükmü şudur ki: Bu

³⁴² İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, 178, 191-192.

³⁴³ Kadir Özer, “Yap-İşlet-Devret Modeli ve Türkiye Uygulamaları”, *Ziraat Mühendisliği*, 358, (2012), 30-34.

³⁴⁴ İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, 178, 191-192; Kadir Özer, “Yap-İşlet-Devret Modeli ve Türkiye Uygulamaları”, *Ziraat Mühendisliği*, 358, (2012), 30-34.

³⁴⁵ İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, 5/57.

hak mal olarak değerlendirilmez; dolayısıyla satılamaz, miras olarak intikal etmez ve mülkiyet konusu yapılamaz.³⁴⁶

Bu terime “meske” denilmesinin sebebi, bu hakkı geçmişten beri kullanmakta olan kişinin eli o araziden kaldırılmaz; yani o kişi, o araziye ekip biçtiği sürece oradan çıkarılamaz. Ancak arazi üzerindeki ecr-i misil, öşür veya haraç gibi ödemeleri mütevellîye (görevliye) yapar. Böylece kişi hayatta olduğu sürece o araziye kullanma hakkına sahip olur. Bu hak “soyut bir hak”tır; çünkü toprağın sadece sürülmesi ve ekilmesi gibi bir durumdan kaynaklanır, ortada mülk edinme gibi somut bir durum yoktur.³⁴⁷

Eğer arazide, ağaç dikimi ya da toprağın ıslahı gibi kalıcı fiziki değişiklikler yapılmışsa, bu durumda bu hak artık “kirdâr” olarak adlandırılır; “müşeddü'l-miske” denmez. Eğer bu tür sabit unsurlar bir dükkâna yerleştirilmişse ve sabit kalıcı yapılar haline gelmişse, buna da “kedek” veya “cedek” adı verilir.³⁴⁸

Önceki bölümlerde ele alındığı üzere, *Müşeddü'l-Miske* kavramı Osmanlı döneminde kullanım bulan ve başkasına ait bir arazide tarım yapma hakkını ifade eden hukuki bir terimdir. Bu hak, arazinin sahibinin izniyle, bir anlamda toprağa tutunmayı ve bu tutunma sayesinde o arazide sürekli olarak ziraat yapılabilmesini mümkün kılar. Uygulamada bu hak, sahibine mülkiyet değil ama zamanla kazanılmış bir tasarruf imkânı sunmakta; kişi, araziye ekip biçtiği sürece elinden alınamamakta ve belirli bedeller karşılığında bu tasarrufu sürdürmektedir.³⁴⁹

Bu aşamada, söz konusu kavramla yakın ilişki içerisinde bulunan ve literatürde zaman zaman birbirleriyle karıştırılan yahut bağlantılı biçimde ele alınan hıkr, kedek ve kirdâr terimleri müstakil olarak incelenecektir. Bu terimlerin her biri, vakıf ya da emirî arazilere ilişkin tasarruf biçimlerini yansıtmakta olup, hem uygulamada hem de fıkıh literatüründe önemli yere sahiptir. Aşağıda bu üç kavramın ne anlama geldiği, nasıl uygulandığı ve *Müşeddü'l-Miske* ile benzer ya da farklı yönleri detaylı olarak açıklanacaktır.

3.1.5.1. Mahmud Hamza Efendi'nin müşeddü'l-miske kavramına yaklaşımı

Mahmud Hamza Efendi, *el-İstikşâf* risalesinde müşeddü'l-miske kavramını, Şam'daki vakıf arazilerinde görülen köklü bir tasarruf biçimi olarak kaydeder. Onun bu kavrama yaklaşımı, meseleyi uzun uzun tartışmaktan ziyade, uygulamanın vakıf hukukunda zaten bilinen ve yerleşmiş bir hak olduğuna işaret etmek şeklindedir. Bu tavır, Hamza Efendi'nin

³⁴⁶ Kadri Paşa, *Kânûnu'l-Adli ve'l-İnsâf fî kazâ'i Meşkilâtî'l-Evkâf*, md. 330.

³⁴⁷ M. Kamil Yaşaroğlu, “Vakıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 29/490.

³⁴⁸ İbn Âbidîn, *Tenkîhu'l-Fetâvâ'l-Hâmidîyye*, 2/198-199.

³⁴⁹ Kadri Paşa, *Kânûnu'l-Adli ve'l-İnsâf fî kazâ'i Meşkilâtî'l-Evkâf*, md. 330.

risalesinde ağırlığı yeni yahut Şam’a özgü meselelere vermek istediğini gösterir. Müşeddü’l-miske, temelinde bir kullanım hakkını ifade eder ve mülkiyetle karıştırılamaz. Hamza Efendi, bu hakka dair ayrıntıya girmese de, onu vakıf tasarruflarının çeşitliliğini yansıtan örneklerden biri olarak zikretmesiyle önemini ortaya koyar. Bu yaklaşım, onun vakıf hukukunu sadece teorik hükümler üzerinden değil, yerel teamüller ve uygulamalar üzerinden anlamaya çalıştığını göstermektedir.³⁵⁰

Sonuç olarak Hamza Efendi’nin müşeddü’l-miske hakkındaki tavrı, bu kavramın şer’î çerçevede zaten bilinen yönünü teyit eden, fakat aynı zamanda Şam vakıf uygulamalarının zenginliğini ortaya koymak amacıyla risaleye dahil edilmiş bir kayıttır. Bu da onun metodolojisinin, hem mevcut bilgiyi tasdik eden hem de bölgesel farklılıkları sistematik hale getirmeye çalışan yönünü açığa çıkarır.³⁵¹

3.1.6. Hikr

Hikr, taşınmaz mallar (örneğin arazi veya bina gibi gayrimenkuller) üzerinde kurulan, belirli bir süreyle sınırlı ve tahsise dayalı bir tasarruf hakkını ifade eder. Bu hak, söz konusu malın aslî mülkiyetini değiştirmeksizin, kullanım ve istifade imkânını kiracıya veya hak sahibine temin eder.³⁵²

İbn Fâris, “hâ”, “kâf” ve “râ” harflerinden oluşan kökün Arap dilinde ortak bir anlamı olduğunu belirtir ki bu da “hapsetmek” veya “alıkoymak” anlamıdır. Ona göre, hikr kelimesi de bu anlamla bağlantılı olarak, azlığı nedeniyle bir yerde toplanmış veya tutulmuş suyu ifade etmek için kullanılır. Dolayısıyla kavram, tahsis edilmiş bir şeyi belirli bir süre için muhafaza etmeyi veya kullanımını başkasına bırakmayı çağırır.³⁵³

Fakihler ise hikr’i, bina yapımı veya ağaç dikimi ya da her ikisi amacıyla bir araziyi belirli bir süreyle kiralama akdi olarak tanımlamışlardır.³⁵⁴

Bazı fıkıh âlimleri, yukarıda zikredilen tanımları daha da netleştirmek amacıyla şu ifadeyi ilave etmişlerdir: “kiracı, emsal kira bedelini ödemeye devam ettiği sürece bu tasarruf hakkı kendisinde kalır.” Böylelikle *hikr* akdinde, kullanım hakkının süresi belirli bir zamanla

³⁵⁰ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 68.

³⁵¹ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 69.

³⁵² Madde: Hikr Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, 2/124.

³⁵³ Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnû’s-Sûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998), 3/58.

³⁵⁴ Hayruddîn er-Remmîlî, *el-Fetâvâ’l-Hayriyye li-Nef’i’l-Berîyye ‘alâ Mezhebi’l-İmâm el-A’zam Ebî Hanîfe en-Nu’mân* (Mısır: el-Matba’a el-Kübrâ el-Mîriyye, 1882), 2/126.

sınırlı olmaktan ziyade, kira bedelinin düzenli ödenmesine bağlı olarak devam eden bir hak niteliği taşıdığını vurgulamış olmaktadır.³⁵⁵

Bazı fıkıh âlimleri, "hikr" kavramının tanımını daha ayrıntılı bir şekilde açıklamışlardır. Buna göre "hikr", uzun süreli bir kira akdine dayanan ve vakıf arazisi üzerinde sabit bir tasarruf hakkı tesis eden bir uygulamadır. Bu tasarruf, kadının izniyle gerçekleştirilen ve kiracı tarafından vakfa peşin olarak ödenen, çoğu zaman arazi değerine yakın bir bedel ile başlatılır. Ayrıca her yıl düzenli olarak küçük bir meblağ daha, ister kiracıdan isterse bu hakkı devralan kişiden olmak üzere, vakıf adına ödenmeye devam eder. Bu hak çerçevesinde istihkâr (kiracılık) hakkı sahibine, söz konusu arazi üzerinde ekim, dikim, inşa ve benzeri şekillerde faydalanma yetkisi tanınır.³⁵⁶

Hikr kavramının tanımı yapıldıktan sonra, bu terimin farklı kullanımlarına (veya anlam alanlarına) da değinilmesi gerekmektedir. Fıkıh âlimlerinin dilinde *hikr* terimiyle kastedilen anlamlar ise dört temel biçimin dışına çıkmamaktadır. Bu biçimler şunlardır:

Birincisi “*hikr*” terimi, Hanefiler nezdinde bazen uzun süreli kira akdini ifade etmek için kullanılır. Bu tür kira akdi, bina inşa etmek veya ağaç dikmek yahut bu ikisinden biri amacıyla yapılır ve akdin süresi belirlenmemiştir.³⁵⁷

İkincisi Mâlikîler arasında “*hikr*” terimi, bazen taşınmazlar veya vakıflar üzerinde uygulanan uzun vadeli kiralama sözleşmelerinde, örneğin takhir (hikr), hulûvvat, kedeğ gibi sözleşme türlerinde, belirli bir bedel olarak kullanılmaktadır. Bu anlam, kelimenin dilsel kökeniyle de uyumludur; zira “*hikr*”, taşınmazlar üzerine bir yükümlülük veya hak koyma, yani bu arazilerin bir şekilde alıkonulması anlamına gelir.³⁵⁸

Şâfiîler bu bağlamda şöyle derler: “Eğer bina yıkılırsa, geçmişe ait kira bedeli düşmez. Görüşlerin en güçlü olanına göre, böyle bir durumda vakıf geçerli olur, şart bağlayıcı hale gelir ve bağışlayandan (vakfeden kişiden) kira bedeli talep edilemez. Ancak, böyle bir şart zikredilmemişse ve kira akdi de geçersizse, bu durumda alınan *hikr* (peşin ödeme) bedeli, vakıf için diğer harcamalara göre öncelikli olarak kullanılır; örneğin onarım gibi.”³⁵⁹

³⁵⁵ Muhammed Kadri Paşa, *Kânûnü'l-Adl ve'l-İnsâf li'l-Kadâ' 'alâ Muşkilâti'l-Evkâf*, thk, Abdullah Nezir Ahmed Mezzî (Mekke: Müessesetü'r-Rayyân, 2001), 201; Ahmed İbrahim Bek, *Ahkâmü'l-Vakf ve'l-Mevârîs* (Kahire: Matbaa es-Selafiyye, 1937), 143.

³⁵⁶ Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fıkhu'l-İslâmî fî Sevbihi'l-Cedîd: el-Medhal ilâ Nazariyyeti'l-İltizâm el-Âmme fî'l-Fıkhi'l-İslâmî* (Şam: Dâru'l-Kalem, ts.), 3/52.

³⁵⁷ Hayruddîn er-Ramlî, *el-Fetâvâ'l-Hayriyye li-Nef'i'l-Beriyye* (Beyrut: Dâru'l Marife, ts.), 2/126.

³⁵⁸ Muhammed b. Ahmed b. Arfe ed-Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-Kebîr* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2021), 3/433; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed 'Alîş, *Fethu'l-Alîyi'l-Mâlik fî'l-Fetvâ 'alâ Mezhebi'l-İmâm Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeh, 1976), 2/243; Muhammed b. Abdurrahman b. Kâsım, *Fetâvâ ve Resâil Semâhatü's-Şeyh Muhammed b. İbrâhîm Âl eş-Şeyh* (Mekke: Matbaatü'l-Hükûme, 1979), 9/127.

³⁵⁹ Ahmed bin Muhammed bin Ali bin Hacer el-Heytemi, *Tuhfetü'l-Muhtac fî Şerhi'l-Minhac* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticariyye el-Kübra, 1983), 6/241.

Hanefî mezhebinde "hikr" kelimesi, uzun süreli kira sözleşmesi anlamında kullanılırken; Hanbelî mezhebinde ise bu terim, kiralanan arazi üzerine yapılan bina veya dikilen ağaç gibi sabit yapılara atıfla kullanılmaktadır. Yani "falanca kişinin hikri" denildiğinde, kast edilen şey o kişinin kiraladığı araziye inşa ettiği yapı veya gerçekleştirdiği ağaçlandırmadır.³⁶⁰

Şâfiîler nezdinde de bu anlamda bir kullanım yer almakta olup, buna örnek olarak Şems b. Abdîlân'ın, mütevellînin vakfedilen binanın bulunduğu hâlihazırda kiralanmış bir arazide yapılması ve arazinin kirasının vakfın gelirinden karşılanması şartıyla yapılan vakfın bâtıl olduğuna dair fetvası gösterilebilir.³⁶¹ Hanefîlere göre, bu terim genellikle araziye ifade eder, ancak enkaz hariç tutulur.³⁶² İbn Hacer el-Heytemî eş-Şâfiî'nin şu sözü de bu anlamı destekler: "Kiraya verilmiş (hikr edilmiş) bir arazideki yapı harap olursa, üzerine yeniden inşa yapılması ancak eskisinin karşılığı olacak şekilde mümkün olabilir."³⁶³ Birinci anlam, burada ele alınan terim olan 'hikr' kavramının esaslı anlamını teşkil etmektedir.

Hikr, vakıf hukukunda taşınmaz mallar üzerinde ortaya çıkan uzun vadeli kullanım hakkını ifade eder. Bu hak, klasik kiradan farklı olarak süreyle değil, kira bedelinin ödenmeye devam etmesiyle bağlantılıdır. Böylece kiracı, vakıf malını sürekli imar etmek ve ondan yararlanmak imkânına sahip olurken, mülkiyet daima vakfın elinde kalır.³⁶⁴

Hanefî fakihleri hikri, çoğunlukla bina inşa etmek veya ağaç dikmek üzere yapılan kira akitleriyle açıklamış ve bu hakkın satılamayacağını, miras yoluyla intikal edemeyeceğini vurgulamışlardır. Mâlikîler, hikri kede ve hulû gibi sözleşmelerle birlikte örfî bir tasarruf biçimi olarak görmüş, vakıf mallarının ekonomik işleyişinde önemli bir rol atfetmişlerdir. Hanbelîler ise terimi, kiralanan arazi üzerinde gerçekleştirilen bina veya dikim faaliyetleriyle ilişkilendirmiştir. Şâfiîler de bu hakkın geçerliliğini kira bedelinin ödenmesine bağlamış, aksi durumda tasarrufun düşeceğini belirtmişlerdir.³⁶⁵

Bu farklı yorumlar, hikrin İslam dünyasında farklı coğrafyalarda vakıf mallarının imarı için geliştirilmiş pratik bir yöntem olduğunu göstermektedir. Esasen hikr, vakıf malını atıl kalmaktan kurtaran, kiracıyı uzun süreli yatırım yapmaya teşvik eden, fakat vakıf

³⁶⁰ Muhammed Efendi eş-Şattî, *el-Kavâidü'l-Hanbeliyye fi't-Tasarrufâtî'l-'Akâriyye* (Şam: Matbaatü't-Terakkî, 1929), 6-7.

³⁶¹ Ahmed bin Muhammed bin Ali bin Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtaç fi Şerh el-Minhac* (Kuveyt: Dâru'd Diya, 2022), 6/241.

³⁶² Abdülcelîl Abdurrahman Uşûb, *Ahkâmü'l-Vakf* (Kahire: Dâru'l-Âfâk el-Arabiyye, 2000), 101-102.

³⁶³ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ el-Kübrâ el-Fıkhiyye* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1983), 3/156.

³⁶⁴ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 2/124.

³⁶⁵ Hayruddîn er-Ramlî, *el-Fetâvâ'l-Hayriyye li-Nef'i'l-Beriyye* (Beyrut: Dâru'l Marife, ts.), 2/126.

mülkiyetini koruyan dengeli bir uygulama niteliği taşır. Böylece hem vakfın sürekliliği hem de toplum yararı gözetilmiş olur.³⁶⁶

3.1.7. Kedek (Cedek)

“Kedek” kelimesi, kef harfi üstünlü ve dâl harfi kesralı şekilde aslında Arapçada “kedik” biçiminde telaffuz edilen, Türkçe kökenli Arapçalaşmış (mu'arrab) bir ifadedir. Bu terim, dükkânlarda sabit olarak bulunan ve dükkânla ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olan, taşınması ve yerinden kaldırılması mümkün olmayan unsurlar için kullanılır. Örneğin, kiracı tarafından kendi malıyla ve vakıf mütevellisinin izniyle yapılan yapılar gibi. Bu kapsamda, kiracının, kendisi için kendi malıyla dükkâna kurduğu yapı veya yerleştirdiği üretim araçları “örneğin değirmen taşı gibi” ve bunlara benzer sabit varlıklar, bu kavram dâhilinde değerlendirilir. Kiracı, yaptığı inşaat dikkate alınmaksızın, boş hâlde bulunan bu alan için emsal kira bedelini (ücret-i misl) ödemeyi taahhüt eder. Bu bağlamda, üzerinde anlaşılan bu dükkân parçasında ona karar hakkı (tasarruf önceliği) tanınır ve böylece bu dükkânı kiralamada başkalarına nazaran öncelik hakkı doğar.³⁶⁷

Mâlikîlere göre kedek, bir mekâna yerleştirilen ve o mekâna aslî şekilde bağlı olmayan nesnelerin konulması anlamına gelir. Bu, hamamlar veya kahvehanelerde olduğu gibi, mekânda kullanılan eşyaların durumu için geçerlidir. Bu eşyalar sabit (örneğin bir yapı) olabileceği gibi, sabit olmayan mesela sadece yerleştirilmiş bazı tahtalar gibi şeyler de olabilir. Aynı zamanda kedek, mekâna aslî olarak bağlı olmayan nesneleri de ifade eder. Mesela, kahvehaneler için cezve ve fincanlar, hamamlar için havlular bu kapsamdadır.³⁶⁸

Kedek uygulaması, bazı yönleriyle hıkr (uzun süreli kira) sözleşmesine benzer. Her ikisinde de kullanım hakkını elinde bulunduran kişi, mülk sahibine belirli bir bedel öder ve bu ödeme karşılığında taşınmaz üzerinde kalıcı bir kullanım hakkı kazanır. Ancak aralarındaki fark şudur: Hıkr sözleşmesi genellikle boş bir arazi üzerinde kurulur; kedek ise mevcut yapılar (örneğin dükkân, hamam gibi) üzerine uygulanır. Ayrıca, hıkr ile bina veya ağaçlandırma gibi şeylerin vakfedilmesi caiz iken, kedek üzerine yapılan şeylerin vakfedilmesi caiz görülmez.³⁶⁹

Kedek sahibinin, vakıf dükkânı ecr-i misl karşılığında kiralama hakkı vardır. Bu durum, hıkr sözleşmesiyle elde edilen yapı ve ağaçlandırmada olduğu gibi, vakfa bir zarar

³⁶⁶ Muhammed Efendi eş-Şattî, *el-Kavâidü'l-Hanbeliyye fi't-Tasarrufâtî'l-'Akâriyye*, 7.

³⁶⁷ Ömer Hilmi Efendi, *İthafü'l-Ahlâf fi Ahkâmî'l-Evkâf* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1890), 40.

³⁶⁸ Muhammed bin Ahmed bin Muhammed Aliş, *Fethu'l-'Alî'l-Mâlik fi'l-Fetvâ 'alâ Mezhabî'l-İmam Mâlik* (Kahire: Mastafa el-Babî el-Halebi, 1937), 2/250.

³⁶⁹ Muhammed Emin bin Ömer bin Abdülazîz Abidin Ibn Abidin ed-Dımeşkî el-Hanefî, *el-Ukûdû'd-Dürriyye fi Tenkîhi'l-Fetâvâ el-Hâmidîyye* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1836), 2/200.

vermemek şartına bağlıdır. Ancak söz konusu dükkan vakıf malı değil de özel mülk ise, kedek sahibinin bu hakkı yoktur. Çünkü özel mülkteki mal sahibi, kendi kullanım arzusu, satmak istemesi ya da boş bırakma tercihi gibi gerekçelerle kiraya vermekten kaçınabilir. Bu farkın ortaya çıkmasının sebebi, vakıf taşınmazlarının talebini artırmak, bunların kiralama ve yatırım yollarıyla değerlendirilmesini teşvik etmektir. Böylece vakıf malı atıl kalmaz, müstahiklere düzenli gelir sağlayabilir. Buradaki “ecr-i misl” ifadesiyle kastedilen ise, kedek unsurları (örneğin kahve dükkanındaki eşyalar) bulunmaksızın, yani dükkanın boş olduğu varsayılarak, benzer bir yerin ne kadar kiraya verilebileceğine bakılmasıdır. Bu bedel belirlenirken kişisel arzular ya da özel tercihler değil, halkın genel kabulü yani çoğunluğun razı olduğu ortalama bedel esas alınır.³⁷⁰

Vakıf uygulamalarında, özellikle taşınmaz mallara ilişkin tasarruf biçimlerinin mahiyetini anlamak adına “hikr” ve “kedek” kavramları etrafında şekillenen terminolojinin dikkatle ele alınması gerekir. Hikr, klasik kaynaklarda çoğunlukla uzun süreli kira ilişkilerini ve özellikle vakıf arazisi üzerine inşa veya ağaçlandırma amacıyla yapılan, fiilen tahsis anlamına gelen tasarrufları ifade eder. Bu bağlamda hikr, hem sözleşmeye dayalı bir kira ilişkisini hem de malik olmayan tarafa tanınan bir karar hakkını içerebilir. Nitekim fıkıh literatüründe, hikr’in çoğu zaman “arazide karar hakkı sağlayan uzun vadeli kira sözleşmesi” olarak tanımlandığı ve bu hakkın devamının, malik ya da vakıf adına ödeme yapılmasına bağlı olduğu görülmektedir. Bu tasarruf türünde, hak sahibine sınırlı da olsa bazı mülkiyet etkileri tanınmaktadır ki bu durum, hikrin klasik kira akdinden ayrıldığı noktayı teşkil eder.³⁷¹

Öte yandan kedek, özellikle Osmanlı hukuki ve idarî geleneğinde gelişmiş ve daha çok vakıf han, hamam ve dükkân gibi yapılarda rastlanan, mevcut bir yapının içinde kiracı tarafından gerçekleştirilen sabit veya yarı sabit unsurlara (örneğin değirmen, tezgâh, ocak vb.) dair bir karar hakkını ifade etmektedir. Kedek, yapı maliki olmayan kişinin vakıf yapının belli bir kısmında, kendi malıyla oluşturduğu düzenek veya yapı unsurunun sabitlenmesiyle doğar. Bu noktada hikr ile kedek arasında önemli bir fark ortaya çıkar: Hikr genellikle boş arazi üzerine inşa ve tasarrufla başlarken, kedek mevcut bir yapının içinde veya ona bağlı olarak gerçekleşir. Ayrıca hikr tasarrufları üzerine yapılan yapı ve ağaçlandırmalar vakfedilebilirken, kedek bu nitelikte bir vakfiyeye konu olmaz; çünkü kedekte söz konusu olan şey, müstecirin kullanım amaçlı yerleştirdiği ve çoğunlukla taşınabilir nitelikte olan eşya veya düzeneklerdir.³⁷²

³⁷⁰ Ahmed Ibrahim Bek, *el-Vakf vel-Mevaris* (Kahire: Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 1986), 125.

³⁷¹ İbn Âbidin, *Reddu’l-Muhtâr*, 6/33.

³⁷² İbn Âbidin, *el-Ukûdü’d-Dürriyye fî Tenkihi’l-Fetâvâ el-Hâmidîyye*, 2/200.

Bu iki kavramın benzer yönleri de bulunmaktadır. Özellikle ikisinde de, mâlik olmayan tarafa tanınan karar hakkı ve vakfa ödeme yapma zorunluluğu ortak unsurlar arasında yer alır. Ancak yine de kedek daha sınırlı bir hak tanımına dayanır ve söz konusu karar, daha çok fiilî tasarrufa ve vakıf idaresinin iznine bağlıdır. Dolayısıyla, kedek ve hikr tasarrufları arasında kurulan ayrım, sadece terminolojik değil, aynı zamanda fonksiyonel ve hukuki sonuçlar açısından da dikkatle analiz edilmelidir. Kedek, özellikle Osmanlı döneminde vakıf dükkânları ve benzeri yapılarda ortaya çıkan bir tasarruf biçimidir. Kiracının kendi malıyla ve mütevellinin izniyle dükkâna yerleştirdiği sabit veya yarı sabit unsurlar “örneğin değirmen taşı, kahve ocağı ya da raflar” bu kapsamda değerlendirilir. Bu unsurlar kiracıya dükkânda öncelikli tasarruf hakkı sağlar ve ecr-i misil üzerinden kira bedeli belirlenir.³⁷³

Hikr ile benzerlik taşısa da kedek daha sınırlıdır. Hikr çoğunlukla boş arazi üzerinde bina veya ağaçlandırmaya dayanırken, kedek mevcut yapı içinde yapılan eklentileri kapsar. Ayrıca hikr üzerine yapılan şeyler vakfedilebilirken, kedek unsurları kiracının mülkiyetinde kalır.³⁷⁴ Sonuçta kedek, vakıf mallarının işletilmesini teşvik eden ve düzenli gelir elde edilmesine katkı sağlayan pratik bir uygulama olarak öne çıkmıştır.³⁷⁵

3.1.8. Kirdâr

Hanefî fıkhrına göre, kirdâr terimi, bir kiracının vakfedilmiş bir arazide inşa ettiği bina veya diktiği ağaçlar gibi kalıcı olmayan unsurları ifade etmektedir. Bu tür yapılar, kiracının vakıf arazisinde gerçekleştirdiği faaliyetlerle ilişkilidir. Kiracı, araziye inşaat yapmak ya da ağaç dikmek amacıyla kullanabilir. Ayrıca, araziye başka bir yerden toprak taşıyarak, araziye ağaç dikmeye veya inşaat yapmaya uygun hale getirebilir. Bu durumda, kiracıya karar hakkı tanınır; yani kiracı, vakıf arazisini bu şekilde kullanmaya devam etme hakkına sahip olur.³⁷⁶

Bunun yanı sıra, kirdâr taşınabilir bir mal olarak kabul edilir, dolayısıyla satılabilir. Ancak, bu durumda şufa hakkı uygulanmaz. Çünkü şufa hakkı, yalnızca taşınmaz mallarda geçerlidir ve kirdâr taşınabilir bir şey olarak kabul edilir, bu nedenle şufa hakkına konu olmaz.³⁷⁷

Daha önce hikr, kedek ve kirdâr kavramları çerçevesinde gerçekleştirilen kavramsal incelemelerin ardından, bu aşamada yeniden Mahmud Hamza Efendi'nin *el-İstikşâf an*

³⁷³ Ömer Hilmi Efendi, *İthafü'l-Ahlâf fi Ahkâmî'l-Evkâf*, 40.

³⁷⁴ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 2/124.

³⁷⁵ İbn Abidin, *el-Ukûdü'd-Dürriyye fi Tenkîhi'l-Fetâvâ el-Hâmidîyye*, 2/200.

³⁷⁶ Hayruddin er-Ramli, *el-Fetava'l-Hayriyye li-Nef'i'l-Beriyye*, (Beyrut: Daru'l Marife, ts.), 2/151; İbrahim Bek, *Ahkam el-Vakf ve'l-Mevaris*, 151.

³⁷⁷ Nasir b. Abdüsselam el-Mekarimî el-Harizmî, *el-Mağrib fi Tertibi'l-Mu'Arrab* (Dar el-Kitab el-Arabi, 2/213).

Teâmüli'l-Evkâf adlı risalesine dönülmekte ve risalede yer alan vakıf uygulamalarına ilişkin terimlerin değerlendirilmesine devam edilmektedir.

Mahmud Hamza Efendi, Risalesinin önceki bölümlerinde, Osmanlı coğrafyasının farklı beldelerinde yaygınlık kazanan *icâreteyn* (Rum diyarı), *hulû* (Mısır diyarı) ve *marsad* (Şam diyarı) uygulamalarına temas etmiş ve her birinin bölgesel şartlara göre şekillenen yapısına dikkat çekmiştir. Daha önce bu üçlü tasnif bağlamında ele alınan *marsad* kavramı, şimdi müellif tarafından daha detaylı biçimde yeniden ele alınmakta ve özellikle Hanbelî fıkıh geleneği içerisinde şekillenen hukuki boyutları açıklanmaktadır. Aşağıdaki pasajda, müellif “marsad” kavramını Hanbelî usulüyle ilgili bir uygulama bağlamında ele almaktadır:

“Marsad”, vakıf malı üzerinde oluşan borç anlamında tanımlanmakta ve şu şekilde açıklanmaktadır: Vakfa ait bir taşınmazı kiralayan kişi, vakfın gelir getiren bir kaynağı bulunmadığı durumda, kiraladığı taşınmazı kendi malından harcayarak imar etme izni alır. Bu harcama karşılığında, vakıf tarafından bir ön ödeme (hizmet bedeli) alınır ve yıllık belirli bir meblağ bağlanır. Ancak yapılan bu harcamalar, vakfın zimmetinde bir borç olarak kaydedilir. Bu uygulama, Ahmed b. Hanbel’in usulüne dayalıdır. İmar işlemi tamamlandıktan sonra Hanbelî bir hâkim tarafından bu durum tespit edilir ve hüküm verilir; ardından bu hüküm Haneî hâkim tarafından yürürlüğe konur. Nihai amaç, bu borcun vakfın zimmetinde sabit olmasıdır.³⁷⁸

Evveliyât’ın birincisi şudur: Müstecirin üzerinde mülkiyet hakkı bulunduğu sabit unsurların (aynî yapıların) yer aldığı durumdur. Bu, Hârizm’de ‘hakk-ı karar’ olarak adlandırılan uygulamadır.³⁷⁹

Burada “el-evvel mine’l-evveliyye” ifadesiyle, vakıf taşınmazlar üzerinde yapılan tasarrufların sınıflandırılmasında öne çıkan bir kategori tanımlanmaktadır. Mahmud Hamza Efendi, müstecirin kendi mülkü olan yapı veya tesisleri vakıf arazisi üzerine kurması durumunu kastetmektedir. Bu tür yapılaşma, klasik fıkıhta özellikle Haneî kaynaklarında “hakk-ı karar” (mülkiyetin değil, kalıcılığın/istikrarın tanındığı bir hak) olarak nitelendirilmiştir. Hârizm bölgesinde bu terimle ifade edilen uygulama, vakıf arazilerde kiracıya uzun süreli ve güçlü bir kullanım hakkı tanındığını, hatta bu hakkın devredilebilir veya miras bırakılabilir olduğunu göstermektedir.³⁸⁰

Bu ifadeyle birlikte, Mahmud Hamza Efendi, vakfî tasarruflar arasında derece farkı gözeterek marsad ve benzeri uygulamaların dayandığı zemini kategorik bir sistemle

³⁷⁸ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 69.

³⁷⁹ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 69.

³⁸⁰ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 69.

açıklamaya çalışmaktadır. Bu sistematik ayırım, Osmanlı Şam bölgesindeki vakıf idaresi anlayışını çözümlemek açısından önemlidir.³⁸¹

Mahmud Hamza Efendi, “hakk-ı karar” teriminin iki farklı anlamda kullanıldığını belirtmektedir. Önceki dönemlerde bu kavram, müstecirin vakıf arazisi üzerine inşa ettiği yapı veya diktiği ağaç gibi mülk edinilmiş aynî unsurlar için kullanılırken; müellifin yaşadığı dönemde, bu kavram daha çok bir kişinin uzun süreli kullanımı ve ödeme karşılığında bir taşınmaz üzerinde fiilî bir tasarruf ve öncelikli kullanım hakkı kazanması şeklinde anlaşılmaktadır. Bu ikinci anlam, bir taşınmazda on yıl veya daha fazla süreyle aralıksız tasarrufta bulunulmasıyla fiilen sabit hâle gelmekte ve zamanla meşrulaşan bir tasarruf hakkına dönüşmektedir.³⁸²

Mahmud Hamza Efendi, kirdâr³⁸³ kavramına risalesinde bu şekilde değinmiştir. Kendisi, kirdârın “a’yân-ı kâ’ime” yani “var olan, sürekli duran varlıklar” anlamına geldiğini belirtmiştir. Kirdâr, çoğunlukla araç gereçler veya makineler gibi sürekli kullanılan eşyalar için geçerli olup, bu eşyaların genellikle hem toprakla hem de mülklerle ilişkili olarak bulunduğu işaret etmektedir. Mahmud Hamza Efendi'nin ifade ettiği gibi, bu tür eşyaların değeri, bulundukları yere göre farklılık gösterir ve farklı bölgelerde farklı isimlerle anılmaktadır.³⁸⁴

Bu çalışmada daha önceki sayfalarda kirdâr kavramı, taşınmazlar ile bunlara bağlı araç ve gereçlerin kullanımı ve devri bağlamında ele alınmış ve kavramın vakıf taşınmazları üzerinde gerçekleştirilen uzun süreli tasarrufları ifade eden bir mahiyet taşıdığı ortaya konulmuştur. Mahmud Hamza Efendi de el-İstikşâf adlı risalesinde kirdâr kavramını benzer bir çerçevede değerlendirmekte; farklı yerel uygulamalarda bu tür tasarrufların değişik isimlerle anıldığını belirtmekle birlikte, esas itibarıyla taşınmazlar üzerinde süreklilik arz eden bir kullanım ve tasarruf biçimine işaret ettiğini vurgulamaktadır. Bu durum, risalede kullanılan kirdâr anlayışının, bu çalışmanın önceki bölümlerinde yapılan kavramsal açıklamalarla büyük ölçüde örtüştüğünü göstermekte; aynı zamanda kavramın tarihsel ve yerel kullanım biçimlerine dair önemli bir yansıma sunmaktadır.³⁸⁵

³⁸¹ Hamza Efendi, el-İstikşâf , 69.

³⁸² Hamza Efendi, el-İstikşâf , 70.

³⁸³ “Kirdar” kelimesi Farsça kökenli bir lafız olup Arapçaya “muareb” (yani Arapçalaştırılmış) şekilde geçmiştir. Sözlük anlamı olarak “amel, fiil ve esas” mânâlarına gelir. Ancak Arapçada, sahibinin vakıf arazisine taşıdığı toprakla yaptığı bina, ağaç dikimi veya kerpiç gibi sabit yapılar anlamında kullanılmıştır. Bkz: Cengiz Kallek, “Kirdar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/61-62.

³⁸⁴ Hamza Efendi, el-İstikşâf , 70.

³⁸⁵ Hamza Efendi, el-İstikşâf , 70.

Mahmud Hamza Efendi risalesinde, kirdâr kavramını açıklamaya devam ederken, bu kavramın taşınmazlar üzerindeki yeri ve anlamını genişletmektedir. Özellikle, kirdâr'ın arazilerde kullanımı ve taşınmazlara eklenen öğelerle ilişkisini ele alır. Yazar, eğer kirdâr bir arazi üzerinde bulunuyorsa, buna “kıymet” (değer) denileceğini belirtir. Bu kıymet, çöpler, duvarlar, sebze kökleri ve kuru meyve depoları gibi öğeleri içerir. Bu açıklamada, kirdâr'ın sadece yapılaşmaya değil, aynı zamanda tarımsal faaliyetler ve depo kullanımına da dahil olan her türlü fiziksel özelliği kapsadığını görmekteyiz. Yani, kirdâr, yalnızca yapılar veya sabit eşyalarla değil, aynı zamanda bir tarım arazisinin altyapısı ve ürünlerinin de parçası olarak değerlendirilmiş olmaktadır. Bu bağlamda kirdâr, toprakla ilişkili olan her türlü varlık olarak geniş bir anlam kazanır.³⁸⁶

Mahmud Hamza Efendi, *kirdâr* terimini yalnızca arazideki yapılarla sınırlı tutmamış, bu kavramın kullanıldığı alanın niteliğine göre farklı eşya türlerini de kapsadığını ifade etmiştir. Nitekim risalesinde hamamlarda bulunan kirdârın “serili eşyalar, örtüler ve halılar dan ibaret olduğunu belirtmiştir. Böylece *kirdâr*, yalnızca maddi sabit yapılar değil, kullanım mahallinde süreklilik ve fayda sağlayan donanımlar anlamında da değerlendirilmiştir.”³⁸⁷

Şayet bu kirdâr türü dükkânlarda bulunuyorsa buna *cedek* adı verilir. Bu, kiracının dükkânda yaptığı ve yapıya bağlı olan kapaklar, raflar gibi eklentilerden ibarettir. Yine kiracı tarafından yerleştirilen kahvehane aletleri veya berberlikte kullanılan aletler gibi yapıdan bağımsız sanayi ekipmanları da vardır ki, bunlara *hulû* denir. Burada Mahmud Hamza Efendi'nin *hulû* kavramına yüklediği anlam oldukça dikkat çekicidir. Klasik literatürde “hulû” çoğu zaman “bir yeri boşaltma karşılığı ödenen bedel” (özellikle Mısır uygulamasında) ya da “bir yerde oturma hakkı” bağlamında geçerken, burada “taşınabilir kullanım eşyası” manasında kullanılmıştır. Bu, hem kavramın bölgesel anlam kaymalarına hem de pratik vakıf uygulamalarının mahallî farklılıklarına işaret etmektedir.³⁸⁸

Mahmud Hamza Efendi, *el-İstikşâf* risalesinin bu kısmında ilk defa *cedek* terimine açık bir biçimde yer vermektedir. Daha önce risalenin farklı bölümlerinde bu kavrama doğrudan atıf yapılmamış olmakla birlikte, vakfi uygulamalarda mahallî teamüllere bağlı olarak şekillenen kullanım hakkı çeşitlerinin açıklanması esnasında bu türden uygulamalara zemin hazırlanmıştır. Biz ise çalışmamızın önceki bölümlerinde, yerel vakıf teamüllerini incelerken “cedek” kavramını açıklamaya ihtiyaç duymuş ve bu terimi detaylı biçimde ele almıştık. Burada ise müellif, cedeki “kiracının dükkânda sabit olarak inşa ettiği kapak, raf gibi yapıya bitişik eşyalar” şeklinde tanımlamaktadır. Bu kullanım, cedek kavramının klasik fıkıh

³⁸⁶ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 70.

³⁸⁷ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 71.

³⁸⁸ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 71.

metinlerinde ve Osmanlı uygulamalarında nasıl somutlaştığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.³⁸⁹

Kirdâr, vakıf hukukunda özellikle kiracının vakıf taşınmazı üzerinde yaptığı kalıcı düzenlemelerle ilişkilendirilir. Bu düzenlemeler bina, ağaç veya arazinin kullanımını kolaylaştıran unsurlar olabileceği gibi, dükkân ve hamam gibi yapılarda sabitlenmiş eşyalar da olabilir. Bu yönüyle kirdâr, kiracının vakıf malına yaptığı katkıların somut karşılığıdır ve ona belirli bir karar hakkı sağlar. Kirdârın en dikkat çekici tarafı, taşınabilir bir hak olarak kabul edilmesidir. Bu nedenle satılabilir veya devredilebilir, ancak taşınmaz niteliği taşımadığı için şufa hakkına konu olmaz. Böylece kirdâr, klasik kira ilişkilerinden farklı bir alan açar; bir yandan kiracıya uzun süreli bir tasarruf güvencesi verirken, öte yandan vakıf malının aslî mülkiyetini korur. Kavramın mahiyeti, bulunduğu mekâna göre farklılık gösterebilir. Tarımsal alanlarda duvar, kuyu veya fidan gibi unsurlar kirdâr sayılırken, hamamlarda halı ve örtüler; dükkânlarda ise raf, kapak ve sabit eklentiler bu kapsama girer. Bu çeşitlilik, kirdârın yalnızca mimarî unsurları değil, aynı zamanda sürekli fayda sağlayan kullanım eşyalarını da içine alan geniş bir çerçeveye sahip olduğunu gösterir.³⁹⁰

Sonuç olarak kirdâr, vakıf hukukunda hem ekonomik hem de sosyal açıdan işlevsel bir uygulamadır. Kiracının katkısını korurken, vakfın da sürekliliğini güvence altına alır. Böylece vakıf mallarının atıl kalması önlenir, düzenli gelir sağlanır ve toplum yararına hizmet edecek bir denge oluşturulur.³⁹¹

3.1.9. Hakku's-Suknâ (İkamet Hakkı)

Hakku's-suknâ" (ikamet hakkı), halk arasında yaygın olarak bilinen "hulû" kavramından farklıdır. "Hulû", bir kimsenin bir mülke fiilî olarak el koyması (el ve ayak koyması) anlamında kullanılır; ancak bu uygulamanın Hanefî mezhebine göre hiçbir fikhî temeli bulunmamaktadır. Bu husus, Şürûnbülâlî tarafından konuya dair kaleme alınan müstakil bir risalede açıkça ifade edilmiştir. Şürûnbülâlî, bu risalesinde hulûnun geçerliliğini savunanların yalnızca bazı geç dönem Mâlikî fakihleri olduğunu belirtir. Ayrıca Şürûnbülâlî'nin bu görüşü, Çivizâde tarafından da desteklenmiştir. Çivizâde, Hanefî fıkıh kaynaklarından el-Hâniyye üzerine yazdığı bazı haşiyelerinde, özellikle Kâdîhân'ın "Fazlu'l-'Ulûm" bahsinde yer verdiği açıklamalarda Şürûnbülâlî ile aynı kanaati paylaşmıştır.³⁹²

³⁸⁹ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 71.

³⁹⁰ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 71.

³⁹¹ Hayruddin er-Ramli, *el-Fetava'l-Hayriyye li'n-Nef'i'l-Beriyye*, 2/151; İbrahim Bek, *Ahkam el-Vakf ve'l-Mevaris*, 151.

³⁹² Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 71.

Sükna hakkı, fıkıh literatüründe bir kimsenin bir evde veya onun bir bölümünde mesken olarak oturma ve oradan yararlanma yetkisini ifade eder. Terim, bir malın menfaatinden oturarak yararlanmayı konu edinir. Kur'an'da doğrudan geçmez, ancak aynı kökten türeyen ifadeler sözlük ve terim anlamlarında yer alır. Hadislerde ise hem sözlük hem ıstılahî anlamda yaygın olarak kullanılmıştır.³⁹³

Fıkıh literatüründe sükna kavramı, farklı bağlamlarda ele alındığı için bu kavrama ilişkin hükümler klasik fıkıh eserlerinin çeşitli bölümlerine dağılmıştır. Şayet sükna, belirli bir mala doğrudan ve fiilî olarak yerleşme ve ondan yararlanma yetkisi şeklinde ele alınırsa, bu tür kullanım genellikle icâre, ariyet, vasiyet, vakıf, iktâ ve sulh gibi akit türlerinin işlendiği bölümlerde karşımıza çıkar. Buna karşın, sükna hakkının şahıslar arası borç ilişkisi çerçevesinde doğmuş ve taraflar üzerinde yükümlülük oluşturur nitelikte sabit olduğu durumlar ise daha çok aile hukukuyla ilgili bahislerde yer almaktadır. Her iki durumda da sükna mali hak niteliği taşımakla birlikte, ilkinde doğrudan ayn üzerine tesis edilen bir tasarruf söz konusu iken, ikincisinde bu hak bir nevi zimmet borcu, yani deyn olarak ortaya çıkar.³⁹⁴

Gayrimenkullerin, belirli kişilere sükna hakkı sağlamak amacıyla vakfedilmesi, İslam hukukunda vakfın en yaygın uygulama alanlarından biridir. Nitekim klasik fıkıh literatüründe vakfa dair meselelerin önemli bir kısmı, bu türden kullanım esaslı vakıflarla ilgilidir. Bir mülkün sükna amacıyla vakfedilmesi, hem vakfın türüne hem de vakfedenin koyduğu şartlara bağlı olarak değişen hükümler doğurur. Bu bağlamda, sükna hakkı lehtar açısından milkü'l-menfa'a, milkü'l-intifâ', ibâha veya hakkü'l-ihisâs gibi farklı tasarruf biçimleriyle ortaya çıkabilir. Bu yetkilerin mahiyeti ise, söz konusu hakkın devredilip devredilemeyeceği gibi meselelerin belirlenmesinde esas alınır. Ayrıca Osmanlı hukuk uygulamalarında vakfa dayalı bazı hak türleri, özellikle de gedik³⁹⁵ hakkı gibi örnekler, klasik fıkıhtaki sükna anlayışıyla temellendirilmiş ve kimi zaman doğrudan bu adla anılmıştır.³⁹⁶

Daha önceki bölümlerde, *hakku's-suknâ* kavramının fıkıhtaki yeri ve tanımı hakkında çeşitli klasik kaynaklara başvurularak detaylı bir çerçeve çizilmişti. Şimdi ise, Mahmud Hamza Efendi'nin *el-İstikşâf an Teâmüli'l-Evkâf* risalesinde bu kavrama dair bizzat yer verdiği örnek üzerinden yeniden değerlendirme yapılacaktır. Bu örnek, söz konusu hakkın "hulû" (الحُلُو) ile karıştırılması sebebiyle doğan yanlış anlayışlara da açıklık getirmektedir. Bu

³⁹³ Hacı Mehmet Günay, "Sükna", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/48.

³⁹⁴ Günay, "Sükna", 30/48.

³⁹⁵ Nazan Lila, *Osmanlı Hukukunda Gedik* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2024), 25.

³⁹⁶ Günay, "Sükna", 30/49.

örnekte anlatıldığına göre, bir kimsenin bir dükkândaki “süknâ” hakkını satması söz konusu olduğunda, buradaki “süknâ”dan maksat halk arasında bilinen ve “hulû” olarak adlandırılan işgal veya el koyma anlamındaki fiilî durumdan ziyade kişinin o dükkânda kendi mülkü olarak inşa ettiği yapıdır. Müellif burada özellikle vurgulayarak, halk arasında bu tür ifadelerden yanlış hükümler çıkarıldığını ve bunlara dayanarak hatalı olarak “hulû”nun satılabileceğini savunanların bulunduğunu belirtmektedir. Ancak Hamza Efendi bu yaklaşımı reddetmekte ve ilgili hükmün sadece mülk olan yapı hakkında geçerli olabileceğine işaret etmektedir.³⁹⁷

3.1.9.1. Mahmud Hamza Efendi’nin hakku’s-suknâ kavramına yaklaşımı

Mahmud Hamza Efendi, risalesinde hakku’s-suknâ kavramını, halk arasında yaygın biçimde kullanılan “hulû”dan ayırarak açıklamıştır. Ona göre süknâ, bir taşınmazın mesken olarak kullanılması hakkını ifade eder ve kişinin vakıf veya mülk malı üzerinde meşru surette elde ettiği bir tasarruftur. Buna karşılık, “hulû” adı altında halk arasında bilinen el koyma veya işgal anlamındaki kullanımın Hanefî mezhebinde hiçbir fikhî dayanağı yoktur. Nitekim Şürûnbülâlî’nin bu konuda kaleme aldığı risalede ve Çivizâde’nin haşiyelerinde de aynı görüş teyit edilmiştir. Hamza Efendi’nin bu yaklaşımı, hem kavramların doğru ayrıştırılması hem de halk arasında yanlış anlamların düzeltilmesi açısından önemlidir. Onun özellikle, bir dükkânda “süknâ hakkı”nın satılması meselesinde yaptığı açıklama dikkat çekicidir. Buradaki hak, halkın zannettiği gibi işgal (hulû) değil, kişinin kendi mülkü olan yapı veya eşyadır. Dolayısıyla satışı ancak bu mülk unsuruna dair geçerlidir.³⁹⁸

Sonuç olarak hakku’s-suknâ, İslam hukukunda köklü bir kavram olarak meşru temellere sahipken, halk arasında onunla karıştırılan hulû uygulamasının şer’î dayanağı bulunmamaktadır. Hamza Efendi’nin bu konuda yaptığı ayırım, Osmanlı’nın geç döneminde vakıf hukukunun doğru anlaşılması ve yerel teamüllerle fikhî hükümler arasındaki sınırların belirlenmesi açısından dikkate değer bir örnektir.³⁹⁹

3.1.10. Kamîs

Mahmud Hamza Efendi, risalesinin bu kısmında vakıf arazilerinde ya da yapılarında müstecir tarafından kullanılan veya inşa edilen mülklere bölgesel olarak verilen adları tek tek

³⁹⁷ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 71.

³⁹⁸ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 71.

³⁹⁹ Günay, “Sükna”, 30/49; Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 71.

sıralamaktadır. Bu bağlamda, değirmenlerde kullanılan araç ve gereçler için “kamîs” terimi kullanıldığını belirtmektedir.⁴⁰⁰

Mahmud Hamza Efendi’nin risalesinde değirmenlere dair yapılan tasnifte, değirmende bulunan taşınabilir nitelikteki öğütme aletleri ve makineler için “kamîs” terimi kullanılmaktadır. Klasik sözlük anlamı “gömlek” olan bu kelime, burada mecazî bir anlam kazanmış ve vakıfla ilişkili yerel uygulamalar çerçevesinde teknik bir terim hâline gelmiştir. Böylece, değirmen gibi vakıf tesislerinde kullanılan taşınabilir öğütme teçhizatına atıfta bulunmak üzere “kamîs” ifadesi yerleşik bir kullanım kazanmıştır. Bu tür kullanımlar, vakıf kültüründe yerel tecrübenin terminolojik farklılaşmayı nasıl doğurduğuna dair önemli bir örnektir. Bu kullanım da tıpkı “kirdâr”, “cedek” ve “suknâ” gibi, vakıf müessesesinin icari uygulamalarla etkileşiminden doğmuş pratik bir terim olarak değerlendirilmelidir.⁴⁰¹

Fıkıh usulüne göre, bir malın vakfedilebilmesi için onun taşınmaz (gayrimenkul) nitelikte olması şart koşulmuştur. Bu bağlamda, taşınabilir malların vakfı kural olarak geçersiz kabul edilmekle birlikte, toplumda yaygın ve sürekli bir örf ile bu tür vakıflar muteber hâle gelebilmektedir. Nitekim cenaze araçları veya kitaplar gibi bazı taşınabilir malların vakfı, yerleşik örfe binaen meşru sayılmıştır. Ayrıca, taşınmaz bir mal örneğin bir köy ya da ev vakfedildiğinde, içindeki taşınır mallar da ana gayrimenkule tâbi olarak hükmen vakfedilmiş sayılır. Bu yaklaşım, fıkıh literatüründe “tâbi olanda göz yumulur; asılda göz yumulmaz” kaidesiyle ifade edilmiştir.⁴⁰²

Bu çerçevede Mahmud Hamza Efendi’nin değirmenlerde bulunan taşınabilir öğütme aletleri için kullandığı “kamîs” kavramı da aynı ilkenin uygulamalı bir yansımasıdır. Her ne kadar bu araçlar teknik olarak taşınır mal olsa da, bir vakıf değirmenin ayrılmaz parçası sayıldıkları için vakfa dâhil edilebilmekte ve tasarruf konusu olabilmektedirler. Böylece, bu tür unsurlar gayrimenkul mahiyetindeki bir yapının tabi unsurları olarak hukuken vakıf kapsamına girmektedir.⁴⁰³

3.1.10.1. Mahmud Hamza Efendi’nin kamîs kavramına yaklaşımı

Mahmud Hamza Efendi, risalesinde vakıf mülkleriyle ilgili olarak farklı bölgelerde kullanılan terimleri tek tek sıralarken, değirmenlerdeki taşınabilir nitelikteki öğütme aletlerini “kamîs” olarak adlandırır. Böylece günlük dilde “gömlek” anlamına gelen bu kelime, vakıf uygulamaları bağlamında teknik bir terim kimliği kazanmıştır. Bu kullanım, vakıf

⁴⁰⁰ Muhammed Zuhayli, *el-Kavâ'idü'l-Fıkhiyye ve Tatbikâtühâ fî'l-Mezâhibi'l-Erba'a* (Beyrut: Dâru'l-Fikr el-Mu'âsir, 2015), 1/448.

⁴⁰¹ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 71.

⁴⁰² Günay, “Vakıf”, 42/479.

⁴⁰³ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 71.

terminolojisinin yerel tecrübeler ve ihtiyaçlar doğrultusunda nasıl çeşitlendiğini göstermesi bakımından önemlidir. Fıkıh usulü bakımından taşınır malların vakfedilmesi kural olarak geçerli sayılmaz. Ancak toplumsal örf ve ihtiyaç sebebiyle bazı taşınırınların vakfı muteber kabul edilmiş; özellikle kitaplar, cenaze araçları veya bir yapının ayrılmaz parçaları bu kapsama alınmıştır. Bu yaklaşım, “tâbi olanda göz yumulur; asılda göz yumulmaz” kaidesiyle temellendirilmiştir. Kamîs teriminin vakıf değirmenlerinde kullanılan öğütme aletleri için kullanılması da bu ilkenin somut bir tezahürüdür. Teknik olarak taşınabilir olan bu unsurlar, değirmenin ayrılmaz bir parçası olarak görülmüş ve vakıf kapsamına dâhil edilmiştir.⁴⁰⁴

Sonuç itibarıyla kamîs kavramı, vakıf hukukunun yerel uygulamalar içinde geliştirdiği pratik bir terimdir. Bu kavram, hem taşınır-taşınmaz ayrımının vakıf hukukundaki esnekliğini hem de vakıf mallarının sürekliliğini sağlamak için örfe dayalı çözümlerin önemini ortaya koymaktadır.

3.1.11. İhtikâr

Eğer vakıf arazisi üzerine inşa edilen bir yapı söz konusuysa, bu durumda yapılan işlem “ihtikâr” olarak adlandırılmaktadır. Bu uygulamada, vakıf mütevellisi (ya da vakıfla ilgili yetkili kişi), kiracıya söz konusu arazi üzerine inşa faaliyeti gerçekleştirme izni verir. Kiracı tarafından inşa edilen yapı, yapılan anlaşma uyarınca onun mülkü olur. Bu işlemin geçerlilik kazanması için, kiracıdan peşin olarak belirli bir meblağ tahsil edilir; bu bedele mahallî uygulamalarda “hizmet bedeli” adı verilir. Ayrıca, yıllık olarak vakfa ödenecek bir meblağ daha belirlenir ve bu bedel de borçlandırıcı bir nitelik taşır. Bu uygulama, hem taşınmazın vakıf niteliğini koruma hem de vakfın gelir üretme kapasitesini artırma amacı taşımaktadır. Yapılan yapı, kira süresi boyunca kiracının özel mülkü kabul edilir; ancak vakıf arazisi üzerindeki bu kullanım hakkı, vakıf hukukunun sınırları içerisinde tanımlanmış olup, mutlak bir tasarruf serbestisi sağlamaz.⁴⁰⁵

Mahmud Hamza Efendi’nin *el-İstikşâf* risalesinde, vakıf arazisi üzerine yapılan özel bir bina için “ihtikâr” tabirini kullanması, klasik fıkıh literatüründeki anlamdan farklılık arz etmektedir. TDV İslâm Ansiklopedisi’nde belirtildiği üzere, ihtikâr kelimesi esasen temel tüketim mallarının, özellikle de gıda ürünlerinin fiyatı yükselsin diye piyasadan çekilmesini ifade eder. Ancak bazı Mâlikî ve Şâfiî fakihler, kamuya zarar verme ihtimali bulunan her türlü mal ve uygulamayı ihtikâr kapsamına dahil etmişlerdir.⁴⁰⁶ Bu görüşten hareketle, Mahmud Hamza Efendi’nin kullanımının, vakıf arazisinin kamu menfaatinden uzaklaştırılarak şahsî

⁴⁰⁴ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 71.

⁴⁰⁵ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 72.

⁴⁰⁶ Cengiz Kallek, “İhtikâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 2/560-565.

menfaate tahsis edilmesi anlamında, mecazî ve genişletilmiş bir çerçevede değerlendirilmesi mümkündür.⁴⁰⁷

Vakıf arazisi üzerinde inşa faaliyetlerine izin verilen durumlarda, kiracıdan peşin olarak alınan meblağ klasik fıkıhta “hizmet” (hidmet) olarak adlandırılmıştır. Bu bedelin hukuki mahiyeti hakkında çeşitli görüşler bulunsa da, geç dönem Hanefî fakihlerinin özellikle Şam bölgesindeki uygulamalara dair yorumlarında, bu meblağın vakıf arazisinin satışı yahut mülkiyet devri anlamına gelmediği vurgulanmaktadır. İbn Âbidîn, bu konuda yaptığı açıklamada hizmet bedelini “ecr-i misl’in tamamlayıcısı yahut ondan daha düşük bir bedel” olarak tanımlamış; böylece bunun bir kira bedeli olarak anlaşılması gerektiğini ortaya koymuştur. Buna göre hizmet bedeli, vakfa ait arazinin kullanımına ilişkin bir menfaat karşılığıdır ve vakfın aslî yapısına zarar vermeyen, gelir getirici bir işlem olarak kabul edilmektedir. Nitekim bu yaklaşım, Mahmud Hamza Efendi’nin *el-İstikşâf* adlı risalesinde sunduğu örneklerle de örtüşmektedir.⁴⁰⁸

3.1.11.1. Mahmud Hamza Efendi’nin ihtikâr kavramına yaklaşımı

Mahmud Hamza Efendi, *el-İstikşâf* risalesinde vakıf arazisi üzerine bina yapılması işlemini “ihtikâr” olarak adlandırır. Buradaki kullanım, klasik fıkıhtaki “gıda gibi malları stoklamak” anlamından farklıdır. Ona göre ihtikâr, vakıf arazisinin özel menfaate tahsisi demektir. Bu uygulamada mütevellî, kiracıya arazi üzerine inşaat izni verir; bina kiracının mülkü sayılır, fakat bu hak vakıf hukukunun sınırları içinde sınırlıdır. Kiracıdan peşin “hizmet bedeli” ve ayrıca yıllık kira alınır. Hamza Efendi, bunun satış ya da mülkiyet devri değil, vakfın gelirini artıran bir kira yöntemi olduğunu vurgular.⁴⁰⁹

Sonuç olarak, Mahmud Hamza Efendi ihtikârı, vakıf arazisinin kullanım hakkını kişisel tasarrufa açan; fakat vakfın aslî niteliğini koruyan bir yöntem olarak ele almış, bu uygulamayı vakıf müessesesinin gelir üretme imkânlarını genişleten meşru bir çerçevede değerlendirmiştir.

3.1.12. İhtirâm

Mahmud Hamza Efendi’nin risalesinde yer alan bir diğer uygulama da “ihtirâm” şeklinde adlandırılan, vakıf arazisi üzerine yapılan ağaçlandırma işlemleridir. Bu uygulama, vakıfla ilgili yetkili kişinin, bir kimseye vakıf arazisinde ağaç dikme izni vermesiyle başlar. Bu iznin ardından kişi, arazide gerçekleştirdiği ağaçlandırma faaliyetleri neticesinde diktiği

⁴⁰⁷ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 71.

⁴⁰⁸ İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddîl-Muhtâr*, 17/4.

⁴⁰⁹ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 72.

ağaçların ya tamamının ya da bir kısmının mülkiyetine sahip olur. Diğer kısımlar ise vakıf arazisinin tabi unsurları olarak değerlendirilir. Bu yönüyle ihtirâm, yapı inşası ile değil, tabî üretim amacı güden ağaçlandırma faaliyetleriyle ilgilidir. Bu tasarrufun geçerli olabilmesi için, diğer benzer uygulamalarda olduğu gibi, kişiden peşin bir meblağ alınır. Bu meblağ yerel uygulamalarda “hizmet bedeli” olarak anılmaktadır. Ayrıca, yıllık olarak vakfa ödenmesi gereken ve mükellefiyet doğuran bir bedel daha belirlenir. Bu çerçevede yapılan muamele, hem vakıf hukukunun koruyucu sınırları içinde kalmakta hem de vakıf gelirlerini artırmayı hedeflemektedir.⁴¹⁰

“İhtirâm” uygulaması, “ihtikâr” gibi inşa faaliyetlerine değil; vakıf toprağının tarımsal yahut meyvecilik gibi doğal yollarla değerlendirilmesine imkân tanır. Böylelikle vakıf mallarının verimli bir şekilde işletilmesi sağlanmakta ve sosyal fayda da gözetilmiş olmaktadır.

3.1.12.1. Mahmud Hamza Efendi’nin ihtirâm kavramına yaklaşımı

Mahmud Hamza Efendi, *el-İstikşâf* risalesinde “ihtirâm” kavramını vakıf arazisinde ağaç dikimi ve benzeri faaliyetler için kullanır. Bu uygulamada, mütevellî izin verir; kişi diktiği ağaçların bir kısmının mülkiyetini elde eder, diğer kısmı ise vakfa tabi olur. Kiracıdan peşin “hizmet bedeli” ve yıllık bir ödeme alınarak işlem geçerlilik kazanır.⁴¹¹

İhtirâm, ihtikârdan farklı olarak inşaat değil, tabii üretime dayalı bir tasarruftur. Böylece vakıf toprağı hem korunmakta hem de verimli bir şekilde işletilerek vakfın gelirleri artırılmaktadır.⁴¹²

3.2. TASARRUFUN SÜREKLİLİĞİ VE VAKIF ÜZERİNDEKİ YETKİ SINIRI

Mahmud Hamza Efendi, *el-İstikşâf* adlı risalesinde vakıf taşınmazları üzerinde yapılan inşa, ağaçlandırma, cedeke, kamîs gibi çeşitli uygulamaların, şer‘î esaslara uygun şekilde gerçekleştirilmesi durumunda, bu işlemlerin hukukî geçerlilik kazandığını özellikle vurgulamaktadır. Yani, vakıf arazisinde yapılan bu tür tasarruflar, İslâm hukukunun belirlediği şartlar gözetilerek hayata geçirildiğinde, artık vakıf mütevellîsinin veya diğer yetkili mercilerin, herhangi bir gerekçe ile bu taşınmazı geri alma ya da tasarrufu sonlandırma hakkı bulunmamaktadır.⁴¹³

⁴¹⁰ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 73.

⁴¹¹ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 73.

⁴¹² Cengiz Kallek, “İhtikâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 2/560-565; Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 73.

⁴¹³ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 73.

Ancak Mahmud Hamza Efendi, burada dikkat çekici bir istisnayı gündeme getirir. Şayet söz konusu tasarruf, marsad olarak bilinen ve vakıf adına borçlanma yoluyla yapılan bir işlem ise, vakfın mali durumu sonradan düzelir ve vakıf kasasında yeterli kaynak oluşursa, mütevellî bu borcu kapatmak suretiyle ilgili taşınmazı tekrar vakıf malı olarak doğrudan idaresine alabilir. Önemli olan husus, bu geri alım işlemi için kiracının ya da ilgili kişinin rızasına ihtiyaç duyulmamasıdır; zira burada asıl öncelik vakıf müessesesinin menfaatine verilmiştir. Bu durum, vakıf hukukunda bireysel menfaatten ziyade, vakıf mallarının korunması ve toplum yararına uygun şekilde değerlendirilmesi ilkesine dayanır. Mahmud Hamza Efendi'nin bu ayrıma açıkça işaret etmesi, hem vakıf malı üzerindeki tasarruf çeşitlerinin fikhî yönlerden birbirinden ayrıldığını göstermekte hem de vakıf idaresinin sınırlarını net şekilde ortaya koymaktadır. Özellikle marsad uygulaması dışındaki diğer tasarruf türlerinde (ihtikâr, ihtirâm, cedek vb.) mütevellînin benzer şekilde müdahale etme hakkı bulunmamaktadır.⁴¹⁴

Mahmud Hamza Efendi'nin bu değerlendirmesi, Osmanlı dönemi Şam bölgesindeki yerleşik vakıf uygulamalarının kullanışlı yansımalarını ve fikhî yorum çeşitliliğini ortaya koyan önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Mahmud Hamza Efendi'nin risalesinde, vakıf taşınmazları üzerinde gerçekleştirilen işlemlerin, müktesep hak doğurduğu ve bu hakkın miras bırakılabilir nitelikte olduğu açıkça ifade edilmektedir. Buna göre, vakıf arazisi üzerinde yapılan inşa, ağaçlandırma, cedek, kamîs gibi uygulamalar neticesinde kişiye tanınan tasarruf hakkı, ilgili kişi vefat ettiğinde, miras hükümleri çerçevesinde yasal varislerine intikal eder. Diğer bir ifadeyle, söz konusu hak, kişinin şahsına sıkı sıkıya bağlı olmayan, ekonomik değeri olan bir hak olarak kabul edilir ve tıpkı diğer tereke unsurları gibi miras yoluyla devredilir.⁴¹⁵

Bununla birlikte, Mahmud Hamza Efendi burada dikkat çekici bir istisnayı da dile getirir. Şayet söz konusu tasarruf “mişd mişke” olarak bilinen ve hukukî statüsü farklılık arz eden bir taşınmazla ilgili ise, bu durumda mesele klasik miras hükümlerinden ayrılarak Osmanlı arazi hukuku çerçevesinde değerlendirilir. Bilindiği üzere, mişd mişke statüsündeki taşınmazlar, Osmanlı hukukunda “arâzî-i mirî” (devlete ait topraklar) olarak nitelendirilmekteydi. Dolayısıyla şahıslar bu toprakları ekip biçmek, üzerinde yapı inşa etmek gibi tasarruflarda bulunabilir. Bu tasarruf hakkı, çoğunlukla “kullanım süresi devam ettiği müddetçe” sahibine tanınır, ardından mirasçılara intikal edebilir. Ancak bu intikal mutlak bir mülkiyet devri değil, yine tasarruf hakkının geçici devridir. Miri arazinin herhangi bir şekilde

⁴¹⁴ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 73.

⁴¹⁵ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 73.

terk edilmesi, üzerinde tasarrufun sona ermesi veya devletin ihtiyaç duyması hâlinde tasarruf hakkı iptal edilebilir. Mahmud Hamza Efendi'nin bu ayrımı özellikle belirtmiş olması, dönemin vakıf uygulamalarında hem klasik fikhî prensiplerin hem de Osmanlı toprak düzenlemelerinin nasıl birlikte uygulandığını göstermesi bakımından dikkate değerdir.⁴¹⁶

Mahmud Hamza Efendi önceki bölümde, belirli vakıf muamelelerinin, hak sahibinin vefatından sonra varislerine intikal edeceğini belirtmiştir. Burada dikkat çektiği husus, bu türden hakların, diğer malvarlığı unsurları gibi terekeye dahil edilmesi ve istisna olarak *müşeddü'l-miske* türündeki taşınmazlarda farklı bir işlem uygulanmasıdır. Bu durumda, *müşeddü'l-miske* için emvâl-i mirî (miri arazi) statüsüne göre değerlendirme yapılır.⁴¹⁷

Ardından şu ifadelerle devam etmektedir: Eğer bu türden bir muameleyi, yani kendisine ait olan hak ve tasarrufları, kişi hayatta iken başkasına devretmek isterse buna da hakkı vardır. Ancak şu şartlarla: *Marsad* tasarruflarında mutlaka hem vakıf mütevellisinin hem de kadının izni gerekir. *Müşeddü'l-müşke* tasarruflarında yalnızca müteveli izni yeterlidir. Diğer tasarruflarda, müteveli veya kadı izni gerekmeksizin tasarrufta bulunulabilir. Fakat eğer tasarruf konusu, başkasıyla ortak şekilde dikim veya ekim yapılan bir arazi veya taşınmazsa, burada diğer ortağın rızası da zorunludur.⁴¹⁸

Bu kısım, Osmanlı hukuk pratiğinde vakıf mallarında kişisel tasarrufun sınırlarını açıkça göstermektedir. Mahmud Hamza Efendi, hem fikhî kaideleri hem de mahallî uygulamaları dikkate alarak şu önemli dengeyi ortaya koymaktadır:

Vefat Durumunda İntikal: Genel kural olarak, kişinin vakıftan kaynaklı hakları, vefat ettiğinde mirasçılara geçmektedir. Ancak *müşeddü'l-müşke* gibi belirli taşınmazlarda farklı hüküm uygulanır; bunlar emvâl-i mirî hükmünde değerlendirilir. Hayattayken Tasarruf: Kişi hayattayken sahip olduğu hakkı devredebilir. Fakat vakıf sistemi içindeki dengeyi korumak adına bazı sınırlamalar getirilmiştir: *Marsad* gibi daha yüksek tasarruf koruması gerektiren haklarda, hem müteveli hem de kadının izni şarttır. Bu, kamusal denetimi ve vakfın asıl amacını koruma refleksidir. *Müşeddü'l-müşkede* yalnızca müteveli izni yeterlidir. Bu tür taşınmazlar, yarı özel, yarı kamusal nitelik taşıdığı için ara bir kategori olarak öne çıkmaktadır. Diğer vakıf tasarruflarında ise genel anlamda kişinin serbestliği vardır. Fakat müşterek yatırımlar veya dikimler söz konusuysa, İslam hukukundaki ortaklık hakkına binaen diğer ortağın izni zorunludur.⁴¹⁹

⁴¹⁶ M. Macit Kenanoğlu, "Miri Arazi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/157-159.

⁴¹⁷ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 73.

⁴¹⁸ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 73-74.

⁴¹⁹ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 74.

Mahmud Hamza Efendi'nin bu anlatımı, sadece teorik bir fıkıh metni değil; aynı zamanda dönemin toplumsal, ekonomik ve vakıf yapısına dair uygulamalı bir rehber hüviyetindedir. Özellikle mütevellî ve kadı denetiminin öne çıkarılması, Osmanlı vakıf sisteminde merkezi ve yerel idarenin denge gözetme anlayışını yansıtır.⁴²⁰

Mahmud Hamza Efendi, risalesinin son kısmında vakıf malları üzerinde gerçekleştirilen tasarruflarda iki ayrı usule dikkat çeker. Eğer kiracı veya tasarruf sahibi, taşınmaz üzerinde gerçekleştirdiği yapıyı, dikimi (ağaçlandırmayı), cedek uygulamasını veya marsad türünden bir tasarrufu doğrudan bir satış veya devretme yoluyla bir başkasına bırakmak isterse, bu durumda belirli hukuki prosedürlerin ve özellikle vakıf mütevellîsinin (nâzırın) izninin aranacağını belirtir. Buna karşılık, eğer söz konusu tasarruf bir satış ya da devir değil de, kişinin kendi beyanıyla, örneğin: “Falanca şahıs bu binanın, ağacın, cedek veya marsadın sahibidir, bense sadece kullanım (ariyet) hakkına sahiptim, bu nedenle üzerinde herhangi bir tasarruf hakkım yoktur” şeklinde bir ikrar (itiraf) yapılırsa, böyle bir durumda ayrıca nâzırın veya başka bir yetkilinin iznine gerek olmadığı ifade edilir. Özellikle müşeddül miske kapsamında kalan taşınmazlar hariç tutulmakta, zira müşeddül miske uygulaması miri araziye dair özel statüsü nedeniyle farklı hükümler taşımaktadır.⁴²¹

Mahmud Hamza Efendi, bu meselelerin tamamen şahsî bir tasarruf veya ikrar yoluyla çözülmesi hâlinde, vakıf idaresinden bağımsız olarak hukuki geçerlilik kazanacağını, bunun ise klasik fıkıh kaynaklarında, bilhassa İbn Âbidîn'in *Reddû'l-Muhtâr* ve *Tenkîhü'l-Fetâvâ* eserlerinde ayrıntılı biçimde ele alındığını belirtir.⁴²²

Bu açıklamalar, Osmanlı dönemi vakıf hukukunun ne denli kapsamlı ve katmanlı bir yapıya sahip olduğunu, Mahmud Hamza Efendi gibi dönemin ilim adamlarının ise bu uygulamalara hem teorik hem de pratik düzeyde vakıf olduklarını açıkça göstermektedir.

Mahmud Hamza Efendi, eserinin sonunda yaptığı toparlayıcı değerlendirmede, burada ele aldığı vakıf muamelelerinin tamamının özet ve sadeleştirilmiş bir biçimde sunulduğunu belirtir. Onun ifadesiyle, tüm bu meseleler vakıf mallarında yaygın şekilde uygulanan ve zamanla örfleşmiş tasarruf biçimlerinin temel çerçevesini ortaya koymaktadır. Ancak bunlar geniş fıkıh külliyyatında çok daha tafsilatlı şekilde ele alınmakta olup, Mahmud Hamza'nın amacı bu karmaşık mevzuları, halkın ve uygulayıcıların anlayabileceği pratik bir özet çerçevesinde sunmaktır. Risalenin son cümlesinde, klasik ilim geleneğine uygun olarak meseleyi Allah'ın ilmine havale ederek sözlerini tamamlar: “İşte vakıflarla ilgili muamelelerin özü ve özeti bundan ibarettir. En doğrusunu bilen yalnızca Allah'tır.” Bu

⁴²⁰ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 74; Kenanoğlu, “Miri Arazi”, 30/157-159.

⁴²¹ Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 74.

⁴²² Hamza Efendi, *el-İstikşâf*, 75.

kapanış, eserin hem ilmî bir hassasiyetle kaleme alındığını hem de yazarın, özellikle muamelelerin mahallî uygulamalarla olan bağlantısını vurgularken, nihai hüküm ve bilginin Allah’a ait olduğunu dile getirdiğini göstermektedir.⁴²³



⁴²³ Hamza Efendi, el-İstikşâf , 75.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Sonuç

Bu çalışmada, Osmanlı'nın son dönem Şam Müftüsü Mahmud Hamza Efendi'nin ilmî şahsiyeti ve özellikle *el-İstikşâf an Teâmüli'l-Evkâf* adlı risalesi çerçevesinde vakıf uygulamaları incelenmiştir. Öncelikle müellifin yaşadığı dönem, ilmî çevresi ve fikrî altyapısı ortaya konularak risalenin yalnızca teorik bir metin olmadığı, bilakis uygulamada karşılaşılan vakıf problemlerine çözüm üretme amacı taşıdığı ortaya konulmuştur. Bu çerçeve, eserin telif gayesini ve yöntemini anlamak bakımından temel bir zemin sunmuştur.

Devamında vakıf kavramının İslâm hukukundaki tarihsel ve fikhî temelleri ele alınmış, Osmanlı uygulamasındaki kurumsal ve toplumsal işlevi değerlendirilmiştir. Böylece Mahmud Hamza Efendi'nin yaklaşımının klasik fıkıh birikimi içerisindeki yeri belirginleştirilmiştir. Özellikle vakfın Osmanlı toplumunda yalnızca bir hayır kurumu değil; sosyal, iktisadî ve hukukî düzenin önemli bir unsuru olduğu tespit edilmiştir.

Risalede yer alan İcareteyn, Hulû, Marsad, Mişeddül-Miske, Hakku's-Sukna, Hikr, Kirdâr ve Cedek gibi kavramlar ayrıntılı biçimde incelenmiş; bu uygulamaların hem fikhî dayanakları hem de Osmanlı toprak hukukundaki karşılıkları ortaya konulmuştur. İnceleme neticesinde Mahmud Hamza Efendi'nin, teorik kaideler ile pratik ihtiyaçlar arasında dengeli bir yaklaşım benimsediği; vakıf malının korunması ile kamu yararının gözetilmesini birlikte değerlendirdiği görülmüştür.

Sonuç itibarıyla *el-İstikşâf* risalesi, Osmanlı vakıf hukukunun hayatın içinde şekillenen dinamik bir alan olduğunu göstermekte; yerel uygulamaların fikhî ilkeler çerçevesinde anlam kazandığını ortaya koymaktadır. Bu yönüyle çalışma, hem Osmanlı vakıf pratiğinin daha iyi anlaşılmasına hem de Mahmud Hamza Efendi'nin ilmî katkısının tespitine imkân sağlamaktadır.

Tartışma

Osmanlı hukuku ve vakıf müessesesi üzerine yapılan çalışmalar genellikle iki ana eğilim etrafında şekillenmektedir. Birinci grupta, vakfın yalnızca bir hayır kurumu olarak ele alındığı, klasik metinlere dayalı teorik yaklaşımlar yer almaktadır. İkinci grupta ise, arşiv belgeleri ve mahallî uygulamalar üzerinden, vakfın sahada kazandığı pratik boyutlar incelenmektedir. Ancak her iki eğilimin de zaman zaman birbirinden kopuk ilerlediği görülmektedir. İşte Mahmud Hamza Efendi'nin *el-İstikşâf an Te'âmüli'l-Evkâf* adlı eseri, bu iki bakış açısını bir araya getiren nadir örneklerden biri olarak değerlendirilmelidir.

Risalenin incelenmesi sırasında ortaya çıkan en dikkat çekici husus, Osmanlı toplumunda vakıf mallarına ilişkin tasarrufların, sadece hukukî metinlerde değil, yerel örf ve teamüller çerçevesinde de şekillendiğidir. Özellikle Marsad, Mişeddül-Miske, Hikr, Kirdâr, Cedek, Hakku's-Sukna gibi kavramların, fıkıh literatüründe sınırlı bir karşılığı bulunmasına rağmen, Osmanlı coğrafyasının farklı bölgelerinde uygulanageldiği anlaşılmaktadır. Bu durum, Osmanlı hukuk sisteminin katı bir yapıdan ziyade, mahallî ihtiyaçlara duyarlı ve esnek bir anlayışla geliştiğini ortaya koymaktadır.

Mahmud Hamza Efendi'nin bu kavramlara yaklaşımı ise dikkat çekici bir dengeyi yansıtmaktadır. Bir yandan vakıf mallarının asıl sahibinin toplum ve kamu yararı olduğu vurgulanmakta, diğer yandan yerel uygulamalardan tamamen vazgeçilmemekte, aksine bu uygulamalar, belirli fikhî ilkeler çerçevesinde şekillendirilerek sisteme dâhil edilmektedir. Örneğin, Marsad uygulamasında vakıf malı üzerinde yapılan masrafın borç olarak vakfa kaydedilmesi, hem vakıf malının harap olmadan korunmasını sağlamakta, hem de vakıf hukukunun temel prensiplerinden olan “aslı muhafaza etme” ilkesine uygun düşmektedir.

Bununla birlikte, Mahmud Hamza Efendi'nin risalesinde zaman zaman kavramsal belirsizliklerin veya mahallî uygulamalardan kaynaklı yorum farklılıklarının bulunduğu da görülmektedir. Özellikle Hikr ve İhtikâr kavramlarının yer yer birbirine karıştığı; Hakku's-Sukna ve Cedek gibi terimlerin farklı bölgelerde farklı anlamlara büründüğü tespit edilmiştir. Bu durum, Osmanlı'da vakıf hukukunun tek tip, merkezi bir anlayışla değil; mahallî örf ve teamüllere dayalı olarak çeşitlendiğini ve bölgesel farkların doğal kabul edildiğini göstermektedir.

Tartışılması gereken bir diğer husus ise, Mahmud Hamza Efendi'nin risalesinde geçen uygulamaların, klasik fıkıh kitaplarındaki tanımlardan yer yer farklılık arz etmesidir. Özellikle vakıf malı üzerindeki tasarruf haklarının devri, miras bırakılması veya üçüncü şahıslara devredilmesi gibi konularda, hem mezhep içi hem de mezhepler arası görüş ayrılıklarının pratikte nasıl çözüldüğü, risalede verilen örnekler üzerinden daha net anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak, Mahmud Hamza Efendi'nin *el-İstikşâf* risalesi, yalnızca dönemin vakıf uygulamalarını kayda geçirmekle kalmamış, aynı zamanda Osmanlı hukukunda vakıf tasarruflarının fikhî, sosyal ve iktisadî boyutları arasındaki karmaşık ilişkiyi gözler önüne sermiştir. Çalışmamızda ulaşılan bulgular, klasik fıkıh metnlerinin, mahallî uygulamalar ışığında yeniden yorumlanması gerektiğini ve Osmanlı'da vakıf hukukunun sabit, değişmez kurallar bütünü olmaktan çok, yaşayan ve toplum ihtiyaçlarına göre şekillenen dinamik bir yapı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Öneriler

Bu çalışmada, Mahmud Hamza Efendi'nin *el-İstikşâf an Teâmüli'l-Evkâf* adlı risalesi üzerinden Osmanlı vakıf uygulamalarındaki mahallî teamüller, hukûkî çerçeve ve kavramsal farklılıklar detaylı biçimde ele alınmıştır. Elde edilen bulgular doğrultusunda, bundan sonraki akademik çalışmalara ve uygulamalara ışık tutabilecek bazı öneriler şu şekilde sıralanabilir:

Mahallî Uygulamaların Sistematik Analizi:

Vakıf hukuku üzerine yapılan araştırmalarda, yalnızca klasik fıkıh metinlerine bağlı kalınmamalı; farklı Osmanlı şehirlerinde ve bölgelerinde gelişen mahallî vakıf uygulamaları arşiv belgeleri, mahkeme sicilleri ve risaleler ışığında ayrı ayrı incelenmelidir. Bu sayede hem kavramsal farklılıkların kökeni anlaşılacak, hem de vakıf hukukunun sahadaki pratiği daha gerçekçi biçimde ortaya konulacaktır.

Kavramsal Bütünlüğün Sağlanması:

Çalışmamızda da görüldüğü üzere, Marsad, Hikr, Kirdâr, Cedek, Hakku's-Sukna ve Mişeddül-Miske gibi kavramlar farklı bölgelerde ve dönemlerde birbirinden kısmen farklı anlamlarda kullanılmıştır. Gelecek araştırmalarda, bu kavramların terminolojik çerçevesi netleştirilmeli, Osmanlı hukukundaki kullanımları ile klasik mezhep literatüründeki karşılıkları mukayeseli şekilde ele alınmalıdır.

Mahmud Hamza Efendi'nin Diğer Eserlerinin Tahlili:

Bu çalışmada yalnızca *el-İstikşâf* risalesi üzerinde durulmuş olmakla birlikte, Mahmud Hamza Efendi'nin *el-İhbâr 'an Hakku'l-Karâr* gibi diğer eserlerinin de benzer akademik yöntemle incelenmesi, vakıf hukuku ve taşınmaz uygulamaları bakımından önemli katkılar sağlayacaktır. Özellikle *Hakku'l-Karâr* kavramının Osmanlı coğrafyasındaki yansımaları bu yönüyle derinlemesine ele alınmalıdır.

Osmanlı Vakıf Hukukunda Bölgesel Farklılıkların Kabulü:

Ortaya çıkan bulgular, vakıf hukukunun bölgelere göre farklılaştığını ve tek tip merkezi bir yapıdan ziyade mahallî ihtiyaçlara göre esnek bir sistem benimsendiğini göstermektedir. Özellikle İstanbul, Şam, Mısır ve Rumeli bölgelerinde gelişen uygulamaların mukayesesi yapılmalı ve bölgesel teamüllerin hukukî sınırları daha belirgin şekilde ortaya konulmalıdır.

Modern Hukuk Sistemiyle İlişkilendirme:

Vakıf uygulamalarında tarihsel birikimden hareketle günümüz hukuk sistemine aktarılabilecek hususlar da değerlendirilmelidir. Özellikle taşınmaz tahsisleri, yapı ruhsatları,

kullanım hakları ve kira ilişkileri gibi konularda Osmanlı uygulamalarının izleri takip edilerek, vakıf mallarının korunmasına yönelik güncel çözüm önerileri geliştirilebilir.

Arşiv Belgeleri ve Mahkeme Sicilleriyle Desteklenmesi:

Mahmud Hamza Efendi'nin risalesinde bahsi geçen uygulamalar, dönemin kadı sicilleri, vakfiye metinleri ve tapu tahrir defterleri gibi arşiv kaynaklarıyla desteklenerek somut örnekler üzerinden incelenmelidir. Bu yöntem, teorik bilgilerin sahadaki gerçek karşılığının daha net anlaşılmasını sağlayacaktır.

Sonuç olarak, Osmanlı vakıf hukuku, sabit ve durağan bir yapı değil; toplumun ekonomik, sosyal ve coğrafi ihtiyaçlarına göre şekillenen dinamik bir sistem olarak değerlendirilmelidir. Mahmud Hamza Efendi gibi dönemin âlimlerinin metinleri ise bu yapının anlaşılmasında vazgeçilmez bir kaynak niteliği taşımaktadır.



KAYNAKÇA

- Abaza, Muhammed Muti Hafız Nizar. *Tarihu Ulemâi Dimeşk*. Dimeşk: Daru'l-Fikr. 1986.
- Akgündüz, Ahmet. "İcâreteyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Ali Haydar, Eminefendizâde Küçük Ali Haydar Efendi. *Tertîbü's-Sunûf fî Ahkâmi'l-Vukûf*. İstanbul, 1337/1918.
- Âlim b. Alâ, Alaaddin ed-Dihlevî. *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*. Thk. Seccad Hüseyin. 1–5. Karaçi, 1416/1996.
- Arı, Hüseyin. *Şâm Müftüsü Mahmûd Hamza Efendi ve Cezaların İnfazına İlişkin Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007
- Baktır, Mustafa. "Mahmûd Hamza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27: 365–366.
- Ballar, Suat. *Yeni Vakıflar Hukuku*. İstanbul, 2015.
- Bedir, Murteza. "Vakıf Doktrini: Doğuşu ve Gelişimi". İçinde *Vakıf, Hukuk ve Toplum*, haz. Merve Akkuş Güvendi. İstanbul, 2013.
- Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X.–XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul, 2014.
- Berki, Ali Himmet. *Vakıflar (II): Medeni Kanunda Tesis ve Vakıflar Kanunu Hükümleri*. Ankara, 1950.
- Beyaztaş, Murat, İslâm Hukukunda *Vakıf Gayri Menkullerinin Kiraya Verilmesi Usulleri ve İcâreteyn*, İstanbul 2001, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Sünenü'l-Kübrâ*. 1–10. Lübnan, 1424/2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. 1–8. İstanbul, ts.
- BOA, Osmanlı Arşivi, *İrade Dahiliye*, No. 1096 Gömlek No. 85986. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. 1–9. Beyrut, 1422.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus el-Hanbelî. *er-Ravzu'l-Mürbi' bi-Şerhi Zâdi'l-Müstekni' Muhtasari'l-Muğnî*. Thk. Muhammed Abdurrahman Avvad. Beyrut, 1985.
- Derdîr, Ebü'l-Berekat Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *eş-Şerhü'l-Kebîr 'Alâ Muhtasari Halîl*. Beyrut, 1995.
- Desûkî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî 'Alâ Şerhi'l-Kebîr*. 1–4. Mısır, ts.
- Düstûr*. 1. Tertip. İstanbul, 1289–1322.
- Ebû Ceyb, Sadî. *el-Kâmûsü'l-Fıkhiyye*. Dimeşk, 1988.
- Ebû İshâk eş-Şîrâzî, Cemaleddin İbrahim b. Ali b. Yusuf. *El-Mühezzebe fî Fıkhi'l-İmâm Eş-Şâfiî*. Thk. Muhammed ez-Zuhaylî. 1–6. Dimeşk, 1416/1996.
- Ebussuûd, Mehmed el-İmâdî. *Risâle fî Vakfî'l-Menkûl ve'n-Nükûd*. 1029. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 936, vr. 22–46.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Muhâdarât fî'l-Vakf*. Kahire, 1959.
- Ebü'l-Fey, Abdüssettar. *Feydu'l-Meliki'l-Vehhâbi'l-Müteâlî bi-Enbâi Karni's-Sâlis 'Aşere ve't-Tevâlî*. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 1429/2008.

- el-Bîtâr, Abdurrezzâk. *Hilyetü'l-Beşer fî Târîhi'l-Karni's-Sâlis 'Aşer*. Nşr. Muhammed Behcet el-Bîtâr. 1–3. Beyrut, 1993.
- el-Ferfûr, Salih. *A'lâmu Dimeşk fî'l-Karni'r-Râbi 'Aşere'l-Hicrî*. Dımaşk, 1987.
- el-Hisnî, Muhammed Edîb Âli Takiyyiddin. *Muntehabâtü't-Tevârîh li-Dimeşk*. 1–3. Beyrut, 1979.
- el-Kettânî, Abdülhayy. *Fihrisu'l-Fehâris ve'l-Esbât ve Mu'cemu'l-Meâcim ve'l-Meşîhât ve'l-Müselselât*. Thk. İhsan Abbâs. Beyrut, 1982.
- es-Senûsî, Muhammed. *er-Rihletü'l-Hicâziyye*. Thk. Ali es-Sennûfî. Tunus, 1398/1978.
- eş-Şavvâf, Muhammed Şerif Adnan. *Mevsû'atu'l-Üseri'd-Dımaşkiyye*. Dımaşk: Beytu'l-Hikme, 1431/2010.
- eş-Şattî, Muhammed Cemil. *A'yânu Dimeşk*. Dimeşk, 1994.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Kahire: Matba'atü'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, 1911.
- Günay, Hacı Mehmet “Sükna”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî. *el-Kâfî fî Furû'î'l-Hanefiyye*. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 912.
- Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Harun el-Hanbelî. *Kitâbü'l-Vukûf min Mesâ'ili'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*. Thk. Abdullah b. Ahmed b. Ali Zeyd. 1–2. Riyad, 1989.
- Halvânî, Şemsüleimme Abdülaziz b. Ahmed el-Hanefî. *el-Mebsût fî Şerhi'l-Muhtasari'l-Kâfî*. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1381.
- Hamza Efendi, Mahmûd. *El-Ferâ'idü'l-Behiyye fî'l-Kavâ'idî ve'l-Fevâ'idî'l-Fıkhiyye*. Dimeşk, 1986.
- Hamza Efendi, Mahmûd. *Mecmû'u Rasâ'ili'l-'Allâmeti Mahmûd Efendî el-Hamzâvî*. Lübnan, 2020.
- Hamza Efendi, Mahmûd. *Unvânü'l-Esânîd*. Dimeşk: Dârü'l-Beşâ'ir, 1468/1998.
- Hamza Efendi, Mahmûd. *Unvânü'l-Esânîd*. Thk. Muhammed Mutî' el-Hâfız. Dimeşk, 1998.
- Haskefî, Alâeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dımaşkî. *ed-Dürri'l-Muhtâr fî Şerhi't-Tenvîri'l-Ebsâr*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud – Ali Muhammed Mu'avvez. 1–14. Beyrut, 1415/1994.
- Hassâf, Ebû Bekir Ahmed b. Ömer eş-Şeybânî el-Hanefî. *Kitâbü Ahkâmi'l-Evkâf*. Kahire, 1322/1904.
- Hırâkî, Ebû'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin. *El-Muhtasar*. Riyad, 1988.
- Hillî, İbnü'l-Mutahhar. *Kavâ'idü'l-Ahkâm fî ma'rifeti'l-Halâl ve'l-Harâm*. 1–3. Kum, 1418.
- Hüseyin Hüsnü Efendi. *el-İhsâf fî Ahkâmi'l-Evkâf*. Süleymaniye Ktp., İzmirli İ. Hakkı, nr. 693.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah. *el-Kâfî fî Fıkhi Ehli'l-Medîne*. Thk. Muhammed Muhammed Muritânî. 1–2. Riyad, 1980.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Reddü'l-Muhtâr 'Ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud – Ali Muhammed Mu'avvez. 1–14. Beyrut, 1415/1994.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Bulûğu'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm*. Dimeşk-Beyrut, 1415/1995.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali. *el-Îsâl fi'l-Muhallâ bi'l-Âsâr*. 1-12. Beyrut, 1988.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Şemseddin Ebû Abdillâh. *Î'lâmu'l-Muvakkî'in*. 1-4. Beyrut, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî – Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 1-9. Riyad, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Kâfî*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî. 1-6. Cize, 1417/1997.
- İbn Manzûr, Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1955-1956.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. Muhammed. *el-Bahru'r-Râ'ik Şerhu Kenzi'd-Dekâ'ik*. 1-9. Beyrut, 1418/1997.
- İbn Rüşd el-Ced, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Beyân ve't-Tahsîl*. Thk. Muhammed Haccî. 1-18. Beyrut, 1984.
- İbn Şâsû. *Terâcimu Ba'zı Ayânî Dimeşk*. Beyrut, 1886.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *el-Fetâva'l-Kübrâ*. 1-5. Beyrut, ts.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Osman b. Ömer. *Câmi'u'l-Ümmehât*. Thk. Ebû Abdurrahman el-Ahdarî. Dimeşk, 1998.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya. *Kitâbü'l-Ezhâr fî Fıkhi'l-Eimmeti'l-Ethâr*. San'a, 1414/1993.
- İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdülvâhid. *Şerhu Fethü'l-Kadîr*. 1-8. Beyrut, ts.
- İbrâhim el-Beyyûmî Ğânim. *el-Evkâf ve's-Siyâse Fî Mısr*. Kahire, 1998.
- İbrahim el-Halebî, Muhammed b. İbrahim. *Mülteka'l-Ebhur*. İstanbul, 1981.
- İkrime Sa'îd Sabrî. *el-Vakfû'l-İslâmî Beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbîk*. Amman, 2008.
- Kâdîhân, Fahreddin Hasan b. Mansur. *Fetâvâ Kâdîhân (El-Fetâva'l-Hâniyye)*. 1-3. Diyarbakır, 1310.
- Karâfî, Ebü'l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim. *ez-Zahîre*. Thk. Saîd Ahmed E'rab. 1-14. Beyrut, 1994.
- Karâfî, Şihâbeddin Ahmed b. İdrîs. *el-Furûk*. 4 cilt. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1344/1925.
- Karabulut, Ali Rıza. *Mu'cemü'l-Mahtûtât el-Mevcûdeti fî Mektebâtı İstanbul ve Anadolu*. İstanbul: İSAM, 1416. (kayıt numarası: 141629).
- Kavalcıoğlu, Abdullah. *Osmanlı Kadısının El Kitapları Tercihü'l-Beyyinât Risaleleri /Literatürü*. Ankara, 2025.
- Kaya, Süleyman. *Osmanlı Hukukunda İcareteyn*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kavânîn-i Atîka*. Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 440, vr. 62.
- Kayrevânî, İbn Ebû Zeyd. *er-Risâle*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Mü'ellifîn*. Dimeşk, 1960.
- Köprülü, Bülent. "Evvelki Hukukumuzda Vakıf Nev'iyetleri ve İcareteynli Vakıflar". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 17, sy. 3-4 (1951): 685-717.
- Kudûrî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Metnü'l-Kudûrî (el-Muhtasar)*. Thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 1-3. Beyrut, 1415/1994.

- Kudûrî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrîd: el-Mevsû'atü'l-Kavâ'idü'l-Fıkhiyyeti'l-Mukârene*. Thk. Muhammed Ahmed Sirâc – Ali Cum'a Muhammed. 1–12. Kahire, 1424/2004.
- Lila, Nazan. *Osmanlı Hukukunda Gedik*. Doktora tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. Thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrut, 1994.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Hâvî'l-Kebîr fî Fıkhu's-Şâfi'î*. Thk. Ali Muhammed Mu'avviz – Âdil Ahmed Abdülmevcud. 1–19. Beyrut, 1999/1419.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Merğînânî, Ebû'l-Hasan Ebû Bekir el-Hanefî. *el-Hidâye*. 1–4. İstanbul, 1986.
- Mevvâk, Muhammed b. Yusuf. *et-Tâc ve'l-İklîl li-Muhtasar-ı Halîl*. 1–8. Beyrut, 1416/1994.
- Abdürrezzâk, Muhammed. “Erkânü'l-Vakf fî'l-Fıkhi'l-İslâmî”. *Evkâf* 5 (2003): 91–134.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-u Müslim*. Thk. M. Fuad Abdülbâkî. 1–5. Beyrut, 1956.
- Müzenî, Ebû İbrâhim İsmail b. Yahyâ. *Muhtasarü'l-Müzenî*. 1–8. Beyrut, 1410/1990.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-Tâlibîn*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud – Ali Muhammed Mu'avviz. 1–8. Beyrut, 1992.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Minhâcü't-Tâlibîn*. 1–4. ts.
- Ömer Hilmi Efendi (Karînabâdîzâde). *İthâfû'l-Ahlâf fî Ahkâmi'l-Evkâf*. İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1307.
- Öztürk, Nazif. *Menşei ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar*. Ankara, 1983.
- Pakalın, M. Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 1–3. İstanbul, 1971.
- Râfi'î, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Abdülkerîm Kazvînî. *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz (Şerhu'l-Kebîr)*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud – Ali Muhammed Mu'avviz. 1–13. Beyrut, 1417/1997.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir. *Muhtârü's-Sihâh*. Thk. Mahmut Hâtır. Beyrut, 1415/1995.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara, 1988.
- Sahnûn, Muhammed b. Abdisselâm b. Saîd et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*. 1–6. Beyrut, 1905.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Kahire, 1324–1331.
- Serkis, Yusuf b. İlyan ed-Dîmeşkî. *Mu'cemu'l-Matbû'ati'l-'Arabiyye ve'l-Mu'arreb*. 3. Kahire, 1928.
- Semerkandî, Alâeddin, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-Fukahâ*. 1–3. Beyrut, 1984.
- Sîdî Halîl, Ziyaeddin b. İshak el-Cündî. *Muhtasarü'l-'Allâme Halîl fî Fıkhi'l-İmâm Mâlik*. Kahire, 1426/2005.
- Sübkî, Takiyyüddîn Ali b. Abdilkâfî. *Fetâvâ's-Sübkî*. 1–2. Beyrut, ts.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Bulak, 1321–1326.
- Şaban-Gundur, Zekiyyüddin – Ahmed. *Ahkâmü'l-Vasiyye ve'l-Mîrâs ve'l-Vakf fî's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*. Kuveyt, 1989.

- Şemseddin Sâmi. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul, 1317.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman. *Mecma' u'l-Enhur*. İstanbul, 1311.
- Şilşer, Linda. *Dimeşk Fi'l-Karneyni's-Sâmini 'Aşere ve't-Tâsi' 'Aşere*. Trc. 'Amr el-Mellâh – Dîna el-Mellâh. Dimeşk, 1998.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî. *es-Seylû'l-Cerrâri'l-Mütedaffik 'Alâ Hadâiki'l-Ezhâr*. Thk. Mahmûd İbrâhim Zâyed. 1–4. Beyrut, 1985.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Asl (El-Mebsûd)*. Thk. Mehmet Boynukalın. 1–12. Beyrut, 1433/2012.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Câmi 'u's-Sağîr ve Şerhuhû'n-Nâfi 'u'l-Kebîr*. Beyrut, 1406.
- Teymur Paşa, Ahmet. *A'lâmü'l-Fikri'l-İslâmî Fi'l-'Asri'l-Hadîs*. Kahire: Müessesetü'l-Hindâvî, 2017.
- Trablusî, Burhaneddin İbrâhim b. Musa. *Kitâbü'l-İs'âf fî Ahkâmî'l-Evkâf*. Mekke, 1986.
- Tuncay, Aydın. *Eski Vakıf Hükümlerimiz (Ömer Hilmi Efendi) ve Vakıflarla İlgili Bazı İnceleme ve Sorunlar*. İstanbul, 1984.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan b. Ali. *en-Nihâye fî Mücerredi'l-Fıkh ve'l-Fetâvâ*. Beyrut, 1980.
- Türk Medeni Kanunu*. 2001.
- Türk Vakıflar Kanunu*. 2008.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ b. Muhammed. *Tâcü'l-'Arûs fî Cevâhiri'l-Kâmûs*. 24. cilt. Kuveyt: Matba'at Hükûmeti'l-Kuveyt, 1965.
- Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi. *Fetâvâ*. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Ktp., nr. İSL. 296, vr. 232 vd.
- Zeki Muhammed Mücahid. *A'lâmu's-Şarkîyye*. 1–3. Beyrut, 1994.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *Ahkâmu'l-Evkâf*. Amman, 1997.
- Zeydân, Corci. *Terâcimu Meşâhîri's-Şark fî'l-Karni't-Tâsi' 'Aşere*. Kahire: Müessesetü'l-Hindâvî, 2012.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kâmûsu Terâcim*. 1–10. Beyrut, 1970.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühû*. 1–10. Dimeşk, ty.

ÖZ GEÇMİŞ

İlk ve ortaöğrenimini İstanbul'da tamamladıktan sonra lise mezuniyetinin ardından yaklaşık beş yıl süreyle medrese eğitimi aldı. Bu dönemde İslami ilimlere yoğunlaşarak klasik metinler üzerinde çalışmalar gerçekleştirdi. Ardından hafızlık eğitimini kısa sürede tamamladı ve İmam Hatip Lisesi'nden mezun oldu. Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde görev yapmaya başladı ve bu süreçte Eskişehir Anadolu Üniversitesi İlahiyat Ön Lisans programını bitirdi. Daha sonra Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Lisans Tamamlama programından mezun olarak lisans eğitimini tamamladı. Hâlen Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Hukuku Programı'nda yüksek lisans eğitime devam etmektedir. Akademik çalışmalarında Osmanlı dönemi Şam âlimlerinden Mahmud Hamza Efendi ve onun vakıf hukuku ile ilgili risaleleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Evli ve iki çocuk babasıdır.