

T. C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**ATÂULLAH MEHMED EFENDİ’NİN (Ö. 1127/1715) MECMÛA-İ
ATÂİYYE’SİNDE MÜFTÂ BİH MESELELER (MOLLA HÜSREV’İN
DÜRERU’L-HUKKÂM ŞERHU GURERİ’L-AHKÂM ADLI ESERİ
İLE MUKAYESELİ OLARAK AİLE HUKUKU ÖRNEĞİ)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Enes ERDOĞAN

Enstitü Anabilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Enstitü Bilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Pehlul DÜZENLİ

TEMMUZ 2020

T. C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**ATÂULLAH MEHMED EFENDİ’NİN (Ö. 1127/1715) MECMÛA-İ
ATÂİYYE’SİNDE MÜFTÂ BİH MESELELER (MOLLA HÛSREV’İN
DÜRERU’L-HUKKÂM ŞERHU GURERİ’L-AHKÂM ADLI ESERİ
İLE MUKAYESELİ OLARAK AİLE HUKUKU ÖRNEĞİ)**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
ENES ERDOĞAN (177213006)**

Enstitü Anabilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Enstitü Bilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Bu tez 02/07/2020 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.

	Adı SOYADI	Kanaati			İmza
Jüri Başkanı (<i>Danışman</i>)	Doç. Dr. Pehlul Düzenli	☐ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Dr. Öğretim Üyesi Hacı Bayram Başer	☐ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Dr. Öğretim Üyesi İslam Demirci	☐ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS / DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU
BEYAN BELGESİ

Tez Başlığı: ŞEYHÜLİSLÂM ATÂULLAH MEHMED EFENDİ’NİN MECMÛA-İ ATÂİYYE ADLI ESERİNDE MÜFTÂ BİH MESELELER (AİLE HUKUKU ÖRNEĞİ)

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 168 sayfalık kısmına ilişkin aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 02/07/2020 tarihinde aşağıda ismi yazılı araştırma görevlisi tarafından şahsıma iletilen Turnitin intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı %7’dir.

Uygulanan filtrelemeler:

1. Kaynakça hariç,
2. Alıntılar dâhil,
3. 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç.

Bu bilgiler doğrultusunda tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

İmza

Adı Soyadı : Enes ERDOĞAN
Öğrenci Numarası :177213006
Ana Bilim Dalı :Temel İslam Bilimleri
Programı :Temel İslam Bilimleri
Türü : () Proje (X) Yüksek Lisans Tezi () Doktora Tezi

Taramayı Yapan

Danışman

(Adı, Soyadı, İmzası, Tarih)
Doç. Dr. Pehlul Düzenli
23.06.2020

(Adı, Soyadı, İmzası, Tarih)
Doç. Dr. Pehlul düzenli
23.06.2020

ÖNSÖZ

Osmanlı dönemi hukuk çalışmaları esasen İslam hukukunun Haneî mezhebi çerçevesinde belli bir dönemdeki uygulamasıdır. Ancak bu çalışmalar gerektiği kadar kapsamlı araştırmalara konu olmamış, birçok eser karanlıkta kalmıştır. Biz de bu noktadan hareketle dönemin önemli mecmualarından birini bu araştırmaya esas aldık. Bu tür çalışmalar, daha çok güncel meselelere çözüm üretilmesi ve mezhep içinde ihtilaflı konuların aydınlatılması yönleriyle temâyüz etmektedir.

Bu araştırmanın merkeze aldığı öncelikli konu, müftâ bih kavramının Osmanlı dönemindeki muhtevasını, Atâullah Mehmed Efendi'nin *Mecmûa-i Atâiyye* adlı eseri özelinde incelemektir.

Osmanlı fıkıh müktesebâtında teorik sürekliliğin araştırılması bu çalışmanın bir diğer konusudur. Bu minvalde *Mecmûa-i Atâiyye*'de nakledilen müftâ bih meseleler Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-Hukkâm* adlı eseri ile mukâyese edilerek konu hakkında bir fikir oluşmasına gayret ettik.

Bu çalışmanın meydana gelmesinde tez konusunun belirlenmesi, çalışmanın sürdürülmesi, eksikliklerin giderilmesi noktalarında güler yüzü ve emeği ile ilmî tecrübesini benden esirgemeyen danışmanım Doç. Dr. Pehlul Düzenli'ye müteşekkirim. Farsça ifadelerin tercümesinde yardımcı olan Serra Bostan'a, çalışmalarımızda yardımlarını esirgemeyen başta Ömer Kahveci ve diğer enstitü çalışanlarına, ayrıca dijital verilerinden faydalandığım Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, Konya Müze Müdürlüğü İhtisas Kütüphanesi, Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Amasya Yazma Eser Kütüphanesi, Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi çalışanlarına teşekkür ederim.

Enes Erdoğan

Kadıköy

İÇİNDEKİLER

BEYAN BELGESİ.....	i
ÖNSÖZ.....	ii
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	vi
GİRİŞ	1
TEZİN KONUSU	1
TEZİN ÖNEMİ.....	2
TEZİN AMACI.....	2
ARAŞTIRMANIN HİPOTEZLERİ	2
ARAŞTIRMANIN YÖNTEM VE TEKNİKLERİ	2
LİTERATÜR İNCELEMESİ	3
BİRİNCİ BÖLÜM: ŞEYHÜLİSLÂM ATÂULLAH MEHMED EFENDİ’NİN	
HAYATI, MECMÛA-İ ATÂİYYE ADLI ESERİ VE XVII-XVIII. YÜZYILLARDA	
OSMANLI AİLESİ.....	6
1.1.ŞEYHÜLİSLÂM ATÂULLAH MEHMED EFENDİ’NİN HAYATI.....	6
1.1.1. Dönemi.....	6
1.1.2. Hayatı.....	8
1.1.3. Şeyhülslâmlığı.....	9
1.1.4. İlmî kişiliği.....	11
1.1.5. Eserleri.....	11
1.2. BİR MECMÛA TÜRÜ ESER OLARAK MECMÛA-İ ATÂİYYE	11
1.2.1. Eserin adı ve müellife aidiyeti.....	13
1.2.2. Yazılış amacı	13
1.2.3. Muhtevâsı	14
1.2.4. Fıkıh tarihi açısından değeri.....	15
1.2.5. Nüshaları	16
1.2.6. Eserin incelemesinde takip edilen usûl.....	18
1.2.7. Çalışmada esas alınan nüshalar	19
1.3. XVII VE XVIII. YÜZYILLAR OSMANLI’DA AİLE.....	20
1.3.1. Nişan	20
1.3.2. Nikah.....	21
1.3.3. Mehir.....	22
1.3.4. Çok eşlilik.....	23
1.3.5. Çocuk sayısı.....	23
1.3.6. Boşanma	23
1.3.7. Nafaka.....	27
İKİNCİ BÖLÜM: MÜFTÂ BİH KAVRAMI.....	28
2.1. OSMANLI ÖNCESİ HANEFÎ MEZHEBİNDE MÜFTÂ BİH KAVRAMI	28
2.1.1.Serbest ictihattan sınırlı içtihadı: Mezhep ve müftâ bih.....	30
2.1.2. Müftâ bih görüşün tespiti	32

2.1.2.1. Rivâyetin güvenilirliği açısından.....	33
2.1.2.2. Görüş sahibinin mezhep içindeki konumu açısından	34
2.1.2.3. Konu-müçtehit bağlamında görüşler hiyerarşisi açısından	38
2.1.2.4. Meşâyihin etkisi açısından.....	41
2.1.2.5. Hukûkî gerekçeler açısından.....	45
2.1.3. Müftâ bihin tespitinde müftânin yetkileri.....	50
2.1.4. Müftâ bihten mercûh görüşe: Fetvâ ve değişim	51
2.2. OSMANLI'DA MÜFTÂ BİH	54
2.2.1. Muteber eserler.....	54
2.2.1.1. Medrese müfredatına göre muteber eserler	54
2.2.1.2. Biyografi eserlerine göre muteber fıkıh eserleri.....	55
2.2.1.3. Tereke defterlerine göre muteber fıkıh eserleri	56
2.2.1.4. Şerh ve hâşiye yazarlarına göre muteber fıkıh eserleri	58
2.2.1.5. Eser kaynakçalarına göre muteber fıkıh eserleri	61
2.2.1.6. Fetvâ mecmûalarına göre muteber fıkıh eserleri	62
2.2.2. Muteber şahsiyetler	64
2.2.3. Muteber gerekçeler.....	66
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: MECMÛA-İ ATÂİYYE ADLI ESERDE YER ALAN MÜFTÂ BİH MESELELER VE BU MESELELERİN MOLLA HÜSREV'İN <i>DÜRERÜ'L-HUKKÂM ŞERHU GURERİ'L-AHKÂM</i> ADLI ESERİ İLE KARŞILAŞTIRILMASI	68
3.1. MOLLA HÜSREV VE <i>DÜRER</i> 'İ.....	68
3.2. MECMÛA-İ ATÂİYYE'DE YER ALAN MÜFTÂ BİH MESELELER	69
3.2.1. Nikâh kitâbı.....	69
3.2.1.1. Nikah ile ilgili bazı meseleler.....	69
3.2.1.2. Nikahta vekâlet.....	72
3.2.1.3. Muharramât	72
3.2.1.4. Eşler ile ilgili durumlar	75
3.2.1.5. Veliler ve kefâetler	76
3.2.1.6. Mehir	82
3.2.1.7. Kölenin nikahı.....	84
3.2.1.8. Eşler arasında ihtilaflar ve nikahı bitiren şeyler	84
3.2.2. Talak kitâbı.....	87
3.2.2.1. Talak ile ilgili bazı meseleler	87
3.2.2.2. Kinayeler.....	92
3.2.2.3. Ta'lik.....	95
3.2.2.4. Talakta istisna	99
3.2.2.5. Eşlerin İhtilâfı.....	99
3.2.2.6. Hastanın talakı.....	100
3.2.2.7. Muhtelif konular (muteferrikât).....	101
3.2.2.8. Hul'	103
3.2.2.9. İlâ.....	110
3.2.2.10. İddet.....	111
3.2.2.11. Nafaka	116

3.2.2.12. Zevce dışındakilerin nafakası.....	122
3.2.2.13. Nesebin sabit olması.....	128
3.2.2.14. Cariyelerin çocuklarının nesebi	132
3.2.2.15. Hidâne	138
Değerlendirme.....	146
SONUÇ.....	147
KAYNAKÇA	149
ÖZGEÇMİŞ.....	160



KISALTMALAR LİSTESİ

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
a.ş	: anonim şirketi
a.y.	: aynı yer
bkz.	: bakınız
çev.	: çeviren
diğ.	: diğerleri
ed.	: editör
gşs.	: Gaziantep şer'iyeye sicilleri
Haz.	: hazırlayan
md.	: madde
mşs.	: Mardin şer'iyeye sicilleri
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nr.	:numara
ö.	: ölümü
s.	: sayfa
sy.	: sayı
t.y.	: tarihsiz
vr.	: varak

Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tez Özeti

TezinBaşlığı: Atâullah Mehmed Efendi'nin (ö. 1127/1715) Mecmûa-i Atâiyye'sinde Müftâ Bih Meseleler (Molla Hüsrev'in Düreru'l-Hukkâm Şerhu Gureri'l-Ahkâm Adlı Eseri ile Mukayeseli Olarak Aile Hukuku Örneği)	
TezinYazarı: Enes ERDOĞAN	Danışman: Doç.Dr. Pehlul Düzenli
Kabul Tarihi: 02.07.2020	Sayfa Sayısı: viii (ön kısım) + 163 (tez)
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri	Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Osmanlı dönemi hukuk anlayışını ve müellefatını/literatürünü tanımaya yönelik çalışmalar son zamanlarda artmış, ancak alan henüz yeterince aydınlatılamamıştır. Özellikle Osmanlı Hanefiliğinin mahiyeti ve sınırlarının belirlenmesi noktalarında birçok problem halen araştırılmayı beklemektedir. Bu çalışmada, İslam hukukunun belli bir dönemde ve coğrafyada uygulayıcısı olan Osmanlı devletinin hukûkî yapısını anlamaya yönelik olarak “müftâ bih” kavramı, bu hukukun bir temsilcisi sayılabilecek Atâullah Mehmed Efendi'nin <i>Mecmûa-i Atâiyye</i> adlı eseri çerçevesinde ele alınmıştır. Araştırma giriş, üç bölüm ve sonuçtan müteşekkildir. Birinci bölümde Şeyhülislâm Atâullah Mehmed Efendi'nin hayatı ve <i>Mecmûa-i Atâiyye</i> adlı eseri üzerinde durulmuş, tezin üçüncü bölümüne ön hazırlık mahiyetinde özellikle şer'iyye sicilleri merkezli yapılan çalışmalar doğrultusunda XVII ve XVIII. yüzyıllar Osmanlı aile yapısı hakkında bilgiler aktarılmıştır. İkinci bölümde müftâ bih kavramı Osmanlı öncesi ve sonrası şeklinde bir ayırım ile incelenerek kavramın mahiyeti belirlenmeye çalışılmıştır. Üçüncü bölümde Şeyhülislâm Atâullah Mehmed Efendi'nin <i>Mecmûa-i Atâiyye</i>'sinde nikah ve talak konuları ele alınmış ve burada nakledilen konulardan hâmişlerde râcih görüşe işaret eden kayıtlar aracılığı ile müftâ bih görüşler belirlenmiştir. Belirlenen bu görüşler ve tercih gerekçeleri perspektifinde Osmanlı'da müftâ bih görüşün daha çok kişiler ve eserler üzerinden şekillendiği, buna zaman zaman bazı hukûkî gerekçelerin de dahil olduğu sonuçlarına varılmıştır. Tespit edilen müftâ bih hükümler Osmanlı döneminde temel başvuru kaynaklarından Molla Hüsrev'in <i>Düreru'l-Hukkâm Şerhu Gureri'l-Ahkâm</i> adlı eseri ile mukayese edilerek hukûkî süreklilik irdelenmeye çalışılmıştır. Bu mukayese sonucu iki müellifin genellikle aynı tercihleri benimsedikleri; hükümlerin gerekçelendirilmesi, meselelerin detaylandırılması noktalarında ise küçük farklılıkların ortaya çıktığı görülmüştür.	
AnahtarKelimeler: Atâullah Mehmed, müftâ bih, Molla Hüsrev, Osmanlı hukuku.	

Yalova University Insitute of Social Sciences Master Thesis Summary

Thesis Title: Favored legal opinions (Mutfâ bih) in Ataullah Mehmed Efendi's Majmuât al-Ataiyya (The example of family law in comparison with Molla Husrev's Düreru'l-Hukkâm Şerhu Gureri'l-Ahkâm)	
Thesis Author: Enes ERDOGAN	Advisor: Associate Professor Pehlul DUZENLI
Date of Acceptance: 02.07.2020 Total Number of Pages: viii (pre text) + 163 (main body)	
Department: Basic Islamic Sciences Field of Study: Basic Islamic Sciences	
Studies to recognize the Ottoman understanding of law and literature have increased in number recently, but the area has not been adequately illuminated yet. Many issues are still waiting to be explored, especially in terms of the nature and extent of the Ottoman form of the Hanafite school. In this study, the concept of “mufta bih” was discussed within the frame of Mecmûa-i Atâiyye by Atâullah Mehmed Efendi, who can be considered as a representative of this law, in order to understand the legal structure of the Ottoman state, which is the implementer of Islamic law in a certain period and geography, The research is composed of introduction, three parts and conclusion. In the first part, the life of Şeyhülislâm Atâullah Mehmed Efendi and his work called Mecmûa-i Atâiyye are emphasized, and then some information about the XVII and XVIII century Ottoman family structure has been reported in line with the studies based on shar’iyya registers in particular, as a preliminary preparation for the third part of the thesis. In the second part, the concept of “mufta bih” was examined with a categorization in the form of “before and after the Ottoman Empire”, and the nature of the concept was tried to be determined. In the third chapter, the issues of marriage and divorce were discussed via the Mecmûa-i Atâiyye of Şeyhülislam Atâullah Mehmed Efendi, and “mufta bih” judgments were determined through the records that point to a preferable view. In the perspective of these judgments and reasons of preference, it was concluded that in the Ottoman Empire, “mufta bih” was mostly shaped by certain scholars and works, and some legal reasons were included from time to time. The legal continuity was tried to be examined, by comparing determined “mufta bih” judgments with the work of Molla Husrev's Düreru'l-Hukkâm Şerhu Gureri'l-Ahkâm, which was one of the main sources of reference during the Ottoman period. As a result of this comparison it was concluded that the two authors generally adopt the same preferences; yet some small differences were observed in the justification of the judgments and the elaboration of the issues.	
Keywords: Favored legal opinions (Mutfâ bih) Ataullah Mehmed, Molla Husrev, Ottoman law.	

GİRİŞ

İslam hukuku; doğduğu Hicaz toprakları başta olmak üzere, Emevî, Abbâsî, Endülüs, Selçuklular, Gazneliler ve Osmanlı gibi çeşitli devletlerde muhtelif coğrafyalarda farklı kültürlerde uygulanmış bir sistemdir. Ancak zamanın, mekânın ve kişilerin değişmesine bağlı olarak birçok yeni problem ortaya çıkmış, hukukçular İslam'ın temel ilkeleri doğrultusunda bu problemlere çözümler üretmişlerdir. Bu noktada çeşitli zaman ve coğrafyalardaki ulemanın ortaya koydukları fikhî eserler İslam hukukunun farklı coğrafyalardaki uygulamalarının birer örneğini teşkil etmektedirler.

Farklı zaman ve mekanlarda farklı devletlerin tecrübelerini içine alan fıkıh ilmi ve bu tecrübe süreci içerisinde belli bir dönemi ifade eden Osmanlı hukuku, birçok yönleriyle aydınlatılmayı beklemektedir. Ne var ki Osmanlı hukuk nazariyatı, bu nazariyatın uygulanması, uygulamada karşılaşılan sorunlar ve bu sorunların çözümü, çözüm odaklı teorinin yeniden üretimi, teorideki değişimde pratik arka plan gibi problemler günümüzde henüz tam olarak aydınlatılabilmiş değildir. Yapılan çalışmalar sistem hakkında bazı bilgiler verse de, sistemi bir bütün halinde tanıtıcı olmaktan henüz uzaktır.

Tezin Konusu

Bu çalışmanın temel konusu; Hz. Peygamberin yaşadığı asırdan bu yana süregelen fikhî birikim içerisinde, Hanefî mezhebinin aile hukuku özelinde Osmanlı dönemindeki yorumudur. Bu dönemi İslam hukuku açısından önemli yapan ise; Osmanlının bir imparatorluk devleti olması, çok geniş bir coğrafyayı içine alması, bütün bölgeler için olmamakla birlikte Hanefî mezhebini devletin resmî mezhep kabul etmesi ve uygulamada bu mezhebi esas almasıdır. Bu gibi sebeplerden dolayı Osmanlı döneminin İslam hukuku alanında kazandığı itibarın gerçekliği, yine bu devletin bir fakihi tarafından telif edilmiş eser özelinde irdeleme konusu yapılmıştır. Bu doğrultuda XVIII. Yüzyılda yaşamış bir Osmanlı fakihinin eserinde üzerinde durulan müftâ bih meselelerin izini sürmek suretiyle râcih görüşleri aile hukuku özelinde belirleyerek Osmanlı-İslam hukuku ilişkisi üzerinde bazı tespitlerde bulunulmaya çalışılmıştır.

Mezhebin uygulamada esas alınan görüşü şeklinde tanımlayabileceğimiz müftâ bih kavramının, fetvâ usûlü eserlerinde daha çok kişiler ve eserler üzerinden ele alındığı görülmektedir. Bu çalışmanın asıl gayesi de Hanefî mezhebinde müftâ bih kavillerin Osmanlı hukukundaki yansımalarını tespit etmek ve râcih görüşlerin izini sürmektir. Zira müftâ bih görüşün değişmesini farkedebilmek aynı zamanda müftâ bih kavramının anlaşılmasını gerektirmektedir.

Tezin birinci bölümünde klasik biyografi kaynaklarından istifade edilerek Şeyhülislâm Atâullah Mehmed Efendi'nin hayatı, ilmî kişiliği, şeyhülislâmlığı ve eserleri hakkında bilgiler aktarılmaya çalışıldı, inceleme konusu olarak aldığımız *Mecmûa-i Atâiyye* adlı eseri; yazılış amacı, muhtevası ve nüshaları yönleriyle detaylı incelendi. Ardından *Mecmûa-i Atâiyye*'nin aile hukukuna ön hazırlık mahiyetinde XVII ve XVIII. yüzyıllarda Osmanlı aile yapısı tasvir edilmeye çalışıldı. İkinci bölümde tezin ana konusunu oluşturan

müftâ bih kavramının; mezhep içindeki yeri, âmilleri ve değişimi konuları incelenmeye çalışıldı. Daha sonra çalışma kanusu eserin dönemine paralel olarak Osmanlı'da “müftâ bih” kavramı incelendi. Bu doğrultuda dönemin muteber fıkıh eserleri ve kişileri; biyografi kaynakları, tereke kayıtları, telifâtın kaynakçaları üzerinden tesbit edildi. Üçüncü bölümde Atâullah Mehmed Efendi'nin *Mecmûa-i Atâiyye* adlı eserindeki müftâ bih meseleler belirlendi ve bu meselelerin hükümleri Molla Hüsrev'in *Dürrü'l-Hukkâm Şerhu Gururi'l-Ahkâm*'ındaki görüşler ile karşılaştırıldı. Nitekim *Dürrü* Osmanlı'da çokça müracaat edilen kaynaklar arasında yer almış, toplum tarafından kabul görmüş bir eserdir.

Tezin Önemi

Hanefî mezhebinin Osmanlı tecrübesi son yıllarda ilgi görmeye başlamıştır ancak çok geniş bir coğrafya, uzun bir zaman ve farklı milletleri içeren bu alan tam olarak aydınlatılabilmiş değildir. Bu noktada özellikle Osmanlı alimlerinin Hanefî mezhebi ile ilgili müellefâtı, söz konusu tecrübenin tasviri açısından önemlidir. Tezin ana konusunu oluşturan “müftâ bih”in Osmanlı devletinde kadılık, müderrislik ve şeyhülislâmlık yapmış bir alimin eseri üzerinden incelenmesi ise ayrı bir öneme sahiptir.

Müftâ bih kavramının incelenmesi, Osmanlı döneminde mezhep tasavvurunun ortaya çıkarılması noktasında önemli bir yerde durmaktadır. Çünkü kavramın Osmanlı ilim muhitindeki yansımaları aynı zamanda hukûkî sürekliliğin nasıl sağlandığı, değişimin nasıl gerekçelendirildiği konularında bilgi verecektir.

Tezin Amacı

Bu çalışmanın amacı, Osmanlı döneminde, klasik Hanefî fıkıh eserlerinden derleme şeklinde oluşturulan *Mecmûa-i Atâiyye*'den yola çıkarak Osmanlı döneminde müftâ bihin mahiyetini; kişiler, eserler, meseleler ve meselelerin hükümleri açılarından tespit etmektir. Ayrıca bu tespitleri Molla Hüsrev'in *Dürrü*'i ile karşılaştırarak Osmanlı hukuk nazariyatının sürekliliği veya değişimine bir ışık tutmaktır.

Araştırmanın Hipotezleri

Çalışmanın ortaya çıkması ve şekillenmesinde; Osmanlı hukukunun, İslam hukukunun Hanefî ekolünün belli bir dönemdeki temsilcisi olduğu; tevârüs ettiği şer'î mirası gerek yeni telifler, gerekse mevcut eserler üzerine şerh, hâşiye ve ta'likler yazmak suretiyle geliştirerek uyguladığıdır.

Araştırmanın Yöntem ve Teknikleri

Osmanlı döneminde yaşamış bir fıkıh âliminin eserindeki müftâ bih görüşleri incelenerek çalışmanın birinci bölümünde konuya giriş mahiyetinde Atâullah Efendi'nin yaşadığı dönem hakkında bilgiler verildi. Daha sonra müellifin hayatı Osmanlı döneminde yazılmış

biyografi ve tarih kaynakları ışığında incelemeye çalışıldı. Ardından kendisine nisbet edilen eserleri, meslekî hayatı, ilmî kişiliği ve vefatı ile ilgili bilgiler aktarıldı.

İnceleme konusu eserin yazma nüshalarını İSAM Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı ve Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'na bağlı Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi veri tabanlarından “Ataullah” şeklinde tarama yapılarak tespit edilmeye çalışıldı. Taramalarda “Ataullah” filtresi ile ortaya çıkan yaklaşık 800 eserden; *Fetâvâ*, *Fetâvâ-i Atâiyye*, *Mecmûa* gibi eser adları dijital ortamda görüntülenmek suretiyle eserin nüshaları belirlenmeye çalışıldı.

Mecmua-i Atâiyye’de geçen müftâ bih görüşlerin belirlenmesinde dört farklı nüsha esas alındı. Nüsha mukabelelerinde karşılaşılan farklar dipnotlarda belirtildi.

Tezin ikinci bölümünde ise *Mecmûa-i Atâiyye*’de yer alan müftâ bih meseleler, hâmişlerde racih görüşe işaret eden ifadeler aracılığı ile tespit edildi.

Tezin ana konusunu oluşturan müftâ bih kavramının incelediği bu bölümde kavramın ilgili diğer kavramlarla ilişkisine dikkat çekilerek, müftâ bihin nazari olarak mezheb içerisinde neye tekâbül ettiği ve uygulamada ne ifade ettiği tespit edilmeye çalışıldı. Bunu takiben, Hanefî mezhebinde farklı görüşler arasındaki tercih ilkeleri ve gerekçeleri ortaya konularak, râcih görüşün eserlerde hangi tabirlerle ifade edildiği temel kaynaklardan derlenerek zikredildi.

Müftâ bih kavillerin belirlenip derlenmesinden sonra bu görüşler, bir Osmanlı âlimi olan Molla Hüsrev’in (ö. 885/1480) kendi eseri *Gurer*’e yazdığı *Dürerü’l-Hukkâm Şerhu Gureri’l-Ahkâm* adlı eserindeki ilgili hükümlerle karşılaştırıldı. Daha sonra aradaki farklılıklar ve bu farklılıkların mahiyetleri üzerinde duruldu. Ancak farklılık iki müellif tarafından farklı bir tercih sebebiyle ortaya çıkmışsa, bu farklılığın gerekçesi önce *Dürer* haşiyelerinden, daha sonra diğer fıkıh eserlerinden incelenerek ortaya çıkarmaya çalışıldı. Atâullah Efendi’nin zikrettiği mesele Molla Hüsrev’in eserinde geçmiyorsa bu durumda sadece Atâullah Efendi’nin nakli verilmekle yetinildi.

Sonuç bölümünde, *Mecmûa-i Atâiyye* ve *Dürer* mukayesesi ile ulaşılan sonuçlar özet olarak aktarılmaya çalışıldı.

Literatür İncelemesi

Tezimizin belli kısımları ile ilgili bazı çalışmalar kaleme alınmıştır. Bu kısımların birincisi Atâullah Mehmed Efendi’nin de hayatının anlatıldığı eserlerdir. Bunların başında Taşköprîzâde Ahmed Efendi’nin *eş-Şakâiku’n-Nûmâniye* adlı eserine yazılan Şeyhî Mehmed Efendi’nin *Vekâyi’u’l-Fuzalâ* adlı zeyli gelmektedir. Müellif bu eserinde 1143/1730 yılına kadar yaşamış ulemayı ele almıştır. Bunun ardından Osmanlı devleti şeyhülislâmlarının hayatlarının kısaca anlatıldığı *Devhatü’l-Meşâyih* ile buna yazılan *Zeyli Devha-i Meşâyih* adlı eserler gelmektedir. Bu alanda bir diğer kaynak ise İlmiyye Salnamesidir. Bu eserin girişinde Ali Emîrî’nin yazdığı “Meşîhat-ı İslâmiye Tarihçesi” yer almakta ve sonrasında Ahmet Refik’in (1880-1937) Molla Fenârî’den kendi dönemine

kadar yaşamış şeyhülislamların hayatını yazdığı “Osmanlı Şeyhülislâmları” bölümü yer almaktadır. Abdulkadir Altunsu da “*Osmanlı Şeyhülislâmları*” adlı eserinde şeyhülislamlık hakkında bir girişten sonra şeyhülislamların hayatlarını aktarmıştır. Eserinin sonunda şeyhülislamların bu makamda kaldıkları süreyi, doğum ve ölüm tarihlerini gösteren tablolar eklemiştir. Ali Şukayrat, *Mu’cemu Şüyûhi’l-İslâm fi’l-Ahdi’l-Osmanî* adlı eserinde şeyhülislamların hayatlarını çeşitli kaynaklardan özetleyerek kronolojik olarak ortaya koymuştur. Yine Serhat Başar’ın kaleme aldığı “*Eserleri, Fotoğrafları ve Aileleriyle Osmanlı Şeyhülislâmları*” adlı eserde de şeyhülislamların hayatlarına kısaca değinilmiş, varsa fotoğrafları eklenmiş ve günümüzde kabirlerinin bulunduğu yer hakkında bilgiler aktarılmıştır.

Zikredilen biyografik kaynakların yanında *Tarih-i Reşid Zeyli*, İsmâil Hami Danişmend’in “*İzâhlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*” İsmail Hakkı Uzunçarşılı’nın “*Osmanlı Tarihi*” gibi tarih eserlerinden faydalanılmıştır.

Çalışmanın müftâ bih mesele ile ilgili kısmında başvurduğumuz kaynaklardan ilki Kadıhan’a aittir. Müellif *Fetâvâ* adlı eserinin girişinde fetvâ usulü ile ilgili konulara değinmiştir.

Kasım b. Kutluboğa (ö. 879/1474) *Tashîh ve’t-Tercîh* adlı eserinin mukaddimesinde mercuh görüşün fetvâ faaliyetleri için değerini, bir mesele ile karşılaştığında ilk başvurulması gereken kaynakları, burada ihtilaf bulunduğu müftünün takip edeceği usulü kişiler ve konular bağlamında açıklamıştır. Yine müellif Zâhiru’r-Rivâye dışındaki görüşlerde nasıl tavır alınacağını, mukallid müftî ve müçtehit müftî açılarından ele almıştır.

Destinâi (ö. 15 veya 16. Yüzyıllar) *Âdâbu’l-Müftî* adlı müstakil risalesinde fetvâ kelimesinin anlamı, fetvâ vermenin hükmü, şartları ve usulünü ele almıştır. Daha sonra fetvâ verme şartları ve râcih görüşün nasıl belirleneceği ile ilgili konulara değinmiştir.

Konu ile ilgili diğer bir risâle Şühâvî’nin (ö. 21 Cemaziyelahir 984/15 Eylül 1576) *Tırâzu’l-Müzheb* adlı risalesidir. Müellif eserini mütekaddimun ulemadan açık bir görüş olmayan konularda meşâyih’in ihtilafı ortaya çıkarsa nasıl tercih yapılacağına, Hanefî mezhebi içindeki eserler arası hiyerarşiye ve ihtilaflı bazı konularda nasıl fetvâ verileceği ile ilgili konulara değinmiştir.

Mekke kadısı Pîrizâde (ö. 1099/1688) *Umdetü Zevi’l-Besâir li-Halli Mühimmâti’l-Eşbâh ve’n-Nezâir* adlı eserinin girişinde ihtilafli meselelerde mukallid veya müçtehit için farklı tavırların söz konusu olacağından bahsetmiş ve Hanefî mesâilini Zâhiru’r-Rivâye, Nâdiru’r-Rivâye, Fetâvâ ile Vâkıât şeklinde üç tabakada ele almıştır.

Mehmed Fikhî Efendi (1147/1735) *Risâle fi Edebi’l-Müftî* adlı risalesinde fetvânın ehemmiyeti, fetvâ vermenin dini hükmü ve fetvâ ehliyeti ve bu başlık altında müftünün taşıması gereken şartlar, müftünün özellikleri, içtihadın tarifi, mezhep imamlarının kavilleri arasında tercihte bulunma kuralları, fetvâ alâmetleri, fetvâ verilmeyecek meseleler, müftünün işareti ve kitabeti ile amel etme gibi konulara değinmiştir.

İbn Âbidin (ö. 1307/1889)’in mezhep içi işleyişi anlatan *Şerhu Ukûdu Resmi’l-Müftî* adlı risalesi bir diğer önemli kaynaktır. Müellif eserinde râcih görüşe uymanın önemini anlatmış, fukaha tabakalarını zikretmiş, Hanefî mesâilini yine üçlü bir taksimle ele almış,

mezhep içinde râcih görüşü belirlemek için imamlar arasındaki sıralama, konu-müctehit ilişkisi ve daha sonraki devirlerde yapılan tercihlerin önemi üzerinde durmuştur.

Süleyman Kaya ise “Akifzade’nin Mecelletü’l-Mehakim İsimli Eseri Çerçevesinde Osmanlı Fetvâsında Değişim” adlı makalesinde müftî ve fetvâ ilişkisinde müftînin durumlarını zikretmiş, daha sonra Akifzâde’nin eserinde bir fetvânın nasıl değiştiğini ortaya koymuştur. Yine aynı müellifin “Vekâlet Akdine Dair Bir Tartışma Bağlamında Osmanlı Döneminde Fetvânın Müftâ-bih Hale Geliş Süreci” adlı makalesinde vekilin borcu verdiğine dair yemininin tasdik edilip edilmeyeceği meselesi ile ilgili tartışmalara değinmiş ve daha sonra görüşlerden birisinin müftâ bih hale geliş sürecini ele almıştır.

Müftâ bih mesele ile ilgili diğer önemli bir kaynak Pehlul Düzenli’nin “Osmanlı Fetvâsında Muteber Kaynak ve Müftâ Bih Mesele Problemi” adlı makalesidir. Yazar bu çalışmada Osmanlı döneminde müftâ bih kavramını eserler ve kişiler üzerinde ele almıştır. Makalede Osmanlı’da görüşleri esas alınan kişiler ve mezhep içindeki dereceleri belirtilmiş, dönemin hakim kaynakları fetvâ mecmuaları bağlamında ortaya çıkarılmıştır. Yazar çalışmada Osmanlı dönemi muteber kaynakları ile ilgili genel kanının aksine farklı bir sonuca varmıştır. Yeri geldiğinde buna değinilecektir.

Osman Şahin *Fetvâ Âdâbı* adlı eserinde fetvâ kavramını inceleyerek başladığı çalışmada fetvâ vermenin hükmü, fetvâ ehliyetinin şartları, fetvâ verecek kişinin nitelikleri, fetvâ verme üslubu ve fetvâ verirken dikkat edilecek hususları ele almıştır.

Ahmet Yaman *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı* adlı çalışmada iftâ faaliyetinin mezhep içinde yürütülmesi, başka mezheplere başvurulması, mercuh görüşle fetvâ vermek gibi konulara değinmiş, daha sonra râcih görüşün hangi ölçülere göre belirleneceğini ve fetvâ verme yöntemlerini ele almış, eserin sonunda İbn Âbidîn’in *Manzûmetü Ukûdi Resmi’l-Müftî’si*, fetvâ odası ile ilgili 10 Temmuz 1914 tarihli bir nizamnâme ve farklı şeyhülislamlara ait fetvâlar gibi bazı eklerle çalışmayı tamamlamıştır.

Osman Bayder *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırları* adlı eserinde konuyu farklı bir yönden ele alarak mezhep imamlarına muhalefet konusunu işlemiştir. Eserin konumuz ile ilgili yanı, imamlar arasındaki ihtilaflarda sonraki dönemlerde yapılan tercihler ve bunların mezhep içindeki değeridir.

BİRİNCİ BÖLÜM: ŞEYHÜLİSLÂM ATÂULLAH MEHMED EFENDİ’NİN HAYATI, MECMÛA-İ ATÂİYYE ADLI ESERİ VE XVII-XVIII. YÜZYILLARDA OSMANLI AİLESİ

1.1.Şeyhülislam Atâullah Mehmed Efendi’nin Hayatı

1.1.1. Dönemi

Atâullah Efendi 1715 tarihinde vefat etmiş XVII-XVIII yüzyıl alimlerindendir. Bundan dolayı biz de onun hayatını bu iki dönem ışığında inceleyeceğiz.

Osmanlı devletinin XV ve XVI. yüzyılları merkezî otoritenin güçlü olduğu, XVII. Yüzyılın ikinci yarısı ise siyasi bozulmaların başladığı bir dönem olarak kabul edilmektedir.¹ Bununla birlikte XVIII. yüzyıl klasik çağ olarak nitelenmeye devam etmiştir.²

Osmanlı 1699 yılında Karlofça antlaşmasını imzalamış, bu anlaşmayla bazı topraklarını kaybetmiş, ülke idarî, malî, askeri, adlî ve toplumsal açılardan gerilemiş, düzen bozulmuş, güvenlik kalmamıştı. Savaş sebebiyle vergileri artırılan ve sürekli soygunlara maruz kalan köylüler şehre göçe yönelmiş veya eşkıyalığa başlamıştı. Ayrıca bu savaş ve ardından imzalanan antlaşma Osmanlı yayılmasının durduğunu, diğer ülkeler üzerindeki etkinlik ve üstünlüğün bittiğini göstermişti.³ Nitekim XVIII. Yüzyılın ilk yarısında Avusturya ve Rusya’nın Osmanlı’da alınan kararlara etkisi dikkat çekmektedir. Bununla birlikte XVIII. Yüzyıl kültürel canlılığı (Lale Devri, ilk matbanın kurulması, yeni açılan askerî okullar gibi) ile de öne çıkan bir zaman dilimidir.⁴

Aynı dönemde Batı ise Rönesans, Reform, sanayi devrimi, coğrafi keşifler gibi olayların etkisiyle yükselişe geçmiştir. Osmanlı da bu gelişmelerden zorunlu olarak etkilenmiş ve çeşitli alanlarda ıslahatlara yönelmiştir. XVIII. yüzyılın sonları bu etkilenmenin kendisini en çok hissettirdiği dönem olmuştur.⁵

XVIII. yüzyılda Osmanlı iktisadi olarak bir kıtlık veya pahalılıkla karşılaşmamıştır. Ancak artan gelirlerin karşısında harcamaların gelirleri aştığı gözlemlenmiştir. Bu veri yönetici ve halkın israfa yöneldiklerinin bir delili olabilir.⁶

¹ Abacı, Nurcan, *Bursa Şehri’nde Osmanlı Hukukunun Uygulanması (17. Yüzyıl)*, Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001, s. 9-10.

² Tabakoğlu, Ahmet, Osmanlı Toplumunda Aile, Hakkı Dursun Yıldız (proje yürütücüsü) *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Ankara: T. C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992, II, 92.

³ Uzunçaoğlu, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1959, IV, I. Bölüm, s. 1.

⁴ Erten, Hayri, *Konya Şer’iyye Sicilleri Işığında Ailenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı (XVIII. Y.Y. İlk Yarısı)*, Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001, s. 20-21.

⁵ Erten, *Ailenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı*, s. 21.

⁶ Erten, *Ailenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı*, s. 20.

Atâullah Efendinin şeyhülislamlığı döneminde devlet idaresi bozulmuş, bilim eski değerini kaybetmiş, devlet kademelerine yapılan atamalarda rüşvet ve adam kayırmacılık öne çıkmış,⁷ ulema tayinlerinde yolsuzluklar dikkat çeker olmuştur.⁸

İhsanoğlu Osmanlı ilim mirasını çeşitli dönemlere ayırarak bu dönemleri şu şekilde aktarmıştır: Osmanlı erken dönemden başlamak üzere Avrupa'daki gelişmelerden haberdar olmuş, yeni buluşları ülkesine taşıyabilmiştir. XVI. yüzyıl ise başta aklı ilimler olmak üzere ilmi seviyenin zirvesidir. Fakat XVII. yüzyıldan itibaren gerek iktisâdî şartlar gerek siyasi gerekse de ortaya yeni çıkan düşünce akımları (Kadızâdelilerin başını çektiği selefilik gibi) vb. sebeplerle dünyadaki gelişmeleri takip edememiş, dolayısıyla geri kalmıştır. Bu çerçevede Osmanlı için ilmî ve kültürel olarak; XVIII. yüzyıl Doğu mirasından Batı mirasına yönelme, 19. yüzyıl Batı geleneğinin tevarüs edilerek kurumsallaştırıldığı bir dönem olmuştur.⁹

İhsanoğlu'nun dinî ve pozitif bilimleri birlikte dikkate alarak yaptığı ilmî dönemlendirmeye benzer olarak Özen, özellikle fıkıh ilmi ve fetvâ mecmuaları açısından Osmanlı dönemi ilmi çalışmalarını 1300-1920 yılları arasında dönemlere ayırarak ortaya koymuştur. Yazar XIV. yüzyılı, Horasan ve Mâverâünnehir fakihlerinin müellefatlarından (Arapça) derlemeler şeklinde eserlerin ortaya çıkarıldığı bir dönem olarak zikretmiş, XVI ve XVII. yüzyılları “klasik fetvâ kitaplarından derlemelerin yoğunlaştığı” ve “Osmanlı ulemasının kendi değerlerini keşfetme ve bunlar üzerinden hukukta bir süreklilik oluşturma çabalarının ivme kazandığı bir zaman dilimi” şeklinde tanımlamıştır. Bu dönemde menkul fetvâ mecmuaları zirveye ulaşmıştır. Yazar bu iki dönemden sonra XVII. Yüzyıldan XX. yüzyıla kadar menkul fetvâ mecmualarının azaldığını, buna karşın bir veya birden fazla şeyhülislam fetvâlarının toplanması ile oluşturulan (Türkçe) telifâtın sayısının arttığını belirtmiştir.¹⁰ Yazar başka bir çalışmada Osmanlı'da Arapça literatürden Türkçe literatüre yönelimi: “Ulemanın -istisnalar olmakla birlikte- genel olarak, ilk yüzyıllarda olduğu ölçüde, temel kaynakları okuyup anlayarak tatbik edebilme yeteneklerinin azalması gibi bir problemin varlığından söz edilebilir.” şeklinde açıklamıştır.¹¹ Ancak yazarın özellikle XVI. yüzyıldan itibaren Türkçe derlemelerin artması ile ilgili değerlendirmesinin daha geç dönemlere, yani ilmiye teşkilatının bozulduğu dönemlere sarkıtmak daha isabetli olabilir. Nitekim Osmanlı'nın içine girdiği değişim, son yıllarda daha bârizdir. Bu nedenlerle söz konusu değişimi farklı yorumlarla tasvir etmek de mümkündür. Mesela bu durumu; pratiğe daha fazla yaklaşma, şeyhülislam fetvâlarının derlemeleri ile oluşan literatürün hem klasiği mündemiç olması, hem de bulunulan zamana daha yakın olması hasebiyle tercih edilmesi gibi sebeplerle açıklamak mümkündür. Arslan, ise bu durumu

⁷ Altunsu, Abdulkadir, *Osmanlı Şeyhülişlamları*, Ankara: Ayyıldız Matbası, 1972, s. 111. Ayrıca bkz. *İlmiyye Sâlnâmesi*, haz. Seyit Ali Kahraman, Ahmed Nezih Galitekin, Cevdet Dadaş, İstanbul: İşaret Yayınları, 1998, s. 406.

⁸ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, s. 460.

⁹ İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Osmanlı Bilim Mirası, Mirasın Oluşumu, Gelişimi ve Meseleleri*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, I-II, I, 254, 268.

¹⁰ Özen, Şükrü, *Osmanlı Dönemi Fetva Literatürünün Dönem, Coğrafya ve Mezhep Farklılıkları Açısından Mukayesesi*, Süleyman Kaya, Yunus Uğur, Mustafa Demiray (Ed.) *Osmanlı Hukukunda Fetva*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, s. 349-353.

¹¹ Özen, Şükrü, *Osmanlı Dönemi Fetvâ Literatürü, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2015, sy. 5, s. 376.

XVI. yüzyıldan itibaren şeyhülislamların devlet içindeki nüfuzunun artması ile açıklamıştır.¹²

1.1.2. Hayatı

Osmanlı döneminde yaşamış birden fazla Atâullah Mehmed vardır. Bunlar; III. Ahmed döneminde şeyhülislâmlık yapmış olan Atâullah Mehmed Efendi (ö. 1127/1715),¹³ I. Abdülhamid döneminde şeyhülislâmlık yapmış olan Dürrîzâde Mehmed Atâullah Efendi (1141/1729-1199/1785),¹⁴ III. Selim ve IV. Mustafa'nın şeyhülislâmlığını yapan Seyyid Atâullah Mehmed Efendi (Topal) (1173/1760-1126/1811)¹⁵ ve Osmanlı tarihçisi ve modern tıbbın öncüsü Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi (ö. 1241/1826)'dir.¹⁶ Çalışma konumuz olan Atâullah Mehmed Efendi 1715 vefatlı Osmanlı şeyhülislâmıdır.

Asıl adı Mehmed Atâullah b. İbrahim el-Eyyûbî er-Rûmî el-Hanefî olan müellif,¹⁷ Kadılarından İbrahim Efendi'nin oğludur. Doğum yeri ve tarihi konusunda kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. İstanbul'a geldikten sonra ilim tahsil etmeye başlamış ve 42. şeyhülislâm Minkârîzâde Yahya Efendi'nin öğrencisi olmuş, ilminin çoğunu ondan almıştır.¹⁸ Medrese eğitimini tamamladıktan sonra 1078/1667'de hâriç derecesinde Molla Kırîmî medresesinde göreve başlamış, sırasıyla Şeyhülislâm Hüseyin Efendi (1085/1674), Sekban Ali Medresesi (1086/1675), Edirnekapı Mihrimah Medresesi (1086/1675), Sahn-ı Semân (1088/1677), Şah Sultan Medresesi (1089/1678), Üsküdar Mihrimah Medresesi (1091/1680), Hâkânîyye-i Vefâ (1093/1682) ve Süleymaniye Medresesinde (1096/1684) hocalık yapmıştır.¹⁹ Fikhî bilgisinin üstünlüğü sayesinde 1093 (1682) ve 1098 (1686-1687) yıllarında iki kez fetvâ eminliği görevinde bulunmuştur.²⁰ Bu görevlerini takiben 1097 (1685-1686) yılında Yenişehir ve 1102 (1690-1691) yılında Şam kadılıkları görevlerinde

¹² Arslan, Emine, *Nukûllü Fetvâ Mecmûaları ve Mehmed Fikhî'nin el-Ecvibetü'l-Kâni'a Adlı Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010, s. 41.

¹³ İpşirli, Mehmet, Atâullah Mehmed Efendi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, IV, 46.

¹⁴ İpşirli, Mehmet, Dürrîzâde Mehmed Atâullah Efendi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, X, 37.

¹⁵ İlmiyye Sâlnâmesi, s. 459-460; İpşirli, Atâullah Mehmed Efendi Topal, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, IV, 47.

¹⁶ Yılmaz, Ziya, Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, XXXVIII, 334.

¹⁷ Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ (Şeyhî'nin Şakâik Zeyli)*, (haz: Ramazan Ekinci), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018, III, 2617; Ali Şukayrat, Ahmed Sıdkî, *Mu'cemu şuyûhi'l-İslâm fi'l-Ahdi'l-Osmanî (828-1341 H. / 1425-1922 M.)*, İrbid: Alemü'l-Kütübî'l-Hadis (Modern Books World), 2014, I, 570.

¹⁸ Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 111; Şukayrat, *Mu'cemu Şuyûhi'l-İslâm*, I, 570; Ayrıca bkz. İlmiyye Sâlnâmesi, s. 406; Râşid Mehmed Efendi, Çelebizade İsmail Asım Efendi, *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, (haz: Abdülkadir Özcan, Baki Çakır, Yunus Uğur, Ahmet Zeki İzgöer) İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, II, 950-951; Danişmend, İsmâil Hamî, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971, V, 136; Müstakimzâde Süleyman Saadeddin, *Devhatü'l-Meşâyih; Osmanlı Şeyhülislâmları'nın Biyografileri*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978, s. 82.

¹⁹ Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, III, 2618; İpşirli, Atâullah Mehmed Efendi, IV, 46.

²⁰ Şukayrat, *Mu'cemu Şuyûhi'l-İslâm*, I, 570. Ayrıca bkz. Müstakimzâde, *Devhatü'l-Meşâyih*, s. 82; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 111; Başar, Serhat, *Eserleri, Fotoğrafları ve Aileleriyle Osmanlı Şeyhülislâmları*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2017, s. 254.

bulunmuş ancak bu görevinden azledilmiştir. Sultan II. Mustafa devrinde padişahın hocası olan Feyzullah Efendi'nin desteğiyle 1107 (1695-1696) yılında İstanbul kadılığına getirilmiştir. Daha sonra 1113 (1701-1702) tarihinde üçüncü kez fetvâ emînliği görevine geçmiş, 1114 Muharrem (Haziran 1702) tarihinde ikinci kez İstanbul kadısı olmuş ancak bu görevinden 1114 Cemâziyelahir (Ekim-Kasım 1702) tarihinde azledilmiştir.²¹

İstanbul kadılığı makamından azledildikten sonra cemaziyelahir 1115 (Ekim-Kasım 1703) tarihinde “Anadolu Pâyesi” rütbesini almıştır. Atâullah Efendi görevlerindeki başarısı sebebiyle Zilhicce 1115 (Nisan-Mayıs 1704) yılında La'lîzâde Şeyh Mehmed Efendi'nin yerine Anadolu kazaskerliğine tayin edilmiş ve bu makamda bir yıl kadar kalmıştır. Sultan III. Ahmed'in padişahlığı zamanında, Rumeli kazaskeri Arif Abdalbaki Efendi'nin zevkine düşkünlüğünün işlerin sekteye uğramasına sebep olmasından dolayı görevinden alınmış ve yerine Şa'bân 1118 (Kasım-Aralık 1706-1707) tarihinde Atâullah Efendi Rumeli kazaskerliğine getirilmiştir.²² 1119 (1707-1708) yılında bu görevinden azledilen Atâullah Edendi altı sene sonra Cemaziyelevvel 1124 (Haziran-Temmuz 1712) tarihinde ikinci defa Rumeli kazaskerliğine getirilmiş ve şeyhülislâmlık makamına geçişine kadar burada kalmıştır.²³

1.1.3. Şeyhülislâmlığı

Şeyhülislâm Ebezâde Abdullah Efendi, Poltava'da Rus çarı Deli Petro'ya yenilen ve Osmanlı devletine sığınan İsveç kralı XII. Karl'ın Edirne'ye gelmesine karşı çıkmış,²⁴ onun Selânik'e gönderilmesini ve hükümetin aldığı kararlarda görüş belirterek etkin olmasını istememiştir. Padişah konuyu dönemin Rumeli kazaskeri Atâullah Efendi'ye sormuş, o da; “Gelse ne çıkar, tersine yanımızda bulunur, yüz yüze konuşur, devlet için daha hayırlı kararlar alınması mümkün olur.” cevabını vermiştir. Padişah bu görüşü beğenmiş ve Atâullah Efendi'yi 15 Safer 1125 (14 Mart 1713) tarihinde sadrazamla birlikte içeri çağırılmış, sırtına şeyhülislâmlık alameti olan beyaz çuha samur erkân kürkü giydirmiştir. Osmanlı imparatorluğunun 52. şeyhülislâmı olarak Atâullah Efendi bu görevde iki ay yirmi gün kadar kalmıştır.²⁵

Atâullah Efendinin yaşadığı dönemde devlet idaresi görevlileri rüşvet ve kayırmacılık ile iş başına gelmiş,²⁶ ulema tayinlerinde yolsuzluklar yapılmıştır.²⁷ Sadrâzam Çorlulu Damad

²¹ Şukayrat, *Mu'cemu Şuyûhi'l-İslâm*, I, 570. Ayrıca bkz. *İlmiyye Salnamesi*, s. 406; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, s. 111; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/2, 459-460; Başar, *Osmanlı Şeyhülislamları*, s. 254.

²² Anadolu kazaskerliği konusunda Altunsu 1702 tarihini vermiş ve 11 yıl sonra bu göreve tekrar getirildiğini ifade etmiştir. Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, s. 111.

²³ Şukayrat, *Mu'cemu Şuyûhi'l-İslâm*, I, 571. Ayrıca bkz. *İlmiyye Salnamesi*, s. 406; Çelebizade, *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, II, 739, 772, 787, 867, 950; Silahdâr Fındıklı Mehmed Ağa, *Nusretname*, (sadeleştiren; İsmet Parmaksızoğlu), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, cilt II, fasikül II, 1969, s. 212, 218, 232, 238; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/2, 460; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, s. 111; Başar, *Osmanlı Şeyhülislamları*, s. 254.

²⁴ *İlmiyye Salnamesi*, s. 404-405; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, s. 110.

²⁵ Silahdâr, *Nusretname*, s. 294-195. Ayrıca bkz. Çelebizade, *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, II, 875; *İlmiyye Salnamesi*, s. 406; Danişmend, *Osmanlı Tarihi*, V, 136,

²⁶ Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, s. 111. Ayrıca bkz. *İlmiyye Sâlnâmesi*, s. 406.

²⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, s. 460.

Ali Paşa Atâullah Efendi'nin şeyhlislanlığı zamanında bu kötü gidişi sonlandırmak maksadıyla soruşturma başlatmış, ilmiye sınıfı tayinlerindeki yolsuzlukları ortaya çıkarmış,²⁸ buna gereken önlemi almadığı için de Atâullah Efendi'yi Cemaziyevvel 1125 (20 Mayıs 1713) tarihinde görevinden azlettirmiştir.²⁹ Bu karardan sonra Atâullah Efendi'nin Hisar'daki yalısında kalmasına izin verilmiştir.³⁰

Atâullah Efendi azline müteakip Osmanlı yönetimi aleyhinde konuşmaya başlamış, bu nedenle³¹ Şeyhülislâm Mahmud Efendi'nin isteğiyle Sinop'a sürülmüştür.³² Bu arada Ebezâde Abdullah Efendi de şeyhülislâmlıktan azlinden sonra devlet adamları hakkında ileri geri konuştuğu için III. Ahmed tarafından Trabzon'a sürüldüğünden ikisi de aynı gemiye binmişlerdir. Gemi Kasım fırtınasına tutulmuş ve Kevken limanı yakınında karaya vurarak içinde Ebezâde Abdullah Efendi'nin de olduğu yolcular boğulmuşlar. Atâullah Efendi ise bu felaketten sağ olarak kurtulmuş, sahile çıkarak karayolu ile Bolu'ya geçmiştir.³³

Atâullah Efendi'nin beraber yolculuk yaptığı ve fırtınada boğularak hayatını kaybeden Ebezâde Abdullah Efendi, III. Ahmed'in ebesinin oğlu olması sebebiyle padişah böyle bir felakete sebep olmasından ötürü Şeyhülislâm Mahmud Efendi'ye kırılmış ve görevinden azletmiştir. Yerine Rumeli kazaskerliğinden ayrılma Mirza Mustafa Efendi'yi getirmiştir. Yeni şeyhülislâm padişahatın Atâullah Efendi'nin sürgün cezasının affını istemiş, padişah da temkinli davranarak sürgün yerini Bolu olarak değiştirmiştir.³⁴ 2 Ağustos 1715 (H. 1 Şa'bân 1127) yılında Bolu'da vefat eden müellif,³⁵ Şemsi Paşa Cami haziresine defnedilmiştir. Hazirenin daha sonra kaldırılması sebebiyle kabri günümüze ulaşmamıştır.³⁶

Atâullah Efendi'nin ailesi hakkında pek bilgi yoktur. Kaynaklarda Mustafa Efendi (ö. 1124/1712), Osman Efendi, Ni'metullah Efendi ve Şam'da kadılık yapan Ahmed Efendi

²⁸ Fuad Köprülü bir makalesinde, astronomi ile ilgili bir risâleyi inceleyerek, ilm-i nücûma dair risalelerin değerini açıklamış, Mustafa Zeki Efendi'nin *İlmi Nücûm Risalesi* adlı eserinden şöyle bir mesele nakletmiştir: “*Veziriazam Damad Ali Paşa Ataullah Efendi ile bir görüşmesinde bir meseleden dolayı rüşvet aldığı söylenmiş, Atâullah Efendi de: ‘Ya taş yahut ağaç mı yiyeyim?’ demiştir. Sadrazam bunun üzerine sükût etmiş, Atâullah Efendi de merasimden sonra kalkıp gitmiştir.*” Köprülü, O. Fuad, *İlm-i Nücûma Âid Bir Risalenin Tarihî Kaynak Olarak Ehemmiyeti, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 1950, sy. 2, s. 313-314; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/2, 460; Yine kendisinin rüşvetçi müftüler kullandığı, kendisine bağlı bazı makamları rüşvetle verdiğinden bahsedilir. Mumcu, Ahmet, *Osmanlı Devletinde Rüşvet (Özellikle Adli Rüşvet)*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1985, s. 143.

²⁹ Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, s. 111. Ayrıca bkz. Çelebizâde, *Târih-i Râşid ve Zeyli*, II, 876; Şem’î, Mehmed, *İlâveli Esmâru’t-tevârih me’a Zeyl*, İran Şirketi Matbaası, 1878/1295, s. 169; Ali Şukayrat, *Mu’cemu Şüyûhi’l-İslâm*, I, 571. Atâullah Efendi'nin görevden alınması ile ilgili olarak *Nusretnâme*'de; Atâullah Efendi'nin yaşının ilerlemesinden dolayı, şer’î kurallar dışında bazı teklifleri kabul ederek padişaha sunduğu, bu durumun Sultan III. Ahmed'in Atâullah Efendi hakkında olumsuz düşünmesine sebep olduğu ve bu sebeple görevine son verdiği aktarılmaktadır. Silahdâr, *Nusretnâme*, s. 306.

³⁰ Silahdar, *Nusretnâme*, II/2, 306.

³¹ *İlmiyye Salnamesi*, s. 406.

³² *Silahdar, Nusretnâme*, II/2, 324.

³³ Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, s. 110, 111. Ayrıca bkz. Müstakimzâde, *Devhatü'l-Meşâyih*, s. 82; Şem’î, Mehmed, *İlâveli Esmâru’t-tevârih me’a Zeyl*, s. 169; Çelebizâde, *Târih-i Râşid ve Zeyli*, II, 876, 886, 888, 889; Ali Şukayrat, *Mu’cemu Şüyûhi’l-İslâm*, I, 571.

³⁴ Silahdar, *Nusretnâme*, II/2, 325-326. Ayrıca bkz. Danişmend, *Osmanlı Tarihi*, V, 136.

³⁵ Ali Şukayrat, *Mu’cemu Şüyûhi’l-İslâm*, I, 571.

³⁶ Başar, *Osmanlı Şeyhülislamı*, s. 254.

(ö. 1137/1724) adlarında oğullarından ve 1203 (ö. 1202/1788) tarihinde Beyrut'ta vefat eden torunu Şükrullah Efendi'den bahsedilmiştir.³⁷

1.1.4. İlmî kişiliği

Atâullah Efendi, şer'î hükümlere hâkim,³⁸ içtihadî davalarda hüküm verebilecek kadar fıkıh ilminde uzmanlaşmış bir ilim adamı olarak tanıtılmıştır.³⁹

Nitekim Şeyhî Mehmed Efendi onun şahsiyeti hakkında şunları kaydeder:

Monlây-ı merkûm, da'imâ meşgûl-i mütâla'a-i ulûm, usûl ü furû'da yegâne, bi-tahsîs fenn-i lâzımı'l-intisâb-ı fıkhdâ müfred-i zamâne, mütedeyyin ü müteşerri', mütesallib ü müteverri', edîb ü erîb, 'ilm ü takvâda kesîru'n-nasîb, vecîh ü vakûr, mecmû'a-i fazl-ı mevfûr, kütüb-i nefîse cem'ine mâ'il, nesh-i celîle istishâbına şifte-dil, mâ-lâ-yâ'nîden mu'riz, 'ilm ü 'ibâdete mütemahhız, 'âlî-tab' u bülend-himmet, mâil-i izz ü haşmet, ceriyyü'l-cenân, mutlaku'l-lisân, pîr-i sâlih ü 'âbid, mecmû'a-i fezâ'il ü mahâmid idi.⁴⁰

Târîh-i Râşid ve Zeyli'nde ise müellifin ilmî kişiliği şöyle tavsif edilmiştir:

“Müftî-i müşârun-ileyh beyne'l-ulemâ fekâhet ile ma'rûf ve evzâ' ü etvârında salâbet ü vakâr ile mevsuf olup emsâl ü akrânı beyninde hâlif-i te'arrûf libasıyla ârâste bir zât-ı sâhib-i zuhur ve ahkâm-ı şer'iyyede ictihâd gibi bülend-da'valara cesûr idi.”⁴¹

1.1.5. Eserleri

Kaynaklarda Atâullah Mehmed Efendi'nin iki eserinden söz edilmektedir. Bunlardan birincisi hocası Minkarizâde'nin fetvâlarına nükûller yazdığı *Fetâvâ-yı Atâullah* adlı eseridir.⁴² İkinci eseri ise Hanefî fıkıh eserlerinden derleme şeklinde oluşturduğu *Mecmûa-i Atâiyye*'dir.⁴³ Araştırma konusu olan bu eserin detaylı incelemesi ilgili bölümde yapılacaktır.

1.2. Bir Mecmûa Türü Eser Olarak Mecmûa-i Atâiyye

İslam ilim geleneğinde eserler metin, muhtasar, şerh, hâşiye, ta'lik ve zeyl biçimlerinde telif edilmiştir. “Metin” “muhtasar” anlamında olup bir konuyu ana hatlarıyla işleyen veya

³⁷ Ali Şukayrat, *Mu'cemu Şüyûhi'l-İslâm*, I, 572. Ayrıca bkz. Başar, *Osmanlı Şeyhülislamı*, s. 254.

³⁸ *İlmiyye Salnâmesi*, s. 406.

³⁹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/2, 461. Müellifin elde ettiği şeyhülislâmlık makamının daha önce bulunduğu fetvâ eminliği görevleriyle ilgisi için bkz. Arslan, *Nukûllü Fetvâ Mecmûaları*, s. 25; Heyd, Uriel, *Osmanlı'da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri (III Levha ile Birlikte)*, (çev.: Fethi Gedikli), Süleyman Kaya, Yunus Uğur, Mustafa Demiray (Ed.). *Osmanlı Hukukunda Fetva, İstanbul: Klasik Yayınları*, 2018, s. 51.

⁴⁰ Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, III, 2620.

⁴¹ Çelebizâde, *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, II, 951.

⁴² Arslan, *Nukûllü Fetvâ Mecmûaları*, s. 53; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (haz. Mehmet Ali Yekta Saraç), Mustafa Çiçekler (Ed.), Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016, I, 480. Ayrıca bkz. dipnot 244.

⁴³ Şeyhülislâm Atâullah Efendi'nin eserinin adı kaynaklarda farklı şekillerde zikredilmiştir. Mesela Şeyhî Mehmed Efendi *Mecmû'a* şeklinde zikretmiş, (Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, III, 2621), Altınbaş *Fıkhi Atâi* şeklinde aktarmış (Altınbaş, Vamık Şükrü, “Fetvâ Eminleri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, IV, 7-8. Sayılar, 1965, s.123), Ali Şukayrat, “*Fıkıh-ı Atâiyye* veya *Fetâvâ-i Atâiyye* olarak bilinen Osmanlıca *Mecmû'atü'l-Fetâvâ*” şeklinde eseri zikretmiştir (Ali Şukayrat, *Mu'cemu şüyûhi'l-İslâm*, I, 571).

detaylı bir anlatımla ele alınmış eserlerin kısaltılması ile oluşturulan eserlere denilmektedir.⁴⁴ Şerh; bir bilim dalında meşhur olmuş ve çoğunlukla muhtasarlar üzerine, kapalı ifadelerin açıklanması, eksik konuların metne dahil edilmesi, hataların düzeltilmesi ve örneklerin artırılması amacıyla yazılmış eserlerdir.⁴⁵ Hâşiye; “hâmiş” veya “derkenar” olarak da adlandırılabilen bu çalışmalar bir eseri açıklayıcı ve tamamlayıcı nitelikteki notlardır.⁴⁶ Ta’lik, bir kitabın görüşlerini tenkit, açıklama, ilave, çıkarma ve düzeltmek amacıyla sayfa kenarlarına eklenen notlardır.⁴⁷ Zeyl ise bir eseri içerik veya kronoloji yönleriyle tamamlamak veya eksiklerini gidermek amacıyla yazılan eserlerdir.⁴⁸

Hanefî mezhebi literatüründe mutekaddimun alimlerden sonraki nesiller tarafından, daha önce hükmü açıklanmamış konularla ilgili “fetâvâ” ve “vâkıât” türü eserler telif edilmiş, daha sonra bu eserler içerisinde geçen fetvâları toplamaya yönelik başka eserler kaleme alınmıştır. Bunların ilki Ebu’l-Leys es-Semerkandî’nin (ö. 373/983) *Kitâbu’n-Nevâzil* adlı eseridir. Sonraki dönemlerde benzer mahiyette eserler telif edilmeye devam etmiştir. Hanefî mezhebini resmi mezhep olarak alan ve bu mezhebin bulunduğu dönemdeki önemli tatbikçilerinden Osmanlı uleması da bu geleneği takip ederek fetvâ mecmûaları telif etmişlerdir.⁴⁹

Fetvâ mecmualarını da ikiye ayırabiliriz: Bunlardan birincisi bir şeyhülislâm veya müftînin fetvâlarının toplanması ve bunlar üzerine nükuller yazılması şeklindedir. İkincisi ise klasik fıkıh eserlerinden meselelerin derlenmesi ile oluşturulan fetvâ mecmualarıdır.⁵⁰ *Mecmûa-i Atâiyye* de bu ikinci tür fetvâ mecmualarına örnektir.

Temel metinlerden derlemeler şeklinde telif edilen ve benzer olaylar için emsal teşkil edecek olayların aktarılması olarak nitelenebilecek bu türden eserlerin müellifleri eserlerinin girişlerinde genellikle “cema’tu” (topladım, bir araya getirdim) şeklinde ifade kullanmışlardır.⁵¹ Bu derlemeyi yapan kimse için de çoğunlukla “câmi” ifadesi kullanılmıştır.⁵²

⁴⁴ Durmuş, İsmail, Muhtasar, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006, XXXI, 57.

⁴⁵ Şensoy, Sedat, Şerh, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, XXXVIII, 555.

⁴⁶ Topuzoğlu, Tefik Rüştü, Hâşiye, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, XVI, 419.

⁴⁷ Şensoy, Sedat, Ta’lik, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, XXXIX, 508.

⁴⁸ Durmuş, İsmail, Zeyl, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013, XXXIV, 339.

⁴⁹ Özen, Fetva Literatürü, s. 336-339.

⁵⁰ Özen, Fetvâ Literatürü, s. 253.

⁵¹ Bkz. Atâullah Efendi, *Mecmûa-i Atâiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 920, vr. 1b.

⁵² Özen, Fetva Literatürü, s. 342; Örsten, Seda, Osmanlı Hukuk Tarihi Kaynağı Olarak Fetvâ Mecmuaları, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, sy. 4, 2007, s. 33

1.2.1. Eserin adı ve müellife aidiyeti

Eser, kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında “*Fetâvâ-i Atâullah*”⁵³ ve *Mecmûa-i Atâiyye*⁵⁴ şeklinde iki şekilde isimlendirilmiştir. Ancak bizzat müellifin mukaddimede eseri “*Mecmû’a*” şeklinde zikretmesi ve bazı nüshaların sonlarında bulunan “mecnûa’ tamamlandı” şeklindeki istinsah kayıtları ikinci isimlendirmelerin daha doğru olduğunu göstermektedir. Farklı isimlendirmelerin sebebi; fikhî meseleleri derleyen bir eser olması sebebiyle “*Mecmu’a*”, bir müftî tarafından derlenmiş olması sebebiyle de “*Fetâvâ*” şeklinde anılmasıyla ortaya çıkmıştır.

Eserin müellifi mukaddimede “Fakir Atâullah Mehmed der” şeklinde müellif kendi ismini belirtmiştir. Ancak bu Atâullah Mehmed’in hangi “Atâullah Mehmed” olduğu net değildir. Süleymâniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 920 nüshasının istinsah tarihi 1140/1727’dir. Bu tarihe en yakın vefatlı kimse, eseri kendisine nisbet ettiğimiz müellif dışında Dürriyâde Mehmed Atâullah Efendi’dir. Ancak onun doğum tarihi 1138/1729 olarak geçmektedir. Dolayısıyla ona ait olamaz. Geriye tek ihtimal kalır ki, o da 1715 vefatlı Atâullah Mehmed Efendi’dir.

1.2.2. Yazılış amacı

Atâullah Efendi eserinin yazılış gayesi ile ilgili mukaddimede şunları nakletmiştir:

Fakîr Atâullah Mehmed der ki: Meşâyih-i İslâm –Allah onları cânibinde iskân etsin, cemâlini görmekle ikramda bulunsun- beni fetâvâ hidmeti ile istihdâm ettiğinde vaktimin ekserisini fetâva incelemeye sarf ettim. Çünkü Allah Te’alâ’nın Azîz Kitâb’ında “Gerektir ki her bir kabileden onlardan bir gürûh gazâya çıkıp bir gürûhları kala, tâ ki umûr-i dîniyye’de bilgi peydâ edeler.”⁵⁵ ayetiyle amel etmek ümidimdir ve Nebî sallallâhu aleyhi vesellem’in haklarında “Allah kim hakkında hayır murâd ederse onu dinde tafakkuh ehlinden kılar.” buyurduğu zümreye girebilmek amacımdır. Ve beyne’n-nâs mütedâvil mesâili cem ettim, müracât etmek isteyenlerden zorluğu izâle için kitaplar ve bablar şeklinde tertîb ettim. Kitapların, fasılların ve bâbların evvelinde ayetler ve hadisler ekledim. ... bu mecmû’da ne yaptığımı icmâlî olarak beyân etmek istedim. Tâ ki ona bakan, içindeki faydaları görsün ve sa’iyinin abes olduğunu zannetmesin. Cami’lerin ekserisindeki gibi bir kitab veya iki kitabdaki mesâili teftiş ile iktifâ etmedim. Aksine yanımdaki bütün kitablari teftiş ettim. Bazı muteahhirûnun müellefâtı ile kanaat etmedim.⁵⁶

Görüldüğü kadarı ile Atâullah Efendi’nin bu eseri yazmadaki ilk gayesi “tafakkuh ehli”nden olarak Allah rızasını kazanmaktır. Bunun yanında müellif fetvâya hazırlık maksadıyla klasik fikhî eserlerden faydalanmak suretiyle güncel meseleler ile ilgili cevapları hazırlamıştır.⁵⁷

⁵³ Atâullah Efendi, *Mecmûa-i Atâiyye*, Süleymâniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 599. Vr. I.

⁵⁴ Atâullah Efendi, *Mecmûa-i Atâiyye*, Süleymâniye Kütüphanesi, Esadefendi, nr. 1091, vr. I. İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, nr. 88, vr. I.

⁵⁵ Tevbe, 9/122. Ayetin manası için: Gurâbzâde Ahmed Efendi, *Zübedü Âsâri’l-Mevâhib ve’l-Envâr*, (haz. Mehmet Akif Alpaydın), İsmet İpek, M. Said Güler (Ed.) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016, I, 421, II, 189a-189b.

⁵⁶ Atâullah Efendi, *Mecmûa-i Atâiyye*, vr. 1b.

⁵⁷ Bkz. Düzenli, Pehlul, Osmanlı Fetvâsında “Muteber Kaynak” ve “Müftâ Bih Mesele” Problemi, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, sy. 22, 2013, s. 31.

1.2.3. Muhtevâsı

Mecmua-i Atâiyye; klasik fıkıh metinleri, şerh ve fetvâ eserlerinden güncel meseleler ile ilgili konuların derlenmesi şeklinde Arapça olarak ele alınmış bir eserdir. Müellifin mukaddimede fetvâ eminliği görevi sırasında vaktinin çoğunluğunu fetvâ eserlerini inceleyerek geçirdiği ve eserini bu şekilde yazdığı ifadesi dikkate alındığında eser 1093 (1686-1687) ile 1113 (1701-1702) tarihleri aralığında veya en azından 1093 yılından sonra yazmış olması gerekmektedir.

Eserde konu sıralaması klasik literatüre riayet edilerek tahâret ile başlamış daha sonra namaz, zekat oruç, hac gibi ibadetler konusu ele alınmış, ardından nikah, talak, hadler, siyer, buluntu mal, vakıf, alışveriş, kefâlet gibi muamelât konuları, en son da vasiyet konuları işlenmiştir.

Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 920 numaralı nüshayı esas aldığımızda müellif eserinin mukaddimesinde kaynak olarak *Mebisûl*, *Muhît*, *Hassâf*, *Kâdîhân*, *Zahîriyye*, *Muhtasaru't-Tahâvî*, *Muhtasaru'l-Kerhî*, *İsbîcâbî*, *el-Hidâye*, *el-Bedâyi'*, *el-İhtiyâr* gibi eserlere dayandığını zikretmiştir. Eserde konular zikredildikten sonra hangi kaynaktan alındığı belirtilmiş ve bu kaynakların üstü kırmızı kalemle çizilmiştir. Fakat müellif eserinin girişinde ifade ettiği kaynaklardan daha fazla kaynak kullanmıştır. Mesela aile hukuku özelinde tespit ettiğimiz kaynaklar şu şekildedir: *Hidâye*, *Kâdîhân*, *Kudûrî*, *Mebisûl*, *Câmiu'l-Fusûleyn*, *Tatarhânîye*, *Hâherzâde*, *Muhîtu'l-Burhânî*, *Bezzâziyye*, *Cevâhiru'l-Fetâvâ*, *Cevhera*, *Bahru'r-Râik*, *Şerhu't-Tahâvî*, *Hızânetü'l-Fıkh*, *Fethu'l-Kadîr*, *Tashîhu'l-Kudûrî*, *Câmi'u's-sagîr*, *Attâbî*, *Muhtasaru't-Tahâvî*, *Zâhidî*, *Hâvî (Zâhidî)*, *Şerhu't-Tahâvî (Li İsbîcâbî)*, *Gâyetü'l-Beyân*, *Vâkı'âtü'l-Hanefiyye*, *Yenâbî*, *Şerhu'l-Muhtâr*, *Zahîriyye*, *Mecma'u'l-fetâvâ*, *Fetâvâ-i Ebi'l-Leys*, *Mecmû'u'n-Nevâzil*, *Cevâhiru'l-Fetâvâ*, *İhtiyâr*, *Şerhu't-Tuhfe (Kâsânî)*, *Velvâleciyye*, *Muntekâ*, *Vâkı'atu'l-Hâniye*, *Kâfî*, *Şerhu Edebü'l-Kâdî (Hassâf)*, *Fusûlü'l-İmâdî*, *Bedâi'u's-Sanâi'*, *Vâkı'ât (Sadruşşehîd)*, *Fetâvâyi'l-Kâ'idî*, *Hâvî (Hasîrî)*, *Fusûlü'l-İmâdî*, *Fetâvâ't-Timurtâş*, *Fetâva-i Attâbî*, *Şerhu'l-Kenz (Zeylâ'i)*.⁵⁸

Müellif bütün meseleleri aynı standartta ele almamıştır. Meselelere çoğunlukla giriş mahiyetinde bilgilerle başlamış, bazen kelimelerin sözlük anlamları ve ıstılâhî anlamlarına değinmiş, konu ile ilgili ayet veya hadis varsa bunları zikretmiştir. Daha sonra konu ile ilgili meseleleri ele almaya başlamış, meselelerde var olan ihtilafları zikretmiştir. Kenarlarda müftâ bih görüşe işaret eden çeşitli kayıtlara rastlanmıştır, ancak bu kayıtların bizzat müellif tarafından mı konulduğu, yoksa başka birisi tarafından mı eklendiği belli değildir.

Atâullah Efendi bir meseleyi zikrederken meseleyi aktardığı kaynağı aynıyla eserine yazmamış, bazen kayıtlar getirmiş bazen de tasarruflarda bulunarak cümlelerdeki bazı kelime ve kayıtları çıkarmıştır. Dolayısıyla eserin sadece bir derleme olduğunu söylemek

⁵⁸ Bir Osmanlı müellifin bu isimlere atıflar yapması, Osmanlı alimlerinin geçmiş ilmi birikimi tevârüs ettiklerini ve aynı zamanda Osmanlı hukukunun devamlılık konusunda yerini göstermesi açısından önemlidir. Kaya, Süleyman, Vekâlet Akdine Dair Bir Tartışma Bağlamında Osmanlı Döneminde Fetvanın Müftâ-Bih Hâle Geliş Süreci, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 20, 2012, s. 86.

doğru olmaz.⁵⁹ Ancak nakillerle eserler arasındaki farklılıklar özet denecek şekilde olmayıp daha küçük boyutlardadır. Bu nedenle söz konusu farklılıkların müellifin elindeki nüshalar sebebiyle olma ihtimali de bulunmaktadır. Böyle bir ihtimal yukarıdaki yargının aksine Atâullah Efendi'nin sadece meseleleri naklederek ifadeler üzerinde tasarrufta bulunmadığı şeklinde düşünmemize sevkedecektir. Fakat incelediğimiz kadarı ile birinci ihtimal daha güçlüdür.

1.2.4. Fıkıh tarihi açısından değeri

Farklı medeniyetlerin ortaya koydukları eserlerin ilmî –burada fıkıh- seyir açısından nasıl bir yankı oluşturduğunu tesbit edebilmek, ilgili alanın tarihî süreçteki farklı tezâhürlerini görebilmeyi sağlayan önemli bir araçtır. Bu bakımdan bir Osmanlı fakihinin eserinden elde edilecek nazari bilgiler hem fıkıh tarihi açısından, hem de Osmanlı zihin dünyası açısından; Orman'ın deyiimiyle “tevârüs etme” ve “medeniyet inşa etme”⁶⁰ olgusunun açıklığa kavuşturulmasını sağlar. Yani Osmanlı öncesi fıkıh ve bu ilmî mirasın Osmanlı'daki yansımaları açısından *Mecmûa-i Atâiyye*'nin incelenmesi önemli bir yerde durmaktadır.

Atâullah Efendi'nin klasik kaynaklardan derleme yapmak suretiyle ele aldığı bu eserin Hanefî mezhebi açısından değeri; mezhep literatürünün sürekli güncel tutularak sürekliliğin korunmasıdır. Eserin kaynakları ve işaret ettiği râcih görüşler bu yargının Hanefî mezhebi için kullanılmasını mümkün hale getirmiştir.

Atâullah Mehmed Efendi'nin eseri Osmanlı ulemasının kendisinden önceki fikhî birikimle olan ilişkisini göstermesi yönüyle önemli bir yerde durmaktadır. Ancak eserin tekrarcı niteliği aynı zamanda özelde Osmanlı hukukunun genelde ise Hanefî fikhının baştan itibaren yeknesak kabul edilerek; ilk üç asırda mezhep sistematığının sağlandığı, daha sonraki yaklaşık bin yıllık sürecin bu dönemi tekrar olduğu şeklinde yorumlara kapı aralayacağı düşünceler olmakla birlikte,⁶¹ *Mecmûa-i Atâiyye* işlediği konuları ele alış biçimi ve üstlendiği misyon itibarı ile bu tür düşüncelerin çok da haklı olmadığını göstermektedir. Çünkü eserde öne çıkan güncellik (müellifin tedavülde olan meseleleri

⁵⁹ Karşılaştırmalar için bkz: Hidâne yaşının sınırı konusunun ele alınışı için: Atâullah Efendi, *Mecmûa-i Atâiyye*, vr. 51b ve İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed Mısıri Hanefî, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997, IV, 285-288. Hidâne sıralaması için: Atâullah Efendi, *Mecmûa-i Atâiyye*, vr. 51a ve Merginânî, *Bidâye (Hidâye içinde)*, III, 357-360. Talakta istisna konusu: Atâullah Efendi, *Mecmûa-i Atâiyye*, vr. 36a ve Merginânî, Ali b. Ebîbekr, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî* (thk: Said Bektaş), Medîne: Dâru's-Sirâc, 2019, III, 235. Kızın kendisini dengi olmayan birisi ile evlendirmesi halinde velilerin buna itiraz hakkı için bkz. Atâullah Efendi, *Mecmûa-i Atâiyye*, vr. 24b ve Kasım b. Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-Tercih ale'l-Kudûrî*, (thk. Şevket Albânî) Beyrut/Lübnan: Daru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2018, s. 450. Babanın erkek çocuğunu fazla mehirle, kızını az mehirle evlendirmesi konusu: Atâullah Efendi, *Mecmûa-i Atâiyye*, vr. 23b ve Kutluboğa, *Tashîh ve't-Tercih*, s. 450-451; Kocası ölen kadına nafaka gerekmeceği hususunda bkz: Atâullah Efendi, *Mecmûa-i Atâiyye*, vr. 44b ve Haddâd, Ebubekir bin Ali, *Cevheratü'n-Neyyira*, (thk. Said Bektaş), Katar: Şirketü Dirâsât-Evrika, 2015, V, 55 (burada aynıyla yazılmış); Neseb davası konusunda bkz. Atâullah Efendi, *Mecmûa-i Atâiyye*, vr. 47a ve Mevsilî, Muhammed Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*, (thk. Şu'ayb Arnavud, Ahmed Muhammed Berhûm, Abdullatif Hirzullah), Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2010, II, 303-305.

⁶⁰ Orman, Sabri, *Medeniyet Analizi, Metametodoloji ve Metodoloji*, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019, s. 91.

⁶¹ Kaya, Süleyman, Osmanlı Fetvası Üzerine, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2013, sy. 22, s. 81.

toplamsı olması)⁶² vurgusu konuları salt tekrar olmaktan çıkarmaktadır. Bu üslûp, hem Osmanlı dönemi hem Hanefî fikhî açısından fikhın bulunulan zamana göre yeniden ele alındığını ancak bu güncelleştirmenin fikhî birikime bağlı olarak geliştiğini ortaya koyması açısından önemlidir.

Eserin, bulunduğu çevre olarak Osmanlı imparatorluğu özelinde ele aldığımızda; Hanefî mezhebinde esas kabul edilen kaynaklardan derlemeler şeklinde telif edilen bu eserin işaret ettiği önemli noktalardan bir diğeri, bu mezhebin Osmanlı devletince esas kabul edildiği olgusudur. Özeldir Mecmûa-i Atâiyye genelde Osmanlı döneminde telif edilen klasik Hanefî fikhî kitaplarından derleme şeklinde oluşturulan mecmua türü eserlerde müellifin kaynaklar arasından birini tercih dışında nakline fazla bir müdahalede bulunmayarak fikhî meseleleri naklettikleri göz önüne alındığında bu geleneğin Osmanlı açısından kadıların Hanefî mezhebinde makbul görüşle amel etme zorunlulukları sebebiyle olduğu açıktır.⁶³

Bu literatürün pratikte bir diğeri karşılığı, fetvâlarına nükul yazmak zorunda olan taşra müftülerinin çalışmalarına yöneliktir. Çünkü bu müftüler bir fetvâ verdikten sonra fetvâlarını hangi muteber eserlerden aldıklarını belirtmek zorundaydılar.⁶⁴ Ayrıca klasiğin farklı üslupla da olsa tekrar ele alınarak nakledilmesi geçmiş ile gelecek arasında bilginin intikalini tesis eden bir köprü vazifesi görecektir.⁶⁵

1.2.5. Nüshaları

Mecmûa-i Atâiyye'nin 13 nüshasını, İSAM Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı ve Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'na bağlı Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Millet Yazma Eser Kütüphanesi ve Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi veri tabanlarından “Ataullah” şeklinde arama yaparak tespit etmeye çalıştık. Aramalarda “Atâullah” filtresi ile ortaya çıkan yaklaşık 800 eserden; *Fetâvâ*, *Fetâvâ-i Atâiyye*, *Mecmûa* gibi eser adlarını dijital ortamda görüntülemek suretiyle nüshaları tespit ettik. Bu nüshaların çoğu Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde olmakla birlikte Anadolu'nun çeşitli kütüphanelerinde olanlar da vardır. Tespit edebildiğimiz nüshalar şöyledir:

Süleymânîye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 920 (A)

Nüsha 459 varak 37 satırdır. Nesih hattı ile yazılmıştır. Ali b. Yahya eş-Şâfî tarafından 12 Rebiülevvel 1140 (28.10.1727) pazartesi günü istinsahı tamamlanmıştır. Nüsha; “Hamd Alîm ve Halîm olan Allah'adır, şükür, Aliyyü'l-azîm olan Allah'adır.” ifadesi ile başlamış ve “şayet bunun üzerine beyyine getirirse beyyinesi kabul edilir, onun toprakla birlikte şirbi de aldığı, sonra sadece geri sattığına, şirbi kendisine bıraktığına hamledilir. Muhî'ten şirbin yedinci babında geçmektedir.” ifadesi ile son bulmuştur. Daha sonra istinsah kaydı zikredilmiştir. Bu nüsha Esad Efendi 1096 nüshası ile kenar notları ve ifadeler açısından

⁶² Atâullah Efendi, *Mecmûa-i Atâiyye*, vr. 1b.

⁶³ Özen, *Fetva Literatürü*, s. 339-340.

⁶⁴ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin ilmiye teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984, s. 174, (Dipnot 1); Özen, *Fetva literatürü*, s. 341.

⁶⁵ Örsten, *Fetva Mecmuaları*, s. 35.

birbirine çok yakındır. Eserde geçen müftâ bih görüşlerin nakledildiği bölümde bu hususlar dipnotlarda belirtilmiştir.

Süleymânîye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 599 (Y)

Eser 538 varak 31 satırdır. Eserin başlangıç ve bitiş ifadeleri diğer nüshalarla örtüşmektedir. Mostar kadısı Yahya b. Abdullah b. Mahmud Efendi el-Bosnevî tarafından 23 Zilhicce 1147 (16.05.1735) tarihinde istinsah edilmiştir. Yine bu nüshada da “ta’lik hattıyla Fetâvâ-i Atâullah Efendi” şeklinde eser ve müellif adı zikredilmiştir. Nüshanın içindekiler kısmından önce vikâye sayfalarında nereye ait olduğu belirtilmeden çeşitli fikhî konularla ilgili bazı meseleler zikredilmiştir.

Süleymânîye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1096 (İ)

Bu nüsha 705 varak ve 33 satırdır. Eserin başlangıç ve bitiş ifadeleri 920 numaralı nüsha ile aynıdır. İçindekiler kısmından önce “*Mecmû’a-i Merhum Şeyhülislâm Atâullah Efendi Rahimehullah*” şeklinde eserin adı ve müellifi zikredilmiştir. İbrahim b. Muhammed b. Osman b. Muhammed el-Gaznevî el-Halidî el-Hanefi el-Kâdirî ed-Dımaşki tarafından 1148 yılı Receb (Kasım/Aralık 1735) ayında istinsah edilmiştir.

İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, nr. 88 (M)

Bu nüsha 505 varak 35 satırdır. Eserin vikaye sayfalarında *Mecmûa-i Atâiyye* şeklinde eserin adı yazılmıştır. Eserin başlangıç ve bitişleri diğer nüshalarla aynıdır. İstinsah tarihi yoktur. Yazı çeşidi nesih taliktir.

Süleymânîye Kütüphanesi, Atıf Efendi, nr. 1139

Bu nüsha, 516 varak ve 35 satırdır. Ta’lik hattı ile yazılmıştır. Nüshanın başlangıç ve bitiş ifadeleri diğer nüshalarla aynıdır. Nüshanın istinsah tarihi ve müstensihi zikredilmemiştir.

Süleymânîye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 594

Bu nüsha 647 varak, 31 satırdır. Eserin içindekiler kısmına gelmeden evvel 2 varakta, yine içindekiler kısmından sonra 2 varakta çeşitli konulara değinilmiştir. Bu sayfalarda notlar Arapça ve Osmanlıca’dır. Nüshanın metin kısmındaki başlangıç ve bitiş ifadeleri diğer nüshalarla örtüşmektedir. Nüshanın istinsah tarihi ve müstensihi zikredilmemiştir. Nesih hattı ile yazılmıştır.

Süleymânîye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, nr. 154.

Nüsha 167 varak 35 satırdır. Ta’lik hattı ile yazılmıştır. Bu nüshada eksiklikler vardır. Elfâz-ı küfür bahsinden sonra ortaklıklara geçilmiştir. Daha sonra vakıflar ve şirket

konuları karışık biçimde ele alınmıştır. Diğer nüshalarla benzerlik olmakla beraber farklılıklar da bulunmaktadır. Yine bu nüshada bazı başlıklar eksiktir. Konuların sıralaması değişmiştir. Nüsha büyü' bahislerinde 164b varağından sonra eksiktir.

Süleymâniye Kütüphanesi, Murad Molla, nr. 1144

Bu nüsha 554 varak 31 satırdır. Eserin başlangıç ve bitişleri diğer nüshalarla aynıdır. İstinsah kaydı ve tarihi yoktur. Nesih hattıyla yazılmıştır. Bu nüsha muhtemelen nemlenmesi sebebiyle mürekkep sayfaya dağıldığı için bazı ifadeler okunmamaktadır.

Süleymâniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, nr. 617.

Bu nüsha 505 varak ve 35 satırdır. Ta'lik hattı ile yazılmıştır. Nüshanın başlangıç ve bitişleri diğer nüshalarla aynıdır. İstinsah kaydı yoktur.

Süleymâniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, nr. 618.

Bu nüsha 679 varak 29 satırdır. Ta'lik hattı ile yazılmıştır. Nüshanın başlangıç ve bitişleri diğer nüshalarla aynıdır. İstinsah kaydı yoktur.

Süleymâniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 270

Nüsha 5+415 varak 40 satırdır. Nesih hattı ile yazılmıştır. Eserin başlangıç ve sonu diğer nüshalara uymaktadır. 8 Muharrem 1142 yılında (3 Ağustos 1729) Cevad Ahmed tarafından istinsah edilmiştir.

Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Bölge Yazma Eserler, nr. BY4034

Bu nüsha 10+436 varak ve 37 satırdır. Nesih hattı ile yazılmıştır. Eserin başlangıç ve bitiş ifadeleri diğer nüshalarla aynıdır. Eserin başında İsmail Hakkı'nın Şerhu Muhammediyye'sinde geçen Şeyhülislâm Abdurrahman İmâdî'nin bir fetvâsına yer verilmiştir. Eser 1165 (1751-1752) yılında Şevval ayının ortalarında istinsah edilmiştir.

Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi, KHK, nr. 2875

Nüsha 4+472 varak ve 33 satırdır. Eserin başlangıç ve bitiş ifadeleri diğer nüshalarla aynıdır. Müstensih Ahmed Reşid b. Mehmed el-Med'uvvu el-Taşköprî'dir. İstinsah 1265 yılı Cemâzievvelinin ortalarında bitmiştir.

1.2.6. Eserin incelemesinde takip edilen usûl

Eserdeki müftâ bih görüşlerin tespitinde, dört farklı nüshadan faydalandık ve farklılıkları dipnotlarda ifade ettik. Nüshalar arasında hangilerinin birbirinden çoğaltılarak istinsah

edildiği konusunda ifadelerdeki ortaklık ve farklılıkların izlerini sürerek bir kanıya varmaya çalıştık. Bu süreçlerde temel başvuru kaynakları olarak; Adam Gacek'in *Arapça Elyazmaları için Rehber* adlı eserini,⁶⁶ Okan Kadir Yılmaz'ın *İSAM Tahkikli Neşir Klavuzu*'nu⁶⁷ ve Murtezâ Bedir'in derleme şeklinde tercüme ettiği *Stemmatik; Tenkitli Metin Neşrinde Soy-Ağacı Yaklaşımı*⁶⁸ adlı eserini esas aldık.

1.2.7. Çalışmada esas alınan nüshalar

Bu çalışmada Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi koleksiyonu 920 numaralı nüshayı esas aldık. Bu nüshayı tercih etmemizde istinsah tarihi belirtilmiş olan nüshalar arasında en eski tarihli nüsha olması, istinsah tarihi ve müstensihinin bilinmesi, tam olması, okunaklı olması gibi sebepler etkili oldu. Diğer nüshalar bu tercih gerekçelerinin bazılarını barındırmamaktadırlar. Bu nüshayı Süleymâniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 599, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, nr. 88, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi koleksiyonu 1096 numaralı nüshalarla karşılaştırdık ve farkları dipnotlarda gösterdik.

Nüshalar arasında Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye 599 numaralı nüsha nakillerin doğru aktarılması noktasında muteber bir nüshadır. Bu nüshanın müstensihi Mostar kadısı Yahya b. Abdullah b. Mahmud Efendi el-Bosnevî'nin alim bir kimse olması muhtemeldir. Bu nedenle incelemede bu nüshaya da özel önem verdik.

Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 1096 numaralı Ali b. Yahya eş-Şâfiî nüshasını; (A), Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 920 numaralı İbrahim b. Muhammed b. Osman b. Muhammed el-Gaznevî al-Halidî el-Hanefî el-Kâdirî ed-Dımaşki nüshasını; (İ), Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye 599 numaralı Mostar kadısı Yahya b. Abdullah b. Mahmud Efendi el-Bosnevî nüshasını; (Y), İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, nr. 88 nüshasını (M) ile rumuzladık. Bu nüshalardan ikincisini incelemede esas aldık, birinci, üçüncü ve dördüncü nüshaları bu nüsha ile mukabele ederek çalışma ortaya koyduk. Ayrıca eserde müellifin sadece delilini göstermek için eksik zikrettiği ayetleri yeri geldikçe tam olarak dipnotlarda aktardık.

Nüshalar arasında bazen meselelerin sıralaması değişmiştir. Bu tip durumlarda meseleler arasındaki bağlantıya göre bir tercihte bulunduk ve söz konusu farklılıkları dipnotlarda gösterdik.

Araştırmanın amacını oluşturan ve büyük bir kısmını ayırdığımız “müftâ bih” konusu çerçevesinde, müellifin eserinde râcih görülmeye işaret eden kayıtları aile hukuku bölümü özelinde tespit ettik ve aktardık.

⁶⁶ Gacek, Adam, *Arapça Elyazmaları için Rehber*, (çev.: Ali Benli, M. Cüneyt Kaya) İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

⁶⁷ Yılmaz, Okan Kadir, *İSAM Tahkikli Neşir Klavuzu*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.

⁶⁸ Paul Maas, Barbara Bordalejo, Jan Just Witkam, *Stemmatik; Tenkitli Metin Neşrinde Soy-Ağacı Yaklaşımı*, Murteza Bedir (der. ve çev.), İstanbul: Küre Yayınları, 2011.

1.3. XVII ve XVIII. Yüzyıllar Osmanlı'da Aile

Osmanlı ailesi hakkında teorik bilgi için fıkıh eserlerine ve kanunnamelere bakmamız yeterli olacaktır. Her ne kadar değişimin vuku bulmuş olması muhtemel olsa da genel çerçeve olarak klasik dönem için bunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Osmanlı ailesini pratik olarak bir araştırmaya tabi tutmak istediğimizde ise ilk başvuru mercimiz mahkeme kayıtlarında aile davaları olacaktır. Bu alanda çeşitli şehirler için araştırmalar yapılmıştır. Biz de XVII. ve XVIII. yüzyıl aile yapısı için bu çalışmalar üzerinden bir durum tespiti yapmaya çalışacağız. Ancak Osmanlı hukukunu incelemek üzere ele aldığımız çalışmamızda bu bölümün bazı yönlerden sınırlandırılması gerekmiştir. Çünkü biz Osmanlı hukukundan bahsettiğimizde Osmanlının hangi şehrini, hangi dönemini kastettiğimizi belirtmediğimiz sürece tikel örnekler üzerinden genel Osmanlı hukuku şeması çizmemiz doğru olmayacaktır. Mesela Osmanlının klasik dönem hukuku ile gerileme ve çöküş devri hukuku, merkeze yakın şehirler ile merkeze uzak şehirlerdeki hukûkî yapının aynı olması beklenmemelidir. Bu nedenle biz Atâullah Efendi'nin yaşadığı yüzyıllar ve yakın tarihlerinde, bugünkü Anadolu sınırları içerisinde kalan şehirlerin mahkeme kayıtları ile ilgili çalışmaları inceleme konusu yaptık. Bu çerçevede; Bursa, İstanbul, Adana, Gaziantep, Mardin ve Konya gibi şehirleri belirledik. Fakat esas aldığımız çalışmaların tümü her zaman aynı çerçevede ilerlememiş, aynı verileri aktarmamışlardır. Dolayısıyla bütün şehirler için her zaman aynı istatistikî veriler toplamak mümkün olmamıştır.

1.3.1. Nişan

Osmanlı toplumunda nişan bağlayıcı bir akit olarak görülmemiş, taraflar özellikle de erkek tarafının kız tarafına aynî ya da nakdî hediyeler sunduğu bir ön sözleşme, vaadleşme olarak kabul edilmiştir. Mesela Mardin'de bir davada erkek karşı tarafa 6000 akçe, 1 çift altın bilezik ve bir de at hediye etmiştir,⁶⁹ İlber Ortaylı evlilik öncesi verilen ve mehrin dışında olan bu hediyelerin Osmanlı'da İslam hukukunun bir yansıması değil, daha önceden var olan örfün hukuki metinlerce de tasdik edilmesi şeklinde bir uygulama olduğuna vurgu yapmıştır.⁷⁰

Nişan bağlayıcı bir akit olmaması dolayısıyla mahkemeye gerek kalmadan noktalanması mümkün olmasına rağmen konu ile ilgili davalara mahkemelerde rastlanmıştır. Bu davaların mahkemeye gelmesinde çeşitli sebepler vardır. Bursa özelinde durumu inceleyen Abacı nişan ile ilgili davaları üç kategoride incelemiştir. Bunlar nişanın herhangi bir sebepten dolayı bitmesi, nişanlı olmadığı halde nişanlılık iddiasında bulunma, karşılıklı rıza ile nişanın bitirilmesidir.⁷¹ Konya'da ise bu davaların sebepleri arasında nişanlısı ile evlenmek istemeyen kadınlar, nişanlısından başkası ile evlenebilmek için mahkemeden izin alan kadınlar, erkeklerin nişanlılarının evliliğe yanaşmaması hususunda açtıkları davalar, nişanlısı ile evlenmekten vazgeçen veya uzun süren nişanlılık sürecinde kadının evliliğe

⁶⁹ Gürhan, Veysel, Şer'iyye Sicillerine Göre Mardin'de Ailenin Sosyal ve Ekonomik Yapısı (M. 1689-1750), *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, 2018, s. 1294-1295.

⁷⁰ Ortaylı, İlber, Anadolu'da XVI. Yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler, *Osmanlı Araştırmaları*, 1980, sy. 1, s. 34.

⁷¹ Abacı, *Bursa Şehri'nde Osmanlı Hukukunun Uygulanması*, s. 139.

yanaşmaması sebebiyle dava açan erkekler oluşturmuştur. Nişanlarla ilgili davalar 2.705 aile davalarında 143 (%5,3) tanesini oluşturmaktadır. Davacıların erkek veya kadın şeklinde bir orana tutulması halinde ise Konya’da %79,02 ile kadınlar öne çıkmaktadır.⁷² Bu davalar nişan davaları ile ilgili taraflar arasındaki anlaşmazlıkları öne çıkarmaktadır ancak bazen sadece nişanın bitirildiğinin kaydettirilmesi için açılan davalara da rastlanmıştır.⁷³

1.3.2. Nikah

Osmanlıda nikah genellikle kadı veya kadının nâibi tarafından kıyılmıştır. Bu sırada erkek ve kadın iki tarafın hazır bulunduğu görülmekte ise de taraflardan birisinin vekil aracılığı ile temsil edildiği akitlere de rastlanmaktadır.⁷⁴ Hatta bazı araştırmalar vekâlet ile nikahın fazlalığına vurgu yaparak “nikahın normal usulünün bu olduğunu düşündürecek kadar fazla” olduğuna dikkat çekmişlerdir.⁷⁵

Osmanlı’da velinin ehliyetsiz veya eksik ehliyetli kimseleri evlendirebildiği örneklerine rastlanmıştır. Bu yetkiyi kullanabilen velinin çerçevesi geniş tutulmuştur. Bununla birlikte baba ve dede dışındaki velilerin evlendirdiği çocuklar dilerlerse bülüğ çağına ulaştıklarında akdi feshettirebildikleri görülmektedir.⁷⁶

Osmanlı’da nikah ile ilgili önemli meselelerden birisi de velinin nikaha izninin akde etkisidir. Hanefî mezhebinde kaynaklar bülüğ çağına ermiş kızların velilerin iznine bakmaksızın evlilik akdi kurabileceklerini aktarmıştır. İmam Muhammed bu konuda muhalif bir tavır benimsemiş ve kızların evlenebilmek için babanın rızasını şart koşturmuştur.⁷⁷ Osmanlı uygulamasında 1544 yılına kadar birinci görüşe göre amel edilmiştir. Bu zamandan sonra İmam Muhammed’in kavli zamanın ihtiyaçlarına daha uygun olduğu için uygulamaya başlanmıştır.⁷⁸ Meselâ Dönemin şeyhülislâmı Ebussuûd Efendi kadıların velinin izni olmadan nikah kıymamaları gerektiğini söylemiştir.⁷⁹ Uygulamanın Kânûnî devrinde İmam Muhammed’in görüşüne göre olduğu kesindir ancak devletin yıkılışına kadar devam edip etmediği konusu tartışmalıdır. Nitekim kadılar velinin izninin olmadığı bütün davaları feshettiler şeklinde kesin bir yargıda bulunmak zordur. Bununla birlikte

⁷² Erten, *Ailenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel* s. 35.

⁷³ Gürhan, *Mardin’de Ailenin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, s. 1296. Örneğin; “Mardin’de ikamet eden Selman nişanlısı Cevher’den ayrıldığını ve verdiği tüm eşyaları geri aldığını sicile kaydettirmiştir (MŞS 248, s. 38, 175/22 Kasım 1689).” Gürhan, a.y.

⁷⁴ Abacı, *Bursa Şehri’nde Osmanlı Hukukunun Uygulanması*, s. 144; Korkmaz, Ömer, *Osmanlı Aile Hukuku (18. Yüzyıl Adana Örneği)*, Ankara: Akademisyen Kitavevi, 2018, s. 78.

⁷⁵ Korkmaz, *Osmanlı Aile Hukuku*, s. 193-194.

⁷⁶ Korkmaz, *Osmanlı Aile Hukuku*, s. 94, 98.

⁷⁷ Meydânî, Abdî’l-Ganî el-Guneymî, *el-Lübâb fî Şerhi’l-Kitâb*, (thk. Said Bektaş), Medine: Daru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye-Daru’s-Sirâc, 2010, IV, 16; Zeylâ’î, Fahrüddin Osman b. Ali, *Tebyînu’l-Hakâik Şerhu Kenzi’d-Dekâik*, Bulak: Matba’atü’l-Kübra’l-Emîriyye, 1313, II, 117.

⁷⁸ Korkmaz, *Osmanlı Aile Hukuku*, s. 87.

⁷⁹ Şeyhülislam Ebussuûd Efendi, *Mâ’rûzât*, (haz. Pehlul Düzenli), İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, s. 73-74.

daha sonraları velinin izni bulunmayan davaların feshedilmediği, dolayısıyla birinci görüşe dönüldüğü görülmektedir.⁸⁰

Evlenme engelleri de davalarda rastlanılan durumlar arasındadır. Mahkemelerde kadının kocasının ölümünden sonra iddetini tamamladığına dair ispat davalarına,⁸¹ sütkardeşlerle evlendirilme davalarına rastlanmıştır. Ancak evlenme engeli sebebiyle açılan davalar mahkemelerde nadir görülen bir vakadır.⁸²

1.3.3. Mehir

Mehir İslam hukukunda kocanın karısına vermekle yükümlü olduğu para, mal veya menfaattir. Hanefi mezhebinde bu mal veya paranın değeri en az 10 dirhem gümüşdür. Bu bedel evlilikten önce veya sonra verilebilir.⁸³ Gürhan, Mardin ailesini incelediği çalışmasında ortalama mehri 30 ile 50 kuruş olarak tespit etmiştir. Bunun yanında 100 kuruş ve daha fazlası mehir örneklerine de rastlamıştır.⁸⁴ Ayıntab şehrinde incelenen dönemde en düşük mehir miktarı 3 kuruş, en yüksek mehir miktarı ise 600 kuruştur (koca bu mehri vermemiş, kadın da 1704 yılında mahkemeye giderek mehri almaktan vazgeçtiğini belirtmiştir).⁸⁵ Konya şehrinde 2705 dava içinde mehir ile ilgili davaların oranı %15,95 olarak tespit edilmiştir. Bu davalarda 1 ile 5000 akçe arası miktarlarda tespit edilen mehir miktarının davalara oranı %50,44, 5000 akçe ile 10000 akçe arası miktarlar %20,92, 10000 ile 20000 akçe arası miktarların oranı %12,55, 20000 akçeden fazla olan mehir miktarların davalara oranı ise %16,07 olarak tespit edilmiştir.⁸⁶

Adana ile ilgili çalışmada ise mehrin miktarı konusunda ortalama bir sayı verilmemiştir. Bununla birlikte; mehrin akit sırasında çoğunlukla tayin edildiği, mehrin çoğunlukla para şeklinde verildiği ancak bahçe, bağ ve ev gibi malların da mehre konu olduğu, mehrlerin bazen peşin bazen de evlendikten sonra bazen de talak veya ölüm sonrası ödendiği bilgilerine yer verilmiştir.⁸⁷

⁸⁰ Aydın, Mehmet Âkif, *Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 55; Korkmaz, *Osmanlı Aile Hukuku*, s. 87. Konu ile ilgili Adana örneğinde incelenen Osmanlı hukukunda sicillerde bir davaya rastlanmamıştır. Korkmaz, *Osmanlı Aile Hukuku*, s. 87.

⁸¹ Gürhan, Mardin'de Ailenin Sosyal ve Ekonomik Yapısı, s. 1296.

⁸² Korkmaz, *Osmanlı Aile Hukuku*, s. 84, 86.

⁸³ Yıldırım, Celâl, *Kaynaklarıyla İslâm Fıkhi İbâdât-Muamelat-Ferâiz*- Konya: Uysal Kitabevi, t.s. II, 491, 493, 507.

⁸⁴ Gürhan, Mardin'de Ailenin Sosyal ve Ekonomik Yapısı, s. 1298. Zikri geçen mehir miktarının sözkonusu dönem için maddi değeri hususunda Gürman sicillerden şu örneği göstermiştir: "1690 yılında kaydedilen bir belgede belirlenmiş mehr-i müeccel 12 kuruştur. Buna karşılık aynı tarihlerde Zeytun mahallesinde içerisinde mutfak, su kuyusu ve avlu olan, güneyinde yol, kuzeyi, doğusu, batısı özel mülk ile çevrili bir ev fiyatı 10 kuruştur (MŞS 248, b. 97/30 Temmuz 1689). Babü'l-Cedid mahallesinde ise bir evin satış fiyatı 20 kuruştur (MŞS 248, b. 104/29 Temmuz-7 Ağustos 1689)." S. 1298.

⁸⁵ Çınar, Hüseyin, *18. Yüzyılın İlk Yarısında Ayıntab Şehri'nin Sosyal ve Ekonomik Durumu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2000, s. 155-156. (GŞS, 85/234-230, 85/217-216, 85/250-249, 54/213, 55/158-159).

⁸⁶ Erten, *Ailenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı*, s. 53. Tespit edilen bu mehir miktarlarının söz konusu dönem için alım gücü açısından Erten şu bilgileri aktarmıştır: "İlgili dönemde bir koyun bir kuruştur. 120 akçe bir kuruş etmektedir. Dolayısıyla beş bin akçe 41.6, on bin akçe 83,3 ve yirmi bin akçe 166,6 kuruşa tekabül etmektedir." Erten, *Ailenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı*, s. 55.

⁸⁷ Korkmaz, *Osmanlı Aile Hukuku*, 108-109.

1.3.4. Çok eşlilik

Mahkemelere gelen davalara bakıldığında Osmanlı Aile yapısında çok eşlilik fazla rastlanılan bir durum olmamıştır. Çok eşli evliliklerde; ilk hanımdan çocuk olmama,⁸⁸ erkek veya kız çocuk sahibi olma isteği,⁸⁹ özellikle kırsal bölgelerde insan gücüne olan ihtiyaç gibi sebepler öne çıkmaktadır. Mesela Mardin’de tek eşle evlilik %79’dur.⁹⁰ 17. yüzyıl ortalarında Bursa’da 1092 erkekten 49 tanesi iki kadınla, 2 tanesi de üç kadınla evlenmiş,⁹¹ yine 1670-1698 yılları arasında Bursa’da erkeklere ait 717 terekede 59 erkek birden fazla kadınla evlenmiştir. Tek eşle evlilik oranı %91,8’dir.⁹² Ayıntab şehrinde 393 erkekten 330 (%84) tanesi tek eşli, 53 (%13,5) tanesi iki eşli, 10 (%2,5) tanesi de üç eşlidir. Bu verilere göre sınıfsal bir ayırım yapılmadan Gaziantep şehrinde çok eşle evlilik oranı %16 seviyesindedir.⁹³ Konya’da tek eşli erkeklerin oranı %87,6, iki eşle evli erkeklerin oranı %11, üç kadınla evli erkeklerin oranı yüzde 1,2, dört kadınla evli erkeklerin oranı ise %0,2 düzeyindedir.⁹⁴ Adana’da ise 163 tereke kaydında tek kadınla evli erkeklerin oranı %87,7 (143 kişi), birden fazla eşle evli erkeklerin oranı ise %12,2 (20 kişi)’dir.⁹⁵ İstanbul’da ise 184 numaralı Eyüb sicilinde sadece iki ailede iki eşle evliliğe rastlanmış, üç ve dört eşli ailelere rastlanmamıştır.⁹⁶

1.3.5. Çocuk sayısı

Osmanlı aile yapısı düşünüldüğü gibi çok çocuklu değildir. Bu veri kırsal bölgelere ve şehir merkezlerine göre farklı oranlarda çıkabilir ancak yapılan araştırmalar kırsal ve şehir merkezi şeklinde bir ayırma gitmeden şu verileri ortaya koymuşlardır; Mardin’de bir ailede ortalama çocuk sayısı 3,3,⁹⁷ Ayıntab şehrinde bu rakam 2,68-2,93,⁹⁸ Konya’da ise 2,87⁹⁹ dolaylarındadır.

1.3.6. Boşanma

İslam hukukunda dört farklı boşanma türü bulunmaktadır. Bunlardan birincisi kocanın tek taraflı olarak akdi bitirmesi olan talak, ikincisi hakimin evliliği bitirmesi ile ortaya çıkan

⁸⁸ Düzbakar, Ömer, Osmanlı Toplumunda Çok Eşlilik: 1670-1698 Yılları Arasında Bursa Örneği, *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, 2008, sy. 23, S. 91.

⁸⁹ Erten, *Ailenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı*, s. 64.

⁹⁰ Gürhan, Mardin’de Ailenin Sosyal ve Ekonomik Yapısı, s. 1298.

⁹¹ Özdeğer, Hüseyin, *1463-1640 Yılları Bursa Şehri Tereke Defterleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Rektörlük yayınları, İktisat Fakültesi Yayınları, 1988, s. 50.

⁹² Düzbakar, Osmanlı Toplumunda Çok Eşlilik, s. 88, 96.

⁹³ Çınar, *Ayıntab Şehri’nin Sosyal ve Ekonomik Durumu*, s. 157-158.

⁹⁴ Erten, *Ailenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı*, s. 59.

⁹⁵ Korkmaz, *Osmanlı Aile Hukuku*, s. 121.

⁹⁶ Aydın, Mehmet Akif, Eyüp Şerife Sicillerinden 184, 185 ve 188 No’lu Defterlerin Hukuki Tahlili, *18. Yüzyıl Kadı Sicilleri Işığında Eyüp’te Sosyal Yaşam*, Tülay Artan (Ed.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 68, 72.

⁹⁷ Gürhan, Mardin’de Ailenin Sosyal ve Ekonomik Yapısı, s. 1299.

⁹⁸ Çınar, *Ayıntab Şehri’nin Sosyal ve Ekonomik Durumu*, s. 164.

⁹⁹ Erten, *Ailenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı*, s. 94.

tefrik, üçüncüsü kadının bazı haklarından vazgeçerek kocası ile anlaşmalı olarak meydana gelen muhâla'a, dördüncüsü ise kocanın kadına boşama yetkisi vermesi şeklinde gerçekleşen tefvizdir.¹⁰⁰

Mardin'de geçimsizlik, kocanın gaipliği, evlilik öncesi verilen sözlerin yerine getirilmemesi gibi muhtelif sebeplerle açılan 45 boşanma davasında kocanın karısını boşaması şeklinde gerçekleşen talak ile ayrılık %41, karı kocanın anlaşması ile meydana gelen muhâla'a ile ayrılık %53,5, hâkimin boşaması ile oluşan tefrik ise %5,2 oranındadır.¹⁰¹ Konya'da 1699-1750 yılları arasında 474 adet boşanma davası kaydedilmiştir. Bu davaların aile hukuku davalarındaki payı %17,5'tir. Bu boşanmalardan %13,2'si erkeğin karısını boşaması şeklinde, %70'ini muhala'a şeklindeki anlaşmalı boşanma, %15,8'ini kocanın bir yolculuğa çıkarken belli bir sürede gelmediği takdirde karısına boşanma hakkı vermesi şeklinde, %0,85'ini ise din farklılığı sebebiyle ortaya çıktığı tespit edilmiştir.¹⁰²

Talak ve muhâla'a ile meydana gelen boşanmalarda aslen olayın mahkemeye kaydettilme zorunluluğu yoktur. Talakta erkeğin isteği, muhâla'ada erkek ve kadının rızası boşanmanın gerçekleşmesi için yeterlidir. Ancak davalar incelendiğinde bu tür boşanmaların mahkemeye kaydettilirdiği görülmektedir.¹⁰³ Bu davalarda çoğunlukla iddet nafakası ve ödenmemiş mehir borçlarının nasıl çözüme kavuşturulduğu, şayet bu borçlar ödenmişse talakın kaydettilirilmesi gibi sebepler ön plana çıkmaktadır. Boşanmış kadınların da talakı mahkemeye kaydettilirdikleri görülmektedir. Bu kaydettilirmenin sebebini, kadının yeni bir evlilik yapmak istediğinde iddet süresini ve boş olduğunu ispatlamak şeklinde açıklamak mümkündür.¹⁰⁴

Osmanlı'da boşanma türlerinden en yaygın olanı muhâla'adır. Hatta bu şekilde boşanma Osmanlı'da "standart boşanma" şeklinin bu olduğu düşüncesinin doğmasına sebep olmuştur.¹⁰⁵ Daha çok geçimsizlik sebebiyle anlaşmalı yapılan bu ayrılıkta "aramızda hüsn-ü zindeganımız olmadığından" şeklinde kayıtlar ön plana çıkmaktadır.¹⁰⁶ Aile içi anlaşmazlık durumlarında kadınlar mehir ve nafaka gibi haklarından vazgeçerek kocası ile

¹⁰⁰ Yıldırım, *İslâm Fıkhi*, III, 66.

¹⁰¹ Gürhan, *Mardin'de Ailenin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, s. 1301-1302.

¹⁰² Erten, *Ailenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı*, s. 110.

¹⁰³ Bkz. Korkmaz, *Osmanlı Aile Hukuku*, s. 127. Benzer bir ifade kullanan Gürhan bir dava örneği olarak şu olayı nakletmiştir: "Saliha bt. Mehmed adlı kadının eşi İbrahim bin Süleyman mahzarında açmış olduğu dava gösterilebilir. Saliha daha önce boşanmış olduğu İbrahim hakkında ayrılık esnasında mehirinden, nafakasından vesaire alacaklarından vazgeçmesine rağmen eşinin 1 gümüş kemer, 1 İstanbul gömleği, 1 hamam halısı, 1 peştamal, 1 ayna, 1 kumaş bohça, 2 kumaş zıbını ve 1 kumaş donu çekip kendisinden aldığı söyleyerek şikâyetle bulunmuştur (MŞS 248, b. 54/15 Haziran 1689)." Gürhan, *Mardin'de Ailenin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, s. 1301.

¹⁰⁴ Korkmaz, *Osmanlı Aile Hukuku*, s. 128-129; Abacı, *Bursa Şehri'nde Osmanlı Hukukunun Uygulanması*, s. 155; Erten, *Ailenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı*, s. 113.

¹⁰⁵ Korkmaz, *Osmanlı Aile Hukuku*, s. 149. Korkmaz burada ayrıca muhâla'a ile boşanma oranının kocanın tek taraflı boşamasına oranla yaklaşık iki kat olduğunu belirtmiştir. Şimşek de oryantalist çalışmalara atıfla Memlûklülerde, XVIII. yüzyıl Rumeli'sinde, Osmanlı Suriye ve Filistin'inde muhâla'anın en çok rastlanılan boşanma türü olduğunu nakletmiştir. Şimşek, Ayşegül, *İslam Hukukunda Muhâlae Akdi ve Osmanlı Uygulanması (1200-1203/1786-1789)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012, s. 28.

¹⁰⁶ Abacı, *Bursa Şehri'nde Osmanlı Hukukunun Uygulanması*, s. 156.

anlaşıp boşanmışlar ve bunu mahkemeye kaydettirmişlerdir.¹⁰⁷ Kocanın muhâla'ayı kabul etmediği durumlarda ise mahkemenin kocayı muhâla'aya zorladığı veya ilgili konuda şartlı talak istediği örneklerine rastlanmıştır.¹⁰⁸

Diğer bir boşanma türü olarak boşamayı şarta bağlama da davalarda rastlanılan bir durumdur.¹⁰⁹ Bu tür boşanmalarda erkek boşanmayı bir olayın gerçekleşmesine veya bir şeyi yapmasına bağlamaktadır. Mesela “şunu yaparsam” “bunu yaparsan” ifadeleri birer şartlı talak ifadeleridir.¹¹⁰

İslam hukukunda mahkemenin evliliği bitirme yetkisi belli alanlarla sınırlıdır. Bunlar genel olarak özür veya hastalık, nafakanın ödenmemesi, gaiplik, kötü muamele ve geçinememe, hapislik durumu, li'an ile boşanma şeklindedir.¹¹¹ Zikrettiğimiz bu durumlar mezheplere göre farklı değerlendirilmiştir. Mesela Hanefî mezhebi bu durumlardan sadece kocanın evliliğe mani cinsel bir sorunu olması ve eşler arasında li'an sebebiyle mahkemeye tefrik yetkisi vermiştir.¹¹² Osmanlı devletinde bu sebeplerle açılan davalar incelendiğinde daha çok kadınların mahkemeye müracaat ettiği görülmektedir.¹¹³ Bursa üzerine Çınar ve Abacı'nın yaptığı çalışmalarda hastalık sebebiyle mahkemenin bitirdiği bir evlilik davasına rastlanılmamıştır.

Hanefî mezhebinde mahkemeye evliliği bitirebilme yetkisinin bu kadar kısıtlı alanda verilmesi, Osmanlı uygulamasında müftâ bih görüşün dışına çıkılmasına sebep olmuştur. Kocası gaip olan, nafakasız kalan, kocasından şiddet ve geçimsizliğe uğrayan kadınların başvuruları mezhep dışında bir görüşle çözüme kavuşturulmuştur. Mesela XVI. yüzyılda nafaka bırakmadan kaybolan kocaların karıları diğer mezheplerin görüşlerinden dolayı olarak faydalanmışlardır. Söyleki Hanefî fakihler bu durumlarda tefrike karar veremedikleri için konuyu Şafîî nâiblere sevk etmişler ve onların verdikleri tefrik kararlarını da onaylamışlardır.¹¹⁴ Benzer şekilde şiddetli geçimsizlik halinde kadınlar mahkemeye müracaat etmişler, mahkeme de kocaya şartlı talak yaptırmıştır.¹¹⁵ Zikredilen yöntemlerle kadınların mağduriyetleri giderilmeye çalışılmış olsa da daha sonra

¹⁰⁷ Abacı, *Bursa Şehri'nde Osmanlı Hukukunun Uygulanması*, s. 155.

¹⁰⁸ Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, s. 129; Ortaylı, XVI. Yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler, s. 38.

¹⁰⁹ Çınar, *Ayıntab Şehri'nin Sosyal ve Ekonomik Durumu*, s. 159-160 (GŞS, 91/24-25).

¹¹⁰ Abacı, *Bursa Şehri'nde Osmanlı Hukukunun Uygulanması*, s. 160. Ayrıca bkz. Korkmaz, *Osmanlı Aile Hukuku*, s. 135-136.

¹¹¹ Zuhayli, Vehbe, *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi*, (çev.: Ahmet Efe ve diğ.) İstanbul: Risâle Yayınları, 2018, IX, 407-457. Ayrıca bkz. Aydın, M. Akif, Osmanlı Hukukunda Kazai Boşanma 'Tefrik, *Osmanlı Araştırmaları*, 1986, sy. 5, s. 1-4.

¹¹² Merginânî, *Hidâye*, III, 312, 319; Haddâd, *Cevheratü'n-Neyyira*, IV, 562-563; Damad Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Gelibolulu Şeyhizade, *Mecma'u'l-Enhûr fî Şerhi Multeka'l-Ebhûr*, İstanbul: Mektebetü't-Tereke, 2015, II, 240, 244-246; Meydânî, *Lübâb*, IV, 189; Leknevi, Abdülhay b. Abdilhalim, *Umdetü'r-Ri'âye alâ Şerhi'l-Vikâye*, Kâhire, Dâru'l-Hadîs, 2018, II, 615-619; Zeylâ'i, *Tebyînu'l-Hakâik*, III, 17.

¹¹³ Çınar, *Ayıntab Şehri'nin Sosyal ve Ekonomik Durumu*, s. 162 (GŞS, 102/65); Abacı, *Bursa Şehri'nde Osmanlı Hukukunun Uygulanması*, s. 159.

¹¹⁴ Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, s. 125-126.

¹¹⁵ Mesela 185 numaralı Eyüb kadı sicilinde bir kadın mahkemeye kocasının içki içtiğini ve kendisini rencide ettiğini söylemiş, bunun üzerine koca “eğer bundan sonra içki içersen eşim benden boş olsun” şeklinde şartlı talakta bulunmuştur. Aydın, *Eyüp Şeriye Sicillerinden* 184, 185 ve 188 No'lu Defterlerin Hukuki Tahlili, s. 69.

benimsenen “Bu diyarda Şafîî kavliyle amel etmek memnudur.”¹¹⁶ anlayışı sebebiyle başka mezheb görüşünden yararlanmanın yolu kapatılmış, bu da özellikle kimsesiz kadınların mağdur olmasına sebep olmuştur.¹¹⁷ Bu problemin yolculuğa çıkan erkeklerin belli bir müddet sonra dönmeleri durumunda karılarının boş olacağı şeklindeki şartlı talakları ile biraz olsa giderildiği söylenebilir.¹¹⁸

Osmanlı hukukunda Hanefî mezhebinin ikrah altında yapılan nikah ve talakın geçerliliği¹¹⁹ görüşünün uygulanması noktasında bazen farklı tercihler yapıldığı görülmektedir. Genel anlayış mükrehin talakının Hukûk-ı Aile Kararnâmesi’ne kadar geçerli kabul edildiği şeklindedir.¹²⁰ Ancak belgelerde daha önceki zamanlarda da farklı tercihlerin yapıldığı görülmüştür. Mesela II, Beyazîd dönemindeki bir kanunnâmede “...kız ve avret çeküb gücile nikâh ettirene cebr ile boşadalar ve nikad edenin sakalın keseler ve muhkem let edeler. Ve avretle dutılanın şer’an siyâsetin edeler”¹²¹ şeklinde bir madde yer almış ve daha sonra da benzer ifadelerle diğer kanunnamelerde de yer bulmuştur.¹²² Bu kanunun gereğinin yapıldığı düşünüldüğünde zorla nikah yapan kimseler yine boşanmaya zorlanmış ve nikahın bitirilmesi ön plana çıkarılmıştır.

Adana’da Rebîu’l-evvel ayının ortaları 1144 (Eylül-Ekim 1731) yılında bir dava örneği konu ile ilgili önemli bir örnektir. Buna göre Seyyid Ali b. Mehmed adında bir kişi evine döndüğü sırada eşkıyaların yolunu kestiğini, mallarının gasp edildiğini, bu durumu kimseye söylememek ve valiye şikâyet etmemek üzere muteber bir tehditle tehdit edildiğini, daha sonra “Şikâyet edersen taht-ı nikâhında olan avratın senden üç talak ile boş olsun mu?” diye sorulunca can korkusundan zorla “Olsun.” dediğini beyan etmiştir. Daha sonra ikrah ile meydana gelen boşanmanın geçersizliği ve iptalinin içtihada açık olduğunu belirten Seyyid Ali, konu ile ilgili görüşünü destekleyen; ikrah altında yapılan talakın hakim feshi ile iptal edilebileceği ve bir hakimin verdiği kararı diğer bir hakimin bozamayacağı şeklindeki iki fetvâyı da Adana müftîsinden almış ve mahkemeye sunmuştur.¹²³ Seyyid Ali

¹¹⁶ Düздаğ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislam Ebusuud Efendi Fetvaları, Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2018, s. 44.

¹¹⁷ Aydın, *Osmanlı-İslam Aile Hukuku*, s. 116-117.

¹¹⁸ Korkmaz, *Osmanlı Aile Hukuku*, s. 140. Ayrıca bkz. Aydın, Eyüp Şerîye Sicillerinden 184, 185 ve 188 No’lu Defterlerin Hukuki Tahlili, s. 70.

¹¹⁹ Meydânî, *Lübâb*, IV, 110; Dâmâd Efendi, *Mecma’u’l-Enhur*, II, 122; Leknevî, *Umdetü’r-Ri’âye*, II, 430.

¹²⁰ Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, s. 117-118.

¹²¹ Akgündüz, Ahmet, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukûkî Tahlilleri*, İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990, I-IX, II, 43.

¹²² Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, III, 427; (“Ve bir kimesne güc ile kız veya avret çeküb nikâh etdirse, cebr ile boşadub nikâh etdürenin sakalın kesüb ve muhkem let edeler. Ve avretle dutılanın siyaseti ne ise icrâ oluna.) IV, 297 (Veya kız veya avret çeküb cebr ile nikah etdürenin cebr ile yine boşadub ve dahi nikâh eden kimesnenin sakalın kesüb muhkem let edeler”); IV, 368 (“Kız ve avret çeküb gücile nikah etdirene cebr ile boşadub ve nikâh edenin sakalın kesüb muhkem let edeler. Ve avretle dutılanın şer’an siyaseti ne ise icra edeler”); Korkmaz, *Osmanlı Aile Hukuku*, s. 130-133.

¹²³ İkrah altında yapılan nikahların geçerli olduğu yönünde fetvâlar da vardır. bkz: Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi; Açıklamalı Osmanlı Fetvaları*, haz: H. Necâti Demirtaş, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2014, II, 119; Düздаğ, *Ebusuud Efendi Fetvaları*, s. 44. Müftîzâde Muhammed b. Hamza ikrah altında yapılan nikahın geçersiz olduğu yönünde fakih ve mezheplerin görüşlerini aktarmış ve kendisi de bu görüşü benimsemiştir. 1110 (1698-1699) yılında yazılan bu risale bize konunun en azından tartışmalı olduğunu düşündürmektedir. Solak, Mehmet Yuşa, Müftîzâde Muhammed b. Hamza’nın Taklit ve İkrah altında Gerçekleşen Talâka Dair Risâlesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 53, 2017, s. 129-150.

fetvâlarla yetinmemiş *Hülâsâ*'dan "kadı mükrehin talakının butlânı ile hüküm verirse bağlayıcı olur." ve *Kâdıhan*'dan "Bir kadı mükrehin talakının butlanı ile hüküm verse, sonra bu mesele mükrehin talakını geçerli sayan ve birinci hükmü iptal eden bir kadıya ulaştırılsa, bu iptal geçerli olmaz." nakillerini yaparak görüşünü desteklemiştir. Bu dava örneği Osmanlı hukukunda ikrah ile talak konusunda kesin bir yargıya bulunmak için yeterli olmasa da belli yer ve dönemler için konunun tartışmalı hale geldiğini göstermektedir. Davada yapılan nakiller de ayrıca kadılara bu konuda inisiyatif verildiğini göstermektedir.¹²⁴

1.3.7. Nafaka

İslam hukukunda eşler arasında evin ve çocukların giderlerini karşılamakla yükümlü olan taraf kocadır. Osmanlı hukukunda da davalar incelendiğinde nafakanın erkeğe yüklendiği görülmektedir. Koca yine boşanma veya ölüm durumunda çocuğunun ve iddeti bitene kadar karısının nafakasını ödemekle yükümlü tutulmuştur.¹²⁵

Yukarıda verilen bilgiler ışığında Osmanlı ailesi hakkında bazı hükümlere varmamız mümkündür. Bunları şöyle aktarabiliriz; nişan bağlayıcı bir akit olarak görülmemiş, taraflar, özellikle de kadınlar bu akdi bitirebilmişlerdir. Akit sırasında karı kocanın hazır bulunması yanında vekâletle nikah da çok rastlanılan bir durum olmuştur. Veliler küçük çocuklarını evlendirmişler, ancak çocuklar buluş çağına ulaştıklarında bu akdi devam ettirme veya bitirme yönünde muhayyerlik hakkına sahip olmuşlardır. Nikah akdinde veli izni konusu da Osmanlıda farklı uygulamaların görüldüğü bir alandır. Konu ile ilgili farklı dönemlerde mezhep içi farklı tercihler olduğu görülmüştür. Mükrehin talakı ve kadının evliliği bitirebilme hakkı hususlarında bazen başka mezheplerden görüşler alındığı görülmektedir. Bununla birlikte çok eşlilik yaygın olarak görülmemiş, boşanmalarda da en çok görülen tür anlaşmalı boşanma şeklindeki muhâla'a olmuştur.

¹²⁴ Korkmaz, *Osmanlı Aile Hukuku*, s. 131-133.

¹²⁵ Abacı, *Bursa Şehri'nde Osmanlı Hukukunun Uygulanması*, s. 168-169; Çınar, *Ayıntab Şehri'nin Sosyal ve Ekonomik Durumu*, s. 163; Erten, *Ailenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı*, s. 125.

İKİNCİ BÖLÜM: MÜFTÂ BİH KAVRAMI

2.1. Osmanlı Öncesi Hanefî Mezhebinde Müftâ Bih Kavramı

Müftâ bih kavramının açıklamasına geçmeden önce mezhep içinde bir meselede kurucu imam ile öğrencileri arasındaki ihtilafın mahiyeti ve bunun bir uzantısı olarak mezhep imamlarının kimlerden oluştuğunun tespit edilmesi gerekmektedir. Çünkü biz Ebû Hanîfe'ye yapılan itirazları ilkesel olarak kabul edersek farklı sonuçlara, meseleler boyutunda nitelersek farklı sonuçlara ulaşırız. Bu çerçevede Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe'ye yapılan itirazların mahiyeti konusunda farklı görüşler öne sürülmüştür. Ulemanın bir kısmına göre Ebû Hânîfe'ye yapılan itirazlar gerçek anlamda bir muhalefet değildir. Bu görüşü Cemâleddin el-Gaznevî (ö. 953/1197) *Hâvi'l-Kudsî*'de, Muhammed Bedreddin eş-Şühâvî (ö. 984/1576) *Tirâzu'l-Müzheb* adlı risalesinde,¹²⁶ Pîrizâde İbrâhim (ö. 1099/1688) *Risâle fî Mezhebi'l-İmâm* adlı risalesinde¹²⁷ Haskefî (ö. 1088/1677) de *Dürrü'l-Muhtâr*¹²⁸ adlı eserinde savunmuştur.¹²⁹ Bazı ulemaya göre ise kurucu imamın görüşünden farklı görüşler ortaya koyan mezhep içi fukahân, bunu imamın usulü çerçevesinde yapıştır. Molla Hüsrev, İbn Kemal ve Nablûsî gibi ulema bu gruptadır.¹³⁰ Bir diğer gruba göre Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve Züfer gibi öğrenciler, Ebû Hanîfe gibi mutlak müçtehitler. Dolayısıyla Hanefî mezhebi bu imamların görüşlerinin toplamıdır. Dihlevî (ö. 1176/1762), Leknevî (ö. 1889), Mercânî (ö. 1889), Zâhidü'l-Kevserî (ö. 1952) bu görüşü savunmuşlardır.¹³¹ Zikri geçen görüşler doğrultusunda mezhep içi ihtilafın çerçevesini kesin çizgilerle belirlemek pek mümkün görünmemektedir. Ancak bu sorunun mezhep içerisinde nasıl değerlendirildiği ve uygulamada nasıl tezâhür ettiği, konuyu mezhep bütünlüğü açısından açıklığa kavuşturacaktır. Bunun için ilk olarak müftâ bih kavramının anlam dairesini tespit etmekle başlayabiliriz.

Müftâ bih, mezhep içerisindeki farklı görüşlerden birinin, zaman içerisinde belli şartların gözetilmesi sonucu esas alınmasıdır. Diğer bir ifade ile hükümlerdeki çeşitliliğin tercih

¹²⁶ Şühâvî, Muhammed Bedreddin Mısıri, *et-Tirâzu'l-Mezheb fî Tercîhi's-Sahîh Mine'l-Mezheb*, (Osman Bayder'in Bedreddin eş-Şühâvî'nin *et-Tirâzu'l-Müzheb* Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi adlı makalesinin içinde) (hz. Osman Bayder), *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 2019, sy. 1 s. 234.

¹²⁷ Pîrizâde, *Risale fî Mezhebi'l-İmâm Ebû Hanîfe*, (Hasan Özer'in Pîrizâde İbrâhim ve Mezhebi'l-İmâmî'l-A'zam isimli Risâlesinin Tahkik ve Tercümesi adlı makalesinin içinde) thk. Hasan Özer, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2012, sy. 19, s. 331-332.

¹²⁸ Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dîmeşkî, *Durru'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr (Reddü'l-Muhtâr içinde)*, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003, I, 166.

¹²⁹ Bayder, Osman, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı -Hanefî Mezhebi Örneği*, Ankara: Maarif Mektepleri, 2018, s. 128-130. Bu görüşteki müelliflerin konu ile ilgili aktardıkları en önemli nakil, Ebû Yusuf'tan aktarılan "Ben Ebû Hanîfe'ye muhalefet eden bir söz söylemedim, ancak onun sözlediklerinden bir şeyi söyledim." şeklindeki ifadedir. Pîrizâde, *Risâle*, s. 331. Bedreddin Şühâvî de İmam Muhammed, Ebû Yusuf ve Züfer'in görüşlerinin aslında kendi içtihatları olmadığını vurgulamış, onların görüşlerinin Ebû Hanîfe'nin bir görüşünü aldıklarını belirtmiştir. Şühâvî, *Tirâzu'l-Müzheb*, s. 234.

¹³⁰ Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı*, s. 141.

¹³¹ Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı*, s. 136-137.

yolu ile belli bir hükmü doktrinin belli bir dönemindeki hakim teorisi olarak almaktır.¹³² Kavramın daha iyi anlaşılabilmesi için; fetvâ, iftâ, müftî, müsteftî, râcih, mercûh gibi kavramlara da değinmemiz gerekmektedir.

Lügat anlamı olarak şer’î bir mesele ile kayıtlı olmaksızın “bir kimseye bir meseleyi açıklamak”,¹³³ “hükümlerdeki müşkili açıklayan ve güçlükleri çözen güçlü cevap”¹³⁴ şeklinde tanımlanan fetvâ, ıstılahta: “Dînî sorulara konunun uzmanı tarafından verilen cevaplar” şeklinde tanımlanmıştır. Kavramın “amelî” şeklinde bir kayıtlı sınırlandırılmamasının sebebi, müftînin sadece İslâm dininin amelî kısmını temsil eden değil, daha kapsayıcı şekilde dinin diğer konuları ile ilgili soruların muhatabı, bunlara da cevaplar veren bir kimliğe sahip olması ile ilgilidir.¹³⁵

İstiftâ, “kapalı ve hükmü bilinmeyen bir konunun açıklanmasını istemek”,¹³⁶ müsteftî, “mesele ile ilgili soruyu soran kimse”,¹³⁷ iftâ, “konu ile ilgili cevabın verilmesi”dir.¹³⁸

Müftî; en kısa tanımıyla “Şer’î hükmü bildiren kimsedir.”¹³⁹ Daha geniş anlamıyla müftî: İslam hukuku; üretimi, teorisi ve pratiği ile bir süreklilik ve hiyerarşi içerisinde devam eder, hiyerarşinin en tepesinde fikhî kitapların yazarı olan ve teorinin de üreticisi olan fakih, en alt seviyede ise günlük meselelerle ilgili teorinin ne dediğini bildiren kadı yer alır. Müftî bu ikisinin arasında fakihe biraz daha yakın olarak; insanların muameleleri ile özel olarak ilgilenmeyip konu hakkındaki hükmü açıklayan kişi olarak tanımlanabilir. Çünkü müftî, kadı gibi pratik alana değil daha çok mezhebin görüşünü nakledici konumdadır.¹⁴⁰

Sözlükte “meyletmek” “ağır gelmek”¹⁴¹ gibi manalara gelen tercih ıstilahtı olarak, “bir meselede mezhep içinde var olan farklı hükümlerden birini, tercihe sebep olacak bir vafı sebebiyle seçmek, diğerine üstün kabul etmektir.”¹⁴² “Farklı hükümler arasında tercih edilen görüş” râcih, “kendisine tercih edilene” mercûh denir.¹⁴³ Diğer bir tanımla mercuh;

¹³² Bkz. Atar, Fahrettin, “Fetvâ” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995, XII, 487.

¹³³ Mütercim Âsım Efendi, *Ahmed, el-Okyânusu’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsu’l-Muhît*, (haz: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, I-VI, VI, 5918; Osmânî, Muhammed Takî, *Usûlü’l-İftâ ve Âdâbuhû*, Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 2018, s. 9.

¹³⁴ İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1998, X, 183; Atar, Fetva, XII, 486.

¹³⁵ Osmânî, *Usûlü İftâ*, s. 10.

¹³⁶ Bilmen, Ömer Nasuhî, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul: Bilmen Yayınları, (t.y.) I, 246.

¹³⁷ Şâhin, Osman, *Fetvâ Âdâbı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016, s. 17.

¹³⁸ Şâhin, *Fetvâ Âdâbı*, s. 17; Çeker, Orhan, İftâ ve Bir Fetva Defteri Örneği, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, sy: 6, s. 35.

¹³⁹ Kutluboğa, *Tashîh ve’t-Tercîh*, s. 128. Aynî, *Edebü’l-Müftî*, s. 50;

¹⁴⁰ Gerber, Haim, *Hukuk Sisteminde Fetva*, (çev: Ali Erken), Süleyman Kaya, Yunus Uğur, Mustafa Demiray (Ed.). *Osmanlı Hukukunda Fetva*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018 s. 243; Gedikli, Fethi, Osmanlı Mahkemesinde Fetva Kullanımı ve Fetva-Kaza İlişkisi, Süleyman Kaya, Yunus Uğur, Mustafa Demiray (Ed.). *Osmanlı Hukukunda Fetva*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, s. 201-226.

¹⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, V, 142.

¹⁴² Keskiöğlu, Osman, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999, s. 167; Şâhin, *Fetvâ Âdâbı*, s. 77. Saylan, Şenol, *İbn Âbidîn’de Hanefî Mezhebinin Kurumsallaşması Şerhu Ukudu Resmi’l-Müftî Örneği*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2004, s. 72.

¹⁴³ Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988 s. 269.

“mezhep çerçevesinde veya farklı mezhepler arasında muhalif görüşün çeşitli sebeplerle kendisinden üstün kabul edildiği görüştür.”¹⁴⁴

Tercih, sadece var olan hükümlerden bir tanesini seçme faaliyeti olmayıp aynı zamanda bir üretim faaliyetidir. Çünkü tercih faaliyetinde, belli şartlar gözetilmekte, söz konusu hükmün kaynağı zikredilmekte ve gerekçesi aktarılmaktadır.¹⁴⁵

Bir görüşün amelde esas alınması mezhep içerisindeki kaynaklar ve kişiler arasındaki belli bir hiyerarşiye göredir. Bu hiyerarşi bazen rivayetin güvenilirlik değeri, bazen görüşün sahibi ve tercihe konu olan meseleye göre biçimlenir. Tercih usulü diyebileceğimiz bu işleyiş zamana ve şartlara bağlı olarak farklılıklar arz edebilir.¹⁴⁶

Tercih, mezhebin görüşleri üzerinde bir değerlendirme yapabilmenin ön şartı olduğu için fetvâ ve kaza faaliyetlerinin de zorunlu bir parçasıdır. Bu nedenle fetvâ ve kaza usulü ile ilgili ele alınan eserlerde tercih konusu önemli bir yer tutar.¹⁴⁷

İbn Âbidin görüşler arasında tercih yapmayı içtihat olarak kabul etmekte ve bu işi yapanlara müctehit adını vermektedir.¹⁴⁸ Çünkü görüşler arasından birini seçmek, seçilen ve dışarda bırakılan görüşlerin delillerini bilmeyi, söz konusu delillerin güçlü olanını zayıf olanından ayırabilmeyi, fetvâyı etkileyecek faktörlere hakim olmayı gerektirir. Fakat bir mezhebe bağlı olarak mezhebin tercih esasları çerçevesinde görüşlerden birini seçmek şeklinde cerayan eden tercih¹⁴⁹ durumunda taklit ağır bastığı için müctehitlik sıfatında bir gevşeme olabilir.¹⁵⁰

2.1.1.Serbest ictihattan sınırlı içtihada: Mezhep ve müftâ bih

Fıkıh tarih içerisinde Hz. Peygamber dönemi, meselelere verilen hükümler açısından farklılıkların pek mümkün olmadığı bir zaman dilimidir. Çünkü bir mesele ile ilgili Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrirleri mutlak olarak kabul edilmiş, ortaya çıkan sorular Peygamber tarafından cevaplanmış ve insanlar buna göre amel etmişler, bu hükmün üzerine tartışma veya alternatif bir görüş ortaya koymamışlardır. Hz. Peygamber’in vefatı sonrası ise vahiy ile irtibatın kesilmesi sonucu Hz. Peygamber’in kesin ve ilzam edici söz, fiil ve takrirleri kalmamış, sahabeler yeni sorularla karşılaştıklarında kendi içtihatları doğrultusunda meseleyi karara bağlamışlardır.¹⁵¹

¹⁴⁴ Şahin, *Fetvâ Âdâbı*, s. 89.

¹⁴⁵ Saylan, *Hanefî Mezhebinin Kurumsallaşması*, s. 72.

¹⁴⁶ Kaya, Eyyüp Said, *Meheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001, s. 39.

¹⁴⁷ Kaya, *Fıkhî İstidlâl*, s. 40.

¹⁴⁸ İbn Âbidin, *Şerhu Ukûdu Resmi'l-Müftî, (İs'âdü'l-Müftî alâ Şerhi Ukûdi Resmi'l-Müftî li-Muhammed Emin İbn Abidin içinde)*, Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2015, s. 274-275. Saylan, *Hanefî Mezhebinin Kurumsallaşması*, s. 73.

¹⁴⁹ Bilmen, *Kâmus*, VIII, 259.

¹⁵⁰ Şahin, *Fetvâ Âdâbı*, s. 77-78.

¹⁵¹ Ayrıca bkz: Bedir, Murteza, *Fetva ve Değişim: Geleneksel Fıkıhın Son Fakihi İbn Âbidin ve Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma, Hanefilerde Mezhep Usûlü*, inceleme ve çev. Şenol Saylan, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, s. 19-20. Hz. Peygamber’in kendi içtihatları ve onun zamanında sahabenin içtihadının mümkün olup olmaması hususunda yapılan tartışmalar için bkz. Apaydın, H. Yunus, *İslam Hukuk Usûlü*, Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017, s. 312-314.

Sahabe dönemi ile başlayan ve gelecek asırlarda devam eden serbest içtihat faaliyetleri neticesinde ortaya çıkan görüşler naslar gibi kesin ve bağlayıcı kabul edilmemiş, bu alanda yetkin sahabiler ve fakihler kendi görüşlerini rahatlıkla dile getirmişlerdir. Fakat bu dönemdeki içtihad faaliyetleri, İslâmî açıdan zenginlik ve çeşitlilik yönleriyle olumlu bir durum arzmesine karşın İslam dünyasında amelî birlik yönüyle olumsuz bir sürecin doğmasına sebep olmuştur. Nitekim içtihadî serbestilik müctehit sayısı kadar görüşü ortaya çıkaracak ve zamanla asıl maksadın bulanıklaşmasına ve uygulamalarda çok çeşitliliğe sebep olacaktır. Belli bir zamandan sonra ulema fikhî faaliyetlerini kendisini bir mezhebe nisbet ederek mezhebinin usulü çerçevesinde ortaya koymuşlardır. Bir görüşü mezhebe referansla ortaya koymak ve geçerliliğini buradan almak gibi sınırlandırıcı bir anlayışın çoğunluk tarafından kabul görülmesinin sebeplerini kesin olarak tesbit edebilmek mümkün gözükmemektedir. Ancak sonuçları açısından şunları söylemek mümkündür; mezheplerin teşekkülü ile birlikte fikhî mesai mezhepsel ilkeler doğrultusunda yürütülmüş, bu ilkelerin dışında yürütülen ferdî fikhî bilgi itibar görmemiş hatta eleştirilmiş, içtihadî zenginlik zamanla dört mezheple sınırlandırılmıştır. Bu açılardan düşünüldüğünde daha sonradan oluşan “bir mezhebe ittiba” anlayışının İslam hukuku açısından sürekliliği sağlamanın en muteber yolu olduğu tahmin edilebilir.¹⁵² İslam hukukunun sürekliliğini sağlama çabasında süreç bu şekilde işlerken bu sürecin bir mezhep özelinde yani mezhebin devamlılığını sağlama noktasında müftâ bih kavramı öne çıkar. Zira müftâ bih mezhep içindeki farklı görüşleri en aza indirmek suretiyle farklılıkları belli seviyede tutarak sürekliliğin sağlanmasında önemli bir noktada durmaktadır. Mezhebin sürekliliğini sağlamada daha içsel olan müftâ bih yanında mezheplerin kalıcı olmasında delillerin gücü, cevapların pratiğe uygunluğu, siyasi otoritenin mezhebe yakınlığı gibi sebepler de önemli yer tutmaktadır.

Müftâ bih, mezhep içerisinde belli bir sürecin ulemâ tarafından kontrol/idare maksadıyla kabul ettikleri bir olgudur. Bu olgunun ilk dönemlerdeki içtihadî serbestliğin mezhepler aracılığıyla sınırlandırılması ile benzeştiğini söylemek mümkündür. Hatta ilk dönemlerden itibaren dinin fûru meselelerinde ihtilafların herhangi bir sorun teşkil etmediği, aksine zenginlik olarak kabul edildiği dikkati çekmektedir. Bu nedenle belli dönemlerdeki kanunlaştırma girişimlerine karşı çıktığı görülmektedir. Örneğin İmam Malik’e Muvatta adlı eserinin, siyasi otorite tarafından ihtilafları gidermek maksadıyla kanun şeklinde kabul edilmesi isteği, bizzat İmam Malik tarafından reddedilmiştir.¹⁵³ Bununla birlikte bir nevi farklı görüşleri sınırlandırıcı nitelikteki müftâ bih olgusunu hangi sorunun ortaya çıkardığını doğru tespit etmek, bu olgunun mezhep içerisindeki değerini ortaya çıkaracaktır. Böylesi bir çabanın iki temel amacı olabilir; birinci amacı dar manada mezhep içi ihtilafları en aza indirerek mezhebe istikrar sağlamak, ikincisi ise uygulamada birliği sağlamaktır.

¹⁵² Bkz. Apaydın, *Fıkıh Usulü*, s. 345-347. Ayrıca bkz. Şimşek, Murat, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*, İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2019, 101-103.

¹⁵³ İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İntikâ’ fî Fedâilî’s-Selâseti’l-Eimmeti’l-Fukaha*, *Üç Fakih İmamın Faziletlerinden Seçmeler*, (çev.: Fahrettin Tülki) Ankara: İ’tisam Yayınları, t.s. s. 74-75. Bkz. Atar, *Fıkıh Usulü*, s. 432,477.

Bununla birlikte bir meselede müftâ bih görüşün seçilerek muamelede esas alınması, içtihadın ve dolayısıyla fikhî faaliyetlerin önünü kesici bir rol üstlenir şeklinde bir tenkit yöneltmek mümkündür. Ancak mezhepler içerisinde muhalif görüşlerin sürekli var olduğunu, bunun da mezhep dışına çıkmak için bir sebep olarak görülmediği düşünüldüğünde müftâ bihin içtihatları engellemesi pek mümkün görünmemektedir. Ancak uygulamada bir görüşün esas alınması sadece uygulamaya dönük bir sınırlandırmadır. Nitekim aynı meselede bir hakimin bir yönde diğer hakimin farklı yönde hüküm vermesi, adaletin sürekliliği, halkın muamelelerinin selâmeti ve hükümlere güveni açısından isabetli olmaz. Bununla birlikte ehliyet sahibi kişilerce yapılacak muteber içtihadın yazılması ve aktarılmasında herhangi bir mani de yoktur.¹⁵⁴ Ayrıca bu eleştiri fikhin insan hayatına olan müdahalesinin yoğunluğu, müftâ bih görüşün zamanın ve mekânın şartlarına göre değişebilirliği, dolayısıyla katı bir kural olmaması ile birlikte düşünüldüğünde de pek isabetli olmayacaktır. Konuyu daha çok taklit ve içtihat dengesini sağlayarak dini korumaya yönelik gayret olarak okumak gerekir.

2.1.2. Müftâ bih görüşün tespiti

Hanefî mezhebi kendi içerisinde farklı içtihat seviyelerinde fakihleri ve mezhep imamlarından nakledilen rivayetlerin güvenilirlik yönüyle derecelendiği geniş fikhî müktesebâtı içine alan bir oluşumdur. Dolayısıyla fıkıh eserlerinde herhangi bir mesele ile ilgili birçok görüş vardır. Buna bağlı olarak meselelerin cevaplanması, adaletin ifasında birliği sağlama ve hukûkî istikrarı temin için belli şartlarla kayıtlanmıştır.¹⁵⁵

Hanefî mezhebine göre hüküm verecek kimseler mezhep içindeki görüşler açısından en kuvvetli ve mezhebin esaslarına en yakın görüşü esas alırlardı. Delili en kuvvetli ve mezhep sistematigine en yakın bu görüş genellikle mezhep içinde de yerleşmiş olarak bulunan müftâ bih görüştür. Müftî zikredilen görüşü tespit etmesi halinde onunla hükmü bildirmekle mesul tutulmuş, keyfî şekilde tercih edilen görüşün dışında bir hüküm vermek, icmaya aykırı olarak değerlendirilmiş, tercih ettirici bir sebep olmaksızın heva ile hüküm vermek haram olarak açıklanmış, râcih karşısında mercûh yok hükmünde kabul edilmiştir.¹⁵⁶

Müftâ bih görüşün müftî açısından değeri ve bağlayıcılığı üzerinde durduktan sonra uygulamadaki süreç şöyle devam etmektedir;

Müftî, herhangi bir fikhî problem ile karşı karşıya kalması halinde ilk olarak mezhep içinde ilgili konunun ehliyetli kişiler tarafından tercih edilmiş hükmünü tespiti çalışır. Şayet konu mutekaddimin ulemeden ihtilafsız nakledilmişse bu görüş doğrultusunda hüküm verir. Müftî müçtehit derecesinde de olsa farklı bir görüş ortaya koyarak alternatif bir hüküm ihdâs etmez.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Ayrıca bkz. Berkî, Ali Himmet, Osmanlı Türklerinde Yüksek İfta Makamı, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 1970, sy. 102-103, s. 427.

¹⁵⁵ Bayındır, Abdulaziz, *İslâm Muhâkeme Hukûku (Osmanlı Devri Uygulaması)*, İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015, s. 57.

¹⁵⁶ İbn Âbidin, *Şerhu Ukûd*, s. 254.

¹⁵⁷ Kâdîhan, Ebû'l-Mehasin Fahreddin Hasan b. Mansur b. Mahmûd, *Fetâvây-ı Kâdîhan*, Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1310, I, 3; Kutluboğa, *et-Tashih ve't-Tercih*, s. 127-128; Şeyh Bedreddin, Simâvî,

Mezhep içerisinde bir meselede farklı görüşler/rivâyetler bulunması durumunda râcîh görüşü tespit maksadıyla çeşitli derecelendirmeler yapılmıştır. Bu derecelendirmeleri; rivayetin güvenilirlik değeri, rivayeti aktarılan kişinin mezhep içerisindeki ictihâdî derecesi ve meselenin konusu şeklinde ifade edebiliriz. Mezhebi korumaya ve meselelerde mezhebe en yakın görüşü mezhebin üstün görüşü şeklinde ifade etmeye yönelik bu çabaları aşağıdaki açılardan inceleyebiliriz.

2.1.2.1. Rivâyetin güvenilirliği açısından

Hanefî mezhebi içerisinde mezhep esaslarını belirleyen eserler güvenilirlikleri açısından farklı derecelere sahiptirler. Müftî de bir meselede fetvâ verirken rivayetler arasındaki bu derecelendirmeye göre meselenin cevabını aramaya başlar. Buna göre ilk sırayı mezhebin kurucu imamlarından tevatüren nakledilen eserler alır. Bu eserleri daha az güvenilir yollarla nakledilen eserler takip eder ve en son, sonraki asır ulemasının görüşleri yer alır. Bunları şöyle açıklayabiliriz;

Hanefîlerde güvenilirlik açısından birinci tabakayı, Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'den sika raviler yoluyla mütevâtir veya meşhur derecelerde aktarılan, Zâhiru'r-Rivâye veya Usûl olarak adlandırılan eserler gelir. Bunlar; İmam Muhammed'in *el-Mebsûd*, *ez-Ziyâdât*, *el-Câmiu's-Sagîr*, *el-Câmiu'l-Kebîr*, *es-Siyeru's-Sagîr*, *es-Siyeru'l-Kebîr* gibi eserleridir.¹⁵⁸ İkinci tabakada, yine mezhep imamlarından nakledilen meseleler olmakla birlikte, İmam Muhammed'in *Keysâniyyât*, *Hârûniyyât*, *Cürcâniyyât* ve *Rakkiyyât* eserleri ile Hasan b. Ziyad'ın *el-Mücerret* ve İmam Yusuf'un *el-Emâlî*¹⁵⁹ eserleri gibi tevâtür ile gelmeyip âhad yollarla aktarılan ve “Nevâdir”¹⁶⁰ olarak isimlendirilen eserler yer alır. Üçüncü tabakayı ise bahsi geçen iki tabakadan sonra gelen ve mezhep içerisinde “meşâyih” ve “müteahhirûn” şeklinde nitelendirilen müçtehitlerin, karşılaştıkları yeni sorularla ilgili mütekaddimûn alimlerden bir görüş bulamadıkları meselelerde verdikleri hükümleri ihtiva eden fetvâ, nevâzil ve vâkıât türü eserler oluşturur.¹⁶¹

Câmiu'l-Fusûleyn: Yargılama Usulüne Dair, edit: Hacı Yunus Apaydın (Çev.: M. Selim Aslan ve diğ.) Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012, s. 42; Osmânî, *Usûlü İftâ*, s. 198.

¹⁵⁸ Bu eserlerin Zâhiru'r-Rivâye şeklinde Nâdiru'r-Rivâye eserlerinden ayrılmasındaki tek kıstas sened tenkidi değildir. Nitekim meşhur senetlere sahip bazı eserler yine de Zâhiru'r-Rivâye'ye dahil edilmemiştir. Kaya, bu ayrıma sebep teşkil edebilecek ihtimalleri zikretmiştir. Kaya, Eyyüp Sait, *Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkindi'nin Kitabı'n-Nevâzil'i*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1996, s. 18-20.

¹⁵⁹ Emâlî; bir alimin etrafında toplanan talebelerinin hocalarından duydukları ilmî meseleleri yazmaları, yazılan bilgilerin daha sonra toplanması ve kitap haline getirilmesidir.

¹⁶⁰ Literatür hakkında geniş bilgi için bkz. Ençakar, Orhan, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2019, 111-169.

¹⁶¹ İbn Abidin, *Şerhu Ukûd*, s. 313-326; Osmânî, *Usûlü İftâ*, s. 134-137; Bedir, Vâkıât literatürü eserlerini “muteber/yetkin görüşler havuzu” şeklinde tasvir etmiştir. İlk dönem mezhep imamlarından sonra gelen fakihler bulundukları zamanın şartları içinde görüşler arasında tercih yapmışlar ve bunları “esah” “müftâ bih” gibi ifadelerle kaydetmişlerdir. Bu nedenle Vâkıât türü eserler sadece fikhî görüşlerin kayıt altına alındığı derlemeler olmayıp, mezhebin en muteber görüşlerini tespit noktasında bir zemin olarak “muhtemel-yetkin görüşler”i tespit çabası olarak nitelenebilir. Bedir, Murteza *Buhara Hukuk Okulu*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, s. 183. Ençakar, Hanefî mezhebi eserlerinde Zâhiru'r-Rivâye eserlerinin sayısı üzerinde tam bir ittifak olmadığını, bu eserleri üç, dört, beş, altı ve yedi şeklinde ele alan müelliflerin

Zikredilen tabakaların itibar sıralamasında; Zâhiru'r-Rivâye görüşlerinin diğer eserlere göre öncelikli olmasının iki sebebi vardır. Bunlardan birincisi bu eserlerde yer alan görüşlerin mezhep imamları olan Ebû Hanîfe ve ashâbına ait olması, ikincisi ise rivâyetlerin güvenilir yollarla bize ulaşmış olmasıdır. Nâdiru'r-Rivâye eserlerinde ise kaynak yine mezhep imamları olmakla birlikte rivâyetler Zâhiru'r-Rivâye'deki görüşler kadar güvenilir değildir. Nevâzil eserleri ise hem kaynakları noktasında hem de güvenilirlikleri yönüyle ilk iki literatürden farklıdır.¹⁶²

Müctehit müftî aradığı meselede birinci tabakada bir hüküm bulamaz ancak ikinci veya üçüncü tabakada bulursa mezhep imamlarının usulüne uygun düşmesi halinde bu rivayetle hüküm verir.¹⁶³ İtibar sıralaması da bu şekildedir. Bu sıralama gereği söz konusu derecelendirmenin uygulamada doğuracağı sonuç ise şu şekilde olacaktır; fetvâ eserlerinde mezhebin temel kaynaklarına zıt bir hüküm bulunduğunda bu tür görüşlere itibar edilmeyecek,¹⁶⁴ nevâdir kitaplarında Zâhiru'r-Rivâye eserlerine aykırı bir görüş nakledildiğinde bu görüşler dikkate alınmayacaktır. Fakat zikredilen bu sıralama uygulamaya aynısıyla yansıyan bir teori değil genellikle yansıyan bir sıralama olup özel durumlarda değişimlerin devreye girerek sıralamanın farklılaşması mümkündür. Nitekim fetvâ eserlerindeki görüşlerin rivayet değeri daha yüksek olan eserlerdeki görüşlere tercih edildiği olmuştur.¹⁶⁵ Hatta bazı durumlarda meşâyihin Zahiru'r-Rivâye'ye aykırı görüş tercih ettikleri de eserlere yansımıştır.¹⁶⁶

2.1.2.2. Görüş sahibinin mezhep içindeki konumu açısından

Rivayetlerin güvenilirlik açısından muteberliğinden sonra bir diğer tercih sıralaması da olası ihtilaflarda en iyi bilen ve en takvalının tespit edilmeye çalışıldığı kişi bazlı yapılan

bulunduğunu zikretmiştir. Yazar aradaki ihtilafın sebebini şöyle açıklamıştır: “Sonuç olarak, es-Siyerü's-sağır ile es-Siyerü'l-kebir'in Usûl'ün bir bölümü olduğu için Zâhiru'r-rivâye'den sayılmadığını, Ziyâdât ile Ziyâdâtü'z-Ziyâdât'ın ise el-Câmiu'l kebir üzerine yapılmış birer tetimme çalışması olduğundan bu sayıya dâhil edilmediğini kabul ettiğimizde, Zâhiru'r-rivâye eserlerinde -ilk başta isimlerini verdiğimiz yedi kitap bağlamında kaplam açısından bir eksiklik veya fazlalık olmadığını ve erken döneme uygun olarak Zâhiru'r-Rivâye eserlerinin Usûl ve Câmiayn'dan oluşan üç temel eser olduğunu söyleyebiliriz.” Ençakar, *Nevâdir Literatürü*, s. 38-43. Farklı sayılar için ayrıca bkz. Pîrîzâde, İbrahim b. Hüseyin b. Ahmed el-Hanefî el-Mekkî, *U'mdetü Zevî'l-Besâir li-Halli Mühimmâti el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2016, I, 47-49, Şelebî, Şühâbüddin Ahmed, *Hâşiye alâ Tebyîni'l-Hakâik*, (Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik kenarında), Bulak, Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313, V, 20; Kefevî, Mahmûd b. Süleyman, *Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*, İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017, I, 404-405;

¹⁶² Uğur, Seyit Mehmet, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019, s. 231.

¹⁶³ Kâdîhan, *Fetâvâ*, I, 3; Kutluboğa, *Tashîh ve't-Tercîh* s. 130; Şühâvî, *Tirâzu'l-Müzheb*, s. 228.

¹⁶⁴ Şühâvî, *Tirâzu'l-Müzheb*, s. 231.

¹⁶⁵ Özen, Fetva Literatürü, s. 337-338.

¹⁶⁶ Kaya, *Fikhi İstidlâl*, s. 250. Yazar bu konuya örnek olarak Ebu'l-Leys Semerkandî'den; ölen kadının kefen borcunun kocaya yükleneceği ile ilgili görüşünü nakletmiştir. Buna göre Zâhiru'r-Rivâye'yede ölen kadının geride bir şeyi yoksa kefen ücreti beytül-maldan karşılanır. Fakat Ebû Yusuf'tan nakledilen bir görüşe göre bu kefen borcunu kocanın ödemesi gerekir. Çünkü bu ücret kocanın evliliği zamanında karısına ödemesi gereken kıyafet gideri gibidir. Semerkandî Ebû Yusuf'un görüşünün esas alınacağını belirtmiştir.

sıralamadır. Hanefî mezhebinde bu husustaki temel kaidelerin de şunlar olduğu görülmektedir;

Bir mesele Zâhiru'r-Rivâye'den nakille imamlar arasında ihtilafsız olarak nakledilmişse bir zaruret olmadıkça bu görüşe göre fetvâ verilir. Müftînin müçtehit veya mukallid olması bu kaideyi değiştirmez.¹⁶⁷

Bir meselede fetvânın, Ebû Hanîfe dışında birisinin görüşü doğrultusunda verileceğine dair tercih olmadıkça, mutlak olarak Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre fetvâ verir. İmam A'zam'dan bir görüş nakledilmemişse sırasıyla Ebû Yusuf, İmam Muhammed, Züfer ve Hasan b. Ziyâd'ın görüşü dikkate alınır.¹⁶⁸

İmâmeyn'den birinin görüşü İmam A'zam'ın görüşü ile aynı ise bir maslahat olmadığı müddetçe tek kalan imamın görüşüyle fetvâ verilmez. İmâmeynin Ebû Hanîfe'den farklı görüş belirtmesi halinde; söz konusu farklılık zaman farklılığı sebebiyle ortaya çıkmışsa İmâmeyn'in görüşü tercih edilir. Muteahhir ulema bu konuda icma etmiştir.¹⁶⁹ Ancak aradaki farklılık zamana bağlı değilse iki görüş vardır; birincisi Ebû Hanîfe'nin görüşünün alınmasıdır ki bu Abdullah b. Mübârek'in görüşüdür.¹⁷⁰ İkinci görüş ise bazı ulemanın dile getirdiği şekliyle, müftî müçtehit ise içtihadına göre görüşler arasında bir tercihte bulunur şeklindedir.¹⁷¹ Bu genel kaide ile birlikte Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in bir görüş, Hasan b. Ziyad'ın farklı bir görüş belirttiği bir meselede Hasan b. Ziyad'ın görüşünün tercih edildiğine de rastlanmaktadır.¹⁷²

Yukarıdaki tercih sıralaması daha sonraki dönemlerde mezhep imamlarının görüşlerinden birinin sonraki ulemâ tarafından tercihi bulunmaması halinde geçerlidir. Sonradan bir tercih ve tashih olması halinde sonraki tercihe uyulur. Ancak mesele imamlardan ihtilafı olarak nakledilmiş ve daha sonraki ulema tarafından herhangi bir tercihte bulunulmamış

¹⁶⁷ Kutluboğa, *Tashîh ve 't-Tercîh*, s. 129-130; Şühâvî, *Tirâzu'l-Müzhebe*, s. 227; Ali Haydar Efendi, görüşlerin tercihi sıralamasında ilk sıraya; farklı görüşler içinden birisine uyulması yönünde padişahın emri bulunursa buna göre fetvâ verilmesini zikretmiştir. Böyle bir emir olmaması halinde sıralama Ebu Hanîfe'den başlayarak devam eder. Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017, IV, 3260; Bayındır, *İslâm Muhâkeme Hukuku*, s. 57.

¹⁶⁸ İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 388-389; Şühâvî, *Tirâzu'l-Müzhebe*, s. 237; Destinâî, görüşüyle fetvâ verilecek Ebû Hanîfe'nin öğrencilerine Hasan b. Ziyad'dan sonra Âfiye, Kâsım, Abdullah b. Mübârek gibi imamları da eklemiştir. Muhammed Destinâî, *Âdâbu'l-Müftîn*, (Şenol Saylan'ın Muhammed Ed-Destinâî'nin Âdâbu'l-Müftîn Adlı Risâlesi: İnceleme ve Tahkik Adlı Makalesi İçinde) *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 2019, sy. 1, s. 266.

¹⁶⁹ Şahitlerin niteliği hususunda Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasında zamana bağlı olarak ortaya çıkmış bir farklılık vardır. Ebû Hanîfe zahir adaletle yetinilebileceğini söylemiş ancak İmâmeyn zamanının bozulması ve insanların değişmesiyle zahir adaletin şahitlik için yeterli olmadığını söylemiştir. Şühâvî, *Tirâzu'l-Mezhebe*, s. 228.

¹⁷⁰ Kutluboğa, fukahânın eserlerinde Ebû Hanîfe'nin delillerini tercih ettiklerini, az bir meselede imameynin veya imameynden birisinin kavlini seçtiklerini, hatta hepsinin mukabilinde İmam Züfer'in kavlini seçtikleri de olduğunu, onların tercih ve tashihlerinin devamlı olup tercihlerine uymak ve onlarla amel etmek gerektiğini belirtmiştir. Kutluboğa, *Tashîh ve 't-Tercîh*, s. 133-134.

¹⁷¹ Kutluboğa, *Tashîh ve 't-Tercîh*, s. 130; Şühâvî, *Tirâzu'l-Müzhebe*, s. 228.

¹⁷² Kaya, *Fikhi İstidlâl*, s. 251. Kaya bu mesele ile ilgili Semerkandî'nin Nevâzilinden şu meseleyi nakletmiştir; okla avlanan bir hayvan avcısı yetişip öldüremeden ölse eti yenilebilir. Bu Muhammed b. Mukâtil ve Hasan b. Ziyad'ın görüşüdür. Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ise etin yenmeyeceğini zikretmişlerdir. Onlar bu görüşlerini kıyasa göre vermişler, Hasan b. Ziyad ise istihana göre vermiştir. Semerkandî Hasan b. Ziyad'ın görüşünü tercih etmiştir. Hatta bazen tercihlerde mezhep dışına çıkıldığı da olmuştur. Bkz. Kaya, *Fikhi İstidlâl*, s. 254.

veya farklı tashihler yapılmış ise müftî içtihat yapar ve doğru görüşle fetvâ verir.¹⁷³ Böyle bir durumda müftî örf, insanların durumları, insanlara en faydalı görüş ve teâmül gibi durumları dikkate alarak tercihte bulunur.¹⁷⁴

Mezhep imamlarından sonraki devirler için ise şöyle bir metot takip edilmiştir: Bir mesele hakkında seleften bir görüş nakledilmeyip muteahhirûn alimlerin üzerinde ittifak ettiği bir görüş bulunursa fetvâ bu görüşe göre verilir. Mesele muteahhirûn arasında ihtilaflı ise müctehit müftî içtihat yapar ve sonuca göre fetvâsını verir. Müftî mukallid ise insanların en fakihinin görüşünü alır ve onun ismine izâfe ederek cevabı verir. Söz konusu fakih başka bir şehirde ise ona mektupla müracaat etmek suretiyle hükmü tespit eder.¹⁷⁵ Konu ile ilgili muteahhirun ulemadan da bir görüş bulunmaması halinde müftî konuyu inceler, araştırır ve fetvâsını verir.¹⁷⁶

Bazı Hanefî fakihleri, müftî müctehit olsa bile Ebu Hanîfe ve İmâmeyn'in üzerinde ittifak ettiği hükümlerden farklı bir tercihte bulunamayacağını söylemişlerdir. Gerekçeleri ise, bu imamların delilleri çok iyi derecede bilmeleri ve sonraki ulemanın onların içtihat seviyesine ulaşamayacaklarıdır.¹⁷⁷ Bu kural çerçevesinde mezhep imamlarına ihtilaf eden Züfer'in görüşleri zaruret olmadıkça mezhebin temel görüşü olarak alınmamıştır. Bundan dolayı da mezhep imamlarına yaklaşık 561 yerde muhalefet eden İmam Züfer'in sadece 20 görüşü mezhep içerisinde muteber kabul edilip alınmıştır.¹⁷⁸ Bu açıklamadan mezhep imamlarından farklı hüküm veren kimselerin mezhepte pek karşılık bulamadıkları şeklinde bir sonuç çıksa da bu durumun teoriden ibaret kalıp pratiğe pek yansımadığını söyleyenler de olmuştur.¹⁷⁹ Benzer bir açıklamayı Kaya da dördüncü asır Hanefî ulemasının fikhî mesaisini tanımlarken zikretmiştir. Yazar özellikle Ebu'l-Leys Semerkandî'nin *Nevâzil* adlı eserinden yola çıkarak tercih ilkelerinde zikredilen esasların nihâî bir gerekçe

¹⁷³ Kâdihan, *Fetavâ*, I, 3; Aynî, *Edebü'l-Müftî*, s. 63-66, İbn Abidin, *Şerhu Ukûd*, s. 386-395; Pîrîzâde, *U'mdetü Zevî'l-Besâir*, I, 47; Kutluboğa *Tashih ve't-Tercih*, s. 134; Ali Haydar Efendi, *Şerhu Mecelle*, IV, 3263-3264. Meselâ, (taksim edilmemiş) taksim edilebilir bir ortak malın vakfedilmesi, Ebû Yusuf'a göre caizdir. Çünkü o vakıfta teslimi şart koşmamıştır. Dolayısıyla teslimin tamamlayıcısı olan taksim de şart olmayacaktır. İmam Muhammed'e göre ise böyle bir malın vakfedilmesi caiz değildir. Çünkü o malın teslimini şart koşmuştur. Bu nedenle teslimin tamamlayıcısı olan taksim de şart olmaktadır. Bu iki kavilden hangisinin müftâ bih olduğu hususunda ittifak yoktur. Bazılarına göre İmam Muhammed'in görüşü, bazılarına göre Ebû Yusuf'un görüşü tercihe şayandır. Dolayısıyla Hanefî fakih görüşlerden birini tercihte muhayyerdir. Ali Haydar Efendi, *Şerhu Mecelle*, IV, 3263. Görüşler arasında yapılan tercihler ve tercihlerin sahipleri için Meydânî, *Lübâb*, III, 453-454 Bayındır, bu meseleyi eserinde aktarırken yanlış sadeleştirmiştir. Mecelle metninde "kâbil-i kısmet olan müşâ' vakfolunduğunda İmam Ebû Yusuf'a göre câizdir" şeklindeki ifade, Bayındır tarafından "Ebû Yusuf'a göre bölünmesi mümkün olmayan ortak bir mülk vakfedilebilir" şeklinde aktarılmıştır. Bayındır, *İslâm Muhâkeme Hukuku*, s. 59.

¹⁷⁴ Kutluboğa, *Tashih ve't-Tercih*, s. 134.

¹⁷⁵ Kâdihan, *Fetavâ*, I, 3; Şeyh Bedreddin, *Camîu'l-Fusûleyn*, s. 43-44; Kutluboğa, *Tashih ve't-Tercih*, s. 130-131; Şühâvî, bir meselenin cevabında muteahhirûn ulemanın ihtilaf etmesi halinde müftîyi müctehit veya mukallid olarak ayırmaksızın dönemin en fakih kimsesinin görüşüne göre fetvâ verilmesi gerektiğini zikretmiştir. Şühâvî, *Tirâzu'l-Müzhebe*, s. 228.

¹⁷⁶ Şühâvî, *Tirâzu'l-Müzhebe*, s. 234.

¹⁷⁷ Kâdihan, *Fetava*, I, 3; Kutluboğa, *Tashih ve't-Tercih*, s. 130; Şühâvî, *Tirâzu'l-Müzhebe*, s. 227.

¹⁷⁸ Züfer'in mezhep içinde müftâ bih görüşleri için bkz. Şahin, Ünal, Tahkîku "Sülûku Üli'n-Nazar li-Halli Ukûdi'd-Dürer Nazmu mâ Yüftâ bih min Akvâli'l-İmâm Züfer" li-İsmail Ebi's-Şâmât (Ba'de 1259 H. / 1843 M.), *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 2019, sy. 3, s. 129-209; aynı yazar, Tahkîku "Nukûdu's-Surer Şerhu Ukûdi'd-Dürer fi mâ Yüftâ bih min Akvâli'l-İmâm Züfer" li-Abdülganî b. İsmail en-Nablusî, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2017, sy. 37, s. 149-210.

¹⁷⁹ Şahin, *Fetvâ Âdâbı*, s. 82-83.

olmadığını, bazen bu ilkelere aykırı şekilde görüşlerin esas alındığını, dolayısıyla bir görüşün Ebû Hanîfe veya talebelerine ait olmasının her zaman tercih için yeterli bir sebep olmadığını ifade etmiştir.¹⁸⁰

Kaya daha sonra Irak ve Belh meşâyihinin tercih gerekçelerini inceleyerek şu şartların da bir görüşün esas alınmasında etkili olduğunu belirlemiştir: Nasslara uygunluk,¹⁸¹ mezhebin görüşlerine en yakın görüş olması,¹⁸² doğru istidlâl,¹⁸³ istihsan,¹⁸⁴ zaruret,¹⁸⁵ siyasi, toplumsal ve ekonomik farklılıklar,¹⁸⁶ maslahat,¹⁸⁷ örf.¹⁸⁸

Tercihin bir başka problemi, aynı müftünün farklı fetvâları olması durumundaki tavidir. Bu sorunun temel sebepleri arasında; müçtehitin yanlış işitilmesi, müçtehidin görüşünden rücu etmiş olması, görüşlerdeki kayıtların nakledenler tarafından tam olarak aktarılmaması veya meselenin farklı yönlerinin bulunması gibi noktalar zikredilebilir. Müçtehide nisbet edilen görüşler arasında zaman açısından sonraki görüş tesbit edilebilirse müçtehidin görüşünden rücu ettiği yorumu yapılabilir. Aradaki zaman farkı tespit edilememesi halinde ise müftî rivayetler arasında tercihte bulunur. Tercih metodu olarak üç yöntem uygulanır. Birincisi, nisbet edilen görüşlerden birini destekleyecek bir nakil tesbit edilirse naklin desteklediği görüş tercih edilir.¹⁸⁹ İkincisi; mezhep imamına isnat edilen farklı görüşler, rivayetlerin incelenmesi yoluyla tashih edilir. Bu rivâyet bakımından yapılan tercihtir. Üçüncüsü ise mezhep imamından nakledilen iki zıt görüşün Kitap Sünnet ve mezhep

¹⁸⁰ Kaya, *Fıkhî İstidlâl*, s. 254.

¹⁸¹ Mesela Belh meşâyihî, bey' lafızlarıyla nikah akdinin yapılabilmesine, ahad hadise aykırı olması gerekçesiyle karşı çıkmışlar. Kaya, *Fıkhî İstidlâl*, s. 255.

¹⁸² Kerhî ve Cessas mezhep asıllarını fûru fıkıh için bir temel kabul etmişlerdir. Belh Meşâyihî da şufâ hakkı hususunda, şefî gayrimenkulü alan kimsenin kim olduğunu bilmediği ve herhangi bir kişinin bu malı aldığını zannetmesi, fakat daha sonra farklı bir kimsenin bu gayrimenkulü aldığı ortaya çıktığında şufa hakkının düşmeyeceğini ileri sürmüşler ve bu hükmü İmam Muhammed'in görüşüne uygun olması sebebiyle tercih etmişlerdir. Kaya, *Fıkhî İstidlâl*, s. 256.

¹⁸³ Mesela Ebû Kasım hades olmayan şey necis olmaz kaidesinden yola çıkarak yaradan taşmayan kanın hadese sebebiyet vermemesi dolayısıyla necis olmayacağını nakletmiş, Belh meşâyihinden bazıları da onun bu görüşüne itiraz ederek kanın necis olmasının abdestsizliğe neden olmasıyla değil vücuttan çıkmasıyla ortaya çıktığını belirtmişlerdir. Kaya, *Fıkhî İstidlâl*, s. 257.

¹⁸⁴ Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre bir kadın mehrin tamamını almadığı müddetçe kendisini kocasına teslim etmeyerek evlilik hukukunun başlamasına mani olabilir. Koca mehrin bir kısmını ödemediği takdirde yine hüküm aynıdır. Ebu'l-Leys burada üç imamın görüşünden örf sebebiyle istihsan yaparak mehrin bir kısmının teslimi ile kadının karı-koca münasebetinden uzak durma hakkı kalmayacağını nakletmiştir. Çünkü bu bölgede mehrin kısmî de olsa teslimi ile evlilik hukuken başlamış kabul edilmiştir. Kaya, *Fıkhî İstidlâl*, s. 258-259.

¹⁸⁵ Örneğin tıp alanında kullanılmak üzere mezhebin genel görüşüne aykırı olarak sülük ve kurdun satımı caiz görülmüştür. Kaya, *Fıkhî İstidlâl*, s. 260.

¹⁸⁶ Örneğin tezkiye lafızlarının zamanla anlamını kaybetmeleri sebebiyle ilgili hüküm terk edilmiş, Ebû Hanîfe ve talebeleri döneminde köleler savaşımlardan esir düşmüş kişilerden müteşekkil olması sebebiyle köle azadı sadakadan daha üstün kabul edilmişken Belh meşâyihî kölelerin eskisi gibi azad edilmeyi istemeyen kişilerden oluşması sebebiyle sadakayı köle azadından daha efdal kabul etmişlerdir. Kaya, *Fıkhî İstidlâl*, s. 260-261.

¹⁸⁷ Mesela para karşılığı Kur'ân-ı Kerîm öğretimi ilk imamlardan tahrimen mekruh şeklinde gelmişken Belh meşâyihî maslahat sebebiyle bunu caiz görmüşlerdir. Kaya, *Fıkhî İstidlâl*, s. 261.

¹⁸⁸ Örneğin ilk dönem Hanefî uleması kinaye lafızları ile talakın gerçekleştirilmesini niyete veya halin delaletine bağlamışlar, ancak Belh meşâyihî bu lafızlardan bazılarının örfen talak için kullanılmasına dayanarak sarîh lafız gibi kabul etmişlerdir Kaya, *Fıkhî İstidlâl*, s. 262-263.

¹⁸⁹ İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 359-369.

usulüne uygunluğu yönüyle ele alınarak tercih edilir. Bu usul ve delil bakımından yapılan bir tercihtir.¹⁹⁰

2.1.2.3. Konu-müçtehit bağlamında görüşler hiyerarşisi açısından

Hanefî mezhebinde eserler ve müçtehitler arası sıralamanın yanında konu-müçtehit ilişkisi üzerinden de bir sıralama yapılmıştır. Burada temel ölçü müçtehitlerin uzmanlık alanları/meselelere vukûfiyetleri ile, görüşlerin kolaylık ve pratiğe uyumluluğudur. Buna göre Hanefîlerde konu esaslı tercih sıralaması şu şekildedir; sonraki müçtehitler tarafından başka bir tercih olmadıkça ibâdât konularında Ebû Hanîfe'nin görüşü,¹⁹¹ kazâ ve şahitlikler ile ilgili meselelerde Ebû Yusuf'un görüşü, zevi'l-erhâm meselelerinde İmam Muhammed'in görüşü tercih edilir.¹⁹² Şayet bu imamlardan herhangi bir görüş aktarılmamışsa onların diğer ashâbının görüşüne göre, onlarda da bir görüş bulunmazsa İmam Şafî'nin en yakın ve ihtiyatlı görüşü esas alınır.¹⁹³

Konular arasında öncelikle İstihsanın kıyasa, Müslüman'dan küfrü kaldıran görüşün Müslüman'ı küfürle itham eden görüşe, açık tercihin dolaylı tercihe takdimi söz konusudur.¹⁹⁴ Bir konuda sahih ve fasit şeklinde iki görüş olması durumunda, ibadetlerde olursa fasit olan, muamelatta sahih olan tercih edilir. Bir konuda farklı fetvâlar varsa bu fetvâlardan en kolay olan tercih edilir.¹⁹⁵

Yukarıda zikredildiği üzere bir meselede farklı görüşler veya rivâyetler olması durumunda ashâb-ı tercihin görüşüne göre fetvâ verilir. Yapılan bu tercih bazen açık (sarih) olabilirken bazen de kapalı (iltizâmî) olabilir. Sarih tercih; müellifin tercih edilmiş görüşü açık lafızlarla belirtmesidir ki tespit edilebilenler şunlardır: “Aleyhi'l-fetvâ”, “bihî yûftâ”, “bihi ne'huzu”, “aleyhi'l-i'timâd”, “aleyhi amelü'l-ümmeh”,¹⁹⁶ “hüve's-sahîh”, “hüve'l-esah”, “hüve'l-ezhar”, “hüve'l-evceh”,¹⁹⁷ “hüve'l-eşbeh”,¹⁹⁸ “aleyhi amelü'l-yevm”, “hüve'l-

¹⁹⁰ Karaman, Hayrettin, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s.243; Bekdemir, Sezayi, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mes'ud*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017, s. 262.

¹⁹¹ Destinâî Meşâyih'in ibadet konularında İmam Muhammed'in görüşünü tercih ettiklerini söylemiştir. Destinâî, *Âdâbu'l-Müftî*, s. 266.

¹⁹² İbn Abidin, *Şerhu Ukûd*, s. 431-435; Aynî, *Edebi'l-Müftî*, s. 87. Ebû Hanîfe'nin ibadet konularındaki görüşlerinin öncelikli olmasının sebebi onun bu konularda ihtiyatlı tavrından dolayıdır. Bkz. Kaya, *Fikhi İstidlâl*, s. 103.

¹⁹³ Destinâî, *Âdâbu'l-Müftî*, s. 266.

¹⁹⁴ İbn Abidin, *Şerhu Ukûd*, s. 431-435; Aynî, *Edebi'l-Müftî*, s. 87.

¹⁹⁵ Destinâî, *Âdâbu'l-Müftî*, s. 266.

¹⁹⁶ “Aleyhi amelü'l-ümmeh” ve “aleyhi'l-icmâ” lafızları icmâyı işaret eden kavramlardır ancak bu lafızlarla mezhep içi tercihten çok, mezhepler arası bir durumu ifade eder. Çünkü mezhepte hakkında ihtilafın olmadığı bir meselede tercihten bahsetmek mümkün değildir. Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, s. 278.

¹⁹⁷ “Evceh”, delili açık ve anlaşılır olan görüşlerdir. İbn Âbidin, *Reddû'l-Muhtâr*, I, 74; Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, s. 282.

¹⁹⁸ Ali Haydar, *Şerhu Mecelle*, IV, 3263; Aynî, *Edebü'l-Müftî*, s. 85; İbn Âbidin, *Şerhu Ukûd*, s. 453: Şühâvî, *Tirâzu'l-Müşteb*, s. 226-227; Kadızâde, Şerif Mahdûm b. Abdîrahim, “Risâle Yahtevî alâ Menâkibi'l-Eimmeti'l-Erbe'a” (Kuhistânî'nin *Câmi'u'r-Rumûz* adlı eserinin girişinde) İstanbul, Matbaatü'l-Ma'sumiyye, 1291, (1 ve 2. ciltler tek cilt halinde) I, 15. “Eşbeh”: Nasslara en çok benzeyen, yani rivayet yönüyle tercih edilen görüştür. Bu durumda el-fetvâ aleyhi olur. Aynî, *Edebi'l-Müftî*, s. 86, Ali Haydar, *Şerhu Mecelle*, IV, 3263. Nass ile kastedilen şer'î deliller veya İmam Muhammed'den gelen nakillerdir.

muhtâr”,¹⁹⁹ “huve’l-muhtâr fî zemâninâ”,²⁰⁰ “hüve’z-zâhir”,²⁰¹ “fetvâ meşâyihinâ”, “el-ehvat”, “el-ihyât”,²⁰² “bihî yu’temed”, “aleyhi’l-icmâ”, “hüve’l-erfek”, “hüve’r-râcih”, “hüve’l-enseb”, “hüve’l-asvab”,²⁰³ “aleyhi amelü’n-nâs fî hâze’z-zemâni’l-hâzır”, “bihî cera’l-örf”, “hüve’l-mute’âraf”, “bihî ehaze ulemâunâ”,²⁰⁴ “aleyhi amelü’n-nâsi’l-yevm”, “aleyhi fetvâ meşâyihinâ”,²⁰⁵ “el-fetvâ aleyhi”,²⁰⁶ “mezheb”,²⁰⁷ “mu’temed”, “aleyhi’l-amel”, “aleyhi’l-mu’avvel”, “akyes”,²⁰⁸ “eyser”, “evsa”²⁰⁹ erfek²⁰⁹, “efdal”, “ahsen”, “aleyhi’l-ekser”, “aleyhi amelü’l-kudât” “aleyhi’l-icmâ”.²¹⁰

Bu lafızlar arasında da bazen birbirinden üstünlük söz konusudur. Buna göre ifadelerin en güçlülere sırasıyla; “aleyhi amelü’l-ümmeh”, “aleyhi’l-fetvâ”, “bihî yüftâ”, “el-fetvâ aleyhi”, “huve’s-sahih”, “huve’l-esah” şeklindedir.²¹¹

“El-esah” ve “es-sahih” lafızlarından hangisinin daha kuvvetli olduğu konusunda ihtilaflar vardır. “Sahih” lafzının daha kuvvetli olduğunu benimseyenler görüşlerini şu şekilde açıklamışlardır; sahihin karşıtı fasittir, esahhın karşıtı ise sahihtir. Buna göre bir görüşün esah ile kayıtlanması sahih olması noktasında sahih ile kayıtlanması ile aynıdır. Ancak bir görüşün sahih ile kayıtlanması diğer görüşlerin fasit olduğunu gösterir.²¹² Bu çoğunlukla böyledir. Bazen esahhın karşıtı olarak şaz rivayetler de zikredilebilir.²¹³ Destinâî’nin risalesi de sahih lafzının daha kuvvetli olduğunu destekler mahiyettedir. Nitekim o sahih ve esah kayıtlarını da içeren tercih lafızlarını zikrederken esahhı müftînin muhayyer olduğu lafızlar arasında, sahihi ise kendisinden başka görüşün tercih edilmemesi gereken lafızlar

İbn Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer, *Reddü’l-Muhtâr alâ Dürri’l-Muhtâr*, Riyad: Dâru Âlemü’l-Kütüb, 2003, I, 174; Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, s. 282.

¹⁹⁹ Aynî, *Edebi’l-Müftî*, s. 85; Ali Haydar, *Şerhu Mecelle*, IV, 3263.

²⁰⁰ Şühâvî, *Tırâzu’l-Müzhebe*, s. 227; İbn Âbidin, *Şerhu Ukûd*, s. 453.

²⁰¹ Şühâvî, *Tırâzu’l-Müzhebe*, s. 227; Aynî, *Edebü’l-Müftî*, s. 85.

²⁰² İbn Âbidin, *Şerhu Ukûd*, s. 453-454.

²⁰³ Aynî, *Edebü’l-Müftî*, s. 85.

²⁰⁴ Ali Haydar, *Şerhu Mecelle*, IV, 3263.

²⁰⁵ Şühâvî, *Tırâzu’l-Müzhebe*, s. 227.

²⁰⁶ Osmânî, *Usûlü İftâ*, s. 223.

²⁰⁷ “Mezhep” ifadesi, mezhebin uygulamada esas alınan kâidesi anlamına gelir. Yani müftilerce kanun olması için ortaklaşa belirlenmiş hükümdür. Hallaq, Wael b., Bölgesel Ekollerden Ferdî Hukuk Mezheplerine? Bir Yeniden Değerlendirme, (çev.: Halit Özkan), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (AÜİFD), 2004, sy. 2, 350.

²⁰⁸ “Akyes”, mezhep içerisinde benimsenmiş genel kurallara daha yakın anlamındadır. Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, s. 282.

²⁰⁹ “Evsâ” “erfak”, “eyser” lafızları, niteledikleri rivayetin insanların ihtiyaçlarına ve maslahatlarına daha uygun olduğunu ifade eder. Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, s. 282.

²¹⁰ Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, s. 278. Ancak bu ifadelerin her birisinin muhtelif dönemlerde ifade ettiği anlamın farklı olup olmadığı, müftîlerin hangi anlamda derecede kullandıkları henüz kesin olarak bilinmemektedir. Kaya, Osmanlı Fetvası Üzerine, s. 84; Muhtelif eserlerde râcih görüşü işaret için kullanılan tercih lafızları için ayrıca bkz: Altuntaş, Havva, *Alâeddin es-Semerikandî ve Tuhfetü’l-Fukahâ Adlı Eserinde Mezhep İçi Tercihler*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2008, s. 49-57; Aksu, Eser, *Merginânî’nin Hidâye Adlı Eserindeki Tercihleri ve Bu Tercihlerin Muhtasar Geleneğine Etkisi* (Kitâbu’t-Tahâre Örneği), (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2016, s. 21-26. Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, s. 272-277; Dadaş, Mustafa Bülent, *Şeyh Bedreddin: Bir Osmanlı Fakihî*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2018, s. 200-208.

²¹¹ Osmânî, *Usûlü’l-i-İftâ*, s. 223.

²¹² Şühâvî, *Tırâzu’l-Müzhebe*, s. 227.

²¹³ İbn Âbidin, *Şerhu Ukûd*, s. 454-456.

arasında zikretmiştir.²¹⁴ Esahhın daha kuvvetli olduğunu belirten görüşler gerekçelerini bu kaydın ism-i tafdil olması ile açıklamışlardır.²¹⁵ Osmânî bu konuda kesin bir karar vermenin mümkün olmadığını, ancak bağlama dikkat edilerek bir tercihte bulunulabileceğini ifade etmiştir.²¹⁶

Bir konuda görüşler farklı tercih kayıtları ile kayıtlanmış olup, bu kayıtlardan birisi de “el-fetvâ” ise bunu tercih etmek önceliklidir. Çünkü “el-fetvâ” kaydı aynı zamanda söz konusu rivayetin hem sıhhatini hem de bu görüşle fetvâ verilme iznini ifade eder. “el- Fetvâ lafzı farklı iki görüşte de bulunursa bu lafızlardan hasr ifade eden lafız (bihî yüftâ veya aleyhi’l-fetvâ gibi) önceliklidir.²¹⁷

“Bihî yüftâ” ve “aleyhi’l-fetvâ” lafızları “el-fetvâ aleyhi” lafzından, “el-ehvad” ifadesi “el- ihtiyât” lafzından daha kuvvetlidir.²¹⁸

Farklı görüşler “huve’l-esah”, “eftâ bihî fülân”, “lâ be’s bihi li’l-fetvâ”, “huve’l-me’hûz”, “ehaze bihî fülân”, “bihî âhûz” ifadeleri ile kayıtlanmışsa bunlardan en kolayı ile fetvâ verilir. Ancak rivayet “huve’s-sahîh”, “aleyhi’l-fetvâ”, “bihî yüftâ” gibi ifadelerle kayıtlanırsa bu görüşlerden başka bir görüş ile fetvâ verilmez.²¹⁹

Tercih edilen görüşü belirtmede ikinci yöntem olan iltizâmî tercihte ise müellif, makbul görüşü sarîh tercihteki gibi lafızlarla açıkça zikretmeksizin eserinde takip ettiği bir yöntemle ifade eder.²²⁰ Bunlardan birincisi tercih edilen görüşü ilk olarak nakletmektir. Nitekim Kâdîhan *Fetâvâ*,²²¹ İbrahim Halebî *Multeka’l-Ebhur*²²² adlı eserinde çoğunlukla bu usul ile tercih edilen görüşü vermişlerdir. İkinci olarak tercih edilen görüşün delilinin konunun sonunda aktarılmasıdır. Nitekim Merginânî’nin *Hidâye*’si ve şerhleri, *Kenz* ve şerhlerinde, Nesefî’nin *Kâfî*, Kâsânî’nin *Bedâi’* adlı eserinde²²³ İbn Melek *Şerhu Mecmai’l-Bahreyn* adlı eserinde²²⁴ tercih edilen görüşün delilini sonraya bırakmışlardır. Üçüncüsü, müellifin mesele hakkında iki farklı görüş zikrettikten sonra sadece tercih edilen görüşün delilini sunması şeklindedir.²²⁵ Dördüncü yöntem, meselede farklı görüşleri delilleri ile zikredip bu delillerden bazılarını reddetmek bazılarını reddetmemek suretiyle reddetmediği görüşü tercih edilmiş olan görüş olarak bırakmak şeklindedir. Beşinci yöntem ise zikredilen

²¹⁴ Destinâî, *Âdâbu’l-Müftîn*, s. 268.

²¹⁵ Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, s. 281.

²¹⁶ Osmânî, *Usûlü’l-İftâ*, s. 224.

²¹⁷ İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 457.

²¹⁸ Kadızâde, *Risâle*, I, 15; Şâhin, *Fetvâ Âdâbı*, s. 101.

²¹⁹ Destinâî, *Âdâbu’l-Müftîn*, s. 268.

²²⁰ İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 450-451.

²²¹ Kâdîhân, *Fetâvâ*, I, 2;

²²² İbrahim Halebî, *Multekâ*, I, 21.

²²³ Muhammed Takî Osmânî *Bedâi’* adlı eserde tercih edilen görüşün çoğunlukla önce zikredildiğini belirtmiştir. Buradaki farklılık Osmânî’nin görüşler özelinde bir sonuca varması, İbn Âbidîn’in ise deliller özelinde sonuca varması sebebiyledir. Eserdeki tercih sıralamasında iki görüşü de birleştirici görüş; Kâsânî’nin eserinde görüşler arasında Hanefî mezhebin esaslarına en yakın ve tercihe değer bulunduğu görüşleri önce zikretmiş, delillerin tartışmasında ise muhalif görüşlerden başlayıp en son esas aldığı delili zikrettiği yönündeki görüştür. Ünal, Halit, Bedâi’u’s-Sanâi’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992, V, 294.

²²⁴ Kaplan, İlyas, *İbn Melek’in “Şerhu Mecmai’l-Bahreyn Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir, 2019, s. 39.

²²⁵ İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 450-452; Osmânî, *Usûlü’l-İftâ*, s. 219-220.

görüşün muteber mezhep metinlerinde geçiyor olmasıdır. Çünkü metinlerde geçen meseleler açık bir tercih lafzıyla zikredilmediği sürece mezhepte racih olan görüştür. Bunun sebebi de metinlerin mezhepte tercih edilen görüşü nakletmek amacıyla yazılmış olmasındandır.²²⁶

Sarih ve iltizâmî tercihlerin aynı meselede birbiriyle mu'ârazası durumunda; şayet bir konudaki bu zıtlık aynı eserde ise sarih tercihe göre seçim yapılır. Farklılık, iki muhtasar gibi aynı türden eserlerde ortaya çıkan bir durum ise yani A meselesi K metninde sarih tercih lafızlarıyla, Y hükmünü almışken, L metninde iltizâmî tercihle Z hükmünü alması durumunda yine sarih olarak yapılmış tercih esas alınır. Ancak söz konusu durumlarda yapılan seçimler sırasında tercihi yapan metin sahibinin mezhep içindeki derecesi, eserinin metinler arasındaki yeri gibi farklı esaslar da işin içine katılmalıdır. Dolayısıyla sadece sarih-iltizâmî ayrımı üzerinden râcih görüşü tespit etmeye çalışmamak gerekir. Muhtasar eserlerde sarih tercih metoduyla ifade edilmiş bir görüş şerh ve fetvâ türü eserlerde iltizâmî olarak tercih edilmiş ise yine sarih tercihin olduğu metin görüşleri itibara alınır.²²⁷

2.1.2.4. Meşâyih'in etkisi açısından

Hanefî mezhebine bağlı bir müftünün fikhî meselelerde cevaplar verirken imamlar arasındaki tercih sıralamasını ve konuların hangi müçtehitlerin görüşlerine göre ele alınacağını göz önünde bulundurması gerekir. Fakat mezhep içerisinde işleyen tercih süreci her zaman yukarıdaki gibi işlememiş, bazen bu sürecin aksine farklı tercihler mezhebin müftâ bih görüşü olarak kabul edilmiştir. Bu noktada “Meşâyih” kavramı ortaya çıkmaktadır. Nitekim ileride değineceğimiz üzere fıkıh eserlerinde Meşâyih'in görüşler arasında yaptığı tercihlerin daha önce zikrettiğimiz tercih ilkeleri kadar önemli olduğunu, hatta mezhep içinde müftâ bih görüşün belirlenmesinde meşâyih'in görüşlerinin birinci sırayı aldığını görmekteyiz. Fakat böylesi bir tavrı tercih ilkelerine aykırı olarak düşünmek yanlış olacaktır, çünkü fetvâ usulünde sıkça dile getirilen “tercih ehli kişilerce daha sonraki dönemde yapılan tercihlerin dikkate alınması gerektiği” ilkesi aslında tam da meşâyih kavramı ile yerini bulmaktadır.

Meşâyih ifadesi en temel anlamı ile Ebû Hanîfe'ye yetişemeyen Hanefî uleması için kullanılmıştır.²²⁸ Bazı eserlerde Ebû Hanîfe ve iki öğrencisi için de “meşâyih” tabiri kullanılsa da²²⁹ bu yaygın bir kullanım değildir.²³⁰ Kâtip Çelebi Hanefî mezhebi ulemasını mutekaddimûn ve muteahhirûn şeklinde ikili bir taksimle ele almış, mutekaddimûn ulemasını içtihat yapabilen ve tercihlerde bulunan kimseler olarak nitelemiş ve bu grupta Ebû Hanîfe ve talebelerini zikretmiş, muteahhirûn ulemasını “meşâyih” ve “mutehhirûn” şeklinde mutlak bir kullanım ile zikretmiş ve bu alimleri daha çok tercih ehli meşâyih

²²⁶ Osmânî, *Usûlü'l-İftâ*, s. 220; Ençakar, Orhan, Osmanlı'da Şerh-Hâşiye Geleneği “Dürer Hâşiyeleri Örneği” *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh; Âlimler, Eserler, Meseleler*, Mürteza Bedir, Necmettin Kızılkaya, Hüseyin Sağlam (Ed.), İstanbul: İSAR Yayınları, 2017, s. 117.

²²⁷ Uğur, *Mezhep İçeri Tercih*, s. 285-286.

²²⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, VI, 735; Leknevî, Abdulhay, *Şerhu Hidâye, (el-Hidâye Şerhu bidâyeti'l-Mübeddî ile birlikte)* Karaçi: İdaretü'l-Kur'an ve'l-Ulumü'l-İslâmiyye, 1417, I, 13.

²²⁹ Haskefî, *Durru'l-Muhtâr*, VI, 735.

²³⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, VI, 735, Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırları*, s. 117.

(Maverâünnehr meşâyihî onu seçti, Semerkand meşâyihî bununla fetvâ verdi gibi) olarak nitelemiştir. Meşâyihî da ikiye ayıran müellif, Hicrî 200-400 yılları arası ulemayı tercih ve içtihat yapabilen mutekaddimûn meşâyihî şeklinde, Hicrî 400 sonrası ulemayı ise sadece tercih yapabilen muteahhirûn meşâyihî şeklinde ifade etmiştir.²³¹ Benzer bir tanımlamayı Kefevî de yapmış, Hanefî ulemasını mutekaddimun ve meşâyih (Belh meşâyihî Horasan meşâyihî) şeklinde ele almıştır.²³² Yakın zamanlarda yapılan meşâyih tanımlarında ise daha çok ortak görüşler etrafında toplanan fukaha vurgusu dikkat çekmektedir. Bu tanımlara; bir bölgede bir alimin etrafında toplanan veya benzer görüşlere sahip kişiler,²³³ mezhebin kaynakları ve usulü noktasında ortak fikirlere sahip, fetvâ ve kazalarda esas teşkil edecek kurallar hususunda birleşen fakihler,²³⁴ şeklindeki açıklamalar zikredilebilir. Meşâyihînin başlangıç ve bitiş tarihine dair farklı tespitler vardır. Kaya'ya göre ilk meşâyihî Irak meşâyihîdir.²³⁵ Bu tabakadaki meşâyihînin ortak hocaları Kerhî (ö. 340/952)'dir. Bu durumda Kaya'ya göre ilk meşâyihî Hicrî dördüncü asırda ortaya çıkmıştır.²³⁶ İkinci görüş Bardakoğlu'nun Hicrî üçüncü yüzyılın ikinci yarısından başlayarak dördüncü yüzyılın sonunda bittiği görüşüdür.²³⁷ Fakat Bayder, söz konusu iki tespitin tartışmaya açık olduğunu, daha önceleri bu kavramın kullanıldığını, her dönemde bu kavramın kullanılmış olmasından dolayı da belli bir bitiş tarihi vermenin mümkün olmadığını ifade etmiştir. Daha sonra Bayder çeşitli kaynaklardan yaptığı taramada kimler için meşâyihî ifadesinin kullanıldığını tespit etmeye çalışmış, meşâyihînin başlangıcı için en erken tarih olarak Ebû Hanîfe'den ders almamış ancak İmâmeyn'in öğrencisi olan Ebû Süleyman el-Cûzcanî (ö. 200/816)'yi, en geç tarih olarak Ebû'l-Berakat en-Nesefî (ö. 710/1310)'yi zikretmiştir. Yazarın daha önce yapılan iki tespiti tartışmalı hale getirmesinde en dikkat çekici kayıtlardan birisi de *Muhîtu'l-Burhânî*'deki Hassaf'tan önceki meşâyihî "Hassaf'tan önceki mütekaddim meşâyihîmiz" şeklinde yapılan atıftır. Dolayısıyla Hicri 261/875 yılında vefat eden Hassaf'tan önce meşâyihînin başladığı görülmektedir.²³⁸ Bayder'in *Bedâiu's-Sanâi*'den tespit ettiği ilk meşâyihînin vefat tarihi dikkate alındığında Kaya ve Karaman'ın tespitleri meselenin tekrar ele alınması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

²³¹ Kâtib Çelebi, *Keşf-el-Zunun*, Ankara: (haz. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge) Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014, I-II, II, 1282-1283.

²³² Kefevî, *Ketâib*, I, 39-41.

²³³ Bardakoğlu, Ali, Hanefî Mezhebi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, XVI, 9.

²³⁴ Kaya, *Fikhi İstidlal*, s. 179.

²³⁵ Bayder ilk meşâyihî kavramının Belh ve Buhâra'da ortaya çıktığını nakletmiş, bu görüşünü (Kaya'nın meşâyihî için atıf yaptığı) Cessas'ın meşâyihî kavramını kullanmadığına dayandırmıştır. Ancak Kaya zikrettiği görüşünü Cessas'ın *Fusûl*'ünden almıştır. İletleri tahsis etmek başlığı altında Cessas; "Ashabımızdan ve şuyûhumuzdan bunun mezheplerinde olmasını inkar eden bir kimseyi bilmiyorum." şeklinde bir ifade kullanmıştır. Bayder bu ifadeyi görmemiş veya ifadeyi meşâyihî anlamında almamıştır. Kaya ve Şimşek buradaki "şuyûhuna" ifadesini meşâyihî şeklinde anlamışlardır. Bkz. Cessas, Ahmed b. Alî er-Râzî, *Usulü'l-Fikh Musemmâ bi'l-Fusûl fi'l-Usûl*, (thk. Uceyl Casim Neşemi), İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, (Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuunî'l-İslamiyye baskısının fotokopisidir), 1994/1414; Kaya, *Fikhi İstidlal*, s. 181; Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırları*, s. 120; Şimşek, *Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi*, s. 242. Cessas "Şuyûhunâ" ifadesini Tahâvî şerhinde de kullanmıştır. Bkz. Cessas, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, (thk. Said Bektaş ve diğ.), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirâc, 2013, IV, 235.

²³⁶ Kaya, *Fikhi İstidlal*, s. 179.

²³⁷ Bardakoğlu, Hanefî Mezhebi, XVI, 9.

²³⁸ Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırları*, s. 118-120.

Müftâ bih görüş meselesinde bir mezhep içinde farklı fıkıh gruplarının farklı tercihlere yönelmelerinde; coğrafi uzaklıklar, mezhep ve mezhep içi istidlal hakkında farklı telakkilere sahip olma,²³⁹ meşâyih'in ilk temsilcilerinin mezhep görüşleri hakkındaki farklı birikimleri ve yorumları, örfün ve şartların hukukî teoriye etkisi, hoca-öğrenci münasebeti, mezhep imamlarına atfedilen görüşlerin farklılığı gibi sebepler öne çıkmaktadır. Bu nedenle mezhep içerisinde farklı müftâ bih görüşler ortaya çıkmış olmaktadır. Hatta bölgesel gruplar olarak nitelediğimiz meşâyih ulema arasında da her zaman tam bir görüş birliğinden bahsetmek mümkün değildir. Ancak böyle durumlarda çoğunluğun görüşünün esas alındığı söylenebilir.²⁴⁰

Daha önce değindiğimiz gibi fûru eserlerde meşâyih'in tercihi önemli bir yer tutmuştur. Örneğin kullanılmış suyun temiz mi necis mi olduğu konusunda Belh meşâyih'i, Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a göre necis, İmam Muhammed'e göre temiz olmakla birlikte temizleyici olmadığı görüşünü nakletmişler, Irak meşâyih'i ise bu konuda ihtilaf olmadığını ve bu suyun temiz fakat temizleyici olmadığını söylemişlerdir. Maverâünnehir'in muhakkik meşâyih'i da bu görüşü benimsemiştir.²⁴¹ Vakfın tamam olması için İmam Muhammed bir müteveli tayin edilip malın buna teslimini şart koşmuş, Ebû Yusuf ise teslim edilsin veya edilmesin, sonsuz olduğu zikredilsin veya edilmesin kişinin "vakfettim" sözüyle malın mülkiyetten çıkacağını söylemiştir. Belh meşâyih'i Ebû Yusuf'un görüşünü, Buhâra meşâyih'i ise İmam Muhammed'in görüşünü esas almıştır.²⁴² Çocuğun teravîh ve mutlak sünnetlerde imamlık yapmasına Belh meşâyih'i cevaz vermiş, Maverâünnehir meşâyih'i ise cevaz vermemiştir.²⁴³ Buhârâ meşâyih'i da müftîye daha kolay gelmesi sebebiyle zevi'l-erhâm ve hayız konularında Ebû Yusuf'un görüşünü esas almışlardır.²⁴⁴

Zâhiru'r-Rivâye eserlerine göre bir kadın dengi olmayan birisi ile evlendiğinde veliler için itiraz hakkı vardır. Ancak Hasan b. Ziyad görüşünü Ebû Hanîfe'ye dayandırarak bu akdin mün'akid olmadığını belirtmiştir. Muteahhirûn meşâyih fetvânın Hasan b. Ziyad'ın kavline göre olduğunu söylemiştir.²⁴⁵ Yine Zâhiru'r-Rivâye eserlerinde üç imamdan nakledildiğine göre ev alımlarında evin dışarıdan görülmesiyle görme muhayyerliği düşmekte, evin içinden bakılmasına gerek kalmamaktadır. İmam Züfer ise bu konuda evin içine bakmadıkça görme muhayyerliğinin düşmeyeceğini belirtmiştir. Meşâyih fetvâ için Züfer'in görüşünü tercih etmiştir.²⁴⁶

Örneklerini çoğaltmak mümkün olan bu kayıtlar incelendiğinde meşâyih'in temel faaliyetlerinden birisinin mezhepde râcih görüşü belirlemek olduğu ortaya çıkmaktadır.

²³⁹ Kaya, *Fıkhi İstidlâl*, s. 201.

²⁴⁰ Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı*, s. 120, 122-123. Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, s. 105.

²⁴¹ Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefi, *Bedai' u's-s-Sanai' fi Tertibi's-Şerai'*, Kahire: Matbaatü'l-Cemaliyyeti'l-Amire, 1910, (1 ve 2 ciltler tek cilt halinde), I, 67.

²⁴² Meydânî, *Lübâb*, III, 451-452; Kutluboğa, *Tashîh ve 't-Tercih*, s. 388-390.

²⁴³ Leknevî, *Şerhu Hidâye*, I, 368-369. Merginânî tercihinin sebebini çocuğun kıldığı nafilenin büyüklerin kıldığı nafileden daha aşağıda olmasına bağlamıştır.

²⁴⁴ Damâd Efendi, *Mecma'u'l-Enhur*, IV, 663.

²⁴⁵ Şühavî, *Tirâzu'l-Müzzheb*, s. 230-231.

²⁴⁶ Leknevî, *Umdetü'r-Ri'âye*, III, 597.

Diğer bir ifade ile mezhebin kurucu imamları arasında ortaya çıkan yorum farklılığı, meşâyih döneminde tercih yoluyla istikrar bulmuştur.²⁴⁷

Meşâyihın görüşleri bazen mezhebin genel kabulleri şeklinde benimsenmiş ve eserlerde buna yönelik atıflar yapılmıştır. Örneğin Fetâvâ't-Tatarhâniyye'de Ebû Hanîfe bir tarafta ve İmâmeyn bir tarafta ise müftînin muhayyer olduğu zikredilmiş, İmâmeyn'den birisi Ebû Hanîfe tarafında ise ikisinin görüşünün alınacağı, ancak meşâyih ihtilaflı bir meselede görüşlerden birini tercih etmişse onunla fetvâ verilmesi gerektiğini zikretmiştir.²⁴⁸ Bedreddin eş-Şühâvî ise meşâyih, İmam Züfer veya Hasan b. Ziyad'ın Zâhiru'r-Rivâye'ye aykırı bir görüşünü benimsemiş ise yine onların görüşünün tercih edileceğini belirtmiştir.²⁴⁹

Meşâyihın mezhep içinde yaptıkları tercihlerin bağlayıcılığı eserlerde bariz bir şekilde görülmektedir. Örneğin, mezhep içinde yakın velinin gaibliği durumunda daha uzak yakınların velâyeti kabul edilmiş bir esas iken yakın velinin gâibliğine karar verme şartları konusunda farklı görüşler mevcuttur. Meşâyih bu konuda; kızın gaybeti munkatı' olan yakının beklemesi halinde dengi olan kimseyi kaçırmaması durumunu esas almış, muteahhirûn ulema ise bir kafilenin ancak bir yılda varabileceği uzaklığı esas almışlardır. İbnü'l-Hümâm muteahhirûn ile meşâyih arasında teâruz olmayacağını belirtmiş ve meşâyihın görüşünün naslara daha uygun olduğunu (eşbeh bi'l-fıkh) ifade etmiştir.²⁵⁰ İbnü'l-Hümâm iki tabaka arasında teâruz olamayacağını belirtmekle (zaten bahsedilen bir farklılık var) ihtilaf halinde meşâyihın görüşünün tercih edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.²⁵¹

Yukarıda geçtiği üzere Hanefî mezhebinde Zâhiru'r-Rivâye eserlerinde yer alan görüşler tercih sırasında öncelikli konumdadır. Bir görüşün bu tür eserlerde yer alması önemli bir tercih sebebidir. Ancak meşâyihın tercihinin bazen Zahiru'r-Rivâye görüşlerine aykırı olduğu meseleler de olmuştur. Mesela mütevellî, bir vakıf evini satar, müşteri bu evde oturur, kadı bu mütevelliyi azl eder ve başkasını mütevellî olarak atar da ikinci mütevellî müşteriye dava açar ve kazanırsa müşterinin bu süre için ecri misil vermesi gerekir. Bu Zâhiru'r-Rivâye'ye muhalif bir görüştür fakat bazı meşâyih ihtiyaten bu görüşü benimsemişlerdir.²⁵²

Meşâyihın meseleler hakkındaki tercihleri her zaman mutlak olarak doğru kabul edilmemiş, aksine onların görüşlerinin tenkit edildiği konular da olmuştur. Meselâ farz namazlarında ilk oturuşu unutan kimsenin ne zaman geri döneceği, ne zaman dönemeyeceği konusunda; Buhâra meşâyihı, *Kenz* ve bazı metin yazarları oturmaya yakın ise geri dönmesi gerektiğini, kıyama daha yakın ise geri dönmeyeceğini belirtmişler, Zâhiru'r-Rivâye'de ise bu kimse tam doğrulmadıkça geri döner görüşü vardır. İbn Âbidin gibi sonraki dönem alimleri, açık rivayetler ve Zâhiru'r-Rivâye görüşleri olması sebebiyle

²⁴⁷ Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, s. 106; Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 186.

²⁴⁸ Âlim b. Alâ, Feridüddin el-Ensârî el-Enderpetî ed-Dihlevî el-Hindî, *Fetâva't-Tatarhâniyye*, y.y. Mektebetü'l-Hanefiyye, 2010, I, 191.

²⁴⁹ Şühâvî, *Tırâzu'l-Müzhebe*, s. 230.

²⁵⁰ İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1316, II, 416.

²⁵¹ Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, s. 107.

²⁵² Kâdîhan, *Fetâvâ*, III, 298.

ikinci görüşü benimsemişlerdir.²⁵³ Akşam namazı vakitleri konusunda Kasım b. Kutluboğa ve İbnü'l-Hümâm'ın meşâyihâ yöneltikleri eleştiriler de benzer bir durumu göstermektedir.²⁵⁴ Bunun gibi meşâyih'in tercihlerine yapılan eleştiriler, onların müftâ bih görüşü tayin konusundaki yetkilerine ilkesel düzeyde bir itiraz değil, konu ilgili istisnâî bir itiraz olarak değerlendirilebilir.²⁵⁵

2.1.2.5. *Hukûkî gerekçeler açısından*

Mezhep içinde farklı görüşler arasında belli görüşün temâyüz ederek mezhebin tek görüşü gibi kazada esas alınması söz konusu görüşlerin farklı vasıflarına (tercih ettirici sebepler) göre belirlenmiş olabilir. Bu vasıflar görüşün naslara ve mezhep görüşlerine uygunluğu veya delilin kuvvetliliği şeklinde olabileceği (daha çok teorik vasıf) gibi örfe uygunluk, maslahat, zaruret, zamanın bozulması (daha çok pratik yönü ağır basan vasıflar) gibi vasıflardan da kaynaklı olabilir. Bu sürecin daha çok fikhî görüşlerin sahipleri (muteber şahsiyet) veya fikhî müdevvenâtın derecelendirilmesi (muteber eser) üzerinden devam ettiği görülmektedir. Diğer bir ifade ile daha önce zikrettiğimiz; kaynaklar arası hiyerarşi veya mezhep imamlarının ihtilaflarında tercih şekli ile ortaya çıkan râcih görüşün burada farklı âmilleri de vasıflarına eklediğini söyleyebiliriz. Bu âmilleri aşağıda örnekleriyle ele alacağız.

Farklı ictihâdî görüşler arasından bir tanesinin müftâ bih hale gelmesinde birinci sebep, daha önce de zikredildiği şekliyle bir görüşün zaman içerisinde çeşitli sebeplerle mezhebin genel görüşü haline gelmesi olarak niteleyebileceğimiz sürecin kendisidir. Burada ihtilaflı görüşler arasında bir görüşün mezhep içerisinde tercih ettirici sebeplerle müftâ bih kabul edilmesi sözkonusudur. Mesela Kaya, Osmanlı döneminde borcu teslim almaya vekil olarak tayin edilen bir kimsenin, müvekkilin ölümünden sonra borcu müvekkile teslim ettiği yönündeki yemini ile tasdik edilip edilmeyeceği konusunda birbirinden farklı fetvâların verildiğini, bunlardan Çatalcalı Ali Efendi gibi “tasdik olunur”²⁵⁶ taraftarlarının karşısında, Yenişehirli Abdullah Efendi gibi “tasdik edilmez” şeklinde fetvâların verildiğini; meselenin Medine kadısı Şânizâde tarafından bir risalede son halini aldığını belirtmiş, Şânizâde'nin risalesinde gerekçeli olarak benimsediği tercihinin, daha sonra kadı ve müftülerce benimsenmesiyle müftâ bih hale geldiğini aktarmıştır.²⁵⁷ Benzer bir tartışmayı Şükrü Özen de, velâ ile ilgili bir tartışma üzerinden ele almıştır. Tartışmada Molla Hüsrev öncesinde var olan bir görüşün yine Molla Hüsrev'in konu ile ilgili bir risalesi ile ilim çevrelerince nasıl tartışmaya yol açtığı, lehte ve aleyhte görüşlerin neticesinde yaklaşık üç asırlık bir zaman diliminden sonra Sadık Mehmed b. Ali es-Sakızî (ö. 1059 /1649) ve diğer muteber mecmualarının tercihi ile bir görüşün müftâ bih hale geliş

²⁵³ İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, II, 547-548; Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, s. 108.

²⁵⁴ Meydânî, *Lübâb*, II, 117; Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, s. 108.

²⁵⁵ Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, s. 108.

²⁵⁶ Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, II, 23.

²⁵⁷ Kaya, Süleyman, Vekâlet Akdine Dair Bir Tartışma Bağlamında Osmanlı Döneminde Fetvanın Müftâ-Bih Hâle Geliş Süreci, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 20, 2012, 71-86.

süreci ele alınmıştır. Özen'in de dikkat çektiği gibi tartışma sadece teorik bir mesele değil Osmanlı toplum şartları ile de ilgili bir tartışmadır.²⁵⁸

Bir görüşün müftâ bih hale gelmesinde diğer bir âmil de örfdür. Şöyle ki; bir uygulama, insanlar arasında yaygınlaşır ve onların yaşamlarında önemli bir yer tutmaya başlar. Meselenin fakihlere sorulması üzerine ortaya farklı yönlerde fetvâlar çıkabilir. Ancak halkın örf haline getirdiği şeyler dolayısıyla bu örfün devamına cevaz veren fetvâlar müftâ bih olarak kabul edilir. Bu konunun tipik örneği Osmanlı uleması arasında önemli tartışmaların cereyan ettiği para vakıfları meselesidir.

Çivizâde ve İmam Birgivî klasik Hanefî görüşünü benimseyerek para vakıflarına cevaz vermemişlerdir. Konu ile ilgili ilk risâle İbn Kemâl'e ait olan "Risâle fî Cevâzı Vakfî'd-Derâhim ve'd-Denânîr" risâlesidir²⁵⁹ ve konu ile ilgili Hanefî ulema arasında bu vakıfların cevazına yönelik müsbet ve menfî görüşler aktarılmıştır.²⁶⁰ Daha sonra aynı çizgide Ebussuûd "Risâle fî Vakfî'l-Menkûl" adlı bir risâle ele almıştır. Çivizâde Ebussuûd'un bu risâlesine bir reddiye yazarak, onun para vakıflarının cevâzı noktasında dayandığı görüşlerin zayıf olduğunu, bunlar üzerinden verilen hükmün de yetersiz olduğunu, bu nedenle para vakıflarına cevaz verilemeyeceğini söyleyerek tartışmayı başlatmış, Rumeli kazaskerliği görevi sırasında görüşlerini devrin padişahı Kânûnî Sultan Süleyman'a sunmuş, padişah da bunu kabul ederek para vakfı yapanları bu işten men etmiş ve bu tür vakfın cevâzı yönünde fetvâ verilmesini yasaklamıştır.²⁶¹ Bu tür vakıfların kapatılması halinde daha önce kurulmuş olan kurumların kapanacağını gören Ebussuûd Efendi Çivizâde'nin risâlesine karşıt bir risâle kaleme alarak konuyu tekrar ele almıştır.²⁶² Sofyalı Bali Efendi de tartışmaya girerek zamanın padişahına ve Çivizâde'ye para vakıflarının cevâzı yönünde mektuplar yazmıştır.²⁶³ İbn Kemâl para vakıfları risâlesinde konunun

²⁵⁸ Özen, Şükrü, Molla Hüsrev'in Velâ Meselesi ile İlgili Görüşünün Osmanlı İlim Muhitindeki Yansımaları, Tefvik Yücedoğru ve diğ. (Ed.), *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) Bildiriler*, Bursa, 2013, s. 321-394.

²⁵⁹ Dumlu, Emrullah, XV Yüzyıl Osmanlı Ulemâsı Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussu'ûd, İbn Kemal-Çivizâde, Birgivî), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi İLTED*, Erzurum, 2015, sy. 44, s. 312; Demir, Abdullah, *Şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendi Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006, s. 168. Para vakıflarının nasıl ve ne zaman ortaya çıktığı ile ilgili kesin bir bilgi yoktur. Bkz: Kaya, Süleyman, Para Vakıfları Üzerine, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, sy. 1, 2003, s. 189, 197; Cengiz, Osman, *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları (Çivizâde - Ebussu'ûd - Birgivi)*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019, s. 359-360.

²⁶⁰ İbn Kemal, Risâle fî Cevâzı Vakfî'd-Derâhim ve'd-Denânîr, (thk. Tahsin Özcan), ("İbn Kemal'in Para Vakıflarına Dair Risalesi" adlı makale içinde), *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 4. 2000, s. 38-41.

²⁶¹ Özcan, Tahsin, Para Vakıflarıyla İlgili Önemli Bir Belge, *İLAM Araştırma Dergisi*, 1998, sy. 2, s. 107-108; Cengiz, *Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları*, s. 361.

²⁶² Cengiz, *Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları*, s. 361.

²⁶³ Bâli Efendi padişaha hitaben yazdığı birinci mektubunda; Çivizâde'nin para vakıfları konusundaki fetvâsının yanlış, Ebussuûd Efendi ve onun öncesinde Şeyhülislâmlık yapmış Mehmed Fenârî'nin görüşlerinin doğru olduğunu, bu uygulamanın 200 yıldır devam ettiğini ve buna herhangi bir itirazın olmadığını, Çivizâde'nin görüşlerinde yalnız kaldığını belirtmiştir. Yine bu konuda padişaha arz için yazdığı ikinci mektubunda; Para vakfının caiz olmadığı yönünde padişaha fetvâ sunulduğu, fakat müftilerin cevâzı yönünde fetvâ verdiklerini, bunun insanlar arasında tartışmaya sebep olduğu, bununla birlikte varlıklı kimselerin vakıf kurmak istediklerini, ancak fetvâ ile uygulama arasındaki ikilikten dolayı kararsız kaldıklarını aktarmıştır. Daha sonra bu konuda geçmiş ulema arasında ittifak olduğunu, padişahın da bu yöndeki emrini göstermiş ve Hz. Muhammed ümmetinin bir yanlış üzerinde birleşmeyeceğini aktarmıştır. Bâli Efendi padişahı ikna etmek için maslahat prensibine de değinerek para vakıflarının kapatılması durumunda ortaya çıkabilecek olumsuz durumları zikretmiş, ulema nezdinde ittifaklı bir konu

ihtilaflı olduğunu, ancak örfen de bunun çokça uygulandığını ve bu nedenle para vakıflarının cevâzı yönündeki görüşü benimsediğini aktarmış,²⁶⁴ Kâtip Çelebi'de Ebussuûd'un para vakıflarının cevâzı yönünde fetvâ vermesinin sebebini; muteahhirun ulemanın görüşlerine göre fetvâ vererek fitne çıkarmamak şeklinde açıklamıştır.²⁶⁵ Çivizâde'nin vefatından sonra konu ile ilgili fetvâ istenmesi üzerine Ebussuûd Efendi, İmam Züfer'den Ensârî yoluyla nekledilen para vakıflarının cevâzı yönündeki görüşü²⁶⁶ ve İmam Muhammed'in, menkul malların örf oluşmuş olması halinde vakfedilebilmesi şeklindeki görüşü üzerinden para vakıflarına cevaz vermiş ve bu vakıflarda birçok maslahatın olduğunu belirtmiştir. Ulemanın Ebussuûd'un görüşünü benimsemesi, ardından da padişahın emriyle bu kurumların faaliyetlerinin cevâzı yönündeki fetvâ uygulamada esas alınmıştır.²⁶⁷

Fetvânın müftâ bih hale gelişinde bir diğer etken de siyasi otoritedir. Örneğin A konusu ile ilgili iki farklı fetvâ söz konusudur ve zaman içinde birisi müftâ bih hale gelmemiştir. Bu durum fikhî açıdan çok da kabul edilebilir olmaması (ihtilafın sürekliliği ve bunun sonucu olarak hukukî kararsızlık) veya bir başka açıdan; zamanın getirdiği bir zorunluluk sebebiyle fikhî birikime aykırı bu istisnâî görüş, şeyhülislâmın teklifi ve padişahın da bunu onaylaması ile müftâ bih hale gelebilir.²⁶⁸ Ters olarak, mübah alanlarda tasarruf yetkisi bulunan yöneticilerin bir fetvâ ile amel edilmesini emretmesi ile de fetvâ müftâ bih hale gelmiş olabilir.²⁶⁹ Mesela Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin ihtilaflı konularda tercihte bulunup padişaha onaylattığı görüşlerini içeren *Ma'rûzât*'ta;²⁷⁰ mezheb geleneği içerisinde tercih edilmiş olan Ebu Hanîfe'nin; büluğ çağına ulaşmış bir kızın velinin izni olmadan evliliğini caiz gören görüşünün²⁷¹ aksine Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in bu akdi caiz

olarak ifade ettiği para vakıflarının cevazlığı hükmünü çerçeveyi daha da genişleterek dört mezhep, hatta gayri Müslimlerce de benimsenen bir hüküm olarak aktarmıştır. Üçüncü bir mektubunda diğer mektuplarına yaklaşık olarak yine Çivizâde'nin görüşlerini eleştirmiş ve delillerini çürütmeye çalışmış, onun bu şekildeki fetvâsının alimlere top tüfek meselesinden kalan kini yüzünden verdiğini söylemiştir. Celep, Halil, *Sofyalı Bâli Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012, s. 96-97; Cengiz, *Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları*, s. 362 (265 ve 266. dipnotlar). Bâli Efendi'nin Çivizâde'ye yönelttiği Hanefî geleneğine ihtilaf eleştirisi, Çivizâde'nin diğer görüşleri ile mukâyese edildiğinde doğru bir argüman olarak görünmemektedir. Aksine o meseleleri fikhî birikim özellikle Zâhirî'r-Rivâye görüşlerden alan sıkı bir Hanefî alimi idi. Cengiz, *Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları*, s. 294, 363.

²⁶⁴ İbn Kemâl, *Risâle fî Cevâzı Vakfı'd-Derâhim ve'd-Denânir*, s. 38.

²⁶⁵ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyârî Ehakk*, (çev.: Orhan Şaik Gökyay, Süleyman Uludağ) İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008, s. 218.

²⁶⁶ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hukkâm fî Şerhi Gururî'l-Ahkâm*, (Şürünbülali, Ebü'l-İhlas Hasan b. Ammar b. Ali el-Vefai, *Günyetu Zevî'l-ahkâm fî Buğyeti Düreri'l-hükkâm* ile birlikte). İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1979, II, 137; İbn Nuceym, *Bahru'r-Raik*, V, 338-339; Cengiz, *Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları*, s. 366;

²⁶⁷ Özcan, *Önemli Bir Belge*, s. 109; Cengiz, *Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları*, s. 367. Para vakıflarının cevâzı meselelerinde kimin haklı olduğu hususunda farklı tercihler söz konusudur. Konu ile ilgili olarak Sami Zubaida Ebussuûd'u birçok konuda örf ve şeriatı uzlaştıracı bir şeyhülislam olarak aktarmıştır. Bu görüş yukarıda ele aldığımız bilgiler ışığında para vakıfları meselesinde örfün önemli bir gerekçe olduğu görülmektedir. Bkz. Zubaida, Sami, *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*, (çev.: Burcu Koçoğlu, Hasan Hacak), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 173.

²⁶⁸ Kaya, *Fetvanın Müftâ-Bih Hâle Geliş Süreci*, s. 85-86.

²⁶⁹ Aslan, Nâsi, *İslam-Osmanlı Hukukunun Oluşumunda Fetva ve Kaza Münasebeti, Dinî Araştırmalar*, 1999, sy. 4, s.87.

²⁷⁰ Düzenli, Pehlul, *Osmanlı Hukukçusu Seyhülislâm Ebussuûd Edendi ve Fetvâları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007, s. 371.

²⁷¹ Meydânî, *Lübâb*, IV, 16.

görmeyen görüşlerini tercih ettiği görüşü,²⁷² bu eserin padişah tarafından tasdik edilmesi ile bağlayıcı hale gelmiştir. Benzer şekilde Mürur-ı Zaman Kanunu Ebussuûd Efendi'nin isteği ile çıkmıştır. Ebussuûd Efendi bu konunun daha önce tartışılmış olduğunu fakat kesin bir sonuca varılamadığını, ekili olmayan alanlarda zaman aşımının on yıl, ekili alanlarda ise bu sürenin on beş yıl olduğunu söylemiştir.²⁷³ Bu konudaki fetvâ; “Mes’ele: Akâr hususunda on beş yıl mürur eylemiş kaziye mesmû’a olur mu? El-Cevap: Mülk-i vakıf olucak olur, mîrî yer olucak olmaz, memnû’dur.”²⁷⁴ Bunlardan başka, nakl-i şehâdet,²⁷⁵ keşişlerin vasiyet durumları²⁷⁶ gibi hükümler de bahsi geçen biçimde müftâ bih hale gelmiş fetvâlardır. Bu şekilde yürürlüğe konulan fetvâlar “emr-i sultânî,” “emr olundu” gibi ifadelerle belirtilmiştir.²⁷⁷

Bu konuda diğer bir örnek; Horasan valisi Abdullah b. Tâhir Ferganalılarla Horasanlılar arasındaki sulama işlerini hukukî olarak düzenleyerek çiftçiler arasındaki anlaşmazlıkları sonlandırmak maksadıyla klasik fıkıh eserlerinde yer almayan konu hakkında Horasan ve Irak fakihlerini bir araya getirerek Kitâbu'l-Kidî adında kanunname hazırlatmıştır. Yine sadece siyasi sebeplerle Sünnîliği savunan Selçuklu hükümdarı Melikşâh devrin önemli alimlerini toplayarak Hanefî mezhebinde ihtilaflı meselelerde verilmiş fetvâları kanunlaştırmıştır.²⁷⁸

Fıkıhî bir görüşün müftâ bih olarak kabul edilmesinde bir diğer etken mahkeme kararlarıdır. Zirâ ihtilaflı konularda görüşler arasında râcih olanın tesbit edilmemesi halinde kadının hüküm verirken farklı fetvâlardan birisine göre hüküm vermesi, ilgili fetvânın müftâ bih hale gelmesine sebebiyet verebilir. Bu durumu kazanın fetvâya etkisi olarak okuyabiliriz.²⁷⁹ Mesela Molla Yegân Bursa kadılığı sırasında verdiği bir hüküm sebebiyle Molla Fenârî'nin çocukları tarafından eleştirilmiş ve verilen kararın tartışılmasını istemişlerdir. Meclis kurulduğunda söz konusu hükmün birçok kitaptaki hükme aykırı olduğu belirtilmiş ve bu hükümlerden örnekler verilmiştir. Molla Yegân ise maslahat sebebiyle bir müçtehit olan İmam Züfer'in görüşüyle karar verdiğini belirtmiştir. Taşköprüzâde bu olayı naklettikten sonra Molla Yegân'ın görüşüne itiraz edenlerin “zayıf görüş kendisiyle hüküm verilmesiyle kuvvetlenir” esası sebebiyle bir cevap veremediklerini ifade etmiştir.²⁸⁰ Kefevî de meseleyi aynen nakletmiş, sonunda zayıf görüşün kendisiyle hüküm verilmesi (kazâ) güçleneceğini

²⁷² Düzdağ, *Ebusuud Efendi Fetvaları*, s. 36.

²⁷³ Aslan, *Fetvâ Kaza Münâsebeti*, s. 87-88; Gerber, *Hukuk Sisteminde Fetva*, s. 256.

²⁷⁴ Düzdağ, *Ebusuud Efendi Fetvaları*, s. 219. Fetva-devlet ilişkisi konusunda Osmanlı devletinin Sünnîliği ve bunun fetvâlara yansımaları ve ayrıca fetvâların siyasi kararlara etkisi bağlamında bkz; Düzenli, Pehlul, Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvâları Işığında Osmanlı Sünnîliği, *Marife Dergisi*, 2015, sy. 3, s. 259-286.

²⁷⁵ Düzenli, *Ebusuud Edendi ve Fetvâları*, s. 224; Düzdağ, *Ebusuud Efendi Fetvaları*, s. 170.

²⁷⁶ Düzdağ, *Ebusuud Efendi Fetvaları*, s. 126.

²⁷⁷ Düzenli, *Ebusuud Edendi ve Fetvâları*, s. 224; Düzdağ, *Ebusuud Efendi Fetvaları*, s. 119, 206.

²⁷⁸ Köprülü, M. Fuad, *İslâm Hukuku İslâm Medeniyeti Tarihi*, W. Barthold, geniş izah, düzeltme ve ilâveli, M. Fuad Köprülü, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1977, s. 306; Ekinci, Ekrem Buğra, *İslâm Hukuku -Umûmî ve Husûsî Hükümler-* İstanbul, Arı Sanat Yayınevi, 2016, s. 227-228.

²⁷⁹ Kaya, *Osmanlı Fetvası Üzerine*, s. 100.

²⁸⁰ Taşköprüzâde, Ahmed Efendi, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, (çev.: ve tahkik: Muhammet Hekimoğlu), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019, s. 142-145.

vurgulamıştır.²⁸¹ Molla Hüsrev de benzer şekilde ihtilaflı konularda kadının hükmüne ihtiyaç duyulacağını ifade etmiştir.²⁸²

Kazâ- fetvâ ilişkisini inceleyen Kaya, konuya Akifzâde'nin Mecelletü'l-Mehâkim eseri çerçevesinde açıklık getirmiş ve eserlerde kadıların kararlarının müftülerce müracaat kaynağı olarak kullanıldığını tesbit etmiştir.²⁸³ Kaya aşağıda zikredeceğimiz meseleleri kazânın fetvâya etkisi olarak aktarmıştır:

*“İtk lafzı atıkına şâmil olduğuna Netice’de Ebu’l-Hayr’ın fetvâsı vardır, Atâullah Efendi Fetâvâ’sında hilâfına fetvâlar vardır. Lakin amel Netice fetvâsı ile olur.”*²⁸⁴

Âkifzâde ikrah altında kısılan nikahın geçerliliği hususunda çeşitli nakiller yaptıktan sonra fetvâ için “amelü'l-yevm”e (kadı kararları) müracaat edeceğini nakletmiştir. Müellif meseleyi şöyle aktarmıştır:

Zeyd’in sagire kızı (Hind) Amr’ın küfvü değil iken tehdidini iygâ’a kâdir olan Bekir tagallüben Zeyd’i habs idüb Hind’i Amr’a tezvîc ve inkâh itmezsen seni darb-ı şedîd ile darb ve gatl iderim deyu tahvîf itmekle Zeyd dahî Bekr’in ol-ikrâhına binâen Müslimîn mahdarında Hind’i Amr’a tezvîc ve inkâh eylese nikâh-ı mezkûr sahih olur mu? El-cevâb: Olmaz. Abdurrahim. Mütégallibeden Zeyd Amr’ın kebîre kızı Hindi Amr ve Hind’in rızalarısız cebran çeküb Bekr’e tezvîc eylese akd-i mezbûr sahih olur mu? El-cevâb: mevkuf olur. Abdurrahim. İkrâh-ı mutebere ile olan nikah şer’an sahih olur mu beyân buyurula. El-cevâb: olur. Ali Efendi. İkrâhla olan nikahın sıhhatine Ali Efendi fetvâsı itlâkı üzere ve Abdurrahim Efendi fetvâlarında küfvünün gayrinde adem-i sıhhata sagire hakkında tasrih idüb kebîre hakkında adem-i küfv kaydı itmeyerek mevkufiyete fetvâ virmiş. Hele mevkufiyet sıhhat ile mücâma’a olur ammâ lâkin sagireyi küfvünün gayrine inkâha ikrâh olunmağla inkah olursa sahih olmadığı Ali Efendi fetvâsı itlakına muhalifdir. Amelü'l-yevm kangî kavî üzerine olduğunu ba’de’t-tahkîk işaret olunmak muradımızdır.²⁸⁵

Müftâ bih görüşün belirlenmesinde bir diğer etken örf ve örfün değişmesidir. Mesela Ebû Hanîfe, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed evlere dışarıdan bakılmakla görme muhayyerliğinin düşeceğini belirtmişlerdir. Züfer ise bu konuda evin içinin de görülmesiyle ancak görme muhayyerliğinin düşeceğini belirtmiştir. Meşâyih örfün değişmesi sebebiyle evlerin yapımındaki farklılığı göz önüne alarak Züfer’in görüşünü tercih etmiştir.²⁸⁶

Son olarak bölgelere göre farklı görüşlerin müftâ bih hale gelebileceğine dikkat çekerek konuyu kapatabiliriz. Müzâraa akdinde sürenin belirlenmiş olması gerekir. Bu müddetin belirlenmediği bir müzâraa akdi sahih olmaz. Kıyasen bu böyledir. Ancak bu şart insanlar arasında sürenin belirtilmeden akdin yapılması teamül haline geldiği için istisnenen caiz olabilir. Bu da senenin başında meyvenin ortaya çıktığı yerlerde gerçekleşir. Çünkü muamelenin başlangıç vakti belli olmuştur. Ancak ekimin zamanı farklı farklı olduğunda

²⁸¹ Kefevî, *Ketâib*, IV, 145.

²⁸² Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 302.

²⁸³ Kaya, Süleyman, Akifzâde'nin Mecelletü'l-Mehâkim İsimli Fetva Mecmuası Çerçevesinde Osmanlı'da Fetva Kazâ İlişkisi, Süleyman Kaya, Haşim Şahin (Ed.). *Osmanlı'da Fıkıh ve Hukuk*, İstanbul: Mahya Yayınları, 2017, s. 108. Tespit edebildiğimiz kadarı ile Kaya, Âkifzâde'nin eserinde zikrettiği “amel, amelü'l-yevm” kayıtlarını mahkeme kararları olarak aktarmıştır.

²⁸⁴ Âkifzâde, *Mecelletü'l-Mehâkim*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kâsıdecizâde 274, vr. 124a.

²⁸⁵ Âkifzâde, *Mecelletü'l-Mehâkim*, vr. 300b. Ayrıca bkz. Abdurrahim Efendi, *Fetâvây-ı Abdurrahîm*, İstanbul: Dâru'l-Tıbbâti'l-Ma'mûre, 1243, s. 153; Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 43.

²⁸⁶ Leknevî, *Umdetü'r-Riv'âye*, III, 597. Üç imam ile Züfer'in ihtilafının sebebi zaman değildir. Meşâyih'in tercihinde zaman etkili olmuştur. A.y.

müddetin belirlenmesi gerekir. Farklı olmadığı yerlerde müddetin beyanı şart değildir.²⁸⁷ Kâsânî'nin aktardığı bu mesele bölgeler arasındaki iklim farklılığının doğurduğu bir sonuçtur. Dolayısıyla müddetin belirli olması şartı Irak bölgesi gibi ekim zamanının değişkenlik gösterdiği dolayısıyla sene içinde farklı ürünlerin hasadının mümkün olduğu bölgeler için geçerli bir şarttır. Yılın başında hasadın alındığı, dolayısıyla ekim zamanının farklılık göstermediği Orta Asya gibi karasal iklimin hakim olduğu bölgelerde süre tayini şart koşulmamıştır.²⁸⁸

2.1.3. Müftâ bihin tespitinde müftînin yetkileri

Müftî şer'î konularla ilgili hükümleri açıklayan kimseye denir. Mezhebin görüşlerini nakletme yönüyle ve fetvâ verirken taşıması gereken şartlar çerçevesinde fakihe; muhatap olduğu sorular ve bulunduğu konum itibarıyla da kadıya yakındır. Bu bağlamda ulema arasında müftînin fetvâ verebilmesi için taşıması gereken şartlar ileri sürülmüştür. Bunlar Müslüman olmak, âkil ve bâliğ olmak, müçtehit olmak, adalet (dinin emirlerini yerine getiren) gibi ehliyet şartlarıdır. Bu ehliyet şartlarının yanında bazı ahlâkî şartlar da öne sürülmüştür. Bunlardan; iyi niyet, ahlak güzelliği, güvenirlilik, ileri görüşlülük, tecrübe sahibi olma, güzel giyim gibi şartlar zikredilebilir.²⁸⁹

Fetvâ verecek kişinin içtihat ehlinde olması gerektiği hususunda alimlerin icması vardır. Çünkü müftî şeriatı açıklayan, dolayısıyla şer'î hükümleri bilmesi gereken kimsedir. Ebû Hanîfe bu konudaki “Nereden hareketle söylediğimizi bilmedikçe bir kimsenin bizim görüşümüzle fetvâ vermesi helal olmaz.” sözüyle delillerini bilmeden görüşün naklini caiz görmediğini belirtmiştir.²⁹⁰ Bununla birlikte mukallid müftînin de belli şartlarda fetvâ vermesine izin verilmiştir. Zira fetvâ ehliyetini sadece müçtehit müftîlere vermek büyük zorluklara sebep olurdu. Bu nedenle dinin emirlerine riâyet eden ve fikhî birikimi tam olarak öğrenmiş kimselerin bu görüşlerle fetvâ vermesi caiz kabul edilmiştir. Fakat bu müftîler görüşlerini mezhebin muteber kaynaklarına dayandırmaları gerekmektedir.²⁹¹

Müftî, bir mesele ile karşılaştığında konu ile alakalı mezhep içerisinde üç farklı durum ile karşılaşabilir; 1) Mezhep içerisinde konu ile ilgili müftâ bih olan görüşün bulunmasıdır. Bu durumda müftî muteber görüşle fetvâsını verir. Bu meselenin Zahiru'r-Rivâye'de, Nevâdir'de Vâkı'ât veya fetvâ eserlerinde geçmesi arasında fark yoktur.²⁹² ıı) Konu ile ilgili farklı içtihatlar söz konusu olabilir. Müftî bu durumda aralarından birini tercih etmek suretiyle fetvâsını verir. ııı) Karşılaşılan mesele ile ilgili mezhebin herhangi bir görüşü

²⁸⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, VI (V-VI tek cilt halinde), 180.

²⁸⁸ Acar, Abdullah, *Endülüs'te Hanefîlik*, Konya: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı – Çelik Yayınları, 2019, s. 131-132.

²⁸⁹ Şahin, *Fetvâ Âdâbı*, s. 40-51.

²⁹⁰ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-Fusûleyn*, s. 42.

²⁹¹ Şahin, *Fetvâ Âdâbı*, s. 58-59.

²⁹² Osmânî, *Usûlü'l-İftâ* s. 198; Kaya, Süleyman, Akifzâde'nin Mecelletü'l-Mehâkim isimli Eseri Çerçevesinde Osmanlı Fetvasında Değişim, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (MÜİFD)* 2011/1 sayı 40, s. 97-98.

aktarılmamış olabilir. Müftî bu durumda tahric yapmak suretiyle sonuca ulaşmaya çalışır.²⁹³

Birinci durumda; müftînin mevcut görüş istikametindeki kararında mezheb içerisinde sürekliliğin işlediğini söylemek mümkündür. İkinci durumda yani farklı içtihatlar arasında bir seçimin söz konusu olması halinde iki durum olması muhtemeldir. İlk olarak bu görüşlerden bir tanesi müftâ bih hale gelmiş olabilir. Bunun tespit edilip uyulması halinde yine bir süreklilikten bahsedilir. İkinci olarak görüşler arasında herhangi bir tanesi tercih edilmemiş olabilir. Burada da mezheb görüşlerinden sapma söz konusu olmadığı için daha geniş çerçevede süren bir devamlılıktan söz edilebilir.²⁹⁴

Üçüncü durum olan; hakkında mezheb müktesebatında bir hüküm bulunmayan yeni problemlere cevap üretmek konusunda ise hem değişim hem de süreklilik ihtimalleri doğar ki bu müftînin problemi çözmede izleyeceği yola bağlıdır. Müftî konuyu mezheb usulüne bağlı kalarak hükme bağlarsa burada yeni bir konu eklenmesinden dolayı değişimden bahsedilse de mezheb çerçevesinde yapılan bir faaliyet olması sebebiyle yine sürekliliğin korunduğu görülmektedir.²⁹⁵

Müftâ bih görüşle amel veya mezheb içi görüşlerden birisini tercih etmek suretiyle doktrinin devamlılığının sağlandığı ilk iki durumdan bazen farklı hükümler verilmesi mümkündür. Mesela müftî, mezheb içindeki hükmün belirli bir tarihselliğe veya siyasete bağlı olarak konulmuş olması, belli bir örf zemininde ihdas edilerek örfün de değişmiş olması, verildiği dönemdeki maslahatı artık gerçekleştirmeyip bilakis zarara yol açması veya bir zaruret veya maslahat gibi sebeplerden ötürü müftâ bih görüş dışında hükümlere başvurabilir.²⁹⁶ Bu durumda bir değişimden söz etmek mümkündür ancak, zikredilen şartların mezheb içerisinde kabul görmüş olması sebebiyle mezhebe tamamen aykırı bir değişimden bahsetmek pek mümkün görünmemektedir.

Yukarıda zikredilen faaliyetleri icra edecek olan müftînin yetkisi, elde edilen sonuçların kabul edilebilir olması için önemli bir şarttır. Bu doğrultuda bir mesele hakkındaki muhtelif görüşlerden herhangi birisinin müftâ bih hale gelmemiş olması sebebiyle mezheb içi tercih yapmak durumunda kalan müftînin bu hususta ehil olması gerekmektedir. Hanefîler söz konusu tasarrufu “ashâbu’t-tercih” seviyesine ulaşmış kişilere²⁹⁷ vererek serbestliği belli çerçevede tutmaya çalışmışlardır.

2.1.4. Müftâ bihten mercûh görüş: Fetvâ ve değişim

Fetvâlar, kesin bağlayıcı hukuk normları olmadığı için zaman, mekan ve muhatabın özel şartlarına bağlı olarak yerellik arz eden bir niteliğe sahiptir.²⁹⁸ Ancak mezheb içinde ittifak

²⁹³ Kaya, Osmanlı Fetvasında Değişim, s. 97-98.

²⁹⁴ Kaya, Osmanlı Fetvasında Değişim, s. 97.

²⁹⁵ Kaya, Osmanlı Fetvasında Değişim, s. 97-99.

²⁹⁶ Yaman, Ahmet, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017, s. 67-74.

²⁹⁷ Bilmen, *Kamus*, VIII, 259-260; Yaman, *Fetvâ Usûlü*, s. 90.

²⁹⁸ Özen, *Fetva Literatürünün Dönem, Coğrafya ve Mezheb Farklılıkları Açısından Mukayesesi*, s. 347.

halinde olan görüş dışında bir hüküm vermek kabul edilebilir bir durum olarak görülmemiştir. Bununla birlikte bir zaman diliminde müftâ bih olan bir görüş, daha sonra çeşitli sebeplerle değişebilmekte, mezhep içindeki râcih görüş zaruret, ihtiyaç, zamanın bozulması veya örf²⁹⁹ sebebiyle başka bir görüşe kayabilmektedir. Nitekim ulema müftâ bih görüşü tespit sırasında mercuh olan görüşleri kesin olarak reddetmemişler, yeri geldiğinde bu görüşle de amel edilebilmesine açık kapı bırakmışlardır.³⁰⁰ Mecellenin 506, 631, 682, 692, 714, 958 ve 1044 maddeleri bu konuya örnektir.³⁰¹ Diğer bir açıdan bir mesele hakkında mevcut olan fetvâlardan belli bir dönemde birisinin, daha sonraki dönemde başka birisinin tercihi durumu müftâ bih kavramının değişimi olarak ele alınabilir. Her iki durum söz konusu iken de fetvânın değişimi için farklı sebepler olabilir. Bunlara örnek olarak; zaruretlar, söz konusu fetvânın artık bir ihtiyacı giderici vasfının kalmaması, hatta zarara muhtemel olması gibi fetvânın karakteristiği sebebiyle değişime müsait olması durumlarında değişimden söz edilebilir.

Fetvâda değişimden söz edebilmek için daha sonra ortaya çıkan fetvânın ehline yapılmış ve ulema tarafından reddedilmemiş bir fetvâ olması gerekmektedir. Buna göre mezhebin temel kaidelerini gözetmeden hüküm veren veya fetvâsında hata etmiş müftîlerin ortaya koydukları hükümler müftâ bihin değişimi olarak ele alınmamalıdır.³⁰²

²⁹⁹ Ekinci, Ekrem Buğra, *İslâm Hukukunda Değişimin Sınırı*, İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2018, s. 202-254.

³⁰⁰ Kaya, Osmanlı Fetvası Üzerine, s. 92.

³⁰¹ Öztürk, *Osman, Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1973, s. 47, 53, 55, 56, 59, 67, 68. Ayrıca bkz. Bayındır, *İslam Muhâkeme Hukuku*, s. 64. Meselâ Hukûk-ı Aile Kararnâmesi'nin 7. maddesinde; "On iki yaşını itmâm etmemiş olan sagîr ile dokuz yaşını itmâm etmemiş olan sagîre hiçbir kimse tarafından tezvîc edilemez." görüşü yer almaktadır. Bu görüş Tabî'n fukahâsından Abdullah b. Şübrûme ve daha sonraki müctehitlerden Ebûbekir el-Esamm'ın görüşüdür. Maddenin gerekçesinde erkek ve kız çocuklarının velilerinin evlendirme yetkisinin dört mezhepçe de kabul edildiği (velilerin evlendirme yetkisi ile ilgili olarak bkz. Damad Efendi, *Mecma'u'l-Enhûr*, II, 38) ve buna göre amel edildiği ancak zamanın gerekleri olarak bu görüşlerin yeniden ele alınması gerektiği zikredilmiştir. Kararın alınmasında gerekçe olarak söz konusu evliliklerin çocukların eğitime engel olduğu, mirasa konmak maksadıyla yapıldığı ve bu yollarla çocukların tehlikeye atıldığı gibi sebepler öne sürülmüştür. Bayındır, *İslâm Muhâkeme Usûlî*, s. 67. Fetvânın bu yönde evrilmesinin sebebini tespit etmek için Hukûk-ı Aile Kararnâmesi'nin ortaya çıkmasına yol açan sebepleri incelemek gerekmektedir. Kanunnamenin hazırlandığı dönem (1917) Osmanlının sosyal, siyasi ve ekonomik olarak yönünü Batı'ya döndüğü bir zaman dilimidir. Kadının sosyal hayata girişinin artması ve bunu destekleyecek şekilde savaşların sebep olduğu ailevi ve iktisâdî sorunların da eklenmesi, kadınların durumlarının yeniden ele alınmasını gündeme getirmiştir. Bunlara Batı'da kadınların kazandıkları kimliğin Osmanlı kadınlarınca da istenmesi eklenince yeni hak arayışlarının sesi yükselmiştir. Bu fikirleri destekleyen aydın görüşleri de baskının güçlenmesine sebep olmuştur. Örneğin Batı medeniyetini esas medeniyet alan Celal Nuri, batı tipi bir aile hukukunu istemiş (Nuri, Celal, *Havâic-i Kanuniyemiz*, İstanbul, 1331, s. 45), Ziya Gökalp gibi milliyetçi aydınlar da örf ve adetlere din kadar önem verilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Bu görüşlere İzmirli İsmail Hakkı ve Ahmed Nâim gibi İslâmî görüşü savunan muhafazakar kesimin bu iddialara cevaplar vermeleri, bununla birlikte mezheplerin görüşleri incelenmek suretiyle yeni bir düzenleme yapılması gerektiğini savunmaları Hukûk-ı Aile Kararnâmesi'nin fikrî temelini oluşturmuştur. Cin, Halil, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları-Hukuk Fakültesi Yayınları, 1988, s. 291-292; Akgündüz, Ahmet; Cin, Halil, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011, s. 490-491. Batı ve milliyetçi temâyüllü görüşlerin bazı maddeleri gündeme getirmeleri söz konusu olsa da Kararnâme İslâmî perspektifte hazırlanmıştır. Çünkü maddeler ne kadar mezheplerden seçme şeklinde toplanmış olsa da İslâm hukukuna aykırı maddeler değildir. Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, *Hukuk Sosyolojisi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, 1958, s. 248-249; Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, s. 291-292; Akgündüz, Cin, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 492.

³⁰² Kaya, Fetvada Süreklilik ve Değişim, s. 535.

Fetvâda değişim bazen mezheb dısına çıkararak Mâlikî, Şafîî ve Hanbelî mezheplerinden bir görüşün esas alınması şeklinde de vuku bulabilir. Hatta bu konuda diğer mezheplerdeki en uygun görüşü tespit etmek maksadıyla şeyhülislâmlıkta Fetvâ Odası'na bağlı olarak Te'lif-i Mesâil³⁰³ şubesi kurulmuştur.³⁰⁴

Bu konuya örnek olarak şu misal verilebilir; gasp eden kişi, malın menfaatlerini tazmin etmez. Gasp edilen; binek hayvanına binmek, evde oturmak veya köleye hizmet ettirmek gibi menfaatler ödenmez.³⁰⁵ Bu görüşte mezhep imamlarının ittifakı³⁰⁶ sebebiyle farklı bir hüküm verilemez. Ancak gâsıbın menfaatlendiği bu mal; vakıf malı, yetim malı, gelir temin etmek için bina edilmiş veya satın alınmış mallardan olması durumunda sonraki dönem fukahası bu mallara karşı haksız tecavüzleri görerek, Şafîî mezhebinden istifâde yoluyla yetimlere ve vakıflara ait mallardan gasp yoluyla elde edilen menfaatin tazmin edilmesi yönünde fetvâ vermişlerdir.³⁰⁷ Ancak Şafîî mezhebinde gasb edilen menfaatler hiçbir kayıtla kayıtlanmadan tazmin edilir şeklinde gelmiştir. Hanefiler bunu yukarıdaki mallarla kayıtlarak almışlardır.³⁰⁸

Fetvânın değişmesinde etkili olan sebeplerden maslahat ile ilgili şu örnekleri zikredebiliriz;

Zeyd mülk mahzenini Amr'a semen-i maluma bey' ve teslim ettikten sonra ol mahzene muttasıl mülk mahzeni olan Bekir bey'i istimâ' ettiği anda taleb-i muvâsebe ve taleb-i işhâd edip ba'dehû maraz yâ habs gibi özr-i şer'isi olmayıp kadıya terâfû' mümkün iken taleb-i temlik etmeyip otuz gün tehir eylese Bekir'in şuf'ası sâkita olur mu? el-Cevâb: Zâhir-i mezhepte olmaz, lâkin müteahhirin rıfkan li'l-ibâd İmâm-ı Muhammed rahimehullâhi teâlâ kavlini tercih ve sukût-ı şuf'a ile iftâ buyurmuşlardır.³⁰⁹

Benzer şekilde Hanefî mezhebinde Hz. Peygamber, Ebû Hanîfe, İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'un yasaklamasına rağmen sonraki dönem fakihleri maslahat sebebiyle fiyatların belirlenmesini caiz görmüşlerdir. İmamlık için verilen ücret de maslahat sebebiyle caiz kabul edilmiştir.³¹⁰

³⁰³ Fetvâhânenin Heyet-i İftâiyye Kısmı (Fetvâ Odası) Hakkında Nizamnâme'de Te'lif-i Mesâil müessesesi hakkında; fetvâhânenin fetvâ dairesini teşkil eden fetvâ odasında te'lif ve tahrîr-i mesâilden oluşan iki şube olduğu (Md. 1), bu şubelere fetvâhâne memurlarından mikdâr-ı kâfi kişi ayrılacağı (Md. 2), Te'lif-i Mesâil şubesinin tedâvülde olan kitaplarda tespit edilemeyen meseleleri tespit ederek meşihat makamınca tensib olunan meselelere dair dört mezhebin umum fıkıh eserlerindeki bilgilerin toplanacağı, bunların fıkıh kitaplarına uygun olarak tertip edilerek büyük bir fetvâ mecmuası vücuda getirileceği (Md. 3), Hanefî mezhebinde müftâ bih olmayan bir görüşü asrın maslahatlarına uygun olması sebebiyle ihtiyar etmesi veya maslahata üç mezhep imamlarına ait bir kavli muvafık görmesi halinde bu konuyla ilgili delilleriyle bir mazbata düzenleyerek fetvâ eminine tevdi' edeceği, mazbatanın içerdigi görüşün fetvâ makamınca tasvib edilerek irâde-i seniyyeye ulaşmasından sonra (padişahın kabul etmesiyle) fetvâda esas alınacağı (md. 6)" ifadeleri geçmektedir. *Düstûr*, Tertib-i Sâni, Matbaâ'ı Âmire (?), yy. 1334, VI, 948-950 (Esere TBMM Kütüphanesi Açık Erişim Koleksiyonu'ndan da erişilebilir); Bayındır, *İslâm Muhâkeme Hukuku*, s. 64.

³⁰⁴ Bayındır, *İslâm Muhâkeme Usûlü*, s. 64.

³⁰⁵ Meydânî, *Lübâb*, III, 486-487; Damad Efendi, *Mecmâ'u'l-Enhûr*, IV, 120.

³⁰⁶ Ali Haydar Efendi, *Şerhu Mecelle*, I, 841.

³⁰⁷ Meydânî, *Lübâb*, III, 487; Dâmâd Efendi, *Mecma'u'l-Enhûr*, IV, 120; Bayındır, *İslâm Muhâkeme Usûlü*, s. 64-65.

³⁰⁸ Ali Haydar Efendi, *Şerhu Mecelle*, I, 841; Bayındır, *İslâm Muhâkeme Usûlü*, s. 64.

³⁰⁹ Şeyhülislam Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fevziyye*, (haz. Süleyman Kaya), İstanbul: Klasik Yayınları, 2009, s. 401.

³¹⁰ Şelebi, Muhammed Mustafa, *Maslahatın Değişmesi Sebebiyle Hükümlerin Değişmesi*, (çev.: Şirin Gül). *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, sy. 37, s. 291-310, s. 299.

2.2. Osmanlı'da Müftâ Bih

Müftîlerin Hanefî mezhebinin mutekaddimûn ulemadan ihtilaflı olarak gelmiş meselelerde izleyecekleri tercih metodunu yukarıda ele almıştık. Osmanlı imparatorluğunu Hanefî mezhebinin belli bir zamandaki temsilcisi şeklinde kabul ettiğimizde onların mezhebin esaslarını benimseme ve uygulama noktasındaki tavırları, doktrininin temel bir ilkesi olarak müftâ bih görüş anlayışının farklı zamanlardaki tezahürleri için ipuçları verebilir.

Osmanlı hukuk sisteminde de müftî mezhebin en sahih görüşü ile fetvâ vermekle yükümlü tutulmuştur. Adana şer'iyeye sicilinde bir müftî tayininde bunun bir örneğini görmemiz mümkündür:

İzzet-me'âb Adana'da me'zun bi'l-iftâ olan eş-Şeyh el-Hâc Mehmed Efendi ba'de's-selâm inhâ olunur ki kazâ-i mezbûr müftüsü Ali Efendi bi-kazâ'illâhi ta'âlâ fevt olup yerine bir müftü nasbı lazım ve mühim xolmağla senin ahali beyinde hüsn-i sülûkun inhâ ve me'zûn bi'l-iftâ olman hakkında bâ'arz ve mahzar istid'â olunmağla hizmet-i celîle-i fetvâ tarafımızdan sana tefviz ve ihâlâ olunmuştur. Gerekir ki lede'l-istiftâ e'imme-i Hanefiyye -radiyallâhu ta'âlâ anhüm-hazerâtının esahh-ı akvâlleri ile iftâ idüp kütüb-i mu'tebereden nakl-i sarîh ve imzalarında Adana müftüsü olduğunu zikr ve tasrih eylesin ve's-selâm. Hurrire fi'l-yevmi's-sâlis ve'l-ışrîn min şehr-i zilhicce eş-şerîfe sene mi'eteyn ve elf. (Adana Şer'iyeye Sicilleri, 65/3)³¹¹

Bu belgede “esahh-ı akvâl” ve kütüb-ü mu'tebera”dan söz edilmektedir. Hanefî mezhebinin uygulaması olan Osmanlı müftîlerinin “esahh-ı akvâl”i tespitinde takip edecekleri prensiplere önceden temas edilmişti. Burada Osmanlı fıkında “kütübü mu'tebera”dan ne anlaşıldığı, bunların nasıl tespit edildiği üzerinde durulacaktır.

Osmanlıda müftâ bih görüşün ortaya çıkmasında üç farklı âmilin etkisinden söz edilebilir. Bunlar; eserler, kişiler, hukûkî gerekçeler şeklindedir.

2.2.1. Muteber eserler

Yukarıda değindiğimiz üzere Hanefî mezhebinde rivâyetler güvenilirlikleri yönüyle farklı derecelere sahiptir. Ulema bu durumu tercih sırasında dikkate almış ve güvenilir nakilleri genellikle öncelikli kabul etmişlerdir. Osmanlı dönemine gelindiğinde ise buna benzer olarak bâzı Hanefî fıkıh eserlerinin diğerlerine oranla daha fazla rağbet gördüğü dikkat çekmektedir. Farklı gerekçelerle muteber hale gelmiş bu eserleri biz de aşağıdaki başlıklar altında tespit etmeye çalıştık.

2.2.1.1. Medrese müfredatına göre muteber eserler

Bir eğitim kurumu olarak medresenin, devletin dünya görüşü ile ortak dünya görüşüne sahip olması beklenir. Çünkü devletin siyasi ve dini görüşlerinin devamlılığını sağlayacak olan fikrî üretimin yapıldığı bu kurumların devlet ideolojisinden bağımsız olması düşünülemez. Devletin yargı organını ifade eden ve toplumsal düzeni sağlayan müftî ve kadıların bu eğitim kurumlarından icazet aldıklarını düşündüğümüzde ise buralarda

³¹¹ Korkmaz, *Osmanlı Aile Hukuku*, s. 63.

okutulan eserlerin Osmanlı devletinde muteber fıkıh eserleri konusunda fikir sahibi olmamızı sağlayacaktır. Osmanlı döneminde çeşitli zamanlarda yazılmış kitaplar, medrese müfredatı hakkında bilgiler vermektedir.

Bu eserlere örnek olarak müellifi bilinmeyen ve Fransa İstanbul elçiliğinin isteği ile 1741 yılında yazılan *Kevâkib 'i Seb'a*'da *Halebî*³¹² *Kudûrî* ve *Hidâye* eserleri okunur *Kâdîhan* ve *Bezzâziyye* incelenir şeklinde kayıt vardır.³¹³ İshâk b. Ez-Zencânî et-Tokâdî'nin (ö. 1100/1689) IV. Mehmed zamanında, oğlu Feyzullah için kaleme aldığı manzum risâlede; *Kenz*, *Vikâye*, *Sadr-ı Şeri'a*, *Muhtâr*, *Kudûrî*, *Eşbâh*, *Sürretü'l-Hakk*, *Mahzen*, *Kûhistânî*, *Hidâye*, *Multeka'l-Ebhûr*, *Keydânî*, *Dürer*, *Nihâye*, *Înâye*, *Şerh-i Ekmel*, *Mufasssal* eserlerini zikretmiştir.³¹⁴ Saçaklızâde (ö. 1145/1732-1733) *Tertîbu'l-Ulûm* adlı eserinde *Muhtasarü'l-Kudûrî* ve *Bâbertî'nin İnâye'si* ile beraber el-*Hidâye* ve eserlerini zikretmiştir.³¹⁵ Erzurumlu İbrâhim Hakkı (ö. 1194/1780) *Tertîb-i Ulûm*'unda bir öğrencinin okuması gereken resmî ve gayrı resmî kitapları zikretmiştir. Fıkıhî eserlerden ise *Münyetü'l-Musallî*, *Tuhfe*, *Şerh-i Halebî*, *Vikaye*, *Multeka*, *Eşbâh Nezâir*, *Mecma'u'l-Bahr İbn-i Melek* ve es-*Sirâciyye* eserlerinin okunması gerektiğini ifade etmiştir.³¹⁶ Nebî Efendizâde de *Kasîde fi'l-Kütübi'l-Meşhûra fi'l-Ulûm*'unda *Multekâ* ve *Dürer* eserlerini zikretmiştir.³¹⁷

XIX. yüzyıl Osmanlı yaşamı hakkında önemli bilgiler sunan *Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri* adlı eserde medrese müfredatı hakkında dersler ve okutulan kitaplar hakkında bilgiler verilmiştir. Fıkıh alanında *Multeka'l-Ebhûr*'un okunduğu, üç aylarda taşraya gidecek talebeye isteğe bağlı olarak *Dürer* ve *Gurer* okutulduğu kaydedilmiştir.³¹⁸

2.2.1.2. Biyografi eserlerine göre muteber fıkıh eserleri

Osmanlı ulehasının kendi hayatlarını anlattıkları çalışmalarda da medrese müfredatı ve en çok takip edilen eserler hakkında bilgiler vardır. Bunlardan Kâtip Çelebi (ö. 1067/1658) *Dürer*'i okumuş, *Muhtasar*, *Ferâiz*, *Multekâ* ve *Dürer* okutmuş.³¹⁹ Bursalı İsmail Hakkı (ö. 1137/1725) İbrahim Halebî'nin *Multeka'l-Ebhûr*'unu okumuş,³²⁰ Abdullah Ahîskâvî (ö. 1218/1803) *Dürer* ve *Hidâye*'yi okumuş,³²¹ Ahmed Cevdet Paşa *Halebî* ve *Multeka* okumuştur.³²² Seyyid Hâfız Mehmed Murad b. Şeyh Abdulhalim (ö. 1788-XIX. yüzyılın

³¹² Risâle yazarının sadece namaz konularını içeren kitap şeklinde açıklamasından bu eserin Halebî Sagîr olduğu anlaşılmaktadır.

³¹³ İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul: Küre Yayınları, 2019, s. 71.

³¹⁴ İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s. 77.

³¹⁵ Saçaklızâde, Muhammed b. Ebî Bekr el-Mera'sî, *Tertîbu'l-Ulûm*, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiye, 1988, s. 159-160.

³¹⁶ İbrahim Hakkı Erzurumî, *Tertîbu'l-Ulûm*, *Erzurum-Hasankale'li İbrahim Hakkı Hazretleri'nin Risâleleri*, (haz. Mehmet Suat Demir), Erzurum: İbrahim Hakkı Hazretleri Cami Külliyesi Kültür Derneği, 2004, s. 114, 117, 118, 120.

³¹⁷ İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s. 92, 94.

³¹⁸ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri*, (haz. Kazım Arısan, Duygu Arısan Günay), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002, s. 81.

³¹⁹ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk*, s. 223, 226.

³²⁰ İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s. 99-100

³²¹ İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s. 100, 102.

³²² Ahmet Cevdet Paşa, *Tezâkir*, (haz. Cevdet Baysun), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986, IV, 4.

ikinci yarısına kadar yaşamış) *Dürer*'i okumuş,³²³ Taşköprüzâde Ahmed Efendi; *Şerhu'l-Ferâiz* (Seyyid Şerif), *Şerhu'l-Vikâye*, *Hidâye* eserlerini okutmuş,³²⁴ Hâfız Efendi (ö. 957/1550) Sadruşşeria'nın *Şerhu'l-Vikâye* adlı eserini yazmış ve okutmuş,³²⁵ İlyas es-Sînâbî (Sultan II, Murad dönemi müelliflerinden) *Muhtasarul-Kudûri*'yi bir günde yazmış,³²⁶ Musannifek (ö. 875/1470) *Şerhu'l-Lübâb'ı Vikâye*'yi ve *Şerhu'l-Hidâye*'yi yazmış,³²⁷ Alâeddin el-Esved (Orhan Gazi Dönemi: 1326-1359) *Şerhu'l-Vikâye*'yi yazmış,³²⁸ Uşşâkîzâde İbrâhim Hasîb Efendi, Tatar Abdullah Efendi'nin hayatını aktarırken, *Dürer* ve *Gurer*'i müzâkere ettiği sırada, Tatar Abdullah Efendi'nin torunu Yahya Efendi'den *Dürer*'in haşiyeye yazılmış ve tashih edilmiş nüshalarını alarak mütâlâ ettiğini zikretmiştir.³²⁹ Mevlâ Ali bin Abdulaziz bin el-Mevlâ Hüsâm bin Hâmid (ö. 982/1573) *Hidâye*'nin gasp bölümünü okumuş ve aynı eser üzerine risaleler yazmış,³³⁰ Mahmûd bin Ahmed eş-Şehîr bi-İbn Bozan (ö. 984/1575) *Hidâye*'nin Kitâbu'l-gasp bölümünden imhitan olmuş ve Eyyüb Medresesini kazanmıştır,³³¹ Seyfullah Manav Seyfî Efendi diğer beş arkadaşı ile birlikte ve Zekeriyâ Efendi Vefâ caminde *Hidâye*'nin cinâyât bölümünden okumuşlar,³³² Kınalızâde Fehmi Çelebi *Hidâye*'nin icare bahsinden imtihan olmuş,³³³ Necib Seyyid Mehmed en-Nakîb *Hidâye*'nin cihat bölümünden imtihan olmuştur.³³⁴ Taşköprüzâde'nin *Şakâiku'n-Nûmâniyye* adlı eserinde geçen ulemanın fıkıh eserleri incelenerek dönemin medrese müfredatı hakkında yapılan araştırmada; *Hidâye*, *Vikâye*, *Multeka'l-Ebhûr*, *Dürer* eserlerinin medresede okutulan ve en çok ilgi görüp üzerine çalışma yapılan eserler olduğu tespiti yapılmıştır.³³⁵

2.2.1.3. Tereke defterlerine göre muteber fıkıh eserleri

Osmanlı toplumunda fıkıh alanında hangi eserlerin rağbet gördüğü ile ilgili tereke defterleri bir diğer kaynağı teşkil etmektedir. Nitekim bu alanda yapılan araştırmalar muteber eserler hakkında genel bir kanıya varmayı mümkün kılmaktadır. Ancak terekeleri incelenen kişilerin gerek sınırlılığı gerekse aynı şart ve nitelikleri taşımamaları, araştırmalar hakkında soru

³²³ Unan, Fahri, Bir Âlimin Hayat Hikâyesi ve Klâsik Osmanlı Eğitim Sistemi Üzerine, *OTAM: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Ankara, 1997, sy. s. 388; yazar çalışmada XVI. yüzyıl alimi Taşköprüzâde ile Mehmed Murad'ın aynı eserleri hatta aynı bölümleri okuduklarını, buradan da Osmanlı eğitim sisteminin XVI. yüzyılda nasılsa XVIII. yüzyılda da hemen hemen aynı olduğunu belirtmiştir.

³²⁴ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 856-861.

³²⁵ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 706-707.

³²⁶ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 180-181.

³²⁷ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 276-277.

³²⁸ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 32-33.

³²⁹ Uşşâkîzâde İbrâhim Hasîb Efendi, *Zeyl-i Şakâ'ik*, (haz. Ramazan Ekinci) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, s. 660.

³³⁰ Nev'îzâde, Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fi Tekmileti's-Şakâik*, (haz. Suat Donuk), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, I, 625.

³³¹ Nev'îzâde, *Hadâ'iku'l-Hakâik*, I, 748.

³³² Nev'îzâde, *Hadâ'iku'l-Hakâik*, I, 859, 934.

³³³ Nev'îzâde, *Hadâ'iku'l-Hakâik*, II, 1092.

³³⁴ Nev'îzâde, *Hadâ'iku'l-Hakâik*, II, 1315.

³³⁵ Yıldırım, İlyas, Taşköprüzâde'nin *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*'sinden Bir Fıkıh Tarihi Okuması: Başlangıcından XVI. Asrın Ortalarına Kadar Osmanlı Ulemâsının Fıkıh İlmi Eserleri, Rafet Ali Özkan (Ed.) *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu "Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri"*, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2016, s. 216-217.

işaretleri bırakmaktadır. Biz buna rağmen yapılan araştırmalardan bazılarını burada zikrederek genel bir yargıya varmaya çalışacağız.

XVI. yüzyılda Bursa tereke defterlerinin incelendiği bir çalışmada en çok rağbet gören eserler şöyle sıralanmıştır; *Dürer ve Gurer, Kâdîhan, Vikâye, Hidâye, Ferâiz-i Sirâciyye* (müellifi: Siracüddin Muhammed b. Mahmud b. Abdürreşid es-Secavendî), *Muhtasar-ı Kudûrî, Mukaddime-i Kutbeddîn* (Kutbeddin İznîkî -821/1418-) ve *Mukaddime-i Ebu'l-Leys*.³³⁶

1679-1699 yılları arasına ait 14 medrese öğrencisinin terekelerinin incelendiği başka bir çalışmada tespit edilen fıkıh eserleri şöyledir: İbrahim Halebî (*Mültekâ*), *Muhtasar, Dürer, Eşbâh Nezâir, Sadru's-Şeri'a, Kudûrî, Muhtâr, Berdaî, Câmi'u'l-Fetâvâ, Ecza-i Hidâye, Hâşiye-i Muhtasar, Kenz, Kitâbu Müstemilî'l-Ahkam fî'l-Fıkhî's-Şerif, Lisânü'l-Hükkâm, Mecma'u'l-Bahreyn, Muhtârât-ı Nevâzil, Münye, Sükûk-ı Hâcibzâde, Şerh-i Lübâb, Tavzîh, Tercih-i Beyyinât, Vikâye, Zübdetü'l-Fetâvâ*. Bu eserlerden *Multekâ* 12 kişinin, *Muhtasar* 3 kişinin, *Dürer* 3 kişinin, *Eşbâh Nezâir* 3 kişinin, *Sadru's-Şeri'a* 3 kişinin, *Kudûrî* 3 kişinin terekesinde görülmüştür.³³⁷

Osmanlı imparatorluğunda XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış Manisa Mevlevîhanesi şeyhlerinden Bahâeddin Efendi'nin terekesinde; *Halebî, Dürer ve Gurer, Mecmau'l-Bahreyn, Mecmûa-i Ferâiz, Kudûrî, Kuhistânî, Teâruzu'l-Beyyinât, Sirâciye-i Ferâiz, Hizânetü'l-Fıkh, Câmiu'l-İcâreteyn, Kâdîhân, Fetâvâ-yı Abdurrahîm, Fetâvâ-yı Üskûbî, Fetâvâ-yı Ali Efendi, Behcetü'l-Fetâvâ, Fetâvâ-yı Ankaravî, Mecmau'l-Fetâvâ ve Merratü'l-Fetâvâ* gibi fıkıh eserleri tespit edilmiştir.³³⁸

Hikmetî Mehmed Efendi (ö. 1165/1752 terekesinde:

Terekede iki adet *Câmi'u's-Sağîr*, aynı eserin biri Nuh Efendi şerhi olmak üzere iki adet de şerhi, *Durer-Gurer, Dürri'l-Muhtâr, Ferâiz Şerhi, Fetâvâ-yı Ali Efendi, Fetâvâ-yı Eminiyî(?)*, *Halebî Sağîr*, iki adet *Hizânetü'l-Fıkh, Hidâye* ve tercümesi, *İhtiyâr*, biri eksik iki adet *Kâdîhân*, Kifâye, Metn-i Menâr, biri asıl metin, birisi Ferid ve diğeri de Vahdeti'nin şerhi olmak üzere üç adet *Mültekâ, Nuru'l-Fetâvâ, Risâle-i Bey'u Şirâ, Sadru's-Şerî'a* ve şerhi, iki adet *Kâfiye* şerhi, *Şerh-i Mukaddime-i's-Salât, Şerh-i Şurût-i Salât, Şerh-i'l-Kenz, Tâcu't-Terâcim, Tercüme-i Ferâiz*, Türkçe Ferâiz kitabı, Usûl-ü Fıkh, 6 adet *Vikâye* ve bir de tercümesi bulunmaktadır.³³⁹

Son dönem Osmanlı devlet adamlarından Esad Muhlis Paşa'nın (1780-1851) terekесinden; *Kâdîhan, Abdürrahim Efendi Fetâvâsı, Behcetü'l-Fetâvâ, Dürer ve Gurer, Kudûrî, Kuhistânî, Eşbâh, Mülteka'l-Ebhûr, Mültekâ Şerhi* (Damad), *Halebî Kebîr, Dürri'l-Muhtâr* gibi fıkıh eserleri çıkmıştır.³⁴⁰

³³⁶ Karataş, Ali İhsan, XVI. Yüzyılda Bursa'da Tedavüldeki Kitaplar, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, 2001, s. 215-217; Düzenli, Osmanlı'da Muteber Kaynak ve Müftâ Bih, s. 24-25.

³³⁷ Tak, Ekrem, Bilgin Aydın, XVII. Yüzyılda İstanbul Medreselerinde Okutulan Kitaplar (Tereke Kayıtları Üzerine Bir Değerlendirme), *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Language and Literature Studies*, 2019, sy. 19, s. 200-201.

³³⁸ Gökmen, Ertan, Manisa Mevlevîhanesi Şeyhi Mehmed Bahaeddin Efendi'nin Terekesi (1771) *Süfi Araştırmaları*, 2014, sy. 9, s. 20.

³³⁹ Karataş, Ali İhsan, İsmail Hakkı Bursevî Dergâhı Şeyhlerinden Hikmetî Mehmed Efendi ve Hanımı Sâlihâ Hâtûn'un Terekeleri, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, cilt: XXIV, sy. 1, s. 76.

³⁴⁰ Yıldız, Kenan, Sanatkâr Bir Devlet Adamından Geriye Kalanlar: Esad Muhlis Paşa'nın Terekesi, *Yavuz Argut Armağanı*, İstanbul: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2010, s. 244-249

1869-1894 tarihleri arasında Giresun ve kazalarında vefat etmiş farklı niteliklerdeki 10 kişinin tereke kayıtlarının incelendiği başka bir çalışmada; *Multeka*, *Halebî*, *Dürer*, *Dürer Tercümesi*, *Kudûrî*, *Mürşid-i Müteehhil*, *Mızraklı İlmihal*, *Dürr-i Yektâ Şerhi*, *Mir'ât-ı Mecelle*, *Mecelle*, *Mi'yâr-ı Cezâ*, *Dürr-i Muhtar*, *Fetevâ-yı Ali Efendi*, *Fetâvâ-yı Behcet*, *Neticetü'l-Fetâva*, *Fetâvâ-yı Hindî*, *Fetâvâ-yı Abdurrahim*, *Fetâva-yı Feyziye*, *Hilyetü'n-Naci*, *Dâmât*, *Fetevâ-yı Hayriye*, *Enisü'l-Âbidîn* gibi eserler tespit edilmiştir. Bu eserlerden *Multekâ*; Dâmâd şerhi ile 5 kişinin terekesinde, *Halebî* iki kişinin terekesinde, *Dürer*; *Dürer Tercümesi* ile iki kişinin terekesinde, *Mürşid-i Müteehhil* iki kişinin terekesinde, diğer eserler ise birer olmak üzere tereke kayıtlarında tespit edilmiştir.³⁴¹

XVII. yüzyıl XX. yüzyıl arasında 64 terekenin incelendiği başka bir çalışmada tespit edilen fıkıh eserleri ve bu eserlerin sayısı şöyledir: 67 *Multeka*, 37 *Dürer*, 15 *Halebî*, 15 *Kudûrî*, 10 *Ferâiz*, 6 *Damad*, 6 *Ferâiz-i Seydî*, 4 *Hidâye*, 4 *Vikâye*, 3 *Eşbah ve'n-Nezâir*, 3 *Halebî Sagîr*, 3 *Metn-i Ferâiz* ve 3 *Münyetü'l-Musallî*.³⁴²

Tereke kayıtları incelendiğinde aşağı yukarı benzer kaynakların kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan en yaygın görülenleri; *Multekâ*, *Dürer* ve *Hidâye*'dir. Tabloya baktığımızda ortaya çıkan farklılıkları iki şekilde okumak mümkündür. Bunlardan birincisi dönemlere göre farklı eserlerin tercih edilmesidir. İkincisi ise müderrislerin ders vereceği kitabı seçmedeki muhayyerliklerinin dağılıma etkisidir.

2.2.1.4. Şerh ve hâşiye yazarlarına göre muteber fıkıh eserleri

Osmanlı ulemasının telifleri incelendiğinde gerek metinler gerekse metinler üzerine yazılan şerh, hâşiye ve ta'lik gibi çalışmaların bazı eserler üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu şekilde bir yoğunlaşmanın; üzerine çalışılan, atıf yapılan eserlerin önemine bağlı olarak ortaya çıktığı açıktır. Biz de bu nedenle müellefâtın hangi eserler üzerine yoğunlaştığını tespit ederek muteber fıkıh eserleri hakkında bilgi edinmeye çalıştık. Tespit edebildiğimiz çalışmalar şunlardır: Molla Şemseddin el-Fenârî (ö. 834/1430) *Ferâ'izü's-Sirâciyye*'ye şerh,³⁴³ Kara Yâkub en-Nikdevî (ö. 833/1429) *Hidâye*'ye hâşiye yazmış,³⁴⁴ Kemalpaşazâde (ö. 940/1533) *Hidâye*'nin bir kısmını şerh etmiş,³⁴⁵ Muhyiddin Mehmed (Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi, (ö. 954/1547) Sadrüşşeria'nın *Şerhu'l-Vikâye* adlı eseri üzerine birkaç risale ele almış, *Hidâye* ile alakalı birkaç söz söylemiş,³⁴⁶ Muhammed el-Karabâgî (ö. 930/1523) *Hidâye* üzerine ta'likât yazmış,³⁴⁷ İbnü's-Seyyid Ali el-Komenâtî *Vikâye* üzerine *el-İnâye* adında bir şerh yazmış,³⁴⁸ Abdolvâcid bin Muhammed (ö. 806/1403'ten

³⁴¹ Doğan, Faruk, Tereke Kayıtlarına Göre Giresun'da Okunan Kitaplar, Mehmet Fatsa (Ed.) *Geçmişten Günümüze Giresun'da Dinî ve Kültürel Hayat Sempozyumu* (25-27 Ekim 2013), Giresun: Giresun İl Özel İdaresi, 2013, I, 189-197.

³⁴² Erünsal, İsmail E. - Bilgin Aydın, Tereke Kayıtlarına Göre Osmanlı Medrese Talebelerinin Okuduğu Kitaplar (XVII-XX. Yüzyıllar), *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri: Şahıslardan Eserlere, Kurumlardan Kimliklere*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2019, s. 184-187.

³⁴³ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 58.

³⁴⁴ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 118-119.

³⁴⁵ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 600-601.

³⁴⁶ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 608-609.

³⁴⁷ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 716-719.

³⁴⁸ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 178-179.

sonra) *Nukâye*'yi şerh etmiş, Muhammed bin Abdüllatif (Yıldırım Bayezid Dönemi: 1389-1402) *Vikâye*'yi şerh etmiş,³⁴⁹ Muhyiddin Muhammed İbn Muslihuddin el-Kocavî (Yavuz Sultan Selim Dönemi: 1512-1520) *Vikâye*'yi şerh etmiş,³⁵⁰ Mehmed Şah (Dâbbe Çelebi, ö. 939/1532) *Muhtasarü'l-Kudûrî*'ye şerh yazmış,³⁵¹ Muhyiddin el-Acemî (II. Bayezid dönemi meülfilerinden) *Şerhu'l-Ferâiz* üzerine bir haşiye ve *Şerhu'l-Vikâye* üzerine *Risâle fi Bâbi's-Şehîd* adlı bir risale kaleme almış,³⁵² Muhyiddin Mehmed Şah Çelebi (ö. 929/1522) Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Ferâiz* ve Sadruşşeria'nın *Şerhu'l-Vikâye* adlı eserine haşiye,³⁵³ Muhyiddin Muhammed (İbnü'l-Hatîb Kâsım, ö. 940/1533) Sadruşşeria'nın *Şerhu'l-Vikâye* adlı eserinin başlarına haşiye, Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Ferâiz* üzerine hâşiye, ta'lika ve risâle yazmış,³⁵⁴ Ayasuluk Çelebisi Mehmed (Sultan II. Murad Dönemi Müelliflerinden) İbnü's-Sâ'âtî'nin *el-Mecmâ* adlı eserini şerh etmiş,³⁵⁵ Hüsamzâde Muslihuddin Mustafa (Fatih Sultan Mehmed Dönemi: 1451-1481) Sadruşşeria'nın *Şerhu'l-Vikâye* adlı eserine haşiye,³⁵⁶ Yusuf el-Kirmastî (ö. 900/1494) *Şerhu'l-Vikâye* adlı bir eser yazmış,³⁵⁷ Kara Sinan (Fatih Sultan Mehmed Dönemi: 1451-1481) Sadruşşeria'nın *Şerhu'l-Vikâye* adlı eserine haşiye yazmış,³⁵⁸ Ahî Yûsuf et-Tokâdî (II. Bayezid Dönemi: 1481-1512) Sadruşşeria'nın *Şerhu'l-Vikâye*'sine haşiye,³⁵⁹ Şair Sinan (II. Bayezid Dönemi) Sadruşşeria'nın *Şerhu'l-Vikâye*'sine hâşiye,³⁶⁰ Tâcîzâde Sâdî Çelebi (ö. 922/1516) Sadruşşeria'nın *Şerhu'l-Vikâye*'sinin "bâbu's-şehîd" kısmına hâşiye,³⁶¹ Yahyâ bin Yahşî (II. Bayezid Dönemi) Sadruşşeria'nın *Şerhu'l-Vikâye* adlı eserine hâşiye yazmış,³⁶² Süleyman el-Karamânî (ö. 924/1518) Sadruşşeria'nın *Şerhu'l-Vikâye* adlı eserine hâşiye, *Macma'u'l-Bahreyn* adlı esere şerh,³⁶³ Kemâleddin İsmâil el-Karamânî (II. Bayezid Dönemi) Sadruşşeria'nın *Şerhu'l-Vikâye* adlı eserine hâşiye yazmış,³⁶⁴ Hüsâmeddin Hüseyin (ö. 926-1519) Sadruşşeria'nın *Şerhu'l-Vikâye*'si ile ilgili bir eser telif etmiş,³⁶⁵ Muslihuddin Mustafa (ö. 935-1528) Sadruşşeria'nın *Şerhu'l-Vikâye*'sinin bazı kısımları için risaleler kaleme almış,³⁶⁶ Âbid Çelebi (ö. 931-1524) Sadruşşeria'nın *Şerhu'l-Vikâye*'sine haşiye,³⁶⁷ Kutbüddin el-Merzîfûnî (ö. 935-1528) Sadruşşeria'nın *Vikâye* şerhine ta'likalar yazmıştır.³⁶⁸

³⁴⁹ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 90-91.

³⁵⁰ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 646-647.

³⁵¹ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 608-610.

³⁵² Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 488-489.

³⁵³ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 604-608.

³⁵⁴ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 628-629.

³⁵⁵ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 170-171.

³⁵⁶ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 312-313.

³⁵⁷ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 344-345.

³⁵⁸ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 348-349.

³⁵⁹ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 442-443.

³⁶⁰ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 446-447.

³⁶¹ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 520-521.

³⁶² Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 532-533.

³⁶³ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 534-535.

³⁶⁴ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 536-537.

³⁶⁵ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 612-613.

³⁶⁶ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 614-615.

³⁶⁷ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 620-621.

³⁶⁸ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 754-755.

Uşşâkîzâde'nin *Şakâik* zeylinde; *Hidâye* üzerine bir kişinin risâleler kaleme aldığı, bir kişinin *Înâye* üzerine hâşiye, üç kişinin *Hidâye* üzerine hâşiye telif ettiği,³⁶⁹ *Mültekâ* üzerine beş kişinin şerh, bir kişinin hâşiye,³⁷⁰ *Dürer* üzerine ise bir kişinin hâşiye yazdığı aktarılmıştır.³⁷¹

Nev'îzâde Atâyî *Şakâik* zeylinde; *Hidâye* üzerine dört şerh, yedi hâşiye, on sekiz ta'likât yazıldığından bahsetmiş, üç müellifin eser üzerine risaleler yazdığını belirtmiş,³⁷² *Mültekâ'l-Ebhur* üzerine üç adet şerhten,³⁷³ *Dürer* üzerine on iki hâşiye ve iki ta'likât çalışması yapıldığından, bir kişinin *Dürer*'i nazm haline getirdiğinden, bir kişinin eser üzerine izahlar ve düzeltmeler yazdığından,³⁷⁴ *Vikâye* üzerine bir nazm çalışmasından,³⁷⁵ bir kişinin *Kenz*'i ezberlediğinden,³⁷⁶ *Eşbâh* ve *'n-Nezâir* üzerine bir şerh, iki ta'likât, bir hâşiye ortaya konduğundan bahsetmiştir.³⁷⁷

Bir başka *Şakâik* zeyli olan *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*'da ise *Multekâ* üzerine altı şerh,³⁷⁸ *Dürer* üzerine bir hâşiye ve bir risâleden bahsedilmiş,³⁷⁹ *Hidâye*'yi bir kişinin okuduğu, bir kişinin üzerine risâleler yazdığı, bir kişinin de *Înâye* üzerine hâşiye yazdığı aktarılmıştır.³⁸⁰

Osmanlı'nın kuruluşundan Fatih devrinin sonuna kadar telif edilen fıkıh eserlerinin incelendiği bir araştırmada, 10 metin, 22 şerh, 11 hâşiye, 1 ta'lik, 13 risâle ve 1 tercüme tespit edilmiş, şerhlerden 8 tanesinin *Vikâye* üzerine, 5'inin *Hidâye* üzerine, 2'sinin *Mecma'u'l-Bahreyn*, 2'sinin *Kenzü'd-Dekâik* ve birer tane de *Muhtâr*, *Letâifu'l-İşârât*, *Mukaddimetü'l-Fıkhiyye*, *Nukâye* ve *Gureru'l-Ahkâm* üzerine olduğu nakledilmiştir. *Vikâye*'nin *Hidâye* üzerine ele alınan bir eser olması sebebiyle *Hidâye* üzerine yapılan şerhlerin toplam şerhlerin yarısından fazla olduğu dikkat çekicidir. 11 hâşiyenin sadece bir tanesi *Multekâ* üzerine yapılmış, geriye kalan 10 hâşiye *Şerhu'l-Vikâye* üzerine yapılmıştır. Bu dönemde yazılan tek ta'likte ise *Hidâye*, *Vikâye* ve *Şerhu'l-Vikâye* eserlerinin babu's-şehîd bölümlerine yapılan itirazlara cevap maksadıyla ele alınmıştır. Yazılan on iki risaledeki ağırlıklı konuların da *Hidâye*'deki bazı meseleler olduğu yine dikkat çeken bir diğer ayrıntıdır. Yine dönemde yapılan tek tercümenin de *Vikâye* üzerine olduğu görülmektedir.³⁸¹

³⁶⁹ Uşşâkîzâde, *Zeyl-i Şakâ'ik*, s. 293, 447, 615, 694.

³⁷⁰ Uşşâkîzâde, *Zeyl-i Şakâ'ik*, s. 694, 591, 681, 768, 981, 977, 978.

³⁷¹ Uşşâkîzâde, *Zeyl-i Şakâ'ik*, s. 321.

³⁷² Nev'îzâde, *Hadâ'iku'l-Hakâik*, I, 275, 279, 299, 305, 335, 362, 485, 570, 572, 578, 601, 625, 646, 742, 752, 781, 785, 791, 799, 809, 861, 867, 936, II, 1131, 1142, 1196, 1311, 1387, 1389, 1461, 1601, 1661, 1746, 1787, 1813.

³⁷³ Nev'îzâde, *Hadâ'iku'l-Hakâik*, II, 401, 1191, 1367.

³⁷⁴ Nev'îzâde, *Hadâ'iku'l-Hakâik*, I, 335, 369, 517, 553, 601, 830, 831, 926, 936, 964, 1029, II, 1162, 1300, 1306, 1311, 1369, 1438, 1470, 1787.

³⁷⁵ Nev'îzâde, *Hadâ'iku'l-Hakâik*, I, 363.

³⁷⁶ Nev'îzâde, *Hadâ'iku'l-Hakâik*, I, 76.

³⁷⁷ Nev'îzâde, *Hadâ'iku'l-Hakâik*, II, 1172, 1311, 1345, 1504.

³⁷⁸ Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, I, 946, II, 1106, 1244, III, 1938, 1940, 1960.

³⁷⁹ Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, I, 484, III, 2510.

³⁸⁰ Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, I, 736, II, 963, III, 2230, 2510.

³⁸¹ Cici, Recep, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları, Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar*, Bursa: Arasta Yayınları, 2001, s. 311-315.

2.2.1.5. Eser kaynakçalarına göre muteber fıkıh eserleri

Bir zihin inşası çerçevesinde insanlık tarihinin kilometre taşları olan klasikler, medeniyetlerin ortaya çıkması ve diğer medeniyetlerle olan etkileşimini anlamamıza yardımcı olur. Klasiklerin anlaşılması bize medeniyetlerin dönüşümlerini ve zihniyet değişimlerini anlamamızı sağlar. Bu anlama faaliyeti sadece tarihi süreci doğru okumak için değil aynı zamanda yeni bir medeniyet zihninin inşası için de gereklidir.³⁸²

Osmanlı ve Aydınöğulları dönemi alimlerinden İbn Melek³⁸³ *Şerhu Mecmâil'l-Bahreyn* adlı eserinde 91 Hanefî fıkıh eserine başvurmuştur. Bunlardan en çok atıf yapılan kaynaklar şunlardır; *Muhîtu'l-Burhânî* (295 defa), *Hakâiku'l-Manzûme* (266 defa), *Tebyînu'l-Hakâik* (130 defa), *Fetâva'l-Hâniyye* (91 defa), *Kâfî fî Şerhi'l-Vâfî* (84 defa), *Nihâye* (81 defa), *Hidâye* (74 defa), *Şerhu Mecmâil'l-Bahreyn* (İbn Saati, 74 defa), *Musaffa* (68 defa), *Hulâsatu'l-Fetâvâ* (50 defa), *Zahîretü'l-Fetâvâ* (47 defa), *Manzûmetü'n-Nesefiyye* (41 defa), *Muhtasar* (Kudûrî, 27 defa), *Müntekâ* (25 defa), *Gâyetü'l-Beyân ve Nâdiretü'l-Akrân* (Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr Ömer b. Emîr Gâzî el-Fârâbî el-İtkânî, 24 defa), *Mebûsût* (24 defa), *Kunyetü'l-Munye* (23 defa), *Sihah* (22 defa), *Câmi'u's-Sagîr* (20 defa), *İzâh* (17 defa) *Nevâdiru'l-Mesâil an Muhammed* (16 defa), *Tecnîs* (14 defa), *Nevâzil* (13 defa), *Ziyâdât* (11 defa), *Asl* (11 defa), *Tuhfetü'l-Fukahâ* (10 defa), *Câmiu'l-Mahbûbî* (9 defa), *Şerhu Câmiu's-Sagîr* (Pezdevî, 8 defa), *Fetâva's-Sugrâ* (8 defa), *Tecrîd* (8 defa), *Tetimmatü'l-Fetâvâ* (8 Defa), *Ecnâs ve'l-Furuk* (7 defa), *Esrâr fî'l-Fürû* (Ebû Zeyd Abdullah, 7 Defa), *Mebûsût* (6 defa), *Muhtelef* (6 defa), *Nazmu'l-Fıkıh* (5 defa), *Fevâidu'z-Zahîriyye fî'l-Fetâvâ* (5 defa), *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* (Cessas, 5 defa).³⁸⁴

Yine Osmanlı dönemi fakihlerinden İbrâhim Halebî *Multeka'l-Ebhûr* adlı muhtasar eserini *Kudûrî*, *Muhtâr*, *Kenz*, *Vikâye*, *Mecma'* ve *Hidâye* metinlerinde geçen meseleleri içine alacak şekilde yazdığını belirtmiştir.³⁸⁵

Osmanlı devletinin kuruluşundan Fatih devrine kadar telif edilen eserlerin kaynaklarını inceleyen Cici, şu eserlere atıflar yapıldığını aktarmıştır;³⁸⁶

“*Câmi'u'l-Kebîr*, *Câmi'u's-Sagîr*, *Siyerü'l-Kebîr*, *Ziyâdât*, *Muhtasar* (Kerhî), *Nevâzil* (Semerkandî), *Muhtasaru'l-Kudûrî*, *Esrâr* (Debusî), *Ecnâs* (Natifi), *Mebûsût* (Halvânî), *Mebûsût* (Pezdevî), *Mebûsût* (Serahsî), *Vecîz* (Gazzâlî) *Muhtasaru'l-Mes'ûdî*, *Vâkıât* (Hüsâmî), *Ecnâs* (Sadruşşehîd), *Tehzîb* (Sadruşşehîd), *Tuhfe* (Semerkandî), *Bedâyi'*, *Hidâye*, *Ferâiz* (Secâvendî), *Fevâid-i Bedreddin*, *Fusûlü'l-Uşruşenî*, *Münyetü'l-Fukahâ*

³⁸² Davutoğlu, Ahmet, *Medeniyetlerin Ben İdraki, Medeniyet Teorisine Mukaddime*, İstanbul: Küre Yayınları, 2018, s. 129.

³⁸³ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 90.

³⁸⁴ Kaplan, *Şerhu Mecmai'l-Bahreyn Adlı Eserin Tahkiki*, s. 62-73. Yazar bazen birden fazla aynı adla eser olmasına rağmen atıf sayılarını zikrederken atıf yapılan eserin hangisi olduğunu belirtmek için müellifin adını zikretmemiştir. Dolayısıyla aynı isimle farklı müelliflere ait farklı eserlerin zikredilen atıf sayısında kime ait olduğu belli değildir. Bu eserler kaynaklar zikredilirken *Şerhu Câmiu's-Sagîr* adında 6 müellife ait eser zikredilmiş, *Mebûsût* iki tane, ve *Şerhu Camiu'l-Kebîr* 3 tanedir.

³⁸⁵ İbrâhim Halebî, *Multeka'l-Ebhûr*, (Mecma'u'l-Enhur içinde). İstanbul, Tereke Yayınları, 2015, I, 20-21

³⁸⁶ Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, s. 345-348.

(Bedüddin el-İrakî), *Kunyetü'l-Munye*, *Şerhu'z-Zâhidî*, *Fusûlu'l-İmâdî*, *Muhtâr*, *Mecma'u'l-Bahreyn*, *Gâyetü'l-Beyân*, *Nâfî*, *Kenz*, *Kâfî*, *Vâfî*, *Musaffa*, *Mustasfâ*, *Nihâye*, *Tebyinu'l-Hakâik*, *Vikâye*, *Şerhu'l-Vikâye*, *Mi'râcu'd-Dirâye*, *Înâye* (Bâbertî), *Dürerü'l-Bihâr*, *Mukaddime* (Kutbuddin), *Câmiu'l-Fusûleyn*, *Müntekâ* (Hâkim eş-Şehîd), *Münteka* (Sadruşşehîd) *Müntekâ* (Merginânî), *Muhît* (Burhâneddin), *Nevâdir* (İbn Semâ'a), *Nevâdir* (İbnu's-Selcî), *Fetâvâ* (Semerkandî), *Fetâvâ'l-Kubrâ*, *Fetâvâ'n-Nesefiyye*, *Fetâvâ'l-Velvâliciyye*, *Hülâsatu'l-Fetâvâ* (Buharî) *Fetâvâ'l-Attâbiyye*, *Fetâvâ Kâdihân*, *Fetâvâ't-Timurtâşî*, *Zahiretu'l-Fetâvâ*, *Fetâva'-Zahiriyye*, *Fetâvâ't-Tatarhâniyye* ve *Fetâva'l-Bezzâziyye*.“

Yazar bu tespitleri yaptıktan sonra şu değerlendirmeleri yapmıştır; eserlerde en çok atıf yapılan kişi İmam Muhammed'dir. Atıflarda eser olarak ise *Hidâye*, şerhleri ile birlikte en çok başvurulmuş kaynaktır. Bu şerhler arasında *Nihâye*, *Înâye*, *Gâyetü'l-Beyân* ve *Mi'râcu'd-Dirâye* önemli bir yer tutmaktadır. Eserlerde atıfların yoğunlaştığı bir diğer isim ise Ebu'l-Berakât en-Nesefî'dir. Nitekim *Kenz*, *Nâfî*, *Kâfî*, *Vâfî*, *Musaffâ*, *Mustasfâ* gibi eserler ona aittir. Ayrıca bu eserler üzerine yapılan çalışmalar da kaynaklarda başvurulmuş eserler arasındadır.³⁸⁷

Osmanlı dönemi fakihlerinden Şeyh Bedreddin et-Teshîl adlı eserinde *Hidâye* (55 defa), *Nihâye* (18 defa) *Gâye* (7 defa), *Mi'râcu'd-Dirâye* (4 defa), *Kifâye Şerhu'l-Hidâye* (9 defa), *Înâye* (9 defa), *Şerhu Vikâyeti'r-Rivâye fî Mesâili'l-Hidâye* (24 defa), *Hülâsatu'l-Fetâvâ* (39 atıf), *Kâfî Şerhu'l-Vâfî* (96 defa), *Mecma' Şerhi* (İbn Sââtî, 13 defa), *Vecîz* (Gazzâlî, 5 defa), *Mebsût* (8 defa), *Muhtâr* ve şerhi *İhtiyâr* (9 defa) gibi eserlere fazlaca atıf yapmış, *Vâkıât*, *Ecnâs*, *Fetâva's-Sugrâ*, *Manzûme fî'l-Hilâfiyyât*, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, *Fetâva'l-Attâbiyye*, *Telhîsü'l-Câmi'l-Kebîr*, *Fetâvâ Kâdihân*, *Ziyâdât*, *Fetâva'l-Hâssî*, *Mesâhibu's-Sebîl fî Fûrûi'l-Hanefiyye*, *Kunyetü'l-Münye*, *Şerhu'l-Kenz* (Zeylâî), *Şerhu'l-Vikâye*, *Fetâva'l-Kâidiyye* gibi eserlere atıflar yapmıştır.³⁸⁸

2.2.1.6. Fetvâ mecmûalarına göre muteber fıkıh eserleri

Selçuklu devletinin devamı niteliğinde olan Osmanlı devleti hukûkî olarak da bu takibi sürdürmüştür. Ancak sınırlarının genişlemesi ve bunun sonucunda ortaya çıkan sosyal ve kültürel değişim, tevârüs edilen fikhî müktesebatın yeniden yorumlanmasını gerektirmiştir. Bu yorumlama faaliyeti daha çok “Esahh-ı akvâl”i tespiti yönelmekle birlikte literatüre eleştiriler de yapılmıştır.³⁸⁹ Örneğin Bedreddin Simâvî (823/1420) *Letâifu'l-İşârât* adlı eserine yazdığı et-Teshîl adlı şerhinde çoğunlukla Hanefî fakihlerin görüşleri bazen de mezhebin tutarlılığına yönelik bin üzerinde eleştiri yapmıştır.³⁹⁰

³⁸⁷ Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, s. 346-347.

³⁸⁸ Dadaş, *Şeyh Bedreddin*, s. 119-151.

³⁸⁹ Düzenli, *Muteber Kaynak ve Müftâ Bih*, s. 29.

³⁹⁰ Şeyh Bedreddin, *Letâifu'l-İşârât*, (çev.: Hacı Yunus Apaydın ve diğ.). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012, I, 19. Ayrıca örnek eleştiriler için bkz. Dadaş, *Şeyh Bedreddin*, s. 71.

Çalışma konumuz olan Atâullah Efendi'nin *Mecmûa-i Atâiyye* adlı eseri de *Kudûrî*, *Hidâye*, *Mebsût*, *Kâdîhan* gibi eserlere başvurarak güncel meseleler ile ilgili bir metin ortaya koymuştur.³⁹¹

Müeyyedzâde (ö. 922/1516) Hanefî fıkıh eserlerinden derleme şeklinde konuları güncelleştirmek suretiyle bir eser hazırlamış, Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/1526) benzer şekilde *Hidâye*'yi ele alarak görüşlerden en kuvvetli olanları seçmek suretiyle muhtasar bir eser ortaya koymuştur. Rasul b. Salih el-Aydî (ö. 978/1570) *el-Fetâvâ'l-Adliyye*'yi, Sakızî *Surratü'l-Fetâvâ*'yı padişahın emri ile Hanefî mezhebinin en sahih görüşlerini toplamak maksadıyla yazmıştır.³⁹²

Mehmet Şener, *Düreru'l-Hukkâm*'ın kaynakları üzerine ele aldığı çalışmasında toplam 104 kaynağa atıfta bulunulduğunu tespit etmiştir.³⁹³ İlyas Kaplan ise müellif nüshasından tahkik ettiği *Dürer* şerhinde 99 kaynağa atıfta bulunduğunu, bunlardan beşinin fıkıh usulü, yetmiş yedisinin fûru fıkıh, sekizinin hadis, ikisinin Arap dili ve dördünün dil kitapları olduğunu ifade etmiştir.³⁹⁴

Fetvâ mecmualarında toplanan konuların en çok hangi kaynaklara dayandığı problemini ele alan Düzenli, Osmanlının farklı dönemlerinde ve şeyhülişlâmlık, müftîler ve kadılar tarafından hazırlanmış fetvâ mecmualarının kaynaklarını tespit etmek suretiyle Osmanlı fıkının muteber kaynaklarını belirleme noktasında önemli bir sonuca varmıştır. Makaleye göre fetvâ mecmualarında en çok tercih edilen kaynakların ilk 20'si şu şekildedir: *Kâdîhan*, *Bezzâzî*, *Câmiu'l-Fusûleyn*, *Kunye*, *Şerhu Kenz İbn Nüceym*, *Hülâsa*, *Tatarhâniyye*, *Muhît Burhânî*, *Durer Gurer*, *Gunye*, *Munye*, *Hizânetü'l-Fetâvâ*, *Eşbâh*, *Câmi'*, *Vecîz* (Serahsî), *Tenvîru'l-Ebsâr*, *Dürrü'l-Muhtâr*, *Cevâhiru'l-Fetâvâ*, *Multekâ*, *Şerhu Mecma'*.³⁹⁵

Osmanlı Müftâ bih kaynaklarının yanında bazı eserler referans alınması noktasında zayıf olarak nitelendirilmişlerdir. Bu eserlerden; Molla Miskîn'in *Şerhu'l-Kenz*'i ve Kûhistânî'nin *Şerhu'n-Nukâye*'si müelliflerinin durumlarının bilinmemesi ve muhtasar olması sebebiyle, Zâhidî'nin *Kunyetü'l-Münîye*'sinde zayıf görüşler bulunduğu için; Haskefî'nin *Dürrü'l-Muhtâr*'ı, İbn Nüceym'in *Nehru'l-Fâik*'i ve *Eşbâh ve'n-Nezâir*'i, Aynî'nin *Şerhu'l-Kenz*'i muhtasar oldukları için fetvâ için uygun görülmemişlerdir.³⁹⁶

“Osmanlı'da muteber kaynak” problemi çerçevesinde genel kanaat *Dürer* ve *Multekâ*'nın temel başvuru kaynakları olduğu yönündedir. Fakat Düzenli makalesinde farklı dönemlerde telif edilmiş fetvâ mecmualarında geçen kaynakları başvuru sayısına göre sıralamış ve bu iki eserin iddia edildiği gibi Osmanlı'nın temel başvuru kaynakları olmadığını tespit etmiştir. Osmanlı muteber kaynakları noktasında ortaya çıkan farklı tespitlerin farklılık arzemesinde iki ayrıntı dikkat çekmektedir. *Dürer* ve *Multekâ*'yı öne çıkaran çalışmalarda daha çok medrese müfredatı ve şahıs koleksiyonları öne çıkarken *Kâdîhan* gibi eserleri öne çıkaran çalışmalarda daha çok müellefâtın başvuru mercileri öne

³⁹¹ Atâullah Efendi, *Mecmûa-i Atâiyye*, Süleymâniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 920, vr. 26a-78a.

³⁹² Düzenli, Muteber Kaynak ve Müftâ Bih, s. 29-30.

³⁹³ Şener, Mehmet, *Dürer'in kaynakları*, İzmir: Öğrenci Basımevi, 1987, s. 1-80.

³⁹⁴ Molla Hüseyin, Muhammed b. Ferâmuz, *Düreru'l-Hukkâm Şerhu Gureri'l-Ahkâm* (thk. İlyas Kaplan), Beyrut: Dâru's-Sâdır, 2018, I, 10-17 (muhakkikin önsözü).

³⁹⁵ Düzenli, Muteber Kaynak ve Müftâ Bih, s. 32-64

³⁹⁶ İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 284-288.

çıkılmaktadır. Dolayısıyla yapılan iki farklı tespitin farklı alanlara yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Fakat her ne kadar farklı alanlarla ilgili bir tespit de olsa sonuç itibari ile “Osmanlı’da muteber kaynak” anlayışı açısından ortaya farklılık çıkmaktadır.

2.2.2. Muteber şahsiyetler

Osmanlı ilim geleneğinde herhangi bir mesele ile ilgili farklı görüşler var olduğunda bunlardan hangisinin esas alınacağı ile ilgili tartışmalar genelde tabakât çalışmaları üzerinden gelişmiştir. Yavuz Sultan Selim’in İbn Kemal’e “çocukların çocukları” şeklinde yapılan vakıflardan kızların çocuklarının da yararlanıp yararlanmayacağını sorması üzerine İbn Kemal tarafından ele alınan; “Risâle fî dühûli veledî’l-bint fî’l-vakfî alâ evlâdî’l-evlâd” risalesi,³⁹⁷ bu konuyu düzenli ve sistematik olarak ele alan ilk çalışmadır.³⁹⁸

İbn Kemal risalesinin başında; mukallid müftünün fetvâ verirken kimin görüşünü naklediyorsa o kişinin rivayetlerini, dirayet derecesini, fukaha tabakasında hangi tabakada yer aldığını bilmesi gerektiğini; bu sayede bir konudaki farklı görüşlerden birini tercih ederken hangi görüşü alması gerektiğini bilebileceğini nakletmiştir.³⁹⁹

Bu risâlede tabakalar şu şekildedir;⁴⁰⁰

1. Tabakâtü’l-müctehidîn fî’ş-şer’: Dört mezhep imamı gibi usul kurallarını ihdas eden ve bu kurallar ile Kitâb, Sünnet, icma ve kıyastan hüküm çıkaran kimselerdir. Usul ve fûruda kimseyi taklit etmezler.
2. Tabakatü’l-müctehidîn fî’l-mezhep: Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Ebû Hanîfe’nin diğer talebeleri gibi mezhep imamlarının ihdas ettiği kurallar perspektifinde hüküm çıkaran kişilerdir. Fer’î bazı konularda imamlarına ihtilaf etseler de esaslarda ona bağlıdırlar.
3. Tabakatü’l-müctehidîn fî’l-mesâil: Hassâf, Ebû Ca’fer et-Tahâvî, Ebu’l-Hasan el-Kerhî, Şemsü’l-Eimme el-Halvânî, Şemsü’l-Eimme es-Serahsî, Fahu’l-İslâm el-Pezdevî, Fahrudin Kâdîhân ve benzerî fukahâ gibi mezhep imamının hakkında bir şey söylemediği konularda görüş bildiren kimselerdir. Bu kimseler esaslarda ve fûru meselelerde imamlarına ihtilaf edemezler.
4. Tabakatü ashâbi’t-tahrîc mine’l-mukallidîn: İctihat yapmayan, mezhep görüşlerini mezhep esasları çerçevesinde açıklayabilen kişilerdir. Cessas bu tabakadadır.
5. Tabakatü ashâbi’t-tercîh mine’l-mukallidîn: Kudûrî ve Merginânî gibi görüşler arasında tercih yapan kimselerdir.

³⁹⁷ İnanır, Ahmet, *İbn Kemâl’in Fetvâları Işığında Osmanlı’da İslâm Hukuku*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008, s. 26.

³⁹⁸ Önder, Muharrem, Hanefi Mezhebinde Fukahânın Bilgi Yönünden Tasnifi, Cengiz Çuhadar ve diğ. (Ed.) *IV. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik-*, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbası, 2017, s. 621.

³⁹⁹ İbn Kemal, Ahmed b. Süleyman, *Risâle fî Dühûli Veledî’l-Bint fî’l-Vakfî alâ Evlâdî’l-Evlâd*, (haz. Salim Özer), *İbn Kemal’in İslam Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri (tahkik ve tahlil)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1991, s. 194.

⁴⁰⁰ İbn Kemal, *Risâle fî Dühûli Veledî’l-Bint*, s. 195-197.

6. Tabakatü'l-mukallidîn el-kâdirîn ale't-temyîz: Mezhep görüşleri içerisinde en güçlü görüşü güçlü ve zayıf görüşten; mezhepte “zâhîrî'r-rivâye”, “zâhîrî'l-mezhep”, ve “nâdir rivâyet” nakilleri birbirinden ayırabilen mukallid kimselerdir. Neseî, el-Mevsîlî Sadru'sh-Şerîa Ubeydullah el-Mahbûbî, Muzafferuddin İbnü's-Sââtî gibi metin müellifleri bu tabakadadır.

7. Mukallitler Sınıfı: Değerli ile değersiz, sağ ile solunu birbirinden ayıramayan kimselerdir.

İbn Kemal'in Hanefî tabakâtına Kınalızâde birinci tabakayı içtihat yapabilenlerin en yükseği şeklinde zikretmiş ve İmam Şafî, Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel, Süfyân ve Dâvûd'u gibi kimseleri eklemiş,⁴⁰¹ ikinci tabakayı ictihat yapabilenlerin orta sınıfı olarak tanımlamış ve Ebû Hanîfe'nin öğrencileri yanında Şafîilerden Müzenî ve Büveytî'yi eklemiş, üçüncü tabakayı içtihat yapabilenlerin en alt tabakası olarak zikretmiştir. Bundan sonra herhangi bir değişiklik yapmadan İbn Kemal'in görüşlerini almıştır.⁴⁰²

Kefevî, İbn Kemal'in yedili taksimini birinci ve yedinci tabakaları zikretmeksizin beş kısımda ele almış, ikinci tabakada *ez-Zahîretu'l-Burhânî* ve *el-Muhîtu'l-Burhânî* eserlerinin müellifi Burhânüddin Mahmud'u ve Nisâb ve Hulâsa eserlerinin müellifi İmam Tahir b. Ahmed'i, üçüncü tabakada er-Râzî'yi, beşinci tabakada ise Şemsü'l-Eimme Muhammed el-Kerderî, Cemâlüddin Mahmud el-Hasîrî'yi eklemiştir.⁴⁰³ Kefevî'nin ikinci ve beşinci tabakası İbn Kemal'in üçüncü ve altıncı tabakalarına denk gelmektedir.⁴⁰⁴ Edirneli Mehmed Kâmî de İbn Kemal'in yedili taksimini altılı taksim ile ele almış, yedinci tabaka olan mukallitleri zikretmemiştir.⁴⁰⁵

İbn Âbidin de İbn Kemal'in tabakatını ona nisbet ederek değişiklik yapmadan zikretmiştir.⁴⁰⁶ Aynı şekilde Takıyyüddin b. Abdülkâdir Temîmî, Ömer b. Ömer Zührî, Muhammed Ahmed Ali gibi ulema da İbn Kemal'in tabakatını benimsemişlerdir.⁴⁰⁷

Ancak bu tabakalar, Şihâbüddin el-Mercân (ö. 1306/1889), Abdülhay el-Leknevî (ö. 1304/1887), Abdülkâdir er-Râfî (1323/1906), Zâhid el-Kevserî (1951), Muhammed Ebû Zehra (1974) gibi kimseler tarafından eleştirilmiştir. Eleştiri yönü ise temelde iki yöndedir. Bunlardan birincisi; ulemanın derecelendirme şekli, ikincisi ise yine ulemanın tabakalara dağıtım şeklindedir.⁴⁰⁸

⁴⁰¹ Kınalızâde, birinci tabakaya örnek verirken “zikredilen altı imam gibi” ifadesini kullanmıştır. Bu ifadelerdeki kimseler sayfa 92'dedir. Biz Muharrem Önder'in usulünü takip ederek burada zikrettik. Önder, Hanefî Mezhebinde Fukahânın Bilgi Yönünden Tasnifi, s. 623.

⁴⁰² Kınalızâde İbnü'l-Hinnâî, Alaüddin Ali Çelebi b. Emrullah b. Abdülkadir Hamîdî, *Tabakatü'l-Hanefiyye*, Amman: Dâru İbni'l-Cevzi, 2003, s. 93-97

⁴⁰³ Kefevî, *Ketâib*, I, 39-41.

⁴⁰⁴ Önder, Fukahânın Bilgi Yönünden Tasnifi, s. 624.

⁴⁰⁵ Edirnevî, Mehmed Kâmî, *Mehâmmü'l-Fukahâ*, haz. Ahmet Hamdi Furat (Ahmet Hamdi Furat'ın 18. *Yüzyıl Osmanlısında Bir Hanefî Tabakatı: Mehâmmü'l-Fukahâ* Adlı Eserinin İçinde) İstanbul: Kayihan Yayınları, 2019, s. 21-23.

⁴⁰⁶ İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 260-279.

⁴⁰⁷ Önder, Fukahânın Bilgi Yönünden Tasnifi, s. 624-625.

⁴⁰⁸ Önder, Fukahânın Bilgi Yönünden Tasnifi, s. 625; Yapılan eleştiriler için bkz: aynı müellif, s. 626-631.

Düzenli, tabakâtlarda ve fetvâlarda ismi zikredilen kimseleri tespit etmek ve bu kişiler hakkındaki değerlendirmeleri aktarmak suretiyle Osmanlı dönemi muteber şahsiyetleri tesbit etmiş ve bu kişiler arasındaki derecelendirmeler hakkında önemli bilgiler sunmuştur. Yazarın çalışmasında ele aldığı müellifler şu şekildedir: İftiharüddîn Tahir b. Ahmed b. Abdîrreşîd el-Buhârî (ö. 542 /1147), Burhânüddîn (Burhanü's-şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz el-Buhârî, el-Mergînânî (ö. 616/1219), Cessâs (ö. 370/961), Ebu Abdullah Yusuf b. Ali b. Muhammed el-Cürcanî (ö. 522/1128'den sonra), Debûsî (ö. 430/1039), Ebu Yusuf (ö. 182/796), Ebu'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983), Hâherzâde (ö. 483/1090), Hasîrî (ö. 636/1238), Haskefî (ö. 1088/1677), Hassâf (ö. 261/875), Hidâye sahibi Mergînânî (ö. 593/1197), Ebu Ca'fer Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hinduvânî el-Belhî (ö. 362/973), İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), İsbîcâbî (ö. 535/1140), Kâdîhân (ö. 592/1196), Hâfızuddin Abdillâh b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî (ö. 710/1310), Kerhî (340/952), Kudûrî (ö. 428/1037), Mecma' sahibi İbnü's-Sâatî (ö. 694/1295), Mevsîlî (ö. 683/1284), Pezdevî (ö. 482/1089), Şemsüleimme el-Halvânî (ö. 452/1060-?), Şemsüleimme el-Kerderî (ö. 642/1244), Şemsüleimme er-Radî, Serahsî (ö. 483/1090-?), Ebu Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybanî (ö. 189/805), Tâcüddin Ahmed b. Abdülaziz, Tahâvî (ö. 321/933), Burhânüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa el-Evvel Ubeydullah el-Mahbûbî el-Buhârî, Ebü'l-Hüzeyl Züfer b. el-Hüzeyl b. Kays el-Anberî el-Basrî (ö. 158/775).⁴⁰⁹

2.2.3. Muteber gerekçeler

Osmanlı döneminde bir görüşün müftâ bih kabul edilmesinde bir takım gerekçelerin zikredildiği görülmektedir. Atâullah Efendi'nin *Mecmua-i Atâiyye*'sinde bu gerekçeler şu şekildedir: Söz konusu meselede çoğunluğun tercihi,⁴¹⁰ *Tashîh*'in tercih etmiş olması,⁴¹¹ varolan görüşe muhalif bir görüş olmaması,⁴¹² Attâbî, Burhânî, Zahîriyye, Sâhibu *Hızâne*, Timurtâşî'nin tasrih etmiş olması,⁴¹³ Şemsuleimme'nin görüşüyle uyuşması,⁴¹⁴ *Tahâvî* şerhinde geçmiş olması,⁴¹⁵ *Hidâye* ve diğer eserlerde bu şekilde tasrih edilmiş olması,⁴¹⁶ Zâhiru'r-Rivâye görüş olması,⁴¹⁷ fetvalarda tasrih edilmiş olması ve farklı bir görüşün olmaması,⁴¹⁸ meşâyihın meselede ihtilaf etmesi ve konu üzerinde Kâdîhan'ın tercihi,⁴¹⁹

⁴⁰⁹ Düzenli, Osmanlıda Muteber Kaynak ve Müftâ Bih, s. 15-22.

⁴¹⁰ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 22b. "Bu kayıtla fetva verilmiştir, çünkü şeyhülislâm dışında çoğunluk bu görüşü benimsemiştir."

⁴¹¹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 23b. "Meşâyih Ebû Hanîfe'nin kavliyle fetva vermiştir, *Tashîh*'te geleceği üzere."

⁴¹² Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 23b. "Muârizı olmaması sebebiyle meşâyih bununla fetvâ vermiştir."

⁴¹³ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 26b.

⁴¹⁴ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 26b. "Meşâyih Şemsuleimme'nin görüşüyle desteklendiği için Ebû Ali en-Nesefî'nin görüşü ile fetva vermiştir."

⁴¹⁵ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 31b. "Tahâvî şerhinde geçtiği üzere bu şekilde istifade edilmiştir."

⁴¹⁶ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 31b. "Hidâye sahibi ve diğerlerinin tasrihine göre kinaye lafızları boşanma niyeti ile söylendiğinde talak gerçekleşir. Benden uzaklaş ifadesi de kinaye lafzıdır ve niyetle talak gerçekleşir."

⁴¹⁷ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 33a.

⁴¹⁸ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 38a. "Bu görüşle fetva verilmiştir çünkü fetvalarda tasrih edilmiş ve aynı şekilde hilafına görüş yoktur."

⁴¹⁹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 38b. "Meşâyih talak davasında rivayet farklılığı sebebiyle ihtilaf etmiştir, sahih olan talakın gerçekleşmesidir. Çünkü babanın sözü kızın sözü gibidir. *Kâdîhân*'da böyledir."

muteber eserlerde muhalif bir görüşün bulunmaması,⁴²⁰ görüşün muteber eserlerdeki görüşle örtüşmesi,⁴²¹ muteber eserlerin çoğunda zikredilen görüşün aksine bir görüş olmaması,⁴²² görüşün nakillerle desteklenmiş olması,⁴²³ zikredilen görüşün en güçlü görüş olması,⁴²⁴ fetvâ ve metinlerin çoğunda tasrih edilmiş olması,⁴²⁵ önde gelen ulemanın ittifakı ve muteber kitaplarda geçmesi,⁴²⁶ önde gelenlerin zikredilen görüşte birleşmeleri,⁴²⁷ meşâyih'in çoğunluğunun bir görüş üzerinde olması⁴²⁸ ve uygulamanın mezkûr görüşe göre olması.⁴²⁹

⁴²⁰ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 39b. “Bununla fetva verilir çünkü ben büyük bir çabadan sonra muteber eserlerde hilafına bir görüş bulamadım.”

⁴²¹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 40a. “Bununla fetva verilmiştir çünkü muteber eserlerdeki görüşlere muvafıktır.”

⁴²² Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 40a. “Bununla fetva verilir çünkü muteber eserlerin çoğunda bunun hilafına bir görüş yoktur.”

⁴²³ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 46b. “Bununla fetva verilmiştir çünkü nakillerle desteklenmiştir.”

⁴²⁴ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 48a. “Bununla fetva verilir çünkü en güçlüdür.” Atâullah Efendi burada zikrettiği görüşün hangi yönden en güçlü olduğu hususunda bir açıklama yapmamıştır.

⁴²⁵ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 50b. “Bununla fetva verilmiştir çünkü metin ve fetvaların çoğunda tasrih edilmiştir.”

⁴²⁶ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 51a. “Bazı kitaplarda farklı tertibler görülse de bu tertib önde gelen ulemanın icma ettiği bir görüştür ve ben onların muteber kitaplarında bu şekilde gördüm.”

⁴²⁷ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 51a. “Önde gelenlerin onun üzerinde içtima etmeleri sebebiyle meşâyih bununla fetva vermiştir.”

⁴²⁸ Atâullah Mehmed Efendi *Muhîtu 'l-Burhânî*’den aktardığı bu nakli hamisinde “aleyhil fetvâ” kaydı ile belirtmiştir. Bu tercihin *Muhîtu 'l-Burhânî*’ye ait olması daha kuvvetlidir. Ancak Atâullah Efendi’nin de aynıyla nakletmiş olması tercihi benimsediğini göstereceği için tercih gerekçesi olarak zikredebiliriz.

⁴²⁹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 43a. “Bu meselede amel bununladır, ayrıca Sadruşşehîd bu konuyu nikah babında tasrih etmiş ve bu görüşle fetva vermiştir.”

**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: MECMUA-İ ATÂİYYE ADLI ESERDE YER ALAN
MÜFTÂ BİH MESELELER VE BU MESELELERİN MOLLA HÜSREV'İN
DÜRERÜ'L-HUKKÂM ŞERHU GURERİ'L-AHKÂM ADLI ESERİ İLE
KARŞILAŞTIRILMASI**

3.1. Molla Hüsrev ve *Dürer*'i

Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Fatih Sultan Mehmed döneminde yaşamış, müderrislik, kadılık ve kazaskerlik görevlerinde bulunmuş bir Osmanlı alimidir. Fıkıhta *Dürer* adlı eseri meşhurdur.⁴³⁰ Bu eser müellifin kendi eseri *Gurer* üzerine yazdığı şerhidir. Eserde Hanefî mezhebindeki ihtilaflara değinilmiş, deliller üzerinde durulmamıştır.⁴³¹

Molla Hüsrev eserinde zayıf rivayetlerden arındırılmış, metinlerdeki mutlak ifadelerin şerh ve fetvâlarda zikredilmiş kayıtlarını ihtiva eden, kolaylıkları içine alan, atlanılmış meseleleri zikreden bir eser kaleme aldığını⁴³² mukaddimesinde belirtmiştir.

Dürerü'l-Hukkâm Timurtâşî'nin *Tenvîru'l-Ebsâr* ve bunun üzerine Haskefi'nin telif ettiği *Dürü'l-muhtâr* olmak üzere kendinden sonraki fikhî literatürde önemli bir başvuru kaynağı olmuştur.⁴³³

Kendisinden önceki fikhî birikimi hacim, şekil, üslup ve içerik yönleriyle iyi bir şekilde aktarması sebebiyle Osmanlı eğitim ve kaza faaliyetlerinin temel eserlerinden olmuştur. Uzun süre medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş,⁴³⁴ asırlarca kadı, müftî ve müderrislerin başvuru kaynağı olmuştur.⁴³⁵ Yine şer'î mahkemelere hakim yetiştirmek maksadıyla şeyhülislâmlık makamının himayesinde kurulan hukuk okulu Medresetü'l-Kudât'ta *Mecelle* ile birlikte *Dürer* dört yıl boyunca okutulan eserlerden birisidir.⁴³⁶ Eserin ilmi sahadaki değeri cumhuriyet dönemine kadar devam etmiş, hatta “Dürer muallimliği” şeklinde ıstılahlaşmıştır.⁴³⁷

Ençakar, *Dürer* üzerine yapılan şerh, haşiye, ta'lik, ihtisar, tercüme ve reddiye türü eserler yoluyla bazıları tam, bazıları eksik, bazıları da belli konuları işleyen yüze yakın çalışma olduğunu tespit etmiştir. Bu çalışmalar ilmiye sınıfından önemli kişilerce yapılan

⁴³⁰ Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 200-205.

⁴³¹ Akgündüz, Ahmet, *Dürerü'l-hukkâm*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994, X, 27.

⁴³² Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 5.

⁴³³ Akgündüz, *Dürerü'l-Hukkâm*, X, 27.

⁴³⁴ İpşirli, Mehmet, Medrese, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003, XXVIII, 328.

⁴³⁵ Özel, Ahmet, Hanefî Mezhebi, (müellif sadece Literatür bölümünü ele almıştır), *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, XVI, 23.

⁴³⁶ İpşirli, Mehmet, Medresetü'l-Kudât, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003, XXVIII, 343-344.

⁴³⁷ Ençakar, Orhan, Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-Hukkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2014, sy. 23, s. 223-224.

çalışmalardır. Bu da eserin Osmanlı ilim muhitindeki önemini göstermesi açısından önemli bir husustur.⁴³⁸

Mukayese için *Dürer*'in seçilmesinde yukarıda zikrettiğimiz gibi eserin Osmanlı dönemindeki önemi etkili olmuştur. Bunun yanı sıra *Dürer* ve *Mecmûa-i Atâiyye*'nin hükümleri gerekçelendirme, râcih karşısında mercûha da değinme, müftâ bih görüşe atıf gibi noktalarda ortak tavır sergiledikleri dikkat çekmektedir. Bu ve benzeri özellikler sebebiyle hem ele aldığımız eserin şekli niteliğini bir mukayese yoluyla ortaya çıkarmak, hem de Osmanlı hukukunun kendi içerisindeki tarihi seyrini takip edebilmek için mukayesede *Dürer*'i esas aldık. Güncel hayatta en çok karşılaşılan bir konu olması sebebiyle de karşılaştırmada aile hukuku (nikah-talak) bahislerini tercih ettik.

3.2. Mecmûa-i Atâiyye'de Yer Alan Müftâ Bih Meseleler

Çalışmanın yöntemleri bölümünde değindiğimiz üzere, Mecmûa-i Atâiyye'nin hamisinde nakledilen görüşler arasında “bihi üftiye”, “bihi eftâ meşâyhuna” şeklinde müftâ bih görüşlere işaret edilmiştir. Bu tercihlerin bizzat müellif tarafından mı esere eklendiği, yoksa müstensihlerin mi eklediği kesin değildir. Ancak bu kayıtlar yazma nüshaların çoğunluğunda esere eklenmiştir. Biz de bu kayıtlar çerçevesinde müftâ bih görüşleri tespit ederek aktardık. Bu meseleleri aktarırken ilgili hükümleri Molla Hüsrev'in *Dürer*'i ile mukayese ederek farklılıkları belirttik. Bu mukayese sonucunda Osmanlı'da müftâ bih görüşlerin zamana göre farklılık arz edip etmediği, şayet farklılıklar varsa bu farklılığın oranı ve sebepleri üzerinde bir karara varmaya çalıştık.

3.2.1. Nikâh kitâbı

3.2.1.1. Nikah ile ilgili bazı meseleler

Atâullah Efendi nikah bölümünün altında ilk olarak bazı meselelere değinmiş, ardından evlilikte veli, vekâlet ve mehir gibi nikahın alt konularına bablar altında değinmiştir.

3.2.1.1.1. Nikahı boşanma veya boşanma hakkına bağlama

Atâullah Efendi nikah ile ilgili olarak müftâ bih kaydıyla değindiği ilk mesele, erkeğin kadının boş olması şartıyla evlenmesi veya kadına boşanma yetkisi verilmesi gibi ön koşullarla yapılan nikah akdinin geçerliliğidir. Müellif nikahı boşanmaya bağlama hususunu farklı fakihlerin meseleye getirdiği farklı kayıtları da zikrederek ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “*Bir adam bir kadınla boş olmak üzere veya onun işi onun elinde olmak üzere (tefviz) evlenirse Câmiu's-Sagîr'de İmam Muhammed'in zikrettiğine göre nikah câiz talâk, batıl olur, onun işi de onun elinde olmaz (tefviz makbul olmaz). Fetvâlarda Hasan b. Ziyad'dan söyle nakledilir: 'Şayet kadınla 10 güne boş olmak üzere evlenirse nikah caiz, talak batıl olur. Kadın da kendi durumuna malik olmaz.' Ebu'l-Leys şöyle dedi: 'Bu erkeğin başlaması durumundadır. Şayet kadın başlar ve -Kendimi boş olmak üzere seninle*

⁴³⁸ Ençakar, *Dürerü'l-Hukkâm Etrafında Oluşan Literatür*, s. 266-267.

evlendirdim veya -İstediğim zaman kendimi boşayacağım der, koca da -Kabul ettim derse nikah caiz, talak vaki, kadın da kendi durumuna malik olur. Çünkü başlangıcın kadın tarafından olması kocanın kadının kavlinden sonra -kabul ettim demesi sebebiyle nikahtan sonra tefviz olur. Cevap da sorunun içindeki iadeyi içinde barındırır. Bu durumda koca (kabul ettim demesiyle) sanki -Senin boş olmanı veya senin işinin senin elinde olmasını kabul ettim demiş gibidir. Kadın nikahtan sonra tefviz yapılmış olur.”⁴³⁹ Molla Hüsrev, Atâullah Efendi’nin değindiği birinci (nikahın boşanmaya bağlanması) ve ikinci (Kadına boşanma yetkisi verilmesi) meseleye farklı açılardan değinmiş ancak Atâullah Efendi’nin değindiği kayıtlarla (söze erkeğin veya kadının başlaması, boşanmayı müddete bağlama gibi) ele almamıştır.⁴⁴⁰

3.2.1.1.2. İddet sırasında evlilik

Evlenme engelleri, erkek ile kadın arasında nikah bağının kurulmasına mani durumlardır. Bu engeller geçici ve dâimî olmak üzere ikiye ayrılır. Dâimî engeller akrabalık, evlilik veya süt hısımlığı sebebiyle oluşan engellerdir. Geçici engeller ise dört eşle evli olma, din ayrılığı, başka birisi ile evli olma, iddet süresi içinde olma gibi belli durumlarla kayıtlanmış engellerdir.⁴⁴¹ Atâullah Efendi de bu engellerden, kadının iddeti müddetinde birisiyle evliliği konusunu ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “İddet içerisinde nikah caiz olmaz.”⁴⁴²

3.2.1.1.3. Kocanın kendisinden iddet bekleyen eski karısı ile evlenmesi

Bir önceki müftâ bih görüşte iddet bekleyen bir kadının evlenemeyeceğini mutlak ifadelerle nakleden Atâullah Efendi bu görüşü, evlenilecek kişinin eski kocası olması kaydıyla tekrar ele almıştır. Müellif burada kadının iddet içinde evlenemeyeceği şeklindeki genel ifadeden eski kocayı istisna etmiştir. İlgili mesele şöyledir; “Koca kendisinden bâin talak iddeti bekleyen kadın ile iddeti içerisinde veya iddetinden sonra evlenebilir.”⁴⁴³

3.2.1.1.4. Adamın ölen karısının kız kardeşi ile evlenmesi veya dördüncü karısının ölümünden sonra beşinci hanımla evlenmesi

Evlenme engellerinden yakın akrabalığın bir örneği olarak iki kız kardeşi aynı nikah altında bulundurmamak (tahrîm-i cem’) haramdır.⁴⁴⁴ Aynı şekilde dörtten fazla kadını aynı nikah

⁴³⁹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 19a; M: Nûshada meselenin karşısında müftâ bih kaydı eksiktir.

⁴⁴⁰ Örneğin Molla Hüsrev “Seninle evlendiğim gün boşsun.” ifadesinden sonra kocanın karısını gece nikahlaması, “Senin işin senin elindedir.” ifadesinin kinaye lafızlarından olması gibi konulara değinmiştir. Bkz. Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 365, 368, 371.

⁴⁴¹ Bkz. Haddâd, *Cevheratü’n-Neyyira*, IV, 270-284; Zeylâ’î, *Tebyînu’l-Hakâik*, II, 101-114; Leknevî, *Umdetü’r-Ri’âye*, II, 249; Semerkandî, Alâuddin Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetu’l-Fukahâ*, Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2017, I-IV, III, 169, 175.

⁴⁴² Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 19a; M: Nûshada meselenin karşısında kayıt eksiktir.

⁴⁴³ Atâullah Mehmed Efendi, *Mecmûa*, vr. 19a; M: Nûshada meselenin karşısında kayıt eksiktir. Ancak bu iddet kadının üçüncü defa boşanması sonucu beklediği iddet olmamalıdır. İbn Nuceym, *Bahru’r-Râik*, IV, 94.

⁴⁴⁴ Merginânî, *Hidâye*, III, 12; Mevsilî, *İhtiyâr*, III, 43; Haddâd, *Cevheratü’n-Neyyira*, IV, 273; Semerkandî, *Tuhfetu’l-Fukahâ*, III, 169.

altında bulundurmak da haramdır.⁴⁴⁵ Atâullah Efendi bu engeli kadının ölümünden sonra yine kadının kız kardeşiyle evlenilebilme yönüyle incelemiş, daha sonra aynı kategoride (geçici engeller) benzer bir mesele olarak dört kadınla evli bir kimsenin eşlerinden birisinin ölümü halinde yeni bir evliliğin imkanı üzerinde durmuştur. İlgili mesele şöyledir: “*Bir adamın karısı öldüğünde koca, ölen karısının kız kardeşi ile bir gün sonra evlenebilir. Aynı şekilde dört karısı olan bir kimsenin eşlerinden birisi öldüğünde hemen bir gün sonra beşinci bir kadınla evlenmesi caizdir.*”⁴⁴⁶

3.2.1.1.5. Zina yoluyla hamile kalmış kadınla evlilik

Hanefî mezhebinde zina bazı sonuçlar noktasında evlilik gibi kabul edilmiş, bazı haklar hususunda ise evlilik gibi sayılmamıştır. Mesela zina yapan bir erkek zina yaptığı kadının annesi ve kızı ile evlenemez. Bu açıdan evlilik gibi kabul edilmiştir.⁴⁴⁷ Ancak zinadan hamile olan bir kadın, talak veya ölüm sebebiyle iddet bekleyen hamile kadının beklemesi gereken süre konusunda farklı değerlendirilerek bu süreye bağlı kalmakla yükümlü tutulmamıştır. Dolayısıyla zina nikah gibi değerlendirilmeyerek zina yolu ile hamile kalmış kadının doğumu beklemeden evlenmesine izin verilmiştir.⁴⁴⁸ Atâullah Efendi de zinadan hamile kalmış bir kadınla evliliğin hükmüne değinmiş ve daha sonra böyle bir evlilikte normal evlilik hukukunun doğurduğu kadından cinsî faydalanma hakkına hemen sahip olunamayacağı konusuna yer vermiştir. İlgili mesele şöyledir; “*Zina yoluyla hamile bir kadın evlendiğinde kocası doğumuna kadar onunla cinsel ilişkiye girmez. Ebu Yusuf (bu nikah) caiz değildir demiştir. Fetvâ Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed’in görüşüne göre dir. Çünkü nikahtan men etmek, tam bir nikahta meni sahibinin hakkına saygı ve onun yatağına başkasının girmemesi içindir. Cinsi birliktelikten men etmek, adamın menisini başkasının menisinin olduğu yere karıştırmaması içindir.*”⁴⁴⁹ Molla Hüsrev de Atâullah Efendi gibi zinadan hamile kadınla evliliği cinsi münâsebet olmamak kaydıyla caiz görmüştür. Atâullah Efendi zinadan hamile kadınla evlenecek erkeğin zina yapan kişi mi yoksa başka birisi mi olduğu konusunu “müfta bih” görüşün gerekçesini zikrederken kapalı olarak ifade etmiştir. Molla Hüsrev ise yukarıda aktardığımız meseleyi ve hükmünü aktardıktan sonra bunun kadının zina yaptığı erkekten başka bir erkekle evlenmesi durumu için aktarıldığını, şayet zinadan hamile olan bu kadınla evlenen kişi kadının zina yaptığı erkeğin kendisi olması durumunda nikahın herkese göre geçerli olduğunu naklederek evlilik yapacak erkeğin vasıflarını daha açık ortaya koymuştur.⁴⁵⁰ Dürer’de zinadan hamile kadınla evlenen kişinin zâninin kendisi olması durumunda ittifakla nikahın caiz olduğunu belirtmesi, evlenen erkeğin zâni dışında birisi olması durumunda nikahın caizliğinin ihtilaflı olduğunu ortaya koymakta, böylece Atâullah Efendi’nin zikrettiği Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed ile Ebû Yusuf arasındaki ihtilafa dolaylı bir şekilde temas etmektedir. Yine Atâullah Efendi konuyu ihtilaflı olarak nakletmiştir. Biz Dürer’den ihtilafın evlilik yapan kimsenin zânî

⁴⁴⁵ Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, III, 170.

⁴⁴⁶ Atâullah Mehmed Efendi, *Mecmûa*, vr. 19a.

⁴⁴⁷ Meydânî, *Lübâb*, IV, 12.

⁴⁴⁸ Merginânî, *Hidâye*, III, 23-24.

⁴⁴⁹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 19a.

⁴⁵⁰ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 332. Ayrıca bkz. Merginânî, *Hidâye*, III, 23-24.

dışında biri olduğunda meydana geldiğini görüyoruz. Dolayısıyla Atâullah Efendi'nin kayıtsız olarak naklettiği “zinadan hamile bir kadınla evlenen kimse”nin zâniden başkası olduğunu anlıyoruz. Ayrıca Atâullah Efendi'nin zikrettiği imamlar arasındaki ihtilafın da zinadan hamile kadınla cinsi birliktelik noktasında değil, nikahın kendisinde olduğunu görüyoruz.

3.2.1.2. Nikahta vekâlet

Vekilin evlilik vekâletini kendi lehine kullanması

Vekâlet birçok konuda olduğu gibi evlilik akdinde de kullanılan bir uygulama olmuştur. Atâullah Efendi evlilik akdinde vekilin tasarruf yetkisini kendi lehine kullanmasını incelemiştir. İlgili mesele şöyledir: “*Bir kadın bir adamı kendisini evlendirmek için vekil tayin ettiğinde, vekil kadını kendisi ile evlendirse nikah caiz olmaz.*”⁴⁵¹ *Dürer*'de de aynı şekilde vekilin bu şekildeki tasarrufunun geçersiz olduğu vurgulanmıştır.⁴⁵²

3.2.1.3. Muharramât

Yukarıda da belirtildiği üzere evlenme engellerini geçici ve devamlı olmak üzere iki kısımdır. Atâullah Efendi konu ile alakalı muharramât başlığı altında şehvetle dokunma ve öpme gibi fiiller ile livatanın haramlık sonucu doğurması konularını incelemiştir. Bunlar şöyledir;

3.2.1.3.1. Şehvetle dokunmak ve öpmek

Nikah hukukunda cinsî münâsebet, eşler arasında tarafların yakın akrabaları ile evliliğini haram kılmaktadır. Bununla birlikte tam olarak cinsî münasebet olmasa da bazı fiiller cinsî münasebet gibi değerlendirilerek haramlığın oluşmasına sebep kabul edilmiştir. Atâullah Efendi de konu ile ilgili; bir erkeğin bir kadına şehvetle dokunması veya öpmesiyle taraflar arasında hürmet-i musâharanın oluşup oluşmayacağı açısından ele almış, daha sonra öpme ve dokunmanın keyfiyetinin hükme etkisi üzerinde durmuştur. İlgili mesele şöyledir: “*Şehvet ile dokunmak ve öpmek hürmet-i musâhara gerektirmesi konusunda ilişkiye girmek gibidir. Bu hürmet-i musâhara babalara ve çocuklara da sirayet eder, ne kadar uzağa gitse de devam eder. Öpmek; kadın veya erkeğin öpmesi, bilerek veya unutarak, hata, zorlama veya uykuda şehvetle olursa da aralarında fark yoktur.*”⁴⁵³ Molla Hüsrev Atâullah Efendi'nin naklettiği bu meseleyi; şehvetle ve perdesiz (arada mani olmadan direk) dokunmak, kadının erkeğin zekerine bakması, erkeğin kadının fercine bakması ve erkeğin karısının annesini şehvetle öpmesi üzerinden ele alınmış, bu dört şekilde haramlığın oluşacağı ve kadının usûl ve fûrularıyla evlenmenin haram olacağını zikretmiştir. *Dürer Kâdihan*'dan naklederek sarılmayı da öpmek gibi saymıştır. Dolayısıyla şehvetle

⁴⁵¹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 19a.

⁴⁵² Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 341.

⁴⁵³ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 20b. Bu mesele sadece Y nüshasında müftâ bih kaydıyla zikredilmiştir.

sarılmakla da haramlık meydana gelir. Kadının fercine bakma; aynadan veya sudaki yansımadan olursa haramlık oluşmaz. Ancak erkek kadının fercini pencereden veya suyun içinde görürse haramlık meydana gelir.⁴⁵⁴ İki müellifin öpmenin mahiyeti ve sonuçlarını ele aldıkları nakilleri dikkate alındığında her ikisinin de öpme ve dokunma fiillerini bazı kayıtlar açısından farklı şekilde ele aldıkları görülecektir. Mesela Molla Hüsrev dokunmayı “arada bir engel olmaksızın” şeklinde kayıtlarken Atâullah Efendi bunu sadece dokunmak şeklinde ifade etmiştir. Bunun gibi farklılıklar dışında hükmî bir farklılık görünmemektedir. Ayrıca Atâullah Efendi’nin öpmenin şekline dair getirdiği kayıtların Molla Hüsrev’de zikredilmediğini görüyoruz. İki müellif meseleyi belli kayıtlar çerçevesinde farklı ele almışlardır ancak görüldüğü kadarıyla hüküm konusunda ittifak etmişlerdir.

3.2.1.3.2. *Livâtanın hürmet-i musâharaya etkisi*

Yukarıda değindiğimiz üzere erkeğin kadınla helal yoldan yaptığı cinsî birliktelik, şehvetle öpmek veya dokunmak gibi fiiller söz konusu kadının akrabaları ile evlenmeyi haram kılar. Atâullah Efendi konunun devamı ve bir yönüyle de kayıtlanması diyebileceğimiz şekilde kadınla ters ilişki konusunu ele almış, bu şekilde bir birliktelik ile de hürmet-i musâharanın hükmünü incelemiştir. İlgili fetvâ şöyledir: “*Livâta hürmet-i musahara icap ettirmez.*”⁴⁵⁵

3.2.1.3.3. *Müştehât olma Yaşı*

İslam hukukunda küçük kızların bir nevi çocukluktan çıktıkları ve kadın hükümlerini almaya başladıkları dönem için bazı yaşlar ifade edilmiştir. Atâullah Efendi kız çocukları için müştehâtlık yaşı konusunda alt ve üst sınırı belirlemiş, daha sonra bu iki sınır arasındaki yaşlardaki kızların müştehât olma durumlarını ise yaşa göre değil bedeninin büyüklüğüne göre hükme bağlamıştır. İlgili mesele şöyledir: “*Erkek çocuk babasının annesini şehvetle öpse veya aksi olsa, Ebû Cafer, ‘Çocuk zinayı aklediyorsa hürmet gerçekleşir, akletmiyorsa gerçekleşmez.’ demiştir. Aynı şekilde bir kadının kızı, annesinin kocasını şehvetle öpse veya koca kızı öpse şayet kız beş yaşında ise hürmet-i musâhara oluşmaz, dokuz yaşındaki bir kız için ise hürmet-i musâhara oluşur. Bunun gibi yedi yaşındaki kız da şayet iştah duyulacak kadar büyükse sabit olur, değilse olmaz.*”⁴⁵⁶ Molla Hüsrev ise kızların müştehâtlık yaşı için alt sınır olarak dokuz yaşı göstermiştir. Fakat bu yaşı yine kesin olarak belirlememiş, dokuz yaşında olan kızın bedeninin büyüklüğüne veya küçüklüğüne göre farklılık arz edebileceğini, bu nedenle de (dokuz yaşındaki kızın) müştehât olma durumunun cüsseye bağlı olduğunu söylemiştir. Ayrıca Molla Hüsrev daha sonrasında “bihî yüftâ” kaydıyla dokuz yaş altındaki kızın müştehât olamayacağını aktarmıştır.⁴⁵⁷ Rivâyetler karşılaştırıldığında Atâullah Efendi ve Molla Hüsrev’in kızların

⁴⁵⁴ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 330.

⁴⁵⁵ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 20b.

⁴⁵⁶ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 21a.

⁴⁵⁷ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 330.

müştahât kabul edilmesinde dokuz yaş için görüşlerin kısmen uyuştüğünü ancak, dokuz yaş altındakilerin müştehatlığında farklı tercihlerde bulundukları görülmektedir.

Yaptığımız araştırmada muhtasar metinlerde müştehat olmak için dokuz yaş sınır kabul edilmiş, bu yaşı altındaki kızların müştehat kabul edilmeyeceği zikredilmiştir.⁴⁵⁸ Ancak şerh ve haşiyelerde bu sınırın tekrar ele alındığı göze çarpmaktadır. Konuyu incelemeye ilk olarak *Dürer* haşiyelerinden başlayabiliriz; Şürunbulâlî hâşiyesinde, *Dürer*'deki "dokuz yaşındaki kız bazen müştehat olur bazen olmaz" ifadesinin zahirinden; dokuz yaşındaki kızın kesin ve mutlak olarak müştehat olduğunun anlaşıldığını belirtmiştir. Şürunbulâlî Molla Hüsrev'in bu görüşünü desteklemek için Bahr'dan şöyle bir nakil yapmıştır: Ebu'l-Leys şöyle dedi; dokuz yaş altı olanlar müştehat değildir, fetvâ da bunun üzerinedir." Daha sonra Şürunbulâlî konunun ihtilaflı yönünü *Mi'râc* isimli eserden nakille ele almıştır. Buna göre beş yaşındaki kız çocuğu ittifakla müştehat olmaz, dokuz yaşında ve daha yukarı yaşlarda ise ittifakla müştehat olur, beş ve dokuz yaş aralıklarındaki kızların müştehat olma durumunda ise meşâyih ve rivayetlerde ihtilaf vardır. Sahih olan onlarla haramlığın oluşmayacağı görüşüdür.⁴⁵⁹ Hâdimî ise Molla Hüsrev'in dokuz yaşındaki kızların müştehat olması hususundaki görüşünü daha yukarı yaşlar için de savunmuş ancak daha aşağı yaşlarla ilgili kendisi bir yoruma gitmemiş, *Dürer*'in ifadelerini tekrarlamıştır.⁴⁶⁰ Diğer bir *Dürer* şerhi olan *Sefînetü'd-Dürer*'de de herhangi bir kayıt yapılmadan dokuz yaşı altındaki kız çocuklarının müştehat olamayacağı zikredilmiştir.⁴⁶¹ *Kudûrî* şârihi Haddâd; ilk olarak müştehat ifadesini kızın dokuz veya daha büyük yaşlarda olması şeklinde açıklamış, daha sonra beş yaş ve daha küçük yaşı müştehat olmayacağını, beşten yukarı sekiz yaşına kadar ise semîne (şişman) ise müştehat olacağını, değilse olmayacağını aktarmıştır.⁴⁶² Damad Efendi *Mecma'u'l-Enhûr*'da İbrâhim Halebî'den dokuz yaş altındaki kızların müştehat olamayacağı ve fetvânın da bununla olduğu görüşünü naklettikten sonra dokuz yaşındaki kızın bazen müştehat olabileceğini, bazen ise olmayabileceğini belirtmiş, Ebûbekir Muhammed b. Fazl'dan "ayrıntıya girmeden müştehattır" kaydını ve *Kuhîstânî*'de de fetvânın bunun üzerine olduğunu zikretmiştir. Müellif daha sonra beş yaşındaki kızın tafsilsiz müştehat olamayacağını, altı, yedi ve sekiz yaşlarındaki kızın ise büyükçe olduğunda müştehat olacağını değilse olmayacağını aktarmıştır.⁴⁶³ Zeylâ'î de Damad Efendi gibi Ebûbekir Muhammed b. Fazl'ın görüşünü nakletmiş ve farklı bir tercihte bulunmamıştır.⁴⁶⁴ İbn Melek ise *Şerhu Mecmai'l-Bahreyn* adlı eserinde *Tebyîn*'den meseleyi aynıyla nakletmiştir.⁴⁶⁵ Dolayısıyla onun da bu görüşte olduğunu zikredebiliriz.

⁴⁵⁸ Sadrüşşerîa es-Sânî, *Viķâyetü'r-Rivâye fî Mesâ'ilî'l-Hidâye*, (Leknevî'nin *Umdetü'r-Ri'âye*'si içinde), Kâhire: Daru'l-Hadîs, I-V, II, 254-255; İbrâhim Halebî, *Multeka'l-Ebhûr*, II, 24;

⁴⁵⁹ Şürunbulâlî, *Gunyetu Zevî'l-Ahkâm*, (*Dürerü'l-Hukkâm* ile birlikte), İstanbul, Fazilet Neşriyat, 1979, I, 330.

⁴⁶⁰ Hâdimî, Ebû Said Muhammed b. Mustafa b. Osman, *Hâşiyetü'd-Dürer ale'l-Gurer*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1269, s. 174.

⁴⁶¹ Kara Çelebi Mehmed b. Hüsâmeddin, *Sefînetü'd-Dürer*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 789, 1b-243a; vr. 43b.

⁴⁶² Haddâd, *Cevheratü'n-Neyyira*, IV, 276-277.

⁴⁶³ Damad Efendi, *Mecma'u'l-Enhûr*, II, 24.

⁴⁶⁴ Zeylâ'î, *Tebyînu'l-Hakâik*, II, 107-108.

⁴⁶⁵ İbn Melek, İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz Firişte, *Şerhu Mecmai'l-Bahreyn*, (İlyas Kaplan'ın "*İbn Melek'in Şerhu Mecmai'l-Bahreyn Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*" adlı doktora tezinin içinde),

Leknevî ise *Umdetü'r-Ri'âye*'de *Mi'râcu'd-Dirâye* adlı eserden nakille Sadruşşeria'nın nakline bağlı kalarak, meseleyi şöyle zikretmiştir; beş yaşındaki kız ittifakla müştehât değildir, dokuz yaş ve daha yukarı yaşlardaki kızlar ittifakla müştehâttır, beş ve dokuz yaş arasındaki kızların müştehâtlık durumunda ise rivayetler ve meşâyih ihtilaf etmiştir. Esah olan onlarda (altı, yedi ve sekiz yaşındaki kızlarda) hürmetin oluşmamasıdır.⁴⁶⁶ *Nukâye* şârihi Aliyyülkârî de *Nukâye*'nin “dokuz yaşın altındaki kızlar mütehât değildir.” İbaresini “fetvâ bunun üzerinedir” kaydıyla kayıtladıktan sonra dokuz yaş veya daha yukarısının vücudunun büyüklüğüne göre bazen müştehat olduğunu bazen olmadığını *Vikâye*'den aktarmış, daha sonra *Kenz* şerhine atıfla Zeylâî'nin söylediklerini söylemiştir.⁴⁶⁷ Müştehât konusunda Atâullah Efendi ve Molla Hüsrev'in farklı tercihlerini diğer Hanefî literatürü çerçevesinde tekrar bir değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda hükmî bir farklılıktan ziyade meselenin tafsilatlandırılmasına bağlı bir farklılığın olduğunu görürüz. Bazı eserlerde farklı tercih var gibi görünse de dokuz ve beş yaş aralığındaki kızların müştehatlık durumunu kızın vücut büyüklüğüne bağlama şeklindeki gerekçeleri, meselenin daha çok bu ayrıntıya bağlı olarak ortaya çıkmış bir farklılık olduğuna işaret etmektedir.

3.2.1.4. Eşler ile ilgili durumlar

Yukarıda karı koca arasında evlilik hukukunun sorumluluklarını daha çok iki taraf için karı-koca münasebeti üzerinden inceledik. Atâullah Efendi bu başlık altında bu hukukun üçüncü şahıslara etkisi yani özellikle kadın açısından akrabalar ile görüşme hakkına değinmiş, ayrıca evde bulunan eşyaların kullanımında ortaya çıkacak sorunlar üzerinde durmuştur.

3.2.1.4.1. Kadının anne-babası ile görüşme hakkı

Atâullah Efendi konuyu ilk olarak anne-baba açısından ele almış ve kocanın karısının anne babası ile görüşmesine süresiz mani olamayacağına, ancak belli sınırlar koyabileceğine değinmiştir. İlgili mesele şöyledir; “Koca, karısının anne babasının her cuma kızlarını ziyarete gelmelerini engelleyemeye malik değildir. Ancak onların kalmalarına mâni olabilir.”⁴⁶⁸ *Dürer*'de de aynı şekilde koca tarafından kadının ana-babasının haftada bir kızlarını ziyarete gelmelerinin engellenemeyeceği aktarılmıştır.⁴⁶⁹ İki görüşü karşılaştırdığımızda Atâullah Efendi farklılık olarak sadece kocanın anne-babanın kızlarının yanında gecelemlerine/kalmalarına izin vermeme hakkını meseleye dahil etmiştir. Atâullah Efendi'nin “her cuma” ifadesi ile “Molla Hüsrev'in “haftada bir” ifadelerinden Atâullah Efendi'nin bu kaydıyla belli bir gün vurgusu yapmaktan ziyade Molla Hüsrev'in söylediğini bazı yönleriyle kayıtlamak için olduğunu söyleyebiliriz. Her iki kaydı da dikkate aldığımızda kadın anne babasını haftada bir ziyaret edebilecektir.

tahkik ve değerlendirme: İlyas Kaplan, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Eskişehir, 2019, s. 464.

⁴⁶⁶ Leknevî, *Umdetü'r-Ri'âye*, II, 254-255.

⁴⁶⁷ Ali el-Kârî, Nureddin Ebi'l-Hasen Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî, *Fethu Bâbi'l-Înâye bi-Şerhi'n-Nukâye*, Beyrut: Dâru'l-Kalem, t.s. II, 15.

⁴⁶⁸ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 22a.

⁴⁶⁹ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 416.

Atâullah Efendi'nin “her cuma” kaydı “haftada bir” kaydını da içine almakla birlikte aynı zamanda belli zaman aralığı vurgusuna işaret etmektedir.

3.2.1.4.2. Kadının anne-baba dışındaki akrabaları ile görüşme hakkı

Atâullah Efendi bir önceki müftâ bih görüşün devamı niteliğinde Belh ulemasından nakille ana-baba dışındaki mahremlerin kadını ziyaretlerini ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “Koca kadının ebeveyni dışındaki mahremlerini her sene (kadını) ziyaret etmelerini engellemez.”⁴⁷⁰ Molla Hüsrev de söz konusu akrabalar için aynı sınırlamayı belirtmiştir. Ancak Molla Hüsrev bu görüşü naklederken başına “sahih olan” kaydını koymuştur. Bu kaydın sebebi Muhammed b. Mukâtil'in “Mehârimin her ay ziyaretlerine mâni olmaz.” görüşüne itiraz içindir.⁴⁷¹ İki nakli karşılaştırdığımızda tercihlerde bir farklılık görünmemektedir. Ancak Molla Hüsrev konuya mercuh görüşü de eklemiştir.

3.2.1.4.3. Kadının kocasının ticaret malını kullanması

Atâullah Efendi ev eşyaları üzerinde tasarruf hususunda karı koca arasında çıkabilecek bir tartışmayı, pamuk tüccarının eve getirdiği pamuk üzerinden ele almış, tercihini de malın evde bulunma sebebine göre yapmıştır. İlgili mesele şöyledir: “Bir adam evine pamuk getirir, karısından bunu eğirmesini istemez, eğirmemesini de söylemezse; kadın da bu pamuğu eğirse, şayet koca pamuk satıcısı ise kadın bunu eğirebilir aynı zamanda değerini de ödemesi gerekir. Çünkü zahiren adam bunu eğirmek için değil ticaret maksadıyla satın almıştır. Pamuk kadının eğirmesi ile de helak olmuştur.”⁴⁷² Molla Hüsrev konuya Atâullah Efendi'nin detaylarıyla değinmemiş ancak eşler arasında ev eşyalarının kime ait olacağı ile ilgili çıkan tartışmalarda taraflardan birisinin ticaret için getirdiği malın ticaret yapan tarafa ait olduğunu belirtmiştir. Kuyumcu olan kocanın eve altın getirmesi veya erkek elbisesi satan kadının eve erkek elbisesi getirmesi gibi birinci durumda altın kocanın, ikinci durumda erkek elbiseleri kadındır.⁴⁷³ İki nakli karşılaştırdığımızda Atâullah Efendi'nin ifade ettiği eve ticaret maksadıyla getirilen pamuğun Molla hüsrev'in zikrettiği kuyumcu kocanın eve getirdiği altın ve erkek elbisesi satan kadının eve getirdiği erkek elbisesi ile aynı nitelikte olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla örnekler farklı olsa de hükmî açıdan aynı şey iki müellif tarafından belirtilmiştir.

3.2.1.5. Veliler ve kefâetler

⁴⁷⁰ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 22a.

⁴⁷¹ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 416.

⁴⁷² Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 32a-22b; İ nüshasında müftâ bih kaydı eksiktir.

⁴⁷³ Molla Hüsrev, *Dürer*, II, 342.

3.2.1.5.1. Velinin kendisinden izinsiz yapılan nikâha itirazı

Hanefî mezhebinde bâliğa olan kızlar evlilik hususunda tam yetkili kabul edilmiş, velinin onayı nikah için şart kabul edilmemiştir.⁴⁷⁴ Fakat bu hak kızın kendisini dengi olmayan birisi ile evlendirmesi halinde veliler için itiraz hakkı doğurmuştur. Atâullah Efendi de kadının (burada herhangi bir kayıt zikredilmeden sadece kız zikredilmiş) kendisini dengi olmayan birisi ile evlendirmesi halinde velilerin nikahı fesh ettirme haklarını incelemiş, ancak bu itiraz hakkını belli bir süre ile sınırlandırmamış, sadece kadının çocuk doğurması ile velilerin bu haklarını kaybedeceklerini nakletmiştir. Müellif meseleyi şöyle ele almıştır: “Bir kadın kendisini dengi olmayan biri ile evlendirirse; veliler için, kadın bu adamdan bir çocuk doğurmadığı müddetçe nikahı fesh ettirme hakları vardır. Aradan zaman geçmiş olsa bile velinin sukûtu bu hakkı düşürmez. Bu kayıtla fetvâ verilmiştir çünkü şeyhülislâm dışında ekseriyet bununla fetvâ vermiştir.”⁴⁷⁵ Molla Hüsrev de konuyu daha detaylı şekilde ele almıştır. Buna göre âkile, bâliğa, bekar veya dul olan bir kız kendisini dengi olmayan bir erkekle evlendirirse veliler için itiraz hakkı vardır. İsterlerse feshederler, isterlerse onaylarlar. Ancak bu itiraz hakları çocuk doğana kadardır. Çocuk doğduğunda onun mürebbiyesizliği sebebiyle zayi olmaması için velilere nikahı fesh hakkı verilmemiştir. Molla Hüsrev bu görüşü aktardıktan sonra *Hâniye* ve *Hulâsâ*’da böyle olduğunu belirtmiştir. Ancak *Mebûsât*’ta bu görüşlerden farklı bir yoruma da dikkat çekmiştir. O da, böyle bir evlilik yapan bir kadının birden fazla çocuk doğursa da velilerin yine bu evliliği bitirme haklarının olduğunu. Çünkü nikah hakkında sükût, kıyasa aykırı olarak, hakkında nass olması sebebiyle sadece bâkire kız için rıza olarak kabul edilmiştir. Daha sonra müellif bu nikahın caiz olmayacağı şeklinde Hasan’ın Ebû Hanîfe’den naklettiği bir görüşün de var olduğunu, nitekim bir çok şeyin gerçekleştikten sonra ortadan kaldırılmasının mümkün olmadığı ve zamanın fesadı sebebiyle bu bürüşle fetvâ verileceğini nakletmiştir.⁴⁷⁶ Bu görüş Zahiru’r-Rivâye’ye aykırı bir tercihtir, ulemanın çoğu Zahiru’r-Rivâye’ye göre fetvâ vermiştir ancak fetvâda ihtilaf vardır.⁴⁷⁷ İki görüşü karşılaştırdığımızda Atâullah Efendi Zahiru’r-Rivâye görüşü tercih etmiş ancak Molla Hüsrev, zamanın fesadı sebebiyle Zahiru’r-Rivâye dışında bir görüş tercih ederek kadının dengi olmayan birisi ile yaptığı nikahın caiz olmayacağını benimsemiştir.

⁴⁷⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, IV, 255; Merginânî, *Hidâye*, III, 29; Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd, *el-Muhtâr li’l-Fetvâ*, (thk. Said Bektaş) Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye-Dâru’s-Sirâc, 2015, s. 338; Haddâd, *Cevheratü’n-Neyyira*, IV, 285;

⁴⁷⁵ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 22b.

⁴⁷⁶ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 334-335. *Dürer*’in Arif Erkan tarafından yapılan tercümesinde bu konu yanlış tercüme edilmiştir. Konu, mükellef olan hür ve bâliğa kızın kendisini dengi olmayan birisi ile evlendirmesi durumunda velinin itiraz hakkı olduğu yönünde görüşler nakledildikten sonra, İmam Hasan tarikiyle İmam Azam’dan veli için itiraz hakkı olmadığı ve fetvânın da buna göre olduğu şeklinde tercüme edilmiştir. Nitekim Şürûnbülâlî de haşiyede *Dürer*’den “cevâzın ademi rivayet edilmiştir bununla fetvâ verilir” naklini yaptıktan sonra “Kemâl dedi ki; bu yani in’ikâdın ademi kızın velisi olması halindedir...” görüşünü aktarmıştır. Şürûnbülâlî, *Hâşiye*, I, 335. Aynî de *Hidâye*’de Zahiru’r-Rivâye kaynak gösterilerek hür, bâliğa ve akıllı kadının velisiz olarak yaptığı nikahın geçerli olduğunu naklettikten sonra Zahiru’r-Rivâye vurgusunun Hasan b. Ziyad’ın; “koca kadına denkse nikah caizdir, denk değilse nikah caiz değildir.” görüşünden sakındırmak için vurgulandığını ifade etmiştir. Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *el-Binâye fi Şerhi’l-Hidâye*, Beyrut: Daru’l-Fikr, 1990, IV, 574. Tercümenin doğru şekli; nikahın kendisinin caiz olmayacağı, zamanın fesadıyla fetvânın da buna göre verildiği şeklinde olmalıdır. Erkan, Arif, *Gurer ve Dürer Tercümesi*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979, II, 117.

⁴⁷⁷ Hâdimî, *Hâşiyetü Dürer*, s. 177.

3.2.1.5.2. Gâibin evliliğinin bitirilmesi

Hanefî mezhebi ile diğer mezhepler arasındaki ihtilaflı konulardan birisi de gâibin evliliğinin bitirilmesidir. Hanefî mezhebine göre kocanın ölümü tesbit edilene kadar kadın başkası ile evlenemez. İmam Malik ise kadının dört yıl bekleyeceğini, daha sonra dört ay on gün iddet bekleyerek bu zaman zarfından sonra artık evlenebileceğini nakletmiş, İmam Şafîî ise hakim kararı ile tefriki kabul etmiştir.⁴⁷⁸ Bir Hanefî fakihî olarak Atâullah Efendi de gâiplik sebebiyle evliliğin bitirilmesine cevaz vermemiştir. İlgili mesele şöyledir: “Kocası gâib olan kadın kendisini seçerse, Câmî’de zikredildiğine göre gâib gelmeden karısından tefriki yapılmaz. Çünkü bu gâib hakkında bir hükümdür.”⁴⁷⁹ Molla Hüsrev de gâiplik sebebiyle hakimin tefrik yapamayacağını zikretmiştir.⁴⁸⁰

3.2.1.5.3. Babanın gabn-ı fahişle çocuğunu evlendirmesi

Hanefî mezhebinde mehrin en az miktarı olarak on dirhem⁴⁸¹ belirlenmiştir. Ancak üst sınır için herhangi bir miktar belirlenmemiştir. Bunun bir sonucu olarak nikah akdinde, mehirde üst sınır bulunmaksızın on dirhem altındaki mehirler kabul edilmez. Atâullah Efendi bu ifadeyi bazı açılardan kayıtlayıcı olarak velilerin çocuklarını evlendirirken belirledikleri mehrin mehr-i misilden az (kız için) veya fazla olması (erkek için) halinde bu mehrin geçerli olup olmaması konusuna değinmiştir. Müellif konuyu ihtilafları ile nakletmiş ancak tercihini belirttikten sonra gerekçe olarak *Tashîh ve’t-Tercîh* müellifinin bu görüşü tercih etmesini zikretmiştir. İlgili mesele şöyledir: “Kızı mehr-i misilden az veya erkeği mehr-i misilden fazla miktarla evlendiren kişi baba, dede veya diğer velilerden olursa aradaki fark insanların makul karşıladıkları bir miktar ise ittifakla caizdir. Ancak mehr-i misille aradaki bu fark insanların kabul etmeyecekleri oranda yüksek çıkarsa baba ve dedenin kıydığı nikah geçerli, diğer velilerin nikahı geçersizdir. Bu, Ebû Hanîfe’nin görüşüdür. İmâmeyn’in konu ile ilgili görüşlerinde farklı rivayetler vardır. Bir rivayete göre nikah geçersizdir, diğer bir rivayete göre fazlalık veya eksiklik batıldır. Fetvâ Ebû Hanîfe’nin görüşüne göredir.”⁴⁸² *Dürer*’de de velilerin eksik veya fazla miktarda mehirle yaptıkları evlilik Atâullah Efendi’nin nakliyle aynıdır. Fakat bazı detay farklılıkları vardır. *Dürer*’de fazlalık veya eksikliği belirtmek için “gabn-ı fahiş” ifadesi dikkat çekmektedir. Yani baba veya dede kızlarını veya oğullarını gabn-ı fahiş bir mehirle evlendirirlerse Ebû Hanîfe’ye göre caiz, İmâmeyn’e göre caiz değildir. Gabn-ı fahişle evlendiren baba veya dede dışından bir kimse olursa ittifakla nikah caiz değildir. *Dürer*’de babanın gabn-ı fahişle kıydığı nikahın kabul edilebilmesi için bazı şartlar belirtilmiştir. Mesela baba ayık olmalı, sarhoş

⁴⁷⁸ Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî, *Muhtasarü İhtilâfî’l-Ulemâ*, Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiye, 1996, II, 329-330.

⁴⁷⁹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 23b. A ve İ nüshalarda begat şeklinde gelmiş, Y ve M nüshalarda belagat şeklinde gelmiş, A ve İ nüshalardaki kelime ile anlam; “kadın isyan etse” şeklinde olurken, diğer yazım tercih edildiğinde “kadına kocanın gâib olduğu haberi verilse” şeklinde anlam çıkmaktadır. Konu ve anlam bütünlüğü açısından ikinci yazımın daha doğru olduğu görülmektedir.

⁴⁸⁰ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 414.

⁴⁸¹ Meydânî, *Lübâb*, IV, 34; Zeylâ’î, *Tebyînu’l-Hakâik*, II, 136; Leknevî, *Umdetü’r-Ri’âye*, II, 316;

⁴⁸² Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 23b.

olmamalı, tabiatı veya sefihliği sebebiyle kötü bir seçim yapmış olmamalıdır. Daha sonra Molla Hüsrev tarafların görüşlerinin sebeplerini de ortaya koyarak şöyle nakletmiştir: Ebû Hanîfe'ye göre baba ve dedenin şefkatleri üstündür, bu zarar başka faydalar için kabul edilmiştir. İmâmeyn'e göre ise baba ve dedenin velayetleri faydaya dönüktür, bu amaca ulaşamadığı görüldüğünde nikahlarının da caiz olmaması gerekir.⁴⁸³ Görüldüğü üzere Atâullah Efendi konuyu özet olarak ele almış görüşlerin illetlendirilmesi ve Molla Hüsrev'in aktardığı baba ve dede için fukahanın ileri sürdüğü şartları zikretmemiştir.

3.2.1.5.4. Kadı'nın çocuğu zorla nikahlaması

Hanefi mezhebinde küçüklerin evlendirilmesi hususunda baba ve dede tam yetkiye sahiplerdir ve taraflar bu evliliği bülûğ muhayyerliklerini kullanarak bitiremezler. Fakat baba ve dede dışındaki velilerin evlendirmesi durumunda bülûğ muhayyerliği ile akit bitirilebilir.⁴⁸⁴ Veliler konusunda hüküm böyleyken hakimin çocukları evlendirebilme yetkisi ve bu yetkinin baba ve dedenin velayetine mi benzeyeceği, yoksa bu ikisinin dışındaki velilerin velayetine mi benzeyeceği tartışılmıştır. Çünkü birinci durumda olduğunda taraflar evliliklerini bülûğ muhayyerliği ile sonlandıramayacaklar, ikinci durumda ise sonlandırabileceklerdir.⁴⁸⁵ Atâullah Efendi de burada hakimin evlendirme yetkisini ve tarafların bu evliliği bülûğ muhayyerliği ile sonlandırma yetkilerini ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “Kadı babanın rızası olmadan erkek veya kız çocuğunu evlendirmeye mâlik midir? İmam Fahrreddin bu meseleye bakarak: ‘Kıyasen mâlik olması gerekir çünkü kadının velayeti babanın velayetine benzemektedir.’ Şeyhülislam Ebu'l-Fazl el-Kirmânî Kitâbu'l-Asl'da ‘Baba ve dede dışındakilerin evlendirmesi halinde çocuklar bülûğ çağına ulaştıklarında muhayyerlik sabit olur kaidesi gereğince hakim evlendirdiğinde muhayyerlik sabit oluyorsa velâyetler birbirine benzememiş olmaktadır.’ Meşâyih Şeyh'in görüşüyle fetvâ vermiştir.”⁴⁸⁶ Fakat Atâullah Efendi'nin buradaki maksadı kadının evlendirme yetkisini tartışmak değil, kadının evliliğe zorladığı çocukların bülûğ muhayyerliklerini kullanıp kullanamama durumlarıdır. İfadelerden de anlaşıldığı üzere Atâullah Efendi kadının nikahını baba ve dedenin nikahından ayrı tutmuş ve kadının nikahında muhayyerliğin sabit olduğunu ifade etmiştir. Bu durumda kadının yetkisi kısıtlanmış olmaktadır. Molla Hüsrev kadının evlendirme yetkisi hususunda “babanın rızası olmadan evlendirememe” kaydını zikretmemiştir. Fakat “baba ve dede dışındakiler” kaydının kadını da içine aldığını, kadının evlendirdiği çocukların bülûğa ulaştıklarında muhayyerlik haklarının sabit olduğunu belirtmesi onun da baba ve dedenin nikahı ile kadının nikahını birbirinden ayırdığını göstermektedir.⁴⁸⁷

⁴⁸³ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 336-337.

⁴⁸⁴ Merginânî, *Hidâye*, III, 36; Damad Efendi, *Mecma'u'l-Enhûr*, II, 38; Leknevî, *Umdetü'r-Ri'âye*, II, 290.

⁴⁸⁵ Bkz. Cessas, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, IV, 302-303.

⁴⁸⁶ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 23b.

⁴⁸⁷ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 337.

3.2.1.5.5. Küçük kızın mehri almadan kocasına gitmesi

İslam hukukunda koca, karısına vermesi gereken mehri, muaccel veya müeccel olarak ödeyebilir.⁴⁸⁸ Ancak Atâullah Efendi bu konuyu küçük kızın mehir almadan kocasına gitmesi yönüyle zikretmekte ve veliye mehri tamamlattırma yetkisi tanımaktadır. İlgili mesele şöyledir: *“Küçük bir kız evlendirilir, mehrini kabz etmeden kocasına giderse nikahtan önce kızın velisi olan kimse, kızı geri getirebilir ve mehir teslim edilene kadar kocasına vermeyebilir. Çünkü mehirden vazgeçmek kadının hakkıdır, küçük kızın kendisini bu haktan mahrum etmesi ile bu hak iptal olmaz.”*⁴⁸⁹ Molla Hüsrev ise evlilik yapan kişiyi küçük kız ile kayıtlamaksızın “kadın” olarak zikretmiş, mehrin de hiç olmaması değil eksik olmasını ele almıştır. Fakat hüküm itibari ile Molla Hüsrev de Atâullah Efendi gibi veliye eşleri ayırma ve mehri tamamlatma yetkisi vermiştir.⁴⁹⁰ Konu üzerine iki müellifin nakilleri de incelendiğinde söz konusu kadının nitelikleri farklıdır. Atâullah Efendi kadını “küçük kız” şeklinde ifade ederken Molla Hüsrev herhangi bir kayıt ortaya koymaksızın sadece “kadın” olarak nakletmiştir. Ancak hükmün aynı olduğu görülmektedir. Bizce burada meseleler farklıdır. Çünkü Atâullah Efendi meseleyi aktardıktan sonra veliye bu hakkın tanınmasını yine kızın küçüklüğü ile açıklamış, Molla Hüsrev ise velinin bu hakkını kızının eksik mehir sebebiyle duyacağı utanca bağlamıştır.⁴⁹¹ Bununla birlikte kayıtları bir kenara bıraktığımızda aslında mehrin eksik olması veya hiç olmaması problemleri karşısında velinin hakları incelenmiş ve aynı hüküm ile konu karara bağlanmıştır.

3.2.1.5.6. Nikaha rızanın önce izhârı, daha sonra inkârı

İslam hukukunda velilerin çocuklarını evlendirirken onlara bu evliliğe rızalarının olup olmadığını sorduklarında taraflardan bazen açık cevaplar istenmiş bazen de rızaya delalet eden haller dikkate alınmıştır. Aradaki temel fark evlenecek kızın bekar veya dul olmasıdır. Atâullah Efendi, bakire bir kız ile erkeğin rızalarının şekline ve rızanın varlığına yönelik olası itirazlarda söz hakkının hangi tarafa ait olduğu konularına değinmiştir. İlgili mesele şöyledir: *“Bakire ve bâliğa olan bir kız çocuğundan babası evlendirme izni ister, kız buna susar, baba kızı evlendirdikten sonra kız, ‘Razı olmuyorum.’ derse bakılır, baba izin istediği vakit kiminle evlendireceğini söylememişse akit geçerli olmaz ve kızın reddetme hakkı vardır. Baba, kızın evleneceği kimseyi veya mehri zikretmişse nikah bağlayıcı olur ve kızın reddetmesi doğru olmaz. Baba, kocanın kim olduğunu belirtir, mehri ise zikretmeksizin kızı hibe ederse nikah mehri misl ile bağlayıcı olur. Baba mehri müsemma ile evlendirmişse akit geçerli olmaz. Çünkü baba kızı hibe ettiği akitte akdin tamamlanması koca ile gerçekleşir ve kadın bunu bilmektedir. Bu akit ile de rıza tamamlanmış olur. Babanın mehri müsemma ile evlendirdiği akitte ise akdin tamamlanması, koca ve bedelin belirtilmesi ile gerçekleşir. Kadın miktarı bilmediği için rıza akit ile tamamlanmış olmaz. Kızın muhayyerliği açıkça razı olduğunu belirtmesi veya rızaya delalet eden bir fiil ile düşer. Bu da nikaha imkan verme veya nafaka isteme gibi durumlardır. Erkeklerde ise*

⁴⁸⁸ Zuhaylî, *Fıkıh Ansiklopedisi*, IX, 223.

⁴⁸⁹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 23b.

⁴⁹⁰ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 340.

⁴⁹¹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 34b; Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 340.

durum farklıdır. Onların ancak sözleriyle açıkça rızalarını dile getirmeleri veya mehrin teslimi gibi rızaya delalet eden bir fiilde bulunmaları ile muhayyerlikleri iptal olur."⁴⁹² Molla Hüsrev Atâullah Efendi'nin aktardığı meseleye ilave olarak; susan kızın evleneceği adamı biliyor olması gerekir ancak mehrin bilinmesi gerekmez, bu şartlar evlendiren kimsenin yakın veli olması halindedir, uzak velinin sorması halinde kızın yine sesli cevap vermesi gerekir şeklinde bazı kayıtlar zikretmiştir.⁴⁹³ İki eserde konunun işlenişi üzerinde durduğumuzda *Mecmûa-i Atâiyye*'de aktarılan meseleye *Dürer*'de bazı kayıtların eklendiğini görmekteyiz.

3.2.1.5.7. Dul kadının nikaha rızasının izharı

Bir önceki müftâ bih görüşün devamı olan bu rivayette Atâullah Efendi dul olarak evlendirilen kadınlarda rıza şekillerini ve alametlerini ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: *"Dul kadın evlendirildiğinde diliyle rızasını izhar etmeksizin kalbiyle razı olsa bundan sonra dönme hakkı vardır. Kalbiyle razı olmasına itibar edilmez. Dulun rızasında muteber olan dili ile rızasını izhar etmesi veya cinsel ilişkiye müsaade etmesi, mehir istemesi, hediye kabul etmeksizin mehri kabul etmesi gibi rızaya delalet eden fiillerdir.*"⁴⁹⁴ *Dürer*'de de dul olan kadının rızasının ancak diliyle ikrarı veya rızaya delalet eden fiilleri yapması ile sabit olacağı zikredilmiştir.⁴⁹⁵ İki nakli karşılaştırdığımızda görüşler birbiriyle uyuşmaktadır.

3.2.1.5.8. Küçük çocuk üzerindeki mevkuf nikah hükmünün batıl olması

Fıkıh usulünde eksik edâ ehliyetine sahip çocukların yarar ve zararına ihtimali tasarrufları mevkuftur, geçerlilik kazanabilmesi için velinin izni gerekmektedir.⁴⁹⁶ Atâullah Efendi de eksik edâ ehliyetine sahip küçük çocuğun yaptığı mevkuf nikah akdinin babanın ölmesi halindeki sonucuna yer vermiştir. İlgili mesele şöyledir: *"Erkek çocuk üzerindeki mevkuf nikah babanın ölümü ile batıl olur. Çünkü baba bu nikahı bozma yetkisine sahiptir, babanın ölümüyle de nikah batıl olur.*"⁴⁹⁷

3.2.1.5.9. Evlilikte kadın tarafında denkliğin aranmaması

Yukarıda küçük kızın kendisini mehr-i misilden az bir miktarla veya mehirsiz evlendirmesi halinde velilerin bu akde müdahale yetkisini incelemiştik. Atâullah Efendi velinin akde müdahilliğini bu defa denklik üzerinden ele almış ve denkliğin erkekte aranan bir şart oluşunu, kadının erkeğe denk olması gibi kadında denklik şartının aranmayacağını ifade etmiştir. İlgili mesele şöyledir: *"Kadın kendisinden daha hayırlı bir erkekle evlilik yaparsa velilerin bu evliliği bitirebilme yetkisi yoktur. Çünkü denklik kadın tarafında aranan bir şart değildir. Veli, kızının kendisinden daha üstün bir erkekle evli olması sebebiyle*

⁴⁹² Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 23b-24a.

⁴⁹³ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 335-336.

⁴⁹⁴ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 24a.

⁴⁹⁵ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 336.

⁴⁹⁶ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s. 178.

⁴⁹⁷ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 24a.

ayıplanmaz. Çünkü çocuğun nesebi anneye değil babaya nisbet edilir. Tıpkı İsmail Aleyhisselâm'ın Hz. İbrâhim'in kavmine nisbet edilip Hz. Hâcer'in kavmine nisbet edilmemesi gibi.”⁴⁹⁸

3.2.1.6. Mehir

Mehir, koca tarafından kadına cinsî münâsebet karşılık olarak verilen mal veya mal hükmündeki şeylerdir.⁴⁹⁹ Taraflar arasında maddi bir yükümlülüğe dayanan mehir muaccel veya müeccel olarak ödenebilir. Fakat hiç mehirsiz evlenmek makbul karşılanmamış, böyle bir evlilikte kadının mehri misli hakedeceği vurgulanmıştır. Atâullah Efendi mehrin kesinleşmesi ile çıkan ihtilaflarda mehrin durumu gibi meselelere değinmiştir.

3.2.1.6.1. Büluğ muhayyerliği ile sonlanan nikahta mehir

Baba ve dede dışındaki velilerce evlendirilen küçük çocuklar büluğ çağına ulaştıklarında isterlerse evlilik akdini sonlandırabilirler.⁵⁰⁰ Atâullah Efendi bu yolla ortaya çıkan ayrılıklarda mehir durumunu incelemiştir. Müellif mehrin hak edilip edilememesi hususunda temel ayırıcı şartın eşler arasında cinsî münâsebet olduğunu vurgulamıştır. İlgili mesele şöyledir: “Büluğ muhayyerliği ile ayrılık vâkî olursa erkek kadınla cinsî münasebette bulunmamışsa kadına mehir gerekmez, ayrılık erkek veya kadının tercihi ile gerçekleşir, aralarında da cinsî münâsebet gerçekleşmişse kadın kâmil bir mehir almaya hak kazanır.”⁵⁰¹

3.2.1.6.2. Muharramât ile yapılan evlilik

Evlenme engellerine yukarıda değinilmişti. Atâullah Efendi bu engellere rağmen muharramâtan kişilerle yapılan evliliklerin cezâi durumunu ve mehir gerektirip gerektirmemesini incelemiştir. İlgili mesele şöyledir: “Ebû Hanîfe'ye göre bir kişi kızı, kız kardeşi, annesi, halası, teyzesi, babasının veya oğlunun karısı gibi evlenilmesi haram olan bir kadınla evlenenir ve cinsî münasebette bulunursa bu kişiye had cezası uygulanmaz ve kadına mehri misil vermek gerekir. Ebu Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Şafî ise: bu adam kadının muharramattan olduğunu bildiği halde bu evliliği yaparsa bu adama had gerekir üzerine de mehir vacip olmaz, şayet muharramattan olduğunu bilmeden evlenmişse kadına mehir gerekir adama had uygulanmaz demişlerdir. Meşâyih Ebû Hanîfe'nin görüşüyle fetvâ vermiştir.”⁵⁰² Molla Hüsrev Ebû Hanîfe'nin görüşünü aynısıyla naklettikten sonra adamın dövüleceğini de belirtmiş fakat diğer görüşlere değinmemiştir.⁵⁰³ İki görüşü karşılaştırdığımızda Atâullah Efendi'nin meseleyi ihtilafları ile birlikte ele

⁴⁹⁸ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 24a; Y nüshasında müftâ bih kaydı eksiktir.

⁴⁹⁹ Leknevî, *Umdetü'r-Ri'âye*, II, 315.

⁵⁰⁰ Merginânî, *Hidâye*, III, 39.

⁵⁰¹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 24b.

⁵⁰² Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 24b.

⁵⁰³ Molla Hüsrev, *Dürer*, II, 65.

aldığını, Molla hüsrev'in buna değinmediğini, konuyu sadece tercih edilmiş görüş üzerinden ele aldığını görmekteyiz.

3.2.1.6.3. Vekilin fazla mehir vermesi

Evlilik akdinde tarafların vekille temsil edilmesi hususuna daha önce değinilmişti. Vekâlet akdinde genel anlayış olarak vekilin müvekkilin verdiği yetkiler doğrultusunda tasarruflarda bulunması beklenir. Bu ilke Mecelle'de mesele şöyle aktarılmıştır: “*Vekâlet bir kayd ile takyîd olundukda vekîl ona muhâlefet edemez ederse şîrâsı müvekkil hakkında nâfiz olmayıb aldığı mal kendi üzerinde kalır.*” (md. 1479) Ancak bunun aksine vekilin yetkisi dışında tasarruflarda bulunması da tartışılmıştır.⁵⁰⁴ Atâullah Efendi evlilik akdinde vekilin müvekkilin belirlediğinden fazla mehir vermesi ihtilafına değinmiştir. İlgili mesele şöyledir: “*Bir adam başka bir adamı filan kadını 1000 mehir vererek kendisiyle evlendirmesi için vekil tayin eder, vekil kadını 2000 mehir ile evlendirirse; müvekkil de vekilin belirlediği yeni mehri cinsî münasebetten sonra öğrenirse, isterse belirlenen miktarı kabul eder, kabul etmezse kadına mehri müsemmadan az ve mehri misil vermesi gerekir.*”⁵⁰⁵

3.2.1.6.4. Velinin mehri tazmini

Mehir kadına verilen mal ve para gibi şeylerdir ve bunu vermekle yükümlü kişi kocadır.⁵⁰⁶ Atâullah Efendi bu konuda velinin mehri üstlenmesi hususunu ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “*Kızın velisi mehri tazmin ederse sahihtir. Kadın bu durumda mehrini kocasından veya velisinden isteyebilir.*”⁵⁰⁷

3.2.1.6.5. Mehrin kesatlaşması ve nakdin başka bir para birimine geçmesi

Evlilik akdinde mehrin belirli bir para cinsi ve miktarına göre tayin edilmesinden sonra tayin edilmiş paranın piyasada azalması kocanın bu parayı ödemesini zorlaştıracaktır. Atâullah Efendi bu meseleyi ele almış, böyle bir sorunla karşılaşıldığında paranın değerinin verilmesine vurgu yapmıştır. Ancak konu ihtilafıdır. Müellif ilgili meseleyi şöyle aktarmıştır: “*Bir kadın mehri 1000 dirhem olarak evlenir, mehrin ödeneceği zamanda piyasada dirhem bulmak zorlaşır ve nakit başka bir cinse dönüşürse kocanın paranın kesatlaştığı zamana göre (1000 dirhem) kıymetini ödemesi gerekir. Bunu Sadruşşehîd Vâkı'ât'ında zikretmiştir ve bu İmam Muhammed'in görüşüdür. Ebû Hanîfe'ye göre az olan paranın değeri anlaşmazlığın çıktığı zamanki değeri üzerinden hesaplanır. Muhtâr olan İmam Muhammed'in görüşüdür.*”⁵⁰⁸

⁵⁰⁴ Bkz. Ali Haydar Efendi, *Şerhu Mecelle*, III, 2524-2533.

⁵⁰⁵ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 25ba.

⁵⁰⁶ Zuhaylî, *Fıkıh Ansiklopedisi*, IX, 201.

⁵⁰⁷ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 25a; M nüshasında müftâ bih kaydı eksiktir.

⁵⁰⁸ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 25a-25b. Bu mesele Y ve M nüshalarında müftâ bih kaydı ile zikredilmiştir.

3.2.1.6.6. Bakire olarak evlenilen kadının dul çıkması

Mehir, kadının evlilik veya cinsî münâsebet sebebiyle erkekten almaya hak kazandığı mal veya para gibi şeylerdir.⁵⁰⁹ Bu ifadeye göre kadın kendisini teslim ettiğinde artık mehri haketmiştir. Atâullah Efendi de bu minvalde evlilik öncesi öne sürülen şartlarda daha sonra ortaya çıkan kusurların mehri etkilemeyeceğini vurgulamıştır. İlgili mesele şöyledir: “*Bir adam bir kadınla bakire olduğu üzere evlenir, kadınla beraber olduktan sonra bakire olmadığını görürse kadına mehr-i kâmil vacip olur. Çünkü bekâret nikaha hak kazandıran bir şey değildir.*”⁵¹⁰ Molla Hüsrev de bir erkeğin kadının bâkire olmasını şart koşarak evlenip kadın dul çıktığında, kadının kamil mehri alacağını nakletmiştir.⁵¹¹

3.2.1.7. Kölenin nikahı

Kölenin mevladan izinsiz evlenmesi

Semâvî avârizalardan sayılan ve “hükmi acziyet” şeklinde ifade edilen kölelik; kişinin hürlerin sahip olduğu şehâdet, velâyet ve imâmet gibi haklara sahip olmasını engeller ancak ibadetler konusunda hür kimse gibidir. Ayrıca bu kimselerin hadlerde, kıssalarda ve hırsızlıkta ikrârı kabul edilir ve yine bu kişiler nikahlanabilir.⁵¹² Dolayısıyla köle, bazı haklar hususunda hür kimseler gibi değerlendirilmiş, bazen ise ayrı bir kişilik olarak ele alınmıştır. Ümm-ü veled ise efendisinden çocuk doğuran cariye dir. Bu cariyeye efendisinin ölümü ile hürriyetini elde eder.⁵¹³ Atâullah Efendi ümmü veledin efendisinden izinsiz evlenmesi konusunu incelemiş ve zikrettiğimiz usul kaidesi çerçevesinde Zâhiru’r-Rivâye’ye atıfla böyle bir nikahın geçerli olmayacağını nakletmiştir. İlgili mesele şöyledir: “*İbn Semâ’a’ya göre ümmü veled mevlasının izni olmadan kendisini evlendirir, mevlasının icazeti olmadan kocası ile cinsi münasebette bulunur, sonra mevla ölürse kadına mevlasından iddet beklemesi gerekmez ve nikah da bağlayıcı olur. Zâhiru’r-Rivâye’ye gelince; kadına mevladan iddet gerekir nikah da bağlayıcı olmaz. Koca mevlâ ölene kadar cinsi münasebette bulunmamışsa mevlanın ölümü sebebiyle lazım olan iddet sebebiyle nikah bağlayıcı olmaz. Mevla ölmemiş ancak azat etmişse faziletli olan yine bu şekilde yapmaktır. Fetvâ Zâhiru’r-Rivâye üzeredir.*”⁵¹⁴

3.2.1.8. Eşler arasında ihtilaflar ve nikahı bitiren şeyler

⁵⁰⁹ Bkz. Zuhaylî, *Fıkıh Ansiklopedisi*, IX, 201.

⁵¹⁰ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 25b. Bu meselede müftâ bih kaydı A, İ ve M nüshalarında bu meselenin karşısında iken Y nüshasında bir sonraki meselenin karşısında zikredilmiştir. Üç nüshaya göre meseleyi aktardık.

⁵¹¹ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 345.

⁵¹² Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-Usûl Şerhu Mirkâtî’l-Vüsûl*, Beyrut: Dâru’s-Sâdır, 2011 s. 430-433; Şirvânî, Ahmed Hamdi, *Levâmî’u’d-Dekâik fî Tercemeti Mecâmi’i’l-Hakâik*, (haz. Hüseyin Örs, Seher Erdem Örs) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, s. 277-278.

⁵¹³ Erdoğan, Mehmed, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016, s. 592.

⁵¹⁴ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 25b.

3.2.1.8.1. Eşlerin nikahı kabul ve redde ihtilafları

Bir evlilik akdi yapıldıktan sonra bu akde rızanın varlığı noktasında karı koca arasında anlaşmazlık çıkarsa tarafların iddiaları ve delillerine göre evlilik biter veya devam eder. Ancak buradaki ihtilaflarda söz konusu kadın bülûğ çağına girdikten sonra evlendirilmiş olmalıdır. Çünkü dört mezhepte velilere bülûğ çağına ermemiş çocukları zorla evlendirebilme yetkisi verilmiştir. Meselâ Şafîiler baba ve dedeye; Mâlikîler ve Hanbelîler bu yetkiyi baba, vasî ve kadıya;⁵¹⁵ Hanefîler ise, baba dede ve asabeden diğer velilere bu yetkiyi vermiştir. Ancak söz konusu kız bâliğa olduğunda Hanefî mezhebinde hüküm değişir ve veli bu kızı nikaha zorlayamaz.⁵¹⁶ Atâullah Efendi karı koca arasında akdin yapılması sırasında evliliğe rızanın varlığı-yokluğu tartışmasına değinmiş; tarafların iddialarını delillendirmeleri halinde kadının delilinin öncelikli olduğuna, ancak kocanın kadının nikaha icazet verdiği yönünde bir delil getirmesi halinde kocanın delilinin kabul edileceğine değinmiştir. İlgili mesele şöyledir: “Bekar ve bâliğa bir kadın evlendirilir, sonra karı koca arasında ihtilaf çıkar, koca evlilik haberinin kendisine (hanıma) ulaştığını ve onun da sustuğunu söyler, kadın da aksine reddettiğini söylerse burada itibar kadının sözüdür. Çünkü koca nikahın bağlayıcılığını iddia ederken kadın bunu inkâr etmektedir. İtibar inkâr edenin sözüdür. Karı koca ikisi de iddialarını delillendirirlerse yine kadının reddettiğine dair delili kabul edilir. Çünkü kadının beyyinesi sûreten bir isbat iken kocanın beyyinesi manevî bir inkardır. Ancak koca kadının akde icazet verdiği yönünde bir delil getirir, kadın da kabul etmediği yönünde delil getirirse kocanın delili kabul edilir. Çünkü ikisi de sûreten isbat konusunda eşitlenmiştir. Kocanın beyyinesi akdin lüzumu ile tercih edilir. Hulâsâ’da Hassaf’tan kadının sureten getirdiği delilinin evla olduğu aktarılmıştır. Ancak Zahîriyye’de Attâbî ve Burhânî, Şerhu Câmi’i’s-Sagîr’de Hızânetü’l-Ekmelel sahibi ve Timurtâşî icâzet davasında kocanın beyyinesinin evveliyetini tasrih etmişlerdir. Meşâyih da bununla fetvâ vermiştir.”⁵¹⁷ Dürer’de eşler arasında delilsiz ihtilafta kadının sözüne itibar edileceği beyan edilmiştir. Fakat Dürer iddiaları delillendirme hususunda iki taraftan delil ortaya konulmasını zikretmemiş, sadece erkeğin kadının sustuğuna dair delil getirmesi ve bunun kabul edilmesine değinmiştir. Yine kocanın kadının icazet verdiği şeklindeki delil de Dürer’de işlenmemiştir.⁵¹⁸ İki müellifin meseleyi işleyişlerini incelediğimizde hükmi tercih noktasında bir farklılık görünmemekte, sadece meselenin detaylandırılması noktasında farklar görünmektedir.

3.2.1.8.2. Kadının cinsî birliktelikten sonra nikaha rızasını inkarı

Yukarıda evlilik akdi yapıldıktan sonra kadının rızasının eşler arasında ihtilaf oluşturmaya değinmiştik. Fakat Atâullah Efendi’nin zikrettiği bir sonraki müfta bih görüşü dikkate aldığımızda öyle görünüyor ki eşler arasında geçen tartışma herhangi bir cinsi münasebetten önce olmuştur ve buna göre hükümler ortaya çıkmıştır. Atâullah Efendi cinsî münâsebetten sonra ortaya çıkan ihtilafta kadın delil getirirse bile kocanın sözüne itibar

⁵¹⁵ Zuhayli, *Fıkıh Ansiklopedisi*, IX, 148.

⁵¹⁶ Merginânî, *Hidâye*, III, 31, 36; Leknevî, *Umdetü’r-Ri’âye*, II, 283-284; Damad Efendi, *Mecma’u’l-Enhur*, II, 33, 38.

⁵¹⁷ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 26b.

⁵¹⁸ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 336.

edileceğini vurgulamıştır. Müellif meseleyi şöyle ele almıştır: “Bir kadın bir adamla evlenir, koca kadınla cinsî münasebette bulunur, sonra kadın ‘Babamın beni evlendirdiğini öğrendiğimde buna razı olmadım reddettim.’ der ve bunu delillendirirse Şeyh İmâm Ebû Bekr Muhammed b. Fazl ‘Kadının nikahı reddettiğine dair delili kabul edilir.’ demiştir. Kadı İmâm Ebû Ali en-Neseî, ‘Kadının beyyinesi kabul edilmez çünkü ikrar konumunda nikaha (buradaki nikah cinsi birliktelik olarak düşünülebilir zira hâmişte “duhuldan sonra kadının rızasını inkar etmesi” şeklinde kayıt mevcuttur.) cevaz vermek zahiren onu yalancı yapar.’ Meşâyih Şemsu’l-Eimme’nin görüşü ile örtüşmesi sebebiyle Neseî’nin görüşü ile fetvâ vermiştir.”⁵¹⁹

3.2.1.8.3. Kocanın innîn olması

Hanefî mezhebinde kadına boşanma hakkı kısıtlı alanlarda tanınmıştır. Kocanın hastalığı kadının boşanma yetkisini kullanabildiği kısıtlı alanlardan birisidir.⁵²⁰ Atâullah Efendi bu hastalıklardan innîn konusunu ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “Kadın kocasını innîn olarak bulursa muhayyerdir; isterse kocasıyla kalır isterse de kadı karşısında dava açarak ayrılık isteyebilir. Dava açması halinde kadı adama bir sene mühlet verir, meşâyihın çoğuna göre sene günlere göre itibar edilir. Bu rivâyet İmam Muhammed’den İbn Sema’a’nın rivayetidir ve fetvâ buna göredir. Kadının verdiği mühlet husumet zamanından başlar.”⁵²¹ Molla Hüsrev de meseleyi aynı şekilde ele almıştır.⁵²²

3.2.1.8.4. Kadı’nın gayr-i müslim kocanın gaipliğinde tefriki

İslam hukukunda erkeğe gayri müslim kadınla evlenebilme imkanı verilmiş, ancak Müslüman kadının gayr-i müslim bir erkekle evlenmesine cevaz verilmemiştir. Buna göre iki taraf gayr-i müslim olarak evlendikten sonra erkek Müslüman olduğunda nikah devam edebilir ancak kadın Müslüman olduğunda kocası da Müslüman olmazsa evlilik kendiliğinden fesh olur.⁵²³ Atâullah Efendi zikrettiğimiz ikinci durumda kocanın gaipliği sebebiyle İslâm’a davetin mümkün olmaması hususunu incelemiştir. İlgili mesele şöyledir: “Kadın Müslüman olur, zimmî olan kocası da sefer gaipliği ile gaib olduğu için hâkim bu adama İslâm’ı arz edemiyorsa, bazı ulema sefer müddeti kocaya İslâm’ı arzdan aciz bırakacak kadar ise kadı’nın ikisinin arasını ayırması caizdir demiştir. Bazıları caiz değildir demişlerdir. Bazıları ise kocanın yerini bilmiyorsa hakimin tefriki caizdir demişlerdir. Acziyetin sabit olmasından dolayı itimâd ve fetvâ buna göredir.”⁵²⁴

⁵¹⁹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 26b.

⁵²⁰ Aydın, Osmanlı Hukukunda Kazai Boşanma, s. 1-4.

⁵²¹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 27a.

⁵²² Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 399.

⁵²³ Bkz. Zuhayli, *Fıkıh Ansiklopedisi*, IX, 125-126.

⁵²⁴ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 40b.

3.2.1.8.5. Gâibin, karısı evlenip çocuk doğurduktan sonra geri dönmesi

Hanefî mezhebinde kocanın gaipliğinin kadının boşanabilmesi için bir sebep olarak kabul edilmediğini daha önce ifade etmiştik.⁵²⁵ Atâullah Efendi buna rağmen evlenen kadınların, eski kocalarının sağ olarak geri dönmesi sonucu ikinci evlilikten sonra doğan çocukların nesebi problemini ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “Bir kadına kocasının ölüm haberi ulaşır, kadın iddet bekler sonra da başka birisi ile evlenir ve bir çocuk doğurur, daha sonra ilk koca sağ olarak gelirse Ebû Hanîfe ilk olarak, çocuk birinci kocanıdır demiş sonra rücu ederek çocuk ikinci kocanıdır demiştir. Ebû Hanîfe’nin görüşünden rücu ettiğini Cürcânî aktarmıştır. Fetvâ buna göredir.”⁵²⁶

3.2.2. Talak kitâbı

Sözlükte; “bağı izâle etmek” ve “hâlî bırakmak” gibi anlamlara gelen talak şeriatte; “Manevi bir bağ olan nikah mülkiyetini izâle etmektir.”⁵²⁷ veya “Nikâh bağı ıfâz-ı mahsûsa ile hâl veya istikbalde ref’ etmektir.”⁵²⁸ şeklinde tanımlanmıştır. Talak kitap, sünnet, icma ile sabittir. Kitaptan delili; “Ey Nebi, kadınları boşadığınızda iddetleri içinde boşayın.”⁵²⁹ ayetidir. Sünnetten delili ise; “Allah’a helalin en sevimsizi talaktır.”⁵³⁰ hadisidir. Ayrıca Hz. Peygamber döneminden bu yana talakın gerçekleştiğine ve makbul karşılandığına dair icma vardır.⁵³¹

Atâullah Efendi “Talak Kitâbı” başlığı altında “Kinâyeler”, “Ta’lik”, “Talakta istisna”, “Eşlerin ihtilafı”, “Hastanın talakı”, “Muhtelif konular”, “Hul” “İ’lâ”, “İddet”, “Nafaka”, “Zevce dışındakilerin nafakası”, “Neseb”, “Cariyelerin çocuklarının neseb”i ve “Hidâne” konularına değinmiştir. Her ne kadar bunlardan ilâ, hul’, iddet, nafaka, li’an ve hidâne gibi konular bazı eserlerde talak bahsinden müstakil olarak ele alınsa da⁵³² bazı eserlerde talak başlığı altında ele alınmıştır.⁵³³ Biz de müellifin bu tercihi uyararak zikri geçen meseleleri “talak”ın alt konuları olarak zikrettik.

3.2.2.1. Talak ile ilgili bazı meseleler

3.2.2.1.1. Sarhoşun talakı

İslam hukukunda kişinin tasarruflarda bulunma yetkisi olarak ifade edebileceğimiz ehliyet, akitlerin sonuç doğurabilmesi için önemli bir şarttır. Fakat ehliyet bazen semâvî arızalarla

⁵²⁵ Ayrıca bkz. Zeylâî, *Tebyînu’l-Hakâik*, III, 310.

⁵²⁶ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 28a.

⁵²⁷ Mevsilî, *İhtiyâr*, III, 137.

⁵²⁸ Meydânî, *Lübâb*, IV, 90.

⁵²⁹ Talak, 65/1.

⁵³⁰ Davudoğlu, Ahmed, *Bülûğu’l-Meram Tercüme ve Şerhi Selamet Yolları*, İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2017, III, 320.

⁵³¹ Mevsilî, *İhtiyâr*, III, 137-138.

⁵³² Bkz. Cessas, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, V, 5-321; Haddâd, *Cevheratü’n-Neyyira*, IV, 389-555, V, 5-72; Kutluboğa, *Tashîh ve’t-Tercih*, s. 473-539; Meydânî, *Lübâb*, IV, 90-254.

⁵³³ Bkz. Mevsilî, *İhtiyâr*, III, 137-297; Zeylâî, *Tebyînu’l-Hakâik*, II, 188-275, III, 2-50; Semerkandî, *Tuhfetu’l-Fukahâ*, III, 232-360; Damad Efendi, *Mecma’u’l-Enhur*, II, 115-310; Leknevî, *Umdetü’r-Ri’âye*, II, 420-725; Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, II, 88-212.

bazen mükteseb arızalarla ortadan kalkabilmektedir. Sarhoşluk da ehliyeti ortadan kaldıran mükteseb arızalar arasında zikredilmiştir. Fakat mutlak olarak ifade edilen sarhoşluğun sebebe bağlı olarak farklı hükümlere mahal olduğunu görüyoruz. Mesela ilaç gibi helal yollarla bir şey alındığında ortaya çıkan sarhoşluk şer'î bir cezayı gerektirmez ve kişiye mesuliyet yüklenmez. İçki içmek gibi haram yollarla meydana gelen sarhoşluk ise kişinin mükellefiyetini ortadan kaldırmaz ve sorumluluk devam eder.⁵³⁴ Atâullah Efendi zikrettiğimiz usul kaidesi çerçevesinde ilk olarak isteyerek ve bir zorunluluk olmaksızın sarhoş olduktan sonra yapılan talakın geçerliliğini ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “*Hamr ve nebizen dolayı sarhoş olan kimsenin talakı geçerlidir. Bu ashabımızın görüşüdür. Şeyh Ebu'l-Hasan el-Kerhî ‘Talak gerçekleşmez.’ görüşünü seçmiştir. Bu, kavil Zâhiriyye’de Tahâvî’nin sözüdür. Sarhoşun talakında rivayetler ve meşâyih ihtilaf etmiştir. Üsâmeddin Muhtasar’ında ‘Mümkün olduğunca içki içmenin önünü kapatmak için talakın vaki olmasıyla fetvâ verilir.’ demiştir. Bu mezhepte en ezhar olandır, diğer görüş kıyasa en uygun görüştür.*”⁵³⁵ Molla Hüsrev de Atâullah Efendi’den önce sarhoşun talakının geçerli olduğunu ifade etmiştir.⁵³⁶

3.2.2.1.2. Hububat ve bal sebebiyle sarhoşlukta talakın geçerliliği

Hanefî mezhebinde hububat ve bal gibi helal gıdaların alınmasıyla meydana gelen sarhoşluğun hükmü konusunda ihtilaflar vardır. Haddâd konuya benc otu üzerinden değinmiş ve bu ot sebebiyle bilerek oluşan sarhoşluğun talakı geçerli kılacağını nakletmiş ancak bu bitkinin alınması ilaç sebebiyle olduğunda sarhoşluk meydana gelirse talakın gerçekleşmeyeceğini belirtmiştir.⁵³⁷ Damad Efendi de *Hâniye*’den şu nakli yapmıştır; hububat ve baldan elde edilmiş içeceklerle meydana gelen sarhoşluk Şeyhayn’a göre talakı gerçekleştirir, İmam Muhammed’e göre ise gerçekleştirmez. Sahih olan Şeyhayn’ın görüşüdür. Daha sonra *Cevhera*’nın yukarıda zikrettiğimiz görüşüne atıf yapan müellif “Fakat Bahr sahibi ve diğerleri talakın gerçekleşmemesi görüşünü sahih buldular.” şeklinde ifade ile konuyu noktalamıştır.⁵³⁸ Meydânî ise benc otuyla sarhoş olan kişinin yaptığı talakın geçerli olduğunu belirtmiş, insanların bu otu yiyerek sarhoş olmalarının önünü kesmek için bu görüşle fetvâ verildiğini nakletmiştir.⁵³⁹ Meydânî’nin ifadelerinden bu otun ilaç sebebiyle değil sarhoşluk vermesi için alındığını anlıyoruz. Çünkü ilaç için olduğunda sarhoşluk verse de kullanımı caizdir. Atâullah Efendi’de bal ve hububattan elde edilmiş içeceklerin verdiği sarhoşluğun talakı geçerli kılıp kılmayacağı konusuna değinmiştir. İlgili mesele şöyledir: “*Hubûbattan ve baldan yapılmış içecekleri içerek sarhoş olan ve karısını boşayan kimseye gelince Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf’a göre talak meydana gelmez, İmam Muhammed’e göre ise talak gerçekleşir. İmam Muhammed’in kavliyle fetvâ verilir çünkü, bütün içeceklerden ortaya çıkan sarhoşluk haram kılınmıştır.*”⁵⁴⁰ Fakat bizce Atâullah Efendi’nin “hubûbat ve baldan yapılmış” şeklinde nitelediği “sarhoş edici içecek” usul

⁵³⁴ Şa'bân, Zekiyyüddin, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2016, s. 327.

⁵³⁵ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 29a.

⁵³⁶ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 360

⁵³⁷ Haddâd, *Cevheratü'n-Neyyira*, IV, 423.

⁵³⁸ Damad Efendi, *Mecma'u'l-Enhur*, II, 122-123.

⁵³⁹ Meydânî, *Lübâb*, IV, 110.

⁵⁴⁰ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 29a.

eserlerinde mübah yollarla alınmış ve sarhoş olunmuş içeceklerden değil, zaruret ve ihtiyaç dışında, sarhoş ediciliği bilinerek alınan bir içecek olmalıdır. Çünkü Atâullah Efendi “Ebu Hanife ve Ebu Yusuf’a göre talak vaki olmaz” şeklinde mercûh görüşü naklettikten sonra İmam Muhammed’in görüşünü desteklemek için “kendisinden sarhoşluk doğan bütün içecekler haram kılınmıştır”⁵⁴¹ şeklinde mutlak bir ifade kullanmıştır. Bu ifade mübah veya haram yollarla meydana gelen sarhoşlukları da kapsayıcı nitelikte haramlık ifade eder. Fakat biz biliyoruz ki zorunluluk ve ihtiyaç halleri bu genel ifadeden istisna edilmiş ve bu hallerde sarhoşluk veren şeyleri içmek caiz görülmüştür.⁵⁴² Molla Hüsrev ise incir, buğday ve arpa suyu sebebiyle meydana gelen sarhoşlukta yapılan talakın geçerliliği hususunda ihtilaf olduğunu vurgulamış, esah olanın talakın gerçekleşmesi olduğunu ifade etmiştir. Müellif bu tercihinin sebebini “zamanımızda insanların bunu içmek için toplanması” gibi bir gerekçe ile açıklamıştır.⁵⁴³ İki müellifin görüşlerini karşılaştırdığımızda Atâullah Efendi’nin zikrettiği “*çünkü bütün içeceklerden ortaya çıkan sarhoşluk haram kılınmıştır.*” şeklindeki gerekçenin Molla Hüsrev’in zikrettiği “*zamanımızda insanların bunu içmek için de toplanması*” şeklindeki gerekçesinden farklı olduğunu görmekteyiz. Atâullah Efendi konuyu daha çok âmm hâs çerçevesinde alınan gıdaların sarhoş edicilik vasfı üzerinden ele alırken Molla Hüsrev gerekçesini adet ile ortaya koymuştur.

3.2.2.1.3. Birden fazla eş arasında talak sayısının bölüştürülmesi

Atâullah Efendi birden fazla karısı olan kimselerin boşanma ifadesi kullanırken açıkça her bir kadına belli bir sayı belirtmeksizin ifade ettiği sayıyı aralarında bölüştürme şeklinde söylediği sözleri sebebiyle ortaya çıkan boşanma sayılarını ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “*Bir adam iki karısına siz ‘ikiniz üç talakla boşsunuz’ dese ve bu üç talağın kadınlar arasında ortak olmasına niyet ederse bu diyaneten geçerlidir, her ikisi de ikişer defa boş olmuş olur. Çünkü adamın niyetinin, sözün muhtemel anlamlarında bir karşılığı vardır. Ancak bu zahire aykırı olduğu için kazaen tasdik edilmez ve her bir eş üç talakla boş olur. Aynı şekilde adam dört karısı için ‘sizler üç talakla boşsunuz’ dese bunu da üç talakın aralarında ortak olmasına niyet ederek söylese diyaneten eşler birer defa boşanmış olur. Kazâen ise her eş üç talakla boşanmış olur.*”⁵⁴⁴ Molla Hüsrev Atâullah Efendi’nin değindiği birinci meseleye değinmemiş, ikinci meselede ise niyetsiz olarak kocanın dört karısına, “sizin aranızda iki boşama üç boşama dört boşama var” dediğinde her bir kadının birer defa boş olacağını, fakat bunun niyetli olarak her bir talakın aralarında ortak olmasına niyet etmişse her bir kadının üç defa boş olacağını zikretmiştir.⁵⁴⁵ İki müellifin görüşlerini karşılaştırdığımızda Atâullah Efendi’nin talak verirken niyetsiz olma hususuna hiç değinmeden sadece meseleyi kocanın niyeti çerçevesinde değerlendirdiğini, Molla Hüsrev’in ise konuyu hem niyet çerçevesinde hem de niyetin bilinmemesi şartlarında incelediğini görüyoruz. Bu bakımdan iki müellifin konuyu detaylandırmalarda bir fark olmasına karşın hükmi açıdan farklı bir tercih görünmemektedir.

⁵⁴¹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 29a.

⁵⁴² Ayrıca bkz: Haddâd, *Cevheratü’n-Neyyira*, IV, 423; Zeylâ’î, *Tebyînu’l-Hakâik*, II, 196.

⁵⁴³ Molla Hüsrev, *Dürer*, II, 87.

⁵⁴⁴ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 30a;

⁵⁴⁵ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 367.

3.2.2.1.4. Farklı telaffuz edilen talak lafzının hükmü

Atâullah Efendi talak lafzının farklı telaffuzu ile talakın gerçekleşme durumunu ele almıştır. Atâullah Efendi bu ifadelerin yanlış söylenmesini talalağın gerçekleşmesine mani bir durum olarak saymamıştır. İlgili mesele şöyledir: “*Karısına “تلاک تلاق تلاغ” (talak verdim) ifadelerinden birini kullanan kimse Şeyh İmam Ebu Bekr Muhammed b. Fazl ‘Sözlerin sahibi bunların anlamlarını biliyorsa talak gerçekleşir, bilmiyorsa gerçekleşmez.’ demiş daha sonra bu görüşünden rücu ederek, ‘Âlim ile cahil fark etmez çünkü avam hepsinin talak olduğunu sanır ve birbirinden ayırmaz. İnsanların bir kısmı sözlerini güzel söylemez, talak kastederken dili kayabilir, aynı şekilde sinirlilik hali de böyledir.’ Alim ve cahil arasında hükmî farklılık olmaksızın talakın vukû’u ile fetvâ verilir.*”⁵⁴⁶

3.2.2.1.5. Hâzil ve lâ’ibin talakı

Hezl (şaka), insanın gerçek anlamını kastetmeyerek söylediği sözdür. Bununla birlikte hezl; rızayı, vücut ve eda ehliyetini ortadan kaldırmaz.⁵⁴⁷ Lâ’ib ise işi oyuncak haline getirip hiçbir şey kastetmeyen kimsedir. Mesela adam karısına şaka ile “Seni boşadım.” dese bu kimse hâzil; karanlıkta bulunan bir kadına başka bir kadındır tahminiyle “Seni boşadım.” der o kadın da hanımı olsa bu da lâ’ib olur.⁵⁴⁸ Atâullah Efendi bu iki kişinin evli olması halinde talaka yönelik ifadelerini ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “*Lâ’ib ve hâzilin talakı geçerlidir.*”⁵⁴⁹ Molla Hüsrev de bu kimselerin talakını geçerli kabul etmiştir.⁵⁵⁰

3.2.2.1.6. Hata ile boşama

Hata, tam bir kasıt olmaksızın işlenen fiillerdir.⁵⁵¹ Fıkıh usulünde ise hata mükteseb arızalardan kabul edilmiş, ancak ehliyeti kaldıran bir arıza olarak kabul edilmemiştir. Bu nedenle cezalarda şüphe olmaya elverişlidir. Dolayısıyla had veya kısas cezası gerektiren fiiller işleyen bir kimse bunu hata ile yaptığında had ve kısasla cezalandırılmaz, ancak kefarete ödemesi gerekir.⁵⁵² Boşamada hata, kocanın karısını yanlışlıkla boşamasıdır diyebiliriz. Mesela adamın karısına “Sen hoşsun.” diyeceği yerde “Sen boşsun.” demesidir.⁵⁵³ Atâullah Efendi hata ile boşamada râcih görüşü yukarıda zikrettiğimiz usul kaidesi çerçevesinde şöyle ele almıştır: “*Bir adam bir kelam etmek ister dili talaka kayarsa*

⁵⁴⁶ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 30a-30b. Ayrıca bu kelimelerin örflere ve milletlere göre farklılık arzettiği veya avamın harfleri birbirinden tam ayırmaması gibi sebeplerle bu kelimelerin talak için kullanılması bir nevi örf haline gelmiştir. Bkz. Hâssî, *el-Fetâvâ’s-Sugrâ*, (Abdulhalik Uygur’un *Hâssî’nin el-Fetâvâ’s-Sugra Adli Eserinin Tahkik ve Tahlili* adlı doktora tezinin içinde) tahkik ve tahlil: Abdulhalik Uygur, (Yayınlanmamış doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İstanbul: 2019, S. 74.

⁵⁴⁷ Molla Hüsrev, *Mir’ât*, s. 450; Şîrvânî, *Levâmî’u’d-Dekâik*, s. 281.

⁵⁴⁸ Zuhaylî, *Fıkıh Ansiklopedisi*, IX, 296.

⁵⁴⁹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 30b

⁵⁵⁰ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 360.

⁵⁵¹ Molla Hüsrev, *Mir’ât*, s. 458; Şîrvânî, *Levâmî’u’d-Dekâik*, s. 283.

⁵⁵² Molla Hüsrev, *Mir’ât*, s. 458-459.

⁵⁵³ Zuhaylî, *Fıkıh Ansiklopedisi*, IX, 296.

talak vâkidir. Kudûrî dedi ki talak ve itâk bunlarda eşittir. Ebu Hanife 'ye göre hata nikahta caiz değildir, köle azadında caizdir. Hatta bir adam karısına 'bana su ver' demek isteyip dili dolaşarak 'sen boşsun derse' kadın boşanmıştır. Bu durum köle azadında olsa köle azat olmuş olmaz. Ebu Yusuf ikisi de eşittir demiştir. İmam Muhammed ise dinen ve kazaen talakın da köle azadının da geçerli olacağını söylemiştir. Bunu ondan Ebû Süleyman nakletmiştir. Leys b. Müsâvir ashabımızdan bunun hilafına görüşler de nakletmiştir. Râcîh görüş Yetîmetü'd-Dehr sahibinin naklettiğine göre fetvâ köle azadının geçerli, talakın geçersiz olduğu yönündedir."⁵⁵⁴ Fakat burada şu kaydı düşmek gerekmektedir ki hatâ ile boşamada talakın geçerli olmaması fetvâ ve takva içindir, mesele mahkemeye ulaştığında bu talak geçerlidir.⁵⁵⁵ Molla Hüsrev de hata ile yapılan boşamanın geçerli olduğunu ifade etmiştir.⁵⁵⁶

3.2.2.1.7. Uykuda talak

Fıkıh usulünde semâvî arızalar arasında ele alınan uyku, insanın aklını kullanmasını engeller ve gayri ihtiyari insan tabiatını durgunlaştırır. Dolayısıyla uyku halinde ihtiyar ve irade söz konusu olmadığı için satış, köle azadı, irtidat gibi şeylerde sorumluluk yoktur. Bununla birlikte farz ile yükümlülüğü tamamen ortadan kaldırmaz, sadece tehir eder.⁵⁵⁷ Atâullah Efendi uyku halinde boşamayı, ele aldığımız usûl kaidesine uygun olarak geçerli kabul etmemiştir. İlgili mesele şöyledir: *"Uyuyan bir kimse karısını boşar, uyandıktan sonra yaptığı şey söylendiğinde 'Ben bu talaka cevaz verdim.' dese talak vaki olmaz. Uyuyan kimsenin talakı geçersizdir.*"⁵⁵⁸ Molla Hüsrev de uyuyan kimsede akıl ve temyiz yokluğu sebebiyle bu kimselerin yaptıkları boşamanın geçerli olmadığını beyan etmiştir.⁵⁵⁹

3.2.2.1.8. Sarih boşamanın muhâla'aya ilhâkı

Atâullah Efendi'nin ele aldığı bir diğer konu boşamalarda bir boşamadan sonra ikinci ve üçüncü boşamanın boşanma olarak kabul edilmesidir. Müellif konuyu şöyle ele almıştır: *"İcma ile, sarih lafız muhala'aya lâhik olur (muhala'dan sonra sarih lafızla bir daha boşayabilir), bâin talaktan sonra bir daha bâin talak gerçekleşmez. Bu mesele fetâvâ ve mütûn sahiplerinin ittîfak ettiği bir görüştür.*"⁵⁶⁰ Atâullah Efendi'nin aktardığı nakil Molla Hüsrev'de aynısıyla zikredilmiştir. Fakat Molla Hüsrev bâin talaktan sonra bir daha bâin talak olamayacağını aktardıktan sonra, talakı şarta bağlamayı istisna etmiştir. Şöyle ki adam karısına eve girersen bâinsin der, sonra bâinsin der, kadın iddeti sırasında eve girerse kadın boş olur.⁵⁶¹ Görüldüğü üzere Atâullah Efendi Molla Hüsrev'in zikrettiği bir istisnayı nakletmemiştir.

⁵⁵⁴ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 30b.

⁵⁵⁵ Zuhaylî, *Fıkıh Ansiklopedisi*, IX, 296.

⁵⁵⁶ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 360.

⁵⁵⁷ Molla Hüsrev, *Mir'ât*, s. 428-429.

⁵⁵⁸ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 30b.

⁵⁵⁹ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 360.

⁵⁶⁰ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 31a;

⁵⁶¹ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 370.

3.2.2.1.9. Bin talakla boşama

Bir erkek bir evlilikte bir karısının en fazla üç talakla boşayabilir. Atâullah Efendi kocanın üçten fazla sayıda boşaması ile kaç talak meydana geleceğine değinmiştir. İlgili mesele şöyledir: “*Koca karısına ‘Bin talağını bir anda verdim.’ derse demişlerdir ki adam sanki ‘Seni bir defada üç talakla boşadım.’ demiş gibidir ve üç talak gerçekleşir.*”⁵⁶²

3.2.2.10. Talakın konuşulduğu sırada bin talak verme

Atâullah Efendi bir önceki “bin talak verme” meselesine aynı şeyin talakın konuşulduğu sırada yapılması kaydını ekleyerek tekrar ele almış fakat hüküm itibari ile farklı bir görüş zikretmemiştir. Fakat asıl ayrıntı kocanın bu söz ile niyetini açıklaması sonrasında talakın durumudur. İlgili mesele şöyledir: “*Adam talakın konuşulduğu sırada ‘Bin talak verdim.’ der daha sonra, ‘Ben bu sözümle talaka niyet etmedim.’ derse adama yemin ettirilir ve beyanı kabul edilir.*”⁵⁶³

3.2.2.2. Kinâyeler

Kinâye, kullanım itibari ile söyleyenin maksadı gizli olan ifadelerdir. Dolayısıyla zikredilen şeyle amel etmek için niyet ve delâlet-i hâlin durumuna bakılır. Ayrıca şüphe ile hükmün düştüğü durumlar (had cezası gibi), kinâyeler ile de sabit olmaz.⁵⁶⁴ Talak hususunda ise kinâyeler ile talaka mahsus olmayan ve başka şeylere de ihtimalli,⁵⁶⁵ dolayısıyla manası kapalı ifadeler kastedilmektedir.⁵⁶⁶ Aşağıda ele alınacağı üzere Atâullah Efendi, çeşitli kinâye ifadelerini talak açısından değerlendirmiş, bunları çoğunlukla niyete bağlı olarak hükme bağlamış, bazen de sözün gerçek anlamının yanında talak için kullanılamamasını dikkate alarak niyeti devre dışı bırakmış ve bu ifadelerle talak geçerli görmemiştir.

3.2.2.2.1. Mektup ve elçi ile boşama

Boşama, sözlü yapılabileceği gibi yazılı olarak da gerçekleştirilebilir. Atâullah Efendi yazı ile boşamayı niyeti açıkça belirten yazı veya niyeti yansıtmayan yazı şeklinde ikiye ayırarak incelemiş, bu minvalde “havaya ve suya yazmak” gibi karşı tarafa muradı iletmeyen, yapılmak isteneni tam olarak yansıtmayan muğlak fiilleri (yazı yazma) kinaye lafızları çerçevesinde ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “*Bir adam havaya veya suya yazmak gibi net olmayan bir mektup yazsa, (talaka) niyet etmiş olsa bile bu bir şey ifade*

⁵⁶² Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 31a.

⁵⁶³ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 31a.

⁵⁶⁴ Molla Hüsrev, *Mir’ât*, s. 227-228; Şirvânî, *Levâmi’u’l-Dekâik*, s. 158.

⁵⁶⁵ Zeylâ’î, *Tebyînu’l-Hakâik*, II, 214.

⁵⁶⁶ Şiblî, Şihâbüddin Ahmed, *Hâşiyetü Tebyîni’l-Hakâik Şerhi Kenzi’l-Dekâik*, Bulak: Matbaatü’l-Kübra’l-Emîriyye, 1313, II, 214.

etmez ve talak vaki olmaz. Adam kadına hitap alarak açık bir mektup yazar veya elçi gönderir sonra, 'Ey filan sen boşsun.' veya 'Mektubum sana ulaştığında sen boşsun.' diye yazsa bununla talak vaki olur."⁵⁶⁷

3.2.2.2.2. "Bana kadın değilsin" demek

Atâullah Efendi'nin naklettiği ikinci kinaye şekli kocanın karısına "sen bana kadın değilsin" demesidir. İlgili mesele şöyledir: "*Bir adam karısına 'Sen bana kadın değilsin.' der ve bununla talaka niyet ederse İmâmeyn'e göre talak gerçekleşmez, Ebû Hanîfe'ye göre talak gerçekleşir. Biz bu görüşü esas alırız.*"⁵⁶⁸ Molla Hüsrev zikrettiğimiz ifadeye benzer olarak "sen benim karım değilsin" ifadesini kullanmış, daha sonra İmam Azam ile İmameyn arasındaki ihtilafa değinmiş ve farklılığı şöyle izah etmiştir; İmameyn, kocanın bu sözünü nikahı inkar etmek şeklinde yorumlamış, nikahın inkarının da talak olmayacağını belirtmişlerdir. İmam Azam ise söz konusu ifadeyi hem nikahı inkar için hem de talak için kullanılabileceğini belirtmiştir.⁵⁶⁹ Rivayetler karşılaştırıldığında Atâullah Efendi ve Molla Hüsrev görüşleri ve görüşlerin taraflarını aktarma noktasında farklı bir tercih veya bilgi aktarmamışlar ancak Atâullah Efendi görüşlerin gerekçelerini zikretmemiştir.

3.2.2.2.3. Talak konuşması sırasında "Seni hâlî bıraktım." demek

Atâullah Efendi'nin değindiği ikinci kinaye ifadesi "hâlî bırakmak (başiboş, kendi haline)"tır. İlgili mesele şöyledir: "*Koca talakın konuşulduğu sırada Arapça olarak 'Terkettim.' derse bulunulan hâlin delaletinin tayini ile bu talak olur. Aynı şekilde talakın konuşulduğu sırada veya sinirle Farsça olarak 'Seni hâlî bıraktım.'*"⁵⁷⁰ derse niyet etmedikçe bir boşanma gerçekleşmez. Adam bu sözüyle 'Dışarı çıkarak kadını terk etmeyi kastettim.' derse diyaneten tasdik edilir, kazaen tasdik edilmez."⁵⁷¹ Molla Hüsrev "terkettim, hâlî bıraktım" ifadelerini birebir kullanmamış fakat "Sen bir tanesin.", Kavminin yanında bir tanesin.", "Benim yanımda münferitsin." gibi yakın anlamlı ifadeler zikretmiştir. Bu lafızlar Molla Hüsrev'e göre boşanma ifade etmez ancak bu ifadeler boşanma niyetiyle söylenir veya halin delaleti ile boşanmayı gösterirse talak gerçekleşir.⁵⁷²

3.2.2.2.4. Talak niyetiyle "Benden uzaklaş." demek

Atâullah Efendi'nin değindiği üçüncü kinaye lafzı "benden uzaklaş" ifadesidir. Müellif meseleyi şöyle zikretmiştir: "*Bir adam talaka niyet ederek karısına 'Benden uzaklaş.' derse talak meydana gelir. Bu ifade Hidâye'de "غربي" şeklinde geçmektedir ve manası "uzaklaş"tır. Hidâye sahibi ve diğerlerinin tasrihine göre, kinâye lafızlarıyla talak niyet*

⁵⁶⁷ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 31b. M nüshasında müftâ bih kaydı eksiktir.

⁵⁶⁸ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 31b.

⁵⁶⁹ Molla Hsrev, *Dürer*, I, 370.

⁵⁷⁰ Farsça kelimenin anlamı için bkz. Hassî, *Fetâva's-Sugrâ*, s. 72.

⁵⁷¹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 31b.

⁵⁷² Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 368.

ile gerçekleşir. Bu ifade de kinâye lafızlarındandır ve bununla talak, niyet ile gerçekleşir. Ebû Hanîfe'nin kavliyle fetvâ verilir.”⁵⁷³

3.2.2.2.5. “Ben senin eşin değilim” demek

Atâullah Efendi'nin değindiği dördüncü kinaye şekli “ben senin eşin değilim” ifadesidir. İlgili mesele şöyledir: “Adam talakı kastederek karısına ‘Ben senin kocan değilim.’ derse Ebû Nasr, Abû Hanîfe'ye göre talak vaki olur demiştir. Ebû Hanîfe'nin görüşüyle fetvâ verilir.”⁵⁷⁴ Molla Hüsrev bu ifadeyi “Ben senin kocan değilim.” şeklinde kullanmış ve “Sen benim karım değilsin.” ifadesinde olduğu gibi talakın gerçekleşeceğini nakletmiştir.⁵⁷⁵ Müelliflerin nakilleri incelendiğinde hükmi bir farklılık görünmemektedir.⁵⁷⁶

3.2.2.2.6. Talaka niyet ederek “Sen bana lazım değilsin.” demek

Atâullah Efendinin naklettiği beşinci kinaye şekli “sen bana lazım değilsin” ifadesidir. İlgili mesele şöyledir: “Koca karısına talaka niyet ederek ‘Sen bana lazım değilsin.’ derse talak meydana gelmez.”⁵⁷⁷

3.2.2.2.7. Kocanın karısına “Aramızda bir iş kalmadı.” demesi

Atâullah Efendi'nin zikrettiği altıncı kinaye ifadesi “benimle senin aranda bir iş kalmadı” şeklindedir. İlgili mesele şöyledir: “Koca karısına ‘Benimle sen arasında bir iş kalmadı.’ dediğinde talak gerçekleşmez, ancak nikahın kalmamasına niyet eder ve talakın vâkî olmasına niyet ederse o zaman kadın boş olur. Çünkü kişi ifadesinin muhtemel anlamlarından bir tanesine niyet etmiştir.”⁵⁷⁸

3.2.2.2.8. Kocanın karısına “Sana ihtiyacım yok.” demesi

Atâullah Efendi'nin değindiği yedinci kinaye lafzı “benim sana ihtiyacım yok” veya “seni istemiyorum” şeklindeki kullanımlardır. İlgili mesele şöyledir: “Koca karısına ‘Benim sana ihtiyacım yok.’ veya ‘Seni istemiyorum.’ dediğinde niyet etmiş olsa bile boşanma meydana gelmez. Çünkü ihtiyacın olmaması talâka delalet etmez. Çünkü insan evliliğine ihtiyacı olmadığı bir kimse ile evlenebilir. Bu (ihtiyacım yok ifadesi) nikahı istemediğine

⁵⁷³ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 31b. İfadenin manası ile ilgili ayrıca bkz. Aynî, *Binâye*, V, 109. Bazı nüshalarda ifade “اعزبي” şeklinde de geçmektedir. Merginânî, *Hidâye*, III, 192 (Muhakkikin dipnotu). Bu ifade de aynı şekilde uzaklaşma ve gitme anlamındadır. Haddâd, *Cevheratü'n-Neyyira*, IV, 408. Meydânî ifadeyi bekarlık, adem-i zevc şeklinde açıklamıştır. Meydânî, *Lübâb*, IV, 105.

⁵⁷⁴ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. Y: vr. 43a. Bu mesele A ve İ nüshalarında atlanmıştır.

⁵⁷⁵ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 370.

⁵⁷⁶ Atâullah Efendi ve Molla Hüsrev'in nakilleri karşılaştırıldığında ifadelerin birbiri yerine kullanılabilecek nitelikte olduğunu görüyoruz. Bu nedenle iki eserdeki meseleyi aynı mesele olarak düşündük.

⁵⁷⁷ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 31b.

⁵⁷⁸ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 31b

delil olmaz ve talak ihtimalli bir ifade değildir, bu ifadeyle talak da gerçekleşmez. Çünkü talakın vukû'u buna muhtemel bir ifadeyi gerektirir.”⁵⁷⁹

3.2.2.3. Ta'lik

Ta'lik sözlükte “yapışıp ilişen” anlamındaki ‘علق’ fiilinden türemiş ve tefil babında “bir nesneyi bir nesneye geçirip asmak” “bir nesneyi muallak kılmak” manalarında kullanılmıştır.⁵⁸⁰ İstilahta ise bir şeyin gerçekleşmesini başka bir şeye bağlamak veya olmayan bir şeyi mevcudun sıhhatine bağlamak olarak tarif edilmiştir.⁵⁸¹ Talak söz konusu olduğunda ta'lik; boşanmayı zamana, mekâna veya bir olayın gerçekleşmesine bağlamaktır. Atâullah Efendi konu ile ilgili 8 farklı müftâ bih görüş nakletmiştir.

3.2.2.3.1. Ta'lik ve niyet

Atâullah Efendi'nin zikrettiği birinci şart; boşanmayı kadının belli bir fiilde bulunmasına bağlamak ve bunu talak niyeti ile söylemektir. Konu şöyle zikredilmiştir: “Koca sinirli haldeyken karısına ‘Beş sene içinde şunu yaparsan boşsun.’ der, kadın da bu müddet içinde kocanın belirttiği şeyi yapar, ancak koca bunun üzerine asıl maksadının korkutmak olduğunu, boşamaya yemin etmediğini iddia etse, yeminle birlikte kocanın sözü kabul edilir.”⁵⁸²

3.2.2.3.2. Boşanmayı boşamamış olmaya bağlamak

Müellifin ele aldığı ikinci şart, boşanmayı boşamamaya bağlamaktır. Müellif burada ayrıca koca için bir de çıkış yolu göstermektedir. İlgili mesele şöyledir: “Bir adam karısına şayet ‘Seni bugün üç talakla boşamazsam sen üç talakla boşsun.’ derse, bu sözün sonucundan kurtulmanın yolu burada kocanın kadına ‘Sen şu şey üzere (bin üzerine) üç talakla boşsun.’ demesi ve kadının da bunu kabul etmemesidir. Ebû Hanîfe’den rivâyet edildiğine göre talak gerçekleşmez, fetvâ buna göredir.”⁵⁸³

3.2.2.3.3. Kocanın karısının talakını evden çıkmasına bağlaması ve şartın iptal olma durumları

Atâullah Efendi, herhangi bir şarta bağlayarak karısını boşamak isteyen bir kimsenin daha sonra şartı geçersiz kılacak bir fiilde bulunmasıyla şartın durumunu ele almıştır. Müellif meseleyi şöyle ele almıştır: “Bir adam karısına ‘Ben izin verene kadar çıkarsan boşsun.’ diyerek yemin eder, daha sonra bir defa izin verirse yemini bozulur. Çünkü ‘hatta’ gâye

⁵⁷⁹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. Y, vr. 43a A ve İ nüshalarında olmayıp Y ve M nüshalarında olan bir fetvâdır.

⁵⁸⁰ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, V, 4109, 4112-4113.

⁵⁸¹ Şürünbülâli, *Hâşiyetü'd-Dürer*, I, 376.

⁵⁸² Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 32a.

⁵⁸³ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 32a.

içindir, Allah Kur'an'da 'Fecrin doğumuna kadar'⁵⁸⁴ buyurmuştur. Yemin de kayıtlı olduğu vakte bağlı olur. Gayenin (hattâ harf-i ceri) hükmü kendinden sonra gelenin önce gelenden hilâfına olmasıdır. Bir kere izin vermekle yemin biterse, bundan sonra kadın izinsiz bile çıksa yemini bozulmuş olmaz. Koca karısına her dışarı çıkışında kendisinin iznini şart koşarsa işi kendisine zorlaştırmış olur. Veya koca 'ancak benim iznimle' derse her çıkışta izin alması gerekir. Hatta kadın bir kere izinsiz çıkarsa yemini bozulmuş olur, çünkü koca kadının çıkışlarından izinli şekilde çıkmayı –sıfatı- istisna etti. (Buna göre kocanın izni ile sıfatlanmamış bütün çıkışlar -kocadan izinsiz şekilde çıkma- yemini bozmanın şartı olur.) Çünkü 'bâ' ılsak içindir ve bütün çıkışlar yemini bozan bu sıfat gibi olmaz. İllâ kelamının manası, izin ifade eder. Allah şöyle buyurmuştur; 'Biz ancak Rabbinin izni ile ineriz.'⁵⁸⁵ Yani bununla emrolundular. Böyle bir sözün sonucundan kurtulmanın yolu, kocanın karısına 'Bütün dışarı çıkmak istemelerinde ben sana izin verdim.' demesidir. Koca bunu söylerse sonra da (kadının bu fiili yapmasını) yasaklarsa nehyi ile amel edilir mi? Nevâzil'de zikredilmiştir ki; ihtilaflıdır, İmam Muhammed'e göre amel edilir, Ebû Yusuf'a göre amel edilmez. Fetvâ İmam Muhammed'in kavline göredir. Bu, İmam Muhammed b. Fazl'ın ihtiyarıdır.'⁵⁸⁶ Molla Hüsrev konu ile ilgili olarak "Ben izin vermedikçe dışarı çıkma." dediğinde kadının her çıkışı için izin gerekmeceğini, çünkü istisnanın (izinli çıkma) müstesna minhi (dışarı çıkmama) sınırlamak için geldiğini zikretmiştir. Müellif konu ile ilgili farklı detaylara değinmiş ancak Atâullah Efendi'nin değindiği konulara değinmemiştir.⁵⁸⁷

3.2.2.3.4. Mutlak olarak yapılan ta'lik ifadesinin sonradan kayıtlanması

Atâullah Efendi, kocanın boşamayı bir şarta bağladıktan sonra şart üzerine yaptığı açıklama ve kayıtları ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: "İmam Muhammed Câmî 'u's-Sagîr'de şöyle dedi; adam 'elbise giyersem karım boştur' dese ancak bu sözüyle şu elbiseyi giyip bir başkasını giymemeye niyet ederse kazaen niyeti sahih olmaz ve Allah ile kendi arasında bir şey yoktur, yani niyeti sahihtir. Nevâdir'de Ebu Yusuf'tan nakledilene göre ahabımızın zahir mezhebinde kişinin niyeti kendisi ile Allah arasında olmak üzere sahihtir. Ebû Yusuf'tan buna aykırı başka bir görüş daha vardır. Ancak fetvâ mezhebin zahirine göredir. Hassaf'ın dediği ise (Atâullah Efendi'nin bir önceki naklinde Hassaf'tan zikrettiği "niyeti mutlak olarak sahihtir" görüşü) zalim bir kişinin yemin ettirdiği kişi için bir çıkış yoludur ve bu görüşü almasında bir beis yoktur."⁵⁸⁸ Molla Hüsrev "Sen elbisenin içinde boşsun." şeklinde meseleyi zikretmiş, elbiseyi nekra olarak kullanmıştır. Yine hüküm olarak Atâullah Efendi gibi talakın meydana geleceğini belirtmiştir.⁵⁸⁹ Yeminler başlığı altında konuyu tekrar ele alan müellif, bir kimse mutlak olarak "yersem, içerssem, giyersem" der ve meful zikretmez, bunu muayyen bir yemek, içecek ve giysiye niyet ederek söylerse kazaen de diyaneten de tasdik edilmez, görüşünü nakletmiştir. Molla Hüsrev gerekçe olarak

⁵⁸⁴ Kadir, 97/5.

⁵⁸⁵ Meryem, 19/64.

⁵⁸⁶ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 32b-33a.

⁵⁸⁷ Molla Hüsrev, *Dürer*, II, 48.

⁵⁸⁸ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 33a.

⁵⁸⁹ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 363.

ise şunları aktarmıştır: Menfi olan bu fiillerin mahiyetidir ve bu fiillerde mefule delalet iktiza yoluyladır. Daha önce geçtiği üzere bizce muktezanın umumu yoktur. Ancak bu lafızlara yemek, içecek ve giysi gibi lafızlar eklenirse diyaneten tasdik edilir, kazaen tasdik edilmez. Çünkü bu durumda lafız âmm olur ve tahsisi kabul eder. Fakat bu Zâhiru’r-Rivâyenin aksine bir görüş olur, kazaen tasdik edilmez.⁵⁹⁰ Müelliflerin meseleyi inceleme şeklini ele aldığımızda Atâullah Efendi’nin ihtilafları ile değindiği meseleyi Molla Hüsrev sadece râcih görüş çerçevesinde ve bu görüşün gerekçesi üzerinden ele almıştır.

3.2.2.3.5. Mazide veya müstakbeldeki bir işe yemin etmenin farkı

Atâullah Efendi kişinin kendisi hakkında kullandığı mutlak ifadelerin bazen boşanmaya yorumlanabileceği ile ilgili olarak kocanın “bütün helaller bana haramdır” şeklindeki ifadesini ele almıştır. Konu hakkında detaylı gerekçelendirme aktarmayan müellif daha sonra karısı ile konuşması halinde karısının kendisine haram olması üzere yemin eden kocanın talak durumunu incelemiştir. İlgili mesele şöyledir: “Bir adam ‘Bütün helaller, bana haramdır.’ veya ‘bütün helaller’ veya ‘Allah’ın helaleleri’ der, bu kişinin bir karısı varsa, kişi bu sözünü (Bütün helaller bana haramdır sözü) bir şeye niyet etmeksizin söylese Şeyh İmam Muhammed b. Fazl, fakih Ebû Cafer, Ebu Bekr el-İskâf ve Ebû Bekr b. Sa’ad’ın görüşüne göre, kadın bâin talakla boşanmış olur. Karısı yoksa bir şey lazım gelmez. Çünkü adam yeminini talak üzerine yapmıştır. Şayet onu Allah’a edilmiş bir yemin olarak alırsak yemin-i gamûs olur. Adam bu şekilde gelecekteki bir şeye yemin etse sonra o şeyi de dediği gibi yapsa ve karısı da olmasa bu adama kefareet gerekir. Çünkü helali haram kılmak yemindir. Eğer kişi birisine, ‘Seninle konuşursam sen bana haramsın.’ der ve sonra konuşursa bu kişiye yemin keffareti gerekir. Adamın yemin ettiği vakit karısı olmayıp, sonra evlense ve şartı yerine getirmek isterse (karısıyla konuşmak isterse) bu meselede ihtilaf edilmiştir. Fakîh Ebû Cafer ‘Evli kadın bâin talakla boş olur.’ demiştir. Diğerleri ise ‘Bâin olmaz.’ demişlerdir. Ebu’l-Leys bu görüşü almıştır ve fetvâ da buna göredir. Çünkü adam yeminini, Allah adına yapmıştır. Bundan sonra talak olmaz.”⁵⁹¹ Molla Hüsrev konuyu îlâ başlığı altında incelemiş, koca bu sözü söylediğinde talaka niyet etmemiş olsa bile bununla talakın gerçekleşeceğini, fetvânın da buna göre olduğunu belirtmiştir.⁵⁹² Molla Hüsrev konuyu yeminler bahsinde tekrar ele almış, İmam Züfer’in kıyas yoluyla bu sözü yiyecek ve içeceklere yapılmış bir yemin olduğunu, ancak niyetine göre başka bir şeye de yorumlanabileceğini, sözünü bitirir bitirmez de yemininin bozulacağı şeklinde görüş bildirdiğini ancak fetvânın karısının bâin talakla boşanmış olması şeklindeki görüşe göre verildiğini nakletmiştir.⁵⁹³ Görüldüğü kadarı ile Atâullah ve Molla Hüsrev birinci meseleyi ortak olarak işlemişler ve aynı hükme bağlamışlardır. Bununla birlikte Atâullah Efendi’nin birinci konunun devamında aktardığı diğer meseleleri ise Molla Hüsrev zikretmemiştir.

⁵⁹⁰ Molla Hüsrev, *Dürer*, II, 51.

⁵⁹¹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 33a.

⁵⁹² Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 389.

⁵⁹³ Molla Hüsrev, *Dürer*, II, 42.

3.2.2.3.6. “Evleneceğim bütün kadınlar boştur.” demek

Atâullah Efendi’nin şartlı talak için değindiği diğer bir konu kişinin “evlendiğim tüm kadınlar boştur” şeklindeki ifadesidir. Müellif konuyu bu söz çerçevesinde karara bağladıktan sonra meseleyi sınırları ve alternatif yollarına göre tekrar ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: *“Bir erkek (bekarlık halinde) ‘Evlendiğim tüm kadınlar boştur.’ derse hangi kadınla evlenirse evlensin kadın boş olur. Fakat boşanmış bir kadınla evlenirse bu kadın boş olmaz. Bu Muhtâru’n-Nevâzil’de geçmektedir. Bir adam ‘Evlendiğim tüm kadınlar boştur.’ derse bu tüm kadınlar içindir ancak bir defaya mahsustur. Hatta bir kadınla (zikredilen şekilde ta’lik yaptıktan sonra) evlense ve kadın boş olsa sonra bu kadınla ikinci defa evlense kadın boş olmaz.”*⁵⁹⁴

3.2.2.3.7. Kadının kocasına “kırtıban” demesi

Atâullah Efendi kadının kocasına “kırtıban” şeklinde hitap etmesi sonrasında kocanın verdiği cevabın bu söze verilmiş bir karşılık mı yoksa şart mı olduğu konusuna değinmiş, konuyu ihtilafları ve gerekçeleri ile birlikte aktarmış, son olarak kelimenin anlamı üzerinde durmuştur. Müellif burada konuyu iki kaynaktan naklederek ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: *“Fakîh Ebû Cafer dedi ki, kadın kocasına ‘kırtıban’ der, koca da ‘Dediğin gibiysem sen üç talakla boşsun.’ Derse, koca kadının dediği gibi olsun veya olmasın kadın boşanmış olur. Çünkü koca çoğunlukla kadının kendisine söylediğini duyması sebebiyle söylediği şeyi talak için kullanmaz. Ebû Bekir el-İşkâf ise karısının endisine ‘kırtıban’ dediği kimse konusunda eğer koca bu sözün hemen ardından ‘Ben kırtıban isem sen de boşsun’ dediğinde kadın boş olur. Şayet koca ‘Ben bu sözümle şart ileri sürdüm.’ derse Allah ile kendisi arasında tasdik edilir. Nahcivânî fetâvâsında şöyle denmiştir; Buhâra ehlinin fetvâları (kocanın ifadelerinin) mücâzât (kadının kocasına söylediği kırtıban sözünün doğrudan karşılığı) olduğu ve şart (ta’lik) olmadığı yönündedir. Fetvâ için muhtâr olan; eğer koca (karısının sözüne karşılık verdiği anda) sinirli ise bu söylediği mücâzâtı şart değildir. Sinirli değilse bu şarttır. Kırtıbânın kelimesinin manası hususunda ulema farklı yorumlar yapmıştır. Kırtıbanı bazı meşâyih ‘karısı ve mahremi bir adamla görüş bir şey yapmadan dönen ve ar etmeyen kimse’ şeklinde açıklamışlar, Ebu’l-Kasım ise ‘karısını bâliğ kölesi ile tarlaya gönderip kaybolmalarına veya birlikte olmalarına izin veren kişi’ şeklinde ifade etmiştir. Bu meselede (kocanın karısının sözüne verdiği karşılık) ihtilaf etmişlerdir. Ebû Cafer el-İşkâf “koca kadının iddia ettiği gibi olsun veya olmasın kadın boşanmış olur ve fetvâ buna göredir. Çünkü zâhiren kocanın sözü mücâzâte yorumlanır derken, Şeyh Ebû Bekr Muhammed b. Fazl ‘Koca sinirli haldeyse bu sözünü karısının sözüne karşılık olarak söylemiştir. Kazâen ta’lik niyeti tasdik edilmez.’ demiştir.”*⁵⁹⁵ Molla Hüsrev bu ifadeyi “deyyûs”un eş anlamlısı olarak kullanmış ve “deyyûs”u “zina eden karısını kıskanmayan” şeklinde tarif etmiştir. Hüküm noktasında Molla Hüsrev bu kişiye tazir cezası verileceğini nakletmiştir.⁵⁹⁶ Müellif Atâullah Efendi’nin değindiği diğer konulara değinmemiştir.

⁵⁹⁴ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 33b.

⁵⁹⁵ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 35b.

⁵⁹⁶ Molla Hüsrev, *Dürer*, II, 76.

3.2.2.4. Talakta istisna

Talakta İstisna ifadesi ile kastedilen kocanın boşama esnasında “inşallah” lafzını kullanması, yani boşamayı Allah’ın dilemesine bağlamasıdır (ta’lik). Ancak bu lafzın şart olabilmesi için cümlenin içinde talak lafzı ile birleşik (ittisâl) olmalıdır. Bu nedenle talak ifadesini kullandıktan sonra arada zaruretsiz uzun bir sessizlik geçerse, aynı şekilde lağviyyattan konuşulursa (infisâl) ta’lik gerçekleşmez. Ancak aradaki te’kit ifadeleri ve nidalar infisâl olmaz.⁵⁹⁷

3.2.2.4.1. Talakta istisna

Atâullah Efendi boşamanın “inşallah” kaydıyla yapılması halinde talakın durumunu hadislerden delil getirerek ele almış ve ardından açıklamalar eklemiştir. İlgili mesele şöyledir: “*Koca karısına ‘Sen boşsun inşallah.’ der ve aralarını ayırmazsa, Peygamberimizin (sav) ‘Kim talak veya köle azat etmek için yemin eder ve yeminine muttasıl olarak inşallah derse bu kimseye yemini bozmak yoktur.’ hadisi sebebiyle boşanma gerçekleşmez. Çünkü koca inşallah kelimesini şart suretinde zikretti, bu ifade bu yönüyle ta’lik olur. Bu, şart gerçekleşmeden şartı kaldırmaktır. Şartın gerçekleşmesi burada bilinmemektedir ve baştan yokmuş gibi olur.*”⁵⁹⁸ Molla Hüsrev de talak sırasında “inşallah” ifadesinin kullanılmasıyla talakın vaki olmayacağını zikretmiştir.⁵⁹⁹ İki müellifin nakillerini karşılaştırdığımızda hükmî bir farklılık gözükmemektedir.

3.2.2.4.2. İstisnanın takdîm ve tehirî

Müellif ikinci bir istisna şekli daha zikretmiştir. Burada yukarıda aktardığımız görüşten farklı olarak istisnanın takdimi söz konusudur. İlgili mesele şöyledir: “*Koca ‘inşallah sen boşsun, inşallah sen boşsun’ derse Ebû Yusuf’a göre kadın boşanmış olmaz. İmam Muhammed’e göre kazâen kadın boşanmış olur. Fetvâ Ebû Yusuf’un kavline göredir.*”⁶⁰⁰

Atâullah Efendi istisna konusu ile ilgili yukarıda iki meseleyi aktardıktan sonra herhangi bir mesele zikretmeksizin naklini destekler mahiyette “*Ta’liki şartın takdim veya tehiri arasında fark yoktur, fetvâ buna göre verilir.*” görüşünü aktarmıştır.⁶⁰¹

3.2.2.5. Eşlerin İhtilâfı

⁵⁹⁷ Leknevî, *Umdetü’r-Ri’âye*, II, 519.

⁵⁹⁸ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 36a.

⁵⁹⁹ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 379; II, 44.

⁶⁰⁰ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 36a; A, İ, Y nüshalarında müftâ bih kaydı metin içinde zikredilmişken M nüshasında kenarda kayıtlı ifade edilmiştir.

⁶⁰¹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 36a.

Eşlerin İstisna konusunda İhtilafları

“İnşallah” ifadesinin boşanma sözcüklerine dahil edilmesi halinde talakın gerçekleşmeyeceğine değinen Atâullah Efendi, eşler arasında bu ifadenin kullanılıp kullanılmadığı hususunda tartışma çıkması halinde taraflar arasında öncelik hususunu ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: *“Kadın kocasının kendisini boşadığını iddia eder, adam da ben ona ‘Sen boşsun inşaallah dedim.’ der ancak kadın kocanın istisnasını yalanlarsa, ez-Ziyâdâtü’z-Zâhirân’da kocanın sözünün kabul edileceği ve talakın gerçekleşmeyeceği zikredilmiştir. Nevâdir’de Ebû Yusuf, ‘Kocanın sözü kabul edilir talak gerçekleşmez.’ demiştir. İmam Muhammed’e göre kadının sözü dinlenir ve boşanma gerçekleşir. İnsanlar arasında fesadın yaygınlaştığı bir zamanda namus meselelerinde ihtiyat sebebiyle itimat ve fetvâ bu görüşe göredir.”*⁶⁰²

3.2.2.6. Hastanın talakı

3.2.2.6.1. Ölüm hastalığında talakın mirasa etkisi

İslam hukukunda kadının kocasından miras alabilmesi için ya evliliklerinin devam etmesi gerekir ya da kadının kocasından ric’î talak iddeti bekliyor olması gerekir. Ulema bu konuda karısını ölüm hastalığında bâin talakla boşayan erkeğin, karısının iddeti sırasında ölmesi nedeniyle kadının eski kocasından miras alma hakkını da özel olarak incelemişlerdir. Çünkü ric’î talakta eşler arasındaki hukuk tamamen bitmemekte, yeni bir akde gerek kalmadan tekrar evlenebilmektedirler. Bâin talakta ise eşler arasındaki evlilik bütünüyle bitmiş olmakta, tekrar bir araya gelmek istenirse bunun için yeni bir akit gerekmemekte, talak üç talakla gerçekleşmişse kadın başka biri ile evlenip ayrılana kadar tekrar evlilik yapılamamaktadır.⁶⁰³ Atâullah Efendi konu ile ilgili karısını maraz-ı mevtte bâin ve ric’î talakla boşayan kocanın, karısı iddet beklerken ölmesi durumunda kadının mirasçı olup olamayacağına değinmiştir. Müellif ayrıca bâin talakta kadının boşanmayı kabul etmesi durumunu da miras hakkı için özel olarak aktarmıştır. İlgili mesele şöyledir: *“Koca ölüm hastalığı halinde karısını bâin talakla boşarsa ve karısı bu boşamadan iddet beklediği sırada ölürse kadın mirasçı olur. Koca üç talakla boşar kadının iddetinin kesilmesinden sonra ölürse mirasçı olmaz. Bununla murâd koca karısına sormaksızın boşamışsa söz konusu durum gerçekleşir. Kadın boşanmayı istemişse kadın mirasçı olmaz. Çünkü hakkının elinden gitmesine razı olmuştur. Bâin talak zikredildi çünkü ric’î talak, koca karısını ister sorarak boşamış olsun ister sormadan boşamış olsun, iddet içerisinde mirası düşürmez. Çünkü ric’î talak nikahı ortadan kaldırmaz.”*⁶⁰⁴ Molla Hüsrev ise ric’î talakın ister sağlıklı zamanda ister ölüm hastalığı döneminde boşamaktan kaynaklı olsun kadının mirasçı olmasına engel olmayacağını belirtmiştir. Bâin talakta ise bu ayrılığın kadının rızası olmadan gerçekleşmesi halinde ancak kadının miras alabileceğini zikretmiş, kadının rızası olmaması halinde koca ister hastalık sebebiyle, ister savaş meydanında ölse

⁶⁰² Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 36b.

⁶⁰³ Bkz. Mevsilî, *İhtiyâr*, III, 196, 203.

⁶⁰⁴ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 37a.

veya öldürülse kadının iddeti içinde mirasçı olacağını nakletmiştir.⁶⁰⁵ Nakiller karşılaştırıldığında müelliflerin meseleyi aynı kayıtlarla ele aldıkları görülmektedir ve herhangi hükmi bir farklılık yoktur.

3.2.2.6.2. Ölüme ihtimali durumlarda yapılan boşamalar

Atâullah Efendi'nin hastanın talakı başlığı altında ele aldığı benzer bir konu sağlıklı ancak ölüm ihtimali olan durumlarda yapılan boşamadır. Müellif meseleyi ölüm hastalığı ekseninde ele almış, farklı hükümlerin ortaya çıkmasında da kişinin bu duruma yakınlığını temel ölçüt olarak aktarmıştır. İlgili mesele şöyledir: *“Muhâsara altında veya savaş saflarında bulunan bir kimse karısını üç talakla boşarsa kadın mirasçı olmaz. Bu adam birisiyle mübâreze yapan, kısas sebebiyle öldürülmek için getirilen veya recm edilen bir kimse ise bu şekillerde ölse veya öldürülse kadın mirasçı olur. Bu meselenin aslı, beyan ettiğimiz gibi fârrın karısı istihsan ile mirasçı olma kuralıdır. Firâr hükmü, kadının hakkı adamın malına taalluk ettiği için sabit olur. Bu da yatalak bir kimse –ki o emsallerinin yaptığı gibi ihtiyaçlarını gideremeyen bir hal- için ölümün daha yakın olduğu bir hastalık ile tealluk eder. Kurtuluş ihtimalinin yüksek olduğu durumlarda firâr hükmü sabit olmaz. Muhâsara altında olan ve savaş saflarında olan kimseler için kurtulma ihtimali daha yüksektir. Çünkü kale düşman saldırısını def etmek içindir. Savaşan asker de bunun gibidir ve firâr hükmü sabit olmaz. Mübareze yapan veya öldürülmek için getirilen kimselerde ise galib olan helaktır ve fârr hükmü tahakkuk eder.”*⁶⁰⁶ Dürer'de savaş alanında mübareze yapan kısas veya recm için getirilen (takdim edilirse) kimseler fârr hükmünde sayılmış, fakat savaş alanında olmakla birlikte bir adamla karşı karşıya kalan, kısas veya recm için hapsedilen, kuşatma altındaki kimseler için fârr hükmünün sabit olmayacağı zikredilmiştir.⁶⁰⁷ Dolayısıyla ölmeleri halinde bâin talak iddeti bekleyen karıları mirasçı olmaz. Atâullah Efendi ve Molla Hüsrev'in fârrın talakı hususunda temel ölçütlerinin ölüme ihtimalin ağır basması ve kadının bu boşanmaya rızasının yokluğu olduğunu görüyoruz. Hükmi açıdan ise herhangi farklı bir tercih yoktur.

3.2.2.7. Muhtelif konular (muteferrikât)

Atâullah Mehmed Efendi bu başlık altında daha önceki bablara ait muhtelif konulara dair meseleler nakletmiştir. Mesela “Hastanın Talakı” başlığı altında ölüm hastalığı zamanında kocanın karısını bâin talak ile boşaması halinde kadının miras durumunu ele alan müellif, burada aynı durumda ric'î talak sonucu miras durumuna değinmiş, aynı şekilde kadının ölümü halinde kocanın miras hakkını ele almıştır.

⁶⁰⁵ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 361.

⁶⁰⁶ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 37a

⁶⁰⁷ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 380, 382.

3.2.2.7.1. Üç talakla boşanmış kimse için çıkar yol

Karısını üç talakla boşayan kimse karısı başka birisi ile evlenip boşanmadığı sürece onunla tekrar evlilik yapamaz.⁶⁰⁸ Atâullah Efendi karısını bu şekilde boşayan kimsenin tekrar eski eşi ile evlenmek istemesi halinde bir çıkış yolu sunmuştur, ilgili mesele şöyledir: “*Karısını üç talakla boşayan ve yaptığıni ortaya çıkarmak istemeyen kimseler için çıkış yolu şudur; koca güvendiği bir kimseye bir köle parası hibe eder ve murahik çağında bir köle satın alır, onu iki şahitle (boşanmış olduğu karısıyla) evlendirir ve çocuk kadınla beraber olur. Sonra müşteri (eski koca) köleyi hür olan (eski) karısına hibe eder (kadının kölesi kocası oldu) nikah batıl olur.*”⁶⁰⁹ Köle de başka bir memlekete gönderilir ve orada satılır.”⁶¹⁰

3.2.2.7.2. Üç talakla boşanmış kızın küfvü olmayan kimse ile evlenmesi sonrasında eski kocasına helalliği

Atâullah Efendi bir önceki problem (kocanın karısını üç defa boşaması) için Ebû Hanîfe ve İmam Züfer’e dayandırarak farklı bir çıkış yolu daha zikretmiştir. Bu yol şöyledir: “*Kadın kendisini dengi olmayan birisi ile evlendirirse Ebu Hanîfe ve İmam Züfer’e göre artık birinci kocası (eski koca) için helaldir. Bu cevap Zahiru’r-Rivâye’de Ebû Hanîfe’den nakledilen görüşe uygundur. Hasan’dan gelen bir rivayete göre ise uygun değildir.*”⁶¹¹

3.2.2.7.3. Talaktan sonra kocanın kadına yaklaşması

Daha önce değindiğimiz gibi üç talakla gerçekleşmiş bâin boşanma kesin ayrılık ifade eder ve eşler artık birlikte olamazlar. Atâullah Efendi konu ile ilgili kocanın, boşandığı karısına yaklaşmak (nikahsız) istemesi meselesini ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “*Bir kadın kocasının kendisini üç talakla boşadığını duyar, koca kendisine yanaşmak istediğinde öldürmekten başka kendisini koruyacak bir çare bulamazsa adamı öldürebilir. Ancak kendisi öldürmez bir ilaça öldürür.*”⁶¹²

3.2.2.7.4. Ric’î talakta miras

Yukarıda ölüm hastalığı ve buna benzer hallerde kocanın karısını bâin talakla boşaması, sonra da ölmesi durumunda kadının miras hakkını incelemiştik. Kadının ric’î talak iddeti beklerken ölen kocasına mirasçı olacağı meselesine daha önce değinen Atâullah Efendi, konuyu aynı durumda kadının ölmesi yönüyle tekrar ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “*Koca karısını ric’î talakla boşadığında bu boşama ister sağlıklı iken isterse ölüm hastalığı sırasında olsun adam karısının iddeti mühleti içerisinde ölürse kadın mirasçı olur. Aynı şekilde kadın ric’î talak iddeti beklerken ölürse koca karısına mirasçı olur.*”⁶¹³ Molla

⁶⁰⁸ Mevsilî, *İhtiyâr*, III, 203.

⁶⁰⁹ Kadının kölesi ile nikahlanamayacağı hükmü için bkz. Haddâd, *Cevheratü’n-Neyyire*, IV, 281,

⁶¹⁰ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 37a.

⁶¹¹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 37a; A ve İ nüshalarda “min küfvin” (dengiyle) şeklinde gelmiş, Y ve M nüshalarında “min gayri küfvin” (dengi olmayan) şeklinde geçmektedir.

⁶¹² Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 37b.

⁶¹³ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 37b.

Hüsrev de ric'î talak iddet beklerken ölen kadına kocasının mirasçı olacağını nakletmiştir.⁶¹⁴ İki nakli karşılaştırdığımızda hükmî bir farklılık görünmemektedir.

3.2.2.7.5. Fuzulinin akdine ihtiyaç duyulması

Atâullah Efendi, talakı evliliğe bağlamak gibi ta'likî şartların doğuracağı neticelerden kurtulmak için insanlara bir kurtuluş yolu aktarmıştır. İlgili mesele şöyledir: “*Talakı evliliğe bağlamanın sahih olduğu yerde, bir adam boşanmayan bir kadını nikahına almak isterse bu adama iki yol vardır. Birincisi fuzulinin nikahı ve fiil ile icazettir. İkincisi ise yemini fes etmektir. Birincisi günümüzde daha evladır. Meşâyih bununla fetvâ vermiştir.*”⁶¹⁵

3.2.2.8. Hul'

Sözlükte “soyup çıkarmak”⁶¹⁶ “sökme”, “izâle etmek” anlamına gelen hul' şeriatte, kadının erkeğe mal vermesi ile zevcelik münasebetinin ortadan kaldırılmasıdır. Karı koca böyle bir şey yaptıklarında bir bâin talak gerçekleşir ve kadının malı vermesi gerekir. Hul'un caiz olduğuna delil, “Allah'ın hududunu ikâme etmekten korkarsanız, kadının erkeğe fide vermesinde iki taraf için bir günah yoktur.”⁶¹⁷ ayeti ve “Hul' bir bâin talaktır.” hadisidir. Hul' erkek için talak kadının kabulüne ta'lik etmektir. Kadın için ise alışveriş gibi karşılık ile mülkiyet elde etmektir.⁶¹⁸ Atâullah Efendi konu ile ilgili aşağıdaki meseleleri müftâ bih kaydı ile zikretmiştir.

3.2.2.8.1. Kocanın hul' şartı olarak karısının süknâ hakkını öne sürmesi

Muhâla'a kadının onaylamasına bağlı olarak hul' lafzı veya buna benzer lafızlarla nikah mülkiyetini ortadan kaldırmaktır.⁶¹⁹ Atâullah Efendi hul' yapılırken zikredilen mal veya paranın mutlak olmayacağını zikretmiş, söz konusu karşılığın kadının talaktan sonraki yükümlülüklerine (iddeti içerisinde kocasının evinde kalması) aykırı olmaması gerektiğini vurgulamıştır. Fakat müellif daha sonra bu meseleyi kadının bu hakkı rızasıyla iptal ederek hul' yapması kaydıyla tekrar ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “*Muhala'ada kocanın karısını süknâ hakkından berî tutması sahih değildir, çünkü kadının kocasının evinden çıkması günahtır. Ancak demişlerdir ki, kadın kendi evinde oturmak şartı ile süknâ hakkından kocasını berî tutsa veya süknâ meünesini malına bağlarsa sahih olur, çünkü kadın hakkını iptal etmiştir. Fetvâ da buna göre verilmiştir.*”⁶²⁰ Dürer'de bu konu genel bir ifade ile ric'i veya bâin talaktan iddet bekleyen kadının, kocasının evinden çıkmayacağı

⁶¹⁴ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 381.

⁶¹⁵ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 37b. Bu mesele sadece Y ve M nüshalarında müftâ bih kaydı ile zikredilmiştir.

⁶¹⁶ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhîr*, IV, 3313.

⁶¹⁷ Bakara, 2/229.

⁶¹⁸ Mevsilî, *İhtiyâr*, III, 216-217.

⁶¹⁹ Zeylâî, *Tebyînu'l-Hakâik*, II, 267; Leknevî, *Umdetü'r-Ri'âye*, II, 569.

⁶²⁰ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 37b.

şeklinde aktarılmıştır.⁶²¹ Ancak müellif Atâullah Efendi'nin zikrettiği “*kadın kendi evinde oturmak şartı ile süknâ hakkından kocasını beri tutsa veya süknâ meünesini malına bağlasa sahih olur*” kaydına değinmemiştir. Ortak konular bağlamında incelediğimizde iki müellifin aynı hükmü zikrettikleri görülmektedir.

3.2.2.8.2. Koca hul' bedelini almadan kadının iddet sırasında ölmesi ve kocanın miras hakkı

Atâullah Efendi hul' ile meydana gelen ayrılıklarda kadının iddet içerisinde ölmesi sonucu hul' bedelini de teslim almayan kocanın miras hakkını ele almış, konuyu daha çok miras ve bedelin miktarı üzerinden hükme bağlamıştır. İlgili mesele şöyledir: “*Bir kadın hasta halinde kocasından evliliğindeki mehir üzere muhâla'a ile ayrılır. Koca karâbet sebebiyle mirasçı olursa kadın iddeti kesilmeden ölmüştür. Koca bu durumda muhâla'a bedeline ve karısından karâbet hakkı sebebiyle olan mirasın miktarına bakar, muhala'a bedeli adamın mirası miktarınca veya daha az ise bedel kocaya teslim edilir. Şayet fazla ise kocaya kadından kalan mirasın fazlalığı kalan varislerin icazeti olmaksızın teslim edilmez.*”⁶²²

3.2.2.8.3. Hul'dan sonra kadının daha önce kocası tarafından boşandığını iddia etmesi

Atâullah Efendi muhala'a akdi yapıldıktan ve kadın tarafından kocaya bir miktar ödeme yapılmasından sonra akdi (hul') geçersiz kılacak bir mesele ortaya çıktığında ödenen paranın geri alınması hukukunu incelemiştir. İlgili mesele şöyledir: “*Kadın kocası ile bir miktar mal vererek muhâla'a yaptıktan sonra kocasının bu anlaşmadan önce kendisini üç defa boşadığına veya bâin talakla boşadığına dair delil getirirse kadının davası kabul edilir. Kadın muhâla'a bedelini geri ister. Burada tenâkız şehâdetin kabulüne mani değildir.*”⁶²³

3.2.2.8.4. Babanın küçük kızını mehri üzere hul' yapması

Baba küçük kızı üzerinde velâyet-i icbâr hakkına sahiptir, dolayısıyla kızını zorla da olsa evlendirebilir, malında tasarrufta bulunabilir. Atâullah Efendi bu velâyet ile bağlantılı olarak kızın evlendirilmesinden sonra mehri ile kocasından hul' yapılmasını incelemiştir. İlgili mesele şöyledir: “*Bir adam kocasıyla cinsî münasebette bulunmamış küçük kız çocuğunu kocasından mehri üzere muhâla'a eder ancak baba bu muhâla'a bedelini karşılamazsa bu işlem batıl olur. Çünkü bu adamın çocuğun üzerinde mal ile bağlayıcı kılacağı bir velâyeti söz konusu değildir. Zira kızın bu boşamada bir menfaati yoktur.*”

⁶²¹ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 405.

⁶²² Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 38a-38b. Atâullah Efendi *Muhîtu'l-Burhânî*'den bu meselenin yanında konu ile ilgili kocanın yabancı olmaı, duhulün gerçekleşip gerçekleşmemesi gibi farklı meselelere değinmiştir. Hâmişlerde müftâ bih kaydını dört farklı nüshadan karşılaştırdığımızda yukarıda ele aldığımız meseleye denk gelmektedir. Y nüshasında meselelerin başları kırmızı çizgi ile birbirinden ayrıldığı için ve diğer nüshalardaki hâmişlerdeki kayıtlar aynı yere işaret ettiği için biz de bu meseleyi müftâ bih görüş olarak aktardık.

⁶²³ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 38b.

Boşanması karşılığında kadının aldığı bir şey de yoktur. Ancak adam küçük erkek çocuğunu malı ile evlendirse bu durumda bu akit maslahatı kabilindendir, zira bu durumda onun malı ile ilzam edilmesi karşılığında mülküne kıymetli bir şey girmektedir. Baba muhâla'a bedelinin öderse hul' caiz olur. Çünkü koca hul'unun vaki olmasıyla yalnız kalır. Muhâla'ada karşı tarafın kabulünün şart koşulması mal sebebiyledir. Baba malı ödemeyi kendi üzerine aldığı muhala'a tamamlanır. Ashabımızdan bazıları meseleyi şöyle yorumlamışlardır; bu mesele adamın kızını misli mihir bir mal üzere hul' etmesi durumundadır. Şayet mehri üzere hul' ederse sahih olmaması gerekir. Çünkü o kadının mülkünden ivazsız ivazdır, bu hususta babanın ödemesine itibar olunmaz. Fakat biz deriz ki, hul' yaparken mehri zikrederse bu mehir değerinde olan mal demektir. Babanın bunu ödemesi sahihtir, babanın kızın hakkını mehrin yarısında düşürmesi batıldır. Koca mehrin yarısını ödemeye borçlanır, paranın yarısını babadan alır. Eşler arasında duhul olmuşsa kadın bütün mehri kocasından alır, koca da bu mehri babadan alır. Selef ve halef buna göre fetvâ vermiştir.”⁶²⁴

3.2.2.8.5. Babanın küçük kız çocuğunu kızın malı ile hul' yapması

Yukarıda kocasıyla birlikte olmamış küçük kızın babası tarafından mehri ile hul' yapan veli üzerindeki velayetini kızın, baba tarafında bedel ödenmeksizin hul' yapılmasını inceleyen Atâullah Efendi burada kızın malı ile hul' yapılması hususunu ele almış, ayrıca küçük kızı “kocasıyla cinsî münasebette bulunmamış” şeklinde kayıtlamamıştır. İlgili mesele şöyledir: “Bir adam küçük kız çocuğunu çocuğun malı ile kocasından muhâla'a ederse caiz değildir. Çünkü kızın malı ile yapılan hul' onun malıyla teberru gibidir. Çünkü baba kızın malını mal olmayan bir şey mukabilinde vermektedir ve namus menfaatlerinin kocanın mülkünden çıkışı sırasında bir kıymeti kalmaz. Baba küçük olan erkek ve kız çocuğunun mülkü ile teberru'a malik değildir. İmam Muhammed'in kitabında geçen ‘kızın malı ile hul' yaparsa caiz değildir’ kavli hul'un aslen sahih olmamasına ve talak gerçekleşmemesi şeklinde anlaşılabilir. Ayrıca bu sözü babanın kızın malını bedel olarak zikretmesinin sahih olmaması şeklinde de anlaşılabilir ve talak gerçekleşir. Meşâyih bu konuda ihtilaf etmiştir. Denilmiştir ki ashabımızdan bu konuda iki rivayet vardır. Bir rivayete göre talak gerçekleşir, bazı meşâyih bu görüşü almışlardır. Çünkü o talâkı babanın kabul etmesine bağladı, eve girmek gibi babanın fiili cinsinden başka bir şarta bağlasaydı şart gerçekleştiğinde talak vâkî olurdu. Ancak mal gerekmezdi çünkü hul' bedeli teberrudur ve sabînin malı teberru kabul etmez. ‘Hul' sırasında kız kabul etmedikçe talak gerçekleşmez.’ diyenlere göre baba eğer hul' bedelini tazmin etmezse bu kıza hitab edilmişçesine kıza yapılmış bir hul' olur. Bunun için kızın kabulüne kadar mevkuftur. Birincisi esahtır. (Muhîtu'l-Burhânî) Meşâyih rivayetler sebebiyle ihtilaf etmiştir. Sahih olan talakın gerçekleşmesidir. Çünkü babanın lisanı kızın lisanı gibidir (Kâdihân). Talakın vukû'u ile

⁶²⁴ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 38b. Bu mesele sadece Y ve M nüshalarında hâmişte “Selef ve halef buna göre fetvâ vermiştir.” kaydıyla zikredilmiştir. Ayrıca bkz. Serahsî, Semsu'l-Eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu'l-Mebsût*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982, (4, 5, 6 tek cilt halinde) VI, 179.

fetvâ veilir.”⁶²⁵ Molla Hüsrev de babanın kızını yine kızının malı ile hul’ yapması halinde talakın gerçekleşeceğini aktarmıştır.⁶²⁶

3.2.2.8.6. Muhâla’a bedelinin temini

Muhâla’anın sıfatı kocanın yemin etmesi kadının da karşılığında bir mal vermesidir.⁶²⁷ Kadın nikahını erkekten bir mal karşılığında satın aldığı için ortada bir akit vardır. Haddâd bu akdi kadın tarafı için mu’âvaza hükmünde, erkek tarafı için ta’lik hükmünde değerlendirmiştir. Dolayısıyla kadının bu akitten rücu hakkı vardır ancak erkeğin rücu hakkı yoktur.⁶²⁸ Eşler arasında yapılan bu muamele bir akit olarak değerlendirildiği için akdin unsurları ile ilgili şartlar da konuya dahil olmaktadır. Bu şartlardan birisi de mebî’in ve semenin bilinmesidir. Ancak belirlenen malın veya karşılığın ödenmesi sırasında teslimle ilgili bir problem meydana gelebilir. Atâullah Efendi hul’ karşılığında belirlenen bedele başkasının mülkiyet iddia etmesini ele almıştır. İlgili meseleler şöyledir: “*Bir adam hanımını gene hanımının kölesine karşılık hul’ eder ancak köleye başkası hak iddiasında bulunursa kadın kocasına kölenin kıymetini verir. Aynı şekilde adam başkasının kölesine karşılık hul’ yapsa caiz değildir.*”⁶²⁹ Molla Hüsrev ise hul’ bedelinin kadının elinde helak olması veya başkasının bu bedel üzerinde hak iddia etmesi halinde; bedel kıyemî ise malın kıymetinin verileceğini, mislî ise mislinin verilmesi gerekeceğini zikretmiştir. Müellif bunu hul’un fesh kabul etmemesine bağlamıştır.⁶³⁰ İki müellifin konuya yaklaşımını değerlendirdiğimizde Atâullah Efendi’nin hükmü gerekçelendirmediğini, Molla Hüsrev’in ise aynı hükmü aktarmakla birlikte konuyu gerekçeli olarak sunduğunu görüyoruz.

3.2.2.8.7. Muhâla’a akdinden sonra kadının hamile olduğunu söylemesi

Akitler belli kayıtlar çerçevesinde inşa edildikten sonra söz konusu kayıtların değişikliğe uğraması akdin doğuracağı sonucu problemlile hale getirecektir. Atâullah Efendi konu ile ilgili olarak eşler arasında kadının hamile olmaması üzerinden yapılan hul’ akdinden sonra kadının hamile çıkması (ki bu durumda koca farklı bir nafaka ile daha yükümlü olmuştur) halinde akdin durumunu incelemiştir. İlgili mesele şöyledir: “*Soruldu ki, karısını evlilik hukukundan doğan ve (kocanın) zimmetinde bulunan (hanımının) malı üzerine ve hamile olmadığında iddet zamanından iddetin bitiş zamanına kadar kendisine infak etmesi üzerine (yani iddeti sırasında koca kadına bir nafaka ödememiş olmakta) hul’ eden, sonra hamile olduğunu söyleyen ve hamileliği sebebiyle nafakasından borç isteyen bir karısı olan şahıs hakkında kavliniz nedir, onun kavli kabul edilir mi, davası dinlenir ve kadi nafaka verilmesini gerekli kılar mı yoksa beyyine gerekir mi? Şayet ‘kadının kavli kabul edilir’ dersiniz hamilelik müddeti dolar, ancak kadın doğurmazsa kocanın verdiklerini kadının geri vermesi gerekir mi yoksa gerekmez mi? Şöyle cevap verdi; ‘Bu kadının sözü kabul*

⁶²⁵ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 38b.

⁶²⁶ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 392.

⁶²⁷ Zeylâî, *Tebyînu’l-Hakâik*, II, 267.

⁶²⁸ Haddâd, *Cevheratü’n-Neyyira*, IV, 514.

⁶²⁹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 39a.

⁶³⁰ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 390.

edilir, davası dinlenir, iddiasını delilendirmesine gerek yoktur, kadı bu kadına nafaka tayin eder.’ Muhî’t’te şöyle dedi: Kadın hamile olduğunu iddia ederse koca talak zamanından iki seneye kadar kadına infak eder. Çünkü kadının iddeti doğuma kadardır ve kadın hamileliği konusunda doğru söylemiştir. Çocuk anne karnında iki yıl kalır. Kadının hamile olmadığı ortaya çıkarsa kadının aldıklarını geri vermesi gerekir. Çünkü kadın hakkı olmayan bir şeyi almıştır.”⁶³¹

3.2.2.8.8. Mal zikretmeksizin muhâla’a yapmak

Daha önce değindiğimiz üzere hul’da kadın tarafından kocaya mal veya para verilmesi söz konusudur. Atâullah Efendi mal veya para belirtmeden yapılan muhâla’a konusunu ele almıştır. İlgili görüş şöyledir: “Koca karısına ‘Seni muhala’a yaptım.’ dese ve mal zikretmese, kadın da ‘Kabul ettim.’ dediğinde mehirden bir şey düşmez. Bu Zâhiru’r-Rivâye’nin cevabıdır. İkrâru’l-Kâfi’de Şeyh İmâm Zâhid Şeyhülislâm Hâherzâde diye bilinen fakih şöyle dedi: Koca karısına ‘Sana hul’l yaptım.’ der kadın da ‘Kabul ettim.’ derse talak vâkî olur, kocanın üzerinde mehir borcu varsa bu da düşer. Kocanın mehir borcu yoksa kadının kendisine verilenleri geri vermesi gerekir. Çünkü muhâla’anın zikri ile örfe mal da zikredilmiştir. Aynı şekilde Sadruşşehîd’in Vâkıât’ında ve bazı kitaplarda zikredilmiştir. Hul’da bir şey zikredilmediğinde kocanın mehirden berî olması konusunda Ebû Hanîfe’den iki rivayet vardır. Esah olan berâettir. Şâfi şerhinde de böyledir.”⁶³² Molla Hüsrev de mal zikretmeksizin hul’ yapmanın boşanmayı gerçekleştireceği konusunda Atâullah Efendi ile aynı görüşü nakletmiştir. Aynı şekilde kocanın vermesi gereken mehr-i müeccel bulunuyorsa bunun düşeceği, mehri vermişse kadının mehri geri ödemesi gerektiği belirtilmiştir. Bu hükümlerin sebebi olarak yine hul’u kabul etmenin aslında ödeme yapmayı da kabul etmek anlamına geldiği ifade edilmiştir.⁶³³ Görüldüğü üzere hem hükümler açısından hem de hükümlerin gerekçeleri noktasında iki müellif de aynı şeyleri vurgulamışlardır.

3.2.2.8.9. Hul’dan sonra çocukların nafakası

Atâullah Efendi anlaşmalı boşanma sonrası çocukların nafakası hususunu ele almış, ancak bunu mutlak olarak ele almamış, kadının fakir kimse olması kaydı ile incelemiştir. İlgili mesele şöyledir: “Kadın kocasından mehri ve 10 yıllık iddet nafakası karşılığı hul’ yapar, ancak kadın iddet nafakasına gücü yetmeyen fakir birisi ise kadının çocuğunun nafakasını kocasından isteme hakkı vardır. Çünkü muhala’a bedeli kadın üzerine bir borçtur, çocuğun nafakası kadının üzerindeki bu borç ile düşmez. Aynı şekilde kocanın başka bir borcu olduğunda bunu ödemeye güç yetirememesi durumunda çocuğun nafakasının düşmemesi

⁶³¹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 39a.

⁶³² Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 39a-39b.

⁶³³ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 392-393.

de bunun gibidir. İtimad buna göredir. ‘Babanın nafaka yükümlülüğü düşer.’ diyen müftilerin görüşüne uyulmaz.’⁶³⁴

3.2.2.8.10. Kocanın karısını hul’ yapmaya zorlaması

Hanefî mezhebine göre avâriz-ı müktesebeden kabul edilen ikrah, ikrâh-ı mülc’i ve ikrah-ı gayr-ı mülcî şeklinde ikiye ayrılarak incelenmiştir. Birincisi (öldürme veya bir uzvun kesilmesi şeklinde yapılan tehdit) rızayı yok eder ve ihtiyarı fasit kılar, ikincisi ise (hapis cezası veya dövme gibi fiillerle tehdit) rızayı yok eder ancak ihtiyarı ortadan kaldırmaz. Hanefî mezhebi mutlak olarak ikrahın vücut ve eda ehliyetini kaldırmayacağı görüşünü benimsemiştir.⁶³⁵ Konu ile ilgili olarak Atâullah Efendi kocanın karısını hul’ yapmaya zorlamasını ele almıştır. Meseleyi incelediğimizde ikrahın erkek tarafı için nikahın sonlanması ve karısına olan mehir borcunun devamlılığı, kadın tarafı için ise nikahın sonlanması olduğunu görüyoruz. İlgili mesele şöyledir: “Bir adam karısını muhala’a yapmaya zorlarsa talak meydana gelir ve kocanın karısına vermesi gereken (müeccel) mehir düşmez.”⁶³⁶ Molla Hüsrev de aynı şekilde koca karısını hul’ yapmaya zorlarsa talakın gerçekleşeceğini fakat kadının borçlanmayacağını, kadının kocasından alacağı mehir veya başka şeyler varsa kocanın bunları ödeme yükümlülüğünün düşmeyeceğini nakletmiştir. Müellif hükmü “mal ile bağlayıcı hale gelmek veya maldan ferâgat etmek rızaya bağlıdır” şeklinde gerekçelendirmiştir.⁶³⁷ İki müellifin nakillerini karşılaştırdığımızda Molla Hüsrev’in gerekçeli olarak aktardığı hükmün Atâullah Efendi tarafından gerekçesiz olarak aktarıldığı görülmektedir.

3.2.2.8.11. Hul’dan sonra ileri sürülen şartların değişmesi

Karı-koca arasında hul’ akdi yapıldıktan sonra kadının kabul ettiği şartlardan herhangi birisinde kadının maddi yükümlülüğünü azaltacak bir gelişme meydana geldiğinde kadının bundan dolayı kocaya bir şey vermesinin gerekip gerekmemesi meselesi ortaya çıkmaktadır. Atâullah Efendi konuya hul’da öne sürülen; kadının karnındaki bebeği iki yıl emzirmek ve 10 yıl nafakasını karşılamak şartının, bebeğin bir yıl sonra ölmesi sonucunda askıda kalması üzerinden incelemiştir. İlgili mesele şöyledir: “Kadın kocasıyla; karnındaki bebeği süttten kesilene kadar iki yıl emzirmek, emzirmeden sonra 10 yaşına kadar nafakasını karşılamak ve çocuk ölü doğarsa (kadının) zimmetinde herhangi bir borç sabit olmaması şartları ile muhala’a yapar. Anlaşmadan sonra kadın çocuğu sağ olarak doğurur ve bir yıl emzirir, daha sonra çocuk ölürse kadın kocaya herhangi bir şey ödemez. Ebu Yusuf bütün şartların caiz olduğunu söylemiştir. Kadın çocuk ölümü veya ölü doğması sonucu emzirmeden ve nafakadan eksik kalanlardan borçlu olmaz.”⁶³⁸ Meseleyi

⁶³⁴ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 39b, A ve İ nüshalarında kadının sıfatı “mu’tabiratün” şeklinde gelmiş, Y ve M nüshalarında “mu’siratün” şeklinde gelmiştir. Meselenin bütünü içerisinde kelimenin manasının Y ve M nüshalarına göre olması gerekmektedir.

⁶³⁵ Molla Hüsrev, *Mir’ât*, s. 460-461; Şirvânî, *Levâmi’u’l-Dekâik*, s. 283.

⁶³⁶ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 39b.

⁶³⁷ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 390.

⁶³⁸ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 39b.

incelediğimizde karı-koca ayrılırken üç şart öne sürmüşler ancak bu şartlardan hiçbirisi çocuğun bir yıl sonra ölmesi sebebiyle tam gerçekleşmemiş, kadının hul' anlaşmasından doğan yükümlülükleri çocuğun erken ölümü sebebiyle ortadan kalkmıştır. Ayrıca bu meselenin müftâ bih kabul etme gerekçesi "Bununla fetvâ verilir çünkü büyük bir çabadan sonra benim için muteber eserlerde bunun hilafına bir görüşe rastlamadım." şeklinde açıklanmıştır.⁶³⁹

3.2.2.8.12. Kadının çocuk ölürse çocuk için harcaması gereken masraftan berî olması şartını öne sürmesi

Atâullah Efendi bir önceki meseleye benzer olarak hul' anlaşması yapılırken kadının ileride kendi lehine oluşabilecek durumlarda bir itirazın öne sürülmesini önlemeye yönelik şartlar zikretmesini ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: "Bir kadın, çocuğunu doğurduğunda çocuk iki yıldan önce ölür, emzirme kıymetinin zimmetinden düşmesi şartını ileri sürerse, bu şart caizdir."⁶⁴⁰

3.2.2.8.13. Fuzûlînin hul'u

Atâullah Efendi fuzûlînin kadın adına koca ile yaptığı hul' anlaşmasının geçerli olabilmesi şartlarını incelemiş, ayrıca yukarıda ele aldığımız babanın küçük kızı üzerinde zorla hul' yaptırma yetkisini burada babanın bâliğa kızını hul' yaptırma yetkisi üzerinden tekrar ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: "Fuzûlî bir kimse muhala'ayı kadının izni olmadan kendi malına izafe ederek veya malı tazmin etmek suretiyle koca ile yaparsa, muhala'a fuzuli üzerine bağlayıcı hale gelir. Ancak fuzûlî bedeli kendi malına izafe etmez veya tazmin etmezse akit kadının icazetine bağlı olarak mevkuf kalır. Bununla birlikte kadın üzerine mevkuf olan bu akdi iptal etmeden önce fuzûlî bedeli kendi malından öderse akit geçerlilik kazanır. Baba baliğa olan kız çocuğunu muhala'a yetkisi hususunda yabancı bir kimse gibidir."⁶⁴¹ Yani baba, baliğa kızını rızası olmaksızın kocası ile hul' yaparsa fuzûlînin hükümleri çerçevesinde değerlendirilir.

3.2.2.8.14. Aynı kadınla ikinci nikahtan sonra yapılan hul'da önceki nikahın mehri

Eşler arasında bir evlilik ve sonrasında yapılan hul' anlaşması ile ilgili meselelere yukarıda değindik. Atâullah Mehmed Efendi bu naklinde eşlerin iki defa evlenmeleri ve ikinci evliliği kadının mehri üzere hul' ile sonlandırmaları halinde iki evlilikten doğan mehirlerin durumunu ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: "Bir adam bir kadınla mehr-i müsemma üzere evlenir ve kadınla beraber olduktan sonra bâin talakla boşar, ardından onunla başka bir mehir vererek ikinci defa evlenirse sonunda bu kadını mehri üzere muhala'a ederse koca ikinci nikahın içinde olan mehirden berî olur ancak birinci nikahtan olan mehirden berî

⁶³⁹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 39b.

⁶⁴⁰ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 39b.

⁶⁴¹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 39b-40a; A ve İ nüshalarında kelime yanlış yazılmıştır. 'يعتبر=بغير' şeklinde bir yanlış var. Mana bağlamında kelimeyi ele aldığımızda 1. şekliyle olması gerekmektedir.

olmaz. Aynı şekilde kadın Farsça olarak 'Kendimi senden satın aldım tüm hak senin üzerinedir.' derse birinci mehirde berî olmaz. Sâir muteber eserlere uygunluğu sebebiyle bu görüşle fetvâ verilir."⁶⁴²

3.2.2.8.15. Hul'u paranın teslimine ta'lik etmek

Talâkta ta'lik, boşamayı bir şeyin gerçekleşmesine bağlamaktır. Dolayısıyla sözlü ifade edilen boşanma zikredilen olayın gerçekleşmesi ile meydana gelir. Atâullah Efendi konu ile ilgili olarak kocanın karısını para vermesi karşılığında boşaması konusunda ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: "*Koca karısına '10 dinar ver kendini satın al' der, kadın da 'satın aldım' der ancak dinar vermez, koca da boşadım demezse hul' gerçekleşmez. Çünkü hul' paranın verilmesine ta'lik edilmiştir, bu da yoktur. Muteber eserlerde muhalif bir görüş olmaması sebebiyle bununla fetvâ verilmiştir.*"⁶⁴³

3.2.2.8.16. Fuzulinin vekillik iddiasıyla hul' yapması

Yukarıda fuzûlinin kadın adına kocası ile hul' yapması halinde bu ayrılığın geçerlilik şartlarını incelemiştik. Atâullah Efendi burada yanlış anlaşılma sonucu bir topluluğun yetkisiz hul' yapması halinde geçerlilik şartlarını ele almıştır. Müellif meseleyi şöyle ele almıştır: "*Bir topluluk evli bir kadının kendilerini kocası ile hul' yapmaya vekil kıldığını zannederek gelirler, koca da onlarla birlikte hul' yapar, kadın vekil kıldığını inkar ederse topluluk bedeli öderse talak gerçekleşir. Ancak topluluk bedeli tazmin etmez, koca karısının onları vekil tayin ettiğini iddia ederse yine talak gerçekleşir ancak kadın hakkı üzeredir (adama mehrinden bir şey geri vermez). Adam karısının bu topluluğu vekil olarak tayin ettiğini iddia etmez, topluluk kocaya, karın boşaman karşılığında senin üzerindeki kendi hakkından seni berî kıldı, derlerse talak vaki olmaz. Bunu demezlerse talak vakidir. Bununla fetvâ verilir çünkü muteber eserlerde hilâfi yoktur.*"⁶⁴⁴

3.2.2.9. İlâ

İlâ, kocanın karısı ile dört ay veya daha uzun bir süre cinsî minasebette bulunmamak üzere yemin etmesidir.⁶⁴⁵ Atâullah Efendi bu mesele ile ilgili ilâ yapan kişinin yemini bozması veya bozmaması konularına değinmiştir. İlgili mesele şöyledir: "*Bir adam karısına 'Sana ebediyete kadar yaklaşırsam üç talakla boşsun.' dediğinde artık bir çıkış yolu yoktur. Adam karısına yaklaşırsa kadın üç talakla boş olur, yaklaşmazsa dört ay geçmesiyle bir talak meydana gelir. Adam bundan sonra evlenirse mülî (ilâ yapan kişi) olur.*"⁶⁴⁶ Molla Hüsrev,

⁶⁴² Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 40a.

⁶⁴³ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 40a.

⁶⁴⁴ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 40a.

⁶⁴⁵ Mevsilî, *İhtiyâr*, III, 206; Leknevî, *Umdetü'r-Ri'âye*, II, 559.

⁶⁴⁶ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 40b. Bu görüş sadece Y nüshasında müftâ bih kaydı ile zikredilmiştir. Gerekçe olarak ise "Muteber kitaplarda bu konudaki ittidaka uygun olması sebebiyle buna göre fetva verilir." kaydı zikredilmiştir.

Atâullah Efendi'nin zikrettiği bu meseleyi daha çok mukayyed îlâlar üzerinden incelemiştir. Ancak Molla Hüsrev sadece mukayyed îlâlarda, adamın yeminini bozmadan vaktin dolması durumunda bir bâin talak meydana geleceğini zikretmiştir.⁶⁴⁷ Molla Hüsrev ve Atâullah Efendi'nin meseleye yaklaşımlarını incelediğimizde iki naklin bazı kısımları itibari ile aynı konuyu ele aldıklarını görüyoruz. Ortak işlenen konuda –kocanın belli bir şey üzere îlâ yaptıktan sonra îlâ vaktinin dolmasıyla bir talakın gerçekleşmesi- hükmî bir farklılık görünmemektedir.

3.2.2.10. İddet

3.2.2.10.1. Üç defa boşanmış kadının başka evlilikten iddetinin bittiğine dair beyanı

Evlenme engelleri kısmında değindiğimiz üzere karısını üç talakla boşayan koca diğer bütün şartlar yerine gelmiş olsa da kadın başka birisi ile evlenip ve boşanmadıkça tekrar bu kadını nikahına alamaz.⁶⁴⁸ Atâullah Efendi bu kaide çerçevesinde kocasından üç talakla boşanmış kadının ikinci bir evlilik yaptığına dair beyanı konusunu ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: *“Üç talakla boşanmış bir kadın birinci kocasına gelerek başka birisi ile evlendiğini, (ikinci kocanın) kendisi ile beraber olduğunu ve boşadığını, iddetinin de bittiğini söylerse bu kadın güvenilir birisi ise ve güvenilirliği birinci kocanın yanında sabit olmuş ise bu iddia içerisinde iki iddetin kesildiği bir müddet olursa -ki bu da dört ay veya daha fazla olur- bu durumda adamın kadını nikahlaması helal olur. Şayet adam bu kadınla, kadının iki iddetini tamamladığı bir müddet dolmadan önce evlenirse helal olmaz.”*⁶⁴⁹

3.2.2.10.2. Üç defa boşanmış kadının iddetinin bittiğine dair beyanının geçersizliği durumu

Atâullah Efendi bir önceki müftâ bih görüşün devamı niteliğinde üç talakla boşanmış kadının başka bir evlilik yaptığı ve iddetinin bittiğine dair beyanını, tasdike muhtaç olup olmaması yönüyle ele almıştır. İlgili hüküm şöyledir: *“Üç talakla boşanmış bir kadın dört ay sonra gelerek bu zaman zarfında başka bir koca ile evlendiğini, bu ikinci evlilikten iddetinin kesildiğini ve birinci kocaya dönmek istediğini söylerse kadın Ebû Hanîfe'ye göre tasdik edilir mi? Bazı Semerkand uleması Ebû Hanîfe'nin 'Tasdik edilir' görüşünde olduğunu belirtmişler. Şeyh İmam Zâhid Ömer Neseî ise 'Tasdik edilmez' şeklinde cevap vermiştir. Sahîh olan bu görüştür. Çünkü Ebu Hanîfe'ye göre dört ay on gün iki iddet müddetidir, ikinci koca ile evlenmek ve cinsî birliktelik için başka bir zaman gerekir.”*⁶⁵⁰

⁶⁴⁷ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 387.

⁶⁴⁸ Mevsilî, *İhtiyâr*, III, 203.

⁶⁴⁹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 40b.

⁶⁵⁰ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 41a. A ve İ nüshalarında müftâ bih kaydı yoktur.

3.2.2.10.3. Bilmeyerek başkasının karısı ile evlenme sonrası iddet

Başkası ile evli bulunmak evlenme engelleri arasında zikredilmiştir. Atâullah Efendi; bilmeyerek başkasının karısı ile yapılan evlilik ve birliktelik hemen son bulacağı için normal bir evliliğin doğurduğu iddet, nafaka yükümlülüğü gibi sonuçların bu evlilikte hangi hükümler çerçevesinde değerlendirileceği hususunda iddet konusunu ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: *“Bir adam bilmeyerek başkasının karısı ile evlense ve onunla beraber de olsa bu kadına iddet gerekir. Başkasının nikahını bilen kimse için gerekmez, hatta kadının kocası ile beraber olması da haram olmaz.”*⁶⁵¹

3.2.2.10.4. Halvet-i sahîhanın cinsî birliktelik gibi kabul edildiği durumlar

Evlilik gerçek anlamıyla cinsî münasebet gerçekleştiğinde eşler arasında bazı hakların doğmasına, bazı hakların iptaline sebep olmaktadır. Mesela kadın evlilik ile mehir hakkı kazanmakta, koca kadının annesi, kızı gibi akrabaları ile evlenme hakkını kaybetmektedir. Fukaha karı kocanın baş başa kalmaları durumu olarak tanımladıkları halveti de bazı yönleriyle cinsî münâsebet gibi kabul etmişlerdir. Dolayısıyla karı koca yalnız kaldıklarında herhangi bir münasebet olup olmamasına bakılmaksızın münasebet olmuş gibi hukuki sonuçlar ortaya çıkar. Atâullah Efendi halvetin cinsî birliktelik gibi sayıldığı ve sayılmadığı şartlar hususunda üç müftâ bih nakil yapmıştır. Birinci nakil şöyledir: *“Ashâbımız halveti bazı hükümlerde cinsî birliktelik gibi kabul etmişler, bazılarında ise farklı değerlendirmişlerdir. Halvetin cinsî birliktelik gibi sayıldığı hükümlere gelince bunlar; mehr-i müsemânın tamamının alınması, iddet içerisinde nesebin sabit olması, iddetin vacip olması, bu (halvetten dolayı beklemesi gereken) iddet içerisinde nafakanın ve süknâ hakkının vacip olması, iddet devam ettiği sürece kadının kız kardeşi ile nikahın haram oluşu, dördüncü bir kimse ile nikahın haramlığı bu kadın üzerine cariye'nin nikahının haramlığı gibi meselelerdir.”*⁶⁵² Molla Hüsrev konuya Atâullah Efendi gibi açık değinmemiştir. Fakat nikah bahsinde dördüncü kadının iddeti içerisinde beşinci kadınla evlenilemeyeceğini, mehir bölümünde ise sahih halvetin mehir ve iddet gerektirmesi yönüyle cima gibi olduğunu nakletmiştir.⁶⁵³

3.2.2.10.5. Halvet-i sahîhanın cinsî birliktelik gibi kabul edilmediği durumlar

Halvet konusunda yapılan ikinci nakil ise şöyledir: *“Halvetin cinsî birliktelik gibi sayılmadığı durumlar ise halvet ile kadın muhsan olmaz, kadının kızı ile haramlık oluşmaz, (üç defa boşanmış kadın için) birinci kocaya helal olmaz, boşanma gerçekleştiğinde ric'î talâk olmaz, aralarında miras hukuku tahakkuk etmez. Halveti sahîhadan sonra boşanmış iddet bekleyen kadına ikinci bir boşama gerçekleşmez diyenler olduğu gibi gerçekleşir diyenler de olmuştur. Doğruya en yakın olan ikinci bir talakın gerçekleşmesidir.”*⁶⁵⁴

⁶⁵¹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 41a.

⁶⁵² Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 41b.

⁶⁵³ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 333, 344.

⁶⁵⁴ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 41b.

3.2.2.10.6. Halvet-i sahîhanın cinsî birliktelik gibi kabul edildiği durumlar

Atâullah Efendi'nin halvet konusunda naklettiği üçüncü nakil, daha çok ilk iki nakli teyit edecek mehiyettedir. Farklı olarak cariyeye ile evliliğin haram olduğu ve kadının kızı ile evliliğin de ihtilaflı olduğu meseleleri vardır. İlgili mesele şöyledir: “Halvet; kâmil mehri, iddeti, nesebin sabit olmasını, nafakayı, bu iddet süresi içinde sükna hakkını, bu kadının kız kardeşi ile evlenme, dördüncü karı ile evlenmenin ve iddet devam ettikçe cariyeye ile evlenmenin haramlığını gerektirir. Kadın muhsan olmaz, birinci kocaya helal olmaz. Kızın haramlığı hususunda ihtilaf vardır.”⁶⁵⁵

3.2.2.10.7. İki aydan az sürede iddetin kesildiğine dair ikrarın tasdiki

Hanefî mezhebinde ric'î veya bâin talakla boşanan, hür ve hayız gören kadınların iddet süreleri üç hayız müddetidir.⁶⁵⁶ Atâullah Efendi iddetin tamamlanması noktasında bu süre altındaki zamanın kabul edilebilirliği meselesine değinmiştir. İlgili mesele şöyledir: “Boşanmış olan hür bir kadın iki aydan az bir zamanda hayız ile iddetinin sona erdiğini ikrar etse bu kadın tasdik edilmez. Bu muhtâr görüştür.”⁶⁵⁷

3.2.2.10.8. Mecbûbun boşaması sonucu iddet

Mecbûb; tenâsül organı kesik olan, hadım edilmiş kimsedir.⁶⁵⁸ Atâullah Efendi bu sebeple meydana gelen ayrılıklarda iddet ve mehir konusunu ele almıştır. “Mecbûb olan kimse karısından ayrılırsa Ebu hanife'ye göre (halvetin olduğu kabul edildiğinde) kadın kamil bir mehir kazanır. İmameyn'e göre ise mehrin yarısını kazanır. Çünkü erkeğin kadınla cinsel ilişkiye giremediği ve özür kesindir. Kocadaki bu mecbûbluk hastalıktan daha âşîkar ise hastalık da halveti sahîhaya mani olduğuna göre mecbûbluk evla yoluyla manidir. Ebu Hanîfe ise; kadın akittaki haktan dolayı (kocasına kendisini teslim etmesi) teslimiyetle geldi, bu bedel (teslimiyet) sebebiyle de mehre hak kazanır ve iddet de gerekir. İmameyn mehri istihsân sebebiyle gerekli görmüşlerdir. İddetin gerekliliği yönünde fetvâ verilmiştir.”⁶⁵⁹ Molla Hüsrev kadının kocasını mecbûb bulması halinde ayrılık isteyebileceğini, ayrılık gerçekleşirse talakın bâin bir talak olacağını belirtmiş, kadının mehir alabilmesi için en azından halvetin meydana gelmesini, iddetin de ihtiyat için vacip olduğunu zikretmiştir.⁶⁶⁰ İki fakihin görüşlerini incelediğimizde Atâullah Efendi kadını mutlak olarak zikretmiş, meseleyi ihtilaflar ve bu ihtilafların tarafları ve delilleri ile birlikte ortaya koymuş, Molla Hüsrev ise kadın konusunda bazı kayıtlar öne sürmüş fakat ihtilaflara değinmeksizin meseleyi hükme bağlamıştır.

⁶⁵⁵ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 41b.

⁶⁵⁶ Merginânî, *Hidâye*, III, 325; Mevsilî, *İhtiyâr*, III, 251; Leknevî, *Umdetü'r-Ri'âye*, II, 624-626.

⁶⁵⁷ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 41b.

⁶⁵⁸ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, s. 349.

⁶⁵⁹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 41b;

⁶⁶⁰ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 399-400.

3.2.2.10.9. Kitâbî kadının Müslüman kocadan iddet beklemesi

Bilindiği üzere Müslüman bir erkek kitâbî bir kadınla evlenebilir. Bu kadın gayr-i Müslim bir kimseden ayrıldığında ise iddet beklemesi gerekmez.⁶⁶¹ Atâullah Efendi söz konusu gayr-i Müslim kadının Müslüman kocadan boşanması sonucu iddetin gerekliliği konusunu incelemiştir. “Müslüman bir kimseden iddet bekleyen kitâbî kadının, iddetinin kesilmesine kadar Müslüman veya zimmî bir kimse ile evlenmesi caiz değildir.”⁶⁶²

3.2.2.10.10. Mürted kocası öldürülen kadının iddeti

Atâullah Efendi’nin incelediği bir diğer konu irtidadı sebebiyle öldürülen veya kendiliğinden ölen mürtedin Müslüman karısının iddetidir. Müellif bu meseleyi, imamlar arasındaki ihtilafı da zikrederek aktarmıştır. İlgili mesele şöyledir: “Koca karısını marazi mevtte üç talakla veya bir bâin talakla boşarsa sonra kadının iddeti bitmeden ölürse bu durumda koca miras kaçırıcı gibi düşünülür ve kadın mirasçı olur. Kadın dört ay on gün iddet bekler ve bunu üç hayza tamamlar. Bu görüş Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed’e göredir. Ebû Yusuf’a göre ise bu kadın ölüm iddeti beklemez. Çünkü nikahın sona ermesi talak ile gerçekleşti. Ölüm iddetinin vücubiyeti nikahın ölüm sebebiyle nihayet bulmasındandır. Bu yoksa yani ayrılık ölüm sebebiyle gerçekleşmemişse ölüm iddeti de gerekmez. Ebû Yusuf bu görüşünü desteklemek için meseleyi şu olaya benzetmiştir; mürted ölse veya irtidadı sebebiyle öldürülse Müslüman olan karısı ona mirasçı olur ve kadının ölüm iddeti beklemesi gerekmez. Çünkü talak kocanın ölümü ile değil irtidadı sebebiyledir. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed ise görüşlerini şöyle açıklamışlardır; kadın mirasını ölüm sebebiyle almaya hak kazanmıştır. Öyleyse ölüm iddeti beklemesi gerekir. Bu, erkeğin kadını ric’î talakla boşamasındaki gibidir. Çünkü kocası ölen kadına mirası karı-koca arasındaki nikah ilişkisinin ölüm anına kadar hükmen var olduğunu kabul ederek veya iddet süresini asıl nikah gibi sayarak verdik. Çünkü mirası hakedebilmek için ölüm sırasında mirası hakedebilecek bir sebep gerekir. Miras şüphe ile sabit olmaz, iddet ise şüphe ile vacip olur. Miras hükmünde nikah ölümle hükmen bitmiş gibi kabul edilirse iddet hükmünde bu daha evla yoluyla kabul edilmelidir. Kadının hayızla beklemesi gereken iddetin vacip olmasının sebebi hükmi olarak sabittir. Bu nedenle biz ikisini (ölüm iddeti ile boşama iddetini) birbirine kattık. Mürtedin karısına gelince Kerhî eserinde bu kadına ölüm iddetinin gerektiğini söylemiştir. Bunu kabul etsek de deriz ki kadın mirası vefat sebebiyle almadı, çünkü kadın Müslümandır ve Müslüman kâfire mirasçı olmaz. Ancak mirasın hakedilmesi dinden dönme vaktine dayanmaktadır. Bu sebeple kadının ölüm iddeti değil hayızla iddet beklemesi gerekir. Buradan mirasın hakedilmesi boşanma vaktinde değil ölüm sırasında kazanılmıştır. Buradan karı koca arasında nikahın ölüm vaktine kadar devam ettiğini öğreniyoruz.”⁶⁶³ Molla Hüsrev de dinden dönmekle nikahın fesh olduğuna

⁶⁶¹ Zuhaylî, *Fıkıh Ansiklopedisi*, IX, 495.

⁶⁶² Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 42a.

⁶⁶³ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 42a. M nishasında müftâ bih kaydı eksiktir. Bu meselede müftâ bih konu, kocası tarafından ölüm hastalığı sırasında bain talakla boşatılan kadının iddeti değil, mürtedin karısının iddeti meselesidir. Çünkü esas aldığımız Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 920 nüshası ile yine Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye 599 nüshalarında “bihî üftiye” kaydı özel olarak bu meseleyi göstermektedir.

dayanarak kadının iddet beklemesi gerektiğini nakletmiş fakat Atâullah Efendi'nin belirttiği “mürtedin ölmesi veya öldürülmesi” ve “ölüm iddeti” kayıtlarını zikretmemiştir. Ayrıca Molla Hüsrev kadının mürted olan kocasına mirasçı olabilmesi konusunda özel olarak değinmemiş, fakat mürtedin Müslüman iken kazandıklarına Müslüman varislerinin haklarının olduğunu belirtmiştir.⁶⁶⁴ Dolayısıyla iki eser arasında Atâullah Efendi'nin konuyu daha detaylı ve farklı kayıtlarla ele aldığı dikkat çekmektedir.

3.2.2.10.11. İki iddetin iç içe girmesi

Bir koca karısını boşar daha sonra da ölürse kadına iki iddet gerekmiş olur. Çünkü kadın talak iddeti beklediği sırada bunun üzerine bir de ölüm sebebiyle iddet eklenmiştir. Atâullah Efendi karısını boşadıktan sonra ölen kocanın karısının iddetlerinin iç içe geçmesi meselesini ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: *“Kocası ölen kadın şayet kocası onu boşamışsa (karısını boşadıktan sonra da ölürse); kadın ölen kocasına mirasçı olabilecek bir durumda ise (ölüm hastalığında boşama veya ric’i talak iddeti içinde bulunma halleri) iki iddet süresinden en uzak olan süreye göre iddet bekler. Bunun açıklaması şöyledir; kadın dört ay on gün iddet bekler ve hayız görmezse üç hayızla hayızlanmadığı müddetçe iddet içindedir. Veya dört ay on gün tamamlanana kadar üç defa hayız görse iddeti sürenin tamamlanmasıyla sona erer. Ebû Yusuf talak kaçırıcının karısının iddeti üç hayızla son bulur demiştir.”*⁶⁶⁵ Molla Hüsrev iddetlerin iç içe geçmesi meselesini ilk olarak karısını üç defa boşadıktan sonra helal sanarak tekrar bir araya gelinmesi veya kinaye lafızlarla boşayıp iddeti sırasında tekrar birlikte olunması gibi durumlar neticesinde ele almış ve birinci iddet bitse bile ikinci iddetin tamamlanması gerektiğini vurgulamıştır. Meseleyi ikinci olarak, kadının boşandığı kocasının ölümünü bilmesi de iddetlerin iç içe geçeceği meselesinde zikretmiştir.⁶⁶⁶ Molla Hüsrev burada bir kadın için boşanmışlık ve ölüm şeklinde iki farklı olaydan bahsetmiştir. Dolayısıyla burada zikredilenler Atâullah Efendi'nin zikrettiği şekilde koca önce karısını boşamış daha sonra ölmüştür şeklinde anlaşılabilir. İki eserde mesele karşılaştırıldığında bazı detay farklılıkları olmakla birlikte hükümlerin aynı olduğu görülmektedir.

3.2.2.10.12. Kadının iddetine dair beyanının geçerliliği

İddet süresi kadının hamile olmasına, hayız görebilme durumuna, ayrılığın ölüm veya talak sebebiyle gerçekleşmesine göre farklılık gösterir. Bununla birlikte iddet süresinin kesin olarak bilinmesi, yine kadının kendisine bağlıdır. Atâullah Efendi de kadının iddetinin kesilmesine dair beyanlarının değerini ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: *“Bir adam karısını maraz-ı mevtte üç talakla boşarsa kadın da iddetinin kesilmediğini söylerse onun bu sözü yeminle birlikte kabul edilir. Çünkü kadın muhtemel bir şeyi haber verirken*

⁶⁶⁴ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 302.

⁶⁶⁵ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 42a.

⁶⁶⁶ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 403,

emîndir, Ayrıca kadının iddeti uzayabilir, yemin ettiğinde mirası alır, nükul ettiğinde ise alamaz.”⁶⁶⁷

3.2.2.10.13. Zimmînin boşadığı kadında iddet

Atâullah Efendi Müslüman eşler arasında veya kocanın Müslüman, kadının kitâbî olduğu ailelerde meydana gelen ayrılıklar neticesinde beklenmesi gereken iddet sürelerini anlattıktan sonra zimmîler arasında meydana gelen talaktan sonra iddet konusunu ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “*Zimmî bir kimse karısını boşar veya adam (evli iken) ölürse bu kadına iddet yoktur. Kadın ile Müslüman veya zimmi birisi hemen evlense caizdir. Ancak bu, zimmî kadının itikadında iddet gerekmiyorsa geçerli bir durumdur.*”⁶⁶⁸ Molla Hüsrev de aynı şekilde zimmînin boşadığı zimmî kadının şayet itikatlarında iddet gibi bir süre beklemek gerekmiyorsa iddet beklemesinin gerekmeyeceğini nakletmiştir.⁶⁶⁹ *Dürer* ve *Mecmûa*’yı karşılaştırdığımızda meselenin aynı çerçevede ve aynı hükümlerle ele alındığını görmekteyiz.

3.2.2.10.14. Köle ve cariyenin iddeti

Hür, Müslüman kadınların iddetleri konusunda yukarıda ele aldığımız meselelere değinen Atâullah Efendi konu ile ilgili en son köle ve cariyelerin iddetleri meselesine yer vermiştir. İlgili mesele şöyledir: “*Müdebber kölenin veya cariyenin efendisi ölür veya bunları azat ederse iddet gerekmeyeceği hususunda ulema icma etmiştir. Ancak bu hamile olmadıkları takdirde söz konusudur. Eğer hamile iseler boşama veya ölüm iddetleri doğurmalarına kadardır.*”⁶⁷⁰

3.2.2.11. Nafaka

Nafaka; erkeğin bakmakla yükümlü olduğu kimselerin mesken, yiyecek ve giyecek ihtiyaçlarını karşılamasıdır. Nafakalar; zevcenin nafakası ve meskeni, iddet bekleyen karısının nafakası, çocuklarının nafakası, zevi’l-erhâmın nafakası, köle ve cariyelerin nafakası olmak üzere altı kısımdır.⁶⁷¹

3.2.2.11.1. Kadının nafaka tayini ile ve tayinsiz borçlanması

Atâullah Efendi kadının nafakası hususunda ilk olarak hakim kararına dayanarak borçlanmak ile hakim kararının olmaksızın borçlanma ayrımına giderek meseleyi ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “*Hâkim kadına iddeti süresince nafaka tayin eder, kadın da borçlanır veya borçlanmaz, sonra kocasından bir şey kabzetmeden iddeti biterse, şayet hakim emri ile borçlandıysa kadının bunu kocasından tahsil etme hakkı vardır. Kadın*

⁶⁶⁷ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 42a.

⁶⁶⁸ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 42b.

⁶⁶⁹ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 404.

⁶⁷⁰ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 42b.

⁶⁷¹ Yıldırım, *İslâm Fıkhı*, III, 128.

hakimin emri olmaksızın borçlanmışsa borcu yine kocaya râcî midir? Şemsu'l-Eimme el-Halvânî Edebü'l-Kâdî şerhinde; bu meselede bir kavil vardır, Sadruşşehîd'in dediği ve bana göre zâhir olan kocaya bu borcun dönmesidir. Şemsu'l-eimme es-Serahsî ise 'Kocaya dönmez.' demiştir. Ancak borcun kocaya döneceği ile fetvâ verilmiştir."⁶⁷² Molla Hüsrev de iddet mühleti geçtikten sonra hakim kadına nafaka verilmesi yönünde karar verirse zamanın geçmiş olmasının bu hükmün sıhhatine zarar vermeyeceğini belirtmiş,⁶⁷³ dolayısıyla Atâullah Efendi ile aynı hükmü esas almıştır.

3.2.2.11.2. Kadının hizmetçisinin nafası

İslam hukukunda koca karısının nafakasını karşılamakla yükümlü tutulmuş, ayrıca kadının ihtiyacı olarak alınan hizmetçilerin nafakası da kadının nafakasına dahil edilmiştir. Atâullah Efendi bu çerçevede kadının hizmetçilerinin nafakasını kocaya yükleyen, bununla birlikte hizmetçi sayısına da bir kısıtlama getiren bir nakil yapmıştır. İlgili mesele şöyledir: *"Kadın eşraftan bir kimsenin kızı olup birçok da hizmetçisi varsa, koca kadının iki hizmetçisinin nafakasını karşılamaya mecbur edilir. Çünkü bu kadın, birisi evin içindeki işleri diğeri de dış işlerini yapmak üzere iki hizmetçiye ihtiyaç duyar. Bu meselede amel buna göredir. Ebû Yusuf'tan başka bir rivayete göre kız eğer hatırlı birisinin kızı ise ve kendisi de hatırlı ise hizmetçileri ile kocanın evine geldiğinde bütün hizmetçilerin nafakası koca üzerinedir.*"⁶⁷⁴

3.2.2.11.3. Nafaka tayininden sonra kadının harcadıklarını kocadan tahsili

Atâullah Efendi hakimin emri ile nafakası için borçlanan kadının, borcu kocasından tahsil edebileceğini söylemiştir. İlgili mesele şöyledir: *"Bir kadına nafaka gerekli kılınır, kadın kendi malından veya insanlardan isteyerek ihtiyaçlarını giderirse, kadının bu harcadığı malı kocasından tahsil hakkı vardır.*"⁶⁷⁵

3.2.2.11.4. Talep edilmeyen nafaka hakkının iddet ile düşmesi

Yukarıda kadının iddeti sırasında kocası adına hakimin emri ile veya emri olmaksızın borçlanması konusuna değinmiştik. Atâullah Efendi daha sonra kocaya nafaka davası açma zamanını vurgulayarak bu dava açma zamanının iddet süresi içinde olması gerektiğini vurgulamıştır. İlgili mesele şöyledir: *"İddet bekleyen bir kadın, iddeti kesilinceye kadar nafaka davası açmadığında bu kadına nafaka yoktur. Çünkü nafaka ayrılıktan sonra sadece iddet müddetinde kadına verilir.*"⁶⁷⁶ Molla Hüsrev ise konuya "geçmişin nafakası düşer ancak hâkim nafaka tayini yapmış veya eşler arasında bir şey üzerine anlaşılmışsa düşmez" şeklinde değinmiştir.⁶⁷⁷ Görüldüğü kadarı ile Molla Hüsrev, geçmişin nafakasının düşeceği

⁶⁷² Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 42b-43a.

⁶⁷³ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 421.

⁶⁷⁴ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 43a.

⁶⁷⁵ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 43a. Bu mesele Y nüshasında müftâ bih kaydıyla zikredilmemiştir.

⁶⁷⁶ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 43a.

⁶⁷⁷ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 415.

şeklindeki ifadesi ile Atâullah Efendi'nin zikrettiği davanın iddet süresi içinde açılması noktasındaki kaydı aynı şeyi ifade etmektedir. Ancak Molla Hüsrev konuyu hâkimin önceden verdiği kararı olması halinde geçmişin nafakasının düşmeyeceğine vurgu yapmıştır. Bu vurgu Atâullah Efendi tarafından nakledilmemiştir.

3.2.2.11.5. Gaibin başkasının elindeki malı üzerine nafaka tayini

Gaib, hayatta olduğu bilinen fakat nerede olduğu bilinmeyen kimsedir. Bu kişinin yaşadığı bilinmediği takdirde mefkûd olarak isimlendirilir.⁶⁷⁸ Hanefiler bu konuda istishab deliline dayanarak aksi bir haber olmadığı müddetçe gaibin mevcut haklarının devam etmesi yönünde görüş belirtmişlerdir.⁶⁷⁹ Atâullah Efendi gaib kimsenin karısının nafakasının temin edilmesinde bu kişinin (gaibin) üçüncü şahıslardaki mevcut malları üzerinde tasarruf yetkisi problemine değinmiştir. İlgili mesele şöyledir: “Bir adam kaybolursa, kaybolan kimsenin kendisinde mal olduğunu ve kadının kaybolan kişinin karısı olduğunu itiraf eden başka bir adam olsa, hakim kaybolan kimsenin karısı için nafakayı gerekli kılar. Aynı şekilde yanında malı bulunduran kimse bunu itiraf etmemesi durumunda hakim bu kimsede kaybolan kişinin malı olduğunu bildiği takdirde yine nafakayı gerekli kılar. Zira adam kadının zevciyet durumunu ve borcunu ikrar etmekle kadının maldan hak sahibi olduğunu da ikrar etmiş oldu. Çünkü bu kadının adamın rızası olmadan nafakasını alma hakkı vardır.”⁶⁸⁰ Molla Hüsrev’e göre ise gaib bir kimse emanetçide, ortakta veya borçluda mal bırakarak kaybolur, bu kişiler de bu malı itiraf eder, kadın da gaib ile evli olduğunu söylerse veya hakim malın üçüncü şahıslardaki varlığını bilir ve kadının gaibin karısı olduğunu bilir, yanında malı bulunduranlar bu malı itiraf etmezlerse kadına nafaka tayin eder. Ancak hakim burada kadına kocasının kendisine nafaka bırakmadığına dair yemin ettirir ve kefil ister. Kadı bunu gaibin hakkını korumak için ihtiyaten yapar.⁶⁸¹ İki nakli karşılaştırdığımızda Atâullah Efendi sadece borcu ikrar eden bir kimseden bahsederken Molla Hüsrev bu kişiyi ortak, borçlu ve emanetçi şeklinde zikretmiştir. Yine Atâullah Efendi kadına kocasının nafaka bırakmadığına dair yemin etmesi şartını ileri sürmezken Molla Hüsrev hakim bu mallardan nafaka tayini için kadına nafaka bırakılmadığına dair yemin ve kefil şartı ileri sürmüştür. Bu doğrultuda Molla Hüsrev’in konuyu daha ayrıntılı ele aldığını söyleyebiliriz. Hüküm noktasında herhangi bir farklılık görünmemektedir.

3.2.2.11.6. Gaibin kendi evindeki malında nafaka tayini

Atâullah Efendi bir önceki meseleye benzer olarak hâkimin, gaib kimsenin kendi evinde bulunan malı üzerinde nafaka için tasarrufta bulunma yetkisini ele almış ve yine olumlu bir tercihte bulunmuştur. İlgili mesele şöyledir: “Bir koca evinde mal bırakarak kaybolur, kadın hakimden evdeki malı kendisi için nafaka tayin etmesini istediğinde, ikisi arasındaki

⁶⁷⁸ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, s. 151. Ayrıca bkz. Zeylâ’i, *Tebyînu’l-Hakâik*, III, 310; Şelebî, *Hâşiye ale’t-Tebyîn*, III, 310.

⁶⁷⁹ Ünal, Abdülkerim, *İslam Hukukunda Gâibin / Mefkûdun Evlilik ve Miras Durumu*, (Mukayeseli Olarak) *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sy. 1, s. 111-148; S. 118.

⁶⁸⁰ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 43a.

⁶⁸¹ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 416-417. Ayrıca bkz. Merginânî, *Hidâye*, III, 380.

nikah da biliniyorsa bu maldan kadına nafaka tayin edilir. Bu hüküm kadının hakkının verilmesi olup koca aleyhinde nafaka hükmü vermek değildir. Çünkü nafaka, hâkimin hükmünden önce evlilik hükmü gereğince koca üzerine vaciptir. Kadı da bu ikisi arasındaki nikahı bilmektedir. Burada ihtiyaç ödenmesine yöneliktir, gaiplik sebebiyle de bu ihtiyacın giderilmesi engellenemez. Görmez misin ki bir kimse borcu olduğunu söyledikten sonra borç cinsinden bir mal kendisinde var olduğu halde kaybolduğunda; borç sahibi hâkimden bu malın ödenmesini isterse hâkim kocanın mevcut malından borcun ödenmesine karar verir. Bilindiği üzere bu meselenin aslı Hind hadisidir. Fakat hâkimin gaibi beklemesi gerekir. Bununla birlikte hâkim kocanın başkasına borç olarak zimmetinde duran bu mal üzerinde; kadın söz konusu malın koca tarafından nafaka olarak verilmediğine dair yemin etmesi durumunda geçerlidir. Şayet kadın bu malın nafaka olarak verildiğine dair yemin ederse hakim bu maldan nafakayı tayin eder ve kadından bir kefil ister. Şemsu'l-eimme şerhinde konuyu bu şekilde zikretmiştir. Hassaf Edebü'l-Kâdî'de: 'Kadının kendisi ile birlikte bir de kefil ile iddiasını desteklemesi güzeldir. Ancak kefil getirmezse caizdir.' ve sahih olan budur. Meşâyih kefil ile delillendirmeye ihtiyaç olmaması yönünde fetvâ vermiştir."⁶⁸²

3.2.2.11.7. Hakim kararından önce kadının nafakası için borçlanması ve bu borcu kocanın ödeme yükümlülüğü

Daha önce kadın için, hâkim kararından sonra nafakası için borçlanırsa bunu kocasından tahsil edebilir demiştik. Atâullah Efendi burada kadının, hakim karar ile veya kararını beklemeden borçlanması hususunu ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: "Buna göre bir kadın nafakası için, hâkimin nafaka tayininden sonra kocası adına borçlanırsa kadının bunu kocadan tahsil etme hakkı vardır. Kadının hâkimin emri ile veya emri olmadan borçlanması arasında fark yoktur."⁶⁸³

3.2.2.11.8. Kadının iddeti içinde hamile olduğunu sanması

İddet süresi için kesinleşen nafakadan sonra kadının hamileliğinin ortaya çıkması iddet süresini değiştireceği için nafakanın miktarını artıracaktır. Atâullah Efendi iddet içindeki kadının hamile olduğunu söylemesi, ancak iki yıl geçmesine rağmen doğum yapmaması davasını ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: "Bir kadın üzerine iddet vacip olur, ardından kadın hamile olduğunu iddia ederse bu kadına talak anından iki seneye kadar nafaka vermek gerekir. İki sene geçer ve çocuk doğmaz, kadın da 'Ben kendimi hamile sanıyordum, bu zamana kadar hayız görmedim bu nedenle de nafaka istedim.' derse kadına nafaka ve teazzür gerekir. Çünkü bu durum iddet müddeti hayız ile sona eren kadının nafakası veya iyâs halinde olan kadının nafakasına benzer. Kadın iddetinin hayız ile kesildiğini inkar ederse itibar yeminle birlikte kadının sözünedir. Koca, kadının bu ikrarı üzerine bir delil getirirse nafaka düşer."⁶⁸⁴

⁶⁸² Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 43a-43b.

⁶⁸³ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 43b. Y nishasında müftâ bih kaydı yok.

⁶⁸⁴ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 43b.

3.2.2.11.9. Kocanın karısına nafaka vermemesi

İslam hukukunda evlilik akdi ile koca karısının yiyecek, giyecek ve mesken gibi ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlü tutulmuştur. Koca bu yükümlülüğü yerine getirmediğinde kadının dava açma hakkı ortaya çıkmaktadır. Atâullah Efendi bu şekilde kocanın karısının nafakasını temin etmemesi meselesini ele almış ve meseleyi şöyle nakletmiştir: “*Kadın kocasının kendisine nafaka vermediği yönünde şikayette bulunursa koca nafaka vermekle emrolunur, kadın ikinci kez şikayetçi olursa koca üzerine nafaka vacip kılınır ve nafakanın borcu hesaplanır. Kocanın kadına dinar dirhem ve yemek vermesi gerekir şeklinde hüküm verilir. Şayet kadın buna yemek veya giysi cinsinden başka şeyler de eklerse kocadan alma hakkı vardır.*”⁶⁸⁵

3.2.2.11.10. Muaccel mehrin geri ödenmesi

Nafaka esas itibariyle kadının yiyecek, giyecek ve süknâ giderlerinin karşılanması⁶⁸⁶ olduğu için zamana yayılarak ihtiyaçlara göre verilmesi caiz görülmüştür. Ancak eşler isterlerse anlaşarak nafakayı peşin ödemeye de gidebilirler. Atâullah Efendi burada nafakanın peşin verilmesinden sonra nafaka hükmünü ortadan kaldıracak bir gelişme ortaya çıktığında ödenen para veya malın durumunu ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “*Kadın bir senelik nafakasını peşin aldıktan sonra bir sene geçmeden eşlerden birisi ölse nikahın fasit olduğu ortaya çıkmadıkça nafakadan bir şey geri ödenmez.*”⁶⁸⁷ Molla Hüsrev de böyle bir durumda nafakadan geri bir şey ödenmeyeceğini nakletmiştir.⁶⁸⁸

3.2.2.11.11. Nafaka belirlenmesinde karı-kocanın durumlarının miktara etkisi

Nafaka eşler arasında maddi bir hukuk olarak temayüz etmektedir. Kocaya yüklenen bu maddi yükümlülüğün miktarının belirlenmesi için kadının durumunun mu esas alınacağı yoksa erkeğin durumunun mu esas alınacağı meselesi tartışmalıdır. Atâullah Efendi de bu tartışmayı nakletmiş ancak kesin bir tercihte bulunmamıştır. İlgili mesele şöyledir: “*Zâhiru’r-Rivâye’ye göre nafaka miktarının belirlenmesinde kocanın zenginliği veya fakirliği durumuna göre bir miktar belirlenir. Çünkü Allah; “... fakire gücü miktarınca zengin olana da gücü ölçüsünde gerekir...”*⁶⁸⁹ ve “*Varlıklı olan gücüne göre infak etsin...*”⁶⁹⁰ buyurmaktadır. Zira teklif güce göredir. Erkeklerin vermesi gereken nafaka da durumlarına göredir. Hassaf ise eserinde, ‘*Muteber olan karı kocadan her ikisinin durumlarıdır. Hatta ikisi de zengin olsalar kadına zenginlerin aldığı miktarda nafaka*

⁶⁸⁵ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 43b; İ ve M nüshalarında mesele müftâ bih kaydı ile zikredilmemiştir.

⁶⁸⁶ Haddâd, *Cevheratü’n-Neyyira*, V, 48.

⁶⁸⁷ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 43b.

⁶⁸⁸ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 415.

⁶⁸⁹ Ayetin tamamı şöyledir; “Kendilerine dokunmadığınız ve mehir tesmiye etmediğiniz kadınları boşamanızda bir günah yoktur. Onlara muta’ verin, zengin olan gücü ölçüsünde fakir olan gücü ölçüsünde örfü uygun olarak versin. Bu muhsinler üzerine bir haktır.” Bakara, 2/236.

⁶⁹⁰ Ayetin devamı şu şekildedir; “Varlıklı olan gücü ölçüsünde infak etsin. Rızkı ona yeten de (fakir) Allah’ın ona verdiğiinden infak etsin. Allah insanı ancak verdiği şeyle mükellef tutar. Allah bir güçlükten sonra bir kolaylık verecektir.” Talak, 65/7.

gerekir. Fakir kadın zengin bir kocanın eşi ise zengin kadının aldığı mehirden daha az miktarı alır. Çünkü açık olan duruma göre bu miktar bile kadına yeterlidir. Kadın zengin, koca fakir olursa kadın fakir kadının alacağı nafakadan daha fazla nafaka alır. Çünkü o ancak ihtiyaçlarını bu miktar ile giderebilir.’ demiştir. Zahiru’r-Rivâye’ye göre; kadın fakir bir koca ile evlendiğinde fakir kimselerin nafakasına razı olmuş demektir. Bu nedenle koca durumuna göre nafakayı öder, bundan fazlası ile yükümlü tutulmaz.”⁶⁹¹ Bu meselede açıkça bir tercihte bulunulmamış, hâmişte “Meşâyihtan bazısı zâhiru’r-Rivâye’ye göre bazısı ise Hassaf’ın görüşüne göre fetvâ vermiştir.” ve “Zâhiru’r-Rivâye’ye göre nafakada kocanın durumu itibara alınır” kayıtları düşülmüştür.

3.2.2.11.12. Kocası ölen kadının nafakası

Kadının nafakası koca tarafından ödenen bir yükümlülüktür ve evlilik devam ettikçe, ayrılıktan sonra da iddet süresince kadının ihtiyaçları koca tarafından karşılanır. Atâullah Efendi kocanın ölümünden sonra kadının nafakası konusunu ele almış ve meseleyi gerekçeli olarak nakletmiştir. İlgili mesele şöyledir: “Kocası ölen kadına nafaka vermek yoktur. Çünkü ihtibâs (kadının kocasının evinde kalması) kocanın hakkı için yapılan bir şey değil, şeriatin hakkıdır. Kadının beklemesi bir ibadettir. Kadının hamile olup olmadığının bilinmesi burada gözetilen bir şey olmaması sebebiyle kaldığı sürece hayız görme şartı da yoktur. Bu nedenle kocanın mirasından kendisine bir şey gerekmez. Nafaka günden güne vacib olur, kocanın ölümünden sonra karısı üzerinde bir mülkiyeti kalmadığından varislerin mülkünden nafaka tayin edilmez.”⁶⁹² Molla Hüsrev de bu konuda Atâullah Efendi ile aynı gerekçeleri zikrederek kocanın ölümünden sonra kadına nafaka verilmeyeceğini belirtmiştir.⁶⁹³

3.2.2.11.13. Efendisi ölen ümmü veledin nafaka hakkı

Bir önceki müftâ bih görüşte hür kadının kocasının ölümünden sonra nafaka alamayacağına değinen müellif daha sonra hamile ümm-ü veledin mevlasının ölümünden sonra nafaka alabilmesi hususuna değinmiştir. Görüldüğü kadarı ile müellif böyle bir durumda köle ile hür kadını birbirinden ayırmıştır. İlgili mesele şöyledir: “Kadın hamile olsun veya olmasın kocasının ölümünden sonra nafaka alamazken (mevlası ölen) ümmü veled hamile ise buna bütün mallardan nafaka gerekir.”⁶⁹⁴

3.2.2.11.14. Tayin edilen nafakanın kocanın ölümü ve talak ile düşmesi

Daha önce hür kadınların hamile olsalar bile kocalarının ölümünden sonra nafaka alamayacaklarına değinen Atâullah Efendi bu meseleyi bazı kayıtlarla tekrar ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “Hâkim, bir kadın için her ay nafaka verilmesini gerekli kılar, aradan dört ay geçer, koca eşlerden biri (karı-kocadan biri) ölünceye kadar bir şey

⁶⁹¹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 44a-44b.

⁶⁹² Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 44b;

⁶⁹³ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 417. Ayrıca bkz. Merginânî, *Hidâye*, III, 384.

⁶⁹⁴ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 45b. Y nüshasında müftâ bih kaydı zikredilmemiştir.

vermezse nafaka düşer. Bu hükmün kadının, hakim emrinden sonra borçlanması halinde de geçerlidir. Hâkimu's-Şehîd Muhtasar'ında kadının emri ile borun düşmeyeceğini söylemiştir. Hassaf da aynı şekilde borç düşer demiştir. Sahih olan Muhtasar'da zikredilen görüştür. Zahîriyye'de de böyledir. Talak meselesinde de cevabın bu şekilde olması gerekir. Yani borç talak ile düşer mi? Bu meselenin de iki vecihte olması gerekir: bir rivâyette düşer diğer bir rivâyette düşmez. Bu esah olandır.”⁶⁹⁵

3.2.2.11.15. Hasta kadının ilacının nafakaya dahil olmaması

Daha önce belirttiğimiz üzere nafaka kadının yiyecek, giyecek ve mesken ihtiyaçlarını kapsayıcı mahiyettedir. Atâullah Efendi bu kapsamın dışında kalan ihtiyaçlardan olan tedavi giderlerinin nafakaya dahil olup olmayacağını ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “Hasta olan kadın tedavi için kocasından hak sahibi olmaz.”⁶⁹⁶

3.2.2.11.16. Kocanın fakirliğinde zengin oğula anneye infakın emredilmesi

Nafaka maddi bir ödenek olduğu için kocanın bunu karşılayabilmesi belli düzeyde maddi varlığa sahip olmayı da gerektirir. Atâullah Efendi karısının nafakasını karşılayabilecek düzeyde varlığı olmayan fakir kocanın nafaka yükümlülüğünü ele almış, bu nafakanın üçüncü şahıslara intikali meselesine değinmiştir. Meseleyi şöyle zikretmiştir: “Fakir bir kadının zengin bir oğlu ve fakir bir kocası olsa ve bu koca oğulun babası olmasa (fakir kocayı ikinci eş kabul edersek kadının birinci kocasından çocuğu) bu kadının nafakası kocası üzerinedir. Çünkü evlilik nafakası fakirlik ile düşmez. Ancak oğula kadının kocasına borç vermesi emredilir, koca durumu düzelince borçlandığı miktarı geri öder. Şayet oğul kadının kocasına borç vermeyi reddederse Hassaf ve Hasan bu çocuğun üzerine annesinin nafakası gerekli kılınır demişlerdir. Burada borç ile maksat borç vermeye zorlamaktır, vaciplik anlamında değildir. Çünkü koca fakir olduğunda evlat da borç vermeyi reddederse koca ölü gididir ve çocuk nafaka vermekle yükümlü kılınır.”⁶⁹⁷

3.2.2.11.17. Hakimin nafaka tayininden sonra fiyatların değişmesi

Atâullah Efendi kadının nafakası hususunda en son olarak; hakim kararından sonra belirlenen miktarın alım gücünün değişmesi sonucu önceki kararın değişebilme durumunu ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “Hâkim kocayı nafaka ile yükümlü kıldıktan sonra yemek pahallanır veya ucuzlarsa hâkim birinci hükmünü değiştirir.”⁶⁹⁸

3.2.2.12. Zevce dışındakilerin nafakası

⁶⁹⁵ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 44b.

⁶⁹⁶ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 44b.

⁶⁹⁷ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 44b-45a.

⁶⁹⁸ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 45a. M nüshasında üftâ bih kaydı zikredilmemiştir.

3.2.2.12.1. Babası ölen çocuğun nafakası

Atâullah Mehmed Efendi çocukların nafakası hususunda babanın ölümünden sonra ilk olarak karâbeti öne çıkaran ve söz konusu kişiler arasında zenginlik ve fakirliği de nafaka yükümlülüğü konusunda dikkate alan görüşü nakletmiştir. İlgili mesele şöyledir: “Bir adam öldüğünde geride küçük bir çocuk ve babası (ölen adamın) kalırsa küçük çocuğun nafakası dedesi üzerindedir. Babası ölen bu çocuğun zengin bir annesi ve zengin bir de dedesi bulunursa Zahiru’r-Rivâye’ye göre miras itibara alınarak çocuğun nafakası dedeye ve anneye dedenin üç katı olacak şekilde düşer. Şayet anne fakir ise çocuğun nafakası dede üzerinedir, kadın yokmuş gibi davranılır.”⁶⁹⁹

Müellif yukarıda çocuğun nafakası ile ilgili anne ve dede arasındaki sıralamayı zikretmişti. Fakat müellifin bu ifadesini daha sonra çocuğun kendi malı olması ile kayıtladığını görüyoruz. İlgili mesele şöyledir: “Küçük çocuğun malı varsa nafakası kendi malından karşılanır. Çünkü asıl olan büyük olsun küçük olsun insanın nafakasının kendi malından karşılanmasıdır.”⁷⁰⁰

3.2.2.12.2. Babanın fakirliğinde annenin çocuğa nafaka vermekle emredilmesi

Yukarıda karısına nafaka vermekle yükümlü kocanın fakir olması söz konusu olduğunda kadının kocası adına borçlanabileceği ifade edilmişti. Atâullah Efendi burada yine fakir kocanın çocuğuna bakamaması durumunu ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “Babanın olduğu yerde çocukların nafakasına başkası karışmaz. Küçük çocuklardan birisi fakir olduğunda anne ve babası zenginse çocuğun nafakasını baba yüklenir. Baba fakir ise hakim kadına nafakayı emreder. Bu da kocanın zimmetinde kadına bir borçtur.”⁷⁰¹

3.2.2.12.3. Babanın fakirliğinde dedenin infak etmesinin istenmesi

Fakir, küçük çocukların nafakasını temin için ilk olarak babaya müracaat edilir. Baba ister fakir olsun ister zengin olsun bu değişmez.⁷⁰² Atâullah Efendi burada, babanın fakir, dedenin ise varlıklı olması halinde dedenin küçük çocuğun nafakasına karşı sorumluluğunu ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “Fakir bir kimsenin küçük çocukları olsa ve varlıklı bir de dede olsa, dedeye nafaka gerekli kılınmaz ancak dedeye çocuğunun çocuğunu korumak maksadıyla infak etmesi emredilir. Bu da çocukların babasının üzerine borç olur.”⁷⁰³

⁶⁹⁹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 45a. İ nüshasında üftâ bih kaydı zikredilmemiş, Y nüshasında müftâ bih kaydı “Tahavi ve Metinlerin ekserisi böyle fetvâ verdi” şeklinde, A ve M ve nüshalarında müftâ bih kaydı “Meşâyih onunla fetvâ verdi” şeklindedir.

⁷⁰⁰ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 45a. M nüshasında müftâ bih kaydı zikredilmemiştir.

⁷⁰¹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 45a. M nüshasında müftâ bih kaydı zikredilmemiştir.

⁷⁰² Merginâni, *Hidâye*, III, 386; Haddâd, *Cevheratü’n-Neyyira*, V, 67-68. Buradaki küçük çocuğun fakirliği *Hidâye* ve *Cevhera*’da zikredilmemiştir. Ancak daha önce zikrettiğimiz üzere çocuğun malı varsa nafakası kendi malından karşılanır. Zikri geçen çocuğun fakirliği ile ilgili diğer kayıtlar için bkz. Mevsilî, *İhtiyâr*, III, 287.

⁷⁰³ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 45b.

3.2.2.12.4. Kölenin çocuklarının nafakası ile mesul olmaması

Hür olmayan kimselerin nafakası efendilerine aittir. Atâullah Efendi bu konu ile bağlantılı olarak köle ve cariyelerin çocuklarının nafakasını ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “Kölenin, çocuklarının nafakasını karşılaması gerekmez. Çocuğun hür bir kimseden veya cariyeden olması arasında fark yoktur. Şayet kadın cariye ise çocuğun nafakası mevlası üzerinedir. Kadın hür ise çocuğun nafakasını kadının karşılaması gerekir.”⁷⁰⁴

3.2.2.12.5. Annenin nafakasının küçük çocuğun malından alınması

Koca boşandıktan sonra karısının iddeti süresince nafakasını öder. Atâullah Efendi iddeti bittikten sonra fakir olan annenin çocuğundan nafaka alabilmesi hususuna değinmiştir. İlgili mesele şöyledir: “Bir çocuğun boşanmış, iddetini bitirmiş, çocuğunun kazandığından kendisine infak etmesine ihtiyaç duyan bir annesi varsa; kadın bunu çocuğundan alabilir. Çünkü baba ihtiyaç duyduğunda oğlunun malından ihtiyacı miktarınca alabildiği gibi anne de çocuğunun malından alabilir.”⁷⁰⁵

3.2.2.12.6. Çocuğun, babasının karısının ve hizmetçisinin nafakası ile yükümlü tutulması

Atâullah Efendi nafakanın yakınlık sebebiyle gerekli olduğuna; çocuğun, fakir babasının karısı (çocuğun üvey annesi), cariyesi ve ümmü veledinin nafakasını ödeme zorunluluğu olmaması üzerinden değinmiştir. Çünkü çocuğun bu kimselerle herhangi bir akrabalığı olmamaktadır. Müellif aynı şekilde babanın evladının, karısının ve cariyesinin nafakalarını verip vermeme konusuna da temas etmiştir. İlgili mesele şöyledir: “Yoksul bir adamın, büyük oğlunun annesi olmayan bir karısı varsa, çocuk babasının bu karısına infak etmeye zorlanamaz. Bunun için (babanın) ümmü veledine ve cariyesine de infağa zorlanmaz. Çünkü babanın nafakası çocuğa karâbet sebebiyle vacip olmaktadır. Çocuk ile babasının söz konusu karısı, ümmü veledi ve cariyesi arasında bir karabet yoktur ve nafakaya zorlanmaz. Ancak baba bir hastalık sebebiyle kendi hizmetine güç yetiremiyor ve bir hizmetçiye ihtiyaç duyarsa, oğul bu hizmetçinin, babasının hür nikahlı karısı da olsa cariyesi de olsa nafakasını karşılaması gerekir. Bu babanın ihtiyaçlarının gereklerindendir ve babanın nafakası gibidir. Babaya yakınlık sebebiyle de hak alması caiz olur. Hassâf'ın Edebü'l-Kâdî'deki görüşleri de bu yöndedir. Bu nedenle çocuğun karısı da yaşlılık veya küçüklük sebebiyle yiyip içememe gibi kendi hizmetini görmekten âciz ise veya fakirse herhangi bir ayrıma gidilmeksizin çocuğun hizmetçisinin nafakası babanın üzerinedir. Ancak sıhhatli ve kendi hizmetini karşılayabilirse babada olduğu gibi borçlanma olmaz.”⁷⁰⁶

⁷⁰⁴ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 45b. Y nüshasında müftâ bih kaydı zikredilmemiştir.

⁷⁰⁵ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 45b. İ nüshasında konu müftâ bih kaydı ile zikredilmemiş, diğer nüshalarda zikredilmiştir.

⁷⁰⁶ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 45b-46a; İ ve A: “raculun mu'teberun”, Y ve M: “raculun mu'sirn” şeklinde geçmektedir. Meselenin mahiyeti üzerinden düşündüğümüzde Y ve M nüshalarındaki ifadenin daha doğru olması gerekmektedir.

3.2.2.12.7. Babanın kesbe muktedir olmasının nafaka almasına mânî olmaması

Atâullah Efendi evladın babasının nafakası ile yükümlü tutulması hususunda babanın fakirliğini temel sebep olarak nakletmiş, babanın kazanç elde etmeye muktedir olmasının bunu iptal etmeyeceğini benimsemiştir. İlgili mesele şöyledir: “*Kazanç sağlamaya gücü yeten fakir bir babası olan çocuk, babasına nafaka vermeye zorlanır. Bu görüş Şemsu’l-Eimme es-Serahsî’ye aittir. Şemsu’l-Eimme el-Halvânî ise zorlanmaz demiştir. Çünkü baba kazanç elde etmeye muktedir olmasına rağmen bundan uzak durmaktadır ve başkasına nafakanın icabı konusunda zaruret yoktur. Hâsılı ana babanın nafakasından fakirliğe itibar edilir, başka bir şeye bakılmaz. Bu Zâhiru’r-Rivâye görüşüdür. Fetvâ Zâhiru’r-Rivâye’ye göre verilir.*”⁷⁰⁷

3.2.2.12.8. Babanın nafakası için küçük çocuğunun malından harcama yapabilmesi

Atâullah Efendi burada baba-oğul arasındaki mülkiyet durumunu babanın evladının malından nafakası için bir şey alması üzerinden ele almış, ayrıca yine babanın aldığı bu malın hangi şartlarda tazmin edilmesi gerektiğine değinmiştir. İlgili mesele şöyledir: “*Bir baba, küçük oğlunun malından aldığında bu adam gâsıp sayılmaz. Şayet baba muhtaç bir kimse ise çocuğunun malından ihtiyacına harcamak üzere alma hakkı vardır. Adam muhtaç değilse çocuğu korumak maksadıyla onun malından alabilir. İhtiyacı dışında harcamadıkça da hâin olmaz, ihtiyaç dışı harcaması hâlinde malı tazmin eder. Benzer görüş Kâdîhân’dan da nakledilmiştir.*”⁷⁰⁸ Molla Hüsrev meseleyi tartışmalı olarak ele aldıktan sonra babanın küçük çocuğunun menkul mallarını nafaka için satabileceğini, yine malı korumak için menkul malları satabileceğini nakletmiştir.⁷⁰⁹ Dürer ve Mecmûa’yı babanın nafaka için çocuğunun malı üzerindeki tasarruf yetkisi açısından karşılaştırdığımızda hükmî bir farklılık görünmemektedir.

3.2.2.12.9. Baba ve oğul babanın fakirlik ve zenginliğinde ihtilafı

Atâullah Efendi bir önceki müftâ bih görüşün devamı niteliğinde, babanın çocuğunun malından yaptığı harcamayı evladın istemesi halinde geri ödemesinin şartlarını gerekçeli olarak aktarmıştır. İlgili mesele şöyledir: “*Bir babanın küçük oğlunun malını kendisine infak etmesinden sonra oğul gelerek malını geri istediğinde baba infak vakti (çocuğunun malını kendisine harcadığında) varlıklı olup bunu inkâr etse, bu durumda babanın husumet vaktindeki durumuna bakılır; baba fakir ise sözüne itibar edilir, değilse itibar edilmez. İkisi de beyyine getirirlerse çocuğun beyyinesi kabul edilir. Çünkü o arızî bir durumu ortaya koymuştur.*”⁷¹⁰

⁷⁰⁷ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 46a.

⁷⁰⁸ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 46a.

⁷⁰⁹ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 420.

⁷¹⁰ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 46a.

3.2.2.12.10. Anne babanın çocuklarının malındaki kendi nafakalarını alabilmeleri

Babanın ihtiyacı için çocuğunun malı üzerindeki nafaka hakkına daha önce değinen Atâullah Efendi, burada gaibin anne babasının nafakaları için yine oğullarının mallarındaki tasarruf yetkilerini ele almıştır. Burada daha önceki meseleye ilave olarak ana-babanın nafaka için evladın gayr-i menkulünü satması meselesi ilave edilmiştir. İlgili hüküm şöyledir: *“Gâib olan bir kimsenin ana babasının yanında bu ikisinin nafakası cinsinden bir malı olsa bunlar (baba ve anne) kendilerine bu malı infak etseler caizdir. Tazmin de etmezler. Çünkü ikisi de hakları cinsinden bir şey almışlardır. Ancak nafaka cinsinden yanlarında bir şey yoksa ve anne baba nafakaları için gaib çocuklarının mallarından bir şey satmak isterlerse muhtaç çocuk dışında kimse gaibin akarını veya topraklarını satamaz. Bu konuda icma vardır.”*⁷¹¹ Molla Hüsrev de gaibin anası, babası ve çocuğu için malından nafaka tayin edilebileceğini, bunun dışında malını infak için satmanın caiz olamayacağını, gayr-i menkullerin nafaka için satılamayacağını aktarmıştır.⁷¹² İki nakli karşılaştırdığımızda hükmî bir farklılık görünmemekte, birbirini tamamlayıcı kayıtlara rastlanmaktadır.

3.2.2.12.11. Büyük evladın küçük kardeşinin nafakasını karşılaması

Atâullah Efendi, babadan para miras kaldığında kardeşler arasında büyüğün küçüğe yaptığı nakdî yardımını değerlendirmiş ve bu nakdî yardımı yiyecek ve giysiden ayırmıştır. İlgili mesele şöyledir: *“Bir adam arkasında biri büyük diğeri küçük iki çocuk ve 1000 dirhem bıraktığında, büyük çocuk küçük çocuğa 500 dirhem infak etse, eğer büyük çocuk bunu vasiyet olmadan yaparsa bunu kendisinden vermiş olur. Şayet bu ikisi geriye kalan bir yemekte veya giyside ortak olsalar, büyük çocuk küçüğü doyurur veya giydirirse büyüğün bunu tazmin etmemesi gerekir. Bu görüş fetvâ için muhtârdır.”*⁷¹³

3.2.2.12.12. Mesken sahibi olmanın nafaka almaya mânî olmaması

Kardeşlerin birbirlerine karşı nafaka yükümlülüğü Atâullah Efendi'nin ele aldığı bir diğer konudur. Müellif konuyu; kadının fakir, erkeğin zengin olması ve aynı evde yaşamaları şeklinde kayıtlarla zikretmiştir. İlgili mesele şöyledir: *“Fakir bir kadın, kendisiyle birlikte varlıklı bir erkek kardeşinin oturduğu bir evde oturursa; erkek kardeş bu kadının nafakasını karşılamaya zorlanır. Bazı yerlerde zorlanmaz denmiştir. Hassaf nafaka konusunu zikrederken kardeşin zorlanacağını zikretmiştir ancak oturulan ev kardeşin ihtiyaç duymadığı bir ev olursa istisnadır. Şemsu'l-Eimme el-Halvânî, sahih olanın Hassaf'ın sözü olduğunu söylemiştir.”*⁷¹⁴

⁷¹¹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 46a-46b.

⁷¹² Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 416, 420.

⁷¹³ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 46b.

⁷¹⁴ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 46b.

3.2.2.12.13. Kölenin nafakası

Yukarıda köle ve cariyelerin çocuklarının nafakasının kim tarafından karşılanacağına değinmiştik. Atâullah Efendi burada yine kölenin nafakasına değinmiş ancak konuyu herhangi bir kayıt belirtmeden aktarmıştır. İlgili hüküm şöyledir: “*Kölenin nafakası mevlâ üzerinedir.*”⁷¹⁵ Molla Hüsrev de mülkiyeti nafaka için sebep olarak nakletmiş ve buna bağlı olarak kölenin nafakasının efendisine vacip olduğunu nakletmiştir.⁷¹⁶ İki görüşü karşılaştırdığımızda Atâullah Efendi hükmü sebep zikretmeksizin ele almışken Molla Hüsrev ilk olarak başka meseleleri de kapsayıcı nitelikte mülkiyetin nafakanın sebebi olduğunu belirtmiş, daha sonra kölenin nafakasını bu kaideyi sebep göstererek efendisine bağlamıştır. Müelliflerin nakillerini incelediğimizde hükmî bir farklılık görünmemekte, meselenin gerekçelendirilmesi noktasında farklı kayıtlar dikkat çekmektedir.

3.2.2.12.14. Kölenin nafakasının efendiye ait olmasının şartları

Yukarıda kölenin nafakasını efendisine yükleyen Atâullah Efendi bunu mutlak olarak zikretmişken burada köleyi menfaat sağlayıp sağlamama durumlarına göre tekrar ele almış ve efendinin yükümlülüklerinin bu kayıtlara göre belirleneceğini aktarmıştır. İlgili mesele şöyledir: “*Kölenin nafakasında asıl olan; köle şayet menfaat sağlayan veya kazanç getiren bir köle ise efendisi bunun nafakasını karşılamaya zorlanır, fakat mükâteb köle gibi bir kazanç sağlamayan ve bir menfaat temin etmeyen kölelerde ise efendi bunun nafakasını karşılamaya zorlanmaz. Çünkü bu kimse menfaate ve kazanca malik değildir.*”⁷¹⁷

3.2.2.12.15. Mevlanın köleye ikram etmesinin gerekliliği

Atâullah Efendi köle ve cariyelerin nafakasına dair ilk olarak mülkiyeti nafaka için yeterli görmüş, daha sonra bu köleleri menfaat sağlayıp sağlamama durumlarına göre tekrar değerlendirmiş ve menfaat sağlamayı nafaka için bir sebep kabul etmiş, en son burada kölelere infak konusunu ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “*Mevlanın cariye ve kölesine infak etmesi gerekir. Çünkü Efendimiz; ‘Köleleriniz kardeşlerinizdir, Allah onları sizin emriniz altına vermiştir, onları yediklerinizle doyurun giydiklerinizle giydirin, onlara eziyet etmeyin.’ buyurmuştur.*”⁷¹⁸

⁷¹⁵ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, Y: vr. 61b. Sadece zikredilen nüshada hâmişte yer alan bir fetvâdır.

⁷¹⁶ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 421.

⁷¹⁷ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 46b; Molla Hüsrev meseleyi efendinin nafaka vermemesi halinde kölenin çalışmaya gücü yetip yetmeme hususu üzerinden ele almıştır. buna göre efendisi nafaka vermeyen köle çalışmaya gücü yetiyorsa çalışır ve nafakasını kazanır, ancak müdebber ve ümmü veled gibi satılamayacak olan dolayısıyla da nafakasını karşılayamayacak kölelerde efendi infak etmeye zorlanır. İki nakli karşılaştırdığımızda Molla Hüsrev’de efendinin kölesinin nafakasını karşılamaya zorlanması kölenin para kazanıp kazanamaması üzerinden satılıp satılamama durumuna bağlanmış, bu doğrultuda satılabilecek kölelerde efendi infaka zorlanamaz görüşü nakledilirken satılamayacak kölelerde efendinin infaka zorlanacağı ifade edilmiştir. Atâullah Efendi söz konusu köleleri menfaat sağlama yönleriyle ele almış ve buna göre efendinin kölesinin nafakasını karşılamaya zorlanıp zorlanamayacağını zikretmiştir. İki görüşte de şahıs ve hükümler noktasında benzerlik olmakla birlikte kişilerin nitelikleri farklı zikredilmiştir. Bu nedenle iki nakli benzer olarak almadık. Bkz. Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 421.

⁷¹⁸ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 46b; Bu mesele sadece Y nüshasında müftâ bih kaydı ile zikredilmiştir.

3.2.2.12.16. Azadlı kölenin nafakası

Atâullah Efendi'nin efendiyi kölesinin nafakasını ödemekle yükümlü tutmadığı bir diğer mesele kölenin küçüklüğü ve hastalığıdır. İlgili mesele şöyledir: “Azad edilen kölenin nafakasının ödenmesi gerekmez. Azat edilen köle yaşlılığı veya küçüklüğü sebebiyle kazanç sağlayacak güçte değilse beytül maldan bu kişiye infak edilir. Çünkü o Müslümandır ve yakını yoktur. Bundan sonra beytül mâlin malıdır.”⁷¹⁹

3.2.2.13. Nesebin sabit olması

3.2.2.13.1 Neseb davası

Atâullah Efendi neseb ile ilgili olarak istîlâd, tahrîr ve mülk şüphesi davası şeklinde üç tür davaya değinmiş, ardından bu davalar arasındaki hiyerarşiyi nakletmiştir. Hâmişte bu hiyerarşiyi işaret edilerek “Bu mesele meşâyihın genelinin ittifak ettiği bir meseledir.” kaydı düşülmüştür.⁷²⁰ İlgili mesele şöyledir: “Bil ki üç türlü dava vardır: İstîlâd davası, tahrîr davası -ki bu mülk davasıdır- ve mülk şüphesi davasıdır. Birincisi: Altı aydan daha az bir zamanda doğurması gibi yakinen kendi mülkinde oluşan çocuğa neseb iddiasında bulunmaktır. Bu (iddia) kendi mülkinde olması veya şayet satarsa başkasının mülkinde olması hallerinde sahihtir. Dava, çocuğun nesebinin sabit olması ve davanın sahih olması için mülkiyet vaktine dayandırılır. Bu dava çocuk nesebe mahal olduğu halde ümmü veledin satılmasında olduğu gibi yapılan akitlerin feshedilmesini gerektirdiği gibi, (efendinin) çocuğun oluşması vaktinden itibaren cariyeye ile cinsi münasebette bulunduğunu da itiraf sayılır. Ümmü veled olmak nesebin sabit olmasına tâbidir. Çünkü maksat nesebin sabit olmasıdır, ümmü veledlik maksat değildir, aksine ona (ümmü veledlik nesebin sabit olmasına) tabidir. Bilmez misin ki cariyeye çocuğa nisbet edilir ve ona, onun çocuğunun annesi denir. Azat olması da çocuğu cihetiyledir. İkincisi: Kişinin başkasının mülkinde oluşan çocuğa neseb iddia etmektir ve özellikle mülkte sahih olur. Akdın feshi îcâb etmez. İmkan varsa (çocuk) azad edilir, yoksa edilmez. Üçüncüsü: Bir kişinin, oğlunun cariyesinin çocuğuna neseb iddia etmesidir. Çocuğun oluşumundan dava zamanına kadar (iddia sahibinin) oğlu üzerindeki velâyetine binâen dava sahihtir. Çünkü bu davanın sıhhat şartı, çocuğun oluşum zamanından dava zamanına kadar (davacının) cariyeyi temellük velâyetinin bulunmasıdır. Çünkü önceden yapılmış cinsî münâsebetin gereği olarak istîlâd ile (çocuk doğurarak) cariyeye sahip olur. Sonra bunlardan (davalardan) birincisi evlâdır. Çünkü çocuğun oluşum zamanına dayanır. İkincisi bulunduğu hâl ile sınırlıdır. İkinci dava üçüncü davadan evlâdır. Çünkü cariyenin oğul tarafından hür bırakılması sahih olduğunda şartın ortadan kaybolması sebebiyle babanın temlik velâyeti bâtil olur.”⁷²¹ Molla Hüsrev ise istîlâd ve tahrir şeklinde iki davaya değinmiş ve birincinin ikinciden evla olduğunu

⁷¹⁹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 46b.

⁷²⁰ Atâullah Efendi'nin *İhtiyâr*'dan neklettiği bu meselede herhangi bir ihtilafa değinilmediği için bir tercihten bahsetmek de mümkün değildir. Bu nedenle hâmişte zikredilen kaydın davalar arasındaki hiyerarşiyi işaret ettiğini düşündük.

⁷²¹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 47a.

belirterek Atâullah Efendi ile aynı görüşleri nakletmiştir.⁷²² Görüldüğü kadarı ile Atâullah Efendi konuyu daha geniş çerçevede nakletmiştir.

3.2.2.13.2. Babanın çocuğu reddetmesi

Li'anda kocanın karısına zina isnadı söz konusu olduğu için⁷²³ kadının doğurduğu çocuğun nesebi problemi de ortaya çıkmaktadır. Atâullah Efendi böyle bir durumda kocanın çocuğu reddedebilmesi için belli zaman aralıkları zikretmiş, ayrıca çocuğun doğumundan sonra kocanın çocuk için giriştiği işlerin nesebin ikrarı anlamına geleceğini belirtmiştir. İlgili mesele şöyledir: *“Bir kadın bir çocuk doğurur, koca bunu bir sene sonra reddederse lian yapmış olur, çocuğun nesebi bu adamdan sabit olur. Fakat adam bunu doğar doğmaz veya bir iki gün sonra veya bunun benzeri şekilde yapsa bu durum istisnadır ve istihsan sebebiyle lian sonucu çocuğun nesebinin sabitliği de ortadan kalkar. Bu görüş Ebû Hanîfe'ye aittir. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre çocuğun nesebinin red süresi nifas süresi yani kırk gündür. Çünkü kadın bu süre içerisinde oruç tutamaz, namaz kılamaz. Bu da sürenin (nifas) doğum gibi olduğunu gösterir. Ebû Hanîfe ise görüşünü şöyle açıklamıştır; çocuk kocadan değilse kocanın doğumdan sonra susması helal olmaz, çocuğu reddetmezse bu, onu kabul ettiğini gösterir. Aynı şekilde koca tebrikleri kabul ederse bu da çocuğun kendisinden olduğunu ikrar etmektir. Aynı şekilde koca çocuğun ihtiyaçlarını da alırsa bu da kabul ettiğinin delilidir. Bundan sonra çocuğu reddetme hakkı yoktur. Kıyasa göre çocuğu reddetmek doğumun hemen ardından yapıldığında geçerlidir. İmam Şafî bu görüşü benimsemiştir. Ancak Ebû Hanîfe istihsan yapmış ve kocanın çocuğun doğumundan bir iki gün sonraya kadar reddetme hakkı olduğunu, çünkü kocanın yanılmamak için düşünmesi gerektiğini söylemiştir. Hasan b. Ziyad'ın Ebû Hanîfe rivâyetine göre bu sürenin sınırı yedi gündür. Çünkü bu süre içinde koca akika kurbanı için hazırlanır. Ancak bu zayıf bir rivayettir. Çünkü bu miktar rey ile belirlenemez. Baba bir veya iki gün sonra çocuğu nefyederse bu nefy geçerlidir, fetvâ da buna göre verilmiştir.”*⁷²⁴ Molla Hüsrev babanın doğum tebrikinden ve doğum malzemelerinin alımından sonra çocuğu reddedemeyeceğini, çünkü bunların bir nevi sükût ile ikrar olduğunu, bununla birlikte çocuğun nesebinin sabit olduğu veya olmadığı durumlardan hangisi bulunursa bulunsun lianın gerçekleşeceğini aktarmıştır.⁷²⁵ İki eserdeki nakil karşılaştırıldığında *Mecmûa-i Atâiye*'de bazı süreler gün veya sene şeklinde rakamsal ifadelerle belirtilmişken, *Dürer*'de bu tür ayrıntılara yer verilmemiş, İmâmeyn ile Ebû Hanîfe'nin görüş farklılıklarına değinilmemiş, ancak babanın çocuğu kabul ettiğine delil teşkil edecek fiillerde bulunması halinde nesebin sabit olacağı aktarılmıştır. Dolayısıyla iki müellifin eserlerini karşılaştırdığımızda kapsam bakımından farklılık bulunsa da ortak işlenen konularda hükmî bir farklılık yoktur.

⁷²² Molla Hüsrev, *Dürer*, II, 50.

⁷²³ Bkz. Zeylâi, *Tebyînu'l-Hakâik*, III, 14.

⁷²⁴ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 47b; Y nüshasında konu müftâ bih kaydı ile zikredilmemiştir.

⁷²⁵ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 398-399.

3.2.2.13.3. Gaib kocanın karısının yeni bir evliliğinde doğan çocuğun nesebi

Hayız, kadının rahminin boş olmasını ifade eden özel bir durumdur. Bu nedenle iddet bir nevi eski koca ile bütün hukukun bittiğine dair emin olmak için önemli bir dönemdir. Atâullah Efendi konu ile ilgili; kocasının ölüm haberi kendisine ulaşan kadının iddetini bekleyip başka birisi ile evlenmesi durumunda doğacak çocuğun nesebini ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “Kocasının vefat haberi kendisine ulaşan bir kadın iddet bekler daha sonra başka birisi ile evlenir ve bir çocuk doğurur, sonra birinci koca canlı olarak gelirse Ebu Hanîfe’den nakledilen birinci kavle göre çocuk birinci kocadandır, ancak o bu kavlinden rücu etmiş ve çocuğun ikinci kocadan olduğunu söylemiştir. Meşâyih Ebû Hanîfe’nin ikinci kavline göre fetvâ vermiştir.”⁷²⁶

Atâullah Efendi bir önceki müftâ bih meselede *Kâdihân*’dan nakille; kadının kocasının vefat haberinden sonra iddet bekleyerek başka birisi ile evlenmesi ve bir çocuğun doğması halinde çocuğun nesebinin kime ait olacağını incelemiş, daha sonra *Muhîtu’l-Burhânî*’den nakille; kadının yaptığı ikinci evliliğin geçerliliği meselesini Ebû Hanîfe’nin “çocuk birinci kocadandır” (bir önceki müftâ bih görüşte müellif *Kâdihan*’a dayandırarak; Ebû Hanîfe’nin bu görüşünden döndüğünü aktarmıştı, hamışte de tercihin ikinci kavle göre olduğu işaret edilmişti) görüşüyle birlikte tekrar ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “Bir kadına kocasının ölüm haberi verilse bu kadın da evlense ve ondan bir çocuk dünyaya getirse, daha sonra birinci kocası canlı olarak gelirse İmam Ebu Hanîfe’nin kavline göre çocuk her durumda birinci kocanıdır. Çünkü bu adam yatağın sahibidir, onun ölüm haberi de bunu bozmaz. İkinci kocanın bu kadınla birlikteliği fasittir. Abdülkerim el-Cürcânî’nin Ebû Hanîfe’den naklettiğine göre çocuk ikinci kocanıdır. Ebû Yusuf’a göre çocuk ikinci koca ile yapılan evlilikten altı aydan az bir zamanda dünyaya gelirse birinci kocanıdır. Yine ikinci koca ile evlilikten altı ay veya daha fazla bir zamanda dünyaya gelirse çocuklar ikinci kocanıdır. İmam Muhammed’e göre ise ikinci koca ile cinsî birliktelikten sonra iki seneden az bir sürede dünyaya gelen çocukların nesebi birinci kocaya aittir. İki seneden uzun sürede doğan çocuklar ise ikinci kocadandır. Çocuk ikinci kocanıdır ve bununla fetvâ verilir.”⁷²⁷

3.2.2.13.4. Zina edilen kadınla yapılan evlilikten doğan çocuğun nesebinin sabit olmasının şartları

Atâullah Efendi nesebin sabit olması noktasında değindiği önemli bir mesele zina yapan kimselerin birbirleriyle evlilikleri ve doğacak çocuğun kocaya aidiyeti problemidir. Atâullah Efendi böyle bir durumda doğacak çocuğun nesebinin sabit olması için evlilik zamanını esas almış, zinayı neseb için bir kayıt olarak zikretmemiştir. İlgili mesele şöyledir: “Bir adam bir kadınla zina eder, kadın bu adamdan hamile kalır, kadının hamile olduğu belirginleştğinde adam zina ettiği bu kadınla evlenirse nikah caizdir. Kadın

⁷²⁶ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 47b.

⁷²⁷ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 48a; A ve İ nüshalarının hamışinde çocuğun birinci kocanın olduğu nakledilmişken Y ve M nüshalarında çocuğun ikinci kocanın olduğu nakledilmiştir. Mesele bir önceki fetvâ ile ilişkilendirildiğinde Y ve M nüshalarındaki kaydın daha doğru olduğu söylenebilir. Elimizdeki diğer nüshaları incelediğimizde hamışlerin çoğunluğu Y ve M nüshaları ile örtüşmektedir.

nikahtan sonra altı ay içinde veya daha fazla bir zamanda çocuğu doğurursa çocuğun nesebi sabit olur ve mirasçı da olur. Çünkü çocuk sahih bir nikah akabinde tam bir hamilelik müddeti içinde doğmuştur. Altı aydan az bir zaman içinde çocuk doğarsa çocuğun nesebi sabit olmaz ve adama mirasçı da olmaz. Çünkü burada çocuk tam bir hamilelik müddeti ile doğmadı. Bununla fetvâ verilir çünkü en güçlü görüştür.”⁷²⁸ Molla Hüsrev de meseleyi mutlak olarak “zinadan hamile kadınla evlilik caizdir” nakletmiş, ancak cinsî birlikteliğin doğuma kadar gerçekleşemeyeceğini belirtmiştir. Daha sonra meseleyi “kadın zina ettiği erkekle evlenirse” şeklinde kayıtlandırmış ve böyle bir evlilikte cinsî münasebetin yapılabileceğini aktarmıştır.⁷²⁹ İki nakli karşılaştırdığımızda Atâullah Efendi zina yapan tarafların evliliklerini sahihlik yönü ve çocuğun nesebinin sabit olması taraflarıyla ele almışken Molla Hüsrev meseleyi sadece nikahın sahihliği ve cevazlığı yönüyle ele almıştır. Dolayısıyla Atâullah Efendi konuyu daha geniş çerçevede ele almışken Molla Hüsrev bunu daha kısmî yönleriyle ele almıştır.

3.2.2.13.5. Fasit nikahta çocuğun nesebinin sübûtu

Fasit nikah, sıhhat şartları eksik olan evliliklerdir. Bunlar; şahitsiz evlilik, muvakkat evlilik, aynı anda beş kadınla evlilik, kadını; kızkardeşi, halası, teyzesi ile birlikte nikahlamak, başkasının karısıyla bilmeyerek evlenmek, bilmeyerek muharramâtta bir kadınla evlenmektir. Bu evlilikler Ebû Hanîfe’ye göre fasit, İmam Muhammed’e göre batıldır.⁷³⁰ Atâullah Efendi bu konuda fasit nikahtan sonra çocuğun nesebinin sabit olacağı zamanı ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “Bir adam bir kadınla fasit bir nikahla evlenir, onunla beraber olur, kadın da altı ay içerisinde bir çocuk doğurursa çocuğun nesebi bu adamdan sabit olur. Bu vakit konusunda nikah veya duhul vaktinden sonraki altı aydan hangisine itibar edileceği ile ilgili ihtilaf vardır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf nikah vaktinden sonraki altı aya itibar edileceğini söylemişlerdir. İmam Muhammed ise duhul vaktinden sonraki altı aya itibar edileceğini söylemiştir. Fetvâ da buna göredir. Çünkü hilafı umulmaz. Sahih nikahta ise nikah vaktinden sonraki altı aya itibar edileceği konusunda icma etmişlerdir.”⁷³¹ Molla Hüsrev de Atâullah Efendi gibi fasit nikahta nesebin sabit olacağını nakletmiş, daha sonra İmam Muhammed ile Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf arasındaki ihtilafa değinerek fetvânın İmam Muhammed’in kavline göre olduğunu nakletmiştir.⁷³² İki müellifin nakilleri; meseleyi ele alış şekli, detaylar ve hüküm açısından birbiriyle uyumaktadır.

3.2.2.13.6. Düşükte nesebin sabit olma şartları ve süresi

Yukarıda kadının yaptığı doğumları kocaya nisbet edebilmek için asgarî sürenin altı ay olduğunu görmüştük. Atâullah Efendi burada altı aydan daha az zamanda kadının düşük yapması hususunu ele almış, bu düşüğün nesebinin kocaya ait olmasını çocuğun uzuvları

⁷²⁸ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 48a.

⁷²⁹ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 332-333.

⁷³⁰ Zuhaylî, *Fıkhî Ansiklopedisi*, IX, 89.

⁷³¹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 48a.

⁷³² Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 346.

ve uzuvların anne karnında belirmesi zamanına göre incelemiştir. İlgili mesele şöyledir: *“Bir adam bir kadınla evlenir, kadın bütün uzuvları belli veya bazı uzuvları belli olan bir düşük yaparsa, demişlerdir ki, (bütün uzuvları belli veya bazı uzuvları belli olan) çocuk (düşük) dört aylık bir zaman içinde gelmiş ise nikah caizdir, şayet bu düşük dört aydan bir gün eksik olarak gelirse nikah caiz olmaz, çünkü insan uzuvları 120 günden az bir zamanda belirmez. Kadın uzuvları belli bir düşük yaparsa bu düşük mevcut kocadan önceki kocanın olur ve nikah caiz olmaz. Şayet kadın nikah vaktinden altı ay gibi bir zamanda tam bir çocuk doğurursa çocuğun nesebi bu adamdan sabit olur nikah da caiz olur. Şayet bu zamandan az bir zamanda çocuk dünyaya gelirse neseb sabit olmaz, nikah da caiz olmaz. Bu görüş ile fetvâ verilir çünkü hilâfî düşünülmez.”*⁷³³

3.2.2.13.7. Kızına dokunmakla haram olan karısından doğan çocuğun nesebinin sabit olması

Atâullah Efendi'nin neseb ile ilgili incelediği bir diğer konu kocanın muharramâtta olan kızına dokunması ile daha sonraları bu dokunma sebebiyle kendisine haram olan karısının doğurduğu çocuğun nesebidir. Zira adam müştehat kızına dokunmakla karısını kendisine haram kılmış olmaktadır. İlgili mesele şöyledir: *“Bir adam, gece ebeveynleri ile aynı yatakta yatan ve müştehat olan kızına, karısı sanarak şehvetle dokunur, adamın karısı bu olaydan sonra bir çocuk dünyaya getirir daha sonra bu adam ölürse bu son çocuk mirasçı olur mu? Kâdî ve başkaları zahire göre ‘Mirasçı olmaz.’ şeklinde cevap vermişlerdir. Çünkü kadın adama haram olmuştur ve aralarında nikah kalmamıştır. Bu çocuk nikahsız olarak meydana gelmiştir. Şeyhülislâm ise ‘Çocuk mirasçı olur ve nesebi sabit olur.’ demiştir. Çünkü kıza dokunmakla haramlığın vukûu konusunda ihtilaf vardır. Şeyhülislâmın sözüne itibar edilerek fetvâ buna göre verilmiştir.”*⁷³⁴

3.2.2.14. Cariyelerin çocuklarının nesebi

3.2.2.14.1. Efendinin, cariyesinin hamilelik ikrarı ve ikrardan sonra doğan çocuğun nesebinin sabit olma süresi

Atâullah Efendi câriyelerin çocuklarının nesebi konusunda efendinin ikrarına değinmiş, fakat sadece ikrarı yeterli görmeyerek câriyenin karnındaki çocuğu doğurma mühletini de göz önünde bulundurmıştır. Müellif meseleyi şöyle nakletmiştir: *“Bir adam cariyesinin kendisinden hamile olduğunu ikrar eder, kadın da (bu ikrardan sonra) altı ay içerisinde bir çocuk dünyaya getirirse çocuğun nesebi bu adamdan sabit olur. Çünkü iddia karında çocuk olduğu bir dönemde yapılmıştır. Çocuk altı aydan fazla bir zamanda doğarsa nesep sabit olmaz çünkü kocanın iddiasından sonra hamileliğin vaki olması ihtimalinden dolayı iddia vaktinde çocuğun varlığı hususunda kesin bilgi sahibi değildir, şüphe ile iddia sahih olmaz. Sahih nakillerdeki ‘çocuk iki seneye kadar bir zamanda doğarsa nesep sabit olur’*

⁷³³ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 48a-48b.

⁷³⁴ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 48b.

hükümünce nesebin sabit olacağı yönünde fetvâ verilmiştir.”⁷³⁵ Molla Hüsrev benzer şekilde cariyesini satan bir adamın cariyenin altı ay içinde doğurduğu çocuğuna neseb iddiasında bulunması davasını kabul etmiş, bu görüşe muhalif olarak İmam Züfer ve İmam Şafî’nin; “Dava sahih olmaz çünkü satıcının cariyesini satışı, cariyenin ümmü veled olmadığını gösterir, dolayısıyla kendisiyle çelişmiş olur.” görüşünü nakletmiştir. Müellif râcih olarak benimsediği görüşü delillendirirken satıcının içine düştüğü bu çelişkinin affedilebilir olduğunu zikretmiştir. Molla Hüsrev daha sonra cariyenin iki yıldan fazla bir zaman sonra doğurduğu çocuk üzerine satıcının neseb iddiasında bulunmasını kabul etmemiş ancak müşterinin ikrarı ile kabul edilebileceğini belirterek üstü kapalı bir şekilde iki yıl içerisinde cariyenin doğurduğu çocuğa hak iddia eden satıcının iddiasının kabul edileceğini ifade etmiş olmaktadır. Yine müellifin doğum müddetinin en az ve en çok süreleri içinde cariyenin doğurduğu çocuğa neseb iddiasında bulunulduğunda müşterinin onayı ile çocuğun nesebinin satıcıdan sabit olacağı şeklindeki ifadesi de bunu desteklemektedir.⁷³⁶ İki müellifin nakillerini karşılaştırdığımızda hükümlerin aynı doğrultuda olduğunu görüyoruz.

3.2.2.14.2. Bekar kadının kendisine bir çocuk isnad etmesi

Atâullah Efendi bekar kadının bir çocuğu kendine nisbet etmesi konusuna değinmiş, bu nisbetin kabul edilebilmesi için bazı şartlar nakletmiştir. İlgili mesele şöyledir: “*Bir kadın bir çocuğun kendisinin oğlu olduğunu iddia etse ve bu kadın nikahlı veya iddet bekleyen bir kadın değilse, bu kadının davası caiz olmaz, demişlerdir ki; kadının sözüne dayanılarak çocuğun nesebi bu kadından sabit olur. Çünkü burada (bir şeyi) başkasına değil kendisine ilzam etme vardır.*”⁷³⁷ Molla Hüsrev de nikahsız ve iddet beklemeyen bir kadının bir çocuğu kendine nisbet etmesini Atâullah Efendi ile aynı gerekçelere bağlayarak kabul etmiştir.⁷³⁸

3.2.2.14.3. Efendinin hamile olarak sattığı cariyenin altı ay içinde doğurduğu çocuğa neseb iddiasında bulunması

Atâullah Efendi hamile olarak satılan bir câriyenin müşterinin elinde altı aylık bir zamanda çocuk doğurması halinde satıcı konumundaki eski efendinin bu çocuk üzerindeki neseb iddiasının geçerliliğini ele almıştır. İlgili hüküm şöyledir: “*Bir adam kölesini hamile olarak satar, daha sonra satan kimse hamileliğin kendisinden olmadığını başkasından olduğunu söyler; köle müşterinin yanında altı aylık bir zaman içerisinde bir çocuk doğurur, satıcı*

⁷³⁵ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 48b.

⁷³⁶ Molla Hüsrev, *Dürer*, II, 351-352.

⁷³⁷ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 49b. M nüshasında mesele müftâ bih ile kayıtlanmamıştır. A ve İ: Bu nüshalarda cariyelerin çocuklarının nesebi ile ilgili bâbın atında 2 ve 3. meseleler birbirinin ardından nakledilmişken A ve M nüshalarında *Kitabu'l-Asl*’dan nekledilerek kölesini satan bir kimse hakkında üç farklı durum ele alınmıştır. Bu bölüm A ve İ nüshalarında eksiktir.

⁷³⁸ Molla Hüsrev, *Dürer*, II, 353.

bunun kendisinden olduğunu iddia ederse davası caizdir. Cariye ve çocuk geri teslim edilir.”⁷³⁹

3.2.2.14.4. Efendinin evlendirmesinden sonra cariyenin çocuk doğurması

Atâullah Efendi burada bir önceki müftâ bih meseleye benzer şekilde câriyenin satılmasından sonra doğurduğu çocuğa neseb iddiasında bulunmayı incelemiş, fakat meseleye bazı kayıtlar eklemiştir. Hükmî açıdan farklılık ise efendinin ikrarı başka bir kimsenin tasdikine bağlı olarak kabul edilmesidir. Müllif meseleyi şöyle nakletmiştir: “*Bir adam câriyesini hür bir kimse ile evlendirir, bu köle nikah vaktinden altı ay veya daha fazla bir zaman sonra bir çocuk dünyaya getirdiğinde, mevlası çocuğun kendisinden olduğunu iddia ederse çocuğun nesebi mevladan sabit olmaz. Koca bu konuda adamı tasdik ederse nikahın fesadına hükmedilir mi? Koca yalanlarsa şüphesiz nikahın fesadına hükmedilmez. Ancak koca çocuğun mevladan olduğunu ve hamileliğin de nikahtan önce ondan olduğunu ikrar ederse o zaman nikahın fesadına hükmedilir.*”⁷⁴⁰ Dürer’de efendi cariyesini başka birisiyle evlendirdikten sonra doğan çocuğa neseb iddiasında bulunduğunda, nesebin efendiden sabit olacağı, şayet böyle bir iddiada bulunmaz da çocuğun kocaya nisbet edileceği aktarılmış, nikahın durumuna değinilmemiştir.⁷⁴¹ İki nakli mukayese ettiğimizde iki müellifin konuyu yaklaşık olarak aynı çerçevede ele aldığını görmekteyiz.

3.2.2.14.5. Adamın karısının, babasının veya dedesinin cariyesi ile beraber olması ve doğan çocuğa neseb iddiasında bulunması

Başkasının cariyesinin doğurduğu çocuğa neseb iddiasında bulunma Atâullah Efendinin incelediği bir diğer konudur. Müellif böyle bir iddianın delilsiz ve tasdiksiz kabul edilmeyeceğini benimsemiştir. İlgili mesele şöyledir: “*Bir adam karısının, babasının veya dedesinin cariyesi ile beraber olur, çocuğun da kendisinden olduğunu iddia ederse çocuğun nesebi sabit olmaz. Şüphe sebebiyle de bu adamdan had döner. Ancak bu adam mevlanın cariyeyi kendisine helal kıldığını söylerse, helal kılındığı konusunda tasdik edilmedikçe çocuğun nesebi yine sabit olmaz. Çocuğun bu adamdan olması konusunda ise tasdik eden kimse şayet bu adamı iki meselede (cariyeyi helal kılma ve çocuğun bu adamdan olduğu konularında) de tasdik ederse çocuğun nesebi sabit olur, etmezse olmaz.*”⁷⁴² Molla Hüsrev de konuyu, aynı kayıt ve hükümleri herhangi bir farklı hüküm ortaya koymadan zikretmiştir.⁷⁴³

⁷³⁹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 49b; Bu mesele esas alınan nüsha ve Y nüshalarında müftâ bih kaydı ile kayıtlanmamıştır. Yine bir farklılık olarak bu konu A ve İ nüshalarında *Nesefî*’den nakledildiği zikredilmişken Y ve M nüshalarında *Müntekâ*’dan nakledildiği zikredilmiştir.

⁷⁴⁰ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 49b, Esas alınan nüshada müftâ bih kaydı yoktur.

⁷⁴¹ Molla Hüsrev, *Dürer*, II, 20.

⁷⁴² Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 49b.

⁷⁴³ Molla Hüseyin, *Dürer*, II, 22.

3.2.2.14.6. Ana-babasının veya karısının cariyesi ile helal sanarak beraber olan kimseden nesebin sabit olmaması

Atâullah Efendi hata ile yakın akrabadan birisinin cariyesi ile ilişkide bulunan kişinin doğacak çocuk üzerindeki neseb iddiası ile bu kişiye had cezasının gerekip gerekmeyeceği konusunu ele almıştır. Müellif meseleyi şöyle nakletmiştir: “Bir adam ana babasından birinin veya karısının cariyesinden çocuk doğurtacak olur, bu cariye kendisine helal kılındığını zannettiğini söylerse çocuğun nesebi bu adamdan sabit olmaz, şüphe sebebiyle bu adama had de uygulanmaz.”⁷⁴⁴ Molla Hüsrev karısının, babasının veya dedesinin cariyesi ile zina yapan ve cariye çocuk doğurduktan sonra çocuğu kendisine nisbet eden kimsenin iddiası ile nesebin sabit olmayacağını, şüphe sebebiyle de had cezasının uygulanamayacağını belirtmiş ve çocuğun nesebinin ancak cariye sahibinin onaylaması ile sabit olacağını nakletmiştir.⁷⁴⁵ İki müellifin nakillerini ve kayıtlarını incelediğimizde herhangi hükmî bir farklılık dikkat çekmemektedir.

3.2.2.14.7. Babanın, oğlunun cariyesinin çocuğuna neseb iddiası

Daha önce babanın oğlunun malından bir şey almasıyla gâsıp sayılmayacağını zikretmiştik. Atâullah Efendi buna benzer olarak babanın, evladının cariyesinin çocuğunun kendisinden olduğunu iddia etmesi problemini incelemiştir. İlgili mesele şöyledir: “Bir adam, oğlunun cariyesinin çocuğunun kendisinden olduğunu iddia eder, cariye de oğlunun mülkinde altı ay veya daha fazla bir zamanda bir çocuk doğurursa, baba da hür ve Müslüman olursa çocuğun nesebi ondan (babadan) sabit olur. Çocuk azat, cariye de ümmü veled olur.”⁷⁴⁶ Molla Hüsrev Atâullah Efendi’nin zikrettiği bazı kayıtları zikretmeksizin babanın oğlunun cariyesi ile birlikte olması ve cariye doğurduğu çocuğun kendisinden olduğunu söylemesi halinde nesebin sabit olacağını nakletmiştir.⁷⁴⁷ İki nakli karşılaştırdığımızda Atâullah Efendi’nin meseleyi bazı kayıtlar üzerinden zikrettiğini, Molla Hüsrev’in ise meseleyi daha yüzeysel işlediğini görmekteyiz. Ancak hükmî bir farklılık yoktur.

3.2.2.14.8. Zina edilen ve bu beraberlikten çocuk doğuran cariye satın alınmasından sonra ümmü veled olmaması

Atâullah Efendi’nin tam olarak nesep ile ilgili olmamakla birlikte ele aldığı bir diğer konu cariye zina ile ümmü veled olup olamayacağıdır. İlgili mesele şöyledir: “Bir adam bir cariye ile zina yapar, cariye de bir çocuk doğurur, adam cariye satın alırsa kadın ümmü veled olmaz. Çünkü ümmü veledlik neseb itibariyledir, neseb de; bu adamın kadınla birlikte olması, mülküne alması, sonra da kadının çocuk doğurması meselesinin hilâfına bu adamdan sabit olmaz.”⁷⁴⁸

⁷⁴⁴ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 49b.

⁷⁴⁵ Molla Hüsrev, *Dürer*, II, 22.

⁷⁴⁶ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 49b.

⁷⁴⁷ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 352.

⁷⁴⁸ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 49b.

3.2.2.14.9. Ecnebinin başkasının cariyesinin çocuğuna neseb iddiası

Atâullah Efendi'nin neseb konusunda değindiği bir diğer mesele, ecnebi bir kişinin neseb iddiasıdır. Müellif bu nisbetin kabul edilebilmesini daha önce birçok kez değindiği gibi yine efendinin kabulüne bağlamıştır. İlgili mesele şöyledir: “*Ecnebi bir kimse bir cariyenin çocuğuna neseb iddiasında bulunur, mevla da bunu tasdik ederse neseb sabit olur, ancak bu durumda cariyeye azad olmaz.*”⁷⁴⁹

3.2.2.14.10. Varislerin ümmü veledin çocuğunu kabul etmemeleri

Hanefîlerde doğum süresinin en uzun müddeti iki yıl, en kısa süresi ise altı aydır.⁷⁵⁰ Dolayısıyla kocası ölen kadın iki yıl içinde bir çocuk doğurduğunda bu çocuğun nesebi sabit olur.⁷⁵¹ Atâullah Efendi bu kaideyi ümmü veled açısından değerlendirmiş, çocuğun nesebinin sabit olması için varislerin onayının gerektiğini aktarmıştır. İlgili mesele şöyledir: “*Ümmü veledin kocası ölse, ümmü veled iki sene içinde bir çocuk doğursa varisler bu çocuğu kabul etmedikleri takdirde Ebu Hanîfe'nin kavline göre çocuğun nesebi ölen kimseden sabit olmaz.*”⁷⁵²

3.2.2.14.11. Cariyenin çocuğunun nesebinin efendinin ikrarına bağlı olması

Evliliklerde doğan çocukların nesebi babalarına aittir ve bunu özel olarak belirtmeye gerek yoktur. Fakat bu, özgür olmayan kimseler için de mutlak geçerli bir kaide değildir. Atâullah Efendi de bu konuya değinerek cariyenin çocuğunun nesebinin sabit olması için efendinin bu çocuğu kabul etmesi gerektiğini vurgulamış, fakat bu onayı ilk çocuk için gerekli görmüştür. İlgili mesele şöyledir: “*Cariyenin çocuğunun nesebi ancak efendisinin itirafı ile sabit olur. Cariyenin bundan sonra doğurduğu çocukların nesebi ikrara gerek kalmadan sabit olur.*”⁷⁵³ Molla Hüsrev de cariyenin çocuğunun ancak efendinin “çocuk bendendir” kavliyle sabit olacağını belirtmiş, cariyenin bundan sonra doğuracağı çocuğun ikrara gerek duymadan efendiye nisbet edileceğini nakletmiştir.⁷⁵⁴ İki eseri karşılaştırdığımızda nakillerin birbiri ile uyuştuğunu ve hükmi bir farklılık olmadığını görmekteyiz.

3.2.2.14.12. Hamile olarak satılan cariyenin doğacak çocuğunun satın alan kimseye köle olması

Atâullah Efendi'nin ele aldığı bir diğer konu hür kimselerin cariyeden olan çocuklarının durumudur. Müellif cariyeye ile yapılan evlilikten sonra yanında bulunan çocuk üzerine de mülkiyet hakkı doğacağını belirtmiştir. İlgili mesele şöyledir: “*Hür bir kimse cariyeye bir*

⁷⁴⁹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 49b.

⁷⁵⁰ Haddâd, *Cevheratü'n-Neyyira*, V, 43.

⁷⁵¹ Merginânî, *Hidâye*, III, 349.

⁷⁵² Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 49b-50a; Y ve M nüshalarında diğer nüshalarda geçen “efta bihi” kaydı yerine “Minkarizade bununla fetvâ verdi” kaydı vardır.

⁷⁵³ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 50a.

⁷⁵⁴ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 410; II, 19.

kadınla onun halini (hamile olduğunu) bilerek evlenirse bu kadının çocuğu kadına sahip olan kimsenin kölesi olur."⁷⁵⁵

3.2.2.14.13. Satın alınan cariyenin yanındaki çocuğun durumu

Hamile olarak satılan cariyenin doğacak çocuğunun satın alan kimseye köle olması meselesine bir önceki müftâ bih görüşte değinen Atâullah Efendi konunun devamı niteliğinde cariyenin yanındaki kız çocuğunun satıma konu olup olamayacağını ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: *"Bir adam daha önce kendisinden çocuk doğurmuş bir cariyeye satın alırsa, bu cariyenin başka bir kimseden olan kızı da varsa cariyeye adamın ümmü ü veledi olur, adam cariyeyi satamaz kızı satabilir. Adam cariyeyi başkası ile evlendirirse cariyeye de kocasından bir kız çocuk doğurursa efendi ümmü veled olduktan sonra bu kızı satamaz.*"⁷⁵⁶

3.2.2.14.14. Ümmü veledin çocuğunun nesebinin efendiden sabit olması

Atâullah Efendi daha önce ümmü veledin çocuğunun nesebini efendinin ölümünden sonra varisler tarafından kabul edilme durumuna göre ele almıştı. Müellif burada çocuğun nesebini herhangi bir kayıt zikretmeksizin ele almıştır. Biz bunu efendinin mülkiyeti altındaki ümmü veledin doğurduğu çocuk şeklinde anlayabiliriz. İlgili mesele şöyledir: *"Ümmü veledin doğurduğu çocuk, reddetmediği sürece mevladandır.*"⁷⁵⁷ Molla Hüsrev de ümmü veledin doğurduğu çocuğun nesebinin efendinin ikrarına gerek kalmadan sabit olacağını, çocuğu inkar etmekle nesebin sabit olmayacağını nakletmiştir.⁷⁵⁸ Atâullah Efendi meseleyi sadece nesebin sabit olması yönüyle incelerken Molla Hüsrev hem sabit olma hem de olmama yönleriyle ele almıştır. Bu açıdan Molla Hüsrev konuyu hüküm açısından Atâullah Efendi'den daha kapsamlı tutmuştur.

3.2.2.14.15. Mevla ve mevlanın babasının cariyenin çocuğuna neseb iddiası davası

Atâullah Efendi'nin cariyelerin çocuklarının nesebi konusunda ele aldığı bir diğer mesele cariyenin doğurduğu çocuğa efendi ile birlikte başka bir kimsenin daha neseb iddiasında bulunmasıdır. İlgili mesele şöyledir: *"Bir adamın cariyesinin doğurduğu çocuk üzerine, mevla ve mevlanın babası çocuğun kendilerinden olduğunu iddia etseler çocuk mevlâya nispet edilir.*"⁷⁵⁹

⁷⁵⁵ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 50a. M nüshasında müftâ bih kaydı yoktur.

⁷⁵⁶ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 50a.

⁷⁵⁷ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 50a.

⁷⁵⁸ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 410.

⁷⁵⁹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 50a; Bu müftâ bih meselede "Efta bihi meşâyihına" şeklindeki kayıt sadece Y ve M nüshalarında vardır diğer nüshalarda yoktur.

3.2.2.14.16. Ümmü veledin müslüman olması

Atâullah Efendi gayr-i Müslim ümmü veledin Müslüman olması konusunda değinmiş, ancak konunun nesep ile ilgili bir bağıı kurmamıştır. İlgili mesele şöyledir: “Ümmü veled Müslüman olduğunda kıymetini ödemek için çabalar. Çünkü bu kadın iki taraftan bakıldığında mükâtebdir, zîra hür olmasıyla kendisinden zilleti gidermektedir.”⁷⁶⁰

3.2.2.15. Hidâne

Hidâne, “hadn” kelimesinden gelir. İnsanın koltuğunun altından böğrüne kadar olan kısmıdır veya göğüs ile iki pazı arasındaki yerdir ve “kucak” denir. Hidâne ise çocuğu kucağa almak veya beslemek manasındadır.⁷⁶¹ Fıkıhî bir terim olarak ise; küçük olan erkek veya kız çocuğunu anne veya bir başkasının yetiştirmesi, terbiye etmesidir.⁷⁶² Küçük çocuk kendi maslahatını sağlamaya kâdir olmadığı için Allah bunu çocuğun velayetini üstlenen kimselere yüklemiştir. Mallarda ve akitlerde bu sorumluluk erkeklere, terbiye için ise kadınlara verilmiştir.⁷⁶³

3.2.2.15.1. Hidâne tertîbi

Atâullah Efendi çocuğun yetiştirilmesi hususunda yukarıda zikrettiğimiz genel kaideye (maddi sorumluluklar erkeklere, ahlaki eğitim ise kadınlara) bağılı olarak hidâne sıralamasında anne ve anne tarafını, bunlar olmadığında erkek tarafından da yine kadınların öncelikli olduğu bir sıralamayı aktarmıştır. Ancak eserin hamışinde başka tertiplerin de yapıldığını ancak muteber eserlerde sıralamanın bu şekilde olması sebebiyle bu sıralamaya göre fetvâ verildiği kaydedilmiştir. İlgili sıralama şöyledir: “Eşler arasında ayrılık meydana geldiğinde anne çocuğa daha çok hak sahibidir, kadın buna zorlanmaz, şayet annesi yoksa annesinin annesi ne kadar uzağa gitse de evladır. Anneanne yoksa babanın annesi hala ve teyzelerden daha hak sahibidir. Şayet babaanne yoksa kız kardeşler hala ve teyzelerden evladır. Takdim sıralaması şöyledir; ana baba bir kız kardeş, sonra anneden kız kardeş, sonra babadan kız kardeş, sonra teyzeler halalardan daha evladır. Bunlar evlendiklerinde hakları düşer. Ancak nenenin evlendiği kimse çocuğun dedesi olursa nenenin hakkı düşmez. Aynı şekilde kadınların evlendikleri kocaları zevi’l-erhâmdan olursa hakları düşmez. Evlilik ile hak bir üste çıkar. Şayet çocuğun kadın akrabası yoksa bu durumda kocalar arasında bir çekişme başlar, bunlar arasında en evlâsı erkeğe asabe olarak en yakınıdır. Her ne kadar bazı kitaplarda farklılık olsa da hidâne hakkının bu tertip üzere fetvâ verilmiştir. Çünkü önde gelen ulema bunun üzerine icma etmiştir. Muteber eserlerde de bu şekilde gördüm.”⁷⁶⁴ Molla Hüsrev de hidâne için aynı sıralamayı

⁷⁶⁰ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 50b.

⁷⁶¹ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi*, VI, 5328.

⁷⁶² Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, II, 181; Dâmad Efendi, *Mecma’u’l-Enhûr*, II, 272.

⁷⁶³ Mevsilî, *İhtiyâr*, III, 297.

⁷⁶⁴ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 51a.

nakletmiştir.⁷⁶⁵ *Dürer* ve *Mecmûa*'daki tercih edilen hidâne sıralamasını incelediğimizde aynı tertibin dikkate alındığını görüyoruz.

3.2.2.15.2. Küçük çocuğun asabesinin yokluğunda hidâne hakkı

Bir önceki müftâ bih görüşte müellif hidânede ilk sırada anne tarafını, bunlardan kimse bulunmadığında erkek tarafını zikretmişti. Burada ise konu önceki görüşle bağlantılı olarak baba tarafında da hidâneyi üstlenecek kimsenin bulunmamasıdır. İlgili mesele şöyledir: *“Bir çocuk için baba tarafından akraba yoksa bu durumda ilk olarak annenin erkek kardeşine, sonra bu adamın çocuğuna, sonra annenin amcasına, sonra baba ve annenin dayısına, sonra annenin babasına sonra da annesine verilir. Çünkü onlar nikahta velidirler.”*⁷⁶⁶

3.2.2.15.3. Hidâne sıralamasında kız ve erkek çocuklar için farklı sıralamanın gözetilmesi

Atâullah Efendi daha önceki nakillerinde hidâne hakkını ele alırken çocuğun cinsiyetini mutlak olarak zikretmişti. Ancak çocuk hidâne sıralamasında gerilere düştüğünde müellif çocuğu kız veya erkek olmasına göre farklı kişilere teslim edilmesi gerektiğini nakletmiş ve özellikle kız çocuklarının bu durumda mahreme teslim edilmesini öncelikli olarak aktarmıştır. İlgili hüküm şöyledir: *“Sıgnâkî'de; ‘Bir çocuk için; amcasının oğlu veya dayısı varsa erkek çocuklar için amcanın oğlu daha evla, kızlar için de dayı daha evladır.’ denmiştir. Küçük kızlar dayı ile amca oğlunda olduğu gibi asabe dışında mahremleri varken mahrem olmayan asabeye verilmez. Kız dayıya verilir. İmam Muhammed: ‘Kızın dayısı ve amca oğlu varsa dayı evladır.’ demiştir.”*⁷⁶⁷

3.2.2.15.4. Kardeşlerin hidâne hakkında eşit olması

Atâullah Efendi hidâne sıralamasını aktardıktan sonra bu sıralamanın takibi sonucu bir yerde hidâne için aynı seviyede bu hakka sahip birden fazla kişi bulunursa tercihin neye göre yapılacağı hususuna değinmiştir. Fakat burada daha önce tercih için zikredilen yakınlık, burada bir ölçü olamayacağı için farklı tercih sebeplerinin ortaya çıktığını görüyoruz. İlgili mesele şöyledir: *“Hidâne hususunda kardeşler, anne baba veya sadece baba tarafından yakınlık ile aynı derecede olsalar (hidâne için) en salih olanları evlâdır. Şayet bunda da eşitlik olursa, yaşça büyük olanın alması evlâdır.”*⁷⁶⁸

3.2.2.15.5. Nenenin teyzeye önceliği

Yukarıda; ne kadar yukarıya gitse de anneanne, anneden sonra hidâne için diğer yakınardan daha hak sahibi olarak belirtilmişti. Müellif bunu bir örnek üzerinden tekrar

⁷⁶⁵ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 410-411. Ayrıca bkz. Merginânî, *Hidâye*, III, 357-360.

⁷⁶⁶ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 51a. Bu meselenin müftâ bih olduğu şeklinde sadece Y nüshasında vardır.

⁷⁶⁷ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 51a.

⁷⁶⁸ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 51a.

ele almış ve daha önceki nakline uygun olarak hükmü aktarmıştır. İlgili mesele şöyledir: *“Annenin nenesi -ki o kadının annesinin annesidir- teyze ile (çocuğun bakımı hususunda) tartışmalar (karşı karşıya gelseler) ne kadar yukarı gitse de nene evladır. Sahih olan görüş budur. Baba tarafından annenin nenesi -ki o annenin babasının annesidir- anne tarafından akrabalık gibi değildir. Çünkü bu hak anneye akrabalık sebebiyle tanınmıştır. Küçük kızın annesi ölse veya evlense kız anne tarafından nenesine verilir. Ne kadar uzağa gitse de bu böyledir. Şayet anne tarafından nene yoksa baba tarafından neneye verilir. Bu da yukarıya doğru devam eder. Bu taraftan da nene yoksa Câmîu’s-Sagîr’de nakledildiğine göre teyzeye verilir. Kızkardeş zikredilmedi. Bazı yerlerde ‘Kız ana-baba bir kızkardeşe, sonra ana bir kızkardeşe, sonra baba bir kızkardeşe verilir.’ denilmiştir. Bazı yerlerde ise ‘Teyze haladan evladır.’ şeklinde zikredilmiştir. Hidâne kızkardeşin teyzeden öncelikli olması konusunda iki rivayet vardır.”⁷⁶⁹*

3.2.2.15.6. Kızkardeşlerin teyzelerden evveliyeti

Atâullah Efendi hidâne konusunda zikrettiği sıralamayı daha sonra Serahsî’den tekrar nakletmiş, hükmî bir fark belirtmeksizin sadece hidâne sıralamasında anneye yakınlığa vurgu yapmıştır. İlgili mesele şöyledir: *“Anne çocuğa daha hak sahibidir. Sonra annenin annesi, sonra babanın annesi, şayet kadının yabancı kocası varsa hidâne hakkı kız kardeşlere geçer. Anne baba bir kız kardeş ana bir kız kardeşten daha evveliyetlidir, daha sonra ana bir kız kardeş baba bir kız kardeşin önüne geçer. Çünkü hidâne hakkının kazanılması anneye yakınlık üzerinden devam eder. Ana bir kız kardeşten sonra baba bir kız kardeş teyzelerden evveliyetlidir. Meşâyih kız kardeşlerin teyzelerden daha evveliyetli olduğu yönünde fetvâ vermişlerdir.”⁷⁷⁰*

3.2.2.15.7. Evli kadınların hidâne hakkında eşit olması halinde hakimın kararı

Atâullah Efendi daha önce kadınların hidâne hakkının evlilik ile düşeceğini, ancak kocanın zevi’l-erhâmdan olması halinde düşmeyeceğini belirtmiş, daha sonraki müftâ bih görüşlerde hidâneye aynı derecede hak sahibi olan kardeşlerde en salih olanın veya en yaşlı olanın daha hak sahibi olduğunu belirtmişti. Burada ise meseleyi; hidâne için aynı seviyede hak sahibi olan birden fazla kocalı kadın bulunması yönüyle ele almış, ancak tercih için daha önce nakledilen; akrabalık, daha salih olma ve yaşça büyüklük gibi nitelikler dikkate alınmamış, karar hakime bırakılmıştır. İlgili mesele şöyledir: *“Yanında kocaları olan*

⁷⁶⁹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 51a-51b. A: “Bazı yerlerde kız ana baba bir kızkardeşe verilir. Sonra ana bir kızkardeşe sonra baba bir kızkardeşe verilir.” İfadesi eksiktir. Y, vr. 67. Hâmişte “Nene teyzeden evlâdır ve sahih olan görüş budur.” kaydı ile metin içerisindeki meseleye atıf yapılmış ve “Meşâyih bununla fetvâ vermiştir.” kaydı eklenmiştir. Biz burada meselenin başlığında da belirttiğimiz gibi hidâne nenenin teyzeye mukaddem olması konusunu müftâ bih mesele olarak naklettik. Ancak müellif konuyu burada bitirmediği için devamını da buraya aldık. Metinde hidâne için kızkardeşler ile teyzelerin birbirine önceliği konusunda iki rivayet olduğu nakledilmiş, ancak herhangi bir tercih ne metin içerisinde ne de hâmişte aktarılmamıştır.

⁷⁷⁰ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 51b. A, İ, Y nüshalarında “meşâyih kızkardeşlerin teyzelerden evveliyli olması ile fetvâ vermiştir” şeklinde kayıt varken M nüshasında “teyze ile kız kardeş bir araya geldiğinde kızkardeş evladır” şeklinde konu işlenmiş daha sonra “eftâ bihi meşâyihine” kaydıyla mesele zikredilmiştir.

kadınlar (bir çocuğa bakım hususunda) toplandığında hâkim bu çocuğu bu kadınlardan istediğinin yanına yerleştirir.”⁷⁷¹

3.2.2.15.8. Amca oğullarının erkek ve kız çocuklar için hidâne hakları

Müellif daha önce zikretmediği amca çocuklarını da hidâneye eklemiş ve bunlar arasında akrabalığın derecesine göre değerlendirme yaparak bir tertip zikretmiştir. Ancak çocuğun erkek olması veya kız olmasına göre amca çocukların hidâne hakkını ayrı tutmuştur. Müellif konuyu şöyle nakletmiştir: “*Erkek çocuk amca çocuklarına hidâne için verilir. Bu hususta ana baba bir amca çocukları ile başlar daha sonra baba bir amca ile devam edilir. Küçük kız çocuğu; fitneye sebep olma ve birbirlerine nikahlarının düşmesi sebebiyle amca çocuklarına bırakılmaz.*”⁷⁷²

3.2.2.15.9. Ebeveynlerin çocuğa yardım hususunda birbirlerine mani olamamaları

Hidâne, daha önce ifade edildiği üzere, çocuğu yanında bulundurma ve yetiştirme hakkıdır. Bu hak çocuğun diğer kimselerin yanında bulunmamasını ifade ederken, başkalarının bu çocuğa yapacağı yardımları engelleyici mahiyette bir kayıt içermemektedir. Atâullah Efendi de buna değinerek çocuğa yapılan yardımların geri çevirilemeyeceğini aktarmıştır. İlgili mesele şöyledir: “*Çocuk iki ebeveyninden birisinin yanında bulunduğu anda, biri diğerini çocuğuna bakma veya yardım etme hususlarında men edemez.*”⁷⁷³

3.2.2.15.10. Çocuğun kendi bakımını yapabildiği takdirde yaş

Hidâne ömür boyu devam eden bir sorumluluk değil, belli yaşa kadar devam eden bir bakımdır. Atâullah Efendi bu konuya değinerek daha öncelerde zikrettiği hidâne ifadesini hidânenin müddeti yönüyle kayıtlamıştır. İlgili mesele şöyledir: “*Anne ve nene çocuk müstağni olana kadar (yani kendi bakımını üstlenebilecek duruma gelene kadar) hidâne hakkında önceliklidir. Bu yaş erkeklerde yedi yaşına kadar, kızlarda hayız gördüğü zamana kadar takdir edilmiştir. Ebu'l-Leys kızlardaki bu yaşı dokuz olarak takdir etmiştir. Fetvâ da buna göredir.*”⁷⁷⁴ Molla Hüsrev de hidâne için erkeklerdeki yaş mühletini yedi olarak belirlemiş, kızlarda da hayız görmeye başlamayı sınır kabul etmiştir. Müellif daha sonra İmam Muhammed'e dayandırarak “Kızların müştehat olana kadar annesi ve nenesine, müştehat olduktan sonra nenesine verilir.” şeklinde bir kayıt getirmiş, zamanın fesadı sebebiyle bu kavlin daha ihtiyatlı olduğunu aktarmıştır.⁷⁷⁵ Molla Hüsrev'in daha önce müştehat olmada alt sınır olarak dokuz yaşını naklettiğini⁷⁷⁶ bildiğimize göre iki eser arasında hükmî bir farklılık görünmemektedir.

⁷⁷¹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 51b.

⁷⁷² Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 51b.

⁷⁷³ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 51b. Y nüshasında yazım yanlışları vardır. Mesele “el-dü” şeklinde başlamıştır. Diğer nüshalarda el-veledü şeklinde doğru yazılmıştır.

⁷⁷⁴ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 51b.

⁷⁷⁵ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 411.

⁷⁷⁶ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 330.

3.2.2.15.11. Babanın hidâne hakkını anneden alabilmesi

Atâullah Efendi hidâne için bazı şartlara dikkat çekmiş, bu şartların sağlanamaması halinde hidâne hakkının başka kişilere intikalini ele almıştır. Bu şartlardan birisi de annenin kızını yalnız bırakmasıdır. Müellif bu durumu hidâne hakkının ortadan kalkması için yeter sebep olarak kabul etmemiş, zamanın bozukluğu ile birlikte değerlendirmiştir. İlgili mesele şöyledir: “Anne her vakit evden çıkarak kızını evde tek başına bıraktığı takdirde, adam zamanın bozukluğu sebebi ile kızına güvenmiyorsa, kızını annesinin yanından çıkarma hakkına sahip olur.”⁷⁷⁷

3.2.2.15.12. Hidâne hakkını elinde bulunduran kadının kötü ahlaklı olması

Atâullah Efendi bir önceki müftâ bih görüş ile aynı minvalde babanın hidâne hakkını anneden alabilmesini ele almıştır. Müellif burada annenin ahlaki durumu veya yabancı bir kimse ile evlenmesi konusuna dikkat çekmiştir. İlgili mesele şöyledir: “Anne küçük çocuğu yanına almaya daha hak sahibidir, anne günah olduğu bilinen kötü bir gidişat içinde veya tam olarak ne olduğunu akletmeyerek şarkıcı olsa veya anne başka biri ile evlense veya anne annesi küçük kız çocuğunu üvey babanın evinde tutuyorsa babanın çocuğu bu kadından alma hakkı vardır.”⁷⁷⁸ Dürer’de “küçük kız çocuğu utanmaz olan fâsık kimseye verilmez” şeklinde Atâullah Efendi’nin özel olarak naklettiği annenin ahlakının bozukluğu konusu genel bir ifade ile nakledilmiştir.⁷⁷⁹ İki eserin hidâne hakkında ahlakın önemini vurgulama şekillerini incelediğimizde Dürer’in konuyu genel işlediğini, Mecmûa’nın ise annenin ahlakı üzerinden ele aldığını görüyoruz.

3.2.2.15.13. Küçük kızın fakir babası ve zengin bir halasının olması

Mutlak olarak zikredildiğinde hidâne annenin hakkıdır. Atâullah Efendi daha önce bunu bazı yönlerden kayıtlıdır. Müellif burada; maddî imkan farklılığının hidâne hakkının el değiştirmesinde etkili olduğunu kaydetmiştir. İlgili mesele şöyledir: “Bir kız çocuğun fakir bir babası ve varlıklı bir halası olsa, hala bu çocuğu kendi malı ile ücretsiz olarak yetiştirmeyi ister, çocuğun annesini görmesine de izin verirse, anne de bunu reddeder, babadan ücret ve çocuğun nafakasını isterse burada ihtilaf edilmiştir. Anneye şöyle denmesi sahihtir; ‘Şayet çocuğu ücretsiz olarak yanına alacaksa çocuk anneye verilir, kabul etmezse bu durumda çocuk halaya verilir.’”⁷⁸⁰ Molla Hüsrev de konuyu hemen hemen aynı ifadelerle ele almıştır.⁷⁸¹

⁷⁷⁷ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 51b. Mesele İ nüshasında müftâ bih kaydı ile zikredilmemiş ancak diğer nüshalarda meselenin karşısında müftâ bih kaydı vardır.

⁷⁷⁸ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 75b.

⁷⁷⁹ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 411.

⁷⁸⁰ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 51b. Mesele İ nüshasında müftâ bih kaydı ile zikredilmemiş diğer nüshalarda zikredilmiştir.

⁷⁸¹ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 412.

3.2.2.15.14. Hidâne hakkında sıranın kardeşlere ve amcalara gelmesi

Atâullah Efendi kızlarda hidâne hakkının erkek kardeş veya amcalara kadar gelmesini incelemiş, fakat hidâne hakkını elde eden bu kişilerin ahlaki bozuklukları olursa hakimın yetki kullanarak hidâne için başka kişilere başvurabileceğini nakletmiştir. İlgili hüküm şöyledir: “*Bekar bir kızın şayet babası veya dedesi yok, erkek kardeşi veya amcası varsa bu ikisinin kızın nafakasını üstlenme hakkı vardır. Çünkü onun (erkek kardeş veya amcası), her ne kadar şefkati babanın şefkati kadar olmasa da o kıza daha şefkatlidir ve başkalarından daha evveliyetlidir. Şayet bu kızın erkek kardeşi veya amcası fesadından korkulan birisi ise kız bunlara verilmez. Zira kızın bunlara bırakılması fitneyi defetmek içindi, onlara bırakılması fitneye sebep olacaksa bu kızı tutma hakları da olmaz. Bilakis bu ikisi yok hükmündedir, bundan sonra kızın velayeti hâkime bırakılır. Hâkim Müslümanlardan güvenilir bir kadın arar, bulduğunda da kızı onun yanına bırakır. Zira nasıl ki kızın malı hususunda velâyet-i nazar (malını koruma) kadıya aitse, canı hususunda da velâyet-i nazar kadıya aittir.*”⁷⁸²

3.2.2.15.15. Amca ve kızkardeşlerin hidâne hakkında müslümanlık şartı

Müslüman olma hidâne için bazen şart koşulurken, bazen de belli yaşa kadar şart koşulmamıştır. Bu durumlarda belirleyicilik; bakımı kimin üstlendiği ve çocuğun yaşıdır. Fıkıh metinlerinde özellikle “Müslüman çocuklar dinleri anlayamadıkları sürece veya küfre meyletmesinden korkulmadığı takdirde gayr-i müslim annelerine hidâne için verilebilir. Çünkü söz konusu tehlikeler olmadığı müddetçe çocuk için maslahat annesinin yanında olmasıdır.”⁷⁸³ kaydı göze çarpmaktadır. Atâullah Efendi ise bu konuda daha uzak akrabaların Müslüman olmamaları halinde hidâne hakkının onlara intikal etmemesi gerektiğine işaret etmiştir. İlgili mesele şöyledir: “*Kız kardeşler veya amcalar Müslüman olmadıklarında çocuk bunlara teslim edilmez.*”⁷⁸⁴

3.2.2.15.16. Hidâne hakkı elinde olan kadının çocuğu şehir dışına çıkarmak istemesi

Atâullah Efendi eşler arasında ayrılık gerçekleştiğinde hidâne hakkının bir gereği olarak çocuğun anneye teslim edilmesini zikrettikten sonra, annenin bu hakkını istediği gibi kullanmasına mani olacak bazı kayıtlar nakletmiştir. Bu kayıt, kadının çocuğu babasından uzak bir yere götürerek orada bakabilme durumudur. Müellif çeşitli şartlar doğrultusunda buna bazen izin verilebileceğini bazen ise verilemeyeceğini aktarmıştır. İlgili mesele şöyledir: “*Kadın ile erkek arasında ayrılık vaki olur, kadın iddeti kesildikten sonra çocuğu ile kendi şehrine çıkmak isterse, şayet nikah kadının köyünde vaki olmuş ise kadın oraya gidebilir. Şayet nikah kadının şehrinin dışında vaki olmuşsa kadının bunu yapmaya hakkı yoktur. Ancak ayrılığın meydana geldiği yer ile kadının şehri arasındaki mesafe, babanın*

⁷⁸² Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 52a.

⁷⁸³ Merginânî, *Hidâye*, III, 363; Haddâd, *Cevheratü'n-Neyyira*, V, 81; Leknevî, *Umdetü'r-Ri'âye*, II, 691-692; Meydânî, *Lübâb*, IV, 260.

⁷⁸⁴ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 52a.

oğluyla görüşmek için evinden çıktığında geceden önce evine dönmesi mümkün olan bir zaman ise müstesnadır. Bu durumda kadın şehrine gidebilir.”⁷⁸⁵ Molla Hüsrev de iki şehir arasındaki mesafe uzun olduğunda kadının mutlak olarak çocuğu sefere çıkaramayacağını, ancak sefer; kadının nikahının yapıldığı vatanına olursa çocuğunu buraya götürebileceğini, şehirler babanın evinden çıktığında çocuğunu görüp gece olmadan evine dönebileceği kadar birbirine yakın olması halinde ise kadının çocuğu o şehre götürebileceğini aktarmıştır.⁷⁸⁶ İki müellifin meselede ele aldığı şartları ve vardıkları hükümleri karşılaştırdığımızda herhangi bir farklılık görünmemektedir.

3.2.2.15.17. Anne dışında hidâne hakkını kullanan kadının çocuğu şehir dışına çıkarmak istemesi

Atâullah Efendi annenin çocuğu başka şehre götürebilme şartlarını aktardıktan sonra anne dışındaki kadınların çocuğu şehir dışına çıkarabilme imkanlarını ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “*Anne öldükten sonra hidâne anneanneye veya hidâne hakkına sahip diğer kadınlara geçtiğinde çocuğu babanın bulunduğu sehirden başka bir şehire götürmek isterlerse bunu yapmaya hakları yoktur. Sefer, çocuğun annesinin nikahlandığı şehre olsa da farketmez. Bu hak sadece anneye hastır.*”⁷⁸⁷ Molla Hüsrev de çocuğu şehir dışına çıkarabilme izninin anneye has olduğunu, anne dışındaki kadınların çocuğu ancak babanın izni ile çıkarabileceklerini, nenenin de buna dahil olduğunu nakletmiştir.⁷⁸⁸

3.2.2.15.18. Kâfir annenin hidâne hakkı

Yukarıda anne dışındaki kimselerin gayr-i müslim olmalarının hidâne hakkını düşüreceğini nakleden Atâullah Efendi konuyu annenin gayr-i Müslim olması yönüyle tekrar ele almıştır. İlgili mesele şöyledir: “*Bakım hususunda kafir (kadın) Müslüman (kadın) gibidir. Çünkü o şefkat üzere büyütür, her ikisi de bunda eşittir. Şayet çocuk dini aklederse veya çocuğun küfre ülfetinden korkulursa çocuk küfrün ahlakıyla ahlaklanmaması için bunlardan alınır.*”⁷⁸⁹

3.2.2.15.19. Zimmînin hidâne hakkı

Yukarıda annenin gayr-i Müşşim olması halinde hidânenin durumunu inceleyen Atâullah Efendi burada kadını zimmîlik yönüyle tekrar ele almıştır. Görüldüğü kadarı ile müellif sadece kadının zimmîliği yönüyle farklı bir kayıt zikretmiştir. İlgili mesele şöyledir: “*Zimmî kadın Müslüman çocuğunu dinleri akletmeye başlamadığı veya küfre ülfet duymasından korkulmadığı sürece almaya herkesten daha fazla hak sahibidir. Konu Mecma’, Kenz ve Muhtâr’da bu şekilde geçmektedir ve bunlarda geçmesi tashih*

⁷⁸⁵ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 52b.

⁷⁸⁶ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 412.

⁷⁸⁷ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 53a.

⁷⁸⁸ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 412.

⁷⁸⁹ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 53a.

menzilesindedir.”⁷⁹⁰ Molla Hüsrev de Müslüman çocuğun hidânesi için zimmî anneyi Müslüman gibi kabul etmiş, ancak dine aklı erene kadar bu kadının yanında kalabileceğini belirtmiştir. Hükümün gerekçesini incelediğimizde Molla Hüsrev de hidâne için şefkat vurgusu yapmış annenin de en şefkatli kişi olacağını aktarmıştır.⁷⁹¹ İki müellifin hükümler ve hükümleri gerekçelendirme noktasında farklı bir tercihte bulunmadıkları görülmektedir. Ancak molla Hüsrev zimmî kadın ifadesini Atâullah Efendi’ye göre daha geniş kapsamlı kullanmış ve Atâullah Efendi’nin iki farklı müftâ bih görüşle zikrettiği “zimmi kadın” ve kâfir kadın” kayıtlarını sadece zimmî ile zikretmiştir.

3.2.2.15.20. Annenin hidâne için zorlanması

Annenin hidâne hakkına “eşler arasında ayrılık meydana geldiğinde anne çocuğa daha çok hak sahibidir, (ancak) kadın buna zorlanmaz” şeklinde değinen Atâullah Efendi, daha sonra çocuğun zayi olması korkusu ortaya çıktığında annenin hidâne için zorlanabileceği görüşünü nakletmiştir. İlgili mesele şöyledir: “Anne çocuğun zayi olmaması için bakıma zorlanır. Bu görüşü fakih Ebu’l-Leys, fakih Ebû Cafer ve Hâherzâde olarak bilinen Şeyhülislâm tercih etmiştir. (Zahîriyye’den alınan bir nakil) Bu üç imamın görüşüyle fetvâ vermek evlâdır.”⁷⁹² Molla Hüsrev ise çocuk başkasını emmediğinde veya anne dışında başka yakın kadın akrabası olmadığında annenin hidâneye zorlanacağını aktarmıştır.⁷⁹³ Nakilleri mukayese ettiğimizde iki müellifin de çocuğun anneden başkasına verilmesi halinde zarar görmesi söz konusu ise annenin hidâneye zorlanacağını benimsediklerini görmekteyiz.

3.2.2.15.21. Eşlerin hidâne için çocuğun yaşı konusunda ihtilaf etmeleri

Atâullah Efendi’nin hidâne konusunda son değindiği mesele eşler arasında çocuğun yaşına bağlı olarak ortaya çıkan bakım tartışmasıdır. Müellif bu konuda çocuğun kendi işlerini görebilme salâhiyetini dikkate almıştır. İlgili mesele şöyledir: *İki eş çocuğun yaşı konusunda ihtilafa düşseler, anne ‘Çocuk altı yaşında ben onu tutmaya daha hak sahibiyim.’ der, baba da ‘O yedi yaşında ben onu tutmaya daha hak sahibiyim.’ derse hâkim bu ikisinden birine yemin ettirmez ancak çocuğa bakar, şayet çocuğun tek başına yeme, içme ve giyinmede annesine ihtiyacı olmadığını görürse çocuğu babasına verir, şayet çocuk bunları tek başına yapamıyorsa anneye verir.*⁷⁹⁴ Molla Hüsrev çocuğun kendi ihtiyaçlarını giderme yaşının yedi olduğunu belirtmiş⁷⁹⁵ ancak Atâullah Efendi’nin aktardığı bu tartışmaya değinmemiştir.

⁷⁹⁰ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 53a.

⁷⁹¹ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 411.

⁷⁹² Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 53b.

⁷⁹³ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 411.

⁷⁹⁴ Atâullah Efendi, *Mecmûa*, vr. 53b. İ nüshasında mesele müftâ bih kaydı ile kayıtlanmamıştır ancak diğer nüshalarda kayıtlanmıştır.

⁷⁹⁵ Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 411.

Değerlendirme

Atâullah Mehmed Efendi'nin eserinde naklettiği meselelerde kenarlarda, bu meseleler arasından râcih görüşlere işaret eden kayıtlar aracılığı ile tespit ettiğimiz müftâ bih görüşleri Molla Hüsrev'in *Dürrer*'inde ortak işlenen konular üzerinden karşılaştırdığımızda iki mesele dışında farklı bir tercih yapılmadığını gördük. Bu meselelerden birincisinde farklılığın sebebinin meselenin tafsilatlandırılmasına bağlı olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. İkinci meselede ise Atâullah Efendi'nin Zâhiru'r-Rivâye'ye göre tercihte bulunduğu, Molla Hüsrev'in ise zamanın fesadı sebebiyle farklı bir tercihte bulunduğu dikkat çekmektedir. Meselenin farklı boyutlarının ifade edilmesi ve farklı gerekçelendirmeler karşılaştırma sırasında rastladığımız bazı farklılıklar olmuştur.



SONUÇ

Şeyhülislâm Atâullah Mehmed Efendi'nin Mecmûa-i Atâiyye adlı eseri ile ilgili yaptığımız bu çalışmada vardığımız sonuçların belli başlılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

Atâullah Mehmed Efendi 1715 yılında vefat etmiş, müderrislik kadılık şeyhülislâmlık yapmış bir Osmanlı müftüsüdür. Bu çalışmada Osmanlı döneminin belirli dönemlerinde sıkça görülen Hanefî fikhını güncel meseleler ışığında yeniden okuma ve güncel meselelere çözüm oluşturabilecek şekilde râcih görüşleri belirleme çalışmalarından birini yapmıştır.

Müellifin eserinin Türkiye kütüphanelerinde birçok nüshası vardır. Bizim bunlardan tespit edebildiğimiz istinsah tarihi açısından en eski nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi nr. 920'de kayıtlı olan nüshadır. Eserin istinsah tarihi 1140'tır. Eserin içerisinde konular aktarılmış, kimi zaman tercihler yapılmış, kimi zaman yapılmamıştır. Eserin hâmişinde metin içerisindeki görüşlerin râcihlerini gösteren kayıtlarla karşılaşılmıştır. Ancak bu kayıtların müellif tarafından mı yoksa başka biri tarafından mı yazıldığı konusunda kesin bir tespit yapılamamıştır. Bununla beraber özellikle Osmanlı şeyhülislâmlık kurumunda kullanılmış olan nüshada da bu kayıtların görülmüş olması şeyhülislâmlığın bu kayıtları dikkate aldığı kanaatini uyandırmıştır.

Atâullah Efendi eserinde ibâdât, münâkehât, muâmelât ve ukûbât konularının hemen bütünü ele almış ve bütünü hakkında kaynaklardan derleme yapmıştır. Biz bu eserin sadece aile hukuku bölümünü inceleme konusu yaptık. Burada gördüğümüz kadarı ile müellif *Hidâye*, *Bidâye*, *Mebûsât*, *Kâdihân*, *İhtiyâr*, *Tashîh* ve *t-Tercîh* gibi yaklaşık kırk sekiz kaynağa referansla aile hukukunu incelemiştir.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi müellif bazen ihtilaflı konulara yer vermiş ancak metin içerisinde bir tercihte bulunmamıştır. Metin içerisinde rastlanılan râcih görüşlere işaret eden ifadelerin, görüşü nakledilen esere ait olduğu, müellifin buralarda şahsî bir tasarrufta bulunmadığı tespit edilmiştir. Kenar notlarında ise râcih görüşlere işaret eden şu tabirlerin kullanıldığı görülmüştür: “Bihî eftâ el-merhûm muşâru'n-ileyh ve gayruhû mine'l-meşâiyih”, “bihî üftiye”, “üftiye bi-hâze'l-kayd”, “bihî eftâ meşâiyihunâ”, “bi kavli Ebî Hanîfe eftâ meşâiyihuna”, “bi-kavli eş-Şeyh eftâ meşâiyihunâ ...”, “bihî eftâ meşâiyihunâ li-a'demi mâ yuâ'rizuhû”, “ve'l-fetvâ alâ kavlihimâ”, “el-fetvâ a'lâ zâhiri'l-mezheb”, “bi-kavli Ebî Ali en-Nesefî eftâ meşâiyihunâ”, “mâ aleyhi'l-fetvâ”, “hakâ sâhibu *Yetiymeti'd-Dehr* el-fetvâ alâ vukûi'...", “hâzihi'l-mesele mimmâ ittefeka a'leyhi ashâbu'l-fetâvâ ve'l-mutûn”, “el-muhtâr li'l-fetvâ”, “mâ aleyhi'l-i'timâd ve'l-fetvâ”, “bihî yüftâ limâ lâ yûcedu ihtilâfun fî ekseri'l-mu'teberât”, “ba'zu meşâiyihina ettev bi-zâhirirrivâye ve ba'zuhum ettev bi-mâ zehebe ileyhi'l-Hassâf”, “hâzihî mesâilu'l-müftâ bih”, “yüftâ alâ zâhiri'r-rivâye”, “bihî yüftâ li-takviyeti(hî) bi'n-nukûl”, “hâzihî mine'l-mesâili'lletî ittefeka aleyhâ â'mmetü meşâiyihina”, “bihî yüftâ li-ennehû ekvâ”, “üftiye bi...", “üftiye bi... li'n-nukûli'l-musahhihati'l-muzâdda”, “bihî eftâ'l-küllü ve'l-meseletü meşhûnetün bi-hâ â'mmetü'l-kütüb”, “bihî yüftâ li-ennehû musarrahun fî ekseri'l-mütûni ve'l-fetvâ”, “bihî eftâ meşâiyihunâ li-ictimâ'i'l-fuhûli aleyhi”, “el-iftâ bi-kavli'l-fukahâi's-selâs”.

Tercihlerde de şu gerekçelere dikkat çekilmiştir: Çoğunluğun tercihi, *Tashîh*'in tercih etmiş olması, varolan görüşe muhalif bir görüş olmaması, Attâbî, Burhânî, Zahîriyye, Sâhibu *Hızâne*, Timurtâşî'nin tasrih etmiş olması, Şemsuleimme'nin görüşüyle uyuşması, *Tahâvî* şerhinde geçmiş olması, *Hidâye* ve diğer eserlerde bu şekilde tasrih edilmiş olması, Zâhiru'r-Rivâye görüşü olması, fetvâlarda tasrih edilmiş olması ve farklı bir görüşün olmaması, meşâyihın meselede ihtilaf etmesi ve konu üzerinde Kâdîhan'ın tercihi, muteber eserlerde muhalif bir görüşün bulunmaması, görüşün muteber eserlerdeki görüşle örtüşmesi, muteber eserlerin çoğunda zikredilen görüşün aksine bir görüş olmaması, görüşün nakillerle desteklenmiş olması, zikredilen görüşün en güçlü görüş olması, fetvâ ve metinlerin çoğunda tasrih edilmiş olması, önde gelen ulemanın ittifakı ve muteber kitaplarda geçmesi, önde gelenlerin zikredilen görüşte birleşmeleri, meşâyihın çoğunluğunun bir görüş üzerinde olması ve uygulamanın mezkûr görüşe göre olması.

Yapılan tercihlerde Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından Ebû Hanîfe dokuz defa, İmam Muhammed beş defa, Ebû Yusuf iki defa tercih edilmiştir. Buna ilave olarak Ebû Hanîfe'nin İmam Muhammed ile aynı görüşleri iki kez, İmam Züfer ile aynı görüşleri bir kez râcih görüş olarak nakledilmiştir. Mezhep ulemasından ise; Şeyhülimam Ebu'l-Fazl el-Kirmânî, Attâbî, Burhânî, Hızânetü'l-Ekmele sahibi, Timurtâşî, Şemsu'l-Eimme (?), Nesefî, Şeyh İmam Ebu Bekr Muhammed b. Fazl, *Yetîmetü'd-Dehr* sahibi, Ebu'l-Leys, Sadruşşehîd, Hassaf, Hâkimu's-Şehîd, Şemsu'l-Eimme es-Serahsî, Şemsu'l-Eimme el-Halvânî, Fakîh Ebû Cafer ve Hâherzâde gibi kişilerin tercihlerine yer verilmiştir. Osmanlı dönemi ulemasından ise Minkarizâde, Muhammed Efendi Bursevî ve Yahya Efendi ibn Zekerîya gibi isimlerin tercihleri aktarılmıştır.

Eserde tercihlerine değinilen kaynaklar ise şu şekildedir: *Kâdîhân*, *Mecma'*, *Kenz*, *Muhtâr*, *Tahâvî Şerhi*, *Tashîh ve't-Tercih*, *Hidâye*.

Molla Hüsrev'in *Dürer*'i ile mukâyeseli olarak sürdürülen bu çalışmada Molla Hüsrev ile Atâullah Efendi'nin tercihleri arasında kayda değer bir farklılık görülmemiştir. Atâullah Efendi Molla Hüsrev'den yaklaşık iki asır sonra yaşamış olmasına rağmen yaptığı tercihlerin, Osmanlı hukuk tarihinin önemli kaynaklarından *Dürer*'deki meselelerin tercihleri ile hemen hemen aynıdır. İki eser arasında aile hukuku ile ilgili olarak sadece bir meselede farklı bir tercih yapıldığı görülmüştür. Bu farklılığın sebebi de Atâullah Efendi'nin Zâhiru'r-Rivâye'ye uygun tercih yapıp, Molla Hüsrev'in ise zamanın fesadını dikkate almasıdır. Bu meselede, Atâullah Efendi'nin kaynaklara daha bağlı kaldığı, Molla Hüsrev'in ise kendi zamanının şartlarını daha fazla dikkate aldığı anlaşılmaktadır.

Netice olarak bizim bu çalışmamız Osmanlı hukuk tarihinin bir dönemindeki bir müftînin bir konu ile ilgili çalışmasını esas almıştır. Osmanlı hukuk tarihini daha yakından tanıyabilmek için hukukun her alanının fıkıh kitapları, fetvâ mecmuaları, fıkıh risaleleri ve şer'iyye sicilleri bağlamında incelenmesi gerekmektedir. Bu tür çalışmaların çoğaltılması ile de Osmanlı hukuk tarihini daha yakından tanıma imkanı bulacağız.

KAYNAKÇA

- Abacı, N. (2001). *Bursa Şehri'nde Osmanlı Hukukunun Uygulanması (17. Yüzyıl)*. Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Abdülaziz Bey. (2002). Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri. haz. Kazım Arısan, Duygu Arısan Günay. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Acar, A. (2019). Endülüs'te Hanefilik. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı – Çelik Yayınları.
- Ahmet Cevdet Paşa. (1986). *Tezâkir*. haz. Cevdet Baysun. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Akgündüz, A. (1994). Dürerü'l-Hukkâm. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt: 10, 27-28). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Akgündüz, A. (1990). *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukûkî Tahlilleri*. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları.
- Akgündüz, A. Cin, H. (2011). *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.
- Âkifzâde. *Mecelletü'l-Mehâkim*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kâsîdecizâde 274.
- Aksu, E. (2016). *Merginânî'nin Hidâye Adlı Eserindeki Tercihleri ve Bu Tercihlerin Muhtasar Geleneğine Etkisi (Kitâbu't-Tahâre Örneği)* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Ali el-Kârî, Nureddin Ebi'l-Hasen Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî. (t.s.) *Fethu Bâbi'l-Înâye bi-Şerhi'n-Nukâye*. Beyrut: Dâru'l-Kalem.
- Ali Haydar Efendi. (2017). *Dürerü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Ali Şukayrat, Ahmed Sıdkî. (2014). *Mu'cemu Şü'yûhi'l-İslâm fî'l-Ahdi'l-Osmanî*. İrbid: Alemü'l-Kütübi'l-Hadis (Modern Books World).
- Âlim b. Alâ, Ferîdüddin el-Ensârî el-Enderpetî ed-Dihlevî el-Hindî. (2010). *Fetâva't-Tatarhâniyye*. y.y. Mektebetü'l-Hanefiyye.
- Altınbaş, V. Ş. (1965). Fetvâ Emînleri. *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*. IV, 7-8. Sayılar.
- Altuntaş, H. (2008). *Alâeddin es-Semerkindî ve Tuhfetü'l-Fukahâ Adlı Eserinde Mezhep İçi Tercihler*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sakarya.
- Altunsu, A. (1972). *Osmanlı Şeyhülislâmları*. Ankara: Ayyıldız Matbası.
- Arslan, E. (2010). *Nukûllü Fetvâ Mecmûaları ve Mehmed Fıkhî'nin el-Ecvibetü'l-Kâni'a Adlı Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Apaydın, Y. (2017). *İslam Hukuk Usûlü*. Kayseri: Kimlik Yayınları.
- Aslan, N. (1999). İslam-Osmanlı Hukukunun Oluşumunda Fetva ve Kaza Münasebeti. *Dinî Araştırmalar*. sy. 4.
- Atar, F. (1988). *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

- Atar, F. (1992). Fetva. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Cilt: 12, 486-496). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Aydın, M. A. (2017). *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Aydın, M. A. (1998). Eyüp Şeriye Sicillerinden 184, 185 ve 188 No'lu Defterlerin Hukuki Tahlili, *18. Yüzyıl Kadı Sicilleri Işığında Eyüp'te Sosyal Yaşam*, Tülay Artan (Ed.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Aydın, M. A. (1986). Osmanlı Hukukunda Kazai Boşanma 'Tefrik'. *Osmanlı Araştırmaları*. sy: 5.
- Aynî, Mehmed Fıkhî. (2018). *Risâle fî Edebi'l-Müftî*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bardakoğlu, A. (1997). Haneî Mezhebi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. (Cilt 19).
- Başar, S. (2017). *Eserleri, Fotoğrafları ve Aileleriyle Osmanlı Şeyhülislamı*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları.
- Bayder, O. (2018). *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı -Haneî Mezhebi Örneği*. Ankara: Maarif Mektepleri.
- Bayındır, A. (2015). *İslâm Muhâkeme Hukûku (Osmanlı Devri Uygulaması)*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları.
- Bedir, M. (2014). *Buhara Hukuk Okulu*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Bedir, M. (2016). Fetva ve Değişim: Geleneksel Fıkıhın Son Fakihi İbn Âbidîn ve Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma. *Hanefîlerde Mezhep Usûlü*. (inceleme ve çev.: Şenol Saylan) İstanbul: Klasik Yayınları.
- Bekdemir, S. (2017). *Orta Asya'da Hanefiliğin Gelişimi Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mes'ud*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları.
- Berkî, A. H. (1970). Osmanlı Türklerinde Yüksek İfta Makamı. *Diyanet İlmi Dergi (Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi)*. sy. 102-103.
- Bilmen, Ö. N. (t.s.). *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul: Bilmen Yayınları.
- Bursalı Mehmed Tahir. (2016). *Osmanlı Müellifleri*. haz. Mehmet Ali Yekta Saraç, Mustafa Çiçekler (Ed.). Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.
- Celep, H. (2012). *Sofyalı Bâli Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Cengiz, O. (2019). *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları (Çivizâde - Ebussu'ûd - Birgivi)*. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Cin, H. (1988). *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları-Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Çatalcalı Ali Efendi. (2014). *Fetâvâ-yı Ali Efendi; Açıklamalı Osmanlı Fetvaları*. haz: H. Necâti Demirtaş. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Çeker, O. (1996). İfta ve Bir Fetva Defteri Örneği. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6.
- Çelebizade İsmail Asım Efendi. (2013). *Târîh-i Râşid ve Zeyli*. haz: Abdülkadir Özcan, Baki Çakır, Yunus Uğur, Ahmet Zeki İzgöer, İstanbul: Klasik Yayınları.

- Çınar, H. (2000). *18. Yüzyılın İlk Yarısında Ayıntab Şehri'nin Sosyal ve Ekonomik Durumu*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Damad Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Gelibolulu Şeyhizade. (2015). *Mecma'u'l-Enhûr fî Şerhi Multeka'l-Ebhûr*. İstanbul: Mektebetü't-Tereke.
- Danişmend, İ. H. (1971). *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. İstanbul: Türkiye Yayınevi.
- Davudoğlu, A. (2017). *Bülûğu'l-Meram Tercüme ve Şerhi Selamet Yolları*. İstanbul: Fazilet Neşriyat.
- Davutoğlu, A. (2018). *Medeniyetlerin Ben İdraki, Medeniyet Teorisine Mukaddime*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Demir, A. (2006). *Şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendi Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Destinâî, Muhammed. (2019). Âdâbu'l-Müftî. (Şenol Saylan'ın Muhammed Ed-Destinâî'nin Âdâbu'l-Müftî Adlı Risâlesi: İnceleme ve Tahkik Adlı Makalesi İçinde). Trabzon İlahiyat Dergisi. sy. 1.
- Doğan, F. (2013). Tereke Kayıtlarına Göre Giresun'da Okunan Kitaplar, Mehmet Fatsa (Ed.) *Geçmişten Günümüze Giresun'da Dinî ve Kültürel Hayat Sempozyumu (25-27 Ekim 2013), Giresun: Giresun İl Özel İdaresi*.
- Dumlu, E. (2015). XV Yüzyıl Osmanlı Ulemâsı Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussu'ûd, İbn Kemal-Çivizâde, Birgivî). *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi İLTED*, Erzurum. sy. 44.
- Durmuş, İ. (2006). Muhtasar, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Durmuş, İ. (2013). Zeyl. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Düzbakar, Ö. (2008). Osmanlı Toplumunda Çok Eşlilik: 1670-1698 Yılları Arasında Bursa Örneği. *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*. sy. 23.
- Düstûr*. (1334). Tertîb-i Sâni. Matbaâ'î Âmire (?), yy.
- Düzdağ, M. E. (2018). *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları, Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Düzenli, P. (2013). Osmanlı Fetvâsında “Muteber Kaynak” ve “Müftâ Bih Mesele” Problemi. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, sy. 22.
- Düzenli, P. (2007). *Osmanlı Hukukçusu Seyhülislâm Ebussuûd Edendi ve Fetvâları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.
- Düzenli, P. (2015). Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvâları Işığında Osmanlı Sünniliği, *Marife Dergisi*, sy. 3.
- Edirnevî, Mehmed Kâmi. (2019). *Mehâmmü'l-Fukahâ*. haz. Ahmet Hamdi Furat (Ahmet Hamdi Furat'ın 18. Yüzyıl Osmanlısında Bir Hanefî Tabakatı: Mehâmmü'l-Fukahâ Adlı Eserinin İçinde) İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Ekinci, E. B. (2016). *İslâm Hukuku -Umûmî ve Husûsî Hükümler-* İstanbul: Arı Sanat Yayınevi.

- Ekinci, E. B. (2018). *İslâm Hukukunda Değişmenin Sınırı*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi.
- Ekinci, E. B. (2019). *Osmanlı Hukuku, Adalet ve Mülk*. İstanbul: Arı-Sanat Yayınları.
- Ençakar, O. (2019). *Hanefî Mezhebî Nevâdir literatürü*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Ençakar, O. (2014). Molla Hüsrev'in Dürerü'l-Hukkâm'ı Etrafında Oluşan Literatür. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. sy. 23.
- Ençakar, O. (2017). Osmanlı'da Şerh-Hâşiye Geleneği "Dürer Hâşiyeleri Örneği" *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh; Âlimler, Eserler, Meseleler*. Mürteza Bedir, Necmettin Kızılkaya, Hüseyin Sağlam (Ed.). İstanbul: İSAR Yayınları.
- Erdoğan, M. (2016). *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Erten, H. (2001). *Konya Şer'iyye Sicilleri Işığında Ailenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı (XVIII. Y.Y. İlk Yarısı)*. Ankara: 2001, T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Erünsal, İ. E. - Bilgin A. (2019). Tereke Kayıtlarına Göre Osmanlı Medrese Talebelerinin Okuduğu Kitaplar (XVII-XX. Yüzyıllar), *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri: Şahıslardan Eserlere, Kurumlardan Kimliklere*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Fındıkoğlu, Z. F. (1958). *Hukuk Sosyolojisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi.
- Gacek, A. (2017). *Arapça Elyazmaları için Rehber*. (Çev.: Ali Benli M. Cüneyt Kaya) İstanbul: Klasik Yayınları.
- Gedikli, F. (2018). Osmanlı Mahkemesinde Fetva Kullanımı ve Fetva-Kaza İlişkisi. *Osmanlı Hukukunda Fetva*, Süleyman Kaya, Yunus Uğur, Mustafa Demiray (Ed.). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Gerber, H. (2018). Hukuk Sisteminde Fetva, (Çev.: Ali Erken), *Osmanlı Hukukunda Fetva*, Süleyman Kaya, Yunus Uğur, Mustafa Demiray (Ed.). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Gökmen, E. (2014). Manisa Mevlevihanesi Şeyhi Mehmed Bahaeddin Efendi'nin Terekesi (1771). *Sûfî Araştırmaları*. sy. 9.
- Gürhan, V. Şer'iyye Sicillerine Göre Mardin'de Ailenin Sosyal ve Ekonomik Yapısı (M. 1689-1750), *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, cilt 7, sy. 2, 2018.
- Haddâd, Ebubekir bin Ali. (2015). *Cevheratü'n-Neyyira*. (thk: Said Bekdaş). Katar: Şirketü Dirâsât-Evrika.
- Hâdimî, Ebû Said Muhammed b. Mustafa b. Osman. (1269). *Hâşiyetü'd-Dürer ale'l-Gurer*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Halebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm. (2015). *Multeka'l-Ebhûr (Mecm'a'u'l-Enhûr içinde)*. İstanbul: Mektebetü't-Tereke.
- Hallaq, W. b. (2004). Bölgesel Ekollerden Ferdî Hukuk Mezheplerine? Bir Yeniden Değerlendirme. (Çev.: Halit Özkan), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*. sy. 2.
- Heyd, U. (2018). Osmanlı'da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri (III Levha ile Birlikte), (Çev.: Fethi Gedikli), *Osmanlı Hukukunda Fetva*, Süleyman Kaya, Yunus Uğur, Mustafa Demiray (Ed.). İstanbul: Klasik Yayınları.

- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. (t.s.). *el-İntikâ' fî Fedâilî's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukaha*, Üç Fakih İmamın Faziletlerinden Seçmeler. (çev.: Fahrettin Tülki). Ankara: İ'tisam Yayınları.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. (2015). *Şerhu Ukûdu Resmi'l-Müftî, (İs'âdü'l-Müftî alâ Şerhi Ukûdi Resmi'l-Müftî li-Muhammed Emin İbn Abidîn içinde)*, Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslamiyye.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. (2003). *Reddû'l-Muhtâr alâ Dürri'l-Muhtar Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*. Riyad: Dâru Âlemü'l-Kütüb.
- İbnü'l-Hümmam, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. (1316). *Şerhu Fethu'l-Kadîr*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye.
- İbn Kemal, Ahmed b. Süleyman. (1991). "Risâle fî Dühûli Veleddi'l-Bint fî'l-Vakfi alâ Evlâdi'l-Evlâd". *İbn Kemal'in İslam Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri (tahkik ve tahlil)*. haz. Salim Özer. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İbn Kemal, Ahmed b. Süleyman. (2000). *Risâletü fî Cevazı Vakti'd-Derâhim ve'd-Denânir*. thk. Tahsin Özcan, ("İbn Kemal'in Para Vakıflarına Dair Risalesi" adlı makale içinde). *İslâm Araştırmaları Dergisi*. sy. 4.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. (1998). *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- İbn Melek, İzzeddin Abdülatif b. Abdülaziz Firişte. (2019). *Şerhu Mecmai'l-Bahreyn*. (İlyas Kaplan'ın *İbn Melek'in Şerhu Mecmai'l-Bahreyn Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi* adlı doktora tezinin içinde). tahkik ve değerlendirme: İlyas Kaplan (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Eskişehir.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefî. (1997). *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- İbrahim Hakkı Erzurumî. (2004). *Tertîbu'l-Ulûm. Erzurum-Hasankale'li İbrahim Hakkı Hazretleri'nin Risâleleri*, haz. Mehmet Suat Demir. Erzurum: İbrahim Hakkı Hazretleri Cami Külliyesi Kültür Derneği.
- İhsanoğlu, E. (2017). *Osmanlı Bilim Mirası, Mirasın Oluşumu, Gelişimi ve Meseleleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İlmiyye Sâlnâmesi. (1998). haz. Seyit Ali Kahraman, Ahmed Nezih Galitekin, Cevdet Dadaş, İstanbul: İşaret Yayınları.
- İnanır, A. (2008). *İbn Kemâl'in Fetvâları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- İpşirli, M. (1991). Atâullah Mehmed Efendi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Cilt: 4). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İpşirli, M. (1991). Atâullah Mehmed Efendi Topal, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Cilt: 4). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İpşirli, M. (1992). Medrese. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Cilt: 28). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- İpşirli, M. (2003). Medresetü'l-Kudât. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (Cilt: 28). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İpşirli, M. (1991). Dürrîzâde Mehmed Atâullah Efendi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Cilt: 10). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İzgi, C. (2019). *Osmanlı Medreselerinde İlim*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Kâdîhan, Ebû'l-Mehasin Fahreddin Hasan b. Mansur b. Mahmûd. (1310). *Fetâvây-ı Kâdîhan*. Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye.
- Kadıızâde, Şerif Mahdûm b. Abdirrahim. (1291/1874-1875). Risâle Yahtevî alâ Menâkibi'l-Eimmeti'l-Erbe'a. (Kuhistânî'nin *Câmi'u'r-Rumûz* adlı eserinin girişinde) İstanbul: Matbaatü'l-Ma'sumiyye, (1 ve 2. ciltler tek cilt halinde).
- Kaplan, İ. (2019). *İbn Melek'in "Şerhu Mecmai'l-Bahreyn Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.
- Kara Çelebi, Mehmed b. Hüsameddin. (Şaban 970). *Sefinetü'd-Dürer*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa nr. 789, İstanbul.
- Karaman, H. (2011). *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Karataş, A. İ. (2001). XVI. Yüzyılda Bursa'da Tedavüldeki Kitaplar. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy. 1.
- Karataş, A. İ. (2015). İsmail Hakkı Bursevî Dergâhı Şeyhlerinden Hikmetî Mehmed Efendi ve Hanımı Sâlihâ Hâtûn'un Terekeleri. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy: 1.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefi. (1910). *Bedaiü's-sSanai' fî Tertibi's-Şerai'*. Kahire: Matbaatü'l-Cemaliyyeti'l-Amire.
- Kasım b. Kutluboğa. (2018). *et-Tashîh ve't-Tercîh ale'l-Kudûrî*, Beyrut/Lübnan: Daru'r-Risâleti'l-Â'lemiyye.
- Kâtib Çelebi. (2014). *Keşf-el-Zunun*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kâtib Çelebi. (2008). *Mîzânu'l-Hakk fî İhtiyârî Ehakk*. (çev.: Orhan Şaik Gökyay, Süleyman Uludağ) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Kaya, E. S. (1996). *Hanefî Mezhebinde Nevazil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-LEys'i es-Semerkandi'nin Kitabı'n-Nevâzil'i*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Kaya, E. S. (2001). *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlâl*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Kaya, S. (2011). Akifzâde'nin Mecelletü'l-Mehâkim İsimli Eseri Çerçevesinde Osmanlı Fetvasında Değişim. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (MÜİFD)*. sy. 40.
- Kaya, S. (2017). Akifzâde'nin Mecelletü'l-Mehâkim İsimli Fetva Mecmuası Çerçevesinde Osmanlı'da Fetva Kazâ İlişkisi. Süleyman Kaya, Haşim Şahin (Ed.). *Osmanlı'da Fıkıh ve Hukuk*. İstanbul: Mahya Yayınları.
- Kaya, S. (2003). Para Vakıfları Üzerine. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. sy. 1.

- Kaya, S. (2012). Vekâlet Akdine Dair Bir Tartışma Bağlamında Osmanlı Döneminde Fetvanın Müftâ-Bih Hâle Geliş Süreci. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. sy. 20.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. (2017). *Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd.
- Keskioğlu, O. (1999). *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kınalızâde, İbnü'l-Hinnâi Alaaddin Ali Çelebi b. Emrullah b. Abdülkadir Hamîdî. (2003). *Tabakatü'l-Hanefiyye*. Amman: Dâru İbni'l-Cevzi.
- Korkmaz, Ö. (2018). *Osmanlı Aile Hukuku (18. Yüzyıl Adana Örneği)*. Ankara: Akademisyen Kitavevi.
- Köprülü, M. F. (1977). İslâm Hukuku. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. W. Barthold. geniş izah, düzeltme ve ilâveli M. Fuad Köprülü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Köprülü, M. F. (1950). İlm-i Nücûma Âid Bir Risalenin Tarihî Kaynak Olarak Ehemmiyeti. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*. sy. 2.
- Leknevî, Abdulhay b. Abdilhalim. (1417). *Şerhu Hidâye (el-Hidâye Şerhu bidâyeti'l-Mübtedî ile birlikte)*. Karaçi: İdaretü'l-Kur'an ve'l-Ulumü'l-İslâmiyye.
- Leknevî, Abdulhay b. Abdilhalim. (2018). *Umdetü'r-Ri'âye alâ Şerhi'l-Vikâye*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs.
- Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. (2019). *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî* (thk: Said Bektaş). Medîne: Dâru's-Sirâc.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. (2010). *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. (2015). *el-Muhtâr li'l-Fetvâ*. (thk. Said Bektaş) Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirâc.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî ed-Dımaşkî. (2010). *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*. Medine: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye-Daru's-Sirâc.
- Molla Hüsrev. (1979). *Dürerü'l-Hukkâm fî Şerhi Gureri'l-Ahkâm*. (Şürünbülali, Ebü'l-İhlas Hasan b. Ammar b. Ali el-Vefai, Gunyetu Zevî'l-ahkâm fî Buğyeti Düreri'l-hükkam ile birlikte). İstanbul: Fazilet Neşriyat.
- Molla Hüsrev. (2018). *Dürerü'l-Hukkâm Şerhu Gureri'l-Ahkâm* (thk. İlyas Kaplan). Beyrut: Dâru's-Sâdır.
- Molla Hüsrev. (1979). *Gurer ve Dürer Tercümesi*. (çev.: Arif Erkan). İstanbul: Eser Neşriyat.
- Molla Hüsrev. (2011). *Mir'âtü'l-Usûl Şerhu Mirkâtî'l-Vüsûl*. Beyrut: Dâru's-Sâdır.
- Mumcu, A. (1985). *Osmanlı Devletinde Rüşvet (Özellikle Adlî Rüşvet)*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Müstakimzâde Süleyman Saadeddin. (1978). *Devhatü'l-Meşâyih; Osmanlı Şeyhülislâmları'nın Biyografileri*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Mütercim Âsım Efendi. (2014). Ahmed, *el-Okyânusu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsu'l-Muhît*, haz: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Nev'izâde Atâyî. (2017). *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti's-Şakâik*, haz. Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

- Nuri, C. (1331). *Havâic-i Kanuniyemiz*. İstanbul.
- Ortaylı, İ. (1980). Anadolu'da XVI. Yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler. *Osmanlı Araştırmaları*. sy. 1.
- Osmânî, Muhammed Takî. (2018). *Usûlü'l-İftâ ve Âdâbuhû*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem.
- Önder, M. (2017). Hanefî Mezhebinde Fukahânın Bilgi Yönünden Tasnifi, Cengiz Çuhadar ve diğ. (Ed.) *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik-*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbası.
- Örsten, S. (2007). Osmanlı Hukuk Tarihi Kaynağı Olarak Fetvâ Mecmuaları. *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*. sy. 4.
- Özdeğer, H. (1988). *1463-1640 Yılları Bursa Şehri Tereke Defterleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Rektörlük yayınları, İktisat Fakültesi Yayınları.
- Özel, A. (1992). Hanefî Mezhebi (Literatür Bölümünü). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Cilt: 16). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özen, Ş. (2013). Molla Hüsrev'in Velâ Meselesi ile İlgili Görüşünün Osmanlı İlim Muhitindeki Yansımaları, Tevfik Yücedoğru ve diğ. (Ed.), *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) Bildiriler = International Symposium on Mulla Khusraw*. Bursa.
- Özen, Ş. (2018). Osmanlı Dönemi Fetva Literatürünün Dönem, Coğrafya ve Mezhep Farklılıkları Açısından Mukayesesi. *Osmanlı Hukukunda Fetva*. Süleyman Kaya, Yunus Uğur, Mustafa Demiray (Ed.). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Özen, Ş. (2015). Osmanlı Dönemi Fetvâ Literatürü. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. sy. 5,
- Özcan, T. (1998). Para Vakıflarıyla İlgili Önemli Bir Belge. *İLAM Araştırma Dergisi*. sy. 2.
- Öztürk, O. (1973). Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı.
- Paul Maas, Barbara Bordalejo, Jan Just Witkam. (2011). *Stemmatik; Tenkitli Metin Neşrinde Soy-Ağacı Yaklaşımı*. (Der. ve Çev.: Murteza Bedir). İstanbul: Küre Yayınları.
- Pîrîzâde, İbrahim b. Hüseyin b. Ahmed el-Hanefî el-Mekkî. (2016). *U'mdetü Zevî'l-Besâir li-Hallî Mühimmâtî el-Eşbâh ve 'n-Nezâir*. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd.
- Pîrîzâde, İbrahim b. Hüseyin b. Ahmed el-Hanefî el-Mekkî. (2012). Risale fî Mezhebi'l-İmâm Ebû Hanîfe, (Hasan Özer'in Pîrîzâde İbrâhim ve Mezhebi'l-İmâmî'l-A'zam İsimli Risâlesinin Tahkik ve Tercümesi adlı makalesinin içinde) thk. Hasan Özer. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. sy. 19.
- Saçaklızâde, Muhammed b. Ebî Bekr el-Mera'sî. (1988). *Tertîbu'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru'lBeşâiri'l-İslâmiye.
- Sadrüşşerîa es-Sânî. (2018). *Viķāyetü'r-Rivāye fî Mesâ'ili'l-Hidāye*. (Leknevî'nin *Umdetü'r-Ri'āye*'si içinde). Kâhire: Daru'l-Hadîs.
- Saylan, Ş. (2004). *İbn Âbidîn'de Hanefî Mezhebinin Kurumsallaşması Şerhu Ukudu resmi'l-müftî Örneği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sakarya.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. (2017). *Tuhfetu'l-Fukahâ*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye.

- Serahsî, Semsu'l-Eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. (1982). *Kitâbu'l-Mebsût*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Silahdâr Fındıklı Mehmed Ağa. (1969). *Nusretnâme*. (sadeleştiren; İsmet Parmaksızoglu). İstanbul. Milli Eğitim Basımevi.
- Solak, M. Y. (2017). Müftîzâde Muhammed b. Hamza'nın Taklit ve İkraha Altında Gerçekleşen Talâka Dair Risâlesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy. 53.
- Şa'bân, Zekiyyüddin. (2016). *Usûlü'l-Fikhi'l-İslâmî*. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd.
- Şâhin, O. (2016). *Fetvâ Âdâbı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Şahin, Ü. (2019). Tahkîku "Sülûku Üli'n-Nazar li-Halli Ukûdi'd-Dürer Nazmu mâ Yüftâ bih min Akvâli'l-İmâm Züfer" li-İsmail Ebi's-Şâmât (Ba'de 1259 H. / 1843 M.). *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*. sy. 3.
- Şahin, Ü. (2017). Tahkîku "Nukûdü's-Surer Şerhu Ukûdi'd-Dürer fî mâ Yüftâ bihî min Akvâli'l-İmâm Züfer" li-Abdülganî b. İsmail en-Nablusî. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. sy. 37.
- Şelebi, Muhammed Mustafa. (2016). Maslahatın Değişmesi Sebebiyle Hükümlerin Değişmesi. (çev.: Şirin Gül). *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy. 37.
- Şem'î, Mehmed. (t.s.). *İlâveli Esmâru't-tevârih me'a Zeyl*. (y.y.). İran Şirketi Matbaası.
- Şener, M. (1987). *Dürer'in kaynakları*. İzmir: Öğrenci Basımevi.
- Şensoy, S. (2010). Şerh. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Cilt: 38). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Şensoy, S. (2010). Ta'likât, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Cilt: 39). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Şeyh Bedreddin Simâvî. (2012). *Câmiu'l-Fusûleyn: Yargılama Usulüne Dair*, edit: Hacı Yunus Apaydın; (Çev.: M. Selim Aslan ve diğ.) Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Şeyh Bedreddin Simâvî. (2012). *Letâifü'l-işârât*. (Çev.: Hacı Yunus Apaydın ve diğ.), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Şeyhî Mehmed Efendi. (2018). *Vekâyi'u'l-Fuzalâ (Şeyhî'nin Şakâik Zeyli)*, (haz: Ramazan Ekinci), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi. (2013). *Ma'rûzât*. Haz. Pehlul Düzenli, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Şeyhülislam Feyzullah Efendi. (2009). *Fetâvâ-yı Fevziyye*. haz. Süleyman Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Şiblî, Şihâbüddin Ahmed. (1313). *Hâşiyetü Tebyîni'l-Hakâik Şerhi Kenzi'd-Dekâik*. Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye.
- Şimşek, A. (2012). *İslam Hukukunda Muhâlea Akdi ve Osmanlı Uygulaması (1200-1203/1786-1789)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Şimşek, M. (2019). *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı.
- Şirvânî, Ahmed Hamdi. (2017). *Levâmi'u'd-Dekâik fî Tercemeti Mecâmi'i'l-Hakâik*. (haz. Hüseyin Örs, Seher Erdem Örs) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

- Şühâvî, Muhammed Bedreddin Mısırî, *et-Tırâzu'l-Mezheb fî Tercîhi's-Sahîh Mine'l-Mezheb*, (Osman Bayder'in Bedreddin eş-Şühâvî'nin et-Tırâzu'l-Müzheb Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi adlı makalesinin içinde) (haz. Osman Bayder). *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*. sy. 1.
- Şürunbulâlî. (1979). *Günyetu Zevî'l-ahkâm*. (Dürerü'l-Hukkâm ile birlikte), İstanbul: Fazilet Neşriyat.
- Tabakoğlu, A. (1992). Osmanlı Toplumunda Aile. *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*. Hakkı Dursun Yıldız (proje yürütücüsü). Ankara: T. C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu.
- Tak, E. Bilgin A. (2019). XVII. Yüzyılda İstanbul Medreselerinde Okutulan Kitaplar (Tereke Kayıtları Üzerine Bir Değerlendirme). *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Language and Literature Studies*. sy. 19.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. (2019). *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. (Tahkik ve çev.: Muhammet Hekimoğlu). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Topuzoğlu, T. R. (1997). Hâşiye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Cilt: 16). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uğur, S. M. (2019). *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Unan, F. (1997). Bir Âlimin Hayat Hikâyesi ve Klâsik Osmanlı Eğitim Sistemi Üzerine. *OTAM: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*.
- Uşşâkizâde İbrâhim Hasîb Efendi. (2017). *Zeyl-i Şakâ'ik*. haz. Ramazan Ekinci, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1959). *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1984). *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ünal, H. (1992). Bedâiu's-Sanâi. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Cilt: 5). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ünalan, A. (2001). İslam Hukukunda Gâibin / Mefkûdun Evlilik ve Miras Durumu. (Mukayeseli Olarak). *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy. 1.
- Yıldırım, C. (t.s.) *Kaynaklarıyla İslâm Fıkhi İbâdât-Muamelat-Ferâiz*- Konya: Uysal Kitabevi.
- Yıldırım, İ. (2016). Taşköprizâde'nin eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye'sinden Bir Fıkıh Tarihi Okuması: Başlangıcından XVI. Asrın Ortalarına Kadar Osmanlı Ulemâsının Fıkıh İlmi Eserleri. Ali Rafet Özkan (Ed.). *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu "Kastamonu'da İlmi Hayat ve Kastamonu Âlimleri"*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi.
- Yıldız, K. (2010). Sanatkâr Bir Devlet Adamından Geriye Kalanlar: Esad Muhlis Paşa'nın Terekesi. *Yavuz Argıt Armağanı*. İstanbul: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Yılmaz, O. K. (2018). *İSAM Tahkikli Neşir Klavuzu*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Yılmaz, Z. (2010). Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Cilt: 38). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Zeylâ'î, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed. (1313). *Tebyînu 'l-Hakâik Şerhu Kenzi 'd-Dekâik*. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye.
- Zubaida, S. (2008). *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*. (Çev.: Burcu Koçoğlu, Hasan Hacak). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Zuhaylî, Vehbe. (2018). *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi*. (Çev.: Ahmet Efe ve diğ.). İstanbul: Risâle Yayınları.



ÖZGEÇMİŞ

Sinop'ta doğdu. İlköğretimi burada tamamladıktan sonra Samsun İmam Hatip lisesine başladı. 2012 yılında buradan mezun oldu ve aynı yıl İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne başladı. 2017 yılında buradan mezun olarak aynı yıl Yalova Üniversitesi'nde Temel İslam Bilimleri alanında yüksek lisansa başladı.

