T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

ORTA ASYA HANEFÎ FETVA LİTERATÜRÜNÜN GELİŞİMİ VE İCÂRE-İ TAVÎLE (4/10-6/12. Yüzyıllar)

Okan Kadir YILMAZ
2502170355

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Necmettin KIZILKAYA

İSTANBUL 2023

ÖZ

Orta Asya Hanefî Fetva Literatürünün Gelişimi ve İcâre-i Tavîle (4/10-6/12. Yüzyıllar)

Okan Kadir Yılmaz

Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe ve öğrencilerinden sonra gelen ana akım gruplardan biri olan Orta Asya Hanefî meşâyihinin fıkhî etkinliklerinden biri de fetva faaliyeti olmuştur. Bölgedeki *müftü meşâyih* tarafından yoğun bir şekilde yürütülen bu fetva faaliyeti neticesinde kendisinden *fetva literatürü* olarak bahsedebileceğimiz yeni bir yazın türü ortaya çıkmıştır. Bu literatür aynı zamanda Hanefî mezhebinin kurucu doktrininde gerçekleşen fıkhî değişimin *müftü meşâyih*in fetvaları üzerinden takip edilebildiği en temel referans kaynaklarını barındırmaktadır. Çalışmamızda Ebû Hanîfe tarafından "hüccet ve burhan ilkesi" çerçevesinde ortaya konulan fıkıh düşüncesinin, 4/10-6/12. yüzyıllarda Orta Asyalı Hanefi *müftü meşâyih*in ilgili literatürde yer alan fetvalarında nasıl bir "ihtiyaç ve uygulama fıkhı"na dönüştüğü incelenmektedir. *Müftü meşâyih*in verdiği fetvalarda, kurucu imamlar tarafından vazedilen birçok hukuk kuralının, öncelikle bölge halkının uygulama ve ihtiyaçları göz önünde bulundurularak değişime uğradığı öngörülmektedir. Orta Asya *müftü meşâyih*inin mezhep intisabının sınırları içerisinde yönettiği bu uygulama ve ihtiyaç odaklı hukuki değişimde, "görüşler arası tercihte bulunma", "örfü bir delil olarak kabul etme" ve nihayet "fıkhî çözümlere (ḥiyel-i şerʿiyye) başvurma" gibi yöntemlerin kullanıldığı gözlemlenmektedir. Fıkhî değişimin, fıkhî çözümlere başvurularak sonuçlandırıldığı örneklerinden biri de, faizli karz akdine alternatif olmak üzere Buharalı *müftü meşâyih* tarafından bir faizsiz finans aracı olarak kurgulanan *icâre-i tavîle* akdidir. *İcâre-i tavîle* akdi, fıkhî çözümlerin etkin bir yöntem olarak kullanılması yoluyla klasik icâre akdinin, faiz içermeyen meşru bir finans enstrümanına dönüşmesinin temsil gücü yüksek bir örneğini teşkil etmektedir. Çalışmamızın odak noktasını, 4/10-6/12. yüzyıllardaki fıkhî değişimi kendisi üzerinden takip edeceğimiz Orta Asya fetva literatürü ve bu değişimi temsil eden fıkhî çözüm nitelikli bir akit olan *Buhara uygulamasındaki icâre-i tavîle* örneği oluşturmaktadır.

Anahtar kelimeler: Meşâyih, Orta Asya Hanefî fetva literatürü, fıkhî değişim, fetva, hiyel-i şerʿiyye, icâre-i tavîle

ABSTRACT

Development of Central Asian Hanafī Fatwā Literature and al-Ijārah al-Tavīlah (4/10-6/12. Centuries)

Okan Kadir Yılmaz

The Central Asian Hanafī mashayekhs as one of the mainstream groups following Abū Hanīfa and his disciples in the Hanafī madhhab, one of the fiqh activities of them was the fatwa activity. As a result of this intensive fatwa activity carried out intensively by the mufti-mashayekh in the region, a new type of literature, which we can refer to as "fatwa literature", emerged. This literature also contains the most basic reference sources through which the legal changes in the founding doctrine of the Hanafī madhhab can be traced through the fatwas of the mufti-mashayekh. In this study, we examine how the idea of fiqh, which was put forward by Abū Hanīfah within the framework of the "principle of hujjah-burhan", was transformed into a "fiqh of need and practice" in the fatwas of the Central Asian Hanafi mufti-mashayekh in the related literature in the 4th/10th-6th/12th centuries. It is hypothesized that many of the legal rules laid down by the founding fathers of the madhhab were transformed in the fatwas of the mufti-mashayekh, primarily in consideration of the practices and needs of the people of the region. In this practice and need-oriented legal change, which the Central Asian mufti-mashayekh managed within the boundaries of their madhhabic affiliation, methods such as "choosing between opinions", "accepting custom as evidence", and finally "resorting to jurisprudential solutions (hiyal sharʿiyyah)" were used. One of the examples where legal change was finalized by resorting to jurisprudential solutions was the al-ijārah al-tawīlah contract in Bukhara practice, which was originally designed by Bukharan mufti-mashayekh as an alternative to the interest-bearing loan (karz) contract. The al-ijārah al-tawīlah contract is a highly representative example of the transformation of a classical ijārah contract into a legitimate interest-free financial instrument through the effective use of jurisprudential solutions. The focus of our study is on the Central Asian fatwa literature, which we will follow through the legal change in the 4th/10th-6th/12th centuries, and the case of *al-ijārah al-tawīlah in Bukhara practice*, a contract qualified as a jurisprudential solution that represents this change.

Keywords: Mashayekh, The Central Asian Hanafi fatwā literature, legal change, fatwā, al-ḥiyal al-sharʿiyyah, al-ijārah al- ṭawīlah

ÖNSÖZ

İslam hukuku alanında, çoğu yazma halinde bulunan Orta Asya Hanefi fetva literatürünü esas alan çağdaş çalışmaların azlığı dikkat çekici boyuttadır. Bununla birlikte, Hanefî mezhebinin klasik mesâil tasnifinde üçüncü kategoriyi oluşturan ve fıkhın hayatla kesişim noktasını temsil eden fetâvâ/vâkıât mesâilinin temel kaynaklarından oluşan bu literatür, bir çok yönden akademik çalışmalara konu edilmeyi hak etmektedir. Fetva literatürünün hak ettiği bu ilgiye küçük bir katkı olarak kabul edilebilecek çalışmamız, Orta Asya Hanefi fetva literatürünün gelişimini ve bölge müftülerince fıkhî çözüm nitelikli bir akit olarak kurgulanan *icâre-i tavîle* özelinde Hanefî mezhebinde yaşanan fıkhî değişimi ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Çalışmanın ortaya çıkmasında destek ve katkıları bulunan pek çok kişi ve kuruma teşekkür etmem gerekiyor. Bunların en başında, konunun belirlenmesinden tezin savunulmasına kadar geçen bu uzun ve yorucu süreci titizlikle takip eden, belli aralıklarla yaptığımız görüşmelerde görüş ve önerileriyle araştırmamın gelişimine önemli katkılar sunan değerli hocam ve danışmanım Prof. Dr. Necmettin Kızılkaya gelmektedir. Hocama bu kıymetli rehberliğinden dolayı minnettarım. Tez izleme komitemde yer alarak çalışmanın gelişimini izleyen, öneri ve eleştirileriyle sürece katkı veren Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat'a ve Doç. Dr. Nail Okuyucu'ya da teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca, tezin tamamlanmasına kısa bir süre kala dâr-ı bekâya irtihal eden Ahmet Hamdi Furat hocama Cenâb-ı Hak'tan rahmet, sevenlerine sabırlar diliyorum. Tez savunma jürime katılan ve sürecin bu nihâî aşamasında çok değerli tavsiye, eleştiri ve düzeltmelerde bulunan, başta hocam Prof. Dr. Mürteza Bedir olmak üzere, Prof. Dr. Süleyman Kaya ve Dr. Öğr. Üyesi Hatice Kübrâ Kahyâ'ya çok teşekkür ediyorum. Danışman hocamın yurt dışında olduğu süre içerisinde danışmanlığımı yürüten ve tezimde kullandığım nadir erişime sahip bir kaynağın yazmasını benimle paylaşan Prof. Dr. Şükrü Özen'e de müteşekkirim.

Tezin yazım sürecinde kendisiyle sık sık müzakere etme fırsatı bulduğum, görüş ve eleştirilerinden istifade ettiğim değerli dostum ve büyüğüm Dr. OrhanEnçakar'ı şükranla anmak isterim. Aynı şekilde ulaştığım bazı bulgu ve sonuçları kendileriyle paylaşıp katkı ve eleştirilerini aldığım arkadaşım Bünyamin Saygılar'a teşekkür ediyorum. Kendilerinden destek alıp faydalandığım bir çok arkadaş ve meslektaşıma da

teşekkür etmeliyim. Bunlar arasında özellikle, Rusça ve Farsça konusunda katkılarını aldığım Ömer Müminov ve Dr. Abdul Nasır Hakimi, çeşitli yazma ve kitapların temininde bana yardımcı olan değerli dostum Said Kayacı, Muhammed Yasir Şahin, Şaban Kütük ve resmi prosedürün nasıl işlediği konusunda her daim yardımlarını aldığım Dr. Öğr. Üyesi Batuhan Buğra Akartepe'yi zikretmek isterim. Alanları olmamasına rağmen çalışmamın çeşitli aşamalarına ait paylaşımlarımı dinleme nezaketi gösteren, bu konuda destek ve teşvikte bulunan Dr. Mehmet Fatih Kaya ve Prof. Dr. Bekir Kuzudişli hocalarıma müteşekkirim. Halen araştırmacı olarak görev yaptığım, tezimin yazılması noktasında sağladığı imkan ve kaynaklardan faydalandığım Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM) değerli yönetici ve çalışanlarına, özellikle de kitaplara erişim noktasında bana bir telefon kadar yakın olan kütüphane görevlilerine ve Bilim İnsanı Destek Programları Başkanlığı (BİDEB) 2211-Yurt İçi Lisansüstü Burs Programı kapsamında desteklerini aldığım TÜBİTAK'a da teşekkür ediyorum.

Bu yaşıma kadar maddi-manevi desteklerini hep yanımda hissettiğim, üzerimde sayısız iyilikleri bulunan anne ve babamı da şükran ve minnetle anıyorum. Onların haklarını hiçbir zaman ödeyemeyeceğim. Son olarak, hayatımın diğer bütün anlarında olduğu gibi, bu zorlu süreçte de yanımda olan, desteğini, hoşgörüsünü ve sevgisini cömertçe sunan değerli eşim Elif'e, kıymetli oğullarımız Muhammed Zahid ve Ali Atıf'a sonsuz teşekkürler; eksik ve yarım bıraktığım her şeyi telafi etme sözüyle birlikte.

Okan Kadir Yılmaz

İstanbul, 2023

İÇİNDEKİLER

ÖZ ..... **ii**

ABSTRACT ..... **iii**

ÖNSÖZ ..... **iv**

TABLOLAR LİSTESİ ..... **xi**

KISALTMALAR LİSTESİ ..... **xiii**

GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM MEŞAYİH VE FETVA **17**

I. Meşâyih: 19

A. Kavramsal Çerçeve 19

B. Meşâyih Grupları 22

C. Meşâyih ve Fıkhî Değişim 26

II. Fetva: 30

A. Kavramsal Çerçeve 30

B. Fetva ve Müftü 41

C. Fetva ve Müsteftî 44

D. Fetvanın Mekânı 47

E. Fetvanın Biçimi 48

İKİNCİ BÖLÜM FETVA LİTERATÜRÜNÜN DOĞUŞU: BÖLGESEL FETVA DERLEMELERİ **53**

I. Bölge Meşâyihine Ait Fetvaların Tedvini: Bölgesel Fetva Derlemeleri 60

A. Belh Bölgesi: *Kitâbü'n-Nevâzil*, Ebu'l-Leys Semerkandî (ö. 375/985) 61

B. Semerkant Bölgesi: *el-Câmiʿu'l-esġar,* Muhammed b. el-Velîd es-Semerkandî (4/10. yüzyılın son çeyreği ya da 5/11. yüzyılın başları) 72

C. Irak Bölgesi: *Vâḳıʿâtü'n-Nâṭıfî* ve *Fetâva'l-Baḳḳâlî* 79

D. Hârizm Bölgesi: *Yetîmetü'd-dehr fî fetâvâ ehli'l-ʿaṣr*, Mecdü'l-eimme et-Tercümânî (6/12. yüzyılın ikinci yarısı) 87

II. Bölge ve Şehir İsimleriyle Anılan Beş Fetva Derlemesi 96

III. *Fetâvâ Ebî Bekr Muhammed b. el-Faẓl el-Buhârî* (ö. 381/991) 101

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM TEDVİNDE BÖLGESELLİKTEN ÇIKIŞ: ESER DERLEMELERİ **111**

I. *el-Ḥâvî fi'l-fetâvâ*, el-Hasîrî (ö. 500/1107) 114

II. *Kitâbü'l-Vâḳıʿât* ve *el-Fetâvâ's-sugrâ*, Sadrüşşehid Hüsâmeddin (ö. 536/1141) 122
III. *Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ ve'n-nevâzil ve'l-vâkıʿât*, Keşşî (ö. 550/1155 civarı) 138
IV. *Cevâhirü'l-fetâvâ*, Muhammed b. Abdürreşid el-Kirmânî (ö. 577/1181'den sonra) 144
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM İKİ LİTERATÜR BİRLEŞİYOR: FÜRÛ-FETVA DERLEMELERİ 149
I. Ansiklopedik fürû-fetva derlemeleri 151
A. İlk Örnek: *Ḫizânetü'l-ekmel*, Ebû Abdullah el-Cürcânî (ö. 522/1128'den sonra) 153
B. Gelişmiş Örnekler: *ez-Ẕaḫîra* ve *el-Muḥîṭ*, Burhâneddin Buhârî (ö. 589/1193) 158
II. Seçmeci Fürû-Fetva Derlemeleri 166
A. İlk Örnekler: Nâsirüddîn Semerkandî ve Ûşî'nin Çalışmaları 175
B. En Gelişmiş ve Etkili Örnekler: Velvâlicî (ö. 540/1146'dan sonra), Attâbî (ö. 586/1190) ve Kâdîhân'ın (ö. 592/1196) Çalışmaları 181
BEŞİNCİ BÖLÜM FETVA, DEĞİŞİM VE FIKHİ ÇÖZÜMLER 193
I. Değişimin Mahiyeti: Hüccet ve Burhan Fıkhından Uygulama ve İhtiyaç Fıkhına 199
II. Hanefî Örf Doktrini ve Meşâyihin Örf Düşüncesi 205
III. Fetvada Bir Değişim Aracı Olarak Fıkhî Çözümler (*Ḥiyel*/*Meḫâric*) 217
A. Örf ve Fıkhî Çözüm Karşılaştırması 217
B. Tanım ve Mahiyet 221
C. Meşruiyet ve Geçerlilik 230
D. Fıkhî Çözümlerin Fetva Literatürüne Dahil Edilişi 251
ALTINCI BÖLÜM DEĞİŞİMİN FIKHİ ÇÖZÜM NİTELİKLİ ÖRNEĞİ: BUHARA UYGULAMASINDAKİ İCÂRE-İ TAVÎLE 259
I. Tanımı ve Çeşitleri 263
II. *İcâre-i Tavîle*nin Öncesi ve Kurucu Doktrindeki Kökeni 267
III. İlk Kurgu ve Ortaya Çıkış (4/10. Yüzyıl) 273
IV. Taraftarlar ve Karşıtlar 279
V. İşleyişi ve Hukuki Niteliği 284
A. Tahrîc Yöntemiyle Üretilmiş Bir Fıkhî Çözüm 286
B. Kira Akdi: 288

C. Akit Süresi: 291
D. Kira Süresinden İstisna Edilen Üç Günlük Süre 292
E. Ücret 294
F. Akit mahalli/Kiralanan Mal 295
VI. İkinci Kurgu: Ekili-Dikili Araziler ile Meyve Bahçelerinde İcâre-i Tavîle (4/10. yüzyılın sonları-5/11. yüzyılın başları) 300
A. "İcâre-i Tavîle + Muʿâmele/Müsâḳât" Uygulaması 303
B. "İcâre-i Tavîle + Beyʿu'l-vefâ" Uygulaması 305
VII. Üçüncü Kurgu: Vakıf ve Yetim Mallarında İcâre-i Tavîle 314
A. Vakıf Mallarında İcâre-i Tavîle (4./10. yüzyılın ikinci yarısı) 315
B. Yetim Mallarında İcâre-i Tavîle (6/12. yüzyılın ilk yarısı) 321
VIII. *İcâre-i Tavîle*den *İcâreteyn*e: Türev Bir Akdin Asıl Akit Haline Gelişi 324
Değerlendirme 328
SONUÇ 336
KAYNAKÇA 345

TABLOLAR LİSTESİ

Tablo 1: Kınalızâde'nin Hanefî Mesâil Tasnifi ……. 37

Tablo 2: Orta Asya Hanefî Fetva Literatürü Tasnifi ……. 56

Tablo 3: *Nevâzil*'de İsimleri Listelenen Fakih ve Müftüler ……. 70

Tablo 4: *Mecmûʿu'l-ḫavâdiṯ*'in Kaynakları ……..... 139

Tablo 5: Ansiklopedik Fürû-Fetva Derlemeleri …….. 153

Tablo 6: *Ḫizânetü'l-ekmel*'in Kaynakları ……..…….. 155

Tablo 7: Seçmeci Fürû-Fetva Derlemeleri ……..……..…….. 168

Tablo 8: Fıkhî Çözümlerin Meşruiyet Delilleri ……..……..…….. 231

Tablo 9: Fıkhî Çözümlerin Dînî Hükmü ……..……..……..…….. 249

Tablo 10: *İcâre-i Tavîle*nin Çeşitleri ……..……..……..……..…….. 266

Tablo 11: Meydânî ve Muhammed b. el-Fazl'ın *İcâre-i Tavîle* Fetvasının Aktarım Kaynakları ……..……..……..……..…….. 275

Tablo 12: Gayrimenkul Konulu Örnek *İcâre-i Tavîle* Sözleşmesi …….. 296

Tablo 13: *İcâre-i Tavîle* Örnekliğinde
Hanefî Doktrinde Gerçekleşen Fıkhî Değişim ……..…….. 326

KISALTMALAR LİSTESİ

b. : İbn

bk. : Bakınız

b.y. : Basım yeri yok

c. : Cilt

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

Ktp. : Kütüphanesi

no. : Numara

ö. : Ölüm yılı

s. : Sayfa

SBE : Sosyal Bilimler Enstitüsü

sy. : Sayı

thk. : Tahkik

t.y. : Tarih yk

vd. : Ve devamı

vr. : Varak

y.y. : Yüzyıl

yay. haz. : Yayına hazırlayan

GİRİŞ

Tezin Konusu ve Kapsamı

Bu çalışma, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) tarafından ortaya konulan *hüccet ve burhan* merkezli fıkıh düşüncesinin, ortaya çıkan çeşitli toplumsal ihtiyaçlar sebebiyle Orta Asyalı müftüler tarafından verilen fetvalar üzerinden yaşadığı değişimi konu edinmektedir. Bölgede Hanefi kurucu doktrin üzerinde gerçekleştiği düşünülen fıkhî değişim 4/10.-6/11. yüzyıllarda Orta Asya'da kaleme alınan fetva literatürü üzerinden takip edilmiştir. Orta Asyalı *müftü meşâyih*in verdikleri fetvalarla gerçekleştiği öngörülen bu değişim bütün boyutlarıyla ele alınmayıp fıkhî çözümler (*ḥiyel-i şerʿiyye*) aracılığıyla gerçekleşen değişime odaklanılmıştır. Bu çerçevede söz konusu fıkhî değişim, araştırmamızın zaman sınırlarını oluşturan 4/10-6/12. yüzyıllar içerisinde ortaya çıkıp gelişen *Buhara uygulamasındaki icâre-i ṭavile* akdi üzerinden örneklenerek incelenmiştir.

İncelememizde 4/10. yüzyılda kaleme alınan Ebu'l-Leys Semerkandî'nin (ö. 375/985) *Kitâbü'n-Nevâzil*'i ile 6/12. yüzyılda telif edilen Kâdîhân'ın (ö. 592/1196) *Fetâvâ*'sı arasındaki birden fazla müftünün fetvalarını derleyen fetva kitapları temel referanslarımızı oluşturmaktadır. Semerkandî'nin kitabının fetva literatürünün ilk kitabı olması ve 6/12. yüzyılın ilgili literatürün en önemli ve etkili çalışmalarının kaleme alındığı dönem olarak kabul edilmesi çalışmamızdaki zaman sınırlamasını bu şekilde belirlememizde etkili olmuştur. Orta Asya ifadesinin altına Mâverâünnehir, Hârizm ve Horasan bölgelerinin tamamı girmektedir. Nitekim çalışmamızın fetva literatürüyle ilgili bölümlerinde bu bölgelerde kaleme alınmış ve adına "çoklu fetva derlemeleri" dediğimiz eserlerin tamamını incelemeye çalıştık. Ancak *icâre-i tavîle* akdi üzerinden örneklediğimiz fıkhî değişimi incelerken Buhara, Semerkant (Mâverâünnehir) ve Belh (Horasan) şehirlerinde verilmiş fetvalara ağırlık verdik. Bunları, daha az oranda atıfta bulunduğumuz Hârizm bölgesi ile Horasana bağlı Kirman şehrindeki müftülerin fetvaları takip etmektedir.

Ebû Hanîfe tarafından, *hüccet ve burhan fıkhı* olarak adlandırdığımız bir temele dayalı olarak inşa edilen fıkıh anlayışı, kendi döneminde ve sonrasında Irak coğrafyasındaki öğrencileri ve müntesipleri tarafından takip edilmiştir. Her bir hukuki

hükmün bir delile dayanması gerektiği şeklinde ifade edilebilecek bu fıkıh düşüncesinin temel taşlarından biri de "kıyas"tır. Bunun gereği olarak doğrudan naslara dayandırılmaksızın vazedilen bütün hukuki hükümler bu kıyas deliline ve örüntüsüne uygun olmak zorundadır. Ebû Hanîfe'nin fıkhının bütün cüzlerine sirayet etmiş bu kıyasî örüntünün en kısa ve öz açıklaması "benzer meselelerde benzer hükümlerin, farklı meselelerde farklı hükümlerin verilmesi" şeklinde yapılabilir. Yaşadığı dönemde Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu fıkhı, dönemin diğer müçtehit imamlarının fıkıh anlayışlarından farklı kılan ve insanların kendisine bu noktada tabi olmasını sağlayan da onun bu özelliğidir.

Bu fıkıh anlayışı aynı coğrafyada yaşayan ve ilmi faaliyetlerde bulunan Irak meşâyihi tarafından da büyük ölçüde devam ettirilmiştir. Kerhî (ö. 340/952), Cessâs (ö. 370/981) ve Kudûrî (ö. 428/1037) gibi isimlerin, Ebû Hanîfe'nin ürettiği fıkıh mesailini delillendirmek ve temellendirmek gibi faaliyetlerle meşgul olduklarını görüyoruz. Orta Asyalı Hanefi müftülerin fıkıh düşüncesi ise belirgin bir şekilde *hüccet ve burhan fıkhı* anlayışından kopmayan bununla birlikte toplumun uygulama ve ihtiyaçlarını daha fazla dikkate alan bir yaklaşım çerçevesinde şekillenmiştir. Kurucu doktrinin teşekkül ettiği coğrafyadan farklı bir yerde yaşayan ve yeni Müslüman nüfusun çokluğu gibi unsurlar, verdikleri fetvalarda doğrudan halkla temas halinde olan müftülerin fıkıh anlayışlarını da etkilemiş gözükmektedir. Bu bağlamda örneğin Irak meşâyihinde görülmeyen tercih, örf ve hiyel-i şeriyye gibi birtakım unsurları fıkha dahil eden ve bunları toplumun mevcut ihtiyacını gidermek üzere istihdam eden *müftü meşâyih*, Hanefi doktrinde yaşanan fıkhî değişimin de aktörleri olmuşlardır.

*Müftü meşâyih*in, toplumsal ihtiyaç ve uygulamayı dikkate alarak ortaya koydukları fıkhî görüşlerde en fazla tercih, örf ve fıkhî çözümlere başvurduklarını görüyoruz. Bölgede, "Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin görüşleri" olarak algılanan mezhep olgusu, mevcut uygulamayı destekleyen yahut ihtiyaç duyulan görüşün fetvada tercih edilmesi gibi bir davranışı doğurmuştur ki bu durum Irak meşâyihinde pek görülmez. Aynı şekilde genel ya da tartışmalı da olsa özel örfün (*örf-i hâs*) hukuki kurallar için birer meşruiyet kaynağı olarak kabul edilmesi ve bu kabul neticesinde kurucu doktrine ait birçok meselenin bölgedeki uygulama esas alınarak fetvada değişime uğraması da

Orta Asyalı *müftü meşâyih*in bu yeni fıkıh anlayışının bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çalışmada, kurucu doktrinde gerçekleşen değişimin aktörleri Orta Asya'daki Hanefi *müftü meşâyih* olarak belirlenmiştir. Öncelik-sonralık, coğrafya ve itikadi-fıkhî görüşler açısından çeşitli sınıflandırmalara konu edilen bölge meşâyihi, fıkıh anlayışları açısından *doktrinci/usulcü meşâyih* ve *müftü meşâyih* olmak üzere iki kategoride mütalaa edilmiştir. Tıpkı Irak meşâyihi gibi daha çok kurucu doktrini gerekçelendiren ve usûlî olarak temellendiren meşâyihin aksine, halktan ve fıkıh öğrencilerinden oluşan müsteftilere verdikleri fetvalarla *müftü meşâyih*in bölgedeki fıkhî değişimi yöneten hukukçular oldukları tespit edilmiştir.

Klasik Hanefi mesâil tasnifinde üçüncü sırada yer alan bu fetvalar, çalışmada değişimin kendisiyle gerçekleştiği mesâil türü olarak ele alınmıştır. Bu türün kendisinde derlendiği "fetva literatürü" de değişimin gerçekleştiği edebi tür olması açısından çalışmamızda oluşum ve gelişimi nispeten geniş bir şekilde incelenen konular arasında kendisine yer bulmuştur. Çalışmamızda, ilk olarak "bölgesel derlemeler" şeklinde kaleme alınan fetva literatürünün, bölgesellikten çıktığı "eser derlemeleri" türüyle devam ettiği ve son olarak da "fürû-fetva derlemeleri" türünde en gelişmiş örneklerini ortaya koyduğu saptandı. "Fürû-fetva derlemeleri" türündeki fetva kitapları, *müftü meşâyih*in verdikleri fetvaların kurucu imamlara ait meselelerle bir arada derlendiği başka bir ifadeyle Hanefi doktrine dahil edildikleri alt-tür olarak fetva literatürünün en gelişmiş örneklerini oluşturduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Çalışmada, *müftü meşâyih*in toplumun ihtiyacını dikkate alan fetvalarında tercih ve örf dışında en etkili değişim aracı olarak fıkhî çözümleri (*ḥiyel-i şerʿiyye*) kullandığı ileri sürülmüştür. Mezhebin kurucu imamlarından her konuda farklı görüşün bulunması söz konusu değildir. Bu yüzden tercih olgusu müftülerin değişim aracı olarak kullanabildiği sınırlı bir hukuki enstrüman olmuştur. Genel örfün delil oluşu hemen bütün meşâyih arasında kabul görmüş olsa da bir uygulamanın genel örf haline gelmesi nadir bir durumdur. Buna karşın özellikle Belh meşâyihi tarafından hukukta meşruiyet kaynağı olarak görülen özel örfün delil değeri ise Irak ve Buhara meşâyihi tarafından kabul edilmediği için tartışmalıdır. Ayrıca fiili bir uygulamanın bulunmadığı yerlerde ve kesin naslarla sabit olan yasaklarda toplumda meşruiyet

kaynağı olarak gösterilebilecek genel ya da özel bir örf de bulunmamaktadır. Özellikle kesin naslarla yasaklanmış konularda toplumun ihtiyacının söz konusu olması halinde geriye bu ihtiyacı giderecek meşru alternatifler üretebilmenin yegâne yolu fıkhî çözümler kurgulamaktır. Çalışmamızda tercih ve örfe dayalı olarak fetvada gerçekleşen fıkhî değişimler dışarıda bırakılmış ve fıkhî çözümlerin esas alındığı değişim olgusu inceleme konusu edilmiştir.

Araştırmamızda incelenen hususlardan biri de Orta Asya Hanefi meşâyihinin fıkhî çözümler noktasındaki farklı yaklaşımları olmuştur. Bu bağlamda onların -Hassaf'ı (ö. 261/875) istisna edecek olursak- Iraklı mezheptaşlarının aksine fıkhî çözümlerle daha fazla ilgilendikleri tespit edilmiştir. Bu bağlamda özellikle Şeybânî'ye (ö. 189/805) nispet edilen *Kitâbü'l-ḥiyel*'de yer alan fıkhî çözümlere kaleme aldıkları eserlerde yer vermek suretiyle Orta Asya meşâyihinin bunları *zâhirü'r-rivâye* ve *nevâdir* kategorisi üzerinden Hanefi doktrine dahil ettikleri gözlemlenmiştir. İlaveten, Hassaf dışında *ḥiyel* literatürüne katkı verenlerin tamamının Orta Asya meşâyihi içerisinde yer alan isimler olduğu saptanmıştır. Bu yönüyle kurucu doktrin açısından tartışmalı olan bir konuyu fıkhî çözümler lehine bir sonuca bağlayan meşâyihin bir sonraki adımı bu tür meseleleri fetva literatürünün ayrılmaz bir parçası haline getirmek olmuştur. Fıkhî çözümleri fetvalarında etkin bir çözüm ve değişim enstrümanı olarak kullanan Orta Asya Hanefi meşâyihi, kaleme aldıkları fetva kitaplarında ya müstakil bir bölüm ya da ilgili bölümler içerisinde birer fetva olarak yer vermek suretiyle fetva literatürüne dahil etmişlerdir. Ancak onların fıkhî çözümlerle ilgili esas katkıları Hanefi doktrinde bir değişime yol açan ve bizzat *müftü meşâyih* tarafından üretilen yeni fıkhî çözümler olmuştur. Örneğin bölgesel fetva literatürünün ilk örneği olan Semerkandî'nin *Kitâbü'n-nevâzil*'inde bizzat bölge meşâyihi tarafından kurgulanan fıkhî çözümlere rastlanmaktadır. Meşâyihin kurguladığı bu yeni fıkhî çözümlerde hem mevcut ihtiyacın giderilmesi hem de fıkhî çözümlerin Hanefi kurucu doktrine uygunluğu özenle gözetilen hususlar arasındadır. Çalışmamızda fıkhî çözümlerin Hanefi mezhebindeki yeri, mahiyetleri ve fetva literatürüne dahil ediliş süreçleri mezhebin temel eserleri ve fetva literatürü üzerinden takip edilerek incelenmiştir.

Bölgede yaşanan fıkhî değişimi üzerinden inceleyeceğimiz örnek, Orta Asyalı *müftü meşâyih* tarafından toplumsal ihtiyaca binaen kurgulanan fıkhî çözüm nitelikli bir akit olan *icâre-i tavîle*dir. Buharalı müftüler tarafından kurgulandığı için literatürde *Buhara uygulamasındaki icâre-i tavîle* olarak anılan bu akit, kurucu doktrin ile Irak meşâyihinin ortaya koydukları fıkıh mesâili üzerinde gerçekleştiğini öngördüğümüz fıkhî değişimi gösterecek nitelikte bir fıkhî çözümdür. Fetva literatüründe bu fıkhî çözümü kurgulayan isimlerin Buharalı müftüler Muhammed b. İbrâhîm el-Meydâni (ö. 339/951) ya da Muhammed b. el-Fazl el-Kemârî (ö. 381/991) olduğu ifade edilmiştir. İnsanların faizsiz borç bulamama sorununu çözmek üzere kurgulanan bu akit, hem ihtiyaç sahipleri için uzun süreli faizsiz borç bulma imkânı sunmuş hem de bunu icâre akdi gibi meşru bir sözleşme üzerinden yapma imkanı sağlamıştır. 10 ya da 30 yıl gibi uzun süreler için kurulan bu akitte, peşin olarak ödenen ücretin çok cüzi bir kısmı ilk yıllar, kahir ekseriyeti de son yıl için belirlenmekte ve her yılın sonunda akit taraflarına sözleşmeyi sürdürmeme hakkı verilmektedir. Bu sayede mal sahipleri, kiraya verdikleri malları karşılığında finansman ihtiyaçlarını faizsiz bir şekilde karşılamakta, buna karşın mal sahibine verdiği para karşılığında kiracı da uzun yıllar cüzi ücret karşılığında bir malın menfaatinden yararlanmaktadır. Her yılın sonundaki üç günde akdi sürdürmeme hakları bulunan taraflar böylece akdin bağlayıcılığının getirdiği zorluklardan da kaçınmış olmaktadırlar. Ama her şeyden daha önemlisi, akit taraflarının elde ettiği mali faydaların hiçbiri faiz kapsamına girmemektedir. Çünkü kurulan akit tamamen meşru "bir icâre akdi"dir.

Fıkhî çözüm nitelikli *icâre-i tavîle* akdinin ilk kurgusunun, çalışmamızın başlangıç sınırı olan 4/10. yüzyılda yapıldığı ve bitiş sınırı olan 6/12. yüzyılın sonuna kadar uygulama alanlarının farklılaşmasından dolayı iki farklı kurgusunun daha ortaya çıktığı görülmüştür. Bu akit, özel mülklerde uygulanan *basit icâre-i ṭavile*, ekili-dikili arazilerde uygulanan *karma icâre-i tavîle* ve vakıf-yetim mallarında uygulanan bir diğer *karma icâre-i tavîle* olmak üzere toplamda üç farklı kurguyla karşımıza çıkmaktadır. Bunların ilki olan *basit icâre-i tavîle* akdi klasik Hanefi icâre doktrininde gerçekleşen değişimi temsil ederken, diğer iki *karma icâre-i tavîle* kurguları hem klasik doktrinde hem de fetvanın kendi içerisinde yaşanan değişimlerin örneklerini oluşturmaktadır. Orta Asyalı Hanefi müftüler tarafından kurgulanan ve bu yönüyle

tamamen “fetva orijinli” olan bu akit, toplumun ekonomik ihtiyaçları doğrultusunda müftülerin klasik icâre akdi üzerinde gerçekleştirdikleri değişimi yansıtmaktadır. Müftüler, uygulama alanları değiştikçe bu yeni akdi tekrar tekrar güncellemişler ve bu güncellenen versiyonlar bir yandan toplumun iktisâdî ihtiyacını karşılamaya devam ederken diğer yandan da hukuki değişimi temsil eden akitler olmuşlar ve kurgusunda dikkate alınan hukuki unsurlar sayesinde de doktrinel sürekliliği sağlamışlardır.

Çalışmamızın temel hedefi, *Buhara uygulamasındaki icâre-i tavîle* akdinin bu değişimi ve doktrinel sürekliliği nasıl sağladığını kronolojik bir akış içerisinde göstermektir. Hanefi kurucu doktrinine uygunluğu açısından 4/10. yüzyıldan 6/12. yüzyıla kadar fetva literatüründe tartışmalara konu olan *icâre-i tavîle* akdinin bazı türleri, bu tartışmaların sonunda ya fikir birliğiyle ya da otorite müftülerin tercihleriyle kabul gören bir akit haline gelmiştir. Kurucu doktrinde yer almayan akdin bazı unsurlarına Orta Asyalı müftüler tarafından doktrine getirilen yorumlar, değişim kadar hukuki sürekliliğin nasıl sağlandığını göstermesi açısından da önemlidir. Araştırmamızda, o dönem için yeni bir akit olan *icâre-i tavîle*nin ortaya koyduğu değişim kadar, mezhep öğretisiyle olan uyumunun kendileriyle sağlandığı yorumlar da inceleme konusu edilmiştir.

4/10-6/12. yüzyıllar arasında yaşamış Orta Asyalı müftülerin fetvalarında gerçekleşen fıkhî değişimi inceleyen çalışmamız yedi bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, fıkhî değişimin özneleri olarak kabul edilen *meşâyih* ile değişimin gerçekleştiği mesâil türü olan *fetva* kavramlarına tahsis edilmiştir. Bu bölümde mezkur kavramlarla ilgili genel çerçeve belirlenmiş ve kavramlarla ilgili çeşitli sınıflandırmalara yer verilmiştir. Ayrıca meşâyihin genel fıkhî faaliyetleri ile fetva faaliyetleri yine bu başlık altında incelenmiştir. İkinci, üçüncü ve dördüncü başlıklar her biri, çalışmamızda konu edilen fıkhî gelişimin gerçekleştiği edebi tür olarak fetva literatürünün doğuşu ve gelişimi konularına ayrılmıştır. Bu çerçevede ikinci bölümde literatürün doğuşu bağlamında “bölgesel fetva derlemeleri”, üçüncü bölümde fetva literatürünün bölgesellikten çıktığı ve bölge ayrımı gözetilmeksizin fetva kitaplarının tedvinini konu eden “eser derlemeleri” türü incelenmiş ve son olarak dördüncü bölümde fürû ve fetva literatürünün bir araya getirildiği “fürû-fetva derlemeleri” türündeki fetva kitapları ele alınmıştır. Beşinci bölümde fetvada yaşanan değişimin mahiyeti ve bir değişim aracı

olarak fıkhî çözümler (*ḥiyel-i şerʿiyye*) konusu incelenmiştir. Yine bu bölümde incelenen konular arasında bölgede etkili olan bir diğer değişim aracı olan örf ile fıkhî çözümlerin bir karşılaştırması yapılmıştır. Fıkhî çözümlerin, fetvada kendisine başvurulan bir yöntem olarak fetva literatürüne dahil edilişi de bu bölümde incelenen konular arasındadır. Altıncı ve son bölümde fıkhî çözüm nitelikli bir akit olarak Buhara uygulamasındaki *icâre-i tavîle* akdi hem kurucu doktrinde hem de fetva mesâilinde gerçekleşen değişimi temsil eden bir örnek olarak incelenmiştir. Çalışma, 2/8. yüzyılda başlayıp 6/12. yüzyıla kadar devam eden, Hanefi mezhebinin kurucu doktrininin Orta Asya'daki fetva literatüründe yaşadığı değişimi gösteren bir zaman çizelgesiyle sona ermektedir. Bu çizelgede teorik düzeyde yaşanan değişimin yanı sıra, Hanefi mezhebinin *klasik icare akdi*nin *Buhara uygulamasındaki icâre-i ṭavile akdi*ne dönüşümü ve daha önce türev bir akit olan bu akdin 11/17. yüzyılda Osmanlı coğrafyasında uygulanmaya başlayan *icareteyn akdi* için asıl konumuna gelişi gösterilmiştir.

Yöntem

Çalışmada toplanan nicel ve nitel veriler genelde çoğu yazma halinde bulunan klasik fetva kaynaklarından ve bölge meşâyihi ile onların çalışmalarını konu eden biyo-bibliyografik kaynaklardan elde edilmiştir. Ayrıca günümüze ulaşmayan özellikle bölgesel fetva literatürünün önemli örnekleri de "taşıyıcı-metin" misyonunu yüklenmiş "eser derlemeleri" türündeki fetva kitaplarından inşa edilerek veri kaynağı haline getirilmiştir. Bu yüzden çalışmada günümüze ulaşmayan bu kaynaklara isimleriyle atıfta bulunurken kaynak olarak "taşıyıcı-metin" konumundaki eserler kullanılmıştır. Fetva literatürünün doğuşu ve gelişimini inceleyen bölümlerde biyo-bibliyografik kaynaklar ile klasik fetva kitapları üzerinde yapılan çapraz okumalar sonucunda elde edilen veriler karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Bu karşılaştırma neticesinde müftüler ve fetva yazarlarının özellikle yaşadıkları döneme ve eğitim hayatlarına dair klasik ve modern dönem kaynaklarında yer alan bazı bilgilerin hatalı olduğu tespit edilmiş ve bunlara zaman zaman metinde/dipnotlarda işaret edilmiştir. Yapılan bu çapraz okumalar sayesinde fetva yazarlarının hayatlarına ve kitaplarına dair tarihi bilginin kesin ya da yaklaşık olarak ilk defa belirlenmesi mümkün olmuştur. Ayrıca klasik fetva kitaplarının yazma nüshalarının üzerlerinde yer

alan fevaid kayıtlarından da istifade edilerek ilgili literatürün tarihi mümkün mertebe birbirinden farklı ve çeşitli veriler üzerine inşa edilmiştir. *İcâre-i tavîle* özelinde örneklenen fıkhî değişimi tespit edebilmek amacıyla da klasik fetva kaynaklarından toplanan veriler yatay ve dikey okumalara tabi tutulmuştur. Böylece çalışmamızda gerçekleştiği öngörülen fıkhî değişim, hem kendi zamansal şartları içerisinde değerlendirilmiş hem de kurucu dönemden itibaren geçirdiği evreler kronolojik olarak analiz edilebilmiştir.

Kaynaklar ve Literatür Değerlendirmesi

Çalışmanın temel kaynaklarını konusu gereği Orta Asyalı yazarlarca kaleme alınan klasik fetva kitapları oluşturmaktadır. Bu fetva kitaplarının bir bölümü günümüze ulaşmamıştır. Günümüze ulaşan fetva kitaplarının basılı olanları az sayıda olup kahir ekseriyeti yazma halindedir. Bunların birkaçı hakkında son dönemlerde lisansüstü seviyede tez çalışmaları yapılmıştır.

Fetva kitaplarına ve içerdikleri fetvalara erişimle ilgili bu problem, ilgili literatürü esas alan çalışmalara da yansımıştır. Orta Asya Hanefi fetva literatürünü merkeze alan çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bunlar arasından günümüze ulaşan ve yazma halinde bulunan kitaplar yayınlandıkça araştırmacıların bu alana duydukları ilginin artacağında şüphe yoktur. Bu yönüyle çalışmamızın kaynaklara ulaşım noktasında zorluklar içeren ve bu yüzden de modern dönemlerde hakkında çok az çalışma yapılmış bir konuda gerçekleştiğini söylemeliyiz. Bu nedenle çalışmamız, ağırlıklı olarak birincil literatür olarak adlandırılan klasik fetva kitapları ile biyo-bibliyografik eserleri referans almıştır. Araştırmamızın fıkhî bölümleri olarak ifade edebileceğimiz ve fetva literatüründeki fıkhî değişimi ele aldığımız bölümlerdeki literatür incelememiz iki tür eser grubunu kapsamaktadır: Ḥiyel/meḫâric eserleri ve icâre-i ṭavile akdini konu edinen çalışmalar.

Çağdaş literatürde Orta Asya Hanefi fetva literatürü üzerine yapılmış çalışmalar sınırlıdır. Özellikle fetva literatürünü bir bütün olarak değerlendiren çalışmalar bizim tespitlerimize göre yok denecek kadar azdır. Bu konuda daha çok klasik fetva kitaplarının yüksek lisans ve doktora tezi olarak tahkik edildiği çalışmaların başında yer alan inceleme bölümleri şeklinde çalışmalar yapılmıştır. Fetva literatürünün bütününü anlamak için de oldukça faydalı olan bu çalışmalara örnek olarak şunları

verebiliriz: Ayşe Biçer, *Sadru'ş-şehîd (536/1141)'in ʿUmdetu'l-Fetâvâ Adlı Eserinin Tahkiki* (Doktora, 2010); Abdulnasır Hakimi, *es-Sadru'ş-Şehîd Ömer b. Abdilaziz'in (ö. 536/1141) Kitabü'l-Vâḳıʿât Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi* (Doktora, 2018); Abdulhalik Uygur, *Hâssî'nin el-Fetâva's-suġrâ Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Doktora, 2019); Shaker Jabari, *Muhammed b. İbrahim el-Hasiri'nin el-Havi fi'l-fetava Adlı Eserinin Muamelat Bölümünün Tahkik ve Tahlili* (Doktora: 2021); Abdumalik Tuychibaev'in *Ahmed b. Musa el-Keşşî'nin Mecmû'u'l-Hevâdis ve'n-Nevâzil ve'l-Vâkı'at Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi* (Doktora, 2021); Bilal Mecid Ali Ubeydî, *el-Ḥâvî li'l-fetâvâ li'l-İmâm Muhammed b. İbrâhîm b. Enûş el-Hâsîrî* (Y. Lisans, 2015); Şakir Mahmud Ahmed el-Fellâhî, *el-Ḥâvî fi'l-fetâvâ li'ş-şeyh el-Kâdî el-İmâm Muhammed b. İbrahim b. Enûş el-Hasîrî* (Y. Lisans, 2015); Ercan Akman, *Hasîrî'nin el-Ḥâvî fi'l-furû Adlı Eserinin İbadetler Bölümünün Edisyon Kritiği* (Y. Lisans, 2019).

Ayşe Biçer'in çalışması bir fetva kitabı üzerine Türkiye'de yapılan ilk tahkik tezlerinden olmakla birlikte gerek tahkikli metin gerekse inceleme kısmında bazı problemler barındırmaktadır. Bu durum kendisinden sonra Sadrüşşehid üzerine çalışan Abdulnasır Hakimi ve Abdülhâlik Uygur tarafından da belirtilmiş ve eleştirilmiştir. Öte yandan Hakimi ve Uygur'un Sadrüşşehid'in iki önemli fetva kitabı üzerine yazdıkları inceleme bölümleri Sadrüşşehid'in gerek biyografisi ve fetva alanındaki eserleri hakkında doğrudan onun eserlerine dayanan değerli analizler içermektedir. Abdumalik Tuychibaev'in çalışmasının inceleme bölümü de oldukça kıymetlidir. Onun çalışması diğerlerinden farklı olarak, fetva ve fetva literatürüne dair değerlendirmeleri kapsayıcı olmasa da daha bütüncül bir bakış açısına sahiptir. Bunların dışındaki Shaker Jabarî, Ercan Akman, Bilal Mecid Ali Ubeydî ve Şakir Mahmud Ahmed Fellâhî'nin çalışmaları da Hasîrî'nin orijinal metnini kısmen ulaşabilir kılsalar da inceleme kısımları Hakimi ve Uygur'un çalışmalarının seviyesinde değildir. Örnek olması kabilinden Jabari ve Akman'ın çalışmalarında yaptıkları bazı hatalara çalışmamız boyunca işaret ettik.

Fetva literatürünü oluşturan kitapları tekil olarak inceleyen ve bu yönüyle yukarıdaki tahkik çalışmalarının inceleme kısımlarına benzer nitelikte başka çağdaş çalışmalar da vardır. Bunlar matbu fetva kitaplarının "mukaddime" kısımlarıdır.

Örneğin Ahmed b. Hikmet'in Kirmânî'ye ait *Cevâhirü'l-fetâvâ*'ya, Ahmed Halil İbrahim'in Yûsuf b. Ali el-Cürcânî'ye (ö. 522/1128'den sonra) ait *Ḫizânetü'l-ekmel*'e, Muhammed Osman Bestevî'nin Sirâceddin el-Ûşî'ye (ö. 575/1179) ait *el-Fetâva's-Sirâciyye'*ye, Mikdad b. Musâ el-Firyevî'nin Velvâlicî'ye (ö. 540/1146'dan sonra) ait *Fetâvâ*'ya, Muhammed Emin el-Mekkî'nin Merginânî'ye (ö. 593/1197) ait *et-Tecnîs ve'l-mezîd*'e, ve Naim Eşref'in Burhaneddin Buhârî'ye (ö. 589/1193) ait *el-Muḥîṭ*'e yazdıkları mukaddimeler böyledir. Farklı hacimlerde kaleme alınan bu mukaddimeler bir önceki grupta yer alan çalışmalarla aynı ilmi seviyede değildir. Bundan sadece, *el-Fetava's-Sirâciyye*'nin yazara aidiyet problemi ile diğer fetâvâ eserlerinde bulunmayan garip meseleleri ihtiva etmesi gibi konularda dikkate değer açıklamalarda bulunan Bestevî'nin mukaddimesini hariç tutabiliriz. Genel olarak en büyük kusurları, yazarın hayatıyla ilgili biyografik kaynaklarda bulunan malumatı sadece özetlemeleri, buna karşın ilgili eserin mahiyeti, yöntemi, kaynakları, türü, literatürdeki yeri ve etkisine dair içeriğe dayalı tahlillerde bulunmamalarıdır. Bu durum adı geçen mukaddimelerin, yüzeysel bilgiler içeren, yaygın malumatı özetlerken tekrarlayan ve bir şekilde literatüre girmiş yanlışlıkları sürdüren çalışmalar olmalarına yol açmıştır.

Fetva literatürü üzerine ülkemizde yapılan nispeten daha iyi çalışmalar tek bir yazar ve eserini inceleyen monografilerdir. Eyyüp Sait Kaya'nın yüksek lisans tezi olarak hazırladığı *Hanefi Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitâbü'n-Nevâzil'i* (1996) bu çalışmaların başında gelir. *Kitabü'n-Nevâzil*'in içeriği, yöntemi ve kaynakları hakkında doğrudan eserden elde edilen verilerden hareketle önemli değerlendirmelerde bulunan bu çalışmanın özellikle fıkhî hüküm elde etme usulleri hakkındaki bölümü değerlidir. Çalışmamızda klasik literatürde çok az kullanılması nedeniyle tercih etmediğimiz "nevâzil literatürü" başlığını tercih etmesi ve Semerkandî sonrası nevâzil literatürünü incelediği bölümde yer verdiği eserleri, aralarındaki kaynaklık ilişkilerinden bağımsız olarak ele alması ve sınıflandırmaması çalışmada göze çarpan problemler arasındadır.

Alanda yapılan monografik çalışmalardan bir diğeri de Zharkynbai Sebetov'a ait *el-Fetâva's-Siraciyye Adlı Eseri Çerçevesinde Ali b. Osman el-Ûşî'nin Fıkıh İlmindeki Yeri* başlıklı doktora (2015) çalışmasıdır. Sebetov'un yazar Ûşî'nin biyografisine tahsis ettiği kısa bölüm önemlidir. Ayrıca eseri tanıttığı ve muhteva değerlendirmesi

yaptığı bölümlerde ele aldığı konulardan; eserin müellife aidiyet problemi, kaynakları, yazarın iftâ usulüne dair görüşleri ile eseri diğer fetva kitaplarından farklı kılan hususlar ve yazara ait kişisel tercihler gibi konularda verdiği bilgiler değerlidir. Alandaki en yeni çalışmalardan biri de Esra Tavşan'ın *el-Fetava'l-Velvâliciyye'nin Hanefi Nevazil Literatüründeki Yeri* başlıklı yüksek lisans tezidir (2021). Hanefi nevazil literatürünün incelendiği bölümde fetva kitaplarını birbirinden bağımsız şekilde tek tek tanıtması, eserin Hanefi literatüründeki etkisini göstermek adına kaynak olarak kullanımının incelendiği bölümde sadece adının geçtiği eserlerin sıralanması ve atıf sayısının verilmesiyle yetinilmesi çalışmada yer alan eksiklikler arasındadır. Ancak Tavşan'ın son bölümde yer verdiği *beyʿ* bahsi özelindeki *el-Velvâliciyye* incelemesinin, sadece bazı seçme fıkhî meselelerin alt alta sıralanmasından ibaret olması, herhangi bir karşılaştırma ve değerlendirme içermemesi çalışmayla ilgili en önemli eksiklik olarak göze çarpmaktadır.

Fetva literatürü üzerine kaleme alınmış önemli çağdaş çalışmalardan biri de Mürteza Bedir'e ait *Buhara Hukuk Okulu*'dur (İstanbul: 2014, 2019). Çalışmanın birinci ve ikinci bölümleri Buhara hukuk okulu ve bu okula müntesip Hanefi hukukçular tarafından vücuda getirilen, Bedir'in *vâkıât edebiyatı* olarak bahsetmeyi tercih ettiği fetva literatürünün tarihçesinden kesitler sunar. "Buhara Hukuk Okulu" kavramsallaştırmasının da sahibi olan Bedir'in bu okulun oluşumu, hukuk tasavvurları ve eğitim sistemleri hakkında özgün tespit ve değerlendirmeleri bulunmaktadır. Hanefi mezhebindeki üçlü hiyerarşik mesâil tasnifi içerisinde *vâkıât* mesailinin yeri, Sadrüşşehid'in bu edebiyatın oluşumu ile gelişimindeki ayrıcalıklı konumuna olan vurgusu ve vâkıât-ictihad ilişkisi hakkındaki yorumları alanı tanımak bakımından önemlidir. Doğrudan yazma halinde bulunan alanın klasiklerini referans alması, ortaya koyduğu yorum ve analizler çalışmayı Orta Asya fetva literatürünü inceleme konusu yapan az sayıdaki eser arasında öne çıkarmaktadır. *Buhara Hukuk Okulu*, tezimizde en fazla yararlandığımız kaynakların başında gelmektedir.

Mustafa Türkan'ın "Hicri Altıncı Asır Hanefi Nevâzil Edebiyatı *Kitâbü'l-vâḳıʿât*, *et-Tecnîs ve'l-Mezîd* ve *Muhtârâtü'n-Nevâzil* Eserleri Üzerine Bir İnceleme" (Kitâbiyat: 2020) başlıklı kitabı da konuyla ilgili yakın zamanda yapılmış çalışmalar arasındadır. Fetva/nevâzil literatürün en önemli dönemlerinden olan 6/12. yüzyılı

inceleyen Türkan'ın çalışması iki bölümden oluşmaktadır. Türkan, çalışmanın birinci bölümünde başlıkta isimlerini zikrettiği üç eseri ve müellifini tanıtmıştır. İkinci bölümde ise tahrîc ve tercîh kavramlarını merkeze alarak adı geçen üç eser (ağırlıklı olarak da ilk ikisi) üzerinden nevazil literatüründe hüküm elde etme yöntemlerini incelemiştir. Yazarın henüz yazma halindeki eserleri incelemeye konu etmiş olması, bu eserler hakkında derli-toplu bilgi sunması ve ikinci bölümde tahric ve tercih olgularını doğrudan bu eserler üzerinden incelemesi kıymetlidir. Bununla birlikte literatür incelemesi yaptığı bölümde, özellikle de bir bütün olarak nevâzil/fetva literatürü hakkında verdiği bilgi ve aktardığı tespitlerde ağırlıklı olarak Eyyüp Sait Kaya ve Mürteza Bedir'in eserlerini ve ikincil literatürü kullandığı görülmektedir. Bu da bölümün özgünlüğünü azaltmakta ve alana katkısını sınırlandırmaktadır.

Çağdaş literatürde *ḥiyel* konusunda yapılan çalışmalar azlığıyla dikkat çekmektedir. Bunda muhtemelen konunun dini ve ahlaki açıdan problemli görülmesinin etkisi vardır. Türkçede kaleme alınmış en eski çalışma bildiğimiz kadarıyla Saffet Köse'nin *İslam Hukuku Açısından Kanuna Karşı Hile ve Hile-i Şerʿiyye* başlıklı doktora (İstanbul: 1993) çalışmasıdır. *Ḥiyel* konusunda Türkçe kaleme alınmış en kapsamlı araştırmalardan biri olan bu çalışmanın, özellikle "Hiyel Konusuna Yer Veren Eserler" başlığı altında fetva literatürünün bu alandaki kaynaklık değerine işaret etmesi önemlidir. Biz de ilk defa Köse'nin kurduğu bu irtibatı çalışmamızda daha da genişletmeye çalıştık. Bununla birlikte çalışmada bir mezhep sınırlamasının olmaması ve pozitif hukuktaki "kanuna karşı hile" kavramıyla İslam hukukundaki "hile" kavramının özdeşleştirilmesi gibi hususların *ḥile-i şeriʿyye* hakkındaki değerlendirmelerine olumsuz yansıdığını düşünüyoruz. Bu bağlamda örneğin Hanefi mezhebinin *ḥiyel* öğretisinin mahiyetinin ve kronolojik gelişiminin tam olarak kavranabilmesi için bu tür çalışmalarda zaman/bölge gibi sınırlamaların yapılmasının gerekli olduğu düşüncesini taşıyoruz. Aynı şekilde pozitif hukukta tamamen olumsuz bir kavram olarak kullanılan "kanuna karşı hile" tasavvurunun da özellikle Hanefi mezhebindeki hile öğretisiyle bağdaşmadığı kanaatindeyiz. Nitekim çalışmada, Hanefi mezhebi dışındaki bazı mezhepler ile pozitif hukuktaki menfi yaklaşımın etkisiyle *ḥiyel-i şerʿiyyeler* hakkında genel olarak menfi bir tablo çizilmiştir.

Ḥiyel konusunda kaleme alınmış bir diğer doktora tezi de İsa b. Muhammed Abdülganî el-Halûfî'nin çalışmasıdır. Fıkhî hileleri, bankacılık işlemleriyle olan ilişkisi bağlamında inceleyen bu çalışmanın ilk üç bölümü *ḥiyel* teorisi hakkındadır. Çalışmanın bu kısmında özellikle İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Şâtıbî (ö. 790/1388) etkisi açıktır. Bu yönüyle özellikle Hanefi mezhebinin *ḥiyel* öğretisinin anlaşılması noktasında çalışma yetersiz kalmakta, zaman zaman da okuyucuyu yanlış bilgilendirmektedir. Bu duruma Hanefilerde *ḥiyel* yazımının geçirdiği evrelerin incelendiği başlığı örnek olarak verebiliriz. Yazar bu başlıkta Şeybânî ve Hassaf'ın eserlerini meşru hileleri derleyen çalışmalar, Saîd b. Ali es-Semerkandî'nin çalışmasını ise bizzat Hanefiler tarafından da kabul edilmeyen gayr-i meşru hileleri içeren bir eser olarak göstermiştir. Hatta daha da ileri giderek Semerkandî'nin çalışmasının Hanefi mezhebini temsil etmediğini iddia etmiştir. Yazarın Şeybânî ve Hassaf'ın eserlerinde bulunmayıp Semerkandî'nin çalışmasında yer verildiğini iddia ettiği gayri meşru hilelerden biri de zekat hilesidir. Oysa çalışmamızda ortaya koyduğumuz üzere Şeybânî bu hileye bizzat *el-Aṣl*'ın kendisinde yer vermektedir. Hassaf da aynı şekilde *Kitâbü'l-ḥiyel'*de zekat hilesine yer vermiş ve hatta Hanefi doktrine göre bu tür hilelerin hukuki geçerliliklerini zekât hilesi üzerinden göstermiştir.

Hamza Bekrî'nin 2/8. yüzyılda Hanefi imamlara nispet edilen *ḥiyel* kitaplarının otantikliğini inceleyen makalesi konuyla ilgili yapılmış en dikkat çekici çalışmalar arasındadır. Bekrî, "Tavẓîfü'n-naḳdi'l-ḥadîsî fi't-teveṯṯuk min nisbeti'l-kütübi ilâ müellifîhâ: kütübü'l-ḥiyel el-mensûbe ile'l-Ḥanefîyye fi'l-ḳarni's-ṯânî nemûẕecen" başlığını taşıyan bu makalesinde, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye nispet edilen *Kitâbü'l-ḥiyel* isimli eserlerin onlara ait olmadığını hadis tenkit yöntemini takip ederek ortaya koyar. Tarihi verileri, doğrudan eserlerin metinleri üzerinden yaptığı analizlerle karşılaştırmalı olarak değerlendiren Bekrî, netice olarak Şeybânî'ye nispet edilen *Kitâbü'l-ḥiyel*'in muhtemelen İsmâil b. Hammad b. Ebû Hanîfe'ye (ö. 212/827) ait olduğu sonucuna ulaşmıştır. Onun muhtemelen kaydıyla yer verdiği bu iddiasını biz de çalışmamızda paylaştık. Nispeti konusunda tartışma bulunan klasik eserlerin nasıl ve hangi yöntemle incelenmesi gerektiği konusunda Bekrî'nin çalışması nitelikli bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

İcâre-i tavîle akdi hakkında tespit edebildiğimiz müstakil tek çalışma Süleyman b. Salih el-Humeys'in *el-İcâretü't-ṭavîle ve'l-müntehiye bi't-temlîk fi'l-fıkhi'l-İslâmî* isimli yüksek lisans tezidir (1. Baskı: 2018). Başlığından da anlaşılacağı üzere Humeys bu çalışmasında iki işlemi incelemiştir: "İcâre-i tavîle" ve bir finansal kiralama (leasing) türü olan "mülkiyet devri ile sona eren kiralama." Yazar *icâre-i tavîle* akdini daha çok uzun süreli yapılan "finansal kiralama" işleminin zeminini oluşturan klasik bir kiralama akdi olarak ele almıştır. Öncelikle, birincisinin ikincisi için esas teşkil etmesi bağlamında bu iki akdin birlikte ele alınmasının çalışma için isabetli bir seçim olduğunu belirtmeliyiz. Ancak bu iki akit arasındaki bağın aynı derecede başarılı bir şekilde kurulduğunu söyleyemeyeceğiz. Nitekim yazarın çalışmasında *icâre-i tavîle* akdi için yaptığı tanımda tamamıyla sözlük anlamı esas alınmıştır: "Örfte uzun sayılan bir sürenin belirlendiği icâre akdi." Bu haliyle Humeys'in çalışması *icâre-i tavîle*nin Hanefi mezhebindeki mahiyetini ortaya koymaktan çok uzak kalmıştır. İlaveten Humeys akdin kökeni ve tarihi gelişimine dair herhangi bir inceleme de ortaya koymamıştır. Bütün bu eksikliklerin temelinde yatan sebeplerden biri, bize göre Humeys'in konuya dair incelemesinde herhangi bir mezhep sınırlamasına gitmemesidir. Meseleyi oldukça geniş bir biçimde dört mezhebe göre ele almaya çalışan Humeys, Hanefi fakihlerin konuyla ilgili görüş ve düşünceleri üzerinde gerektiği kadar duramamıştır. Ancak daha da ötesinde Humeys, *icâre-i tavîle* akdinin Hanefi mezhebinde fetva orijinli bir mesele olduğundan da habersizdir. Bu yüzden de konuyla ilgili araştırmasında bu mezhebin fetva literatürünü değil fürû literatürünü kaynak olarak kullanmıştır. Oysa bu meselenin mahiyeti ve hükmü hakkında yapılacak bir araştırmada kesinlikle meselenin ortaya çıktığı coğrafya olan Orta Asya kökenli Hanefilerin kaleme aldığı fetva kitaplarının esas alınması gerekirdi. Fetva kitaplarının esas alınmaması durumunda Humeys'in düştüğü bu temel yanlışlıklar kaçınılmaz olmuştur. Bütün bu nedenlerden dolayı araştırmamızda Humeys'in çalışmasından faydalanamadığımızı ifade etmeliyiz. Son olarak çalışmamızda bir görüşe göre *icâre-i tavîle* akdinin kendisine alternatif olarak kurgulandığı ifade edilen "îne akdi" hakkında yaptığımız değerlendirmelerde Birnur Deniz'in *Osmanlı Öncesi Orta Asya Hanefi Fıkhında Îne Akdî* isimli yüksek lisans tezinin de (2017) faydalandığımız çalışmalar arasında olduğunu belirtmeliyiz. Araştırmamızda yararlandığımız bir diğer çalışma da Süleyman Kaya'ya ait *Osmanlı Hukukunda İcâreteyn*'dir. (2014). *İcâre-i*

tavîle akdinin Osmanlılardaki uygulamasını gösterirken temel referansımız Kaya'nın bu önemli çalışması olmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM
MEŞAYİH VE FETVA

Hanefî mezhebi içerisinde yer alan belirli gruplara işaret eden *ashab* ve *meşâyih* kelimeleri, kullanıldıkları coğrafya ve zaman diliminin farklılaşmasına paralel olarak çeşitli anlam değişimlerine uğramıştır. Bu mezhebin müntesibi alimler arasında kronolojik bir sıralamaya işaret eden *mütekaddimîn* ve *müteahhirîn* kavramları da aynı şekildedir. Bu bölümde fetva literatüründe oldukça sık kullanılan bu ikili kavramların öncelikle tanımları ve zaman içerisinde geçirdikleri anlam değişimlerini inceleyeceğiz. Ayrıca çalışmamız açısından öncelik arz eden *meşâyih* kavramının *mâsadak*ı konumunda olan grupları daha da belirginleştirmek amacıyla çeşitli açılardan sınıflandıracak ve dönem sınırlaması hakkında değerlendirmeler yapacağız. Son olarak, *meşâyih* grupları arasındaki temel farklılık noktalarına değindikten sonra Orta Asyalı Hanefî *meşâyih*in eğitimi ve fıkhî faaliyetleri hakkında kısaca bilgi vereceğiz.

I. Meşâyih:

A. Kavramsal Çerçeve

Meşâyih kavramına geçmeden öncelikle onunla karşıtlık yönünden ilişkili olan "ashâb" kavramını ele almak istiyoruz. Şeybânî (ö. 189/805) *el-Aṣl*'da *ashâb* kavramını bazen "Ebû Hanîfe'nin (ö. 155/767) öğrencileri" bazen de aynı çizgide fıkhî faaliyetlerde bulunan bir grup fıkıhçı olmaları açısından "Ebû Hanîfe ve öğrencileri" hakkında kullanmaktadır. Onun eserlerinde geçen "Ebû Hanîfe ve ashabı" ifadesi ilk anlama, "ashabımız" ve "ashabımızdan sika biri" vb. ifadeleri de bu ikinci anlama işaret eder.[1] Buna karşılık Şeybânî'nin eserlerinde meşâyih kelimesinin kullanımına rastlanmaz.

Ebu Hânife ve öğrencilerinden sonraki dönemde yaşayan Iraklı Hanefîlerin ise ashâb kelimesini iki farklı anlamda kullandıklarını görüyoruz: 1. Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve Şeybânî. 2. Ebû Hanîfe'ye/Hanefî mezhebine müntesip fıkıhçılar. Cessâs'ın (ö. 370/981) *Muḫtaṣaru İḫtilâfi'l-ʿulemâ*'sında *ashâb* kelimesi Ebu Hânife, Ebû Yûsuf ve Şeybânî üçlüsü için kullanılmıştır.[2] Tahâvî'nin (ö. 321/933)

[1] Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, **el-Aṣl,** (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), c. 2, s. 578, c. 4, s. 195, c. 12, s. 102; **el-Ḥücce ʿalâ ehli'l-Medîne,** (Haydarâbâd: İhyâü'l-meârifi'n-Numâniyye, 1403) c. 1, s. 201, 232, 346, 460, 461.

[2] "Ashâb" kelimesi bu eserde hemen her sayfada kullanılmakla birlikte yukarıda verdiğimiz anlamın belirginleştiği bir kullanım için bk. Cessâs, Ebu Bekr er-Râzî, **Muḫtaṣaru İḫtilâfi'l-ʿulemâ,** (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1417), c. 1, s. 143.

bu kavramı ikinci anlamda kullandığı görülmektedir.[3] Aynı şekilde Kudûrî (ö. 428/1037) *Şerḥu Muḫtaṣari'l-Kerḫî'*de bu kavramı hem birinci hem de ikinci anlamda kullanmıştır.[4] Kudûrî ve Nâtıfî (ö. 446/1054) zaman zaman *ashâb* kelimesini *mütekâddimîn* kelimesi ile niteleyerek birinci anlama, *müteahhirîn* kelimesi ile niteleyerek de ikinci anlama tahsis etmiştir.[5] 5/11. yüzyıla kadar Iraklı Hanefîler arasında Nâtıfî dışında *meşâyih* kavramını kullanan bir isim tespit edemedik. Nâtıfî, nadir olarak yer verdiği bu kavramı bazen birinci bazen de ikinci anlamda kullanmıştır. Zaman zaman meşâyih kavramını *mütekaddimin* kelimesiyle niteleyen Nâtıfî bu gibi yerlerde birinci anlamı kastettiğine de işaret etmiş olmaktadır.[6]

Orta Asya coğrafyasında ise *ashâb* ve *meşâyih* kelimelerinin her ikisinin de kullanıldığını ancak bunlardan farklı anlamlar kastedildiğini görüyoruz. Bölgede genel olarak *ashab* kelimesi kurucu imamları, *meşâyih* kelimesi ise onlardan sonra gelen ve fıkıhtaki hoca zincirleri ile kurucu imamlara bağlanan kimseleri tanımlamak üzere kullanılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla *meşâyih* kavramına dair yapılmış tek tanımın sahibi olan İbn Kutluboğâ'nın (ö. 879/1474) "Ebû Hanîfe ve ashabından sonra gelenler" şeklindeki ifadesi de bu kullanımla uyumludur.[7] Kavramla ilgili ilk tanım geç dönemde yapılmış olmakla birlikte kullanımdaki ilk ayrımın Ebu'l-Leys Semerkandî (ö. 375/985) tarafından yapıldığını görüyoruz. Semerkandî *Kitâbü'n-Nevâzil'*de *ashâb* kavramını Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Şeybânî için kullanırken, *meşâyih* kavramını da bu üç imamdan sonra gelen mezhep müntesibi alimlere tahsis etmiştir. Zaman zaman *mütekaddimûn* kavramını da *ashâb* anlamında kullanan Semerkandî aynı şekilde *ashâbüna el-müteahhirûn* terkibini de *meşâyih* anlamında kullanmıştır.[8] Semerkandî'nin bu kullanımı kendisinden sonra gelen alimlerce de benimsenmiş ve genel olarak *ashâb* ile *mütekaddimûn* kavramları kurucu imamlar

[3] Bk. Ebû Cafer et-Tahâvî, **Şerhu meʿâni'l-âs̱âr,** (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1414/1994), c. 1, s. 11.

[4] Bk. Ebu'l-Hüseyn el-Kudûrî, **Şerḥu Muḫtaṣari'l-Kerḫî,** (Süleymâniye Ktp., Damat İbrahim, 563), vr. 1b, 5b, 29a, 34b, 36a, 42b; **et-Tecrîd,** (Kahire: Dâru's-selâm, 1427/2006), c. 9, s. 4421, c. 10, s. 4861.

[5] Bk. Kudûrî, **Şerḥu Muḫtaṣari'l-Kerḫî,** (Süleymâniye Ktp., Damat İbrahim, 563), vr. 5b, 24a, 40b, 47b; Ebü'l-Abbâs en-Nâtıfî, **el-Ecnâs,** (Riyâd: Darü'l-Me'sur, 2016/1437), c. 1, s. 506, c. 2, s. 91.

[6] Bk. Nâtıfî, **el-Ecnâs,** c. 1, s. 40, 174, 443, c. 2, s. 147, 225, 266.

[7] Kâsım b. Kutluboğa, "Rafʿu'l-iştibâh ʿan mesâili'l-miyâh"**, Mecmûʿatü resâili'l-ʿAllame Kâsım b. Kutluboğa,** (Suriye: Dâru'n-nevâdir, 1434/2013), s. 64.

[8] Ebu'l-Leys Semerkandî, **Kitâbü'n-Nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 180b, 346b.

(çoğunlukla üç imam) anlamında, *meşâyih* ve *müteahhirûn* da onlardan sonra gelen müntesip alimler anlamında kullanılmaya devam etmiştir.[9] Buna göre "ilk meşâyih grubunun Irak meşâyihi olduğu ve 4/10. yüzyılda ortaya çıktığı" şeklindeki tespitin ikinci kısmı doğru gözükmemektedir. Aynı şekilde meşâyih tabakasının 3/9. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıktığı ve 4/10. yüzyılın sonlarında bittiği şeklindeki tespit de doğruyu yansıtmamaktadır.[10] Yukarıdaki tanım ve kullanımlarından anlaşıldığı üzere meşâyih tabakası Ebû Hanîfe ve öğrencilerinden sonraki nesille birlikte başlamakta ve belli bir klasik dönemde sona ermemektedir. Osmanlı alimlerinden Kınalızâde Ali Efendi (ö. 979/1572) meşâyih tabakası hakkında yukarıdakinden farklı bir kronolojik dönemlendirme daha yapmıştır. Onun, meşâyihin icra ettiği fıkhî faaliyetleri dikkate alarak yaptığı bu dönemlendirmeye göre *meşâyih* iki kısma ayrılmakta ve hicri 200/800-400/1000 tarihleri arasında yaşayanlar *mütekaddim meşâyihi*ni, 400/1000 yılından sonra yaşayanlar ise *müteahhir meşâyihi*ni oluşturmaktadır.[11]

Ashab ve *meşâyih* kavramlarıyla ilgili fetva literatüründeki genel kullanım yukarıda anlattığımız şekilde olmakla birlikte çağdaş araştırmacılardan Kaya, Hanefî fakihlerin kronolojik olarak *selef, halef* ve *müteahhirîn* şeklinde üç dönemde mütalaa edildiğini kaydeder. Buna göre Ebû Hanîfe ve öğrencilerini kapsayan döneme *selef*, onlardan sonra Halvânî'nin (ö. 452/1060 [?]) vefatına kadarki döneme *halef*, bu dönemden Hâfizüddin en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) vefatına kadarki döneme de *müteahhirîn* denmektedir.[12] Kaya'nın biyografik kaynaklara dayandırdığı bu dönemlendirme muhtemelen daha genel bir kronolojik dönemlendirmeye işaret

---

[9] Örnek olarak bk. Necmeddin Nesefî, **Fetâvâ Şeyhilislâm ʿAtâ b. Hamza es-Suġdî,** (Beyrut: Dârü'r-Reyâhîn, 2021/1442)**,** s. 43, 97, 206, 223; Muhammed b. İbrahim el-Hasîrî, **el-Ḥâvî fi'l-fetâvâ**, (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 549)**,** vr. 98a, 214b, 223, 258b; Ahmed b. Mûsâ el-Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiş ve'n-nevâzil ve'l-vâkıʿât ve'n-nevâzil ve'l-vâkıʿât,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 67a, 158a, 163b; Fahreddîn Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1310)**,** c. 1, s. 2, c. 2, s. 362, c. 3, s. 106; Burhâneddin Buhârî, **el-Muḥîṭu'l-Burhânî,** (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), 1424/2004**,** c. 1, s. 36, 67, 123, 214; Mecdüleimme et-Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr fî fetâvâ ehli'l-ʿaṣr,** (Kahire: el-Ezheriyye Ktp. 2159/26958), vr. 2b.

[10] İlki Kaya'ya, ikincisi Bardakoğlu'na ait bu tespitlerin bir kritiği için bk. Osman Bayder, **Kurucu İmama Muhalefetin İmkân ve Sınırı,** (Ankara: Maarif Mektepleri, 2018), s. 117-120.

[11] OrhanEnçakar, "Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) Tabakātü'l-mesâil Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili"**, İslam Araştırmaları Dergisi,** Sayı: 47, (2022) s. 134-135.

[12] Eyyüp Sait Kaya, **Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys Semerkandî'nin Kitâbü'n-Nevâzil'i,** (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, 1996) s. 39-40.

etmektedir. Nitekim fetva literatüründeki dönemlendirme için kullanılan *ashab* ve *meşâyih* kavramları, daha özel bir bağlamda; ilgili meselenin kurucu imamlara ait zâhirü'r-rivâye-nevâdir türü bir mesele mi yoksa onlardan sonra gelen müntesip Hanefî meşâyihe ait fetvalar mı olduğunu göstermek amacıyla kullanılmaktadır. Dolayısıyla Kaya'nın dönemlendirmesi daha genel, bizim burada yaptığımız ise "kurucu hükümler" ve "yardımcı-kurucu hükümler" ile bunların dışındaki "tamamlayıcı hükümler"in[13] (fetâvâ/vâkıât) sahiplerine işaret eden daha özel bir dönemlendirmedir.

B. Meşâyih Grupları

Meşâyih tabakası hakkındaki bir diğer ayrım, fetva sahibi müftülerin mensup oldukları bölge ve şehirler baz alınarak yapılmıştır. Fetva literatüründe yer alan fetva ve tercihler çok kere meşâyihin yaşadığı/eğitim aldığı bölge ve şehirlere göre değişiklik arz etmektedir. Literatürde bu farklılığa meşâyihin mensup olduğu bölge ve şehire nispet edilmesi suretiyle işaret edilmektedir. Örneğin kurucu imamlar sonrasında yaşayan müntesip Hanefîler mensup oldukları bölge ve şehir açısından; Irak, Mâverâünnehir, Horasan, Belh, Buhara, Semerkant ve Hârizm meşâyihi olarak anılmaktadırlar. Bunların dışında Nesef, Rey, Şiraz, İsfahan, Tus, Hemedân gibi daha az bilinen meşâyih grupları da vardır.[14] Ancak bu bölgelerdeki meşâyihin fetvalarının öncekiler kadar etkili olmadığını ve dolayısıyla fetva literatüründe kendilerine daha az yer verildiğini ya da hiç yer verilmediğini söyleyebiliriz.

Hanefî fıkıh literatüründe meşâyihin bölge ve şehirlere nispet edilerek zikredilmesi genelde onların fetva ve tercihlerinde birbirinden ayrı düştükleri konularda gerçekleşmektedir. Örneğin "Semerkant meşâyihi bu görüştedir", "Buhara meşâyihi ise şu görüştedir" denilmek suretiyle iki bölge[15] meşâyihi arasında var olan ihtilafa işaret edilmektedir. Bayder, farklı bölge meşâyihi arasındaki görüş

[13] "Kurucu", "yardımcı" ve "tamamlayıcı hükümler" şeklindeki kullanım için bk. Mürteza Bedir, **Buhara Hukuk Okulu**, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019), s. 101.

[14] Bk. Mahmud b. Süleyman Kefevî, **Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi meẕhebi'n-Nuʿmâni'l-muḫtâr,** (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1438/2017), c. 1, s. 41; Necmeddin Nesefî, **el-Ḳand fî ẕikri ʿulemâʾi Semerḳand,** (Tahran: Âyine-i miras, 1420/1999), s. 571.

[15] Burada saydığımız yer isimlerinden bir kısmı iklim/bölge, bir kısmı da şehir olsa da ifade birliği sağlamak amacıyla biz bundan sonra aynı şehirden olanlar da dahil olmak üzere bütün meşâyih gruplarından "bölge meşâyihi" olarak bahsedeceğiz.

ayrılıklarının farklı doktriner eğilimlerden kaynaklanmadığını ve alimlerin bölgelere nispetlerinin "tanımlanmaları" ile ilgili olduğunu düşünmektedir.[16] Bu yorum, yukarıda değindiğimiz az bilinen meşâyih grupları hakkında geçerli kabul edilebilirse de, Irak, Belh, Buhara, Semerkant ve hatta Hârizm meşâyihi gibi ana akım meşâyih grupları hakkında isabetli gözükmemektedir. Zira bu bölge meşâyihi arasında coğrafik olarak tanımlanmalarına indirgenemeyecek ölçüde farklılıklar mevcuttur. Ana akım bölge meşâyihi arasındaki bu farklılıkları üç başlık altında toplamak mümkündür: 1. İtikadî farklılıklar. 2. Usûlî farklılıklar. 3. Fıkhî farklılıklar.

Genel olarak Irak ve Hârizm meşâyihi Mutezili inanca sahip isimlerden oluşurken, Buhara, Belh ve Semerkant meşâyihi de Ehl-i Sünnet çizgisine mensupturlar. Mutezili olanlara Irak'tan Kerhî (ö. 340/952), Cessâs ve Ebu Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-80) ile Hârizm'den Zemahşerî (ö. 538/1144), Ebû Abdullah el-Cürcânî (ö. 522/1128'den sonra) ve Zâhidî (ö. 658/1260) gibi tanınmış isimleri örnek verebiliriz.[17] Bu yönüyle Irak ve Hârizm meşâyihi, diğer Orta Asya Hanefî meşâyih gruplarından ayrılmaktadırlar.

Bazı çağdaş araştırmalarda, her ikisi de Ehl-i sünnet düşüncesine sahip Buhara meşâyihi ile Semerkant meşâyihi arasında ise kelam ilmine karşı takındıkları tavır açısından köklü farklılıklar bulunduğu tespit edilmiştir. "Fakih Hanefîler" olarak tanımlanan Buhara meşâyihi, Ebû Hanîfe'nin akâid eserlerini merkeze alan ancak kelâm ilmine mesafeli duran, bu eserlerdeki muhtevayı kelâmî perspektiften uzak bir anlayışla kabullenen ve hatta zaman zaman Ehl-i hadis ve Eşʿarî çizgisine yakın duran bir yaklaşıma sahiptir. Buna karşın "mütekellim Hanefîler" olarak nitelenen Semerkant meşâyihi, Ebû Hanîfe'nin akâid içerikli eserlerini önemseyen ve bu eserlerdeki muhtevayı İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) kelâmî düşünceleri öncülüğünde yorumlayıp genişleten bir anlayışı benimsemiştir. Kelam ilmine yaklaşımları noktasında bu iki bölge meşâyihi arasındaki temel fark, onların husün-

[16] Bayder, **Kurucu İmama Muhalefetin İmkân ve Sınırı,** s. 120.

[17] Irak meşâyihinin kelâmi görüşleri ve Mutezile mezhebine intisapları hakkında bk. Şükrü Özen, **Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşâsı**, (İstanbul: b.y. 2001) s. 161-193. Yine 5./10. (7./13.) yüzyılda Harzemşahlar döneminde Hârizm Mutezile Okulu hakkında bk. Ebrahim Bavafaye dalivand, "Hârizm Tecelligâhı Mekteb-i İtizal der Rûzigâr-ı Harzemşâhiyân"**, Tarih-i Temeddüni İslâmi**, s. 83-116; "Mekteb-i İʿtizali Hârizm der Rûzigâr-ı Harzemşâhiyân", **Journal of Historical Researches** (490-628) s. 17-50.

kubuh, marifetullah ve imanın mahlukiyeti gibi itikadi konularda ihtilaf yaşamalarıyla sonuçlanmıştır.[18]

Meşâyih gruplarının kelâm ilmine yaklaşımlarındaki bu ihtilaf ve farklı kelâmî mezhep ve eğilimlere mensubiyetleri, onların fıkıh usulü anlayışlarını da temelden etkilemiştir. Hacer Yetkin, itikatta Mutezili olan Iraklı Cessas'ın *el-Fuṣûl*'ünü, yazarının kelami eğilimlerinin usûlî görüşlerini belirlediği için mütekellim usûlü bir çalışma sayarken, Maveraünnehirli alimlerin başlattığı Ehl-i sünnetleşme çabasının ilk temsilcisi olarak gördüğü Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Takvim*'ini ise kelâmî öncüllere değil fürû mesâiline dayandığı için fukaha usûlünde kaleme alınmış bir eser olarak tanımlamıştır.[19] Bu noktada daha net ve önemli bir ayrışma ise Buhara meşâyihi ile Semerkant meşâyihi arasında yaşanmıştır. Buhara meşâyihinin iki önemli Hanefî usul yazarı olan Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî de (ö. 483/1090 [?]) hem yöntem hem de muhteva olarak Debûsî'nin eserini esas almıştır. Buna karşın Semerkant meşâyihi usûl yazımında hem Irak hem de Buhara meşâyihlerinden farklı bir yol takip etmiştir. Semerkant meşâyihi, tıpkı itikadî alanda olduğu gibi, Ebu Mansur el-Maturîdî'nin vazettiği kelâmî öncülleri esas alan bir usul anlayışını benimsemiş ve usul eserlerini, Ehl-i sünnet kelâmının belirleyici olduğu bir çizgide kaleme almışlardır. Bunun bir sonucu olarak da onlar gerek yöntem gerekse içerik olarak Irak ve Buhara meşâyihinin bu alandaki çalışmalarına eleştiriler getirmiştir.[20]

Meşâyih arasındaki ihtilaf ve farklılığın yansıdığı en önemli alan fıkhî konulardır.[21] Biz bu farklılıkların üç noktada toplanabileceğini düşünüyoruz: 1. Fıkhî

[18] Konuyla ilgili daha geniş tespit ve değerlendirmeler için bk. Abdullah Demir, "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası", **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi,** s. 459; Mehmet Kalaycı, "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâturîdîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâturîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil", **Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl**, s. 60-62; "Hanefî Geleneği Mâtürîdî Üzerinden Okumanın İmkânı -Buhara ve Semerkand Farklılaşması Bağlamında Bir Değerlendirme-, **İmam Mâtürîdî'nin İzdüşümü,** (Ankara: Fecr Yayınları, 2019) s. 292-293.

[19] Hacer Yetkin, **Hanefi Usulünün Kurucularından Debûsî ve Usûl Anlayışı**, (İstanbul: İFAV, 2017), 17, 69.

[20] Konuyla ilgili geniş bilgi bk. Murat Sarıtaş, **Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi,** (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 2013).

[21] Konuyla ilgili farklı bir yaklaşım için bk. Bayder, **Kurucu İmam**, s. 121-124.

görüşün/kavramın tespiti noktasındaki farklılıklar.[22] 2. Kurucu imamların/mezhebin görüşünü temellendirmedeki farklılıklar. 3. İctihad farklılıkları.[23] Fıkıh alanında meşâyih arasında yaşanan değişim ve farklılaşmayı ve bunun temel nedenini çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde ele alacağımız için şimdilik buna sadece işaret etmekle yetiniyoruz.

Bölge meşâyihi arasında göze çarpan farklılıklardan biri de anıldıkları lakaplardır. Irak meşâyihi daha sade ve mütevazı lakaplarla anılırken, Orta Asya meşâyihi övgü içeren lakaplarla anılmaktadır.[24] Bu lakaplar arasında net bir hiyerarşi bulunduğunu söylemek zor olsa da bunlar arasından bazıları ilgili lakabı taşıyan fakihin diğerlerinden üst mertebede olduğunu ifade eder mahiyettedir. Örneğin *Şeyhulislâm* lakabının, bölgenin baş müftüsü olarak kabul edilen ve fakihler arasında meydana gelen ihtilaf ve anlaşmazlıkları çözüme kavuşturan isimler için kullanıldığı ifade edilmektedir. Bu lakap daha çok 5/11 ve 6/12. yüzyıllarda yaşayan müftülere verilmiştir. Ali es-Suġdî[25] (ö. 461/1068), Atâ b. Hamza es-Suġdî[26] (5/11. yüzyılın son çeyreği), Mahmud el-Özcendî[27], Ali b. Muhammed el-İsbîcâbî (ö. 535/1140), Abdürreşîd Buhârî[28] (ö. ?) ve Burhâneddin el-Mergînânî (ö. 593/1197) gibi isimler bu lakabı alan kişilere örnek gösterilebilir.[29] Yine *Şemsüleimme* lakabının, Halvânî, Serahsî ve Kerderî (ö. 642/1244) gibi fakihlere verildiğini görüyoruz.[30] *Şemsüleimme* lakabını alan bu isimlerin ortak noktası, bir kısmı meşhur olan çok sayıda fıkıhçı

---

[22] Kurucu imamların görüşünün "rivayeti", bu rivayet ve görüşlerin "tercihi", "yorumlanması", kurucu imamlara ait görüşlerin "tahrîc" yoluyla belirlenmesi ve bazı kavramların tanımlanmaları noktasında meşâyih arasındaki ihtilafların tamamı bu başlık altında değerlendirilebilir.

[23] Bunlar, mezhebin kurucu metinlerinde yer almayan yeni konularda ya da onlara aykırı nitelikteki bölge ve şehir meşâyihinin farklı ictihâdlarıdır.

[24] Bu tespit hakkında bk. Şihâbeddin Mercânî, **Nâẓûretü'l-ḥaḳ fî farżiyyeti'l-ʿişâʾ ve in lem yeġibi'ş-şafaḳ,** (İstanbul: Dâru'l-hikme – Amman: Dârü'l-Feth, 2012/1433), s. 212.

[25] Aslen Semerkantlı olan Ali es-Suġdî, Buharada ikamet etmiş ve Kâdı Ebu Ali en-Nesefî'den sonra (bk. Nesefî, **Fetâvâ Şeyhilislâm,** s. 194) burada kadılık yapmıştır. Nevâzil ve vâkıât mesâilinde otorite bir müftü olarak kabul edilmektedir. Buhara'da vefat etmiştir. Biyografisi için bk. Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 221; Abdülhayy el-Leknevî, **el-Fevâʾidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye,** (Mısır: Matbaatü dâri's-saâde, 1324), s. 121.

[26] Halvânî ve Ali es-Suġdî'nin öğrencilerinden. Bk. Nesefî, **Fetâvâ Şeyhilislâm,** s. 43-44.

[27] Tahmini olarak 6/12. yüzyılın ilk çeyreği içerisinde vefat etmiştir.

[28] **Hulâsatü'l-fetâvâ** yazarı Tâhir b. Ahmed el-Buhârî'nin dedesi. Bk. Leknevî, **el-Fevâʾidü'l-behiyye**, s. 94.

[29] Bk. Leknevi, **el-Fevâʾidü'l-behiyye**, s. 241.

[30] Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 290.

yetiştirmiş olmalarıdır. Ayrıca, halkı irşad için vaaz faaliyetlerinde bulunan bazı fakihlere de *hakîm* lakabı verilmiştir.[31]

Meşâyihin aldığı lakapların belli bir anlam ve hiyerarşi gözetilerek verildiği tespit edilememiştir. Ancak bölge meşâyihine verilen lakapların aynı zamanda dönemin Selçuklu yöneticilerine verilen lakaplarla büyük benzerlik arz etmesinin de oldukça dikkat çekici olduğunu söylemeliyiz.[32] Birçok yöneticiye ve din alimine lakap olarak verilen terkiplerin "muzâf" kısmı aynıyken, "muzâf ileyh" kısmında yöneticiler için *devlet, mülk* vb. ifadeler, din alimleri içinse *din, İslâm, eimme, ulema* vb. ifadeler kullanılmıştır. Hüsâmü'd-devle/din, seyfü'd-devle/din, cemâlü'd-devle/din/eimme, şemsü'l-mülk/din/eimme, zahîrü'd-devle/din, fahru'd-devle/islâm, kıvamü'l-mülk/din, sadrü'd-devle/din/islâm, nizâmü'd-devle/islâm, tâcü'd-devle/din gibi lakaplar, yöneticilerle ulemâ arasında ortak olarak kullanılan lakaplara örnek olarak verilebilir. Ayrıca *sadr* gibi bazı lakaplar da dinî-siyasi otoritelere verilen unvanlar olarak kullanılmıştır.[33] Yönetici lakaplarının aksine, meşâyih lakaplarının siyasi otorite tarafından verilmediğini, bunları takdir edenlerin yine ilgili meşâyihin meslektaşları ile öğrencileri olduğunu söylemek mümkündür.

C. Meşâyih ve Fıkhî Değişim

Son olarak Orta Asyalı müftülerin yüklendikleri hukuki değişim misyonundan bahsetmek yararlı olacaktır. İlerleyen başlıklarda çeşitli vesilelerle değineceğimiz üzere Hanefî mezhebi özelinde İslam hukuku Orta Asya'da önemli bir değişim ve gelişime konu olmuştur. Bu değişim temelde kurucu doktrinin, teşekkül ettiğinden farklı bir coğrafyada uygulanıyor olmasından ötürü şartların değişiminden kaynaklanmaktadır. Coğrafya farklılığı beraberinde bir örf ve teamül farklılığını getirmiştir. Bu yüzden yine ileride değineceğimiz üzere bölge meşâyihi, kurucu doktrinde yer alan ve Irak coğrafyasındaki örf ve teamüle dayalı olan hükümlerin değişmesi gerektiğini ifade etmiştir.

---

[31] Bk. Abdülkadir el-Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye,** Kahire: Dârü Hecer, 1413/1993), c. 4, s. 379.

[32] Büyük Selçuklularda kullanılan lakaplarla ilgili bk. Abdülkerim Özaydın, "Büyük Selçuklularda Unvan ve Lakaplar"**, Prof. Dr. Işın Demirkent Anısına,** (İstanbul: Dünya yayıncılık, 2008), s. 423.

[33] Sadr lakabı hakkında bk. Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 32 vd.

Bütün bunların yanı sıra bölgede yaşanan sosyal ve ekonomik gelişmeler de kurucu doktrinde yer alan bazı hükümlerin değişimini gündeme getirmiştir. Bu gelişmelerden biri de bölgede yaşanan yüksek orandaki ihtida olaylarıdır. İslam tarihçisi İbnü'l-Esir'in (ö. 630/1233) kaydettiğine göre 348/960 yılında bölgedeki Türklerden iki yüz bin çadır halkı (tahminlere göre iki yüz bin kişi ila iki milyon kişi) Müslüman olmuştur. Yine 431/1040 yılında Türklerden on bin çadır halkı ihtida etmiştir. Bunların öncesinde Samânî idarecilerinden ve aynı zamanda alim ve mutasavvıf bir şahsiyet olan Ebu Nasr b. Ahmed Samânî (ö. 250/892) vasıtasıyla Karahanlı hükümdarlığından Satuk Buğra Han (ö. 344/955) Müslüman olmuştur.[34] Dolayısıyla bölgede büyük oranda yeni Müslüman olan yahut Müslümanlıkları çok eskiye dayanmayan bir topluluğun varlığından bahsedebiliriz. Hanefî meşâyihinin de bölge halkının İslam'la olan bu yeni tanışıklıklarını dikkate alarak fıkhı kolaylaştırmak amacıyla onların örf ve ihtiyaçlarını gözeten yeni bir hukuk anlayışına doğru evrildiklerini söylemek mümkündür. Örf ve ihtiyacı gözeten bu yeni hukuk anlayışından ileride bahsedeceğiz. Burada kısaca bu yeni hukuki anlayış doğrultusunda bölge halkının ihtiyaçları doğrultusunda kurucu Hanefî doktrinini bir değişim ve gelişime tabi tutan aktörlerin kimler olduğundan bahsedeceğiz.

Hallaq, İslam hukukunun kendisini politik, sosyal ve ekonomik gelişmeler karşısında güncelleyip yenilemediği şeklindeki iddiayı tartışmış ve fetva literatüründe yaşanan hukuki değişim üzerinden bu iddianın gerçek dışı olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.[35] Hallaq'a göre hukuk doktrininin gelişiminden sorumlu hukukçu müftüdür.[36] Müftüler doğrudan dış dünyada yaşanan ve önlerine hukuki bir problem olarak konulan olaylara dair verdikleri fetvalarla bu gelişimi gerçekleştirmişlerdir.

Hallaq'ın genel olarak İslam hukukunun gelişimi hakkında yaptığı bu önemli tespitin Hanefî mezhebi özelinde de doğru olduğunu ve bu hukuki değişim ve gelişim

[34] Konuyla ilgili bk. Ömer Soner Hunkan, "Ortaçağ Semerkand'ında İlk Modern Türk Üniversitesi: Tamgaç Han İbrahim Medresesi", **Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, c. 4, s. 8 (2014), s. 28.

[35] Wael B. Hallaq, "From Fatwās To Furūʿ: Growth and Change in Islamic Substantive Law", **Islamic Law and Society**, c.1, s. 1, (1994) 29-65.

[36] Hallaq, "From Fatwās To Furūʿ"**,** s. 55. Hallaq, daha sonra yayınladığı **Authority, Continuity, and Change in Islamic Law** (London: Cambridge University Press, 2004, s. 191) isimli çalışmasında ise hukuk doktrininin gelişiminden sorumlu hukukçuları "müftü ve yazar-hukukçu" olarak belirlemiştir.

olgusunu özellikle Orta Asya Hanefî meşâyihi içerisinde yer alan müftülerin fetvalarında gözlemleyebiliyoruz. Bölge meşâyihi içerisindeki müftüler, yaşadıkları toplumun uygulama ve ihtiyaçları doğrultusunda Hanefî doktrinindeki değişim ve gelişimi yöneten aktörler olmuştur. *Müftü meşâyih* olarak adlandırabileceğimiz bu grup fiilen daha yoğun bir şekilde fetva ile meşgul olmuştur. Bu yüzden de fetva mecmualarında kendilerinden nakledilen çok sayıda görüş yer alır. İlerleyen bölümlerde bölgede yaşanan fıkhî değişimin bir örneği olarak inceleyeceğimiz *icâre-i tavîle* akdi üzerinden konuşacak olursak bu akitle ilgili tartışmaların içerisinde hep bu *müftü meşâyih* grubunun yer aldığını görüyoruz. Aynı şekilde ilgili akdi yeni çıkan ihtiyaçlar doğrultusunda kurgulayan ve geliştirenler de müftüler olmuştur. Fıkhî çözümleri ve örf gibi delilleri de verdikleri fetvalarda birer meşruiyet kaynağı olarak göstermek suretiyle hukuka dahil edenler yine aynı meşâyih grubudur.[37] Orta Asya'daki herhangi bir bölge ya da şehirde yaşayan bu *müftü meşâyih* grubuna *icâre-i tavîle* akdi özelinde isimlerini sıkça anacağımız Muhammed b. İbrahim el-Meydânî (ö. 339/951), Ebu Bekir Muhammed b. el-Fazl (ö. 381/991), öğrencileri İsmâil ez-Zâhid[38] (ö. 402/1011), Hâkim Abdurrahman (b. el-Hasen) el-Kâtib (5/11. yüzyılın başları) ve Kâdı Ebu Ali en-Nesefî (ö. 424/1032), Muhammed b. el-Velîd es-Semerkandî (4/10. yüzyıl), Hasîrî (ö. 500/1107), Sadrüşşehid Hüsâmeddin (ö. 536/1141), Burhâneddin Buhârî (ö. 589/1193), Kâdîhân (ö. 592/1196) gibi isimleri örnek gösterebiliriz. Ebu'l-Leys Semerkandî'nin *Kitâbü'n-nevâzil'*i içerisinde fetvalarına en çok yer verdiği isimler olan Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (ö. 248/862), Muhammed b. Seleme (ö. 278/892), Nusayr b. Yahyâ (ö. 268/882), Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Sellâm (ö. 305/917), Ebu'l-Kâsım es-Saffâr (ö. 326/938), Ebu Bekr el-İskâf (ö. 333/944), Ali b. Ahmed el-Fârisî (ö. 355/966), Ebu Cafer el-Hinduvânî (ö. 362/973) ve Semerkandî'nin (ö. 375/985) kendisi de *müftü meşâyih* olarak adlandırdığımız bu isimler arasında yer almaktadır.

Bu isimlerin karşısında adına *doktrinci/usulcü meşâyih* diyebileceğimiz bir grup daha vardır ki ileride tekrar değineceğimiz üzere bunların fıkhî faaliyetlerinin temel

[37] Hanefi mezhebinde örfün bir hukuk ilkesi olarak yerleşmesinde meşâyihin rolü hakkında bk. Bedir, **Buhara Hukuk Okulu**, s. 194-196.

[38] Ebu Muhammed İsmâil b. el-Hasen b. Ali. Kaynaklarda "usul ve fürûda zamanın imamı" olarak nitelendirilmektedir. Bk. Kefevî, **Ketâ᾽ib,** c. 2, s. 121.

amacı daha çok Hanefî doktrini delillendirmek, açıklamak ve usûlî olarak temellendirmektir. Bunlar, isimlerini saydığımız diğer meşâyih kadar fetva vermemişler ve dolayısıyla Hanefî doktrinin mevcut uygulama ve ihtiyaçlar eksenindeki değişimine diğerleri kadar somut bir katkı sunmamışlardır.[39] Hatta ileride *örf-i ʿâm* ve *örf-i hâs* tartışmalarında da göreceğimiz üzere[40] usûlî olarak temellendiremedikleri diğer meşâyihe ait fetvaları yeri geldikçe eleştirmişlerdir. Bu grup meşâyih arasında yer aldığını düşündüğümüz Serahsî'nin, hocası Halvânî'nin hocası olan Kâdı Ebu Alî en-Nesefî'ye ait iki fetvaya dair yaptığı değerlendirmeleri bu eleştirilere örnek gösterebiliriz. Nesefî, memleketi Nesef'teki özel örften dolayı Hanefî kurucu doktrine göre câiz olmayan *şirb* hakkının[41] araziden bağımsız satışı ve ücreti dokunacak kumaştan verilmek üzere kurulan "dokumacının kiralanması" akitlerinin cevazına fetva vermiştir. Aynı şekilde Halvânî ile onun hocasının hocası Muhammed b. el-Fazl, doktrine göre maʿdûmun satışı olarak değerlendirildiği için satışı câiz görülmeyen incir, patlıcan ve karpuz gibi her bir tanesi aynı anda çıkmayan[42] zirai ürünlerin satışına teamülden dolayı fetva vermişlerdir. Serahsi ise meşruiyeti örf-i hâs ile temellendirilen her üç fetvayı da metodolojik açıdan doktrine aykırı bularak eleştirmiş ve bu noktada kurucu doktrinden yana tavır almıştır.[43] *Doktrinci meşâyih* ile *müftü meşâyih* arasındaki bu fıkıh anlayışı farkından dolayı özellikle fürû alanına ait eserlerin şerhlerinde zaman zaman ilk gruptakilerin ikincilerin fetvalarına dair yaptıkları eleştirileri görmek mümkündür. Yine aynı sebepten dolayı Hanefî mezhebinin kurucu doktrini üzerinde gerçekleşen değişimin takip edilebildiği yazın türü, *müftü meşâyih*in fetvalarının tedvin edildiği "fetva literatürü" olmuştur. Debûsî, Pezdevi ve Serahsi gibi isimler daha çok Hanefî doktrinin delillendirilmesi ve usuli temellendirmesiyle meşgul oldukları için kendilerinden özellikle de değişimi temsil

[39] Aynı durum *doktrinci meşâyih*in fıkhî faaliyet alanları söz konusu olduğunda *müftü meşâyih* için de geçerlidir.

[40] Bk. Beşinci Bölüm.

[41] Şirb hakkı, "bir akar mâlikinin başkasına ait bir su kaynağından arazisini sulama amacıyla veya başka sebeplerle su alma hakkı". Bk. Hasan Hacak, "İrtifak", **DİA**, (İstanbul: 2000), c. 22, s. 461.

[42] Yani yukarıda sayılan zirai ürünler gibi bir kısmı tarlada çıkarken bir kısmı hiç çıkmayan, bütün taneleri aynı anda ortaya çıkmayan ürünler.

[43] Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, **el-Mebsûṭ,** (Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.), c. 12, s. 197, c. 14, s. 136, c. 15, s. 90.

edici nitelikte fetvaların aktarılmadığını görüyoruz[44]. Birbirinden farklı fıkıh anlayışı ve misyonuna sahip olduğu görülen *doktrinci meşâyih* ile *müftü meşâyih* arasındaki bu farklılığın, fıkıh alanında ortaya koydukları eserlerde ve verdikleri fetvalarda tezahür ettiğini gözlemliyoruz.

II. Fetva:

A. Kavramsal Çerçeve

Fetva literatüründe sıklıkla kullanılan üç kavram vardır: *Nevâzil*, *vâkıât* ve *fetâvâ*. Bedir'in ifade ettiği gibi esasen *nevâzil* yeni olan olaylar; *vâkıât*, insan hayatında sıklıkla meydana gelen olaylar; fetâvâ ise müftülere sorulan sorulara verilen cevaplar anlamına gelir. Aynı zamanda bu üç kavram, zâhirü'r-rivâye ve nevâdir meseleleri dışında meşâyih tarafından çözüme kavuşturulan meseleleri ihtiva eden eserlerin tamamının da adıdır.[45] Kaya ve Türkan bu eserlerin tamamından "nevâzil literatürü/edebiyatı", Bedir ise "vâkıât eserleri" olarak bahsetmeyi tercih etmiştir.[46] Biz de bu eserlerin kaleme alındığı gelenek içerisinde -bizzat müellifleri tarafından *nevâzil* ve *vâkıât* olarak isim verilenler de dahil olmak üzere- kendilerinden çoğunlukla *fetâvâ* olarak bahsedildiği için, bu kitaplardan "fetva eserleri", ilgili edebi türden de "fetva literatürü" şeklinde bahsetmeyi tercih ettik. Burada öncelikle Hanefî gelenekte son dönemde yaygın olarak kabul edildiğini göz önünde bulundurarak Kınalızâde Ali Efendi tarafından ortaya konulan mesâil tasnifini[47] ve bu tasnif içerisinde *nevâzil*/*vâkıât*/*fetâvâ* mesâilinin mahiyetini tahlil edeceğiz. Ardından bu üç kavramın bizzat fetva literatüründeki kullanımına kısaca göz atacağız.

Bildiğimiz kadarıyla fetâvâ/vâkıât kavramlarını ilk defa "tanımlayan" isim 10/16. yüzyıl Osmanlı hukukçularından Kınalızade'dir. O, Hanefî mesâilini üç

[44] Literatürde kendilerinden "zühd eğilimi alimler" olarak bahsedilen ve bu eğilimlerine uygun olarak faiz şüphesi nedeniyle *icâre-i tavîle* akdine cevaz vermeyen 4/10. yüzyıl fıkıhçılarından Ebu Bekr Muhammed b. Hâmid ile Ebû Hafs es-Sefkerderî gibi isimleri de, *doktrinci meşâyih* ile aynı paralelde ve fıkhî değişimi yöneten *müftü meşâyih* grubunun karşısında sınıflandırıyoruz.

[45] Bedir, **Buhara Hukuk Okulu**, s. 76.

[46] Eyyüp Sait Kaya, **Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys Semerkandî'nin Kitâbü'n-Nevâzil'i,** (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, 1996); Mustafa Türkan, **Hicri altıncı asır Hanefî nevazil edebiyatı**, (Ankara: İlahiyat, 2020); Bedir, **Buhara Hukuk Okulu**, s. 76.

[47] Kınalızâde Ali Efendi'nin yaptığı mesâil tasnifinde Kâsım b. Kutlboğa'yı (ö. 879/1474) referans aldığı ifade edilmektedir. Bk. Ençakar, "Kınalızâde Ali Efendi", 99.

kategoriye ayırdığı çalışmasında fetâvâ ve vâkıât meselelerini eş anlamlı olarak kabul etmiş ve bu kavramları şu şekilde tanımlamıştır:

> Üçüncü tabaka meseleler "fetvalar"dır ki bunlara "vâkıât" da denir. Bunlar, müteahhir dönem müçtehitlerin kendilerine bir soru yöneltildiğinde ve o konuda mütekaddim mezhep sahiplerinden bir rivayet bulamadıklarında istinbat ettikleri meselelerdir.[48]

Kınalızâde'nin bu tanımı kendisinden sonra genel kabul görmüştür. Hanefî yazarların bir kısmı onun bu tanımını küçük çaplı revizyonlarla diğer bir kısmı ise olduğu gibi alıntılamıştır. Bunlar arasında; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî (ö. 990/1582), Temîmî (ö. 1010/1601), İsmâîl b. Abdülganî en-Nablusî (ö. 1062/1652), Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), Pîrîzâde İbrahim (ö. 1099/1688), Zebîdî (ö. 1205/1791), İbn Âbidîn, (ö. 1252/1836), Leknevî (ö. 1304/1886) ve Şihâbeddin el-Mercânî (ö. 1306/1888) yer almaktadır.[49] Bu yüzden, mesâil tasnifine dair yaptığımız inceleme ve değerlendirmeler burada ismini verdiğimiz yazarların sınıflandırmaları hakkında da geçerli olacaktır.

Kınalızade'nin tanımında geçen unsurları incelediğimizde ona göre Hanefî mesâilinin fetâvâ ve vakıat meselesi olarak nitelenebilmesi için taşıması gereken üç özellik olduğunu görüyoruz. Bunlar; konuyla ilgili mütekaddim mezhep sahiplerinden bir rivayet bulunmaması, meselenin yöneltilmiş bir soruya cevap olması ve müteahhir dönem müçtehitlerince istinbat edilerek elde edilmiş bir mesele olmasıdır. Şimdi bu üç unsuru kısaca inceleyelim.

1. *Konuyla ilgili mütekaddim mezhep sahiplerinden bir rivayet bulunmaması*.

---

[48] Ençakar, "Kınalızâde Ali Efendi"**,** 132.

[49] Kefevî, **Ketâʾib**, c. 1, s. 406; Takiyyüddin et-Temîmî, **eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye**, (Riyad: Dârü'r-Rifâî, 1989), c. 1, s. 36; İsmâil b. Abdülganî Nablusî, **el-İḥkâm fî şerḥi Düreri'l-ḥükkâm**, (Dımaşk: Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, 5184) vr. 26b-27a; Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẕ-ẓunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn,** (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), c. 2, s. 1282; İbrahim b. Hüseyin Pîrîzâde, ʿ**Umdetü ẕevi'l-beṣâʾir li-ḥalli mühimmâti'l-Eşbah ve'n-neẓâir**, (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1437/2016), c. 1, s. 48-49; Mürteza ez-Zebîdî, **İtḥâfü's-sâdeti'l-müttaḳīn bi-şerḥi İḥyâʾi ʿulûmi'd-dîn**, (Beyrut: Müessesetü't-Tarihi'l-Arabî, 1414/1994), c. 2, s. 298; Muhammed Emin İbn Âbidîn, **Şerḥu ʿUḳūdi resmi'l-müftî**, (Ankara : Vakfü'd-Diyaneti't-Türkiyye, 1438/2021), s. 10-12; **Reddü'l-muḥtâr ʿale'd-Dürri'l-muḥtâr,** (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1386/1966), c. 1, s. 68; Leknevî, **en-Nâfiʿu'l-kebîr limen yuṭâliʿu'l-Câmiʿa'ṣ-ṣaġīr**, (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1406), s. 19; Mercânî, **Nâẓûretü'l-ḥaḳ,** s. 167-176.

Fıkhî bir meselenin fetva ve vâkıât meselesi olarak nitelendirilebilmesi için o konuya dair Kınalızâde'nin mütekaddim mezhep imamları olarak kabul ettiği Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed ve bunlara ilaveten Züfer (ö. 158/775) ve Hasan b. Ziyâd'dan (ö. 204/819) bir rivayetin bulunmaması gerekir.[50]

Bu tanıma göre mezhep imamlarından zâhirü'r-rivâye ya da nevâdir yoluyla rivayet bulunan konularda meşâyihin bunlara aykırı olarak ortaya koyduğu görüşlerin fetâvâ/vâkıât meselesi olarak isimlendirilemeyeceği düşünülebilir. Ancak meşâyihin ortaya koyduğu aykırı görüşün bizzat kendisinin mezhep imamlarından rivayet edilmediği düşünülecek olursa bu tür görüşlerin de fetâvâ/vâkıât meselesi olarak adlandırılabileceğini düşünüyoruz.

2. *Meselenin yöneltilmiş bir soruya cevap olması*.

Kınalızâde'nin, fetâvâ/vâkıât meselelerinin ayırt edici özellikleri arasında yer verdiği hususlardan biri de "müteahhir dönem alimlerinin ilgili meseleyi kendilerine yöneltilmiş bir soru üzerine ortaya koymuş olmaları" gerektiği hususudur. Nitekim kendisi bu meselelere fetâvâ denmesinin sebebini *Dürer haşiyesi*'nde şöyle açıklamıştır:

> Bu tür meselelere "fetâvâ" denilmesi, bunların tamamının fetva (istenmesi) üzerine ortaya konulması sebebiyledir. Oysa ilk iki türden meseleler[51] ekseriyeti itibariyle farz etmek ve (yekten) vazetmek suretiyle ortaya konmuştur.[52]

Buna göre Kınalızâde'ye zâhirü'r-rivâye ve nevâdir yoluyla mezhep imamlarından gelen meseleler geneli itibariyle, bir soru üzerine değil de yekten ortaya konmuştur. Bunların aksine fetâvâ/vâkıât meselelerinin ise -gerçek hayatta mükellefin başına gelip gelmemesine bakmaksızın- müsteftiye yöneltilmiş "gerçek bir soru" üzerine ortaya konulmuş olmasını şart koşmaktadır.

3. *Müteahhir dönem müçtehitlerince istinbat edilerek elde edilmiş bir mesele olması*.

---

[50] Ençakar, "Kınalızâde Ali Efendi", 130, 132.

[51] Zâhirü'r-rivâye ve nevâdir meseleleri kastediliyor.

[52] Ençakar, "Kınalızâde Ali Efendi", 122.

Kınalızâde'ye göre bir mesele müçtehit imamlara nispet ediliyorsa o ya zâhirü'r-rivâye ya da nevâdir meselesidir; fetâvâ/vâkıât meselesi değildir. Kendisi ilgili risalesinde fetâvâ/vâkıât meselelerinin sahibi olan müteahhir dönem müçtehitleriyle ilgili şu açıklamayı yapmıştır:

> Bu müçtehitler, Ebû Yûsuf ile Muhammed'in öğrencileri ile -ictihad dönemi sona erinceye değin- onların öğrencilerinin öğrencileri… dir. Bunların sayısı hayli fazla olup tarih kitaplarından ve ashabımıza ait tabakat eserlerinden haklarında bilgi sahibi olmak mümkündür.
>
> Ebû Yûsuf ile Muhammed'in öğrencilerine İsam b. Yusuf (ö. 215/830), İbn Rüstem (ö. 211/827), Muhammed b. Semâʿa (ö. 233/848), Ebu Süleyman el-Cüzcânî (ö. 200/816), Ebu Hafs el-Kebir (ö. 216/831) ve daha başkaları örnek verilebilir.
>
> İki imamın öğrencilerinin öğrencilerine ve onlardan sonra gelenlere ise Muhammed b. Seleme (ö. 278/891), Muhammed b. Mukâtil, Nusayr b. Yahya (ö. 268/881), Ebu Nasr Kâsım b. Sellâm[53] (ö. 305/917) örnek verilebilir.
>
> Bu isimler zaman zaman, kendilerince daha güçlü delillere ulaştıkları için mezhep sahiplerine muhalefet edebilmektedirler.[54]

Ayrıca Kınalızâde'ye göre bir meselenin fetâvâ/vâkıât meselesi olabilmesi için "istinbat faaliyeti" neticesinde elde edilmiş olması gerekmektedir. O *Ḥâşiyetü'd-Dürer*'de, istinbat faaliyetinden ictihadı kastettiğini açık bir şekilde ifade etmiştir.[55]

Bu durumda müteahhir dönem fıkıhçılarının -başka bir ifadeyle meşâyihin- tercih türündeki fıkhî faaliyetlerinin Kınalızâde tarafından fetâvâ/vâkıât mesâili içerisinde değerlendirilmediği anlaşılmaktadır. Ona göre bu kategoride yalnızca meşâyihin "ictihad" neticesinde elde ettiği meseleler yer alır. Yine Kınalızâde, meşâyihin fıkhî faaliyetlerini; *ictihad*, *taḫrîc* ve *tercîḥ* şeklinde üç kategoride değerlendirmiş ve 200/800-400/1000 yılları arasında yaşayan meşâyihin fıkhî faaliyetlerini daha çok "ictihad faaliyeti" olarak tespit etmiştir.[56] Buna göre

---

[53] Doğrusu "Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Sellâm". Bkz. Ençakar, "Kınalızâde Ali Efendi", 133.

[54] Ençakar, "Kınalızâde Ali Efendi", 132-133.

[55] Ençakar, "Kınalızâde Ali Efendi", 122.
الصنف الثالث: مسائل لم يرو عنهم لا في ظاهر الرواية ولا في غير ظاهر الرواية فاضطر العلماء المتأخرون **واجتهدوا فيها**...

[56] Ençakar, "Kınalızâde Ali Efendi", 135.

fetâvâ/vâkıât meseleleri de daha çok hicri 3/9 ve 4/10. yüzyıllarda yaşayan meşâyih tarafından ortaya konmuş demektir. Sonraki yüzyıllarda ictihad neticesinde ortaya konmuş fetâvâ/vâkıât mesâili ise *taḫrîc* ve *tercîḥ*e nispetle daha az oranda meydana gelmiştir.

Burada bir diğer problem de meşâyihin *taḫrîc* faaliyetinin Kınalızâde tarafından fetâvâ ve vâkıât mesâili arasında kabul edilip edilmediği hususudur. Açıkçası bunun cevabı kendisinde çok net değildir. Müteahhir dönem fakihlerinin fıkhî faaliyetlerine dair yaptığı tasnif onun *ictihad* ile *taḫrîc* faaliyetlerini tamamen birbirinden ayırdığını düşündürmektedir. Bu ayrıma binaen meşâyih tarafından *taḫrîc* yoluyla elde edilen mesâilin -bir soru üzerine ortaya konmuş olsa bile- Kınalızâde'ye göre fetâvâ/vâkıât mesâili arasında yer almayacağı söylenebilir. Son dönem Hanefî fakihlerinden İbn Âbidîn ise *Ukûdü resmi'l-müftî* isimli çalışmasında meşâyihin yeni meselelere (nevâzil) getirdiği hukuki çözümleri delillere istinaden yapılmış bir tahrîc faaliyeti olarak nitelendirmiştir. Eserin şerhinde ise fetâvâ ve vâkıât olarak bahsettiği aynı tür meselelerin istinbat faaliyeti neticesinde ortaya konulduğunu ifade etmiştir[57] Kendisinin ilk tavrı dikkate alınarak, meşâyihin ictihadî fetvalarını bile "taḫrîc faaliyeti" olarak gördüğü ve buna binaen *taḫrîc* yoluyla elde edilen hükümleri fetâvâ/vâkıât meseleleri olarak kabul ettiği düşünülebilir.

Kınalızade'nin yaptığı bu üçlü taksimde büyük oranda "bize ulaşan ilk fetâvâ/vâkıât eseri" olarak nitelediği Semerkandî'nin *Kitâbü'n-nevâzil*'inden büyük oranda etkilendiğini söylemek mümkündür. Nitekim onun üçlü taksiminin hemen aynısı Semerkandî'nin eserinin mukaddimesinde içkindir. O eserinin giriş kısmında kendi kaleme aldığı iki eser bağlamında Hanefî mezhebinin mesâilini üç kısımda incelemiştir:

1. Kendilerinden mütekaddim alimlerimiz olarak bahsettiği Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybanî'nin ortaya koyduğu, olayların ve meselelerin kendilerinden türediği "hükümlerin asılları". Semerkandî, bu meselelerin onların (aslında Şeybânî'nin) tasnif ettiği *el-Mebsûṭ*, *el-Câmiʿu'l-kebîr*, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr* ve *Ziyâdât*'ta yer aldığını ifade etmiştir.

[57] İbn Âbidîn, **Şerḥu ʿUḳūdi resmi'l-müftî,** s. 87, 89.

2. Ashabımız dediği üç imamın, yukarıda isimleri geçen dört eserde yer almayan görüşleri. Semerkandî, bu görüşleri *ʿUyûnü'l-mesâil* olarak adlandırdığı eserinde topladığını söylemiştir.

3. Meşâyihin görüşlerinden oluşan fetvalar. Semerkandî bu fetvalara, yukarıda adı geçen dört eserde yer almayan ashabın görüşlerinden de çok az ilavede bulunmak suretiyle *Kitâbü'n-Nevâzil*'inde yer verdiğini kaydetmiştir.[58]

Kınalızâde'nin mesâil tasnifi Semerkandî'nin çizdiği bu çerçeve üzerine oturmaktadır. Bu durum onun *Ḥâşiyetü'd-Dürer*'deki notunda çok daha belirgindir. Orada tıpkı Semerkandî gibi bu üçlü tasnifin kısımlarına herhangi bir başlıklandırma yapmamış, sonrasında kaleme aldığı müstakil risalesinde ise bunlara sırasıyla "zâhirü'r-rivâye mesâili", "nevâdir mesâili" ve "fetâvâ/vâkıât" isimlerini vermiştir. Ayrıca kişisel ictihadlarıyla üçüncü kısımda yer alan meseleleri ortaya koyan isimlere verdiği altı örneğin tamamı da[59] Semerkandî'nin *Nevâzil*'in giriş bölümünde isimlerini zikrettiği ve bu eserde fetvalarını sistematik bir şekilde derlediği kişilerden oluşmaktadır. Semerkandî'nin, *Nevâzil*'de derlediği fetvaların, kendi zamanlarında değişen durum ve şartların gereğine göre meşâyihin ortaya koydukları ictihadlardan oluştuğuna yaptığı vurgu da Kınalızâde'nin fetvaların ictihad ürünü olduğu yönündeki nitelemesiyle tamamen örtüşmektedir. Sonuç olarak, Kınalızade'nin üçlü mesâil tasnifinde referans noktası olarak Semerkandî'yi esas aldığını söylememiz mümkündür.

Kınalızâde'nin Semerkandî'den etkilenerek yaptığını düşündüğümüz üçlü mesâil tasnifinin yine onun etkisiyle meşâyih tarafından ortaya konan bütün fıkhî faaliyetleri kapsamadığına, yalnızca ictihadî nitelikteki görüşlerini içerdiğine temas etmiştik. Dolayısıyla burada bahse konu tasnifin genel olarak "ictihad faaliyeti neticesinde ortaya konan Hanefî mesâili" hakkında olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Nitekim fetva/vâkıât meselelerinin kısımdaşları zâhirü'r-rivâye ve nevâdir meseleleridir. Bu iki tür meseleler ise mezhebin kurucu imamlarının "ictihad

[58] Bkz. Semerkandî, **Kitâbü'n-nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 151b.

[59] Bunlar; Muhammed b. Seleme, Nusayr b. Yahya, Muhammed b. Mukâtil, Ebu Said el-İskâf, Ebu'l-Kâsım es-Saffâr ve Ebu Cafer el-Hinduvânî'dir. Bk. Ençakar, "Kınalızâde Ali Efendi"**,** 122.

faaliyetleri" neticesinde ortaya konulmuştur. İctihadi bir faaliyetin ürünü olarak meşâyih zümresi tarafından ortaya konması bakımından fetva/vâkıât meseleleri de bu iki mesele grubuyla aynı niteliktedirler ve bu itibarla aynı taksimin kısımlarını oluşturmuşlardır. Bu açıdan, Kınalızade'nin birer ictihad faaliyeti olarak değerlendirmediği için *taḫrîc* ve tercih sonucu ortaya konan meseleleri "üçlü mesâil tasnifi"ne dahil etmemesi anlaşılır bir durumdur. Kendisi *taḫrîc* ve *tercîḥ* türünden meseleleri *ictihad faaliyeti* olarak kabul etmediğinden mesâil tasnifinin üçüncü kısmında yer vermiyor olsa da bunları meşâyihten nakledilen ve onlara ait meseleler olarak kabul etmektedir:

> Kitaplarda meşâyihten nakledilen meseleler üç çeşittir:
> (a) Geride aktardığımız üzere ictihad sonucu ortaya konan meseleler.
> (b) Mütekaddim dönem alimlerin görüşlerinden *taḫrîc* edilmek suretiyle ortaya konan meseleler. Nitekim bazen mütekaddim alimlerin sözleri iki veche/asla ihtimal eder. Meşâyihin bir kısmı o sözü bir vecih/asıl diğer bir kısmı da başka bir vecih/asıl üzerine tahrîc eder.[60]
> (c) Mütekaddim dönem alimlerin görüşleri arasından seçim yapmak ve tercihte bulunmak suretiyle ortaya konan meseleler. Örneğin şöyle denir: "Bu görüşü Mâveraünnehir meşâyihi seçmiştir, bu görüşle Semerkant meşâyihi fetva vermiştir".[61]

Netice itibariyle Kınalızâde ictihad sonucu elde edilen meseleler için ilk tasnifi yapmışken, meşâyihe ait meseleler için de ayrı bir sınıflandırma yapmış ve onları de üç kısma ayırmıştır: *İctiḥâd, taḫrîc* ve *terciḥ*. Zâhirü'r-rivâye ve nevâdirde nasıl ki

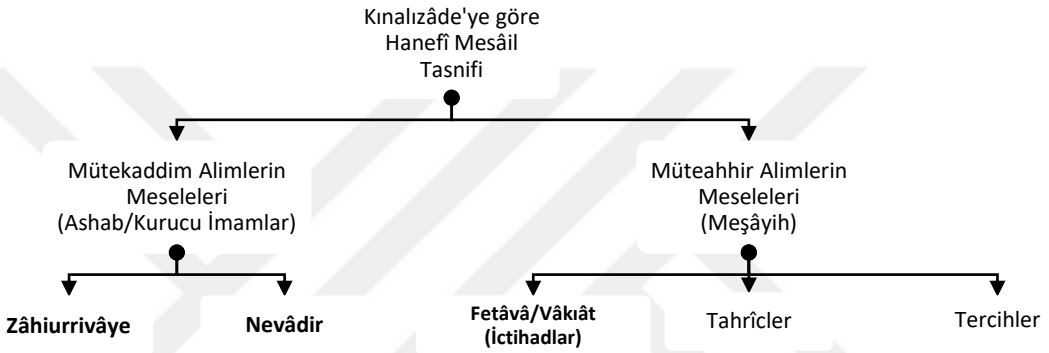
---

[60] Kınalızâde'nin burada yaptığı *taḫrîc* tasviri bütün *taḫrîc* şekillerini kapsamaz. Nitekim *taḫrîc* meselelerinin birçoğunda kurucu imamlara ait tek bir asıl mesele vardır ve oradan çıkarımla yeni bir mesele elde edilir. Kınalızâde'nin burada tasvir ettiği *taḫrîc* faaliyeti daha çok, kurucu imamlardan nakledilen bazı meseleler üzerinden meşâyihin *taḫrîc* yöntemini kullanarak ihtilaflı bir şekilde çıkardığı soyut kurallara (kâide/zâbıta) uygun düşmektedir. Buna örnek olarak fıkıhta 12 mesele olarak bilinen ve Ebû Hanîfe'den nakledilen kendileriyle bozulduğu meseleler gösterilebilir. Bu 12 mesele üzerinde yaptığı *taḫrîc* faaliyeti sonucunda Berdaî, Ebû Hanîfe'ye göre "kişinin kendi işiyle namazdan çıkması"nın da (*ḫurûc bi-sunʿihî*) namazın farzları arasında yer aldığı sonucuna varmıştır. Bu konuda kendisine katılmayan öğrencisi Kerhî ise farklı bir çıkarımda bulunarak ilgili meselelerde Ebû Hanîfe'ye göre namazın bozulmasının sebebi "farzın değişmesi"dir. (Örnek için bk. İbn Âbidîn, **Reddü'l-muḥtâr,** c. 1, s. 449.) Ebû Hanîfe'den nakledilen 12 meselenin iki asla da (kendi işiyle namazdan çıkmanın farz oluşu ve farzın değişmesi) dayanması muhtemeldir. Berdaʿî bu meselelerdeki tahricini ilk asıl üzerine kurmuşken Kerhî ikincisi üzerine kurmuştur. "Vecih" kelimesinin buna yakın bir anlamda kullanımı hakkında bk. Necmeddin Kızılkaya, **Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler,** (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018) s. 344.

[61] Ençakar, "Kınalızâde Ali Efendi"**,** 134-135.

zaman zaman *taḫrîc*e dayalı meseleler mevcutsa meşâyihe ait bu *taḫrîc* ve *terciḥ* nitelikli meseleler de aynı şekilde onların ictihadlarının da yer aldığı fetva/vâkıât türü eserlerde kaydedilmiştir. Hâsılı, Kınalızâde'nin Hanefî mesâil taksiminin aşağıdaki tabloda olduğu şekliyle verilmesi gerektiğini düşünüyoruz:

Tablo 1: Kınalızâde'nin Hanefî Mesâil Tasnifi



Kınalızâde'nin, geç dönemde kabul gören "üçlü mesâil tasnifi"nin köken itibariyle dayandığı ismin Semerkandî olduğunu söylemiştik. Bu yüzden, Semerkandî'den başlayarak fetva literatüründe çokça kullanılan *fetva*, *vâkıât*, *nevâzil*, *vâkıʿatü'l-fetvâ* gibi kavramları kronolojik gelişmelerine paralel olarak açıklığa kavuşturmamız faydalı olacaktır.

Nevâzil kelimesi Semerkandî tarafından "meşâyih döneminde ortaya çıkan ve imamların eserlerinde yer almadıkları için meşâyihin ictihadlarıyla çözüme kavuşturduğu fıkhî problemler" anlamında kullanıldığını görmüştük. O, *ḥavâdis* kelimesini de *nevâzil* ile eş anlamlı olarak kullanmıştır.[62] Yine Semerkandî, fetva kelimesine "meşâyihin bu sonradan ortaya çıkan problemlere verdiği cevaplar"

[62] Bk. Semerkandî, **Kitâbü'n-nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 151b.

فإن **الحوادث** لا تنقطع **والنوازل** لا تتناهي.

anlamında yer vermiştir.[63] Bu anlamıyla *fetvâ* ve çoğulu olan *fetâvâ* kelimesi, genel olarak karşıt anlamda kullanıldığı *każâ*nın değil, Hanefî imamlara ait mesâili temsil eden *zâhirü'r-rivâye* ve *nevâdir*in karşısında konumlandırılmıştır. *Nevâzil* ve *ḥavâdis* kelimeleri de fıkhî cevaplara değil, fıkhî problemlere işaret etmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla Semerkandî *vâkıât* kelimesini hiç kullanmamıştır. Necmeddin Nesefî'nin (ö. 537/1142) derlediği, hocası Semerkantlı Atâ b. Hamza es-Suġdî'ye ait fetva monografında Halvânî'ye ait bir anekdotta fetva kelimesinin "fıkhî soru" anlamında kullanıldığını görüyoruz.[64] Bunun mecâzî bir kullanım olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim aynı çalışmada fetva, bu sorulara verilen cevap anlamında da kullanılmıştır.[65]

Buharalı Hasîrî ise 5/11. yüzyılın sonlarında açık bir şekilde vâkıât, nevâzil ve fetâvâ kelimelerini eş anlamlı olarak kullanmıştır. Sözlerinin bağlamından ve bu üç kelimeyi selef ve halefe nispet ederek kullanmasından anlaşıldığı üzere ona göre bu kavramlar "fıkhî sorulara verilen cevaplar" anlamındadır. Ayrıca Hasîrî, Semerkandî'nin *Nevâzil*'inden *fetâvâ* olarak bahsetmiş ve kendi çalışmasının ismini de *el-Ḥâvî fi'l-fetâvâ* koymuştur.[66] Bu da Semerkandî tarafından derlenen ve kendi derlediği fıkhî meseleleri "fetâvâ/vâkıât/nevâzil" olarak isimlendirdiğini gösterir. Onun derlediği fetvaları selef ve halefe nispet etmesi, fetvanın hem kurucu imamların hem de meşâyihe ait meseleler olduğunu göstermektedir.

Hasîrî'den sonra bir diğer Buharalı fetva yazarı Sadrüşşehid, eserinin başında bu kavramları kullanmaz ancak 5 temel kaynağının ikisinden "fetâvâ", birinden de "vâkıât" olarak bahsetmiş ve kendi eserine de *Kitâbü'l-vâḳıʿât* adını vermiştir.[67] Benzer nitelikte fetva kitabı kaleme alan ve ortak kaynaklar kullanan Hasîrî ile Sadrüşşehid'den birinin eserine *fetâvâ* diğerinin de *vâkıât* ismini vermesinin,

---

[63] Bk. Semerkandî, **Kitâbü'n-nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 151b.

وفي كتاب النوازل من **الفتاوى** من أقاويل المشايخ وشيئا من أقاويل أصحابنا ما لا رواية عنهم أيضا في الكتب، ليسهل على الناظر فيهما طريق الاجتهاد ويعرف مذاهبهم وطريقهم في **الفتوى**.

[64] Nesefî, **Fetâvâ Şeyhilislâm,** s. 43, 44.

أن الشيخ الإمام شمس الأئمة عبد العزيز بن أحمد الحلواني كان يؤتى **بالفتاوى** وهو في الحمام، فيدعو بالمنديل فيجفّف يده، ويدعو بالدواة والقلم...

[65] Nesefî, **Fetâvâ Şeyhilislâm,** s. 86, 194, 210.

[66] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 1a-1b.

فمن رام ذلك اليوم فعليه مطالعة **الواقعات والنوازل والفتاوى** للسلف والخلف. | ومما أورده ألو الليث السمرقندي في **فتاواه** | مرسما إياه **بالحاوي في الفتاوى**.

[67] Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât,** (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 1a.

eserlerinin muhtevalarına yansıyacak kadar kayda değer bir farklılık oluşturmadığı görülmektedir. Ancak kaynaklardan mesele seçerken nasıl bir ölçü kullandıkları noktasında Sadrüşşehid'in eserleri için daha net yorumlar yapabiliyoruz. Nitekim Necmeddin Yusuf b. Ahmed el-Hâsî (ö. 620/1223 [?]), tertip ettiği Sadrüşşehid'e ait *el-Fetâva's-sugrâ*'da onun bu eserinin "müftünün çok ihtiyaç duyduğu meselelerin (fetva kitaplarındaki) yerlerine işaret ettiğini" söyler. Sadrüşşehid de küçük hacimli bir diğer fetva çalışması olan *ʿUmdetü'l-fetâvâ*'da "her devirde çokça meydana gelen olaylara" yer verdiğini ifade etmiştir.[68] Bu iki eserin muhtevasına yönelik bilgiler *Kitâbü'l-vâḳıʿât*'a, "her devirde sıklıkla meydana geldiği için müftülerin çokça ihtiyaç duyduğu meseleleri daha büyük hacimde topladığı" şeklinde uyarlanabilir. Nitekim Sadrüşşehid'in öğrencisi Velvâlicî de (ö. 540/1146'dan sonra) onun *Kitâbü'l-vâḳıʿât*'ından *el-Camiʿ li-nevâzili'l-ahḳâm elleti teʿummu bi-belve'l-enâm* olarak bahsetmiştir.[69] Bu durumda *vâkıât* kavramının Sadrüşşehid'in eserlerinde, "meşâyihin ictihadlarıyla çözüme kavuşmuş olan her devirde sıklıkla meydana gelen meseleler" şeklinde daha dar bir anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Sadrüşşehid'in bu tür meseleleri topladığı eserine *ʿUmdetü'l-fetâvâ* ismini vermesinden de onun vâkıât ile fetâvâ kelimelerini aynı anlamda kullandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca onun *Kitâbü'l-vâḳıʿât*'ının ismi Hâsî'nin tertibinde *el-Fetâva'l-kübrâ*'ya, adı bilinmeyen küçük hacimli diğer fetva kitabının ismi de *el-Fetâva's-sugrâ*'ya dönüşecektir. Bu da ister geniş anlamda isterse dar anlamda olsun bu meselelerin tamamına hem *fetva/fetâvâ* hem de *vâkıât* isimlerinin verildiğini gösterir.

Semerkant'ta eğitim gördüğü için bu bölge meşâyihinden saymamız gereken bir diğer fetâva yazarı Keşşî (ö. 550/1155 civarı) ise *fetva*yı, "müteahhir alimlerin kendi dönemlerinde ortaya çıkan konularda (havâdis) verdikleri cevaplar" anlamında kullanmıştır. Keşşî *vâkıât* olarak bahsettiği Nâtıfî'nin eseri dışındaki derleme fetva kaynaklarına *fetâvâ* ismiyle atıfta bulunmuştur.[70]

---

[68] Ayşe Biçer, **Sadru'ş-şehîd (536/1141)'in Umdetu'l-Fetâvâ Adlı Eserinin Tahkiki**, Selçuk Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, s. 6.

[69] Abdürreşid el-Velvâlicî, **el-Fetâva'l-Velvâliciyye,** (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), c. 1, s. 27.

[70] Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiş,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 1b.
ثم ائتم بهم المتأخرون في جوابات حوادث نشأت بعدهم... أحببت أن تنالني بركتهم، وتدركني ثمرتهم، بجمع **فتاوى** صدرت عنهم في حوادث وقعت في أيامهم من شهورهم وأعوامهم

Buharalı Kâdîhân ve Attâbî'nin (ö. 586/1190) fetâvâ kitapları gibi, 6/12. yüzyılda ortaya çıkan fürû-fetva derlemeleri türündeki eserlerde[71] ise *vâkıât* kelimesi sıklıkla meydana gelen meseleler anlamında kullanılmakla birlikte kavramın çerçevesi bir miktar genişleyerek "meşâyihin fetvalarında oluşma" şartı tamamen ortadan kalkmıştır. Bu tür eserlerde vâkıât kelimesinin, ister kurucu imamlara ait olsun (zâhirü'r-rivâye ve nevâdir) isterse meşâyihe ait olsun (nevâzil/fetâvâ) her dönemde sıklıkla meydana gelen fıkhî meselelerin tamamı hakkında kullanıldığını görüyoruz. Nitekim Attâbî ve Kâdîhân'ın mukaddimelerinde kavrama bu geniş anlamda yer verilmiştir.[72] Bu nedenle bu iki ismin eserlerini, hem kurucu imamlara hem meşâyihe ait olan, aynı zamanda zâhirü'r-rivâye, nevâdir ve nevâzil kapsamına giren *vâkıât* mesâilinden, yani her dönemde sıklıkla meydana gelen fıkhî meselelerden oluşturduklarını görüyoruz. Bu dönemde *vâkıât* kavramının nevazilden daha geniş bir anlamda kullanıldığını Mergînânî'nin *vâkıât* tanımında açık bir şekilde görebiliyoruz: "Geneli ilgilendiren ve (bu yüzden de) her dönemde fetvaya ihtiyaç duyulan meseleler."[73] Hârizm meşâyihinin fetvalarını bir araya getiren Tercümânî de (ö. 6/12. yüzyılın ikinci yarısı), müteahhir alimlerin kitaplarındaki *vâkıât* meseleleri içerisinden "her zaman kendisine ihtiyaç duyulan meseleleri" derlediğini ifade ederken aslında *vâkıât* kavramını zâhirü'r-rivâye ve nevâdirin karşıtı olarak "meşâyihe ait meseleler" anlamında kullanmıştır.[74]

Kısaca özetlemek gerekirse *fetva/fetâvâ*, *nevâzil* ve *vâkıât* kavramlarının kullanımları şu şekildedir:

1. *Fetva/fetâvâ*, "fıkhî bir soruya verilen ve kazâî bir bağlayıcılığı olmayan cevap/lar" anlamındadır. Bu anlamı itibariyle fetvayı verenin kim olduğu ya da fetva verilen konunun nasıl bir konu olduğu önemli değildir. Bu anlam, fetva kelimesinin en temel anlamı olup buradaki *fetva* kavramı *każâ*nın karşıtı olarak kullanılmıştır.

---

[71] Bu tür eserlerden neyi kastettiğimizi ve hangi eserlerin bu kapsama girdiğini görmek için bk. **"**Dördüncü Bölüm."

[72] Ahmed b. Muhammed el-Attâbî, **Cevâmiʿu'l-fıḳh,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi, 607), 1b-2a; Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîẖân,** c. 1, s. 2.

[73] Burhâneddin Mergînânî, **et-Tecnîs ve'l-mezîd,** (Karaçi: İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye, 2004/1424), s. 82-83.

[74] Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr,** vr. 3a.

2. Kınalızâde'nin geniş kabul gören ve aslı itibariyle Semerkandî'ye dayanan mesâil tasnifinde fet(â)vâ "mezhep imamlarından rivayet bulunmayan konularda kendilerine sorulan sorulara meşâyihin ictihad etmek suretiyle verdikleri cevaplar" demektir. Fetva literatüründe nevâzil ve vâkıât kavramlarının da bu anlamda kullanıldığını görüyoruz. Bu anlamdaki *fetva/vâkıât/nevâzil* kavramları zâhirü'r-rivâye ve nevâdir kavramlarının karşıtı olarak kullanılmıştır. Bu üç kavram aynı zamanda bu tür meseleleri derleyen kitapların genel ismidir.

3. Geneli ilgilendirdiği için her dönemde sorulabilen ve bu yüzden de müftülerin ihtiyaç duyduğu, kurucu imamlar ya da meşâyih tarafından çözüme kavuşturulmuş fıkhî meseleler. *Fetâvâ* ve özellikle *vâkıât* kavramlarının "fürû-fetva derlemeleri" türünde kaleme alınan fetva kitaplarındaki kullanımı bu şekildedir. Bu kullanımda ilgili kavramların 6/12. yüzyılın ilk yarısında muhteva olarak anlam daralmasına, ikinci yarısında da kaynağı itibariyle bir anlam genişlemesine uğradığını görüyoruz.[75] Bu geniş anlamıyla fetâvâ ve vâkıât kavramları, meşâyihe ait tercih ve tahrîcleri de içine alacaktır. Bu anlamdaki fetâvâ ve vâkıât kavramlarının yaygın bir karşıt kavramı bulunmamakla birlikte Sadrüşşehid *vâḳıʿât-ı celiyye* kavramına karşılık *nevâdir-i ḫafiyye*yi kullanmıştır.[76]

B. Fetva ve Müftü

Meşâyihin fetva verme faaliyetleri ve bu noktadaki konumları hakkında kaynaklarda özel tanımlamalar yapıldığını görüyoruz. Biyografik çalışmalarda fetva ile iştigal eden isimlerin bu vasıfları özel olarak belirtilmiştir. Meşâyihten bazılarının da önceki müftülerin fetvalarını sonrakilere nakletme görevini üstlendiği ifade edilmiştir. Yanı sıra çözüm bekleyen yeni meselelerde otorite haline gelmiş olan ve bu noktada fetva mercii haline gelmiş isimler de diğer sıradan müftülerden ayırt edilmiştir. Nitekim belli bir şehirde fetva mercii haline gelmiş bölgesel müftülerle vâkıât alanında çok farklı bölgelerden kendilerine danışılan bölgeler üstü fetva

[75] Nitekim genel olarak 6/12. yüzyılın ilk yarısında kaleme alınan -ileride bahsedeceğimiz- "eser derlemeleri" türündeki fetva kitaplarında, sıklıkla meydana geldiği için müftülere sorulma potansiyeli taşıyan meşâyihin çözüme kavuşturduğu meseleler (vâkıât) derlenmişken, ikinci yarısında kaleme alınan "fürû-fetvâ derlemeleri" türündeki çalışmalarda aynı potansiyeli taşıyan meşâyihe yahut kurucu imamlara ait olan meseleler bir araya getirilmiştir.

[76] Biçer, **Sadru'ş-şehîd (536/1141)'in Umdetu'l-Fetâvâ Adlı Eserinin Tahkiki,** s. 6.

mercilerinin bu durumları özellikle vurgulanmıştır. Örneğin Ebû Hanîfe lakaplı Cafer b. Ahmed b. Behram'ın (3/9. y.y.) İsterabad, Ali b. Yunus el-Belhî'nin (ö. 3/9. y.y.) Belh, Ömer b. Ahmed el-Ġandâbî'nin (ö. 556/1160) Semerkant fetva mercii oldukları (إليه الفتوى بـ إسترآباد/بلخ/سمرقند) ifade edilmiştir.[77] Buna karşın, Ebu Ahmed el-ʿİyâzî (4/10. y.y.), Muhammed b. el-Fazl el-Kemârî (ö. 381/991), el-Hâkim Abdurrahman (b. el-Hasen) el-Kâtib (5/11. yüzyılın başları), Ali es-Suġdî (ö. 461/1068), Atâ b. Hamza es-Suġdî (5/11. yüzyılın son çeyreği), Abdülvâhid eş-Şeybânî (5/11. y.y.) ve *Ḫizânetü'l-ekmel* yazarı Cürcâni gibi isimlerin de bölgeler üstü fetva mercii olduklarına değişik ifadelerle dikkat çekilmiştir.[78]

Bölge meşâyihi bu yetkin konumları iyi bir eğitimden ve staj safhasından geçerek kazanmaktaydılar. Fetva kitapları ile biyografik çalışmalardan elde ettiğimiz verilerden, bölgedeki fıkıh eğitimi müfredatı içerisinde Şeybânî'nin eserlerinin önemli bir yer tuttuğunu anlıyoruz. Onun *el-Aṣl, el-Câmiʿu'l-kebîr, el-Câmiʿu's-saġîr, ez-Ziyâdât* ve *es-Siyeru'l-kebîr* isimli temel eserlerinin yanı sıra, nevâdir mesâilini içeren çalışmalar ve Tahâvî ile Kerhî'nin muhtasarları okunup ezberlenmiştir. Örneğin, Mergînânî'nin, hocası Minhâcü'ş-şerîa Muhammed b. Muhammed'den (ö. 535/1140) taʿlik faaliyetiyle birlikte okuduğu eserler arasında Şeybânî'nin yukarıdaki çalışmalarına ek olarak Hassâf'ın (ö. 261/875) *Edebü'l-kâḍî*'sinin de ismi geçmektedir. Ebu İshâk es-Saffâr'ın (ö. 326/938) okuduğu eserler arasında, Şeybânî'nin *es-Siyeru'l-kebîr*'inin ve Üstad Sübezmûnî'nin (ö. 340/951) *el-Keşf fî Menâḳibi Ebî Ḥanîfe*'sinin yanında Tahâvî'nin *Şerḥu meʿâni'l-âs̱âr*'ı da yer almaktadır.[79] Bütün bunlar meşâyihin temel fıkıh eğitim müfredatının nelerden oluştuğu konusunda bir fikir vermektedir.

Bedir, müftü adayının aldığı bu eğitimi "öğretim safhası" olarak niteler ve Hasîrî'nin fetva kitabının mukaddimesinde yer verdiği bilgilerden hareketle bu safhanın belirli kitapların üç aşamada öğretiminden ibaret olduğunu kaydeder; başlangıç, orta ve ileri aşama. Başlangıç aşamasında müftü; hukukun temel konularını,

[77] Bk. Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye**, c. 2, s. 12, 624, 632.

[78] يرحل إليه في الواقعات والنوازل Bk. Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye,** c. 2, s. 12, 624, 632; Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 65, 88, 123, 303, 312.

[79] Bk. Nesefî, **Fetâvâ Şeyhilislâm,** s. 43; Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye,** c. 1, s. 74, c. 2, s. 417, 512, c. 3, s. 319.

birbirine benzer meseleleri, bunların nitelikleri ile nüktelerini, Şeybânî'nin *el-Mebsûṭ* olarak bilinen eseri ve aynı isimle bilinen şerhleri üzerinden öğrenir. Orta aşamada ise, meseleleri aynı hükümde bir araya getiren soyut hukuk kuralını öğrenmek amacıyla Şeybânî'nin *el-Câmiʿu'l-kebîr* ve *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr* isimli eserlerini ve Hanefî hukuk doktrinini öz halinde vermeyi hedefleyen "muhtasarlar"ı okur. Bu iki temel aşamada müftü Hanefî hukuk doktrinini zahirü'r-rivâye eserleri üzerinden hem mesele mesele, hem de soyut hukuk kuralıyla bağlantılı bir şekilde öğrenmiş olur. Son aşamada ise fıkhın detay meselelerini[80] Ebû Yusuf ve Şeybânî'ye ait *nevâdir* başlıklı eserleri ile Şeybânî'ye ait olan ve onun *el-Câmiʿu'l-kebîr* isimli eserine ilaveleri içeren *ez-Ziyâdât* isimli eseri üzerinden öğrenir. Bu aynı zamanda müftü adayının ferʿî meselelerin asıllardan nasıl türediğini görmek üzere fıkıh usulünü öğrendiği aşamadır.[81]

Bütün bu temel ve teorik eğitimden sonra müftü adayı fetva eğitiminden geçmekte ve fetva pratiği yapmaktadır. Öğretim aşamasından sonra gelen ve vakit olarak neredeyse onun kadar süren bu "staj aşaması"nda bir müftünün yanında fetva uygulamasını öğrenen müftü adayı, burada hocasının hangi sorulara nasıl cevap verdiğini, yaşadığı coğrafyadaki örfü hangi durumları dikkate aldığını, nerelerde hükümleri esnetip nerelerde ihtiyatı gözettiğini, kendinden önceki fetva yazarlarını hangi konularda eleştirip desteklediğini pratik olarak görmektedir.[82] Fetva verme işinin doğrudan gözlemlenip öğrenildiği bu aşamada müftü adaylarının zaman zaman bir eser verdiği de görülmektedir. Necmeddin Nesefî'nin öğrenciliği sırasında hocası Ata b. Hamza es-Suġdî'nin bizzat kendisinden duyduğu, yazılı olarak elde ettiği ve onun meşâyihten aktardığı fetvalarından oluşturduğu fetva monografını buna örnek gösterebiliriz.[83] Hasîrî kendi döneminde bir hocanın yanında yapılan bu stajın gerçekleştirilebileceği bir diğer alternatif yolun da erken ve geç dönem müftülere ait fetva/nevâzil/vâkıât meselelerini incelemek ve onların fetva pratiğini bu meseleler üzerinden öğrenmek olduğunu söyler. Hatta Hasîrî'nin ifadelerinden hareketle, selef

[80] الزوايا من هذا الفن

[81] Bk. Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 65-75. (Hasîrî'nin **el-Ḥâvî**'sinin orijinal metninden yaptığımız bazı düzeltmelerle birlikte).

[82] Bk. Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 1a.

[83] Bk. Nesefî, **Fetâvâ Şeyhilislâm,** s. 37.

ve halefin fetvalarından oluşan *el-Ḥâvî* isimli fetva derlemesini bir anlamda bu amaçla kaleme aldığını söyleyebiliriz.[84]

Bazı biyografik anekdotlardan hareketle, aldığı bu teorik ve pratik fıkıh eğitiminden sonra müftünün fetva verme konusundaki ehliyetinin fetva icazeti almak suretiyle onaylandığını anlıyoruz. *el-Hidâye* yazarı Merğînânî'nin böyle bir icazet aldığı kaynaklarda yer almaktadır.[85] Zaman zaman doğrudan hocasının işaretiyle de fiilen fetva vermeye başlayan müftüler olduğunu görüyoruz. Hocası Kerhî'nin tensibi ile fetva vermeye başlayan Ebu Bekr Ahmed b. Muhammed ed-Dâmeğânî (ö. ?) buna örnektir.[86] Ayrıca bir beldenin müftüsü olmak için öyle görünüyor ki oranın önde gelen ilim ehlinin onayı gerekmektedir. Nitekim Necmeddin en-Nesefî'nin aktardığına göre, Ahmed b. Mansur el-İsbîcâbî'nin (ö. 480/1087) Semerkant'a gitmesinden sonra ilim ehlinin takdiriyle fetva makamına oturması bu şekilde gerçekleşmiştir.[87]

C. Fetva ve Müsteftî

Fetva faaliyetinin diğer unsuru olan müsteftilerin kimliklerinin de çeşitlilik arz ettiği görülmektedir. Bu kimseler halktan herhangi biri ya da bir fıkıh öğrencisi olabiliyorken, devlet ricalinden, kadı ya da bir başka müftü de olabilmekteydi. Soru sahibinin kimliğini, kimi zaman fetva metninde yer alan ifadelerden kimi zaman da sorulan sorunun mahiyetinden tespit etmek mümkündür. Örneğin bazı fetvalarda "bir kadın elindeki fetva pusulasıyla gelip Ebu Nasr'a şöyle sordu", "Emir Ebû Yakub'tan Ebu Nasr Muhammed b. Sellâm'a şöyle bir mesele geldi", "Üsrûşene imamları, Semerkant ve Buhara imamlarına yazarak şunu sordu" vb. ifadeler yer almaktadır.[88] Bu tür kayıtların yer almadığı bazı fetvalarda ise sorulan sorunun derinliğinden uzman bir isim tarafından yöneltildiği anlaşılmaktadır:

---

[84] Bk. Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 1a-1b. Müftü adayının öğretim ve staj aşamasıyla ilgili yukarıda yer verdiğimiz bilgilerin de temel kaynağını oluşturan detaylı bir değerlendirme için bk. Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 57-80.

[85] Kefevî, **Ketâʾib**, c. 2, s. 557. Ayrıca Hârizm bölgesi meşâyihinden olduğunu düşündüğümüz Muhammed b. el-Hüseyn el-Bârîî adına, hicri 677 yılında düzenlenen bir fetva icazeti belgesinin metni için bk. Kefevî, **Ketâʾib**, c. 3, s. 298-301.

[86] Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye,** c. 2, s. 504.

[87] Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye,** c. 1, s. 335.

[88] Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiş,** vr. 239a; Necmeddin Hâsî, **el-Fetâva's-suġrâ,** (İstanbul: Beyazıt Ktp. Merzifonlu, 18980), vr. 227a.

> [Ebu Bekr Muhammed b. el-Fazl'a] Uygulamadaki *icâre-i tavîle* yoluyla evler kiralayan ve sonra bu evleri, sahibinin iznini alarak ya da almayarak yıkan ve binaları yeniden yapan kişinin durumu soruldu. Dedi ki: İcâre akdi bozulmaz, çünkü asıl (arazi) bakidir. Kendisine denildi ki: *[Kitâbü'l-] İcârât*'ta, evler oturulamayacak şekilde yıkılırsa icâre akdinin bozulacağı geçmiyor mu? (…)[89]

Fetvanın özellikle son kısmında yer alan soruda Şeybânî'nin *el-Aṣl*'ının *İcârât* bölümüne yapılan atıftan anlaşılmaktadır ki bu soruyu fıkıh alanında uzman biri, muhtemelen de Muhammed b. el-Fazl'ın halkasında ders alan ya da fetva stajı gören öğrencilerinden biri sormuştur. Çünkü bu kadar teknik bir bilgiye halktan birinin vakıf olması mümkün değildir. Bu da demek oluyor ki müftülere sorulan ve dolayısıyla fetva literatüründe yer alan bu tür detaylar içeren soruları zaman zaman fıkıhta uzman kişiler de yöneltebiliyordu.

Tam bu noktada Hallaq'ın fetvanın mahiyetini ortaya koyma bağlamında dile getirdiği, fetvaların farazi meseleler olmadığı ve neredeyse bütün fetvaların spesifik kişilerin yaşadığı olaylara dair müftüler tarafından verilen fıkhî cevaplar olduğu iddiasına değinmemiz uygun olacaktır.[90] Fetva meselelerinin fürû meselelerinden farklı olduğu yönünde ortaya konulan bu tespit önemlidir. Ancak az önce değindiğimiz üzere müftülere soru yönelten isimler zaman zaman fıkıh öğrencileri olabiliyordu ve bunların sordukları sorular, dış dünyada gerçekleşmiş bir olayın kendisine dair değil teknik detay ve ayrıntı içeren uzman soruları da olabilmekteydi. Bu yüzden, Hallaq'ın söylediği "neredeyse bütün fetvaların dış dünyada yaşanmış olaylara dair olduğu" iddiasını olduğu gibi kabul etmenin mümkün olmadığını düşünüyoruz. Bu tür olaylar üzerine verilen fetvaların oldukça fazla olduğunu kabul etmekle birlikte fetva kitaplarının zaman zaman uzmanlarca yöneltilmiş sorulara verilmiş cevapları da içerdiğini gözden kaçırmamak gerekir. Bu durum aynı zamanda fetva kitapları içerisinde yer alan ve mahiyeti itibariyle uzmanlık gerektiren fetvaların ilgili literatürdeki varlık sebeplerini izah etmesi açısından da önemlidir.

Aynı bağlamda Kınalızâde'nin fetva mesâiline niçin fetâvâ denildiğini izah sadedinde yaptığı yorum ise gerçeğe daha yakın gözüküyor: "Bu tür meselelere fetâvâ

---

[89] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 146b.

[90] Hallaq, "From Fatwās To Furūʿ"**,** 32-33.

denilmesi, bunların tamamının fetva (sorulması) ile ortaya çıkması sebebiyledir. Diğer iki türdeki (zâhirü'r-rivâye ve nêvâdir) meseleler ise böyle değildir; onların kahir ekseriyeti faraza vazedilmiştir."[91] Dolayısıyla *fetâvâ* olarak sınıflandırılan meselelerin tamamının, zâhirü'r-rivâye ve nevâdir meselelerinin aksine faraza ortaya atılan bir soruya değil de gerçek bir kişi tarafından yöneltilen bir soruya verilmiş cevaplar şeklinde tanımlanmasının daha doğru olduğunu düşünüyoruz. Fetva yazarları bu türden gerçek olaylara dayanan fetvalara genellikle "bu mesele fetva vakasıdır", "bu mesele yaşanmıştır" (*hâzihi'l-mesele vâkıʿatü'l-fetvâ, vakaʿat hâẕihi'l-mesele*...) vb. ifadelerle ayrıca işaret etmektedirler.[92]

Ancak bu tanımlama dahi dar anlamıyla fetva kavramının mahiyetine yöneliktir. Geniş anlamda *fetâvâ* ve *vâkıât* meseleleri (bir zamanlar bile olsa) gerçek kişi tarafından sorulmuş sorulara verilen cevaplardan ibaret değildir. Özellikle de bizim fetva literatürüne dair ileride yapacağımız sınıflandırmada "fürû-fetva derlemeleri" olarak adlandırdığımız türde yazılan eserlerin, zaman ve coğrafya farkı söz konusu olmaksızın sıklıkla vuku bulduğu düşünülerek hakkında fetva sorulmasının muhtemel olmasına binaen fürû literatüründen derlenen meselelerin (*vâkıât*) böyle olmadığını söyleyebiliriz. Kınalızâde'nin ifadelerindeki *fetâvâ mesâili* daha çok "kişisel fetva derlemeleri" ile "bölgesel fetva derlemeleri"nde[93] yer alan meseleler hakkında geçerlidir.

Müsteftîlerin toplumun farklı tabakalarına mensup kimselerden oluştuğu hususunun fetvaların içeriğinden de anlaşılabildiğine değinmiştik. Nitekim fetvaların kahir ekseriyeti fıkhî konularda olmakla birlikte zaman zaman itikadî, tasavvufî ve hatta fıkıh usulüyle ilgili fetvaların literatürde kendilerine yer bulduğunu görüyoruz.[94]

---

[91]Ençakar, "Kınalızâde Ali Efendi", s. 122.

[92] Bk. Nesefî, **Fetâvâ Şeyhilislâm,** s. 216; Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 1, s. 99, c. 3, s. 253, 346, c. 6, s. 234, c. 9, s. 231, 237; Tercümânî, **Yetîme,** vr. 260b. Şeybânî'nin bu tür meselelerde "şöyle bir problemle karşılaştık" (ابتُلِينا بمسالة) şeklinde bir ifade kullandığı görülmektedir. Bk. Serahsî, **el-Mebsûṭ,** c. 16, s. 38.

[93] Bu tür derlemeler hakkında bk. "İkinci Bölüm."

[94] İtikadî ve tasavvufî fetvalara örnek olarak bk. Semerkandî, **Kitâbü'n-nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 362a; Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 283b-290b; Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiş,** vr. 246a vd.; Kirmânî, **Cevâhirü'l-fetâvâ,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa: 921) vr. 258b vd. Fıkıh usulüyle ilgili fetvalara örnek olarak bk. Kirmânî, **Cevâhirü'l-fetâvâ,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 921), vr. 255b vd.

Bu da, müsteftilerin her zaman halktan birileri olmadığını, detay fıkhî konuların yanında fıkıh usulü gibi özel ilgi ve uzmanlık gerektiren alanlarda yöneltilen soruların uzman kişiler tarafından müftülere yöneltildiğinin bir diğer göstergesidir.

Dönemin ilmi gündemine dair veriler içeren bu fetvalar aynı zamanda ilgili coğrafyadaki itikadi fırkalar hakkında sağladığı bilgiler açısından da önemlidir. Ayrıca bütün bu farklı türdeki fetvalar, Orta Asya geleneğinde fetva kavramının temelinde fıkhî konular yer almakla birlikte çok daha geniş bir çerçevesinin olduğunu göstermektedir. Ancak bu söylediğimiz daha çok "kişisel fetva derlemeleri" ile Sadrüşşehid öncesi yazılan "bölgesel derlemeler" ve "eser derlemeleri" için geçerlidir. Nitekim bu fıkıh dışı fetvaların büyük çoğunluğu 6/12. yüzyılda Sadrüşşehid'le birlikte başlayan yeni telif geleneğinde fetva kitaplarından ya çıkarılmış ya da daha çok ilgili olduğu fıkıh babları içerisinde kendisine yer bulmuştur.

D. Fetvanın Mekânı

Peki bu fetvalar nerede soruluyor ve cevaplanıyordu? Bu sorunun cevabı sadece fetva faaliyeti için basit bir yer belirlemeden ibaret olmayacaktır. Aynı zamanda fetva literatürünün neden Irak değil de Orta Asya coğrafyasında ortaya çıktığının da bir anlamda açıklamasını içerecektir.

Irak coğrafyasındaki meşâyihin fıkhî faaliyetlerinin meseleleri delillendirmek ve usuli olarak temellendirmek gibi daha çok entelektüel bir uğraş alanı olarak nitelendirebileceğimiz bir noktada yoğunlaştığını görüyoruz. Bu söylediğimiz özellikle de Kerhî ve öğrencileri ile onlardan sonra gelen Iraklı Hanefîler için geçerlidir. Onların fıkhî uğraşları içerisinde halkın fetvalarını cevaplamak gibi bir faaliyetin, sistematik ve düzenli bir şekilde yer aldığını göremiyoruz. Orta Asya'daki Hanefî meşâyihin fıkhî faaliyetlerinin ise fetva vermek, özellikle de halkın fıkhî sorularını cevaplamak ve dahası "sorunlarına çözüm bulmak" gibi bir misyon taşıdığını söyleyebiliriz. Böyle bir misyonun varlığının bizzat fetva kitaplarında kural haline geldiğini görüyoruz. Örneğin Attâbî, umum belvâ olmuş meselelerde müftünün Ebû Hanîfe'nin görüşünü almayıp Ebû Yûsuf ve Muhammed'in ya da ikisinden birisinin görüşüyle fetva vermesinin câiz olduğunu söyler ve bu şekilde hareket edildiğine dair uygulamadan örnekler verir. Kâdîhân, dönem farklılığından

kaynaklanan ihtilaflarla, müzâraʿa ve müsâḳât gibi toplumun önemli bir kesimini ilgilendiren (*umum belvâ*) akitlerde İmameyn'in görüşünün tercih edileceğini ifade etmiştir.[95] Öncesinde Semerkandî, şeriata muhalif olmayan konularda örf ile mezhep görüşünün çatışması halinde müftünün örf ile fetva vermesi gerektiğini söylemiştir.[96] Dahası, "insanların zorluk çektiği yerlerde hükümlerin esneyeceği" prensibi ilk defa genel bir hukuk kuralı olarak kendisine 5/11. yüzyılda fetva literatüründe yer bulmuştur.[97]

Bu misyonu yerine getirmek üzere Orta Asyalı Hanefî fakihlerin daha çok erken dönemden itibaren halkın sorularını yanıtlamak ve sorunlarını çözmek üzere "amme meclisleri" kurduklarını görüyoruz. Bunların en erken örneklerinden birisi 4/10. yüzyıl fakihlerinden Hâkim Şehîd'in (ö. 334/945) Buhara'da kurduğu amme meclisidir. Bu meclisle ilgili aktarılan bir anekdotta Hâkim Şehîd satın alınan bir malın istihkak durumunun ortaya çıkmasıyla ilgili kendisine sorulan bir soruya dair fetva vermiştir.[98] Fetva ve biyografik kaynaklarda çeşitli vesilelerle aktarılan birçok fetvadan anlaşıldığı üzere 4/10. yüzyılda Ebu Bekr Muhammed b. el-Fazl, çağdaşı Ebu Hafs es-Sefkerderî, öğrencisi Abdullah b. el-Fazl el-Hayzâhazî[99] ve 5/11. yüzyılda Halvânî gibi isimlerin amme meclisleri bulunmakta ve bu isimler cami, medrese, ev ve çarşı-pazar gibi yerlerde kurulan halk meclislerinde kendilerine yöneltilen soruları cevaplamaktaydılar.[100]

E. Fetvanın Biçimi

[95] Attâbî, **Cevâmiʿu'l-fıḳh,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi, 607), vr. 1b; Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c. 1, s. 3.

[96] Semerkandî, **Kitâbü'n-nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 358a.

[97] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 125a. Orta Asya'daki Hanefî meşâyihinin bu karakteristik fıkıh anlayışlarından ilerleyen bölümlerde daha detaylı bahsedeceğiz.

[98] Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiş,** vr. 39b (**Fetâvâ Ebî Bekr Muhammed b. el-Fazl**'dan naklen).

[99] Buhara'nın bir köyüne nispetle Hayzahâzî olarak meşhurdur. Kaynaklarda "Buhara müftüsü" olarak anılmaktadır. (Bk. Abdülkerim es-Semʿânî, **el-Ensâb,** (Haydarâbâd: Dâiratü'l-meârifi'l-Osmâniyye, 1382/1962), c. 5, s. 254; Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye,** c. 2, s. 322;) Öğrencisi Zendevîsetî'nin *Naẓmü'l-fıḳh* isimli eserinde çok sayda fıkhî görüş ve fetvası yer almaktadır. Vefat tarihi bilinmemektedir. Muhammed b. el-Fazl'ın diğer öğrencileri dikkate alındığında 5/11. yüzyılın başlarında vefat ettiği şeklinde bir tahmin yürütülebilir.

[100] Bu isimlere ait amme meclisleri ve buralarda verilen fetvalara örnek için bk. Yahya b. Ali Zendevîsetî, **Naẓmü'l-fıḳh ve'l-işrâf ʿalâ usûlihî,** (Özbekistan: Devlet Halk Ktp. Şark Yazmaları, 2884), vr. 30b, 31b, 32b, 39b, 86a; Nesefî, **el-Ḳand,** s. 428.

Müsteftîlerin soru sorma ve müftülerin de bunları cevaplama biçimi, bu kadar çok fetvanın nasıl olup da korunabildiği sorusunu da bir anlamda cevapladığı için önemlidir. Bu nedenle fetvaların nasıl sorulup cevaplandığı da fetva mekânından sonra izah edilmesi gereken bir diğer konudur.

Sorular zaman zaman sözlü olarak müftülere yöneltilebiliyor olsa da bölgede fetvanın yazılı olarak sorulması ve cevaplandırılması şeklinde köklü bir geleneğin bulunduğunu söyleyebiliriz. İslam fıkıh geleneğinde öteden beri fetva sorularının yazılı olarak müftüye sunulduğunu, müftünün de bunu aynı şekilde yazılı olarak cevaplandırdığını görüyoruz. Fetva kitaplarında bu konuda tabiiinden İbrahim Nehaʿî'ye (ö. 96/714) kadar ulaşan örnekler mevcuttur.[101] Aynı şekilde müftünün yaşadığı şehrin uzak olması nedeniyle mektup yoluyla kendisine soru sorulması da oldukça yaygın görülen bir uygulamadır. Şeddâd b. Hakîm (ö. 213/828), Muhammed b. Semâʿa ve İsâ b. Ebân'ın (ö. 221/836) Şeybânî'ye mektup yoluyla sordukları çok sayıda fıkhî meselenin örneği kaynaklarda mevcuttur.[102] Yine fetva kitaplarında Maveraünnehir alimlerinin, Irak meşâyihinin önde gelen isimlerinden Kerhî'ye yazılı olarak sordukları ve onun da aynı şekilde cevaplandırdığı meselelerin varlığından haberdarız.[103] Mesafeden dolayı Orta Asyalı Hanefî meşâyihinin örneğin Semerkant'tan Buhara'ya, Nesef'ten Semerkant'a yazılı olarak sorduğu fetvalar da mevcuttur.[104] Hatta bu gelenek zamanla, "müçtehit olmayan müftünün başka bir şehirdeki fakihe yazılı olarak müracaat etmesinin gerekli olduğu" şeklinde bir fetva usulü normuna da dönüşmüştür.[105]

Ancak fetvaların yazılı olarak sorulması, müftünün başka bir şehirde/bölgede olması durumuna mahsus değildir. Normalde de müsteftiler, takip edilmesi gereken

[101] Bk. Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ,** vr. 42b.

[102] Bk. Semerkandî, **Kitâbü'n-Nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 238a; Nâtıfî, c. 1, s. 252, c. 2, s. 365; Hasîrî, **el-Ḫâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 35b, 197a; Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ,** vr. 37b, 73a, 241a.

[103] Hasîrî, **el-Ḫâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 296b; Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ,** vr. 104b.

[104] Örneğin Nesefî'nin yazılı olarak Buhara'ya gönderdiği ve Sadrü'l-İslam el-Pezdevi ile Serahsî tarafından cevaplanan bir fetva örneği için bk. Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ,** vr. 165b. Üsrûşeneli imamların Semerkantlı imamlara yazılı olarak sordukları bir fetva örneği için bk. Nesefî, **Fetâvâ Şeyhilislâm,** s. 85. Nesef'ten Semerkant'a sorulan bir diğer fetva örneği için bk. Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ,** vr. 104a.

[105] Bk. Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c. 1, s. 3.

bir prosedür olarak sormak istedikleri soruyu, *rukʿatü'l-istiftâ* (ya da *kitabü'l-istiftâ*) olarak adlandırılan bir "fetva pusulası"na kaydedip müftüye bu şekilde arz ederlerdi.[106] Fetva pusulalarında sorunun müftünün ismine hitaben sorulması, müftüye dua edilmesi, cevabın başında besmele, sonunda da fıkhî konularda *vallahü aʿlem*, itikadî konularda *vallâhü'l-müveffiḳ* vb. ibarelerin ve cevap veren müftünün isminin yazılması adaptan sayılırdı. Hatta meşhur müftülerden Ebû Ali en-Nesefî, ismine hitaben sorulmayan fetvanın cevabında kendi ismini yazmamayı tercih etmiştir.[107] Bazı kaynaklarda fetva pusulasının altında müftünün dışında, kızı, eşi, kız kardeşi gibi hane halkının isimlerinin de yazıldığı geçmektedir.[108] Yine bazı fetvalardan anlaşıldığı üzere halk sorularını, uzmanlardan yardım almak suretiyle fetva prosedürüne uygun hale getirmekte ve müftünün cevaplayabileceği formata dönüştürmektedir.[109] Müftüler, fetva adabına uygun formatta yazılı bir şekilde önüne gelen soruları, aynı pusula üzerinde yazılı olarak cevaplardı. Mektupla sorulan bazı fetva örneklerinde müftünün cevabının sorunun kenarına kaydedildiği de görülmektedir.[110] Çalıştığımız dönemin sınırları itibariyle müftülerin cevaplarını fetva pusulasına bizzat kendilerinin yazdığını söyleyebiliriz. Halvânî, Ali es-Suġdî ve Ata b. Hamza es-Suġdî'den aktarılan ve çok sayıda fetvayı bizzat kendilerinin kaleme aldığını ifade eden anekdotlar bunu göstermektedir.[111] Cevabı verilen fetvalar bazı durumlarda (muhtemelen de fetvayı veren kişinin staj yapan müftü adayı olması durumunda) daha uzman bir müftü tarafından kontrol edilmekte ve sonrasında müsteftiye teslim edilmektedir.[112]

[106] Bu isimlendirmeler için bk. Hallaq, "From Fatwās To Furūʿ"**,** s. 31. Semerkantlı müftülerden Ebu Nasr ed-Debûsî'ye "fetva pusulası" (*rukʿa*) ile sorulan bir fetva için bk. Hasîrî, **el-Ḫâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 291a (Muhammed b. el-Velîd'e ait **el-Câmiʿu'l-esġar**'dan naklen); Hâsî, **el-Fetâva's-suġrâ,** vr. 227a. Zamanın en meşhur müftüleri arasında yer alan Necmeddin Nesefî'nin yazılı olarak cevapladığı çok sayıda fetvadan birkaçı için bk. Nesefî, **Fetâvâ Şeyhilislâm,** s. 200; Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiş,** vr. 3a, 4b, 89b, 65a, 100b, 103b.

[107] Nesefî, **el-Ḳand,** s. 428; Ûşî, **el-Fetâva's-Siraciyye,** s. 606.

[108] Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye,** c. 4, s. 120.

[109] Nesefî, **Fetâvâ Şeyhilislâm,** s. 97.

[110] Bizzat Nesefî'nin yazıp Buhara'ya gönderdiği bir soruda, Sadrü'l-İslam el-Pezdevi'nin cevabının sorunun solunda, Serahsî'nin cevabının da sağında kaydedildiği bir fetva örneği için bk. Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiş,** vr. 165b vd.

[111] Bk. Nesefî, **Fetâvâ Şeyhilislâm,** s. 43-44.

[112] Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiş,** vr. 60a.

Müftünün cevabını içeren fetva pusulasının bir nüshası müsteftiye verilmektedir.[113] Ancak bazı fetvalarda, bu fetva pusulalarının kaynak olarak kullanılmasından anlıyoruz ki, müftüler bu fetvaları müsteftilere verilen nüsha dışında mutlaka başka bir yere daha kaydetmekte ya da cevabın ikinci bir nüshasını çıkarmaktadır. Buna ilaveten uzman kişiler tarafından sorular ile müftülerin bunlara verdiği cevapların muhafaza edildiğini de biliyoruz.[114]

Hallaq'ın "primary fatwās" olarak bahsettiği[115], fetvanın ilk defa yazılı bir metin haline geldiği bu orijinal formlarının, sonraki fetva literatürüne kaynaklık etmiş olmasının -fetvaların sayısının çokluğu göze alındığında- kaçınılmaz olduğunu düşünüyoruz. Eğer bu orijinal fetva metinleri, müftüler tarafından yazıldıkları esnada bir şekilde kaydedilip fetva eserlerinin yazarlarına bu şekilde intikal etmemiş olsaydı, fetva literatüründe bulunan bunca fetvanın bu hacimde derlenmesi muhtemelen mümkün olmazdı. Bu nedenle fetva pusulalarından ibaret olan bu "orijinal fetva metinleri"nin öncelikli olarak "kişisel fetva derlemeleri"ne kaynaklık ettiğini, "kişisel fetva derlemeleri"nin de "bölgesel fetva derlemeleri"ne, "eser derlemeleri"ne ve nihayet "fürû-fetva derlemeleri"ne -doğrudan ya da dolaylı olarak- kaynaklık ettiklerini düşünüyoruz.

Neredeyse tamamı Arapça kaleme alınan fetva literatürünün en temelde bu orijinal fetvalara dayandığı düşünülecek olursa aklımıza orijinal fetvaların dilinin ne olduğu sorusu gelmektedir. Nitekim fetva eserlerinde çok sayıda Farsça kelimenin, fetva sorusunun ve hatta cevabının bulunduğunu görüyoruz. Hârizm bölgesinde kaleme alınan eserler hakkında benzer şeyleri de Hârizm diliyle ilgili olarak söyleyebiliriz.[116] Bu fetvaların bir kısmı orijinal dilleriyle muhafaza edilmiş ve literatüre bu şekilde geçmiştir. Diğer bir kısmı da müsteftinin sorusunu fetva

---

[113] Semerkantlı Ata b. Hamza es-Suġdî'nin, hocası Seyyid Ebu Şücâʿ'a sorduğu ve yazılı olarak aldığı cevabın bir nüshasının kendisinde bulunduğunu ifade ettiği bir fetva için bk. Nesefî, **Fetâvâ Şeyhilislâm,** s. 167.

[114] Kadı İsbîcâbî'ye ait orijinal bir fetvanın Kirmânî tarafından kaynak olarak kullanıldığına dair bk. Muhammed b. Abdürreşid el-Kirmânî, **Cevâhirü'l-fetâvâ,** (Dımaşk: Dâru'l-mirac, 1441/2020), s. 471.

[115] Hallaq, "From Fatwās To Furūʿ"**,** s. 32.

[116] Örneğin, Hârizmli fetâvâ yazarı Zâhidî'nin **Ḳunye** isimli meşhur fetva çalışmasında yer alan eski Hârizm diliyle kaydedilen ifadeler Celâleddin b. Muhammed el-İmâdî el-Hârizmî (8./14. yüzyıl) tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir. Hârizmî'nin eserinin ismi **Tercemetü'l-ʿibârâti'l-Ḫârizmiyye el-meẕkûre fî Ḳunyeti'l-Münye** olup Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1086'da bir nüshası mevcuttur.

prosedürüne uygun hale getiren uzmanlar tarafından Arapçaya çevrilmiş olmalıdır. Hatta doğrudan uzman kişiler tarafından müftülere yöneltilen soruların orijinali Arapça da olabilir. Ancak bizim kanaatimiz, Arapça olmayan ve müftüye arz edilmeden önce uzmanlarca Arapçaya çevrilmemiş olan fetvaların, fetva kitaplarının yazarları tarafından Arapçaya tercüme edildiği şeklindedir. Bu da fetva literatürünü oluşturan eserlerin yazarlarının, derleme ve tasnif işleriyle birlikte yerel dilde sorulan-cevaplanan fetvaların Arapçaya tercüme edilmesi işini de yerine getirdikleri anlamına gelmektedir. Ana dili Arapça olmayan bir bölgede bu kadar çok Arapça fetvanın tedvin edilmesinin ancak bu şekilde açıklanabileceğini düşünüyoruz.

İKİNCİ BÖLÜM
FETVA LİTERATÜRÜNÜN DOĞUŞU: BÖLGESEL FETVA DERLEMELERİ

Fetvalar yazı formuna ilk defa, soruyu soran (*müsteftî*) tarafından müftüye yöneltildikleri evrede geçmişlerdi. Klasik eserlerde *rukʿa/rukʿatü'l-istiftâ* (fetva pusulası) olarak anılan bir kâğıt parçasına müsteftiler tarafından kaydedilen soruların müftüye yazılı olarak arz edildiğini, müftünün de aynı kağıt parçasının boş bir tarafına cevabını kaydettiğinden daha önce söz etmiştik.[117] Mezheplerin kurumsal kimlik kazanmalarından önceki dönemlerde dahi görülebilen bu uygulamanın yaygınlığı sayesinde müftülerin verdikleri fetvalar kayıt altına alınmış ve böylece sonraki nesillere aktarılma şansı bulmuştur. Fetva pusulalarında yazıya dökülmek suretiyle kalıcı hale gelen bu fetvaların, daha sonra bizzat müftü ya da öğrencileri tarafından kaleme alınan ve onların kişisel fetvalarının derlendiği çalışmaların da ilk yazılı kaynakları olduğunu söylemek mümkündür. Mezhebin kurucu imamlarına sorulan sorular ve onların verdiği cevaplar ise daha çok öğrencileri tarafından kaleme alınan *Nevâdir* isimli çalışmalarda kayıt altına alınmıştır.[118] Mezhebin mesâil tasnifinde bu fetvalar, içerisinde yer aldıkları eserlerin ait olduğu ve zâhirü'r-rivâyenin karşısında yer alan "nevâdir mesâili" olarak sınıflandırılmışlardır.

Tarihi gelişimini mevzubahis edeceğimiz fetva literatürü, klasik mesâil sınıflandırmasında zâhirü'r-rivâye ile nevâdir mesâilinin karşısında üçüncü bir kısım olarak sınıflandırılan meselelerin ana kaynakları olan ve Hanefî mezhebinde meşâyih döneminin başladığı 3/9. yüzyıldan itibaren 6/12. yüzyıla kadar kaleme alınan çalışmalardan oluşmaktadır. Bu dönemin ilk yüzyılı, fetva literatürünün öncü örneklerinin kaleme alındığı zaman dilimidir. Bu yüzyılda ve onu takip eden 4/10. yüzyılda *mesâil*, *fevâid* ve *fetâvâ* adı altında, birçok fakihin kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplar, ya bizzat cevap sahibi fakih tarafından ya da öğrencileri tarafından derlenerek eser haline getirilmiştir. 3/9. yüzyılda başlayan bu tedvin geleneği 5/11 ve 6/12. yüzyıllarda (ve sonrasında) da kesintisiz devam etmiş ve meşâyih dönemi müftülerinin verdikleri fetvalar, bu sefer *fetâvâ fülân* adı altında bir araya getirilerek fetva literatürünün alt türlerinden biri olan "kişisel fetva derlemeleri"ni oluşturmuştur.

---

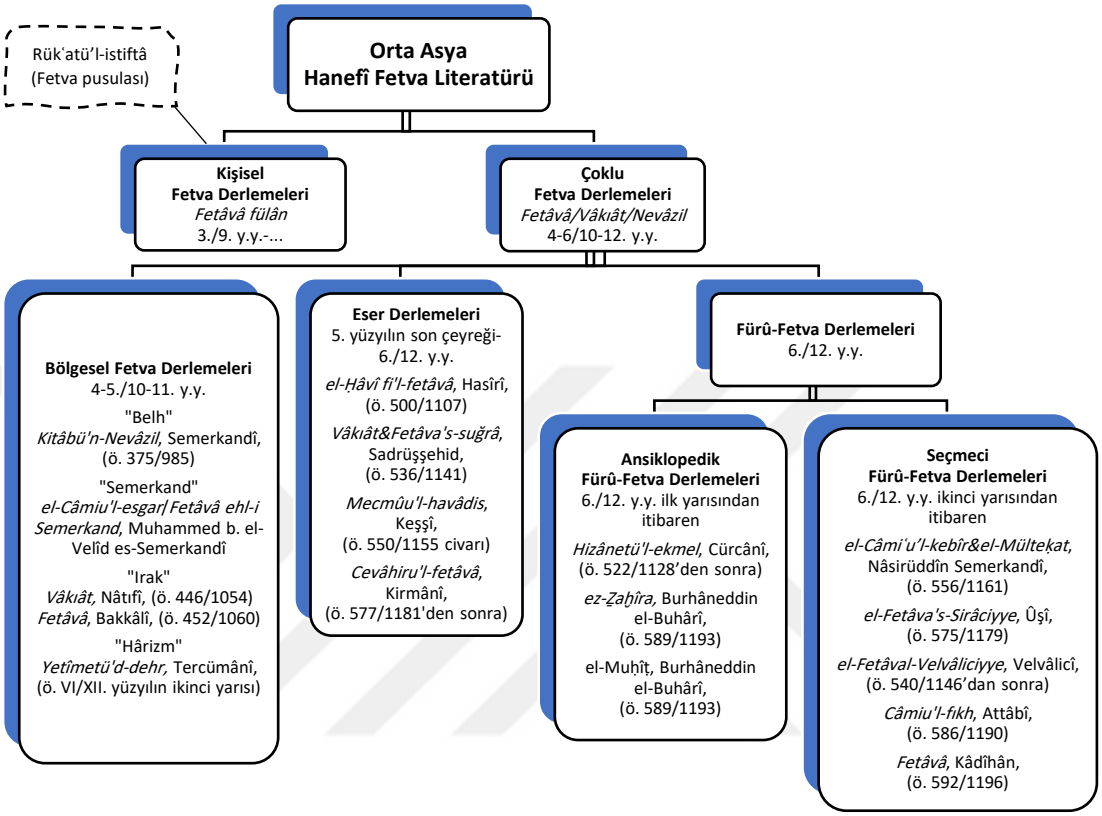
[117] Bk. "Birinci Bölüm". Ayrıca bk. Hallaq, "From Fatwās To Furūʿ"**,** s. 31. Müftülerin cevaplarını fetva pusulasının kenarına yazdıklarına dair bir diğer örnek için bk. Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḫavâdiş,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 165b.

[118] Bk. Ençakar, **Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü, ,** (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019), s. 194-200.

“Kişisel fetva derlemeleri” adını verdiğimiz “fetâvâ fülân” başlıklı çalışmalar fetva literatürünün en temel eserleridir. Bu türde kaleme alınmış olan çalışmalar herhangi bir yüzyıla özgü olmayıp hemen her dönemde karşımıza çıkmaktadır. “Kişisel fetva derlemeleri”ni, birazdan bahsedeceğimiz “çoklu fetva derlemeleri”nden ayıran en büyük özellik, tek bir kişiye sorulan soru ve cevapları içermesidir. Araştırma sınırlarımızı dikkate alarak çok azının günümüze ulaştığını söyleyebileceğimiz “kişisel fetva derlemeleri” aynı zamanda “çoklu fetva derlemeleri”nin başlıca kaynakları arasında yer almıştır. Başka bir ifadeyle, “kişisel fetva derlemeleri” içerisinde yer alan bir çok fetva günümüze “çoklu fetva derlemeleri” türündeki eserler içerisinde ulaşmıştır.

Bizim fetâvâ literatürüne yaptığımız tasnifte “kişisel fetva derlemeleri”nin karşısında “çoklu fetva derlemeleri” yer almaktadır. Bu başlık altında “birden fazla müftünün fetvalarını bir araya getiren çalışmalar”ı kastediyoruz. Bu tür eserlerde, ister eserin yazarı olsun ister bir başkası olsun, tek kişiye ait fetvalar derlenmez. “Çoklu fetva derlemeleri”nin altında yine bizim sınıflandırmamıza göre üç alt tür yer almaktadır. Bunlar; “bölgesel fetva derlemeleri”, “eser derlemeleri” ve “fürû-fetva derlemeleri”. Fürû-fetva derlemeleri de kendi içinde “ansiklopedik fürû-fetva derlemeleri” ve “seçmeci fürû-fetva derlemeleri” şeklinde iki alt türe ayrılmaktadır. Biz çalışmamızda fetva literatürünün gelişimini ve bu literatürde yaşanan fıkhî değişimi incelerken “çoklu fetva derlemeleri”ni esas alacağız. Zira daha önce de işaret ettiğimiz üzere bu çoklu derlemeler, büyük ölçüde “kişisel fetva derlemeleri”ni kaynak olarak kullanmış ve bunları bünyesinde tazammun etmiştir. “Kişisel fetva derlemeleri”nin bir çoğunun günümüze ulaşmama sebeplerinden biri de muhtemelen budur. Ancak daha da önemlisi, fetva literatürü içerisinde bir yazın türü olarak gelişim gösteren ve farklı alt sınıfları ortaya çıkan tür de “kişisel fetva derlemeleri”nden ziyade “çoklu fetva derlemeleri” olmuştur. Bu nedenle “kişisel fetva derlemeleri”ne sadece fetva literatürüne dair yaptığımız genel tasnif içerisinde yer vermekle yetineceğiz.

Tablo 2: Orta Asya Hanefî Fetva Literatürü Tasnifi



Fetva literatürünün alt türlerinin kronolojik olarak ortaya çıkışları da bu tasnifte verdiğimiz sıralamaya uygundur. Buna göre önce kişisel fetva derlemeleri kaleme alınmıştır. Bu türün ilk örneklerinin 3/9. yüzyılda görüldüğünü söylemiştik. 4/10. Yüzyıla geldiğimizde ise bölgesel fetva derlemelerinin kaleme alındığını görüyoruz. Bu derlemelerde 4/10. yüzyılın ikinci yarısından,[119] 5/11. yüzyılın ikinci yarısına kadar sırasıyla; Belh, Semerkand, Irak ve son olarak da Hârizm meşâyihinin fetvalarının derlendiğini görüyoruz. Bölgesel fetva derlemeleri de dahil olmak üzere mevcut fetva eserlerinden derlenmek suretiyle ortaya çıkan "eser derlemeleri"nin ilk örneği 5/11. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkmıştır. Bu çalışmalar kendilerini, bölgesel fetva derlemelerindeki gibi belirli bir bölge meşâyihinin fetvalarıyla sınırlandırmamış;

[119] Bu türün ilk örneği olan ve Belh meşâyihinin görüşlerini **Kitâbü'n-Nevâzil** isimli eserinde derleyen Semerkandî'nin 321/933 yılında doğup 375/985 yılında vefat ettiğini düşünecek olursak, onun eserini 4/10. yüzyılın ikinci yarısında, muhtemelen de son çeyreğinde telif ettiğini söyleyebiliriz.

aksine hemen her bölgeyi temsil eden fetva derlemeleriyle kişisel fetva derlemeleri türündeki kitapları bir araya getirmiştir. "Eser derlemeleri" türündeki çalışmaların telifi 6/12. yüzyılın son çeyreğine kadar devam etmiştir. Bu yüzyılda yazarlar yeni bir telif türü daha ortaya koymuşlardır. Bu yeni telif türünde fetva yazarlarının derleme konusu bölgesel fetvalar ya da fetva kitapları değildir. Onlar doğrudan iki farklı mesâil türünü; zâhirü'r-rivâye ve nevâdir türlerine ait fürû meseleleriyle fetva meselelerini tek bir eserde derlemeyi başarmışlardır. Bu çalışmalardan bazıları fürû ve fetva eserlerini kuşatıcı bir şekilde bir araya getirmiştir ki biz bunlara çalışmamızda "ansiklopedik fürû-fetva derlemeleri" ismini verdik. İlk örneğini 6/12. yüzyılın ilk çeyreğinde gördüğümüz "ansiklopedik fürû-fetva derlemeleri"nin en gelişmiş örnekleri bu yüzyılın ikinci yarısında kaleme alınmıştır. "Fürû-fetva derlemeleri"nin ikinci alt türünü oluşturan ve kendilerine "seçmeci fürû-fetva derlemeleri" ismini verdiğimiz diğer çalışmalar ise bu iki mesâil türünden sıklıkla meydana gelen hâdiseleri seçmek suretiyle kaleme alınmıştır. "Seçmeci fürû-fetva derlemeleri"nin ilk örnekleri 6/12. yüzyılın üçüncü çeyreğinde, en meşhur örnekleri ise son çeyreğinde ortaya çıkmıştır.

4/10. yüzyılda yaşamış olan Semerkandî, -nispetinin aksine- mensup olduğu Belh meşâyihine ait fetvaları ilk defa *Kitâbü'n-nevâzil* isimli bir eserde bir araya getirerek fetva literatüründe yeni bir alt türün doğmasına öncülük etmiştir. Yine çıkarımsal olarak 4/10. yüzyılın sonlarında vefat ettiğini tespit ettiğimiz Muhammed b. el-Velîd es-Semerkandî de, bu yeni yazım türünde selefi Ebu'l-Leys'i takip etmiştir. Muhammed b. el-Velîd ağırlıklı olarak Semerkant meşâyihinin ve nispeten daha az oranda Belh meşâyihinin fetvalarını bir araya getirerek "bölgesel fetva derlemeleri" türünün ikinci örneği olan *el-Câmiʿu'l-esġar'*ı kaleme almıştır.

Ebu'l-Leys Semerkandî'nin bir diğer çağdaşı olan Buhara meşâyihinden Ebu Bekr Muhammed b. el-Fazl'ın kaleme aldığı *Fetâvâ* ise esasen "kişisel fetva derlemesi" olarak kaleme alınmıştır. Bu durumda Buharalı müftülerin fetvalarını derleyen bir "bölgesel fetva derlemesi"nin kaleme alınmadığı anlaşılmaktadır. Araştırmacılar arasında, Bekr Muhammed b. el-Fazl'ın *Fetâvâ*'sını Buharalı müftülerin fetvalarının derlendiği bir çalışma olarak kabul edenler de vardır. Bu

konuyu ileride müstakil bir başlıkta ele alacağımız için şimdilik buna değinmekle yetiniyoruz.

Irak meşâyihine ait fetvaların derlenmesi ise 5/11. yüzyılın ilk yarısında aslen Horasanlı olan, ancak eğitim aldığı bölge sebebiyle Irak meşâyihinden saydığımız Nâtıfî tarafından gerçekleştirilmiştir. *Vâḳıʿâtü'n-Nâṭıfî* olarak bilinen eserde Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin yanı sıra 3/9 ve 4/10. yüzyıllarda yaşayan Irak meşâyihinin fetvaları derlenmiştir. Nâtıfî ile aynı dönemde yaşayan Hârizm meşâyihinden Ömer b. Musa el-Bakkâlî (ö. 452/1060) de literatürde *Fetâva'l-Baḳḳâlî* olarak anılan çalışmasında Ebû Hanîfe ile öğrencilerinin ve bunlara ilaveten Irak meşâyihinin fetvalarını derleyen ikinci isim olmuştur. Böylece Belh, Semerkant ve Irak meşâyihinin fetvalarının derlenmesi işi, 5/11. yüzyılın ilk yarısında tamamlanmış bulunmaktadır. Bunun dışında Hârizm meşâyihinin fetvalarını derleyen ilk eserin çok daha geç bir dönemde, 6/12. yüzyıl fakihlerinden Mecdü'l-Eimme et-Tercümânî tarafından kaleme alındığını görüyoruz.[120] Tercümânî, Hârizm bölgesine ait vâkıâtı derlediğini ifade ettiği *Yetîmetü'd-dehr fî fetâvâ ehli'l-ʿaṣr* isimli çalışmasında ağırlıklı olarak Hârizm meşâyihinin fetvalarını bir araya getirmiştir.

Bölgesel fetva derlemeleri türünden olan bu çalışmalar, özellikle ilk örneklerini 6/12. yüzyılın ilk yarısında gördüğümüz "eser derlemeleri" türünün kaynaklarıdır. "Eser derlemeleri" türündeki fetâvâ çalışmalarının sonrasında gelişen literatüre etkisi göz önünde bulundurulduğunda, aynı zamanda kişisel fetva derlemelerini de bünyesinde barındıran "bölgesel fetva derlemeleri"nin bütün bir fetva literatürünün en temel kaynakları olduğunu söyleyebiliriz.

Fetva/vâkıât literatürünün altın çağı olarak nitelendirilen 6/12. yüzyıl,[121] "eser derlemeleri" dışında bir yazın türünün daha oluştuğu bir dönem olmuştur. Bu yazın türü, "ansiklopedik fürû-fetva derlemeleri" ve "seçmeci fürû-fetva derlemeleri" isimlerini verdiğimiz iki alt türe sahip olan "fürû-fetva derlemeleri"dir. Ağırlıklı olarak bu yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan "fürû-fetva derlemeleri" türündeki çalışmalar,

[120] Tercümânî'nin çalışması dışında Hârizm bölgesine nispet edilen ancak yazarı ve kaleme alındığı dönem tarafımızdan tespit edilemeyen, sadece 4/10. ya da 5/11. yüzyılda kaleme alındığını tahmin edebildiğimiz **Fetâvâ Ḫarizm** isimli bir eser daha vardır. Bk. "İkinci Bölüm."

[121] Bk. Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 104.

Hanefî mezhebinin zâhirü'r-rivâye, nevâdir ve fetâvâdan ibaret olan meselelerinin tamamını bir araya getiren çalışmalardır.

Ansiklopedik fürû-fetva derlemeleri, bu üç türdeki meselelerin tamamını ve bunları temsil kabiliyeti bulunan eserleri "kuşatıcı ve kapsamlı bir şekilde" derleyen çalışmalardır. Bu türden derlemelerin ilk örneği, 6/12. yüzyılın ilk yarısında Yusuf b. Ali el-Cürcânî tarafından kaleme alınan *Ḫizânetü'l-ekmel* isimli eserdir. Aynı yüzyılın ikinci yarısında Burhanedin Buhârî tarafından kaleme alınan daha büyük hacimdeki *ez-Ẕaḫîra* ve *el-Muḥîṭ*[122] isimli eserler ise bu türün en önemli ve etkili örneklerini oluşturmaktadır.[123]

Bu yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan bir diğer alt tür de "seçmeci fürû-fetva derlemeleri"dir. Bu eserler, özellikle fürû literatüründe görülen tanım, taksim gibi unsurları fetva literatürüne dahil eden ve sıkça karşılaşılan fürû mesâilini (zâhirü'r-rivâye ve nevâdir) yine aynı nitelikteki fetva mesâiliyle bir araya getirmek suretiyle bu iki türü aynı bölümler ve başlıklar altında derleyen çalışmalardır. Bu türün en önemli örnekleri; Nâsirüddîn Semerkandî'nin (ö. 556/1161) *el-Mülteḳat*, Siracüddin el-Ûşî'nin (ö. 569/1173 [?]) *el-Fetâva's-Sirâciyye*, Abdürreşid el-Velvâlicî'nin *el-Fetâval-Velvâliciyye*, Attâbî'nin *el-Fetâva'l-ʿAttâbiyye*/*Cevâmiʿu'l-fiḳh* ve Kâdîhân'nın *Fetâvâ Ḳāḍîḫân* isimli eserlerdir. Bunları "ansiklopedik fürû-fetva

[122] Burhânî'nin kaleme aldığı **el-Muḥîṭ**, daha sonra Hint alt kıtasında ansiklopedik fürû-fetva derlemelerinin iki önemli örneğini oluşturan Âlim b. Alâ'ya (ö. 786/1384) ait **el-Fetâva't-Tatarḫâniyye** ile Şeyh Nizâm (ö. 1090/1679) başkanlığında bir heyet tarafından hazırlanan **el-Fetâva'l-Hindiyye**'nin temel kaynağı olacaktır. Zaman sınırlamamızdan dolayı tezin kapsamına girmeyen bu iki çalışma da Burhâneddin Buhârî sonrası kaleme alınan "ansiklopedik fürû-fetva derlemeleri"nin iki önemli örneğini oluşturmaktadır.

[123] Radiyyüddin es-Serahsî'nin **Muḥîṭ**, **Vasîṭ** ve **Vecîz** isimli çalışmalarının mezhebin üç katmanlı mesâilini bir araya getiren bir eser olmaktan ziyâde, zâhirü'r-rivâye ve nevâdir mesâilini derleyen bir "ansiklopedik fürû derlemesi" olarak değerlendiriyoruz. Bu yüzden de esere fetva literatürü altında yer vermedik. Konuyla ilgili değerlendirmemizi "ansiklopedik fürû-fetva derlemeleri" başlığı altında yapacağız. bk. "Dördüncü Bölüm." Ayrıca ileride tekrar değineceğimiz üzere ansiklopedik fürû-fetva derlemelerinin iki önemli örneği daha sonra 8/14. ve 11/17. yüzyıllarda Hindistan coğrafyasında kaleme alınacaktır. Her ikisi de büyük ölçüde Buhârî'nin **el-Muḥîṭ**'ini model ve temel kaynak olarak kabul eden bu çalışmalardan ilki Âlim b. Alâ'ya (ö. 786/1384) ait **el-Fetâva't-Tatarḫâniyye**, ikincisi de Şeyh Nizâm (ö. 1090/1679) başkanlığında bir heyet tarafından kaleme alınan **el-ʿÂlemgîriyye** (**el-Fetâva'l-Hindiyye**)'dir.

derlemeleri"nden ayıran en önemli özellik, üçlü mesâil türünün tamamını kapsamayıp kendilerini bunlardan "her dönem sıkça karşılaşılan meseleler"le sınırlamalarıdır.[124]

Bu bölümün ilk başlığında, 4/10-5/11. yüzyıllarda ortaya çıkan "bölgesel fetva derlemeleri"ni nispeten detaylı bir şekilde ele alarak başlayacağız. Ardından, yazarları ve mahiyetleri belirlenemeyen şehir/bölge isimleriyle anılan fetva kitaplarıyla özel durumundan dolayı aslında kişisel bir fetva derlemesi olan *Fetâvâ Ebî Bekr Muhammed b. el-Fażl*'ı birer başlıkta inceleyeceğiz. Sonrasında üçüncü ve dördüncü bölümlerde sırasıyla "eser derlemeleri" ile "fürû-fetva derlemelerini" ve bu bağlamda sonuncusunun iki alt türü olan "ansiklopedik fürû-fetva derlemeleri" ile "fürû-fetva derlemeleri türlerini" inceleyerek devam edeceğiz. Fetva eserlerinin yazarlarının biyografilerinde yer alan doğum-ölüm tarihleri ve eğitim hayatlarıyla ilgili bilgiler, onların eserlerinin hangi dönem ve hangi tür altında sınıflandırılacağı, fetvalarını derledikleri isimleri seçerken hangi kriterleri gözettikleri vb. konuları da doğrudan etkileyen unsurlar içerdiğinden, incelememize eserlerin yazarlarını da dahil edeceğiz[125].

I. Bölge Meşâyihine Ait Fetvaların Tedvini: Bölgesel Fetva Derlemeleri

Bu başlık altında 4/10-5/11. yüzyıllar arasında kaleme alınan ve Belh, Semerkant, Irak ve Hârizm meşâyihinin fetvalarını derleyen eserler ve yazarları incelenecektir. Bu eserler; Semerkandî'ye ait *Kitâbü'n-Nevâzil* (Belh), Muhammed b. el-Velîd'e ait *Câmiu'l-esğar* (Semerkand), Nâtıfî'ye ait *el-Vâḳıʿât* ve Bakkâlî'ye ait *Fetâvâ* (Irak) isimli çalışmalardır. Buhara'da kaleme alınan ancak kişisel bir fetva

[124] "Ansiklopedik fürû-fetva derlemeleri"ndeki bu kapsayıcı olma özelliği bizzat yazarları tarafından da belirtilmiştir. Cürcânî **Ḫizânetü'l-ekmel**'in girişinde eserini "muḥîṭ" olarak nitelendirirken, Buhârî bizzat çalışmasının adını **el-Muḥîṭ** koymuştur. Yine Buhârî diğer ansiklopedik derlemesi olan **ez-Ẕaḫîra**'da *uṣûl-i selâse*yi, yani Hanefi mezhebinin üç türdeki meselelerini bir araya getirmek üzere kaleme aldığını ifade etmiştir. Bu eserlerin ansiklopedik nitelikteki içeriklerini ileride detaylı bir şekilde ele alacağımız için burada kısaca buna değinmekle yetiniyoruz.

[125] İlgili başlıklarda örnekleri görüleceği üzere, özellikle Orta Asya Hanefîleri hakkında biyografik eserlerde yoğun bir şekilde yer alan yanlış ve eksik bilgiler, fetva literatürünün tarihine dair yapılacak bir incelemeyi de olumsuz etkilemektedir. Biz mümkün mertebe biyografik çalışmalarda yer alan bu bilgileri, biyografik eserlerle fetva eserleri arasında karşılaştırmalı okumalar yapmak suretiyle doğrulamaya, yanlışlamaya ya da eksiklerini tamamlamaya çalıştık. Böylece bu bilgileri, literatürün tarihi gelişimine dair yapacağımız incelemede güvenilir veriler haline getirmeye gayret ettik.

derlemesi olduğunu düşündüğümüz *Fetâvâ Ebî Bekr Muhammed b. el-Fażl*'a ise müstakil bir başlıkta yer vereceğiz.

A. Belh Bölgesi: *Kitâbü'n-Nevâzil*, Ebu'l-Leys Semerkandî (ö. 375/985)

Klasik ve modern dönemde yaşamış birçok yazar, fetva literatürünün ilk örneği olarak Ebu'l-Leys Semerkandî'nin *Kitâbü'-nevâzil*'ini kabul eder. Semerkandî'nin bu eserini fetva literatürünün ilk örneği olduğunu ifade eden ilk isim ulaşabildiğimiz kadarıyla Kınalızâde Ali Efendi'dir. O *Tabaḳâtü'l-mesâil* isimli risalesinde şunları söyler:

> Günümüze ulaşanlar arasında müteahhir müçtehitlerin fetvalarının derlendiği ilk kitap Fakih Ebu'l-Leys Semerkandî'ye ait *Kitâbü'n-nevâzil*'dir. Kendisi bu eserde bir grup meşâyihin fetvalarının suretlerini şu şekilde derlemiştir: "Nusayr b. Yahya'ya bir adam hakkında şöyle şöyle soruldu, o da böyle böyle cevap verdi. Ebu'l-Kâsım [es-Saffâr]'a bir adam hakkında şöyle şöyle soruldu, o da böyle böyle cevap verdi."
>
> Semerkandî'den sonra meşâyih başka kitaplar da derlemiştir. Bunlara örnek olarak [Keşşî'ye ait] *Mecmûʿu'n-nevâzil*'i, Natifî'ye ait *Vâḳıʿât*'ı ve Sadrüşşehid'e ait *Vâḳıʿât*'ı verebiliriz.[126]

Kınalızâde'den sonra gelen Hanefî mezhebinin birçok önemli biyografi yazarı ve fakihi onun bu tespitine katılmış ve Semerkandî'nin *Nevâzil*'ini bu alandaki ilk eser olarak kabul etmişlerdir. Bunlar arasında sırasıyla Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî[127], Takıyyüddin b. Abdülkâdir et-Temîmî[128], İsmâîl b. Abdülganî en-Nablusî[129], Kâtib Çelebi[130] (ö. 1067/1657), Pîrîzâde İbrahim[131] (ö. 1099/1688), İbn Âbidîn,[132] ve Leknevî[133] yer almaktadır. Kefevî kendisinin kaynağı durumundaki Kınalızade'nin

[126] Ençakar, "Kınalızâde Ali Efendi"**,** s. 133-134.
[127] Kefevî, **Ketâʾib**, c. 1, s. 406.
[128] Temîmî, **eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye**, c. 1, s. 36.
[129] İsmail b. Abdülgani en-Nablusî, **el-İḥkâm fî şerḥi Düreri'l-ḥükkâm**, (Dımaşk: Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, 5184), vr. 26b-27a.
[130] Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẕ-ẓunûn,** c. 2, s. 1282.
[131] Pîrîzâde, ʿ**Umdetü ẕevi'l-beşâʾir**, c. 1, s. 48-49.
[132] İbn Âbidîn, **Şerḥu** ʿ**Uḳūdi resmi'l-müftî**, s. 10-12; **Reddü'l-muḥtâr,** c. 1, s. 68.
[133] Leknevî, **en-Nâfiʿu'l-kebîr**, s. 19.

sözlerine, *müellif Semerkandî'nin, kendisinden önceki meşâyihin görüşlerine yer verdiği gibi eserinde kendi tercihlerini de zikrettiğini, ayrıca onun bu eserinin vâkıât literatürü içerisinde asıl/temel eser konumunda olduğu* hususlarını ilave etmiştir.[134] Nitekim Kefevî'nin söylediklerini doğrulayacak şekilde, geç dönem fetva literatüründe *Nevâzil*'e mutlak olarak *el-Fetâvâ* ismiyle atıf yapılmaktadır.[135]

Kitâbü'n-Nevâzil'in yazarı, *İmâmü'l-hüdâ* olarak bilinen, fakih ve zahid lakaplarıyla da anılan Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkandî'dir.[136] Vefat tarihini 376/986 olarak veren Cemaleddin el-Yezdî, Semerkandî'nin 55 yaşında vefat ettiğini ifade etmekle onun doğum yılının 321/933 olduğuna işaret etmiştir.[137] Vefat tarihiyle ilgili olarak kaynaklarda sekiz farklı tarih yer almaktadır.[138] Bunlar arasında en fazla tercih edilen 373/983 olmakla birlikte[139] biz *Nevâzil*'in son bölümü olan *Bâbü't-tarih*'te yer alan ve müellifin vefatından sonraki *Nevâzil* ravisi ya da müstensihi olan bazı alimlerce ilave edildiğini düşündüğümüz 375/985 tarihini tercihe şayan buluyoruz.[140]

Belhli meşhur Hanefî fakihi Ebu Cafer el-Hinduvânî'den fıkıh tahsil eden Semerkandî'nin, nisbetinden anlaşıldığı üzere aslen Semerkantlı olmasına rağmen

---

[134] Kefevî, **Ketâʾib**, c. 1, s. 406.

[135] Bkz. Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 1, s. 466.

[136] Hayatı ve eserleri hakkında geniş malumat için bk. Kaya, **Nevâzil,** s. 51-68; İshak Yazıcı: "Semerkandî, Ebü'l-Leysʿ", **DİA**, c. 36, s. 473-475.

[137] Cemaleddin el-Yezdî, **Ḫulâṣatü'n-Nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Carullah, 928), vr. 187a. Modern dönemde Semerkandî ve **Kitâbü'n-**nevâzil'i hakkında kaleme alınan bazı çalışmalarda onun doğum tarihi yer almamakta ve "günümüze ulaşan kaynaklarda doğum tarihine dair bir malumatın bulunmadığı" vb. ifadelere yer verilmektedir. Bk. Kaya, **Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu,** s. 52.

[138] Bu tarihler için bk. Kaya, **Nevâzil,** s. 53.

[139] Bk. Kaya, **Nevâzil,** s. 54; Yazıcı, "Semerkandî, Ebü'l-Leysʿ", c. 36, s. 473.

[140] Kaya, müellifin kendi eserinde kayıtlı olduğu için doğruluğu en muhtemel iki tarihten biri olarak 381/991 tarihini vermektedir. Ancak bu tarih, onun kullandığı yazmadaki istinsah hatasından kaynaklanan bir yanlıştan kaynaklanmaktadır. Nitekim Kaya'nın referans gösterdiği İstanbul Nadir Eserler Kütüphanesi'nde kayıtlı (No: A3459) **Nevazil** nüshasında Semerkandî'nin vefatı diğer nüshalarla uyumlu olarak "Cemaziyelahir 375" olarak gösterilmiş ardından Ebu Cafer Hinduvani'nin ashabından olduğu belirtilerek Semerkandî'nin vefat tarihi "Recep 381" olarak tekraren verilmiştir. Bu son vefat tarihi diğer nüshalarda Ebu Cafer Hinduvani'nin bir öğrencisinin (Ebu Kuteb?) vefat tarihi olarak kaydedilmiştir ki Semerkandî'nin doğum ayı olan Cemaziyelahir yerine Recep ayının verilmesinden anlaşıldığı üzere doğrusu da budur. Bk. Semerkandî, **Kitâbü'n-nevazil,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi, 1170), vr. 226a; **a.g.e.,** (Süleymaniye Ktp. Carullah, 960), vr. 344a.

eğitim hayatı boyunca ikamet ettiği Belh şehri meşâyihine mensup bir fıkıhçı olarak kabul edilmesi daha doğru gözükmektedir. Semerkandî'nin ilim silsilesi şu şekildedir:

Hinduvânî → Ebu'l-Kâsım es-Saffâr ve Ali b. Ahmed el-Fârîsî → Nusayr b. Yahyâ → Muhammed b. Semâʿa → Ebû Yûsuf ve Şeybânî; Hinduvânî → Ebu Bekr el-İskâf → Muhammed b. Seleme → Ebu Süleyman el-Cüzcânî → Şeybânî. Onun ilim silsilesi ayrıca Muhammed b. Seleme ve Nusayr b. Yahyâ vasıtasıyla Muhammed b. Şücâʿ'a ve Nusayr b. Yahya vasıtasıyla Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'ye ve Ebu Bekr el-İskâf vasıtasıyla da Ebu Nasr Muhammed b. Sellâm'a[141] ulaşmaktadır. Bu silsilede yer alan Hinduvânî, Saffâr, Nusayr b. Yahyâ, Ebu Bekr el-İskâf, Ali b. Ahmed el-Fârisî ve Muhammed b. Seleme'nin tamamı Belhlidir. Bunlar aynı zamanda *Kitâbü'n-Nevâzil*'de fetvaları en fazla yer alan isimlerdir.[142]

İlim silsilesinde yer alan Belh meşâyihinin ve diğer isimlerin tamamı aynı zamanda *Kitâbü'n-Nevâzil*'de fetvalarına yer verilen isimlerden müteşekkil olup Semerkandî bunların dokuzunun ismine örnek kabilinden mukaddimesinde yer vermiştir.[143] Bu açıdan baktığımızda, Semerkandî'nin *Kitâbü'n-nevâzil*'de esasen "ilim silsilesinde yer alan hocalarına ait fetvaları derlediği" söylenebilir. Bu tespit aynı zamanda onun "niçin nispetinde yer alan ve muhtemelen doğum yeri olan Semerkant bölgesi alimlerinin değil de çoğunluğu Belh meşâyihinden ibaret olan belli başlı isimlerin fetvalarını derlediği" şeklindeki muhtemel soruya da bir cevap teşkil etmektedir.

Semerkandî, ilim silsilesinde yer alan isimlerin dışında toplamda yirmi kadar Belhli alimin görüşlerine eserinde yer vermiştir.[144] Bunun dışında, Belh meşâyihinin görüşleriyle aralarındaki farkları göstermek amacıyla Irak, Buhara, Semerkant ve daha başka bölgelerin meşâyihine ait görüşlere de zaman zaman yer verdiği

---

[141] **Kitâbü'n-nevâzil**'deki bazı pasajlardan anlaşıldığı üzere Ebu Bekr el-İskâf, Muhammed b. Sellâm'ın öğrencileri arasında yer almaktadır. Bk. Semerkandî, **Kitâbü'n-Nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 163b, 272a, 359a.

[142] Kaya, **Nevâzil,** s. 72.

[143] Bk. Semerkandî, **Kitâbü'n-nevâzil**, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 151b. Bu dokuz ismin kısa biyografileri için bk. Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 88-90.

[144] Buna göre Bedir'in, **"Kitâbü'n-nevâzil**'de İslam hukukunun geleneksel konu başlıkları altında [Semerkandî'nin kendisiyle birlikte] on hukukçunun görüşlerinin sıralandığı" (Bedir, s. 95) sözlerini, "ağırlıklı olarak on hukukçunun…" şeklinde anlamak doğru olacaktır.

görülmektedir.[145] Ağırlıklı olarak Belhli alimlerin görüşlerine yer vermesi itibariyle *Kitâbü'n-Nevâzil*'in, Semerkandî'nin ilim silsilesinde yer alan 3/9 ve 4/10. yüzyıl Belh meşâyihinin fetvalarını toplayan[146] bir "bölgesel fetva derlemesi" olduğunu ve bu türün ilk örneği olduğunu söyleyebiliriz.

Semerkandî'nin *Kitabü'n-nevâzil*'i bir "bölgesel fetva derlemesi" olmakla birlikte eserde zaman zaman Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından (ashab) görüşler de aktarılmaktadır. Nitekim kendisi eserinin giriş kısmında bu türden meselelere yer verdiğini açıkça ifade etmiştir:

> (…) iki kitap kaleme aldım; bunlardan ilkine *ʿUyûnü'l-mesâil,* ikincisine de *Kitâbü'n-nevâzil* ismini verdim. *ʿUyûnü'l-mesâil*'de ashabımızın bahsi geçen kitaplarda[147] rivayet edilmeyen görüşlerine yer verdim. *Kitâbü'n-nevâzil*'de ise hem meşâyihin görüşlerinden oluşan fetvalara hem de ashabımızın -yine bahsettiğimiz kitaplarda rivayet edilmeyen- görüşlerinden bir kısmına yer verdim. Bunu yapma amacım, her iki kitabı da inceleyen kişilere ictihad yolunu kolaylaştırmak ve onların fetvada takip ettikleri yol ve görüşleri bilmelerini sağlamaktır. Nitekim hâdiselerin ardı arkası kesilmiyor, yeni nevâzilin sonu gelmiyor...[148]

Semerkandî'nin sözlerinden de anlaşıldığı üzere o, esasen meşâyihin görüşlerini derlemekle birlikte, yeni olaylar karşısında nasıl ictihad edileceği konusundaki eğitici özelliklerinden dolayı bu görüşlere mezhebin kurucu imamlarından gelen bazı görüşleri de ilave etmiştir. Öyle görünüyor ki bu görüşler, zâhirü'r-rivâyede bulunmayan ve sonradan ortaya çıkan bir takım fıkhî problemlerin "ashab tarafından" nasıl çözüme kavuşturulduğunu gösterir niteliktedir.

Kitabü'n-nevâzil'de yer alan ashab ve meşâyih görüşleri de kendi içerisinde zengin bir çeşitliliğe sahiptir. Cemaleddin el-Yezdî (ö. 591/1194), *Kitâbü'n-nevâzil*

---

[145] Kaya, **Nevâzil,** s. 90. Kaya, **Nevâzil**'de görüşleri yer alan Belh ve diğer bölgelere mensup meşâyihin kapsamlı bir listesini vermiştir. bk. Kaya, **Nevâzil,** s. 82-91.

[146] **Kitâbü'n-nevâzil**'in Belh meşâyihinin fetvalarını derlediği tespiti için bk. Kaya, **Nevâzil,** s. 71; Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 90.

[147] Zâhirü'r-rivâyeyi oluşturan eserler kastediliyor.

[148] Semerkandî, **Kitâbü'n-nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 151b.

üzerinde gerçekleştirdiği tertip çalışmasında[149] içkin olarak bulunan bu çeşitliliği oldukça ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur. Yezdî, tertip çalışmasının planını anlattığı eserinin girişinde *Kitabü'n-nevâzil*'de dokuz farklı türden mesele bulunduğunu söyler:

1. Ashab arasında ittifak bulunan, meşâyihin ihtilaf etmediği meseleler.
2. Ashab arasında ihtilaflı olan, meşâyihten kimsenin ihtilafının zikredilmediği meseleler (Meşâyihin muvafakat ettiği görüşler olabilir).
3. Ashabtan açıkça rivayet bulunan, meşâyihten birilerinin buna muhalif görüşünün Semerkandî tarafından karşı çıkılmadan verildiği meseleler.
4. Ashabtan açıkça rivayet bulunan, meşâyihten birilerinin buna muhalif görüşünün Semerkandî tarafından hatalı olduğu belirtilerek verildiği meseleler.
5. Ashabtan açıkça rivayet bulunan, meşâyihten birilerinin buna muhalif görüşünün Semerkandî tarafından tercih edilerek verildiği meseleler.
6. Meşâyihin ittifak ettiği, muhalif görüşün zikredilmediği meseleler.
7. Meşâyihten birilerinin görüşünün verildiği, muhalif görüşün zikredilmediği meseleler**.**
8. Meşâyih arasında ihtilaflı olan meseleler.[150]

Yezdî'nin bu tasnifine göre Semerkandî temelde üç grup meseleye yer vermiştir: (1) Ashabın görüş belirttiği, meşâyihin muhalefet etmediği meseleler; (2) ashabın görüş belirttiği, meşâyihten muhalif görüş bulunan meseleler; (3) sadece meşâyihin görüş belirttiği meseleler. Bu da *Kitâbü'n-nevâzil'*de yer alan ve yukarıda ifade ettiğimiz özelliklere sahip olan ashaba ait meselelere yer verirken Semerkandî'nin bunlar karşısında meşâyihin müspet ve menfi tavırlarını da gözettiğini ortaya koymaktadır. Başka bir ifadeyle, o *Kitâbü'n-nevâzil'*de ashabın bazı görüşlerine yer verirken onların meşâyih tarafından onaylanıp onaylanmadığını da dikkate almıştır. Sahip olduğu bu görüş çeşitliliğine rağmen *Kitâbü'n-nevâzil'*in, esasen meşâyih görüş

[149] Yezdî, **Ḫulâṣatü'n-Nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi, 928).
[150] Yezdî, **Ḫulâṣatü'n-Nevâzil**, (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Carullah, 928), vr. 1a.

ve tercihlerinin yer aldığı bir "bölgesel fetva derlemesi" olma özelliğini koruduğunu söyleyebiliriz.

Semerkandî'nin öncesinde "kişisel fetva derlemeleri"nin varlığından bahsetmiştik. Buna rağmen onun çalışması literatürde ilk nevâzil/vâkıât/fetâvâ eseri olarak kabul edilmektedir. Bize göre onun çalışmasını ilk yapan husus şudur: Kendisinden önceki çalışmalar tek tek bireylerin fetvalarını derlerken, o "kendi ilim silsilesinde yer almak" ve "belli bir bölgenin meşâyihi olmak" gibi ortak özelliklere sahip birden fazla ismin fetvalarını derleyen ilk isim olmuştur. Başka bir ifadeyle, Semerkandî'nin *Kitâbü'n-nevâzil'*i ilk fetva eseri değil, ilk "çoklu (ve bölgesel) fetva derlemesi"dir. Kendisi ayrıca "bölgesel fetva derlemeleri" alt türünün ilk örneğini ortaya koymak suretiyle sonra gelen ve yaşadıkları/eğitim gördükleri bölgelerdeki meşâyihin fetvalarını derleyen çalışmalar kaleme alan Muhammed b. el-Velîd (Semerkand), Nâtıfî-Bakkâlî (Irak) ve Tercümânî (Hârizm) gibi isimlere öncülük etmiştir. Bu yönüyle Semerkandî, hem "çoklu fetva derlemeleri"nin hem de onun bir alt türü olan "bölgesel fetva derlemeleri" türünün kurucu ismidir.

Semerkandî, 3/9 ve 4/10. yüzyıl fakihlerinin fetvalarını yazılı-sözlü kaynaklardan sadece bir araya getirmekle kalmamış bunlar arasından tercih edilenlere yer vermiş; dahası kişisel tercihlerini de eserinde belirtmiştir.[151] Ayrıca zaman zaman; Muhammed b. Mukâtil, Muhammed b. Seleme, Ebu Bekr el-İskâf, Halef b. Eyyûb (ö. 205/821), Ebu Muâz Halid b. Süleyman (ö. 199/814), Şeddâd b. Hakîm, Muhammed b. el-Ezher (ö. 251/865) ve Tahâvî gibi bazı isimlerin görüşlerini, kurucu imamların görüşlerine muhalif olduğu gerekçesiyle eleştirmiştir.[152] Aynı şekilde Muhammed b. Mukâtil, Saffar ve Ebu Bekr el-İskâf'ın bazı görüşlerini, dayanak olarak ortaya koydukları kıyasta "*makîs*in, *makîs aleyh*e benzemediğini" ileri sürerek kabul etmemiştir.[153] Onun *Nevâzil'*i, ashab ve meşâyihten gelen görüşleri sadece derleyip bir araya getiren bir eser olmayıp aynı zamanda bu görüşleri belli bir usul çerçevesinde değerlendiren ve bunları gerekçelendiren bir çalışmadır.

---

[151] Kaya, **Nevâzil,** s. 74.

[152] Bk. **Kitâbü'n-nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 162a, 240a, 294a, 296a, 166b, 176a, 194a, 312b, 330a, 354b.

[153] **Kitâbü'n-nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 171a, 266a, 316a, 331b.

Kaya, Semerkandî'nin *Nevâzil*'inde yararlandığı başlıca fıkhî hüküm elde etme usullerini; *taḫrîc, ictihad* ve *tercîḥ* olarak belirlemiştir.[154] Kaya'nın tespitlerine göre *Kitâbü'n-Nevâzil*'de, ağırlıklı olarak "ferʿî hükümleri başka ferʿî hükümlere kıyas etmek"ten ibaret olan tahrîc yöntemi kullanılmaktadır. Semerkandî zaman zaman "usul kaidelerinden ferʿî hüküm tahrici" yoluna da başvurmaktadır. Tahrîc yönteminden sonra eserde takip edilen hüküm elde etme usulleri içerisinde ikinci sırada "meselede ictihad" gelmektedir. Bu bağlamda Belhli fakihler özellikle, zaruret, toplumsal-ekonomik-siyasi değişim, maslahat ve örf gibi gerekçelerle istihsan deliline çokça başvurarak kendi zamanlarında vuku bulan meselelerde ictihadda bulunmuşlardır.[155] Gerek mezhepte görüş bulunmadığı için ictihad yapılarak ortaya konan meselelerde, gerekse değişen şartlardan dolayı mezhebe ait hükmün değişmesi gerektiğine karar verilen yerlerde, ictihadın bir dayanağı olarak örfün, Belhi fakihlerce en fazla başvurulan delil olduğu ifade edilmektedir.[156] *Kitâbü'n-nevâzil*'de Belhli fakihlerin örfü bir delil olarak kabulleri o denli güçlüdür ki, onlar özel örfü dahi hükümlere dayanak göstermekten geri durmamışlardır.[157] Bölge fakihlerince başvurulan ve en az örf kadar etkili olan bir diğer değişim aracı da fıkhî çözümlerdir (ḥiyel). Fıkhî çözümlerin bu rolünü ve fetva literatürüne dahil edilişlerinde Semerkandî ve diğer fetva yazarlarının katkılarını ileride müstakil bir bölümde inceleyeceğimiz için şimdilik sadece işaret etmekle yetiniyoruz.[158]

Semerkandî eserinde, meşâyihin yeni ictihadlarının sebebi olarak "kendi yaşadıkları zaman ve coğrafyada insanların durumlarının ve örflerinin değiştiğini görmelerini" işaret eder. O, *Uyûnu'l-mesâil* ile *Kitâbü'n-nevâzil*'i, gerekçesi "değişen şartlar ve örf" olan yeni ictihadları derlemek amacıyla kaleme aldığını ifade eder.[159] Bu yönüyle *Kitâbü'n-nevâzil*'in örfü bir delil ve hukuki değişimin etkili bir enstrümanı

---

[154] Kaya, **Nevâzil,** s. 109-135.

[155] Bk. Kaya, **Nevâzil,** s. 109-135.

[156] Kaya, **Nevâzil,** s. 129.

[157] Belh meşâyihinin özel örfe atfettikleri bu önem ve bu konuda takındıkları müspet tavır daha sonra bir takım Buharalı fakihlerce eleştiri konusu edilecektir. Sadrüşşehid Hüsâmeddin'in "kafiz-i tahhân" olarak bilinen mesele üzerinden Belh meşâyihinin özel örfü delil kabul etmelerine dair yaptığı eleştiri için Bk. İbn Âbidîn, **Reddü'l-muḥtâr,** c. 5, s. 280.

[158] Bk. "Beşinci Bölüm."

[159] Semerkandî, **Kitâbü'n-nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 151b.

olarak fıkhî faaliyetlerin merkezinde konumlandıran öncü bir metin olduğunu söyleyebiliriz.

Kitâbü'n-nevâzil, fetva/vâkıât literatürünün en etkili metinlerinin başında gelir. Bununla birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla *Kitâbü'n-nevâzil* üzerine yapılan yegâne müstakil çalışma 6/12. yüzyılda kaleme alınmıştır. Bu çalışma, onun mesâilini çok detaylı bir şekilde tertip eden, Horasan meşâyihinden Cemaleddin el-Mutahhar b. el-Huseyn el-Yezdî'ye ait *Ḫulâṣatü'n-nevâzil*'dir.[160] Ancak *Kitâbü'n-nevâzil*'in fetva literatüründeki gerçek etkisi, başlattığı yeni telif geleneği ve bu gelenek içerisinde kaleme alınan hemen tüm fetva/vâkıât eserlerinde temel kaynak olarak kullanılmasıdır. Meşâyih görüşlerinin -furû çalışmaları ile monografik eserler dışında- fıkıh bölümleri altında müstakil olarak derlenmesi faaliyeti, Semerkandî'nin *Nevâzil*'i ile başlamış ve bir telif geleneği oluşturmuştur. Kendisinden sonraki dönemlerde bu yazın türü; Horasan, Semerkant, Buhara ve Hârizm meşâyihi tarafından da benimsenerek devam ettirilmiştir. Semerkandî'nin ilk örneğini verdiği bu yazın türünün temsilcilerinin tamamı onu temel kaynak olarak kullanmışlardır. Özellikle "fetva eserleri derlemeleri" türünün bildiğimiz en temel örneklerini kaleme alan Hasîrî, Keşşî ve Sadrüşşehîd gibi isimler, çalışmalarında kullandıkları kaynaklar arasında Semerkandî'nin *Nevâzil*'ine ilk sırada yer vermişlerdir.[161]

Kitâbü'n-nevâzil'in etkisi yalnızca bir telif geleneği başlatmasıyla da sınırlı değildir. O, sonrasındaki literatürü bölüm başlıkları ve tertip açısından da etkilemiş bir metindir. Özellikle fürû fıkıh çalışmalarında daha evvel görülmeyen ve "fıkıh dışı" olarak adlandırabileceğimiz bölümler, onun eseriyle birlikte literatüre girmiş ve "eser derlemeleri" ve "ansiklopedik fürû-fetva derlemeleri" türünde kaleme alınan bazı çalışmaların bölüm başlıkları arasında yerini almıştır.[162] Örneğin onun eserinin sonunda yer alan; elfazı küfür, teviller, fetva, fıkıhçıların fazileti, Cehmiyye ve

[160] Ulaşabildiğimiz yegâne yazma nüshası için bk. Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi, 928. Yezdî'nin biyografisi için bk. Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 526.

[161] Bk. Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), 1b; Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât,** (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 0b; Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiş,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 1b.

[162] Fıkıh dışı bölümler olarak adlandırabileceğimiz bu ve benzeri babların hemen tamamı, daha sonra 6/12. yüzyılda yaşayan Sadrüşşehid, Kâdîhân gibi Buhara meşâyihi tarafından fetava kitaplarının bir bölümü olmaktan çıkarılacaktır.

bidatçilere reddiye, hikayeler ve tarih bablarına,[163] sonrasında kaleme alınan fetva kitaplarının bir kısmında yer verilmiştir. Kendisinden iki yüzyıl sonra kaleme alınan Tercümani'ye ait *Yetîmetü'd-dehr'*de elfaz-ı küfür, hikayeler ve tarih bablarının mevcudiyetini koruması,[164] Sadrüşşehid'in *Kitâbü'l-vâḳıʿât'*ın bab tertibinde *Kitâbü'n-nevâzil'*in tertibini dikkate alması,[165] onun sadece içerik olarak değil, şekil açısından da fetva literatürü üzerindeki etkisini göstermesi açısından önemlidir.

Semerkandî eserini, bir tür tabakat bölümü olarak nitelendirebileceğimiz bâbü't-târîh/tevârîh ile bitirmiştir.[166] Bu bölümde Hz. Peygamberin doğum, hicret ve vefat tarihlerini, ardından da dört halife ve Emevi halifelerinin ölüm tarihlerine ve hilafet sürelerine yer vermiştir. Yine o, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin, ardından dönemin meşhur fakihlerinin ve akabinde de meşâyihin önde gelenlerinin isim ve vefat tarihlerini zikretmiştir.[167] Semerkandî'nin kendisi toplamda 29 fakihin ismine yer vermesine karşın onun vefatından sonra gelen ve muhtemelen eserin ravileri olan kimselerce bu bölüme -aralarında Semerkandî'nin de bulunduğu- 4 isim daha eklenmiştir. Semerkandî'nin, fıkhî görüşlerine *Kitâbü'n-nevâzil'*de yer vermemesine karşın kronolojik olarak düzenlediği bu listede bazı fıkıhçıların isimlerini ve vefat tarihlerini zikretmesi, çalışmasından bağımsız olarak kendisi tarafından "fetva alanında otorite müftüler" olarak kabul edildiklerini göstermesi açısından önemlidir.[168] Onun eserinde yer alan "Hanefî mezhebinin kurucu imamlarını, meşhur müçtehit

---

[163] Bu bölümleri orijinal isimleri ve **Kitâbü'n-nevâzil**'deki varak numaraları şu şekildedir: *Bâbü men tekelleme bi-kelâmin yekünü küfran ev lâ yekünü küfran* (vr. 347b), *Bâbü't-te'vilât* (vr. 355a), *Bâbü'l-fetva* (vr. 358a), *Bâbü fazli ehli'l-fıkh* (vr. 360a), *Bâbü'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-mübtediʿa* (vr. 362a), *Bâbü'l-hikâyât* (vr. 363b), *Bâbü't-tevârîh* (vr. 366a).

[164] Bk. Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr,** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 226a, 248b, 255b.

[165] Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât,** (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 0b.

[166] Bk. Semerkandî, **Kitâbü'n-nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 366a-367a.

[167] Bu isimler arasında İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Züfer ve Hasan b. Ziyâd'a yer vermemesi dikkat çekicidir. Üstelik bunlar arasından Züfer, Hasan b. Ziyâd ve Şâfiî, onun fıkhî görüşlerine zaman zaman yer verdiği fakihler arasındadır.

[168] Kaya, bu bölümde Semerkandî'nin, **Nevâzil**'de adı sıkça geçen meşâyihin vefat tarihlerine yer verdiğini söyler. (Kaya, **Nevâzil,** s. 77) Ancak Semerkandî, eserinde hiç anmadığı; Ebu İbrahim İsmâil b. İbrahim el-Büstî (ö. 359/969), Ebu'l-Hasen Muhammed b. Muhammed b. Mendûset/h (ö. 364/974), Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed (İbn Ebî Bekr İbn Ebî Saʿîd) (ö. 370/980) ve Ebu Ali Hüseyin b. Muhammed el-Bezzâr (ö. 375/985) gibi isimlerin yanı sıra, sadece bir-iki hadis rivayetinin senedinde zikrettiği Ebu Bekr Muhammed b. Ebî Said (ö. 348/959) gibi isimlere de bu bölümde yer vermiştir. Bu durumda Kaya'nın bu tespitinin, listenin geneli itibariyle geçerli olduğunu söylemek daha isabetli olacaktır.

fakihleri ve meşâyihi" temsil eden bu liste, kendisinden sonra eklenen son dört ismi içeren haliyle şu şekildedir:[169]

Tablo 3: *Nevâzil*'de İsimleri Listelenen Fakih ve Müftüler

No	Kişi	Ölüm Tarihi	Yaşı (Doğum Tarihi)
Kurucu İmamlar (Ashâb)			
1	Ebû Hanîfe	150/767	
2	Ebû Yûsuf	182/798	
3	Muhammed b. el-Hasen	189/805	57 (132)
Meşhur Müctehid Fakihler			
4	İbn Ebû Leylâ	148/765	
5	Evzâî	157/774	
6	Süfyân-ı Sevrî	166/778	
7	Malik b. Enes	179/795	85 (93)
8	İbn Mübarek	181/797	
9	Süfyân b. Uyeyne	178/814	
Meşâyih			
10	Ebu Muâz Halid b. Süleyman	199/814	84 (94)
11	Ebu Mutîʿ el-Hakem b. Abdullah	179/795	84 (95)
12	Halef b. Eyyûb	205/821	69 (136)
13	Şeddâd b. Hakîm	213/829	89 (124)

[169] Bk. Semerkandî, **Kitâbü'n-nevazil,** (Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi, 1170), vr. 226a; (Carullah, 960), vr. 344a; (İstanbul Nadir Eserler Kütüphanesi, A3459), vr. 390a-391b.

14	İsâm b. Yusuf	215/830	84 (130)
15	İbrahim b. Yusuf	239/853	
16	Muhammed b. el-Ezher	251/865	
17	Muhammed b. Seleme	278/892	87 (191)
18	Nusayr b. Yahya	268/882	
19	Ebu Nasr Muhammed b. Sellâm	305/917	
20	Ebu Abdullah Muhammed b. Huzeyme el-Kallâs	314/926	
21	Ebu'l-Kâsım es-Saffâr	326/938	87 (239)
22	Ebu Bekr el-İskâf	333/944	
23	Ebu Bekr Muhammed b. Ebî Said	348/959	55 (293)
24	Ali b. Ahmed el-Fârisî	355/966	
25	Ebu Cafer el-Hinduvânî	362/973	62 (300)
26	Ebu'l-Hasen Muhammed b. Muhammed b. Mendûset/h	364/974	
27	Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed (İbn Ebî Bekr İbn Ebî Saîd)	370/980	56 (314)
28	Ebu İbrahim İsmâil b. İbrahim el-Büstî	359/969	
29	Ebu Ali Hüseyin b. Muhammed el-Bezzâr	375/985	
30	Ebu'l-Leys Semerkandî	375/985	
31	Ebu'l-Alâ Ahmed b. Kesîr	380/990	
32	Ebu Kuteb (?)	381/991	
33	Ebu Bekr Muhammed b. el-Fazl	381/991	

B. Semerkant Bölgesi: *el-Câmiʿu'l-esġar*, Muhammed b. el-Velîd es-Semerkandî (4/10. yüzyılın son çeyreği ya da 5/11. yüzyılın başları)

Yazarı ez-Zâhid lakaplı Ebu Ahmed[170] Muhammed b. el-Velîd es-Semerkandî olup yaşadığı dönem de dahil olmak üzere hayatı hakkında yeterli malumat yoktur.[171] Kefevî, Semerkandî'nin tam künyesini "eş-Şeyh el-İmâm ez-Zâhid Ebû Alî Muhammed b. el-Velîd es-Semerkandî" olarak verdikten sonra, yaşadığı dönemi tespit etmek amacıyla Ebu'l-Kâsım Ali b. Muhammed es-Simnânî'nin[172] (ö. 499/1105) *Ravżatü'l-ḳużât* isimli eserinden şöyle bir nakilde bulunur: "Zamanımızda yaşayan bazı ilim adamları -*bu kişi hocamız Ebû Ali Muhammed b. el-Velîd'dir*- şöyle demiştir: (…)".[173] Sonrasında Kefevî, Simnânî'nin bir diğer hocası olan meşhur Kâdılkudât Ebu Abdullah ed-Dâmeğânî (ö. 478/1085)[174] ile Muhammed b. el-Velîd'in muâsır olduklarını belirtir ve böylece Semerkandî'nin. 5/11. yüzyıl ricalinden olduğu sonucuna ulaşır.

Ancak Simnânî'nin bahsettiği hocasının Muhammed b. el-Velîd es-Semerkandî olmadığını ve Kefevî'nin onun yaşadığı dönemi belirlemek adına yaptığı bu tespitin birkaç açıdan problemli olduğunu söylemek mümkündür.[175] Öncelikle Simnânî'nin hocasının tam ismi -Kefevî'nin bizzat kendisinin de "Simnânî" maddesinde zikrettiği üzere-[176] Ebu Alî Muhammed b. Ahmed b. el-Velid'dir. Yani Semerkandî'nin aksine

[170] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), 1b. Kefevî künyesini Ebû Ali bu şekilde zikretmiştir. **Ketâʾib,** c. 2, s. 316.

[171] Örneğin, Kureşî kendisi hakkında ismini zikretmek dışında neredeyse hiç malumat vermez. Bk. **el-Cevâhirü'l-muḍıyye,** c. 3, s. 390.

[172] Biyografisi için bk. Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 381.

[173] Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 316.

[174] Biyografisi için bk. Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye,** c. 3, s. 269; Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 273.

[175] Bazı araştırmacılar, hakkında hemen hiç malumat bulunmayan Semerkandî'nin yaşadığı döneme dair çıkarımsal bir tespitte bulunmak suretiyle onun biyografisine çok temel bir katkıda bulunan Kefevî'ye itimat etmek suretiyle Semerkandî'yi 5/11. yüzyıl ricalinden saymıştır. Örnek olarak bk. Муминов А. К., Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии (Алматы: b.y. 2015), s. 295. Ayrıca bk. Anke Von Kuegelgen, "Mâturîdî döneminde Semerkand ilahiyatçıları (4./10. asır)", **İmam Matürîdî ve Matürîdîlik,** yay. Haz. Sönmez Kutlu, (Ankara: Kitabiyat, 2003), s. 260; Tuychıbaev, **Ahmed b. Mûsa el-Keşşî**, s. 63.

[176] Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 381.

babasının değil dedesinin ismi Velid'dir.[177] Ayrıca eğitim hayatını Irak bölgesinde geçirdiğini bildiğimiz Simnânî -yine bizzat Kefevî'nin kendisinin de belirttiği üzere- Ebu Alî Muhammed b. Ahmed b. el-Velid'den usul ve kelam okumuştur.[178] Bu durumda onun kendisinden usul ve kelam okuduğu bu isim, dönemin Mutezili alimlerinden olan, Bağdatlı Ebu Ali Muhammed b. Ahmed İbnü'l-Velîd el-Kerhî (ö. 478/1086) olmalıdır. Nitekim bildiğimiz kadarıyla bu dönemde Simnânî'nin hocası olabilecek yaşta olup Muhammed b. Ahmed İbnü'l-Velid ismini taşıyan ve usul ve kelam alanında uzman bir Iraklı daha bulunmamaktadır. Bu zat, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin öğrencisi olup Simnânî'nin yanısıra meşhur Hanbeli alim İbn Akil'in de hocalarından ve fikir babalarındandır.[179]

Uygur, hakkında kaynaklarda fazla bir bilgiye ulaşamadığını söylediği Muhammed b. el-Velîd'in *el-Câmiʿu'l-esġar*'da Ebu'l-Leys Semerkandî'nin *Nevâzil*'indekilerle aynı fakihlerden fetvalar nakletmesinden hareketle onun Ebu'l-Leys ile muasır olabileceği ihtimalini gündeme getirmiştir.[180] Buna göre Muhammed b. el-Velîd, 4/10. yüzyıl ricalindendir. Semerkandî'nin 4/10. yüzyıl ricalinden olduğunu gösteren bir başka emare de Hasîrî'ye ait *el-Ḥâvî fi'l-fetâvâ*'nın son babında yer alan ve Muhammed b. el-Velîd es-Semerkandî'nin *el-Câmiʿu'l-esġar'*ından alıntılandığı düşünülen metinler[181] içerisinde yer almaktadır. Bu metinlerde, Karmatîlerle ilgili fikirlerine yer verilen Ebu Muhammed Abdülkerim b. Muhammed (ö. 378/988) hakkında, metnin esas yazarı olduğu düşünülen Muhammed b. el-Velîd es-Semerkandî "Allah onu korusun" şeklinde dua ederek, metnin yazımı esnasında bu ismin hayatta olduğuna işaret etmiştir.[182] Bunun, Muhammed b. el-Velîd'in Ebu'l-Leys Semerkandî ile muasır olup 4/10. yüzyıl ricalinden olduğunu gösteren önemli bir

[177] Bu durumda Kefevî'nin Muhammed b. el-Velîd es-Semerkandî'nin biyografisini verdiği bölümde kendisinden alıntı yaptığı **Ravżatü'l-ḳuḍât**'ın, onun elindeki nüshasında "b. Ahmed" ifadesi düşmüş olmalıdır. Nitekim elimizdeki **Ravżatü'l-ḳuḍât** baskısında Simnânî'nin hocasının ismi "Ebu Ali Muhammed b. Ahmed b. el-Velîd" şeklinde geçmektedir. Bk. Simnânî, **Ravżatü'l-ḳuḍât ve tarîḳu'n-necât,** (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1404/1984), c. 1, s. 61.

[178] Bk. Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 381.

[179] Biyografisi için bk. Zehebî, **Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ,** (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985), c. 18, s. 489.

[180] Uygur, **Hâsî'nin "el-Fetâva's-sugrâ" adlı eserinin tahkik ve tahlili**, s. 113

[181] Bu iddiayla ilgili olarak bk. Kuegelgen, **Mâturîdî döneminde Semerkand ilahiyatçıları (4./10. asır)** s. 260; Муминов, Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии s. 295; Tuychıbaev, **Ahmed b. Mûsa el-Keşşî**, s. 63

[182] Bk. Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 286b.

işaret olduğunu düşünüyoruz. Yine buna binaen *el-Camiʿu'l-esġar*'ın 4/10. yüzyılın son çeyreğinde kaleme alındığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla Uygur'un, Semerkandî'nin yaşadığı yüzyılla ilgili bir ihtimal olarak dile getirdiği husus bize göre de doğrudur. Vefat tarihiyle ilgili kesin bir tarih vermek mümkün değilse de Muhammed b. el-Velîd es-Semerkandî'nin 4/10. yüzyılın son çeyreğinde ya da 5/11. yüzyılın başlarında vefat ettiği şeklinde bir tahminin doğruya çok yakın olduğunu düşünüyoruz.

Muhammed b. el-Velîd'in fetâvâ/vâkıât alanında telif ettiği eser literatürde; *Fetâvâ's-Semerḳandî, Fetâvâ Muhammed b. el-Velîd es-Semerḳandî,*[183] *Mecmûʿâtü's-Semerḳandî,*[184] ve *el-Câmiʿu'l-esġar (fi'l-vâḳıʿât)*[185] gibi çeşitli isimlerle anılmaktadır. Günümüze ulaşmayan bu metin hakkında, sonraki *fetâvâ*/*vâkıât* kitaplarında kendisinden yapılan alıntılar üzerinden bir muhteva ve metot incelemesi yapacak, ardından da eserin literatür içerisindeki yerini tespit etmeye çalışacağız.

Öncelikle belirtmemiz gereken husus, *el-Câmiʿu'l-esġar*'ın bir "kişisel fetva derlemesi" değil, "çoklu fetva derlemesi" olduğudur. Nitekim eserde Muhammed b. el-Velîd'e sorulmuş ve onun tarafından cevaplanmış fetvalar derlenmiş değildir. Eserde ağırlıklı olarak Semerkant, daha az oranda da Belh bölgesi alimlerinin fetvaları derlenmiştir. Ayrıca hemen her fetva derlemesinde olduğu gibi kurucu imamların ve Irak meşâyihinden Kerhî gibi isimlerin fetvalarına yer verilmiştir.[186] Bütün bunlar *el-Câmiʿu'l-esġar*'ı bir "bölgesel fetva derlemesi" yapan özelliklerdir.

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Muhammed b. el-Velîd'in *el-Camiʿu'l-esġar*'ıyla Ebu'l-Leys Semerkandî'nin *Nevâzil*'i arasında, fetvalarına yer verilen ortak isimlerin çokluğu dikkat çekmektedir. Bunlar arasında özellikle Muhammed b.

---

[183] Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiş,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 1b; Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẓ-ẓunûn,** c. 2, s. 1224, 1229.

[184] Tercümânî çalışmasında **Mecmûatü's-Semerkandî** isimli bir eserden nakillerde bulunur. Bu nakillerde kendisinden fetvaları aktarılan Ebu Nasr ed-Debûsî ve öğrencisi Abdülkerim b. Muhammed vb. isimlerin **el-Câmiʿu'l-eṣġar**'dakilerle tamamen aynı olduğunu gördük. Buradan hareketle Tercümânî'nin eserinde nakil yaptığı bu çalışmanın aslında Muhammed b. el-Velîd'e ait **el-Câmiʿu'l-eṣġar** olduğunu düşünüyoruz. Bk. Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr,** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 4b, 26b, 30b, 115b, 135a, 217b, 224b, 225a.

[185] **Hasîrî, el-Ḥâvî**, (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 91a.

[186] Nesefî, **Fetâvâ Şeyhilislam,** s. 115; Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 2a, 4b, 5a, 7b, 16a, 167a, 173b, 193b, 267b.

Seleme, Nusayr b. Yahyâ, Ebu'l-Kâsım es-Saffâr, Ebu Bekr el-İskâf gibi isimler öne çıkmaktadır. Bunların dışında fetvalarına daha az sayıda yer verilen Muhammed b. Şücâ es-Selcî (ö. 266/880), Muhammed b. Mukâtil er-Râzî, Ebû Cafer el-Hinduvânî gibi isimler de bulunmaktadır. Geneli itibariyle Belhli olan bu isimlerin yanı sıra Muhammed b. el-Velîd çok defa "Belh meşâyihi" ya da "bazı Belhli meşâyihimiz/fakihlerimiz" demek suretiyle bu bölgenin alimlerinin görüşlerine atıfta bulunmaktadır.[187]

Bunların dışında *el-Camiʿu'l-esġar*'da fetvalarına çok sık yer verilen Semerkantlı iki isim önemlidir: Ebu Nasr Mansur b. Cafer ed-Debûsî (ö. 352/963) ile onun öğrencisi Ebu Muhammed Abdülkerim b. Muhammed (ö. 378/988). Kendisinden rivayette bulunduğu bir hocası olmasına rağmen[188] Ebu'l-Leys Semerkandî, Debûsî'nin fetvalarına *Nevâzil'*de neredeyse hiç yer vermemiştir.[189] Buna karşın Debûsî, *el-Camiʿu'l-esġar*'da fetvalarına en fazla yer verilen isimdir.[190] "Semerkant müftüsü", "müteahhirin döneminde Semerkant şehrinin imamı" olarak nitelendirilen ve "zamanın en önde gelen müftüsü" olarak anılan[191] Debûsî, Belhli ünlü fakih Ebu'l-Kâsım es-Saffâr'ın öğrencilerindendir.[192] Ebu Nasr ed-Debûsî'nin *Câmiu'l-esgar*'da nakledilen fetvalar arasında; mali tazminlerde örfü gözeten,[193] boşanmada *sedd-i*

[187] Bk. Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 5b, 6a, 248a, Necmeddin ez-Zâhidî, **Ḳunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-Ġunye,** (Kalküta: b.y., 1245/1830), s. 39.

[188] Bk. Semerkandî, **Nevâzil**, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 161a. Kaya bu zatın ismini yanlış olarak "Ebu Mansur Cafer es-Semerkandî" olarak vermiştir. Bk. Kaya, **Nevâzil literatürü,** s. 55.

[189] Semerkandî'nin yer verdiği tek fetvası için bk., Semerkandî, **Nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067)**,** vr. 155a. Bu durum muhtemelen Debûsî'nin Semerkant meşâyihi olması ve Ebu'l-Leys'in **Nevâzil'**inde ağırlıklı olarak Belh meşâyihinin fetvalarını derliyor olmasından kaynaklanmaktadır.

[190] Sadece **el-Ḥâvî**'de, **el-Câmiʿu'l-eşġar** kaynak gösterilerek Mansur b. Cafer'in elliden fazla fetvasına yer verilmiştir.

[191] Bk. Semʿânî, **el-Ensâb,** c. 12, s. 502. Kureşî, Ebu Nasr ed-Debûsî ile Mansur b. Cafer b. Ali el-Mühellebî'yi ayrı kimseler zannederek farklı başlıklarda biyografilerine yer vermiştir. Bk. Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye,** c. 3, s. 509, c. 4, s. 94.

[192] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 9b; 300a, 311a.

[193] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 9b; 153b.

zerâiʿ delilini dikkate alan,[194] müsebbibe tazmin yükümlülüğü yükleyen,[195] müsteftîlere fıkhî çözümler (*ḥiyel-i şerʿiyye*) göstererek problemlerini çözen,[196] mümkün mertebe tekfir etmekten kaçınan[197] şeklindeki örnekleri görmek mümkündür.

Muhammed b. el-Velîd'in fetvalarına sık yer verdiği anlaşılan diğer isim olan Abdülkerim b. Muhammed (ö. 378/988) ise aslen Buharalı olup tam adı Ebu Muhammed Abdülkerim b. Muhammed b. Musa el-Buhârî el-Mîğî'dir. Verâ ve zühd sahibi olarak tanınan Abdülkerim b. Muhammed öyle görünüyor ki fıkıh eğitimini Semerkant'ta almış ve bu şehrin fakihi olarak tanınmıştır.[198] Birçok isimden hadis rivayeti bulunan Abdülkerim b. Muhammed hocası Ebu Nasr ed-Debûsî'den nakledilen birçok fetvanın da ravisi konumundadır.[199]

Yukarıda isimlerine yer verdiğimiz Semerkant ve Belh meşâyihi dışında Buharalı Ebu Hafs el-Kebîr, (Semerkantlı) Ebu'l-Leys el-Kebir,[200] yine Semerkantlı alimler Ebu Ahmed Bekr b. Muhammed el-Veresnînî (ö. 352/963)[201] ve Ebu Bekr el-

---

[194] Örneğin, Zâhirü'r-rivâyeye göre dinden dönen kadının nikahı düşerken, Ebu Nasr ed-Debûsî ve hocası Ebu'l-Kâsım es-Saffâr, kocalarının nikahlarından bu yolla kurtulmalarının önüne geçmek amacıyla bu kadınların nikahlarının düşmeyeceği yönünde fetva vermişlerdir. Sadrüşşehid, **el-Vâkıât,** (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 94a; Ahmed b. Muhammed, Ebu Bekr el-Hanefî, **Mecmaʿu'l-fetâvâ,** (Topkapı Ktp. III. Ahmed, 1221), vr. 298a.

[195] Yine Debûsî, haksız yere Sultana yapılan şikâyet sonucu malı elinden alınan kişinin zararının şikâyet eden kişi tarafından karşılanması gerektiği yönünde fetva vermiştir. Tercümânî, **Yetimetü'd-dehr,** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 135a.

[196] Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiş,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 239a.

[197] Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiş,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 119a; Sadrüşşehîd, **el-Fetâvâ's-suġrâ,** (İstanbul: Beyazıt Ktp. Merzifonlu, 18980), vr. 231b.

[198] Nitekim Semʿânî kendisinin aslen Buharalı olduğunu belirttikten sonra "zamanında Semerkantta fıkıh ve fazilet olarak kendisine denk kimse yoktu" ifadesini kullanır. Bk. Semʿânî, **el-Ensâb,** c. 12, s. 526.

[199] Bk. Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 146b; 185b, 254a.

[200] Bu ismin Semerkantlı Ebu'l-Leys el-Hafız olarak bilinen kişiyle aynı isim olabileceğini düşünüyoruz. Nitekim Tabakat kaynakları el-Hâfız lakaplı Semerkandî'nin el-Fakih olarak bilinen Semerkandî'den önce yaşadığını özellikle vurgular. Bu da onun "el-kebir" şeklinde nitelendirilmesini mümkün kılmaktadır. Kefevî, Ebu'l-Leys el-Hâfız'ın (ö. 294/906) yılında vefat ettiğini söylerken (**Ketâʾib,** c. 2, s. 11) Hasîrî ise onun 258/871 tarihinde Semerkant'ta vefat ettiğini kaydetmiştir. (Bk. **el-Ḥâvî**, Süleymâniye Ktp., Şehit Ali Paşa, 1018, vr. 187a). Bu ikisi aynı kişi ise Ebu'l-Leys el-Kebir 258/871 ya da 294/906 yılında vefat etmiş demektir. Ebu'l-Leys Semerkandî'nin kendisiyle karıştırıldığı Ebu'l-Leys de, el-Hafız lakaplı bu kişi olup bazı çağdaş kaynaklarda geçtiği gibi (bk. Kaya, **Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu,** s. 52) "Ebu'l-Leys Nasr b. Seyyar b. Feth es-Semerkandî el-Muʿtezilî" değildir.

[201] Biyografisi için bk. Semʿânî, **el-Ensâb**, c. 13, s. 314.

İyâzî (ö. 361/971)[202] gibi isimlerin fetvalarına sıklıkla yer verildiğini görüyoruz.[203] Saydığımız isimler dışında Irak meşâyihinden Ebu Süleyman el-Cüzcânî, Kerhi ve Şeddâd gibi fakihlerin fetvalarına da *el-Câmiʿu'l-esġar*'da rastlanmaktadır.[204] Buna göre *el-Camiʿu'l-esġar*'ın, ağırlıklı olarak Semerkant ve daha az oranda da Belh meşâyihinin fetvalarını derleyen "bölgesel fetva derlemesi" türünde bir fetâvâ/vâkıât eseri olduğunu söyleyebiliriz.

Muhammed b. el-Velîd es-Semerkandî'nin vâkıât/fetâvâ çalışması aynı zamanda onun tashih ve tercihlerini de içermektedir. Semerkandî, aktardığı görüş ve fetvalar hakkında; "sahih olan budur", "falancanın görüşünü alırız", "bana göre sahih olan budur" ve "bu görüş daha sahihtir" vb. ifadeler kullanmak suretiyle tercih ve eleştirilerini ortaya koymuştur.[205] Semerkandî'nin "salt fetva aktarımıyla yetinmeyip kişisel dirayetini ortaya koymak" şeklinde ifade edebileceğimiz bu tutumu bize yine hemşerisi Ebu'l-Leys Semerkandî'yi ve onun *en-Nevâzil'*ini hatırlatmaktadır. Bir başka benzerlik de tıpkı *en-Nevâzil'*in son bölümlerinde olduğu olduğu gibi[206] *el-Câmiʿu'l-esġar*'da da fıkıh dışı konuların eserde bir bölüm olarak yer almasıdır. Bunlardan "v bölümü" ile Hasîrî'nin *el-Ḥâvî*'sinin sonunda *el-Câmiʿu'l-esġar*'dan nakille yer verdiği düşünülen itikadi metinlerin yer aldığı bölümler bizim tespit edebildiklerimiz arasındadır.[207]

el-Câmiʿu'l-esġar tahminlerimize göre 4/10. yüzyılın son çeyreğinde yahut 5/11. yüzyılın başlarında vefat etmiş bir yazarın eseri olarak "eser derlemeleri" türünün ortaya çıktığı 6/12. yüzyılda hayli etkili olmuş bir metindir. Örneğin *el-Câmiʿu'l-*

---

[202] Biyografisi için bk. Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 89.

[203] Bk. Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 4a; 15a, 16a, 16b, 17b, 34a, 37b; 38b, 26b, 82b, 121a, 154a, 156a, 201a, 216b, 254a; Hâsî, **el-Fetâva's-suġrâ,** (İstanbul: Beyazıt Ktp. Merzifonlu, 18980), vr. 35b, 224b, 226a, 226b; Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiş,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 202a.

[204] Hasîrî, **el-Ḥâvî**, (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 8a, 12b, 13a, 16b, 35b, 39a, 90a, 185b, 193b, 216b, 229b; Nesefî, **Fetâvâ Şeyhi'l-İslam,** s. 115; Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr,** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 85a.

[205] Hasîrî, **el-Ḥâvî**, (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 11b, 16b, 22b, 30a, 121a, 203a, 225a; Sadrüşşehid, **el-Fetâva's-suġrâ,** (İstanbul: Beyazıt Ktp. Merzifonlu, 18980), vr. 26a, 228a.

[206] Bk. Semerkandî, **en-Nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 353b-367a.

[207] Bk. Hasîrî, **el-Ḥâvî**, (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 96a; bk. Муминов А. К., Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии s. 295; Kuegelgen, **Mâturîdî,** s. 260; Tuychıbaev, **Ahmed b. Mûsa el-Keşşî**, s. 63.

esġar, bu yüzyıla ait "eser derlemeleri"nin en meşhurlarından birini kaleme alan Hasîrî'nin *el-Ḥâvî*'sini meydana getirdiği sekiz kaynaktan biridir.[208] Aynı şekilde Keşşî'ye ait *Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ ve'n-nevâzil ve'l-vâkıʿât ve'n-nevâzil ve'l-vâkıʿât*'ın kendisinden derlendiği on dört eserden biri de *Fetâvâ Muhammed b. el-Velîd* ismiyle yine *el-Câmiʿu'l-esġar*'dır.[209]

Sahip olduğu bu öneme ve kaynak değerine rağmen, 6/12. yüzyılın "eser derlemeleri" türündeki en önemli *fetâvâ*/*vâkıât* çalışmalarından biri olan Sadrüşşehid'e ait *Kitâbü'l-vâḳıʿât*'da eserin derlendiği beş kaynak arasında *el-Câmiʿu'l-esġar*'ın isminin geçmemesi hayli dikkat çekicidir. Eserini, bölgenin en önemli ilim merkezlerinde kaleme alınmış fetva mecmualarını derleyerek oluşturan Sadrüşşehid'in[210] Semerkant (ve Belh) meşâyihinin fetvaları için çok önemli bir kaynak olan *el-Câmiʿu'l-esġar*'a kaynakları arasında yer vermemesi esasen çok büyük bir eksiklik olurdu. Tabii ki, Sadrüşşehid'in *el-Câmiʿu'l-esġar* yerine, isminden aynı bölge meşâyihine ait fetvaları ihtiva ettiği anlaşılan, müellifini belirtmediği *Fetâvâ ehl-i Semerḳand* isimli başka bir eseri kullanması ve böylece bu eksikliği telafi ettiği de düşünülebilir. Bu durumda da Sadrüşşehid'in eseri ile yaklaşık zaman dilimlerinde kaleme alınmış olan ve "eser derlemeleri" türünün iki önemli örneği olan Hasîrî'nin *el-Ḥâvî*'si ile Keşşî'nin *Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ ve'n-nevâzil ve'l-vâkıʿât*'inin, *Fetâvâ ehl-i Semerḳand* gibi önemli bir kaynağı nasıl olup da göz ardı ettiklerini açıklamak oldukça zorlaşır.

Bize göre bu durumun en makul açıklaması, Sadrüşşehid'in "sin" remziyle alıntıladığı *Fetâvâ ehl-i Semerḳand* ile *el-Câmiʿu'l-esġar*'ın aslında aynı esere işaret ediyor olmasıdır. Hasîrî ile Keşşî'nin *el-Câmiʿu'l-esġar* olarak andığı esere Sadrüşşehid -biraz da içerdiği fetvaların bölgesel kökenine işaret etmek maksadıyla olsa gerek- *Fetâvâ ehl-i Semerḳand* ismiyle yer vermiş olabileceğini düşünüyoruz. *el-Camiʿu'l-esġar*'ın orijinal metni günümüze ulaşmadığından *el-Vâḳıʿât*'ta *Fetâvâ ehl-i Semerḳand* başlığıyla alıntılanan fetvalar arasında sağlıklı bir karşılaştırma yapma

[208] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 1b.
[209] Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 1b. Ayrıca bk. Tuychıbaev, **Ahmed b. Mûsa el-Keşşî,** s. 62.
[210] Bk. Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 95.

imkanından da mahrumuz.[211] Ancak Sadrüşşehid'in *Fetâvâ ehl-i Semerḳand* başlığıyla açtığı başlıkların bir kısmında *el-Câmiʿu'l-esġar*'da fetvalarına sıklıkla yer verildiğini tespit ettiğimiz Ebu Nasr ed-Debûsî ve Ebu'l-Kâsım es-Saffâr gibi isimlerin geçtiğini görmekteyiz.[212] Bu durum, *Fetâvâ ehl-i Semerḳand*'ın kaynakları arasında *el-Câmiʿu'l-esġar*'ın da bulunmasıyla ya da ikisinin de ortak bir kaynağının varlığıyla açıklanabilirse de bir önceki paragrafta ifade ettiğimiz hususlardan dolayı bu yorumu benimsemiyoruz. Bunun yerine Sadrüşşehid'in, yazar ismi belirtmeksizin *Fetâvâ ehl-i Semerḳand* başlığıyla *Vâḳıʿât*'ında yer verdiği eserin aslında, Muhammed b. el-Velîd es-Semerkandî'ye ait *el-Câmiʿu'l-esġar* olduğu şeklindeki bir yorumu daha tatminkâr buluyoruz. Dolayısıyla *el-Câmiʿu'l-esġar*'ın, Sadrüşşehid'in *Kitâbü'l-vâḳıʿât*'ı da dahil olmak üzere, 6/12. yüzyılın "eser derlemeleri" türünde kaleme alınmış en önemli metinlerin "tamamına" kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz.

C. Irak Bölgesi: *Vâḳıʿâtü'n-Nâṭıfî* ve *Fetâva'l-Bakḳâlî*

Irak meşâyihinin fetvalarının derlenmesi, diğer Hanefî bölgelere göre daha geç bir dönemde; 5/11. yüzyılın ilk yarısında Nâtıfî ve Bakkâlî'nin eserleriyle gerçekleşmiştir. Nâtıfî ile Bakkâlî'nin ortak yönü köken itibariyle Iraklı olmamalarıdır. Nâtıfî aslen aralarında Cürcan ve İsterâbad'ın da bulunduğu birden fazla şehrin adı olan Taberistan bölgesindendir.[213] Bakkâlî de Horasan'ın kuzeyinde, Maverâünnehir'in batısında yer alan Hârizm bölgesindendir. Ancak her iki isim de

[211] Kaynaklarda **el-Camiʿu'l-esġar** ile **Fetâvâ ehl-i Semerḳand**'a atıfla alıntılanan meseleler üzerinden yaptığımız karşılaştırmalarda bu iki kaynakta geçen bazı fetvalar arasında benzerlikler olduğunu görüyoruz. Krş. Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 9a-Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât,** (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 8a; Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr,** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 9a; Sadrüşşehîd, **Kitâbü'l-vâḳıʿât**, (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 147a. Ancak bu durum iki eserin ortak bir kaynağa sahip olma ihtimalinden dolayı aynı olduğunu kesin olarak gösteren bir delil olarak kabul edilemez. Sadece yukarıda yer verdiğimiz hususlara ek bir emâre olabilir.

[212] Bk. Sadrüşşehîd, **Kitâbü'l-vâḳıʿât**, (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 94a, 350a, 352a. Sadrüşşehid, derlemesini yaparken sistematik bir şekilde fetvaları şahıs, zaman-mekan gibi fıkıh dışı detaylardan soyutlamak suretiyle kaynaklardan alıntı yaptığı için fetva sahiplerinin isimleri onun eserinde çok az yer almaktadır.

[213] Hamevî, **Muʿcemü'l-büldân,** c. 4, s. 13. Bölge, bugün İran'ın kuzeyinde yer almaktadır. Bk. Osman Gazi Özgüdenli, "Taberistan", **DİA**, c. 39, s. 322.

fıkıh eğitimlerini Irak'ta almıştır.[214] Aşağıdaki başlıklarda bu iki yazarın hayatını ve fetva/vâkıât alanında yazdıkları eserleri inceleyeceğiz.

1. *Vâḳıʿât'ün-Nâṭıfî*, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed en-Nâtıfî (ö. 446/1054)

Tabakat yazarları tarafından "vâkıât/nevâzil yazarlarından biri" olarak tanıtılan Nâtıfî'nin tam adı Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ömer en-Nâtıfî et-Taberî'dir. Nâtıfî'nin fıkıhtaki silsilesi şu şekildedir: Nâtıfî → Ebu Abdullah el-Cürcânî (ö. 398/1008) → Cessâs → Kerhi → Berdaî → Ebu Hâzim → Îsâ b. Ebân → Şeybânî → Ebû Hanîfe.[215] İlim silsilesi göz önünde bulundurulduğunda Nâtıfî'nin Irak meşâyihinden olduğunu söyleyebiliriz.

Fürû fıkıh alanında kaleme aldığı *el-Ecnâs, Ravza fi'l-furû, el-Hidâye* ve *Cümelü'l-ahkâm* gibi eserlerin yazarı olarak bilinen Nâtıfî,[216] özellikle 2/8-4/10. yüzyıl Iraklı Hanefîlerin çalışmalarına olan vukûfiyetiyle öne çıkmaktadır. Fıkhî çalışmalarında, bu yüzyıllarda yaşayan Iraklı Hanefîlerin günümüze ulaşmayan çalışmalarından nakiller yaparak oldukça zengin bir literatürden haberdar olmamızı sağlayan Nâtıfî, fetâvâ/vâkıât alanına da kaleme aldığı bir eserle katkıda bulunmuştur. Onun bu çalışması bazı eserlerde *Vâkıʿâtü'n-Nâṭıfî* olarak[217] diğer bazılarında ise *Fetâvâ'n-Nâṭıfî* şeklinde geçmektedir.[218]

Nâtıfî'nin günümüze ulaşmayan bu vâkıât/fetâvâ çalışmasından; Hasîrî, Yusuf b. Ali el-Cürcânî, Sadrüşşehid, Burhâneddin Buhârî, Tercümânî, Mecdüddin Üsrûşenî (ö. 637/1240'tan sonra) ve Zâhidî gibi sonrasındaki dönem vâkıât/fetâvâ yazarları alıntılar yapmıştır. Bu alıntılardan anlaşıldığı üzere onun eseri kendisine sorulan fetvaları içeren bir "kişisel fetva derlemesi" değildir. Nâtıfî eserinde, başta kurucu

---

[214] İlgili başlıkta değineceğimiz üzere ilim silsilesini tam olarak tespit edemediğimiz Bakkâlî'nin fıkıh eğitimini Irak'ta aldığı hususu, bazı göstergelerden hareketle yaptığımız bir tahminden ibarettir.

[215] Bk. Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye**, c. 1, s. 297; Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 193; Leknevî, **el-Fevâʾidü'l-behiyye,** s. 36.

[216] Hayatı ve eserleri hakkında bk. Tahsin Özcan, "Nâtıfî", **DİA**, c. 32, s. 438-439.

[217] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 1b; Sadrüşşehid, **el-Vâkıât,** (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 0b; Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiş,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 1b; Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân**, s. 66; Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 1, s. 57.

[218] Cürcânî, **Ḫizânetü'l-ekmel'**de (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1436/2015, c 1, s. 23) kaynaklarını sayarken bu eserden **Fetâvâ'n-Nâṭıfî** olarak bahsetmiştir.

imamlar olmak üzere 2/8-4/10. yüzyıllar arasındaki Irak meşâyihinin görüşlerini bir araya getirmiştir. O, Şeybânî'ye ait *el-Aṣl*'dan ve onun çeşitli bölümlerinden, *el-Camiʿu's-saġir*'den, *el-Câmiʿu'l-kebîr*'den, *es-Siyeru'l-kebir'*den, *İmlâ*'dan, *İḫtilâfü Ebî Ḥanife ve İbn Ebî Leylâ*'dan, *Keysâniyyât'*tan meselelere yer verdiği gibi,[219] Ebû Yûsuf'un *Câmiʿu'l-Berâmike*'sinden, Hasan b. Ziyad'ın çeşitli kitaplarından da nakillerde bulunur.[220] Nâtıfî, kurucu imamların görüşlerini yoğun olarak onların öğrencileri olan İbn Rüstem, Hişâm b. Ubeydullah (ö. 221/836), İbn Semâʿa, Muʿalla b. Mansur, Davud b. Rüşeyd (ö. 239/854) gibi isimlerin *Nevâdir*'lerinden aktarır.[221] Bu da *Nevâdir* literatürünün onun temel kaynakları arasında olduğunu göstermektedir. İmamlardan naklettiği meselelerin çoğunluğu doğrudan cevabı verilen meseleler iken, bir kısmı da imamlara sorulan sorular ve onların verdikleri cevaplardan oluşmaktadır.[222]

Nâtıfî *Vâḳıʿât*'ında, kurucu imamların dışında 3/9. ve 4/10. yüzyıllarda yaşayan Irak meşâyihinin görüşlerine de yer vermiştir. Bunlar arasında 3/9. yüzyıldan Ebû Süleyman el-Cüzcânî, Musa b. Nasr er-Râzî (3/9. yüzyıl), Îsâ b. Ebân, Bişr b. el-Velîd el-Kindî (ö. 238/853), Şeddâd b. Hakîm, Muhammed b. Mukâtil er-Râzî, Hassâf, Muhammed b. Şücâ es-Selcî ve Muhammed b. Seleme gibi isimler yer almaktadır.[223] Yine 4/10. yüzyıl Hanefîlerinden Tahâvî, Kerhî, Cessâs, Ebu Abdullah ez-Zaferânî ve hocaları Ebü'l-Abbâs es-Semmân et-Taberî[224] (4/10. yüzyıl) ile Ebu Abdullah Muhammed b. Yahyâ el-Cürcânî (ö. 397/1007) gibi dönemin önemli isimlerinin fetvalarının onun eserinde yer aldığını görüyoruz.[225]

---

[219] Cürcânî, **Ḫizânetü'l-ekmel,** c. 1, s. 505, c. 2, s. 55, 56, c. 3, s. 32, 439, 470, 472; Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiş,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 123a, 192a, 240b.

[220] Cürcânî, **Ḫizânetü'l-ekmel,** c. 2, s. 174, c. 3, s. 470, 471, 691; Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 8, s. 83.

[221] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 25b, 116a, 167a, 149a, 225a, 228b; Cürcânî, **Ḫizânetü'l-ekmel,** c. 2, s. 55, 339, c. 3, s. 32, 305, 692, 788;, c. 4, s. 331, 589

[222] Cürcâni, **Ḫizânetü'l-ekmel,** c. 1, s. 326, c. 3, s. 470.

[223] Hasîrî, **el-Ḥâvî**, (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 12b, 35b, 39a, 72a, 141b; Cürcânî, **Ḫizânetü'l-ekmel,** c. 1, s. 380, 678, c. 2, s. 173, c. 3, s. 141, 440, 469, 471, 472, 692, 789, c. 4, s. 118, 119, 204, 330, 590.

[224] Hakkında, Nâtıfî'nin hocası olduğu dışında bir malumat bulamadık. bk. Cürcânî, **Ḫizânetü'l-ekmel,** c. 4, s. 472.

[225] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 24b, 98b, 193b, Cürcânî, **Ḫizânetü'l-ekmel,** c. 1, s. 505, c. 4, s. 119, 440, 472, 589, 590; Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr,** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 72a.

Daha önce de dile getirdiğimiz gibi, orijinal metni günümüze ulaşmayan bu fetva çalışmasında Nâtıfî'nin nasıl bir metot takip ettiğini yine sonraki dönemlerde kendisinden (özellikle de blok halinde) yapılan alıntılar üzerinden tespit edebiliyoruz. Bu alıntılardan hareketle Nâtıfî'nin çalışmasını, "sıklıkla meydana gelen ve bu yüzden de her dönemde ihtiyaç duyulan" meseleler ile "belli bir dönemde gündem olmuş meseleler" arasından seçerek oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu meselelerin kurucu imamların eserlerinde, hatta sonraları zâhirü'r-rivâye ve nevâdir olarak bilinen çalışmalardan birinde bulunuyor olması, Nâtıfî'nin o meseleyi *Vâḳıʿât*'ına almasına engel olmamaktadır. Örneğin o, *el-Aṣl*'da yer aldığını söylediği "taşrada oturanlara Cuma namazının farz olmadığı",[226] "*mevhüb leh*in hibe edenin huzurunda hibeyi kabzetmesinin kabul yerine geçeceği"[227] meselelerine yer verebilmektedir. Ayrıca Nâtıfî, belli bir dönemde gündem olmuş ve dönemin fıkıhçıları tarafından çözüme kavuşturulmuş meseleleri de çalışmasına dahil etmiştir. Bu bağlamda onun çalışmasında; Bağdat ahalisinin yemin ederken kullandığı "et-tâlibü'l-gâlib" olarak bilinen ifadenin Bişr b. el-Velid'e göre yemin olarak kabul edileceği,[228] Selcî'nin dile getirdiği (güvenlik problemi nedeniyle) "uzunca bir süredir Horasan ahalisine haccın farz olmadığı"[229] ve bazı hocalarından aktardığı "hayattayken malından vereceği bir pay karşılığında kişinin çocuklarından birini mirastan menetmesinin câiz oluşu"[230] gibi meseleler de yer almaktadır. Ayrıca eserinde yer verdiği meselelerde ihtilaf varsa Nâtıfî fetvanın hangi görüş üzerine olduğunu da belirtmektedir.[231] Konuyla ilgili bir rivayet bulamadığında Nâtıfî'nin *taḫrîc* yoluyla imamların görüşlerini belirleyerek çözüme ulaştığı da görülmektedir.[232]

Nâtıfî, genel olarak Hanefî imamlar ve sonrasında gelen Iraklı meşâyih tarafından verilen fetvaları derlemekle birlikte, nadiren de olsa mezhep dışı fetvaları da eserinde kaydetmekte ve bunlarla fetva verilmesini (muhtemelen belli şartlar altında ve zaruret durumlarında) câiz gördüğünü ifade etmektedir. Örneğin *Vâḳıʿât*'ta,

[226] Hakimi, **es-Sadrüşşehid, (el-Vâkıât),** s. 105.
[227] Cürcânî, **Ḫizânetü'l-ekmel,** c. 3, s. 31-32.
[228] Cürcânî, **Ḫizânetü'l-ekmel,** c. 2, s. 173.
[229] Zâhidî, **Ḳunye,** s. 72.
[230] Cürcânî, **Ḫizânetü'l-ekmel,** c. 4, s. 589.
[231] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 8, s. 83.
[232] Örnek olarak bk. Cürcânî, **Ḫizânetü'l-ekmel,** c. 3, s. 789; Buharî, **el-Muḥîṭ,** 13, 116-117.

Malik'in, köpek ve domuzun artığının necis olmadığı yönündeki görüşüyle fetva vermenin câiz olduğunu dile getirmiştir.[233]

Nâtıfî'nin *Vâḳıʿât*'ı, yazıldığı dönemden itibaren ilgi ve itibar gören bir metin olmuştur. "Bölgesel fetva derlemeleri"nin tedvininin devam ettiği 5/11. yüzyılda meydana getirilen eser, literatüre ait örneklerin büyük artış ve çeşitlilik gösterdiği bir sonraki yüzyıl olan 6/12. yüzyıla ait "eser derlemeleri" türündeki çalışmalara kaynaklık etmiştir. Orijinal metni günümüze ulaştığı bilinmeyen *Vâḳıʿâtü'n-Nâṭıfî*'nin varlığını, kendisinden blok alıntılar yapan bu çalışmalar içerisinde sürdürdüğünü görüyoruz. Örneğin, *Vâḳıʿât,* Hasîrî'nin *el-Ḥâvî*'sinin kendisinden derlendiği sekiz kaynaktan biridir.[234] Mukaddimesinde, temelde on sekiz esere dayandığı ifade edilen Cürcânî'ye ait *Ḫizânetü'l-ekmel* isimli çalışma da *Fetâvâ'n-Nâṭıfî*'yi esas alan eserlerden bir diğeridir.[235] "Eser derlemeleri" türündeki çalışmalardan olup da Nâtıfî'nin *Vâḳıʿât*'ını temel kaynaklarından biri olarak kullanan bir diğer kaynak da 6/12. yüzyıl fetva yazarlarından Keşşî'ye ait *ve'n-nevâzil ve'l-vâkıʿât*'tır. Keşşî, mukaddimesinde eserini oluşturduğunu ifade ettiği on dört kaynak arasında *Vâḳıʿâtü'n-Nâṭıfî*'yi de zikretmiştir.[236] Bu yüzyılın en etkili fetâvâ/vâkıât eserlerini kaleme almış olan Sadrüşşehid Hüsâmeddin'e ait *Kitâbü'l-vâḳıʿât*'ın kendilerinden derlendiği beş fetva kitabından biri yine *Vâḳıʿâtü'n-Nâṭıfî*'dir.[237] Bir diğer "eser derlemesi" olan ve temelde Sadrüşşehid'in *Kitâbü'l-Vâḳıʿât*'ı üzerine bir tertip ve tekmile olarak kaleme alınan Mergînânî'ye ait *et-Tecnîs ve'l-mezîd* de,[238] *Vâḳıʿâtü'n-Nâṭıfî*'yi temel kaynakları arasında gösteren 6/12. yüzyılın önemli fetva/vâkıât çalışmaları arasındadır.[239]

---

[233] Zâhidî, **Ḳunye,** s. 12.

[234] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 1b.

[235] Cürcânî, **Ḫizânetü'l-ekmel,** s. 23.

[236] Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 1b. Ayrıca bk. Tuychıbaev, **Ahmed b. Mûsa el-Keşşî,** s. 62.

[237] Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât,** s. 2. Sadrüşşehid, elimizde orijinal hali bulunmayan, Hâsî'nin tertibiyle günümüze ulaşan bir diğer fetâvâ çalışması olan **el-Fetâva's-suġrâ'**yı derlerken **Vâkıâtü'n-Nâtifî**'yi temel kaynakları arasında saymış olabileceğini düşünüyoruz. Tıpkı **Kitâbü'l-vâḳıʿât**'ta olduğu gibi içerisinde kaynaklarını listelediğini düşündüğümüz orijinal mukaddimesi elimizde bulunmayan bu eserinde Sadrüşşehid, **Vâkıʿâtü'n-Nâṭıfî**'yi kaynak olarak kullanmış ve kendisine atıfta bulunmuştur. Bk. Uygur, **Hâssî'nin "el-Fetâva's-Sugrâ" adlı eserinin tahkik ve tahlili,** s. 96.

[238] Bk. Kaya, **Nevâzil,** s. 105.

[239] Mergînânî, **et-Tecnîs ve'l-mezîd,** s. 90.

Nâtıfî'nin *Vâḳı'ât*'ı sadece "eser derlemeleri" türünden vâkıât/fetâvâ eserleri için değil, 6/12. yüzyılın son çeyreğinde yaşamış yazarların "fürû-fetva derlemeleri" türündeki fetâvâ/vâkıât eserlerine de kaynaklık etmiştir. Bunların en meşhurları arasında; Kâdîhân'ın *Fetâvâ*'sı, onun öğrencisi Tâhir b. Ahmed el-Buhari'nin (ö. 600/1200'ler civarı) *Kitâbü'l-ḫulâṣa*'sı ve Burhâneddin Buhârî'nin *el-Muḥîṭu'l-Burhânî*'si yer alır.

2. *Fetâvâ'l-Bakkâli*, Ömer b. Musa b. Yusuf el-Bakkâlî el-Hârizmî (ö. 452/1060)

Vâkıât/fetâvâ eserlerinde kime ait olduğu açıklanmaksızın *Fetâva'l-Baḳḳâlî* olarak geçen eserin yazarı hakkında bir belirsizlik söz konusudur. Örneğin Kâtib Çelebi eserin ismini bu şekilde verdikten sonra sadece "*Tatarhâniyye*'de geçmektedir" bilgisini vermekle yetinmiştir.[240] *Fetâva'l-Baḳḳâlî*, Yusuf b. Ali el-Cürcânî tarafından yazımına 522/1128 yılında başlanan *Ḫizânetü'l-ekmel*'in kendisinden derlendiği temel kaynaklardan biridir.[241] Buna göre *Fetâva'l-Baḳḳâlî*'nin yazarı bu tarihten önce yaşamış Bakkâlî nisbeli bir Hanefî fakihi olmalıdır. Buradan hareketle, bu fetva eserinin sahibinin Hârizmli Ömer b. Musa b. Yusuf el-Bakkâlî olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bu tarihten önce yaşamış ve Bakkâlî nisbesiyle anılan tek Hanefî fakihi tespit edebildiğimiz kadarıyla Ömer b. Musa el-Bakkâlî'dir.[242] Ayrıca eserden alıntı yapan bir diğer yazar olan Tercümânî, eserinde iki Bakkâlî'den söz eder. Bunlardan ilkini Bakkâlî, diğerini de ondan ayırt etmek üzere "Nahivci Bakkâlî"[243] olarak anar. Hatta o ilk Bakkâlî'yi iki yerde "Büyük Bakkâlî" şeklinde zikretmek

[240] Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẓ-ẓunûn,** c. 2, s. 1221.

[241] Bkz. Cürcânî, **Ḫizânetü'l-ekmel,** c. 1, s. 24.

[242] **Ḫizânetü'l-ekmel**'i birçok açıdan ilmi neşir kriterlerinden uzak bir formatta yayınlayan Ahmed Halil İbrahim, müellif Cürcânî'nin mukaddimesinde eserini derlediği kitapları sayarken yer verdiği **Fetâva'l-Baḳḳâlî** ifadesine düştüğü notta, eserin yazarının Zeynü'l-meşâyih olarak bilinen Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ebi'l-Kāsım b. Bâbcûk (Baycûk) el-Hârizmî el-Bakkālî (ö. 562/1167) olabileceğini belirtmiştir. Aynı şekilde Uygur da Fetâvâ yazarının Zeynü'l-meşâyih el-Bakkâlî olarak tespit etmiştir. (Bk. Uygur, **Hâsî,** s. 109.) Biz bu görüşe, yukarıda ortaya koyduğumuz gerekçelerden dolayı katılmıyoruz.

[243] Bu zat bir önceki dipnotta ismi geçen Zeynü'l-meşâyih olarak bilinen Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ebi'l-Kāsım b. Bâbcûk (Baycûk) el-Hârizmî el-Bakkālî (ö. 562/1167)'dir. Hayatı hakkında bk. Tayyar Altıkulaç, "Bakkālî", **DİA**, c. 4, s. 544-545.

suretiyle onun diğerinden daha önce yaşadığına dikkat çeker.[244] Bu da fetva yazarı Bakkâlî'nin dil ilimleriyle meşhur olan ve Zeynü'l-meşâyih olarak bilinen Zemahşerî'nin öğrencisi Bakkâlî'den (ö. 562/1167) daha önce yaşamış başka bir Bakkâlî olduğunu gösterir. Araştırmamıza göre Hanefî mezhebinde bu ikisinden başka Bakkâlî olarak meşhur üçüncü bir isim daha bulunmadığı için fetva yazarı Bakkâlî'nin Hârizm bölgesinde yaşamış Ömer b. Musa b. Yusuf el-Bakkâlî olduğunu düşünüyoruz.[245]

Hakkında yeterli bilgi bulunmayan Ömer b. Musa el-Bakkâlî'nin, özellikle fıkıh, usul, tefsir ve dil ilimlerinde derinleşmiş ve bu alanların hepsinde eser vermiş bir isim olduğu ifade edilmektedir.[246] Hocaları ve dolayısıyla ilim silsilesi hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır. Öğrencileri arasında bulunan Ebu Zer Ahmed b. Muhammed es-Saʿîdî (ö. 474/1081) ve Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim el-Veberî (ö. 483/1090) Hârizm'de kendisinden, Buhara'da ise Şemsüleimme el-Halvânî'den fıkıh okumuşlardır.[247] Bakkâlî ismi, şafağın kaybolmadığı bölgelerde yatsı namazı mükellefiyetinin düşeceği fetvası ve konuyla ilgili Halvânî ile Bakkâlî arasında geçen tartışmayla da fetva kitaplarında gündeme gelmiştir. Bu fetva sahibinin de yine Ömer b. Musa el-Bakkâlî olduğu düşünülmektedir.[248]

Orijinal metni günümüze ulaşmayan, varlığından ve muhtevasından sonraki fetva yazarlarının alıntıladığı pasajlar sayesinde haberdar olduğumuz *Fetâva'l-Baḳḳâlî*'nin, bu alıntılar üzerinde yaptığımız incelemeler sonucunda muhteva olarak daha çok *Vâḳıʿâtü'n-Nâṭıfî* ile benzeştiğini söyleyebiliriz. Kendisinden yapılan

---

[244] Bk. Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr,** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 98b, 219a. Ancak Tercümânî'nin fetva sahibi Bakkâlî'yi çoğunlukla herhangi bir kayıt getirmeden kullandığını belirtmeliyiz.

[245] Bu konuda daha önce yapılmış bir tespit için bk. Bk. Mercânî, **Nâẓûretü'l-ḥaḳ,** s. 352 (Muhakkiklerin 4 no'lu dipnotu).

[246] Bk. Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr,** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 256a.

[247] Bakkâlî'nin hayatı hakkında ulaşabildiğimiz bilgilerin yegâne kaynağı Tercümânî'nin fetva kitabının sadece el-Ezheriyye nüshasının sonunda zeyil olarak yer alan **bâbü't-târîh** bölümüdür. Bk. **Yetîmetü'd-dehr,** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 254b-255a. Bu kitaptan naklen Kâtib Çelebi, **Süllemü'l-vüṣûl ilâ ṭabaḳāti'l-fuḥûl**'de (İstanbul: IRCICA, 2010, c. 3, s. 359) şunları aktarır: "eş-Şeyh el-İmam Ebu İmrân Musa b. Yusuf el-Bakkâlî el-Müfessirü'l-Hanefî. Zi'l-kade 452'de vefat etmiştir. Tartışmacı bir imamdı. Hemen her alanda kitap kaleme almıştır. Bu bilgiler Tercümânî'nin **Fetâva'l-ʿasr'**ında yer almaktadır." Görüldüğü üzere Kâtib Çelebi, Bakkâlî'nin ismini Musa olarak kaydetmiştir. Tercümânî'nin kitabında "Ömer b. Musa" olarak geçmektedir. Tabakat kitaplarında Bakkâlî hakkında bunun dışında başka bir bilgiye ulaşamadık.

[248] Bk. Mercânî, **Nâẓûretü'l-ḥaḳ,** s. 352 (Muhakkiklerin 4 no'lu dipnotu).

alıntılardan Bakkâlî'nin de tıpkı Nâtıfî gibi, kendisine sorulan fetvaları değil, ağırlıklı olarak kurucu imamlardan nakledilen ve "sıkça meydana gelen, bu yüzden de kendisine her dönemde ihtiyaç duyulan" meseleleri derlediğini anlıyoruz. Bu meseleler arasında, zâhirü'r-rivâye ve bunun dışındaki nevâdir türündeki rivayetler de yer alabilmektedir.[249] Yine kendisinden yapılan alıntılar üzerinden eserin kurucu imamlar dışında zaman zaman Irak meşâyihinden isimlerin görüşlerine yer verdiğini görüyoruz. Bunlar arasında; Muhammed b. Şücâ es-Selcî, Muhammed b. Semâʿa, Ebu Abdullah ez-Zaferânî (4/10. yüzyıl), Muhammed b. Mukâtil, Ebu Hâzim (ö. 297/905), Kerhî ve Cessâs gibi isimler yer almaktadır.[250] Buradan hareketle ilim silsilesini tespit edemediğimiz Bakkâlî'nin tıpkı Nâtıfî gibi fıkıh eğitimini Irak'ta aldığı düşünülebilir. Bakkâlî'nin, Maverâünnehir ile Horasan bölgesinden görüş ve fetvalarına az sayıda değindiği Ebu Hafs el-Kebir, Ebû Mutîʿ el-Belhî (ö. 199/814) ve Nusayr b. Yahya[251] dışında bu iki bölgeye mensup fakihlerin fetvalarına yer verdiği görülmemektedir. Buradan, *Fetâva'l-Bakḳâlî*'nin de aynı *Vâkıʿâtü'n-Nâṭıfî* gibi, ağırlıklı olarak kurucu imamlarınki olmak üzere, Irak meşâyihinin sıklıkla karşılaşılan konulardaki görüşlerini/fetvalarını bir araya getiren "bölgesel fetva derlemesi" türünde bir çalışma olduğu sonucunu çıkarıyoruz. Nitekim mevcut alıntılarda Bakkâlî'ye sorulan ve onun tarafından cevaplanan fetvalar da bulunmamaktadır.

Eserden yapılan alıntılar üzerinden tespit edebildiğimiz kadarıyla Bakkâlî, mesele ve fetvalar arasında Nâtıfî'nin aksine çok fazla tashih ve tercihte de bulunmamaktadır.[252] Ayrıca yine bu alıntılarda tek bir Harizmli müftünün bile fetvasına yer verilmediği görülmektedir. Bu durumun, bir sonraki başlıkta açıklayacağımız üzere Harizm bölgesinde geç oluşan fıkıh geleneğiyle ilgili olduğunu düşünüyoruz.

---

[249] Bkz. Cürcânî, **Ḫizânetü'l-ekmel,** c. 1, s. 500, c. 2, s. 504, 506, c. 3, s. 419; Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 6, s. 475.

[250] Cürcânî, **Ḫizânetü'l-ekmel,** c. 1, s. 327-328, 384;, c. 3, s. 281, 325, 542; Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr,** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 33a.

[251] Cürcânî, **Ḫizânetü'l-ekmel,** c. 3, s. 544; Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr,** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 24a, 24b.

[252] Bakkâlî'nin **Fetâvâ**'sından nakledilen tek bir tashih için bk. Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr,** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 3b.

Fetâva'l-Bakḳâlî, Cürcânî'nin *Ḫizânetü'l-ekmel* isimli çalışmasını esasen kendilerinden derlediği on sekiz kaynaktan biridir.[253] Ayrıca yazarın memleketi olan Hârizm bölgesinde kaleme alınan ve biyografisinin yegane kaynağı konumunda olan Tercümânî'ye ait *Yetîmetü'd-dehr* de *Fetâva'l-Bakḳâlî*'den nakilde bulunan eserler arasındadır.[254] Yine de 7/13. yüzyıla kadar Maverâünnehir bölgesinde kaleme alınan fetva kitaplarında *Fetâva'l-Bakḳâlî*'nin kaynak olarak çok fazla kullanılmadığını görüyoruz.[255] Eser, bölge fakihleri tarafından kaleme alınan çalışmalar içerisinde en fazla atfı ansiklopedik bir derleme olmasının da etkisiyle Buharî'nin *el-Muḥîṭu'l-Burhânî*'sinden almıştır.[256]

D. Hârizm Bölgesi: *Yetîmetü'd-dehr fî fetâvâ ehli'l-ʿaṣr,* Mecdü'l-eimme et-Tercümânî (6/12. yüzyılın ikinci yarısı)

Belh, Semerkant ve Irak bölgelerindeki Hanefî meşâyihe ait fetva derlemeleri 4/10. yüzyılın ilk yarısından 5/11. yüzyılın ilk yarısına kadarki bir asırlık dönemde tamamlanırken, Hârizm bölgesindeki meşâyihinin fetvaları ilk defa Hârizmli Mecdü'l-Eimme et-Tercümânî tarafından *Yetîmetü'd-dehr fî fetâvâ ehli'l-ʿaṣr* isimli eserde derlenmiştir. Eserin muhteva tahliline geçmeden önce, biyografik eserlerde kendisine pek yer verilmeyen ya da hakkında çok kısıtlı bilgiler sunulan yazarın kısa biyografisine değineceğiz. Biyo-bibliyografik eserlerde yazarın kimliği ve yaşadığı dönem hakkında yanıltıcı nitelikte bazı bilgilerin yer aldığını görüyoruz. Araştırmamızda yaptığımız dönemlendirmeyi de doğrudan ilgilendirdiği için öncelikli olarak bunları ele almakla başlayacağız.

Yetîmetü'd-dehr isimli fetva eserinin Tercümânî'ye ait olduğu noktasında görüş birliği bulunmaktadır.[257] Yazarın kim olduğu hususunda ise kaynaklarda çok farklı

---

[253] Cürcânî, **Ḫizânetü'l-ekmel,** s. 23.

[254] Bk. Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr,** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 2b. Eserde, Ömer b. Musa el-Bakkâlî'nin **Fetâvâ**'sından hemen her bölümde nakilde bulunulmuştur. Zâhidî'nin **Ḳunye**'sinde بق remziyle işaret edilen kaynağın **Fetâva'l-Bakḳâlî** olup olmadığını ise tespit edemedik.

[255] **Fetâva'l-Bakḳâlî**'ye yapılan atıflara örnek olarak bk. Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 225a, Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c. 1, s. 27, 458.

[256] Elektronik ortamda yaptığımız taramalarda Buhârî'nin bu esere yüzden fazla atıfta bulunduğunu tespit ettik.

[257] Bk. Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẓ-ẓunûn,** c. 2, s. 2049; İsmâil Paşa, **Hediyyetü'l-ʿârifîn,** c. 1, s. 560, c. 2, s. 125; Hayreddin ez-Zirikli, **el-Aʿlâm,** (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002), c. 3, s. 347; Ömer Rıza Kehhâle, **Muʿcemü'l-müellifîn,** (Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ, t.y.), c. 5, s. 210.

bilgiler yer almaktadır. Kâtib Çelebi'ye göre bu zatın ismi "Alâeddin Muhammed et-Tercümânî" iken İsmâil Paşa yazarın ismini eserinin bir yerinde "Alaüddin Abdürrahim b. Ömer b. Abdullah et-Tercümani" olarak, bir başka yerinde ise "Muhammed b. Mahmud b. Muhammed b. el-Hasen et-Tercümânî" şeklinde kaydetmiştir.[258] *Yetîmetü'd-dehr*'in yazmalarında ise yazarıyla ilgili üç farklı isim kaydı bulunduğunu görüyoruz: Muhammed b. Ömer b. Muhammed[259], Mecdü'l-Eimme Abdürrahim et-Tercümânî[260] ve Abdürrahim b. Şeyh Ömer b. Muhammed et-Tercümânî[261].

Yazarın bizzat kendisi, *Yetîmetü'd-dehr*'in sonunda babasının ismini "Ebu Hafs Ömer b. Muhammed et-Tercümânî" olarak verdiği için,[262] İsmâil Paşa'nın zikrettiği ilk isimdeki ("Alaüddin Abdürrahim b. Ömer b. Abdullah et-Tercümani") dede ismi ile ikinci zikrettiği isimdeki ("Muhammed b. Mahmud b. Muhammed b. Hasen et-Tercümânî") baba isminin vakıaya uygun olmadığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla geriye problem olarak yazarın isminin Muhammed mi yoksa Abdürrahim mi olduğu hususu kalmaktadır. *Yetîmetü'd-dehr'*in nüshalarının çoğunda yazar isminin Abdürrahim olarak kaydedilmesinden hareketle biz doğru ismin Muhammed değil de Abdürrahim olduğunu düşünüyoruz. Nitekim Alâeddin Muhammed et-Tercümânî, birazdan değineceğimiz üzere büyük ihtimalle onun torunudur ve dedesiyle karıştırılmaktadır. Buna göre *Yetîmetü'd-dehr* yazarının tam ismi "Mecdü'l-eimme Abdürrahim b. Ömer b. Muhammed et-Tercümânî"dir.

Mecdü'l-eimme et-Tercümânî'nin Mahmud isminde bir oğlu olduğunu, onun eserinin bir nüshasında bizzat oğlunun hattıyla yazılmış bir "temme kaydı"

[258] Bk. Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẕ-ẓunûn,** c. 2, s. 2049; İsmâil Paşa, **Hediyyetü'l-ʿârifîn,** c. 1, s. 560, c. 2, s. 125.

[259] **Ḫizânetü't-türâs** (Merkezü'l-Melik Faysal. ŞAMİLE: 1431) isimli kataloğun elektronik versiyonunda (bk. sayı: 77073 ve 5549) geçtiğine göre Avusturya Kraliyet (Milli) Kütüphanesi ve Merkezü'l-Melik Faysal'da bulunan iki nüshada eserin ismi bu şekilde kaydedilmiştir.

[260] Mısır kökenli nüshalarda eserin ismi bu şekilde kaydedilmiştir. Bk. el-Ezher Ktp. 7555, 26958; İskenderiyye ktp. Sayı: 119. Millet Ktp.si Feyzullah Efendi koleksiyonunda (1088) bulunan nüshada da eserin ismi aynı şekilde geçmektedir.

[261] Dımaşk: Zahiriyye ktp. 7735.

[262] Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr,** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 256b.

vasıtasıyla[263] biliyoruz. Bu zat muhtemelen "Şerefü'l-eimme el-Mekki" olarak da bilinen Hârizmli Hanefî fakihlerden Burhaneddin Mahmud et-Tercümânî ile aynı kişidir.[264] Mahmut et-Tercümânî'nin, Alaüddin Muhammed b. Mahmud et-Tercümânî (ö. 645/1247) isminde bir de oğlu vardır.[265] Öyle görünüyor ki Kâtib Çelebi, vefat tarihini de kaydettiği Alaüddin Muhammed'i, dedesi Mecdü'l-eimme et-Tercümânî ile karıştırarak kendisini *Yetîmetü'd-dehr*'in yazarı olarak takdim etmiştir.[266]

Yetîmetü'd-dehr yazarının biyografisinde bulunan bir diğer büyük sorun da vefat tarihiyle ilgilidir. Kefevî, Mecdü'l-eimme et-Tercümânî'nin, aynı bölgeden Hamîr el-Veberî (ö. 539/1145) ile muasır oldukları bilgisi dışında bir malumata yer vermemiştir. Kâtib Çelebi ise onun 645/1247 yılında vefat ettiğini kaydetmiştir.[267] İsmâil Paşa *Hediyyetü'l-ʿârifîn*'de bir yerde Kâtib Çelebi ile aynı tarihi verirken diğer bir yerde ise onun 593/1196 yılında doğup 655/1257 yılında vefat ettiği bilgisini vermiştir.[268] Dolayısıyla Kâtib Çelebi ile İsmâil Paşa'ya göre Tercümânî 7/13. yüzyıl Hârizm meşâyihi arasında yer almaktadır.

Ancak Tercümânî'nin kendilerinden fıkıh tahsil ettiği hocalarını dikkate aldığımızda onun 6/12. yüzyıl meşâyihinden olduğunu anlıyoruz. Nitekim kendisi *Yetîmetü'd-dehr*'de babası Ömer b. Muhammed (ö. 530/1136), Ebu Hamid Fazl b. Muhammed el-Fıkhî (ö. 535/1141), Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Hamîr el-Veberî'nin (ö. 539/1145) kendisinin hocaları olduğunu belirtmiştir.[269] Yine *Yetîmetü'd-dehr*'de kendilerine fetva sorduğu müftüler arasında; Ebu'l-Fazl el-Kirmânî ve Ali b. Ahmed el-Kerâbîsî (ö. 538/1144) gibi isimler yer almaktadır.[270] Bütün bu saydığımız isimler 6/12. yüzyılın ilk yarısında vefat etmiş kişilerden oluşmaktadır. Buna göre onlara öğrencilik yapan Mecdü'l-eimme et-Tercümânî'nin, Kâtib Çelebi ve İsmâil Paşa'nın

---

[263] Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr,** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 258a. İlgili kaynakta bu kaydın bizzat Mahmud'un kendi hattıyla kaleme alındığı geçmektedir:
وجدت مكتوبًا بخط الشيخ الإمام الأجل الأستاذ العالم الزاهد نجم الأئمة مفتي الأمة حافظ الزمان رحمه الله قال: وجدت مكتوبًا بخط الشيخ الإمام زين الأئمة محمود بن الإمام الأجل مجد الأئمة ابن الترجماني في مجلد تم كتاب الواقعات لوالده

[264] Vefat tarihi tam olarak bilinmeyen bu zatın biyografisi için bk. Leknevî, **el- Fevâʾidü'l-behiyye,** s. 211.

[265] Biyografisi için bk. Leknevî, **el-Fevâʾidü'l-behiyye,** s. 201.

[266] Bk. Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẓ-ẓunûn,** c. 2, s. 2049.

[267] Bk. Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẓ-ẓunûn,** c. 2, s. 2049.

[268] Bk. İsmâil Paşa, **Hediyyetü'l-ʿârifîn,** c. 1, s. 560, c. 2, s. 125.

[269] Bk. Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr**, (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 256b-257a.

[270] Bk. Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr,** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 5b, 25b.

zikrettiği tarihlerde vefat etmiş olması ve dolayısıyla 7/13. yüzyıl ricalinden olması mümkün değildir. Bütün bunlardan hareketle biz Mecdü'l-eimme et-Tercümânî'nin 6/12. yüzyılın ikinci yarısındaki bir tarihte vefat ettiğini ve bu yüzyıl meşâyihi arasında yer aldığını düşünüyoruz. Dolayısıyla *Yetîmetü'd-dehr* de 6/12. yüzyılda yaşamış Orta Asyalı Hanefî bir fakihe ait olması münasebetiyle araştırmamızın sınırları içerisinde yer almış ve "Hârizm Bölgesi Fetva Derlemeleri" başlığı altında çalışmamızda kendisine yer bulmuştur.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Yetîmetü'd-dehr fî fetâvâ ehli'l-ʿaṣr*, "bölgesel fetva derlemeleri" türünün en geç örneği olduğu gibi Hârizm bölgesi fetva derlemelerinin de ilk örneğidir. Giriş kısmında yazarın eserine bir isim verdiğine dair herhangi bir kayıt bulunmaz. Ancak yukarıda yazarla ilgili bilgi verdiğimiz bölümdeki biyo-bibliyografik kaynaklarda ve yazmalarında eserin ismi çoğunlukla *Yetîmetü'd-dehr fî fetâvâ ehli'l-ʿaṣr* olarak veya kısaca *Yetîmetü'd-dehr/el-Yetîme* şeklinde geçmektedir.[271] Eserin meşhur olduğu bu isme ilaveten kaynaklarda kendisinden üç farklı isimle daha bahsedildiğini görüyoruz: *Fetâva'l-Ḫocendî*,[272] *Kitâbü'l-vâḳıʿât*[273] ve *Fetâva'l-Ḫarizmiyye*.[274] Bu isimlerden ilkini veren Kâtib Çelebi, eserde fetvaları yer alan müftülerin bir listesine yer vermiş ve listenin başında yazarın babası olduğunu belirttiği Ömer b. Muhammed et-Tercümânî'yi zikretmiştir. Listenin geri kalanı, Tercümânî'nin *Yetîmetü'd-dehr*'in giriş kısmında yer verdiği listeyle birebir aynıdır.[275] Bununla birlikte Kâtib Çelebi'nin eserin ismini niçin *Fetâva'l-Ḫocendî* olarak

---

[271] Bk. Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi, 1188; Carullah, 979; Beyazıt Ktp. Fazıl Ahmed Paşa, 688; Süleymaniye Ktp. Murad Molla, 1215; Şehid Ali Paşa, 1088; Yeni Cami, No: 593; Millet Ktp. Feyzullah Efendi, No: 1088; el-Ezher Ktp., 7555, 26958; İskenderiyye Ktp., No: 119; Zâhiriyye Ktp., No: 5390, 7735.

[272] Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẓ-ẓunûn,** c. 2, s. 1222.

[273] **Yetîmetü'd-dehr**'in sonuna düşülen bir temme kaydında (bk. vr. 258a.) yazarın oğlu Zeynü'l-eimme Mahmud b. Mecdü'l-eimme eserden **Kitâbü'l-vâḳıʿât** ismiyle bahsetmiştir. Ayrıca 9/15. Yüzyılın önemli fetâvâ yazarlarından olan Hârizm asıllı Bezzazî de eseri **Vâkıâtü'-Tercümânî** olarak anmıştır. Bk. Hâfizüddin el-Bezzâzî, **el-Fetâva'l-Bezzâziyye**, (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1310), c. 4, s. 35.

[274] Yusuf b. Ömer el-Kâdûrî, **Câmiʿu'l-muẓmerât ve'l-müşkilât,** (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1439/2018), c. 1, s. 357. Kâdûrî burada, **el-Fetâva'l-Ḫarizmiyye** ile **Yetîme**[**tü'd-dehr**] isimli kitabın aynı eserler olduğunu tasrih etmiştir. Ayrıca eserden alıntıladığı Bakkâlî'ye ait fetva **Yetîmetü'd-dehr**'de ayniyle mevcuttur. Bk. Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr,** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 22b. Eserin Yenicami 594 no'lu nüshasının unvan sayfasındaki ismi de şu şekildedir: **el-Fetâva'l-Ḫarizmiyye el-müsemmâ bi Fetâvâ yetîmeti'd-dehr**.

[275] Krş. Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẓ-ẓunûn,** c. 2, s. 1222; Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr,** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 2b.

kaydettiği belli değildir. Açıkçası biz bunun bir zühül neticesinde olduğunu ve Katip Çelebî'nin verdiği bu ismin yanlış olduğunu düşünüyoruz. Eseri *Fetâva'l-Ḫocendî* olarak zikreden başka birinin bulunmaması, Mecdü'l-eimme et-Tercümânî'nin Hocendli değil, Hârizmli olması ve başka bir yazara ait aynı isimde bir fetva eserinin bulunması[276] gibi hususlar bu kanaatimizi desteklemektedir.

Eserin anıldığı isimler arasında yer alan *Kitâbü'l-vâḳıʿât* onun ihtiva ettiği ettiği fetva mesâilinin türüne, *Fetâva'l-Ḫarizmiyye* ismi de bu derlemenin ağırlıklı olarak ait olduğu bölgeye istinaden verilmiştir. Nitekim Tercümânî eserinin giriş kısmında Hârizm'de meydana gelen olaylara (vâkıât) dair hocalarından hıfzettiği fetvaları derlediğini ifade etmiş ve burada fetvalarını derlediği 21 kişiden oluşan isimlerin bir listesini vermiştir.[277] Buradaki isimleri iki ayrı grupta toplayan Tercümani, 12 isme yer verdiği ilk grupta fetvalarını sıkça aktardığı kişileri, 9 isme yer verdiği ikinci grupta ise zaman zaman fetvalarını kaydettiği kişileri listelemiştir. Eserin sonunda yer alan babü't-tarih bölümünü ise tamamı Hârizm bölgesinden olan 17 ismin kısa biyografisine tahsis etmiştir.[278] Tercümanî'nin listesi şu şekildedir:

a. İlk grup:

1. Babası: Ömer b. Muhammed et-Tercümânî (ö. 530/1136).[279]
2. Hasan b. Süleyman el-Hocendî (ö. 523/1129).[280]

---

[276] Bu eser, Muhammed b. Ali b. el-Kasım b. Recâ el-Kâidî el-Hocendî (?)'ye ait olan ve daha çok **el-Fetâva'l-Kâidiyye** olarak tanınan, ağırlıklı olarak Farsça fetvalar içeren bir çalışmadır. Bk. Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẓ-ẓunûn,** c. 2, s. 1228; **Süllemü'l-vüṣûl,** c. 3, s. 190.

[277] Bk. Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr,** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 2b.

[278] Bk. Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr,** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 255b-257b. Bu bölümde yer alan ve kronolojik olarak sıralanmış olan biyografik malumat, genelde başka kaynaklarda bulunmayan nadir nitelikteki bilgilerden oluşmaktadır. Hatta şunu da söyleyebiliriz ki, **Yetîmetü'd-dehr**'in Babü't-tarih ünvanlı bu bölümü, bazı Hârizm Hanefî meşâyihinin biyografileri noktasında yegâne kaynaktır.

[279] Ebu Hafs Ömer b. Muhammed et-Tercümânî. Kendisi **Yetîmetü'd-dehr** yazarı Mecdü'l-eimme et-Tercümânî'nin babasıdır. Ömer b. Musa el-Bakkâlî (ö. 452/1060)'yi görmüş ve kendisinden okumuştur. Uzun yıllar Hârizm'de Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim el-Veberî (ö. 483/1090)'den Horasan'da Mahmud es-Saffar el-Mervezî (?)'den ilim tahsil etmiştir. Dil ilimlerinde ileri derecede uzman olduğu ifade edilen Tercümânî'nin aynı zamanda tefsir, usul ve kıraat ilimlerinde de birikimi olan bir isim olduğu ifade edilir. Bk. Tercümânî, **Yetîmetü'-dehr,** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 256b.

[280] Hasan b. Süleyman el-Hocendî. Buhara'da Sadrü'l-İslam Pezdevi, Fahrülislâm Pezdevi ve Serahsî'ye öğrencilik yapmış Hârizm'de Şeyhu'l-kudât İbnü'l-Beyhakî (ö. 507/1114)'den hadis dinlemiştir. Mezhep hafızı olarak nitelendirilen el-Hocendî tartışmacı kişiliğiyle tanınan bir isimdir. Bk. Tercümânî, **Yetîmetü'-dehr,** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 256b. Not: **Yetîmetü'-dehr**'in

3. Ömer b. Ebî Ali el-Edîbî (ö. 531/1137).[281]

4. Ali b. Ahmed et-Türkmânî (ö. 538/1144).[282]

5. Ebu Hamid Fazl b. Muhammed b. Ali el-Fıkhî (ö. 535/1141).[283]

6. Abdürrahim el-Hasenî[284]

7. Ebu Abdullah el-Hamîr el-Veberî (ö. 539/1145).[285]

8. Yusuf Muhammed et-Tercümânî (ö. 544/1150).[286]

9. Ebu'l-Fazl Rüknüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Kirmânî (ö. 543/1149).[287]

---

giriş kısmında bu zatın ismi Hasan b. Ali Süleyman olarak geçiyorken, *bâbü't-tarih* bölümünde Hasan b. Süleyman olarak geçmektedir. Biz bu ikincisini esas aldık.

[281] Tam ismi Ebu Hafs Ömer b. el-Hüseyn b. el-Muzaffer b. el-Hasen b. Ahmed b. Hayyûyeh en-Nisâbûrî el-Hârizmî'dir. Kendisi Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim el-Veberî (ö. 483/1090)'nin öğrencilerindendir. Ayrıca bir miktar babasından da eğitim alan Ömer b. el-Hüseyn, Hârizm'de Hârizm'de Şeyhu'l-kudât İbnü'l-Beyhakî (ö. 507/1114)'den hadis dinlemiş ve yine bu bu bölgede hatiplik, müftülük ve kadılık görevlerinde bulunmuştur. Bk. Tercümânî, **Yetîmetü'-dehr,** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 256b-257a.

[282] Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Kerâbîsî. Hârizm'de Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim el-Veberî'ye (ö. 483/1090), Buhara'da Sadrülislâm Pezdevi'ye öğrencilik yapmıştır. Bk. Tercümânî, **Yetîmetü'-dehr,** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 257a.

[283] Ebu Hamid Fazl b. Muhammed b. Ali el-Fıkhî. Abdürrahim el-Attâbî el-Mervezî'ye öğrencilik yapmıştır. Tartışmacı kişiliğe sahip bir isim olarak bilinmektedir. Bk. Tercümânî, **Yetîmetü'-dehr,** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 257a.

[284] Tercümânî Babü't-tarih bölümünde Abdürrahim et-Timurtaşi (ö. 530/1135) isminde birinin biyografisine yer vermiştir. Bk. Bk. Tercümânî, **Yetîmetü'-dehr,** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 256a.

[285] Ebu Abdullah Hamîr İbn Ebî Bekr el-Veberî el-Hârizmî. Kendisi **Yetîmetü'd-dehr** yazarı Mecdüleimme et-Tercümânî'nin kayınpederidir. Küçük yaşlarda iken Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim el-Veberî (ö. 483/1090)'yi görmüş ve kendisinden (Şeybânî'ye ait) **el-Mebsûṭ**'tan (**el-Aṣl**) bazı bölümleri okumuştur. Hocası vefat edince eğitimine önce Hârizm'de Ali b. Ahmed el-Kerâbisî'nin (ö. 538/1144) yanında devam eden Veberî, daha sonra Buhara'ya gitmiş ve kadı Şemsüleimme Bekr b. Muhammed ez-Zerencerî (ö. 512/1118)'den fıkıh tahsil etmiştir. Ayrıca ilim tahsili için Merv'e de giden Veberî burada Fahreddin Muhammed b. el-Hüseyn el-Ersâbendi (ö. 512/1118)'den (Debûsî'ye ait) **el-Esrâr**'ı yazmıştır. Bk. Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 257a. Biyografisi hakkında kaynaklar çok kısıtlı bilgiler içermektedir. Örneğin bk. Kefevî, **Ketâ'ib,** c. 2, s. 345. İsmâil Paşa, **Hediyyetü'l-'ârifîn,** c. 2, s. 83. İsmâil Paşa vefat tarihiyle ilgili olarak yaklaşık bir tarih vermiş ve "h. 510 civarında vefat etmiştir" demiştir. Kureşî onun **el-Udhiyye** isminde bir kitabının bulunduğunu söylemekle yetinir. Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye,** c. 2, s. 183.

[286] Yusuf b. Muhammed et-Tercümânî. Mezhep mesâiline olan vukufiyeti ile tanınan bir isim olduğu belirtilmektedir. Bk. Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 257b.

[287] Ebu'l-Fazl Rüknüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Kirmânî. Kirmânî 457/1065 yılında Kirman'da doğmuş 543/1149 yılında sonradan yerleştiği Merv'de vefat etmiştir. Horasan bölgesinde Hanefî âlimlerin imamı olarak kabul edilen Kirmânî Belh'te Ömer el-Halecî'den, Merv'de Kadı Muhammed b. el-Hüseyn el-Erdistanî'den ders almıştır. Kirmanî'nin öğrencileri arasında; **el-Ensâb**

10. Hüsâmüddîn es-Sadrüşşehîd Ömer b. Abdilazîz el-Buhârî (ö. 536/1141).

11. Ebü'l-Mehâsin Zahîrüddin el-Hasen b. Ali el-Mergînânî (ö. 550/1155'ler civarı).[288]

12. Necmeddin Nesefî, Ömer b. Muhammed Semerkandî (ö. 537/1142).

b. İkinci grup:

13. (1) Ömer b. Musa b. Yusuf el-Bakkâlî el-Hârizmî (ö. 452/1060)

14. (2) Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim el-Veberî (ö. 483/1090).[289]

15. (3) Ebu Zer Ahmed b. Muhammed es-Saʿîdî (ö. 474/1081).[290]

16. (4) Ebu Ya'lâ el-Hasen b. Ali el-Hatîbî (ö. 5/11.y.y. son çeyreği).[291]

17. (5) Abdüsseyyid [b. el-Hasen b. Ali] el-Hâtîbî (ö. 489/1096).[292]

müellifi Abdülkerîm b. Muhammed es-Semʿânî, Tâceddin Abdülgafûr b. Lokmân el-Kerderî, Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî, Muhammed b. Abdürreşîd el-Kirmânî, Ömer b. Abdülkerîm el-Versekî bulunmaktadır. Hayatı ve eserleri hakkında bk. Semʿânî, Abdülkerim, **el-Münteḫab min muʿcemi şuyûhi's-Semʿânî**, Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1417/1996), s. 1007; **el-Ensâb,** c. 11, s. 85; Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye,** c. 2, s. 388; Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 470; Leknevî, **el-Fevâʾidü'l-behiyye,** s. 91.

[288] Doğunun ve batının müftüsü olarak nitelenen Zahîrüddin Mergînânî, bölgenin fetva otoritesi olarak kabul edilmekteydi. Hocaları arasında, tamamı Şemsüleimme es-Serahsî'nin öğrencileri olan Burhaneddin el-Kebîr Abdülaziz b. Ömer b. Mâze, Şemsüleimme Mahmud el-Özcendî ve Zekiyyüddin el-Hatîb Mesud b. el-Hasen el-Küşânî gibi isimler yer almaktadır. **el-Muḥîṭ** ve **ez-Ẕaḫîra** yazarı Burhâneddin Buhârî, **el-Fetâva'l-Ḥânîyye** sahibi Fahrüddin el-Hasen b. Mansur el-Özcendî ve **el-Fetâva'z-Ẓahîriyye** sahibi Zahîrüddin Muhammed b. Ahmed el-Buhârî onun öğrencileri arasındadır. Kız kardeşinin öğlu **el-Ḥulâsa** yazarı İftihârüddin Tâhir b. Ahmed el-Buhârî (ö. 600/1200'ler civarı) de kendisinden ömrünün son dönemlerinde fıkıh eğitimi almıştır. Bk. Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 455; Leknevî, **el-Fevâʾidü'l-behiyye,** s. 62.

[289] Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim el-Veberî. Hârizm'de Ömer b. Musa el-Bakkâlî (ö. 452/1060)'den, Buhara'da Halvânî (ö. 452/1060 [?]) ve Abdürrahim el-Kermînî (ö. 5/11. y.y.ın üçüncü çeyreği) 'den fıkıh eğitimi almıştır. Hârizm'de kendisinden fıkıh eğitimi alan çok sayıda ismin arasında; Yusuf Muhammed et-Tercümânî (ö. 544/1150), Ömer b. Muhammed et-Tercümânî (ö. 530/1136), Ömer b. el-Hüseyn b. el-Muzaffer el-Edîbî (ö. 531/1137), Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Kerâbîsî (ö. 538/1144) ve Ebu Abdullah el-Hamîr el-Veberî (ö. 539/1145) gibi kimseler yer almaktadır. Bk. Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr** (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 256a-257a.

[290] Ebu Zer Ahmed b. Muhammed es-Saîdî. Hârizm'de Ömer b. Musa el-Bakkâlî (ö. 452/1060)'den, Buhara'da Halvânî (ö. 452/1060 [?])'den fıkıh eğitimi almıştır. Bk. Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr**, (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 256a.

[291] Şemsüleimme el-Halvânî (ö. 452/1060 [?])'nin öğrencilerindendir. Bk. Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr**, (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 183b.

[292] Vefat tarihi için bk. Bk. Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr**, (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 256a.

18. (6) Yusuf b. Muhammed b. Ahmed b. Musa b. Sa'deh el-Bilâlî (ö. 494/1101).[293]

19. (7) Ahmed b. Muhammed el-Mekkî el-Hacî (ö. 502/1108).[294]

20. (8) Abdülaziz b. Ahmed el-Halvânî el-Buhârî (ö. 452/1060 [?]).

21. (9) Kadı Ebu'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn es-Sugdî el-Buhârî (ö. 461/1069).

İlk grupta yer alan 12 ismin 8'i ya Hârizmlidir ya da burada eğitim almıştır. Geri kalan 4 isimden 1'i Horasan, 1'i Semerkant, 2'si de Buharalıdır. İkinci grupta yer alan 9 kişiden 5'i yine ya Hârizmlidir ya da burada eğitim almıştır. Geri kalan 4 isimden ikisinin memleketi bilinmezken diğer 2'si Buharalıdır. Görüldüğü üzere Tercümânî giriş kısmında da belirttiği üzere *Yetîmetü'd-dehr*'i ağırlıklı olarak Hârizmli isimlerin fetvalarından derlemiştir. Bu yüzden bazı yazarlarca *el-Fetâva'l-Ḫârizmiyye* olarak da bahsedilen[295] Tercümânî'nin bu çalışmasını, ağırlıklı olarak 6/12. yüzyıl Hârizm meşâyihinin fetvalarını bir araya getiren, zaman zaman da aynı bölgeye ait 5/11. yüzyıl meşâyihinin fetvalarına yer veren bir "bölgesel fetva derlemesi" olarak tanımlıyoruz.

Tam bu noktada, Hârizm bölgesinin fetvalarını bir araya getiren bir derlemenin niçin 6/12. Yüzyılın ikinci yarısına kadar geciktiği sorusu akıllara gelebilir. Belh ve Semerkant bölgelerinin fetva derlemeleri 4/10. yüzyılda, Irak bölgesinin fetva derlemeleri ise 5/11. yüzyılın ilk yarısında tamamlanmışken Hârizm bölgesinin fetvalarına ait bir derleme niçin Irak'tan 1, diğerlerinden 2 yüzyıl sonra kaleme alınmıştır?

Bize göre bu sorunun cevabı Hârizm bölgesinde geç oluşan fıkıh geleneğiyle doğrudan alakalıdır. Bölgede yetişen fakihlerin ilim silsilelerinin dayandığı en eski isim, bizim tespitlerimize göre Ömer b. Musa b. Yusuf el-Bakkâlî el-Hârizmî'dir. Bakkâlî, *Yetîme* yazarı Tercümanî'nin babası Ömer b. Muhammed et-Tercümânî (ö. 530/1136), Ebu Zer Ahmed b. Muhammed es-Saʿîdî ve Ebu Abdullah Muhammed b.

[293] Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim el-Veberî (ö. 483/1090)'den, Buharada ise Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090 [?])'den fıkıh eğitimi almıştır. Bilâlî, Hârizm'de kadılık ve yine burada bulunan el-Mescid'l-câmi'de müderrislik görevlerini yapmıştır. Bk. Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr**, (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 256a.

[294] Bilâlî'den sonra Hârizm'deki el-Mescidü'l-câmiʿ'de müderrislik yapmıştır.

[295] Daha evvel de ifade ettiğimiz üzere bu kişi Kudûrî şârihi Kâdûrî (ö. 832/1428)'dir.

İbrahim el-Veberî (ö. 483/1090) gibi Hârizm'in önde gelen fakihlerini yetiştiren bir isimdir. Kendisi öyle görünüyor ki, Hârizm'de bir fıkıh geleneği başlatmıştır. Özellikle öğrencisi Veberî üzerinden devam eden bu fıkıh geleneği içerisinde Hârizm bölgesinde birçok Hanefî fakihi eğitim almıştır. Buhara'da Halvânî-Serahsi okulu, sonrasında bu bölgede oluşan fıkıh geleneği açısından ne ifade ediyorsa, Bakkâlî-Veberî okulu da Hârizm için aynı şeyi ifade etmekte ve kendilerinden sonra gelen bölge fakihlerinin ilim silsileleri için bir birleşim noktasını temsil etmektedirler. Ancak daha evvel de ifade ettiğimiz üzere Bakkâlî'nin ilim silsilesine dair kaynaklarda bir bilgiye ulaşamadık. Kaleme aldığı *Fetâvâ*'sı üzerinden onun Irak bölgesinde eğitim aldığı tahmininde bulunmuştuk. Ayrıca Hârizmli isimlerin yaygın olarak Irak bölgesinde eğitim aldığı bilinmektedir. Nitekim Bakkâlî'den önce yaşayan ve Hârizm bölgesine nispet edilen Hanefî alimlerden Ebu Bekr Muhammed el-Hârizmî (ö. 403/1012) ve öğrencisi Ebu'l-Kâsım Mesud b. Muhammed el-Hârizmî (ö. 423/1032) Bağdat'ta ikamet etmişler ve burada eğitim almışlardır.[296] Bildiğimiz kadarıyla Bakkâlî'ye kadar bu iki isim dışında Hârizm bölgesine nispet edilen başka bir Hanefî fakih de yoktur. Hârizm'deki fıkıh geleneğinin Bakkâlî'yle başladığını ve özellikle de öğrencisi Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim el-Veberî ile devam ettiğini buradan da anlayabiliriz. Bu iki isimden önce bölgenin fıkıh eğitimi noktasında Irak ve çevre bölgelere bağımlı olduğunu düşünüyoruz. Bu bağımlılık ilk defa, 5/11. yüzyılın ilk yarısında bölgede Bakkâlî'yle başlayan ve ikinci yarısında el-Veberî (ö. 483/1090) ile süreklilik kazanan fıkıh geleneği sayesinde azalmış gözükmektedir. Bununla birlikte bölgedeki fıkıh öğrencileri eğitimlerinin ilerleyen safhalarında mutlaka Horasan ve Buhara gibi komşu bölgelere gitme ihtiyacı duymaya devam etmişlerdir. Tercümânî'nin fetvalarına yer verdiği Hârizmli fakihlerin biyografilerinde karşılaştığımız manzara budur. Dolayısıyla bölgede derleme faaliyetine konu edilebilecek derecede bir fıkhî birikimin ancak 6/12. yüzyılın ikinci yarısından sonra oluştuğu kanaatini taşıyoruz. Tercümânî tam da bu dönemde memleketi Hârizm'de oluşan bu fıkhî birikimi bir derleme faaliyetine konu etmiştir. Bize göre bu bölgeye ait bir derleme faaliyetinin diğer bölgelere nispetle bu kadar geç yapılmasının arka planında bu gecikme yatmaktadır.

[296] Biyografileri için bk. Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye,** c. 3, s. 374, 473.

Tercümanî eserinin giriş kısmında müteahhir dönem alimlerinin eserlerinden her dönemde ihtiyaç duyulan vâkıât meselelerini seçip kitabına aldığını ve eserden beklenen faydanın artması için bunlara uygun bölümlerde yer verdiğini söyler.[297] Bölümlerin tertibinde nasıl bir yol takip ettiğini belirtmeyen Tercümânî'nin, tıpkı Ebu'l-Leys Semerkandî gibi *elfaz-ı küfür*, *hikâyât* ve *târîḫ* gibi fıkıh dışı bölümlere yer verdiğini görüyoruz. Fetvalara, yine tıpkı Semerkandî'nin yaptığı gibi soru-cevap formunda yer veren Tercümânî'nin bu hususta Sadrüşşehid'in başlattığı ve sonrasında özellikle Buharalı fakihler arasında yaygınlaşan revizyoncu yöntemi benimsemediği görülmektedir.

Tercümânî'nin 6/12. yüzyılın ikinci yarısında kaleme aldığını düşündüğümüz Hârizm bölgesine ait bu fetva derlemesi, sonraki yüzyıllarda önemli fetâvâ/vâkıât çalışmalarından biri kabul edilmiş ve fetva literatürünün kaynak eserleri arasına girmiştir. Bir sonraki yüzyılda yaşayan ve Hârizm'in önemli fakihlerinden kabul edilen Zâhidî, *Ḳunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-Ġunye* isimli çalışmasında *Fetâva'l-ʿasr* olarak açımlanan فع remziyle eseri yoğun bir şekilde kaynak olarak kullanmıştır.[298] *Yetîmetü'd-dehr*'i kaynak olarak kullandığını tespit ettiğimiz fetva literatürüne ait diğer bir eser de *Mecmaʿu'l-fetâvâ*'dır. Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr el-Hanefî'ye (665/1267 tarihinde hayattaydı) ait bu fetva derlemesinde, *Vâḳıʿâtü't-Tercümânî*, *Fetâva't-Tercümânî* isimleriyle ya da doğrudan yazarının ismi verilerek Tercümânî'nin çalışmasından faydalanılmıştır.[299]

II. Bölge ve Şehir İsimleriyle Anılan Beş Fetva Derlemesi

Yukarıda incelediğimiz eserler dışında literatürde, Orta Asya'daki bölge ve şehir isimleriyle anılan bazı fetva derlemeleri bulunmaktadır. Bunlar arasından bizim isimlerini tespit edebildiklerimiz; *Fetâvâ ehl-i Semerḳand*, *Fetâvâ Mâverâünnehir*, *Fetâvâ ehli Buḫara*, *Fetâvâ ehli Belḫ* ve *Fetâvâ Ḫarizm*'dir. Bölge ve şehir isimlerine sahip olmalarının dışında bu eserlerin en belirgin ortak özelliği yazarlarının bilinmiyor

[297] Tercümânî, **Yetîmetü'd-dehr**, (Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958), vr. 3a.

[298] Örnek olarak bk. Zâhidî, **Ḳunye,** s. 3, 4, 5, 28, 54…

[299] Ebu Bekr el-Hanefî, Ahmed b. Muhammed, **Mecmaʿu'l-fetâvâ,** (Topkapı Ktp. III. Ahmed, 1221), vr. 103b, 162a, 195b, 197a, 206a.

oluşudur.[300] Dolayısıyla haklarında sahip olduğumuz bilgiler de yok denecek kadar azdır.

Tuychıbaev, "ekseriyetle Buhara okulunun telifi olan Burhânüddîn Buhârî'nin *el-Muḥîṭ*'i içinde nakiller yapılmasından" ve "atıflarda meselelerin Buhara okuluna özel bir şekle dönüştürülmesinden"[301] yola çıkarak bu eserlerin Buhara'daki fukaha grubunun emeklerinin bir ürünü olabileceğini bir ihtimal olarak gündeme getirmiştir.[302] Ancak her iki gerekçenin de söz konusu ihtimali desteklemekte oldukça zayıf kaldığını ifade etmeliyiz. *el-Muḥîṭ* gibi ansiklopedik bir eserde; Hârizm'den Buhara'ya, Semerkant'tan Belh'e kadar Orta Asyadaki ilim merkezlerinin hemen tamamında kaleme alınmış fetva derlemelerinden alıntılar yapılmaktadır. Bu çalışmaların isimlerinin *el-Muḥîṭ*'ta geçiyor olması onunla aynı coğrafyada kaleme alınmış olmalarını gerektirmez. Buna ilaveten, örneğin *Fetavâ ehl-i Semerḳand*'ta yer alan fetvalardaki tasarrufların *el-Muḥîṭ*'in telifinden önce; örneğin *el-Muḥîṭ*'in de temel kaynakları arasında yer alan Sadrüşşehid'in -başta *Kitâbü'l-vâḳıʿât* olmak üzere- çalışmalarında yapılmış olması daha muhtemeldir.

Bedir, kimlerin fetvalarını derlediğini bilmediğimizi ifade ettiği *Fetâvâ ehl-i Semerḳand*'ı,[303] telif yeri olarak Semerkant kökenli olan, literatürde belli bir rağbet ve itibar kazanmış bir çalışma olarak takdim eder.[304] İlk defa Sadrüşşehid'in *Kitâbü'l-vâḳıʿât'*ında *Fetâvâ ehl-i Semerḳand* ismiyle yer verilen ve sonrasında bu isimle anılmakla birlikte *Fetâvâ eimmeti Semerḳand*, *Fetâvâ Semerḳandiyân* ve *Fetâvâ Semerḳand* olarak da atıfta bulunulan eserin,[305] Muhammed b. el-Velîd'in *el-Câmiʿu'l-*

[300] Bk. Tuychıbaev, **Ahmed b. Mûsa el-Keşşî**, s. 63.

[301] Tuychıbaev bununla muhtemelen "fetvaların soru cevap şeklinden meseleye dönüştürülmesi, fetva sahibinin ismine yer verilmemesi vb. tasarrufları kastediyor. Bk. Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 95 vd.

[302] Tuychıbaev, **Ahmed b. Mûsa el-Keşşî**, s. 48-49.

[303] Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 101. Biz, **Fetâvâ ehl-i Semerḳand**'ın Muhammed b. el-Velîd es-Semerkandî'ye ait **el-Câmiʿu'l-eṣġar** ile aynı eser olduğunu düşündüğümüzden bu ikinci eseri tahlil ettiğimiz başlıkta fetvaları derlenen isimlerin bir kısmını tespit etmiştik.

[304] Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 95 vd.

[305] Burhâneddin Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 6, s. 148; Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân**, c. 3, s. 17; Mergînânî, **et-Tecnîs,** c. 1, s. 91.

esġar olarak bilinen çalışmasıyla aynı kitap olma ihtimaline ve bununla ilgili gerekçelerimize daha önce yer verdiğimiz için aynı hususları tekrar etmeyeceğiz.[306]

Kendisinden yapılan alıntılar sayesinde *Fetâvâ ehl-i Semerḳand*'dan sonra nispeten daha fazla malumat sahibi olduğumuz "bölge/şehir fetvaları derlemeleri" türünün bir diğer örneği de *Fetâvâ Mâverâünnehir*'dir. Kâtib Çelebi sadece *Tatarhâniyye*'de adının geçtiği bilgisine yer vermiştir.[307] Daha çok Hasîrî'nin uzun alıntılar yaptığı bu çalışmada; Buharalı Ebu Hafs, Ebu Bekir b. İsmâil,[308] Ebu Bekr Muhammed b. el-Fazl, Ebu Nasr Ahmed b. Sehl;[309] Belh'li Ebu Nasr Muhammed b. Sellâm, Ebu'l-Kâsım es-Saffâr; Semerkantlı Ebu Nasr ed-Debûsî, Ebû Ahmed el-İyâzî gibi bilinen isimlerin fetvalarının yanı sıra kim ve nereli olduğunu tespit edemediğimiz Ebu'l-Esed ve Ebu'l-Fazl el-Haddâdî gibi isimlerin de fetvaları yer almaktadır. Eserde fetvaları en fazla yer alan isimse Ebu İbrahim (el-Fakîh) olarak geçen kişidir. Biyografik eserlerde izine rastlanmayan bu isim, Ebu'l-Leys Semerkandî'nin, dönemin en tanınan ve yetkin fıkıhçılarının vefat tarihlerine yer verdiği *Nevâzil*'inin son bölümü olan *bâbü't-tariḫ*'te kaydettiği "Ebu İbrahim İsmâil b. İbrahim el-Büstî (ö. 359/969)" olmalıdır.[310] *Fetâvâ Mâverâünnehir*'in içerik olarak daha çok Muhammed b. el-Velîd es-Semerkandî'nin *el-Câmiʿu'l-esġar*'ına benzediği anlaşılmaktadır.[311]

---

[306] Bk. "İkinci Bölüm."

[307] Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẓ-ẓunûn,** c. 2, s. 1229. Jabarî anlaşılmaz bir şekilde Kâtib Çelebi'nin burada eserin Tatarca olduğunu! söylediğini kaydeder. (Jabarî, **Muhammed b. İbrahim el-Hasiri**, s. 73.) Oysa Kâtib Çelebi sadece eserin **[el-Fetâvâ] et-Tatarḫâniyye**'de geçtiğini söylemiştir.

[308] Bu kişinin tabakat eserlerinde adı bu şekilde geçen ve Ebu Hafs el-Buhârî'nin akranından sayılan Ebu Bekir b. İsmâil el-İsmâilî olması çok muhtemeldir. Bk. Kurâşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye**, c. 6, s. 16. Buna göre kendisi 3/9. yüzyıl ricalindendir.

[309] Ebu Nasr Ahmed b. Sehl. **Fetâvâ Mâverâinnehr**'de geçen bu ismin Semʿânî'nin **el-Ensâb**'ında zikri geçen ve h. 291 vefatlı Musa b. Eflah el-Beyfârînî (el-Baykârî?)'den rivayeti bulunan Ebu Nasr Ahmed b. Sehl el-Buhârî olduğunu tahmin ediyoruz. Temîmî'nin yer verdiği (**eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye,** c. 4, s. 156) el-Hüseyin b. Fâris el-Fakih'in (ö. 396/1005) kendisinden hadis dinlediği Ahmed b. Sehl el-Buhârî de aynı kişi olmalıdır. Buna göre Ahmed b. Sehl Buharalı olup 4/10. yüzyıl fakihlerindendir.

[310] Bk. Semerkandî, **Kitâbü'n-nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 367a. Hakkında yukarıda verdiğimiz dışında herhangi bir bilgiye ulaşmak mümkün olmamıştır.

[311] Bazı kataloglarda Sadrüşşerîa es-Sânî'ye nispet edilen ve Haydarâbâd-Âsafiye kütüphanesinde (2/1058) bir nüshasının bulunduğu ifade edilen **Fetâvâ Mâverâünnehir** isimli eseri tetkik etme şansımız olmadığını ifade etmek isteriz. Bk. **Hizânetü't-türâs - Fihrüsü mahtûtat**, nr. 43035 (Elektronik nüsha).

Şehir ismiyle anılan bir diğer fetva eseri olan *Fetâvâ ehl-i Belḫ*, yazıldığı dönem de dahil olmak üzere hakkında hemen hiç malumatımız olmayan çalışmalardan biridir. Kendisinden yapılan bazı nakillerdeki ipuçlarını takip etmek suretiyle kaleme alındığı döneme dair tahmin yürütebiliyoruz. Ebu'l-Muʿîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Abdullah el-Hadîdî'nin hattıyla yazılmış *Fetâvâ ehl-i Belḫ* nüshasından Muhammed b. Seleme'ye ait bir fetva aktarmıştır.[312] Kaynaklarda Nesefî'den önce yaşamış tek bir Abdullah el-Hadîdî bulabiliyoruz; o da Buharalı fakih Üstad Sübezmûnî'nin öğrencisi Ebu Abdullah İbn Ebî Hafs el-Hadîdî'dir.[313] Vefat tarihi bilinmeyen Ebu Abdullah'ın, hocasının vefat tarihi üzerinden bir çıkarımla 4/10. yüzyılın sonlarında vefat ettiğini söyleyebiliriz. Bu durumda *Fetâvâ ehl-i Belḫ*'in de en azından aynı dönemde yani 4/10. yüzyılda kaleme alındığı düşünülebilir. *Fetâvâ ehl-i Belh*'ten yapılan bir diğer nakilde (Semerkantlı olduğunu düşündüğümüz) Ebu'l-Leys el-Kebîr ile 3/9. yüzyıl alimlerinden olduğu anlaşılan Şâzân'ın birer fetvası yer almaktadır.[314]

Buradan hareketle genel olarak olarak Belh ve Semerkant bölgesi alimlerinin fetvalarını içerdiği düşünülecek olursa *Fetâvâ ehl-i Belh*'in Ebu'l-Leys Semerkandî'nin *Kitâbü'n-Nevâzil*'i ile Muhammed b. el-Velîd es-Semerkandî'nin *el-Câmiʿu'l-esġar'*ına benzediği görülmektedir. Ama bunun bir adım daha ötesine giderek tıpkı *Fetâvâ ehl-i Semerḳand* gibi *Fetâvâ ehl-i Belḫ*'in de *el-Câmiʿu'l-esġar* ile aynı eser olduğunu söylemenin de mümkün olduğunu düşünüyoruz. Elimizdeki sınırlı veriye rağmen konuyla ilgili *el-Ḥâvî* ve *el-Muḥîṭu'l-Burhânî*'den yapacağız aynı meseleye dair alıntılar bize göre eserin kimliği konusunda hayli aydınlatıcıdır:

> *el-Câmiʿu'l-esġar*'da bu mesele tıpkı Ebu Bekr'in dediği gibi nakledildi ve şunlar ilave edildi: (…)
> **(Ebu'l-Leys el-Kebir'e) soruldu**: Alıcı satıcıya "bu yük odun kaça?" diye sorsa, satıcı da "bir dirheme" dese, ardından "sür eşeği" demiş olsa? **(Ebu'l-Leys el-Kebir) Dedi ki**: "Odunları teslim edip parayı ödemedikçe bu bir satış olmaz". **Kitap sahibi (Muhammed b. el-Velîd es-Semerkandî) dedi ki**: Bu

[312] Alâeddin el-Kâsânî, **Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ fî tertîbi'ṣ-ṣerâʾiʿ,** (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2. Baskı, 2003), c. 1, s. 189.
[313] Nesefî, **el-Ḳand,** s. 61.
[314] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 6, s. 270; Ebu Bekr el-Hanefî, **Mecmaʿu'l-fetâvâ,** (Topkapı Ktp. III. Ahmed, 1221), vr. 10a.

> bir satıştır dense yeridir; zira "sür eşeği" sözü satışa rızadır. Satıcı da eşeği sürdüğünde bu rıza konusunda karşısındakini desteklemiştir. Böylece her iki tarafın da satışa razı olduğu ortaya çıkmıştır.[315]

Burhâneddin Buhârî aynı meseleyi kısmi tasarruflarla şu şekilde nakletmiştir:

> *Fetâvâ ehl-i Belh'*te şöyle geçer: **(Ebu'l-Leys el-Kebîr'e) soruldu**: Alıcı satıcıya "bu yük odun kaça?" diye sorsa, satıcı da "bir dirheme" dese, ardından "sür eşeği" demiş olsa? **(Ebu'l-Leys el-Kebîr) Dedi ki**: "Odunları teslim edip parayı ödemedikçe bu bir satış olmaz". **Denilmiştir ki**: Biri kalkıp da bu bir satıştır dese yeridir; zira "sür eşeği" sözü satışa rızadır. Satıcı da eşeği sürdüğünde bu rıza konusunda karşısındakini desteklemiştir. Böylece her iki tarafın da satışa razı olduğu ortaya çıkmıştır.[316]

Hasîrî, Ebu'l-Leys el-Kebir'e ait bir meseleyi *el-Câmiʿu'l-esġar'*a atıfla naklederken, Buhârî aynı alıntıyı *Fetâvâ ehl-i Belḫ*'e nispet etmiş ve yine Hasîrî Muhammed b. el-Velîd'e ait yoruma "denilmiştir ki" ifadesiyle yer vermiştir. Fetvalarına yer verdikleri kişilerin ortak isimler olması ve bu meselede aynı fetvanın kaynağı olarak birinde *el-Câmiʿu'l-esġar*'ın diğerinde *Fetâvâ ehl-i Belḫ*'in gösterilmesi bize göre bu ikisinin aynı eserler olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Ağırlıklı olarak Semerkant ve Belh bölgesindeki meşâyihin fetvalarına yer vermesi sebebiyle bir süre sonra *el-Camiʿu'l-esġar*'a bazen *Fetâvâ ehl-i Semerḳand* ismiyle bazen de *Fetâvâ ehl-i Belḫ* ismiyle atıf yapılmış olabilir. Literatürde esas kaynağın ismi verilmeden yapılan aracılı atıflar olgusunu da hesaba kattığımızda, zamanla bu kitapların aynı eser olduğu hususu unutulmuş ve her birine ayrı ayrı yapılan atıflar sayesinde bunların farklı eserler olduğu algısı yerleşmiş olabilir. Bu bağlamda muhteva benzerliği üzerinden *Fetâvâ Mâverâinnehr* ile *el-Câmiʿu'l-esġar*'ın da aynı eserler olduğu sonucuna varmak oldukça makul olsa da Hasîrî'nin *el-Ḥâvî* içerisinde her iki eserden de fıkıh dışı unsurları çıkarmadan ayrı ayrı yaptığı alıntıların bu yoruma engel olduğunu söylemeliyiz. Şayet bu problem, Hasîrî'nin *Fetâvâ Mâverâinnehr*'den doğrudan değil de aracı bir eser vasıtasıyla nakilde bulunduğu ve *el-Camiʿu'l-esġar* ile *Fetâvâ Mâverâinnehr*'in aynı eser olduğunun farkına varmadan her iki çalışmadan

[315] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 116a.
[316] Burhâneddin Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 6, s. 270.

da nakiller yaptığı şeklinde yorumlanarak çözülebilirse, bunların aynı çalışmalar olduğu ihtimali tekrar düşünülebilir.

Bunların dışında *Fetâvâ eimmeti/ehli Buḫara* ile *Fetâvâ Ḫarizm*'le ilgili malumatımız yok denecek kadar azdır.[317] Kaynaklarda geçtiğine göre, *Fetâvâ eimmeti/ehli Buḫara*'da geçen Muhammed b. el-Fazl'a ait bir fetva Necmeddin Nesefî'ye arz edilmiştir.[318] Buradan hareketle bu çalışmanın onun vefatından önceki yüzyıllara; yani 4/10. ya da 5/11. yüzyıla ait olduğunu söyleyebiliriz. Aynı şekilde 6/12. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Zahîrüddin Mergînânî de bir fetvanın kaynağı olarak *Fetâvâ Ḫarizm'*e işaret etmiştir.[319] Bu da eserin geçen iki yüzyıldan birinde telif edildiğine bir işaret olarak kabul edilebilir.[320]

III. *Fetâvâ Ebî Bekr Muhammed b. el-Faẓl el-Buhârî* (ö. 381/991)

4/10. yüzyılda Buhara'da yaşamış büyük bir fıkıh otoritesi ve müftüsü olan Ebî Bekr Muhammed b. el-Fazl'a ait bu *Fetâvâ,* bizim tespitlerimize göre temelde onun verdiği fetvaları içeren bir "kişisel fetva derlemesi"dir. Nitekim, Hasîrî'nin *el-Ḥâvî fi'l-fetâvâ*'da bu eserden derlediği meseleler, bizzat Ebî Bekr Muhammed b. el-Fazl'ın kendisine sorulmuş ve onun tarafından cevaplanmış fetvalardır.[321] Bununla birlikte Bedir onun *Fetâvâ*'sından "4/10. yüzyılda Ebu Bekir Muhammed b. el-Fazl el-Buhârî'nin Buharalıların fetvalarını derlediği eser" olarak bahsetmiş ve bir anlamda eseri Buharalı müftülerin fetvalarının derlendiği bir bölgesel derleme olarak kabul

---

317 Maʿhedü'l-Beyrûnî-Taşkent No: 2864'te **Fetâvâ ehl-i Buhârâ** isminde bir çalışma kayıtlıdır. Bk. Abdurrahman Farfur – Muhammed Mutîʿ el-Hâfız, **el-Münteḳâ min maḫṭuṭâti maʿhedi'l-Beyrûnî li'd-dirâsâti'ş-şarkiyye bi-Taşkent,** (Dubai: Merkezü Cümati'l-Mâcid, 1416/1995), s. 91. Ancak incelediğimiz kadarıyla bu çalışma 11/17. y.y. fakihlerinden nakiller yapan oldukça geç döneme ait bir fetva kitabıdır.

318 Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 104b.

319 Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 1, s. 50.

320 **el-Fetâva'l-Ḫarizmiyye** isimli eserin Tercümânî'ye ait **Yetîmetü'd-dehr'**in diğer ismi olduğundan bir önceki başlıkta söz etmiştik. Burada geçen **Fetâvâ Ḫarizm**'in ise **Yetîmetü'd-dehr**'dan farklı bir çalışma olduğu anlaşılıyor. Nitekim tespitlerimize göre yazımı 583/1187 yılında tamamlanan Burhaneddin Buhârî'ye ait **el-Muḥîṭ'**te **Fetâvâ Ḫarizm**'den alıntılar mevcuttur. Tercümânî ise -yine tespitlerimize göre- 6/12. yüzyılın ikinci yarısında vefat etmiştir.

321 Örnek olarak bk. Hasîrî, **el-Ḥâvî**, (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 674) 15b, 17a, 27b, 28b, 30a, 33b. Hasîrî'nin derlediği fetvaların metinleri üzerinde çok fazla revizyonda bulunmadığı, fetvalara orijinal metinlerine yakın bir formatta yer verdiği hususuna ileride değineceğiz. Bu durum onun, kendilerinden nakilde bulunduğu günümüze ulaşmayan eserler için ifade ettiği "taşıyıcı metin" misyonunu önemli kılmaktadır. Nitekim diğer fetva kitaplarında, özellikle de Sadrüşşehid Hüsâmeddin sonrasında kaleme alınan eserlerde genelde fetvalar, derleyici yazarın revizyonundan geçtikten sonra eserdeki yerlerini almaktadırlar.

etmiştir.[322] Onun bu kabulünde, *Fetâvâ Ebî Bekr Muhammed b. el-Fażl*'ın Sadrüşşehîd Hüsâmeddin'in *Kitâbü'l-vâḳıʿât*'ını derlediği beş eserden biri olması etkili olmuş olabilir. Nitekim Sadrüşşehîd'in diğer üç derleme kaynağı da farklı bölgelere ait "bölgesel fetva derlemeleri" türündeki kitaplardır.[323] Çalışmamızda "kişisel fetva derlemeleri"ni incelemeyecek olmamızı ifade etmemize rağmen *Fetâvâ Ebî Bekr Muhammed b. el-Fażl*'ı ve yazarını müstakil bir başlıkta ele almamızın nedenlerinden biri de onun bölgesel bir fetva derlemesi olduğu yönündeki bu değerlendirmedir. Ancak bunun asıl nedeni, Ebû Bekr Muhammed b. el-Fazl'ın bölgedeki fıkhî değişimi kendisi üzerinden örnekleyeceğimiz *icâre-i tavîle* akdinin kurucusu olduğu ifade edilen iki isimden biri olmasıdır. Onun *Fetâvâ*'sı da bu akdin geçtiği en eski kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Bütün bu nedenlerden dolayı Ebû Bekr Muhammed b. el-Fazl'ı ve onun kişisel fetvalarının yer aldığı *Fetâvâ*'sını müstakil olarak incelemeyi gerekli gördük.

Muhammed b. el-Fazl el-Kemârî,[324] 301/913 tarihinde Buhara'da doğmuş ve 381/991 tarihinde orada vefat etmiştir.[325] Fıkıh eğitimini, Buhara'da "üstad" lakabıyla bilinen meşhur Hanefî fakihi Üstad Sübezmuni'den (ö. 340/951) almıştır. Hâkim Nisabûrî'nin aktardığına göre bir süre Nişabur'da da fıkıh tahsil etmiştir. Kefevî, Muhammed b. el-Fazl'ın ilim silsilesini şu şekilde verir: Sübezmuni (ö. 340/951) → Ebu Hafs es-Sagîr (ö. 264/877) → Ebu Hafs el-Kebir (ö. 217/832) → Şeybani (ö. 189/805).[326] Ayrıca Semerkandî'nin kendisi vasıtasıyla Belhli fakih Ebu'l-Kâsım es-Saffâr'dan yaptığı nakillerden onun es-Saffâr'ın öğrencilerinden olduğu anlaşılmaktadır.[327]

---

[322] Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 90.

[323] Konuyla ilgili değerlendirmelerimiz bir sonraki "üçüncü bölüm"de gelecektir.

[324] Kureşî bu nispeti "el-Kemârî" olarak zaptederken, Leknevî -İtkânî'den naklen- Buhara'da bir köye nispet olduğunu ifade ettiği bu kelimeyi "el-Kümârî" olarak zaptetmiştir. Bk. Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye,** c. 3, s. 300; Leknevî, **el-Fevâʾidü'l-behiyye,** s. 184. Hamevî'nin, Kemârâ'nın Buhara'da bir köy olduğu şeklindeki açıklamasına dayanarak biz de Kureşî'nin nispetini esas aldık. Bk. Yakut el-Hamevî, **Mucemü'l-büldan**, (Beyrut, Dâru sâdır, 1995) c. 4, s. 479.

[325] Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye,** c. 3, s. 300.

[326] Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 71.

[327] Semerkandî, **Nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 259b, 272a.

Buhara'da 359/969 tarihinde bir imla meclisi kuran Muhammed b. el-Fazl burada bir çok öğrenci yetiştirmiştir.[328] Bazı fetvalarda yer alan "Muhammed b. el-Fazl ve ashabı şöyle dedi" şeklindeki ifadeler, öğrencilerinin de zamanla kendisi gibi fetva konusunda birer otorite haline geldiğini göstermektedir.[329] Kureşî ve Kefevî onun öğrencileri arasında şu isimleri sayar: Abdullah b. el-Fazl el-Hayzâhazî, Kadı Ebu Ali en-Nesefî, Hakim Abdurrahman b. Muhammed el-Kâtib,[330] Ebu Bekr b. Ebi İshak el-Kelâbâzî/Gülâbâdî (ö. 380/990),[331] İsmâil ez-Zâhid, Ebu Cafer el-Kâdî[332] ve Ebu Cafer el-Üstrûşenî.[333] Buharalı Zendevîsetî'nin (ö. 400/1002'ler) de kendisinden yaptığı rivayetlerden onun öğrencisi olduğu anlaşılmaktadır.[334]

Fetva kitaplarında kendisine *Fetâvâ Muhammed b. el-Fażl* ismiyle nispet edilen bir eser mevcuttur. Hasîrî ve Keşşî eserlerinin girişinde saydıkları temel kaynaklar arasında *Fetâvâ Ebî Bekr Muhammed b. el-Fażl el-Buḫârî*'ye yer vermişler ve kendisinden çok sayıda fetva aktarmışlardır.[335] Aynı şekilde Sadrüşşehid de *el-Vâḳıʿât*'ı kendilerinden derlediği beş eserden biri olarak *Fetâvâ Ebî Bekr b. el-Fażl*'ın ismine yer vermiştir.[336] el-Hâsî ise aynı eseri *Fetâva'l-Fażlî* olarak anmış ve ona bu isimle atıfta bulunmuştur. Bununla birlikte Kâtib Çelebi ve Bağdatlı, *Fetâva'l-Fażlî* isimli eseri Muhammed b. el-Fazl'ın üçüncü kuşak torunu Ebu Amr Osman b. İbrahim el-Esedî'ye (ö. 508/1114) nispet etmiştir.[337]

---

[328] Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 73.

[329] Zendevîsetî, **Naẓmü'l-fıḳh,** (Özbekistan: Devlet Halk Ktp. Şark Yazmaları, 2884), vr. 492a; Hâsî, **el-Fetâva's-suġrâ,** (İstanbul: Beyazıt Ktp. Merzifonlu, 18980), vr. 8b.

[330] Hakkındaki bilgiler çok sınırlıdır. Kendi zamanında bölgenin fetva otoritelerinden olduğu kaynaklarda geçmektedir. Vefat tarihi bilinmemektedir. Muhammed b. el-Fazl'ın diğer öğrencileri dikkate alındığında 5/11. yüzyılın başlarında vefat ettiği şeklinde bir tahmin yürütülebilir.

[331] Tasavvufun temel kaynaklarından olan **et-Taʿarruf** adlı eseriyle tanınan mutasavvıf, fıkıh ve hadis âlimi. Bk. Süleyman Uludağ, "Kelâbâzî", **DİA,** c. 25, s. 192-193.

[332] Kim olduğunu tespit edemedik.

[333] Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye,** c. 3, s. 300; Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 71. Ebu Cafer el-Üstrûşenî, Maveraünnehir'de Muhammed b. el-Fazl'dan, Irak'ta ise Cessâs'tan fıkıh eğitimi almıştır. Ebu Zeyd ed-Debusi'nin hocasıdır. Ölüm tarihi bilinmemektedir. Muhammed b. el-Fazl'ın diğer öğrencileri dikkate alındığında 5/11. yüzyılın başlarında vefat ettiği şeklinde bir tahmin yürütülebilir.

[334] Zendevîsetî, **Naẓmü'l-fıḳh,** (Özbekistan: Devlet Halk Ktp. Şark Yazmaları, 2884), vr. 32b.

[335] Hasîrî, **el-Ḫâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 1b; Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiṣ,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 1b.

[336] Sadrüşşehîd, **Kitâbü'l-vâḳıʿât,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 1.

[337] Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẕ-ẓunûn,** c. 2, s. 1227; **Süllemü'l-vüṣûl**, c. 5, s. 187; Bağdatlı, **Hediyyetü'l-ʿârifîn esmâʾü'l-müʾellifîn ve âṯârü'l-muṣannifîn**, (Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, 1951), c. 1, s. 653.

Ebu Bekir Muhammed b. el-Fazl'a nispet edilen fetva kitabının kendisine aidiyetinin ihtilaflı olduğunu söyleyen bazı araştırmacılar olsa da,[338] günümüzde genel eğilim, bu eserin ona aidiyetinin doğru olduğu yönündedir: Bedir eseri "4/10. yüzyılda Ebu Bekir Muhammed b. el-Fazl el-Buhârî'nin Buharalıların fetvalarını derlediği eser" olarak nitelendirmiş ve bu derleme ile *Fetâva'l-Fażlî*'yi aynı eser olarak kabul etmiştir.[339] Sadrüşşehid'in *Kitâbü'l-vâḳıʿât*'ı üzerine çalışan ve eserin kaynaklarını inceleyen Hakîmî de aynı şekilde *Fetâvâ Ebî Bekr b. el-Fażl* ile *Fetâva'l-Fażlî*'yi aynı eser kabul etmiş ve bu çalışmayı Muhammed b. el-Fazl'ın telif eseri olarak gördüğünü ifade etmiştir.[340] Aslı itibariyle Sadrüşşehid'e, tertibi itibariyle de Hâsî'ye ait olan *el-Fetâva's-sugra*'yı çalışan Uygur da, Sadrüşşehid'in *Vâḳıʿât*'ının giriş kısmında Ebû Bekir el-Fazlî'ye *Fetâva'l-Fażlî* adlı bir eseri nispet ettiğini kaydetmiş ve bu eseri *el-Fetâva's-sugrâ*'nın kaynakları arasında zikretmiştir.[341]

Bize göre Sadrüşşehid'in *el-Vâḳıʿât*'ta eserini kendilerinden derlediği beş fetva çalışmasından biri olarak kendisine yer verdiği ve Muhammed b. el-Fazl'ın ismiyle anılan fetva kitabının ona nispetinde bazı sorunlar bulunmaktadır. Aidiyet problemini doğuran bu hususlar eserden uzun alıntılar yapan Hasîrî, Sadrüşşehid ve Keşşî'nin fetva çalışmalarında mevcuttur.

Aidiyet problemine yol açan bu hususlardan ilki Sadrüşşehid'in *Vâḳıʿât* eserinin sonunda yer almaktadır. Buna göre *Fetâvâ Ebî Bekr Muhammed b. el-Fażl el-Buḫârî*'de, *bâb mâ eftâ bihi'ş-Şeyh el-İmam el-Ecell Şemsüleimme Abdülaziz Ahmed el-Halvâî* başlıklı bir bölüm bulunmaktadır. Sadrüşşehîd *el-Vâḳıʿât*'ın sonunda bu bölüme yer vermiştir. Sadrüşşehid'in eseri boyunca kendisinden uzun pasajlar alıntıladığı *Fetâvâ Ebî Bekr Muhammed b. el-Fażl el-Buḫârî* isimli fetva kitabı, 5/11. yüzyıl meşâyihinden Halvânî'nin fetvalarını içeren bir bölüm ihtiva ettiğine göre, bu

[338] Bk. Kaya, **Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu,** s. 100.

[339] Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 90.

[340] Abdulnasır Hakîmî, **es-Sadru'ş-Şehîd Ömer b. Abdilaziz'in (ö. 536/1141) Kitabü'l-Vâḳıʿât Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi,** (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE, 2018), s. 114.

[341] Abdulhalik Uygur, **Hâssî'nin el-Fetâva's-sugrâ Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili,** (İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, 2019), s. 92. Ancak Sadrüşşehid, adı geçen eserinin başında Uygur'un naklettiği gibi Ebu Bekir el-Fazlî değil Ebu Bekir Muhammed b. el-Fazl, **Fetâva'l-Fażlî** değil **Fetâvâ Ebî Bekir b. el-Fazl** demiştir. Bk. Sadrüşşehîd, **Kitâbü'l-vâḳıʿât,** (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 1.

haliyle ya da bu bölüm itibariyle 4/10. yüzyıl fakihlerinden Ebu Bekr Muhammed b. el-Fazl'ın kaleminden çıkmış olamaz.

Eserin Muhammed b. el-Fazl'a aidiyetinde ciddi sorun teşkil eden bir diğer husus da Hasîrî ve Keşşî'nin eserlerinde yer almaktadır. Hasîrî, *Fetâvâ İbni'l*-Fazl'a referanslardığı bazı pasajlarda Buharalı iki fakihten; Halvânî ve Kâdı Ebu'l-Hasen Ali es-Suġdî'den nakillerde bulunmaktadır.[342] Aynı şekilde Keşşî de *Fetâvâ Ebî Bekr Muhammed b. el-Faẓl el-Buḫârî* ismine atıfla alıntıladığı uzun pasajlarda aynı iki isimden fetvalar aktarmaktadır.[343] Eserin Ebu Bekr Muhammed b. el-Fazl'a ait kabul edilmesi durumunda ondan sonraki yüzyılda yaşamış kişilerin fetvalarının bu eserde yer alması gibi bir problem söz konusu olacaktır.

Bu problemlerden ikincisinin farkına varan Tuychıbaev bunu çözmek adına şöyle bir tahmin yürütür: "Gençliğinde Buhara'da eğitim alan ve hem Şemsüleimme Halvânî hem de Alî Suğdî'den istifade ettiği düşünülen Ata b. Hamza es-Suġdî, kanaatimizce *Fetâvâ Muhammed b. Fazl Buharî*'yi Semerkant'a getiren kişilerden olup rivayet sırasında Ali es-Suġdî'nin kavillerini de eklemiştir."[344] Tuychıbaev'in salt tahmine dayanan bu açıklamasını kabul etmek zor görünmektedir. Çünkü eğitim aldığı hocalarının vefat tarihlerinden hareketle[345] 5/11. yüzyılın sonlarında vefat ettiğini düşündüğümüz Ata b. Hamza es-Suġdî'nin *Fetâvâ Muhammed b. Fazl Buharî*'yi Semerkant'a getirdiğini kabul etmemizi gerektirecek tarihi bir bilgiye sahip değiliz.

Bize göre 6/12. yüzyılda Keşşî ve Sadrüşşehid gibi isimlerin *Fetâvâ Ebî Bekr Muhammed b. el-Faẓl* ismiyle kaynak olarak kullandığı fetva kitabı, 4/10. yüzyılda yaşamış olan Muhammed b. el-Fazl el-Buhârî'ye ait olan; onun kaleminden çıkmış ya da öğrencilerinin derlemiş olduğu versiyon değildir. Onların atıfta bulunduğu bu versiyon kanaatimizce Muhammed b. el-Fazl'ın üçüncü kuşak torunu Ebu Amr Osman

---

[342] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 22b, 102a, 105a, 112a, 138a, 141, 145b, 150a. Kâdı Ali es-Suġdî'nin yorum ve fetvaları sayıca Halvânî'den daha fazladır.

[343] Bk. Keşşî, **Mecmû'n-nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 12b, 14a, 14b, 15a, 17a, 17b, 19a.

[344] Abdumalik Tuychibaev, **Ahmed b. Musa el-Keşşî'nin Mecmû'u'l-Hevâdis ve'n-Nevâzil ve'l-Vâkıʿat Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi**, (Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, 2021), s. 61.

[345] Atâ b. Hamza es-Suġdî'nin hocaları arasında Şemsüleimme el-Halvânî (ö. 452/1060 [?] ile Ali es-Suġdî (ö. 461/1068) bulunmaktadır. Bk. Muhammed Yasir Şahin, "Mukaddime", **Fetâvâ Şeyhilislâm ʿAtâ b. Hamza es-Suġdî**, s. 17.

b. İbrahim el-Esedî el-Fazli'ye (ö. 508/1114) aittir. Kâtib Çelebi ve Bağdatlı'nın *Fetâva'l-Fażlî* isimli eseri "el-Fazlî" olarak bilinen bu kişiye[346] nispet ettiğine[347] daha önce değinmiştik. *Fetâvâ Ebî Bekr Muhammed b. el-Fażl* ile *Fetâva'l-Fażlî* isimli çalışmalar ise aynı esere işaret etmektedirler. Bu husus, Sadrüşşehid ile Hâsî'nin çalışmaları arasında yaptığımız karşılaştırmalar sonucu da doğrulanmaktadır. Zaten Sadrüşşehid'in hem *Vâḳıʿât*'ını hem de *el-Fetâva's-suġra* olarak bilinen eserini tertip eden Hâsî de, onun ilk çalışmasında remiz kullanarak *Fetâvâ Ebî Bekr Muhammed b. el-Fażl*'a yaptığı atıfların tamamını ikinci çalışmasını tertip ederken *Fetâva'l-Fażlî* olarak değiştirmiştir.[348] Ancak diğer fetva yazarları, eserdeki fetvaların kahir ekseriyetinin Ebu Bekir Muhammed b. el-Fazl el-Buhârî'ye aidiyeti nedeniyle çalışmadan *Fetâvâ Ebî Bekr Muhammed b. el-Fażl* olarak bahsetmiş olmalıdırlar.

Eserin bu versiyonunun Osman b. İbrahim el-Fazlî'ye ait olması, aynı zamanda *Muhammed b. el-Fazl*'dan bir yüzyıl sonra yaşayan Halvânî ve Ebu'l-Hasen Ali es-Suġdî gibi isimlerin fetvalarının bu çalışmada neden yer aldığını da açıklamaktadır. Hatta Ali es-Suġdî'nin fetvalarının *Fetâvâ Ebî Bekr Muhammed b. el-Fażl/Fetâva'l-Fażlî'*de yer alması, Osman b. İbrahim el-Fazlî'nin Soğdî'den rivayetlerinin bulunması nedeniyle[349] hem anlamlı hem de eserin el-Fazlî'ye aidiyetini güçlendiren bir husustur.

Aslında el-Fazlî'nin yaşadığı dönemden önce kaleme alınmış çalışmaların bazılarında *Fetâva'l-İmam Muhammed b. el-Fażl* ismiyle Ebu Bekir Muhammed b. el-Fazl el-Buhârî'nin bir fetva kitabına atıf yapılmaktadır. Örneğin Zendevîsetî (ö.

---

[346] Leknevi, İbn Emiru'l-Hâc'dan naklen, "Fazlî" denildiğinde bununla Ebu Bekr Muhammed b. el-Fazl'ın kastedildiğini söyler. (Bk. Leknevî, **el-Fevâʾidü'l-behiyye,** s. 246) Ancak bize göre bu doğru değildir. el-Fazlî denildiğinde bununla büyük büyük dedesi Ebu Bekr Muhammed b. el-Fazl'a nispet edilen onun üçüncü kuşak torunu Ebu Amr Osman b. İbrahim el-Esedî el-Fazli kastedilir. Nitekim Semʿânî, "el-Fazlî" olarak bilinenin torun olduğunu açıkça ifade eder. Bk. Semʿânî, **el-Ensâb,** (Haydarâbâd: Dâiratü'l-meârifi'l-Osmâniyye, 1382/1962), c. 10, s. 228.

[347] Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẓ-ẓunûn,** c. 2, s. 1227; **Süllemü'l-vüṣûl,** c. 5, s. 187; Bağdatlı, **Hediyyetü'l-ʿârifîn**, c. 1, s. 653.

[348] Bu noktada, Sadrüşşehid'in namaz bölümünün son meselesi olarak ve **Fetâvâ Ebî Bekr Muhammed b. el-Fazl** remzi ile yaptığı alıntıyla, aynı meseleyi namaz bölümünün son meselesi olduğunu açıkça ifade ederek ve de **Fetâva'l-Fażlî** ismiyle alıntılayan Hassî'nin metinleri arasındaki yaptığımız karşılaştırma, konumuz açısından oldukça aydınlatıcı olmuştur. Krş. Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât,** (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 35b; Hâsî, **el-Fetâva's-suġrâ,** (İstanbul: Beyazıt Ktp. Merzifonlu, 18980), vr. 19a. İki eserin aynı kitap olduğunu ortaya koyan bir diğer karşılaştırma için bk. Hasîrî, **el-Ḥâvî**, (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 214b; Hâsî, **el-Fetâva's-suġrâ**, (İstanbul: Beyazıt Ktp. Merzifonlu, 18980), vr. 202b.

[349] Bk. Semʿânî, **el-Ensâb**, c. 10, s. 229.

400/1002'ler), *Nazmü'l-fıkh*'ta *Fetâva'l-İmam Muhammed b. el-Faż̇l* isimli bir eserden alıntı yapar.[350] Bunun dışında onlarca yerde de bu ismin görüş, fıkhî rivayet ve fetvalarını doğrudan ya da öğrencilerinin rivayetiyle[351] düzenli olarak aktarır. Açıkçası bu atıflar, Muhammed b. el-Fazl'ın yaşadığı 4/10. yüzyılda ya da 5/11. yüzyılın başlarında onun fıkhî görüş, rivayet ve fetvalarını içeren bir eserin varlığını teyit eder mahiyettedir. Bu durum, daha önce ortaya koyduğumuz gerekçelerden dolayı, 6/12. yüzyılda kaleme alınan fetva kitaplarının kaynakları arasında yer alan eserle, bu yüzyıldan önce kendisine atıfta bulunulan eserin farklı çalışmalar olduğunu düşündürmektedir. Hatta kuvvetle muhtemeldir ki 4/10. yüzyılda kendisinde atıfta bulunulan eser, torun el-Fazl'nin (ö. 508/1114) kaleme aldığı ve Hâsî tarafından *Fetâva'l-Faż̇lî* olarak isimlendirilen versiyonun üzerine bina edildiği temel kaynaktır.

Toparlayacak olursak, bize göre Ebu Bekir Muhammed b. el-Fazl'ın fetvalarını içeren fetva kitabının biri eski diğeri de yeni olmak üzere iki versiyonu bulunmaktadır: Eski versiyon, Zendevîsetî (ö. 400/1002'ler) tarafından *Fetâva'l-İmam Muhammed b. el-Faż̇l* ismiyle kullanılmaktadır. Bu versiyon Muhammed b. el-Fazl'ın kendisi ya da öğrencileri tarafından kaleme alınmış olmalıdır. Yeni versiyon ise, 6/12. yüzyıl fetva yazarları tarafından yine *Fetâvâ Ebî Bekr Muhammed b. el-Faż̇l* ismiyle kaynak olarak kullanılmıştır. Hâsî, muhtemelen eski ve yeni versiyon arasındaki bu karışıklığı ortadan kaldırmak üzere ikincisine *Fetâva'l-Faż̇lî* ismini vermiştir. Yeni versiyon telif olarak Muhammed b. el-Fazl'ın üçüncü kuşak torunu olan Ebu Amr Osman b. İbrahim el-Esedî el-Fazli'ye (ö. 508/1114) aittir. Eski versiyonu muhtemelen tamamen içeren bu yeni versiyonun zaman zaman Halvânî ve Ali es-Suġdî gibi Buharalı diğer müftülerin fetvalarına yer verdiği anlaşılmaktadır.

Muhammed b. el-Fazl'ın eserinde takip ettiği fetva usulünde, Hanefî mezhebine mensup bir fakih olarak kurucu imamlardan gelen rivayetler doğal olarak önemli bir yer tutmaktadır. Birçok meselede onun zâhirü'r-rivâye ve nevâdir kategorisindeki eserlere atıf yaptığı görülür.[352] Bununla birlikte Muhammed b. el-Fazl'ın ictihad sahibi

[350] Zendevîsetî, **Naẓmü'l-fıḳh,** (Özbekistan: Devlet Halk Ktp. Şark Yazmaları, 2884), vr. 150b.

[351] Zendevîsetî, **Naẓmü'l-fıḳh,** (Özbekistan: Devlet Halk Ktp. Şark Yazmaları, 2884), vr. 14a, 600b.

[352] Zâhirü'r-rivâye eserlerine referansta bulunduğu fetvaları için bk. Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 33a, 70a, 114b, 134a, 44b (cami sagir). Zâhirü'r-rivâye dışı eserlere

bir fıkıhçı olduğu anlaşılmaktadır. Bazı fetvalarında rivayet bulunmayan konularda ictihadda bulunduğunu bizzat kendisi ifade etmektedir.[353] Onun bu ictihadî tavrı fıkhî görüşlerine de yansımıştır. Nitekim literatürde çok sayıda (*vâkıât* türünden) fıkhî görüş ve fetvasına yer verilen Muhammed b. el-Fazl'ın bu görüşlerini mezhebe/mezheplere uygunluk açısından üç kategoride mütalaa etmek mümkündür:

1. Hanefî mezhebine aykırı görüşler.
2. Dört mezhebe aykırı görüşler.
3. Kendisinin çözümleyip/onaylayıp Hanefî mezhebi adına ortaya koyduğu ve bu mezhebe özel görüşler.[354]

Bu üç kategoride değerlendirebileceğimiz görüşleri arasında Muhammed b. el-Fazl'ın örfe ve teamüle yaptığı vurgu ve bu delile atfettiği önem açık bir şekilde kendini göstermektedir. Örneğin Muhammed b. el-Fazl zâhirü'r-rivâyeye aykırı olarak, göbek deliğinin altını, kıl bitimine kadar avret kabul etmemektedir. O bu konudaki görüşüne, işçilerin çalışma esnasında eskiden beri var olan "bu bölgelerini açıkta bırakma" şeklindeki teamüllerini göstermiştir.[355] Ücret belirsizliği yüzünden fâsid olan bazı akitleri teamülden dolayı câiz görmesi,[356] yine mevcut örf ve teamülden dolayı dönemin rayiç para birimi olan *gıtrifî dirhem*lere[357] zekât düşeceğini ve bu paralarda faizin cereyan edeceğini söylemesi,[358] meyve ve patlıcan gibi, taneleri farklı zamanda çıkan/var olan ve bir bölümü henüz çıkmadığı için maʿdûmun satışı hükmü

referansta bulunduğu fetvaları için bk. Hasîrî **el-Ḥâvî,** vr. (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), 50b, 142b; Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 234a.

353 Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 22b.

354 Onun ibâdât ve muâmelât alanında ortaya koyduğu bu nitelikteki görüşlerinin toplu listesi için bk. İman Subhî Cafer, **Fıkhü'l-İmam Muhammed b. el-Fazl el-Buhârî el-Hanefî fi'l-ibâdât,** (Gazze: el-Câmiatü'l-İslâmiyye-Gazze, 2015), s. 138-140; Îd Avde el-Mehmûm, **Fıkhü'l-İmam Muhammed b. el-Fazl fi'l-muâmelât,** (Gazze: el-Câmiatü'l-İslâmiyye-Gazze, 2017), s. 181-183.

355 Bk. Serahsî, **el-Mebsûṭ,** c. 10, s. 146.

356 Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 148b.

357 Gıtrifî dirhem (*el-fiḍḍatü'l-gıtrîfiyye*): Abbâsîler'in Yemen ve Horasan valisi Gıtrîf b. Atâ'nın Buhara'da bastırdığı; altın, gümüş, kurşun, kalay, demir ve bakır karışımından oluşan 6 birimi 1 saf gümüş dirheme eşit olan paradır. Bk. Abdülkerim Özaydın, "Gıtrîf b. Atâ", **DİA,** c. 14, s. 57-58.

358 Konuyla ilgili Muhammed b. el-Fazl'ın ve karşıtlarının görüşleri için bk. Serahsî, **el-Mebsûṭ,** c. 2, s. 194; Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât,** (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 40a; Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 2, s. 243, c. 6, s. 331; Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 41a.

altına giren ürünlerin satışını mevcut örf ve teamülden dolayı câiz görmesini,[359] onun örf ve teamüle atfettiği önemi gösteren ictihadlarına örnek verebiliriz. Yine Muhammed b. el-Fazl'ın birçok meselede değişen şartları dikkate alan bir fıkıhçı olduğunu görüyoruz. Buna örnek olarak; kendi zamanında ve bölgesinde yaşam süresinin kısalmasını dikkate alarak kayıp kişinin (mefkud) hukuki olarak ölümüne hükmedilecek yaşı doksan olarak belirlemesini;[360] imamların, müezzinlerin ve müderrislerin beytülmaldeki haklarından mahrum bırakılmalarını dikkate alması suretiyle zâhirü'r-rivâyeye aykırı olarak ibadetlerle ilgili vazifelerinden ücret almalarını câiz görmesini; yine mezhebin zâhirü'r-rivâye görüşüne göre yöneticilerin aldıkları hediyeleri beytülmale koymaları gerekirken bu hükmü dikkate almayıp, zamanın yöneticileri tarafından suistimal edilmesi endişesiyle hediyelerin sahiplerine iade edilmesi gerektiği şeklinde fetva vermesini[361] gösterebiliriz. Muhammed b. el-Fazl'ın örf dışında fıkhî çözümleri de önemseyen, bu tür meseleleri insanların ihtiyaçlarını gidermek amacıyla kullanan bir fakih olduğunu ve hatta yenilerini ortaya koyduğunu biliyoruz. Bunun en güzel örneği *icâre-i tavîle* akdidir. Bazı Hanefîlere göre Muhammed b. el-Fazl bu akdin kurucu ismidir. İlerleyen bölümlerde bu konuyu daha detaylı bir şekilde ele alıp onun bu konudaki rolü üzerinde duracağız.

Eğitim hayatı sonrasında Muhammed b. el-Fazl bölgedeki farklı şehirlerden ilim adamlarının *fetâvâ* ve *vâkıât* konusunda kendisine danıştıkları tanınmış bir otorite haline gelmiştir.[362] Fetva kitaplarında kendisinden nakledilen rivayetlerin, fetvaların ve tercihlerin çokluğu onun bu alandaki otoritesini ortaya koymaktadır. Onun *Fetâvâ*'sı[363] 5/11. yüzyılda kaleme alınmış kişisel ve çoklu fetva derlemeleriyle, fetva literatürünün altın çağı olarak nitelendirilen 6/12. yüzyılda kaleme alınmış fetva derlemelerinin en meşhurlarında temel kaynak olarak kullanılmıştır. Örneğin Kefevî, sadece Kâdîhân'ın *Fetâvâ*'sında Muhammed b. el-Fazl'dan 1000'den fazla fetva

[359] Serahsî, **el-Mebsûṭ,** c. 12, s. 197.

[360] Zendevîsetî, **Naẓmü'l-fıḳh,** (Özbekistan: Devlet Halk Ktp. Şark Yazmaları, 2884), vr. 326b, 342a; Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 5, s. 546

[361] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 5, s. 367.

[362] Bk. Kefevî, **Ketâ'ib,** c. 2, s. 73.

[363] Buradan itibaren Muhammed b. el-Fazl'ın **Fetâvâ**'sı derken, **Fetâvâ Ebî Bekr Muhammed b. el-Fażl** ile **Fetâva'l-Fażlî'**yi birlikte kastediyoruz.

naklettiğini kaydeder.[364] Yine Hasîrî, Sadrüşşehîd ve Keşşî, fetva eserleri derlemeleri türünde kaleme aldıkları çalışmalarında, derleme kaynakları arasında onun *Fetâvâ'*sını zikrederler.[365] Zendevîsetî de temelde fürû türünden olan, zaman zaman fetva mesâiline de yer verdiği eserinde hocası Muhammed b. el-Fazl'ın çok sayıda görüş ve fetvasına yer vermiştir.

[364] Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 73.

[365] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 1b, Sadrüşşehîd, **Kitâbü'l-vâḳıʿât,** vr. 0b, Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiş,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 1b.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
TEDVİNDE BÖLGESELLİKTEN ÇIKIŞ:
ESER DERLEMELERİ

Bölgesel fetva derlemelerinin -biri dışında- tamamının kaleme alındığı 4/10. yüzyıl ile 5/11. yüzyılın ikinci yarısı arasındaki zaman dilimi literatürün en temel çalışmalarının ortaya çıktığı dönem olmuştur. Bu dönemde kaleme alınan bölgesel fetva derlemelerinde; Belh, Semerkant ve Irak bölgelerindeki Hanefî müftülere ait fetvaların derlendiğini gördük. Hârizm bölgesi müftülerinin fetvalarının 6/12. yüzyılda derlenmesiyle birlikte "bölgesel fetva derlemeleri" türünü oluşturan bütün eserler tamamlanmış olmaktadır.

5/11. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan ve 6/12. yüzyılın son çeyreğine kadar uzayan zaman diliminde ise Hanefî yazarlar, ağırlıklı olarak önceki yüzyılda kaleme alınan "kişisel fetva derlemeleri" ile "bölgesel fetva derlemeleri" birikimi üzerinde çalışmışlardır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere 6/12. yüzyılda Hanefî fakihler, kaleme aldıkları çalışmalarla "eser derlemeleri" ve "fürû-fetva derlemeleri" olarak adlandırdığımız fetva literatürünün alt türlerini oluşturmuşladır. Şimdi sırasıyla fetva literatürünün bu alt türlerini inceleyeceğiz.

Bedir, 4/10. ve 5/11. yüzyıllarda kaleme alınan fetâvâ/nevâzil/vâkıât eserlerinin 6/12. yüzyılın başından itibaren ortaya çıkan ve kendisinin "vâkıât edebiyatı" adını verdiği bir hukuk literatürünün oluşmasına zemin hazırladığını söyler. Yine ona göre, Ebu'l-Leys'in *en-Nevâzil*'i ile başlayan fetva derlemeleri Sadrüşşehid'in *Vâḳıʿât*'ı ile yeni bir yöne evrilmiştir. Önceki eserler, görüşleri sahiplerine nispet ederek kayıt altına alırken, Sadrüşşehid'in *Vâḳıât*'ı, fetva derlemeleri üzerine yapılan bir çalışma olarak kaleme alınmıştır.[366]

Bedir'in Sadrüşşehid'in fetva literatüründeki önemli konumuna dair vurgusuna katılmakla birlikte, bize göre literatürde "eser derlemeleri" döneminin başlangıcı Sadrüşşehid'den biraz daha önce; 5/11. yüzyılın son çeyreğinde Hasîrî'nin *el-Ḥâvî*'si ile gerçekleşmiştir.[367] Hasîrî, 4/10. ve 5/11. yüzyılda yazılan Irak, Belh, ve Semerkant bölgelerine ait "bölgesel fetva derlemeleri" ile bazı "kişisel fetva derlemeleri" üzerine

[366] Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 95.

[367] Bedir, kaynaklarda Hasîrî'nin vefat tarihi olarak geçen 500/1107 tarihini kabul etmez ve onun 537/1142 tarihinden sonra vefat ettiğini düşünür. (**Buhara Hukuk Okulu**, s. 57, dipnot 38.) Bu nedenle de eser derlemeleri türünde çalışma yapan ilk isim olarak Sadrüşşehid'i gösterir. Hasîrî'nin kaynaklarda verilen vefat tarihin doğru olduğuna dair bizim yaptığımız değerlendirme için bk. "İkinci Bölüm."

çalışan ve bunları 5/11. yüzyılın son çeyreğinde kaleme aldığını düşündüğümüz kitabında bir araya getiren ilk isim olmuştur. Sonrasında sırasıyla *el-Vâḳıʿât* ve *el-Fetâvâ's-sugrâ* isimli eserleriyle Sadrüşşehid, *Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ ve'n-nevâzil ve'l-vâkıʿât ve'n-nevâzil ve'l-vâkıʿât* isimli eseriyle Keşşî ve *Cevâhirü'l-fetâvâ* isimli eseriyle Muhammed b. Abdürreşid el-Kirmânî (ö. 577/1181'den sonra) "eser derlemeleri" türüne ait temel çalışmaları vücuda getiren isimler olmuştur. Sadrüşşehid, *Nevâdir* mesâilini içeren Ebu'l-Leys Semerkandî'ye ait *ʿUyunü'l-mesâil* dışında "bölgesel fetva derlemeleri"ni esas alan çalışmalar yapmıştır. Onun çalışmalarının esas önemi ise, derlemesinde takip ettiği ve kendisinden sonraki fetva/vâkıât çalışmalarına da yön veren revizyoncu yöntemden kaynaklanmaktadır. Keşşî, bölgesel fetva derlemelerinin yanı sıra nevâdir ve elgâz türü eserler ile kişisel fetva derlemelerini de çalışmasında kullanmıştır. Kirmânî'nin eseri ise ağırlıklı olarak Horasan ve Semerkant meşâyihine ait kişisel fetva derlemelerini toplayan bir fetva kitabıdır.

Eser derlemeleri türündeki fetva çalışmalarının bir diğer ortak noktası da literatürü fıkıh dışı başlıklardan arındırarak bu eserleri ve fetva mesâilini biçimsel olarak fürû literatürüne ve mesâiline yaklaştırmalarıdır. Hasîrî'nin *el-Ḫâvî*'sini dışarıda bırakacak olursak;[368] Sadrüşşehid, Keşşî ve Kirmânî'nin çalışmaları büyük oranda fıkıh dışı bölümlerden arındırılmış şekilde kaleme alınmıştır. Özellikle Sadrüşşehid'in çalışmalarında soru-cevap formatındaki fetva ifadelerinin tabi tutulduğu revizyonla, fetva mesâili ifade biçimi açısından da fürû mesâiline benzer hale getirilmiştir.[369] Böylece "eser derlemeleri" türünde kaleme alınan çalışmalar, fetvaları hem konu başlıkları hem de ifade biçimi noktasında adeta birer "fürû eseri" haline gelmişlerdir. Bu yönüyle bahse konu türdeki fetva çalışmaları -Hallaq'ın ifadesiyle- "fetvalardan fürû mesâiline"[370] doğru gerçekleşen dönüşümün başlatıcıları

[368] Nitekim ileride değineceğimiz üzere Hasîrî, eserinin konu başlıklarını kendisine özel bir şekilde düzenlemiş ve kitabının son bölümünde -kaynakları içerisinde yer alan bölgesel fetva derlemelerinde olduğu gibi- fıkıh dışı başlıklara yer vermiştir.

[369] Bu derleme yönteminde Kirmânî ve "seçmeci ve ansiklopedik fürû-fetva derlemeleri" türünde eser veren yazarlar da Sadrüşşehid'in takipçisi olmuştur. Sadrüşşehid'in yöntemine dair açıklamalarımız ileride gelecektir.

[370] Bk. Wael B. Hallaq, "From Fatwās To Furūʿ": Growth and Change in Islamic Substantive Law, Islamic Law and Society, c. 1, s. 1, 1994.

olmuşlardır.[371] Aşağıdaki başlıklarda, "eser derlemeleri" türündeki bu çalışmaları kronolojik sıraya göre inceleyeceğiz.

I. *el-Ḥâvî fi'l-fetâvâ*, el-Hasîrî (ö. 500/1107)

Hayatı hakkında çok fazla malumat bulunmayan Hasîrî'nin[372] tam adı Ebu Bekir Muhammed[373] b. Ebu İshak İbrahim b. Enûş İbrahim b. Muhammed el-Hasîrî el-Buhârî'dir.[374] Biyografisinin yer aldığı eserlerde doğum tarihi kaydedilmeyen Hasîrî'nin ne zaman doğduğuyla ilgili olarak çağdaş araştırmacılar iki farklı tahminde bulunmuştur. Bilal Mecid, Zehebî'nin kaydettiği "olgunluk yaşında vefat ettiği" bilgisinden hareketle onun 440-460/1048-1067 yılları arasında doğmuş olabileceğini söylerken Şakir Mahmud, öğrencisi olarak zikredilen İbn Mâkûlâ'nın[375] 422/1031 doğumlu olmasını dikkate alarak Hasîrî'nin bu tarihten önce doğmuş olduğu çıkarımını yapar.[376]

---

[371] Onların başlattığı bu dönüşüm, ansiklopedik ve seçmeci fürû-fetva derlemeleri türündeki eserlerde tamamlanacaktır.

[372] Biyografik eserler, Hasîrî'nin hayatıyla ilgili ana kaynak olarak Semʿânî'nin günümüze ulaşmayan **Zeylü Târîḫi Baġdâd** isimli çalışmasını işaret ederler. Bk. Kâtib Çelebi, **Süllemü'l-vüṣûl,** c. 3, s. 53; Leknevî, **el-Fevâʾidü'l-behiyye,** s. 246. Bununla birlikte Leknevî, "Hasîrî'nin biyografisi Kureşî'nin **Tabakat**'ında yer almaz" derken isabetli değildir. Nitekim Kureşî onun biyografisine Semʿânî'ye atıfla yer vermiştir. Bk. Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye,** c. 3, s. 8.

[373] Hasîrî'nin ismi **el-Ḥâvî**'nin dibace kısmında çoğu nüshalarda Mahmud olarak geçerken (Bk. Şehit Ali Paşa, 1018, Kasidecizade 264, Kekimoğlu 402, Fazıl Ahmed, 674, 549, Koyunoğlu, Carullah 627, Beyazıt 18967) iki nüshada Muhammed olarak geçer (Bk. Feyzullah, 1012, 1010). Onun biyografisinin ana kaynağı konumunda olan Semʿânî'nin aktarımında ismi Muhammed olarak geçmektedir (Makdisi, **el-Müntekâ,** s. 333). Çoğu biyografik kaynak da bu aktarımı esas almıştır (Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye,** c. 3, s. 8; Zehebî, **Târîḫu'l-İslâm,** Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003, c. 10, s. 828; Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẓ-ẓunûn,** c. 1, s. 624). **el-Ḥâvî**'nin bazı nüshalarının unvan sayfalarında Nâsirüddin Semerkandî'nin günümüze ulaşmayan eseri **Tarîḫu Belḫ**'ten yapılan nakillerde ise künyesi ve ismi Ebu'l-Mehâmid Mahmud olarak kaydedilmiştir (Fazıl Ahmed Paşa, Nr. 674). Bedir de nüshaların çoğunda geçmesinden hareketle bu ismi tercih etmiştir. (**Buhara Hukuk Okulu, s. 58,** Dipnot: 38). Ancak biz, Semʿânî'nin kaynağı konumundaki kişi olan el-Bîkendî'nin, Hasîrî'nin hem öğrencisi hem de yeğeni olması dolayısıyla verdiği bilgileri daha güvenilir bulduğumuzdan, yazarımızın ismini Muhammed, künyesini de Ebu Bekir olarak kaydettik.

[374] Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye,** c. 3, s. 8; İbn Manzur, Ebu'l-Fazl, **Muḫtâru ẕeyl-i Tarîḫi Baġdât li's-Semʿânî,** (y.y.: Efkâr, 1442/2021), s. 130; Kâtip Çelebî, **Süllemü'l-vüṣûl,** c. 3, s. 52.

[375] Biyografisi ve farklı doğum tarihleri için bk. Nuri Topaloğlu, "İbn Mâkûlâ", **DİA,** c. 20, 168.

[376] Bilal Mecid Ali el-Ubeydî, **el-Ḥâvî li'l-fetâvâ li'l-İmâm Muhammed b. İbrâhîm b. Enûş el-Hasîrî** (Irak: Külliyyetü'l-İmam el-Azam ed-Dirâsâtü'l-ulyâ, 2015), s. 13 Şakir Mahmud Ahmed el-Fellâhî, **el-Ḥâvî fi'l-fetâvâ li'ş-şeyh el-Kâdî el-İmâm Muhammed b. İbrahim b. Enûş el-Hasîrî,** (Irak: Külliyyetü'l-İmam el-Azam ed-Dirâsâtü'l-ulyâ, 2015), s. 1. Her iki tahminin de dayanağı zayıf olmakla birlikte İbn Mâkûlâ'nın doğum tarihi hakkında 402'den 429'a kadar değişik tarihler zikredildiği ve kendisinin Hasîrî'nin (rivayet) hocası mı öğrencisi mi olduğu hususu ihtilaflı olduğundan Şakir Mahmud'un tahmininin daha problemli olduğunu ifade etmeliyiz.

Semʿânî'nin zikrettiğine göre Hasîrî, fıkıh eğitimini Şemsüleimme es-Serahsî'den almıştır.[377] Zehebi, onun kendilerinden rivayette bulunduğu kimseler arasında Ömer b. Mansur el-Buhârî (ö. 460/1068), Abdülkerim b. Ebi Hanife (ö. 481/1089), Abdülvahid ez-Zebîrî (ö. 495/1102) ve Emir İbn Mâkûlâ'nın (ö. 487/1095) isimlerini sayar.[378] Yine kaynaklarda geçtiğine göre, yeğeni Ebu Amr Osman b. Ali el-Bîkendî (ö. 552/1157) kendisinden çokça faydalanan ve rivayette bulunan isimler arasındadır.[379]

Hasîrî, bir süre Belh şehrine bağlı Şâzih isimli yerleşim yerinde ikamet etmiş ve burada kadılık yapmıştır.[380] Buhara, Horasan, Irak ve Hicaz'da hadis dinleyen Hasîrî,[381] aralarında *el-Ḥâvî fi'l-fetâvâ*'nın da bulunduğu birçok eser kaleme almıştır.[382] Yeğeni ve öğrencisi Ebu Amr el-Bîkendî'nin ifade ettiğine göre 500/1107 yılında[383] ilim yolculuklarından sonra döndüğü memleketi Buhara'da vefat etmiş[384] ve

---

[377] Hasîrî, **el-Ḥâvî**, (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), 1a. (Semʿânî'nin **Ẕeylü Tarîḫi Bağdât** isimli eserinin müellif nüshasından nakledilen bir fevaid kaydı).

[378] Zehebî, **Târîḫu'l-İslâm,** c. 10, s. 828. Kureşî İbn Mâkûlâ'yı Hasîrî'den faydalanan isimler arasında saymaktadır. Bk. **el-Cevâhirü'l-muḍıyye,** c. 3, s. 8.

[379] Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye,** c. 3, s. 8.

[380] **el-Ḥâvî**'nin Fazıl Ahmed Paşa (549) nüshasının zahriyesindeki fevâid kaydında "Şâzyâh" olarak geçmektedir. Şâzyâh Nisabur'a bağlı bir beldedir. **el-Ḥâvî**'nin Fazıl Ahmed Paşa (674) nüshasının zahriyesinde ise Şâzih olarak geçen yer ise Belh'e bağlı bir yerleşim yeridir. Şakir Mahmud (s. 10), Şazyâh ifadesini esas alarak Hasîrî'nin Horasan'da kadılık yaptığını söyler. Bu bilginin kaynağı Nâsirüddin Semerkandî'nin **Târîhu Belh** isimli eseri olduğu için biz Fazıl Ahmed Paşa (674) nüshasındaki kaydı esas alarak Hasîrî'nin Belh'e bağlı Şâzih'te kadılık yaptığı bilgisini tercih ettik.

[381] Zehebî, **Târîḫu'l-İslâm**, c. 10, s. 828.

[382] Hasîrî, **el-Ḥâvî**, (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 674), vr. 1a (Nâsirüddin Semerkandî'nin **Târîḫu Belḫ** isimli eserinden naklen).

[383] Kâtib Çelebi, Temîmî'ye atıfla Hasîrî'nin 505/1112 tarihinde vefat ettiğini kaydeder. Bk. **Süllemü'l-vüṣûl,** 3/53.

[384] "Müsnidü Buhara" olarak bilinen Ebu Amr Osman b. Ali el-Bîkendî (d. 465/1073-ö. 552/1157), Hasîrî'nin kızkardeşinin oğludur. Dayısı Hasîrî gibi kendisi de Şemsüleimme es-Serahsî'den (ö. 483/1090 [?]) fıkıh tahsil eden isimler arasındadır. (Biyografisi için bk. Zehebî, **Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ,** c. 20, s. 337) Semʿânî, Hasîrî'nin vefat tarihini bizzat yeğeni el-Bîkendî'ye sormuş o da 500/1107'de vefat ettiğini söylemiştir. (Bk. Hasîrî, **el-Ḥâvî**, (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 1a. -Semʿânî'nin **Ẕeyl-ü Tarîḫi Bağdât** isimli eserinin müellif nüshasından naklen-; Ziyâ el-Makdisî, **el-Münteḳâ min mesmûʿâti Merv,** s. 333 -Semʿânî'nin kendi yazısından naklen-).

Özen, **el-Ḥâvî**'nin girişinde Hasîrî'nin yararlandığı kaynakları sayarken, Necmeddin Nesefî'nin **Fetâvâ**'sını zikretmesinden ve Nesefî'den bahsederken "Allah rahmet etsin" demesinden hareketle, kesin bir tarih verememekle birlikte onun 6/12. yüzyılın ilk yarısında vefat ettiğini söylemenin mümkün olduğunu ifade eder (Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Maverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", **İslam Araştırmaları Dergisi,** sy. 9 (2003), s. 70, dipnot: 96). Aynı gerekçelerden hareketle Bedir de Hasîrî'nin Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) öğrencisi olmasının mümkün olmadığını ve onun Nesefî'nin vefat tarihi olan 537/1142'den sonra vefat ettiğini söylemiştir (**Buhara Hukuk Okulu**, s. 57, dipnot 38).

ünlü Hanefî fakihi Ebu Bekir Muhammed b. el-Fazl el-Buhârî'nin kabri civarına defnedilmiştir.[385]

Katib Çelebi, Hasîrî'nin *el-Ḥâvî fi'l-fetâvâ*'sı[386] hakkında "Hanefîlerin en temel eserlerinden biridir. Bu eserde, görüşlerine müracaat edilen ve mutemet sayılan meşâyihe ait birçok fetva yer almaktadır" ifadelerini kullanır.[387] Nitekim Hasîrî *el-Ḥâvî*'nin girişinde çalışmasını aşağıda isimlerini vereceğimiz fetva eserlerini kapsayan bir "derleme" (*câmiʿ*) olduğunu ifade etmiştir:

1. Ebu Ahmed Muhammed b. el-Velîd ez-Zâhid Semerkandî, *el-Câmiʿu'l-esġar*
2. Ebu'l-Abbas en-Nâtıfî, *el-Vâḳıʿât* ve *el-Ecnâs*

Ancak biz, Hasîrî'nin vefatıyla ilgili kaydedilen tarihin yanlışlanması için yeterli neden bulunmadığını düşünüyoruz. Onun Nesefî'den bahsederken kullandığı "Allah rahmet etsin" ifadesi müstensihler tarafından nüshalara sıklıkla eklenen dua cümlelerinden olduğu için (ki Özen bu ihtimali dile getirmiştir) bu durum eserin 537/1142'den sonra kaleme alındığını göstermez. Bu ifadenin kesin olarak Hasîrî tarafından kullanıldığının söylenebilmesi ancak **Hâvî**'nin müellif nüshasında bu ifadenin bulunması durumunda mümkündür. Ancak elimizde böyle bir nüsha bulunmamaktadır. **el-Ḥâvî**'nin bazı nüshalarında ise (Millet 1012, Beyazıt 18967) bu dua cümlesi bulunmamaktadır. Ayrıca yeğeni ve öğrencisi el-Bîkendî'nin (d. 465/1073-ö. 552/1157) bile (muhtemelen henüz çocukken) Serahsî'den (ö. 483/1090 [?]) fıkıh tahsil ettiğini düşündüğümüzde (Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye,** c. 1, s. 345) Hasîrî'nin onun öğrencisi olması gayet mümkündür. Son olarak Hasîrî'nin, 537/1142 vefatlı Necmeddin Nesefî'nin fetvalarını kaynak olarak kullanması hususuna gelince, bize göre bu da konuyla ilgili bir dayanak teşkil etmez. Zira **el-Ḥavî**'de **Fetâva'n-Nesefî'**ye yapılan atıfları kontrol ettiğimizde bunların esasen Necmeddin Nesefî'nin bizzat kendi fetvalarını ihtiva eden eseri değil, yine onun tarafından kaleme alınan hocası Şeyhülislâm Atâ b. Hamza es-Suġdî'ye ait fetvaları derleyen çalışması olduğunu tespit ettik. Bu fetvalar bizzat kendi ifadelerine göre henüz hocası hayattayken, yani öğrencilik yıllarında Nesefî tarafından alınmış notlardan (Bk. Nesefî, **Fetâvâ Şeyhilislâm**, s. 37) derlenmiştir. Atâ b. Hamza es-Suġdî'nin vefat tarihi tam olarak bilinmemektedir. Ancak onun Buhara'da eğitim aldığını ve Ali es-Suġdî (ö. 461/1069) ile Halvânî'nin (ö. 452/1060 [?]) öğrencilerinden (Bk. Nesefî, **Fetâvâ Şeyhilislâm**, s. 43) ve dolayısıyla Serahsi'nin (ö. 483/1090 [?]) de çağdaşı (belki de ders arkadaşı) olduğunu dikkate alacak olursak, yaklaşık olarak 5/11. yüzyılın son çeyreğinde vefat ettiğini söyleyebiliriz. Bu durumda 461/1068-69 doğumlu Nesefî'nin hocası hayattayken aldığı notları 500/1107 yılından önce derlemesi ve bu tarihte vefat eden Hasîrî'nin de ihtimal ki hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı **el-Ḥâvî**'de bu eseri kaynak olarak kullanması oldukça mümkündür. Hasîrî'nin kaynak olarak kullandığı eser eğer Nesefî'nin kendi fetvalarını derlediği diğer eseri olsaydı, bunu ileriki yaşlarda kaleme alması daha muhtemel olduğundan Özen ve Bedir'in çıkarımları daha kabul edilebilir olurdu. Ancak bu şartlarda yeğeni ve öğrencisi el-Bîkendi'inin Hasîrî'nin vefat tarihi olarak verdiği 500/1107 yılından şüphe etmek için yeterli neden bulunmadığını düşünüyoruz.

[385] İkamet, vazife ve defnedildiği yer bilgileri için bk. Hasîrî, **el-Ḥâvî**, (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 674), vr. 1a (Nâsirüddin Semerkandî'nin **Târîḫu Belḫ** isimli eserinden naklen).

[386] Jabari, Hasîrî'nin **el-Ḥâvî fi'l-fetâvâ** adlı eserinin biyografik eserlere ve yazma nüshalarına atıfla; **Hâvî'l-Hasîrî, el-Ḥâvî fi'l-fetâvâ ve el-Ḥâvî fi'l-furû** şeklinde üç farklı isimle tanındığını söyler. Bk. Shaker Jabari, **Muhammed b. İbrahim el-Hasiri'nin el-Havi fi'l-fetava Adlı Eserinin Muamelat Bölümünün Tahkik ve Tahlili**, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2021), s. 39. Ancak eserin orijinal ismi, bizzat yazarının giriş kısmında belirttiği üzere **el-Ḥâvî fi'l-fetâvâ'**dır.

[387] Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẓ-ẓunûn,** c. 1, s. 624.

3. Ebu Bekr Muhammed b. el-Fazl el-Buhârî, *Fetâvâ*
4. Ebu'l-Leys Semerkandî, *Fetâvâ*
5. Buhara ve Semarkant meşâyihinin fetvaları
6. Necmeddin Ömer en-Nesefî, *Fetâvâ*[388]

Hasîrî'nin *el-Ḥâvî*'deki kaynakları olarak saydığı bu eserlerden Nâtıfî'nin *el-Ecnâs*'ı dışındaki ilk dördü, daha evvel de ifade ettiğimiz üzere bölgesel fetva derlemeleri olarak ifade ettiğimiz türden fetva çalışmalarıdır. Beşinci sırada yer verdiği Buhara ve Semerkant meşâyihinin fetvaları olarak adlandırdığı kaynak ise muhtemelen bu bölgelerdeki alimlerin kişisel fetva derlemeleridir. Nitekim onun son sırada yazarının ismine yer verdiği ve *el-Ḥâvî*'de *Fetâva'n-Nesefî* olarak atıf yaptığı çalışma, Nesefî'nin, hocası Şeyhülislâm Atâ b. Hamza es-Suġdî'ye ait fetvaları derlediği eseridir.[389] Hasîrî'nin çalışmasında yer verdiği selef ve halef alimlerine ait fetvaları derlerken temel aldığı eserler bunlardır. Daha çok zâhirü'r-rivâye ve nevâdir nitelikli çalışmalar ile Irak meşâyihine ait eserleri kaynak olarak kullandığı bilinen Nâtıfî'nin *el-Ecnâs*'ını da, kurucu imamlar ile Irak meşâyihine ait meselelerde esas aldığı anlaşılmaktadır. Temel derleme kaynaklarını dikkate aldığımızda *el-Ḥâvî*'nin 4/10 ve 5/11. yüzyıllarda kaleme alınan bölgesel fetva derlemelerini bir araya getiren bir "eser derlemesi" olduğunu söyleyebiliriz. Bu yönüyle *el-Ḥâvî*, Sadrüşşehid'in *Vâḳıʿât*'ından da önce eser derlemeleri türünde telif edilen ilk çalışma olmaktadır.

[388] Hasîrî, **el-Ḥâvî**, (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 1b.

[389] Bu kanaate Hasîrî'nin **Fetâva'n-Nesefî** adıyla atıf yaptığı fetvalarla, Nesefî'nin **Fetâvâ Şeyhilislam Ebi'l-Hasen ʿAtâ b. Hamza es-Suġdî** ismiyle yayınlanan eseri arasında yaptığımız karşılaştırmalar sonucu ulaştık. Buna göre Hasîrî'nin atıf yaptığı bu çalışma Nesefî'nin kendi fetvalarını derlediği günümüze ulaşmayan **Fetâva'n-Nesefî** ismiyle bilinen eseri değildir. (Nesefî'nin, hocası Soğdî'nin fetvalarını derlediği eseri ile günümüze ulaşmayan kendi fetvalarını derlediği diğer çalışmasından ayrı ayrı alıntılar için bk. Kirmânî, **Cevâhirü'l-fetâvâ,** s. 73.) Kirmânî, Nesefî'nin, hocasının fetvalarını derlediği çalışmasından **Fetâva'ş-Şeyh el-İmam ʿAta b. Hamza es-Suġdî** ismiyle, kendi fetvalarını derlediği çalışmadan ise **Fetâvâ Necmiddin Ebi Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî** olarak bahsetmiştir. Bu iki çalışmayı ayrı ayrı kaynak olarak kullananlardan biri de Keşşî'dir. O, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiş**'in girişinde (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 1b) kaynak eserlerini sayarken ilkinden **Fetâva'ş-Şeyh el-İmam Şeyhilislâm Ebi'l-Hasen ʿAtâ b. Hamza es-Suġdî** olarak, ikincisinden de "Nesefî'nin zamanında bizzat kendisinin verdiği ve derlediği fetvalar" şeklinde bahsetmiştir.

Eser derlemeleri türünün ilk örneği olmasına ve sahip olduğu özgün değere rağmen Hasîrî'nin bu çalışması, hemşerisi Sadrüşşehid'in çalışmaları kadar rağbet görmemiş ve etkili olamamıştır. Bize göre bunun birkaç nedeni vardır:[390]

Bunlardan ilki, Hasîrî'nin derleme işinde takip ettiği yöntemle ilgilidir. Hasîrî çalışmasını, Sadrüşşehid'in geliştirdiği "revizyoncu yöntem"le kaleme almamıştır. O alıntı yaptığı her bir fetvada, "derleme kaynağı" ile "fetva sahibi müftünün ismini" ve "soruldu-cevap verdi" ifadeleri gibi fıkıh dışı unsurları korumuştur. Ayrıca daha evvel Sadrüşşehid'in *el-Vâḳıʿât*'ı ile yaptığımız karşılaştırmada da ortaya koyduğumuz üzere, alıntı yaptığı fetvanın ifadelerinde yok denecek kadar az değişiklikler yapmıştır. Bütün bunlar günümüze ulaşmayan eserlerden orijinallerine yakın alıntılar yapması noktasında önemli olmakla birlikte, Sadrüşşehid'e nispetle daha az fetvayı derlemesiyle sonuçlanmıştır.

Bize göre bir diğer sebep de çalışmasının ana başlıklarında Hasîrî'nin gelenekte takip edilen sıralamalardan biri yerine kendi kurguladığı, daha gelişmiş olsa da alışılmadık bir sıralamayı takip etmesidir. Hasîrî çalışmasını ibadât ve kurubât, muâmelât ve mubâhât, mahzûrat ve mekruhât ve (fıkıh dışı konulara yer verdiği) hâtime olmak üzere dört ana başlık altında planlamıştır. Bu başlıkların her birini kitab → bab → fasıl şeklinde alt başlıklara ayıran ve benzer meselelere ardışık olarak yer vermeye çalışan, her babın başında içeriğe dair bir fihrist görevi de gören açıklayıcı başlıklar kullanan Hasîrî, gerçekten de gelişmiş bir düzen takip etmiştir. Ancak vedîa, âriye, lukata ve hibe gibi bölümlere "ibadât ve kurubât" başlığı altında yer vermesi örneğinde olduğu gibi, tertip konusundaki bazı tasarrufları kendi içinde anlamlı olsa da gelenekte alışılmış bir durum değildir.[391] Onun aksine Sadrüşşehid, *el-Vâḳıʿât*'ın ana başlıklarının düzeninde Hâkim Şehîd'in *el-Kâfî*'sini örnek almak suretiyle fetva ve fürû literatürünü birbirine yakınlaştıran, herkesin aşina olduğu bir tertip benimsemiştir.

[390] Buradaki tespit ve gerekçeler, aynı dönemde kaleme alınan Keşşî ve Kirmânî'nin **eser derlemeleri** türünde kaleme aldıkları çalışmalar için de geçerlidir.

[391] Hasîrî'nin ana ve alt başlıklarını içeren bir tablo için bk. Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 62. Bu başlıklar hakkında detaylı bir inceleme içinse bk. Jabari, **Muhammed b. İbrahim el-Hasiri**, s. 55-69.

Son olarak Hasirî'nin, sadr makamında yer alan ve sahip olduğu ilmi-siyasi nüfuz sayesinde çok sayıda öğrenci yetiştiren Sadrüşşehid'in aksine çok fazla öğrenci yetiştirmemiş olmasının da onun çalışmasının etki alanını sınırlandırmıştır.[392] Oysa Sadrüşşehid'in yetiştirdiği çok sayıda öğrenci, hem hocalarının eserleri üzerine kaleme aldıkları çalışmalarla, hem de müstakil eserlerle fetva literatürüne önemli katkılarda bulunmuştur.

Etki alanı itibariyle Hasîrî'nin çalışması, kendisinden bir nesil sonra gelen Sadrüşşehid'in eserlerinin gölgesinde kalmış olsa da onun çalışmasını eser derlemesi türünde kaleme alma ve derleme kaynakları olarak seçtiği eserler noktasında etkilemiş gözükmektedir. Semerkandî'nin *en-Nevâzil*'i, Muhammed b. el-Fazl'ın *Fetâvâ*'sı, Muhammed b. el-Velîd'in *el-Câmiʿu'l-esġar*'ı ve Nâtıfî'nin *el-Vâḳıʿât*'ı her iki yazarın da temel derleme kaynakları arasında yer alır. Bu kaynaklardaki fetvaları derleyerek literatürde yeni bir alt tür başlatan isim Sadrüşşehid'den önce Hasîrî olmuştur. Sadrüşşehid ise eser derlemeleri türünde Hasîrî ile başlayan bu telif geleneğini, derleme işinde revizyoncu bir yöntem takip etmek suretiyle hem nitelik hem de nicelik olarak geliştirmiştir.

Hasîrî'nin *el-Ḥâvî*'sinin, günümüze ulaşmayan bölgesel fetva derlemelerinden orijinaline yakın fıkhî alıntılar yapması noktasındaki önemini belirtmiştik. Bunun yanında onun eserinin giriş ve hatime kısımları da önemli bilgiler içermektedir. Giriş kısmında Hasîrî'nin fıkıh ve iktidar ilişkisi, özellikle de fıkıh-fetva eğitimi, bu eğitimin aşamaları ve müfredatı noktasında verdiği malumatlar çok önemlidir.[393] Hasîrî'nin çalışması, hatime kısmında yer verdiği fıkıh dışı konulara ait blok alıntılarla da tarihi önemi haiz bir takım bilgi ve belgelerin günümüze taşıyıcısı konumundadır. Bunlar arasında Muhammed b. el-Velîd es-Semerkandî'ye ait *el-Câmiʿu'l-esġar*'dan yaptığı itikadi konular ve fırkalarla ilgili nakilleri özellikle belirtmeliyiz. Bu bölümde yer alan ve dönemin önemli siyasi hareketleri arasındaki aşırı İsmâiliyye mezhebine mensup

[392] Akman, Hasîrî'nin çok fazla öğrenci yetiştirmeyişini, çok sayıdaki ilim yolculuklarına ve yaşadığı zaman diliminin Karahanlı devleti tarafından alimlere karşı takındığı istibdadi bir dönem olmasıyla açıklar. Bk. Ercan Akman, **Hasîrî'nin el-Ḥâvî fi'l-furû Adlı Eserinin İbadetler Bölümünün Edisyon Kritiği,** (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, 2019), s. 4-6.

[393] Bu giriş kısmının detaylı bir analizi için bk. Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 57-80.

bir zümre olarak kabul edilen Karmatiler hakkında[394] fukahanın ortaya koyduğu görüşler önemlidir. Yine asıl kaynağının *el-Câmiʿu'l-esġar* olduğu düşünülen Ebu Bekir Muhammed el-İyâzî'ye ait *el-Mesâilü'l-ʿaşru'l-ʿİyâżîyye* isimli belge de *Hâvî*'nin "taşıyıcı metin" misyonunu üstlendiği belgeler arasında yer alır. Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebine tutunmayı, bid'atlerden ve özellikle de Muʿtezile mezhebinden uzak durmayı tavsiye eden bu kısa Ehl-i sünnet beyannâmesi, yazarı tarafından ölüm döşeğinde iken hazırlanmış ve Semerkant'ta halka ilan ettirilmiştir.[395]

Hâvî'nin bu son bölümünde yer verdiği belgeler arasında, Irak Hanefîlerinin önde gelen isimlerinden Ebu'l-Hasen el-Kerhî'ye sorulan yaklaşık on kadar soru ve Kerhî'nin bunlara cevap verdiği mektubun metni de bulunmaktadır. Kerhî mektubun girişinde kendisine sorulan soruların bir kısmını bu mektupta cevapladığını, bir kısmının cevabını ise bazı mazeretler beyan ederek sonraya bıraktığını ifade etmektedir. Hasîrî bu mektubun tam metnine, "sahibü'l-kitâb" olarak bahsettiği ve bizim Muhammed b. el-Velîd es-Semerkandî olduğunu düşündüğümüz mektubun asıl kaynağının yazarına ait yorumlarla birlikte yer vermiştir.[396]

Son olarak, *el-Ḥâvî*'de tercih ve yorumlarına sıkça yer verilen ve kendilerinden "mevlânâ" ve "sahibü'l-kitâb" olarak bahsedilen kişilerin kim olduğu konusunu ele almak istiyoruz. Veliyyüddin Carullah, *el-Ḥâvî* nüshasının üzerine düştüğü yazar hakkındaki biyografik notunun sonunda eserde geçen "mevlânâ" sözüyle Şemsüleimme es-Serahsî'nin kastedildiğini söyler.[397] Bağlamdan anlaşıldığı kadarıyla Carullah'ın bu tespitindeki dayanağı, *el-Ḥâvî* sahibi Hasîrî'nin Serahsî'nin öğrencisi olmasından başka bir şey değildir. Ancak bizzat *el-Ḥâvî*'de yer alan ve "mevlânâ" olarak bahsedilen isimle, Serahsî'nin tercihlerinin art arda verildiği bazı ifadeler bu

[394] "Aşırı Şiî İsmâiliyye mezhebine mensup bir zümre". Bk. Sabri Hizmetli, "Karmatîler", DİA, c. 24, s. 514.

[395] **el-Mesâilü'l-ʿaşru'l-ʿİyâżîyye**'nin **el-Ḥâvî**'deki metni esas alınarak gerçekleştirilen neşrini ve geniş değerlendirmesini içeren bir çalışma için bk. Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Maveraünnehir'de Ehl-i Sünnet-Muʿtezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", s. 49-85.

[396] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 296a.

[397] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), 1a. Shaker Jabari de çalışmasında bu Carullah'ın bu tespitini aktarmakla yetinmiştir. Bk. Jabari, **Muhammed b. İbrahim el-Hasiri**, s. 84. Akman da bu ifade kullanılarak yapılan tercihleri Hasîrî'nin kişisel tercihleri olarak saymıştır. Bk. Akman, **Hasîrî'nin el-Ḥâvî fi'l-furû Adlı Eseri,** s. 18.

tespiti yanlışlamaktadır.[398] *el-Ḥâvî*'nin Fazıl Ahmed (549) nüshasının 57a varağında kenara düşülen bir notta ise "mevlânâ" ifadesiyle müellif Hasîrî'nin kendisinin kastedildiği ifade edilmiştir. Diğerinden daha doğru gözüken bu tespitin kabulünü de yine *el-Ḥâvî*'deki "Hocamızın (mevlânâ) tercihi daha önce zikrettiğimiz görüştür"[399] türü ifadeler engellemektedir.

Benzer bir belirsizlik problemi de eserde yine sıkça geçen "sâhibü'l-kitab" ifadesiyle ilgilidir. Akman, bu ifade kullanılarak yapılan tercihleri Hasîrî'nin kişisel tercihleri saymıştır.[400] Böylece onun "kitap sahibi" sözünden -tıpkı "mevlânâ" sözünde olduğu gibi- Hasîrî'nin kendisinin kastedildiğini düşündüğünü anlıyoruz.[401] Tarafımızca yapılan ve *Havî*'nin tamamını kapsayan taramalarda, Hasîrî'nin bu ifadeyi düzenli olarak *el-Cami'ul-esgar*'dan yaptığı alıntılardan sonra kullandığı tespit edilmiştir. Bize göre onun "kitap sahibi" sözüyle kastettiği kişi *el-Camiʿu'l-esġar* yazarı Muhammed b. el-Velîd es-Semerkandî'dir. Dolayısıyla bu ifade altında yer verilen tercihler de Hasîrî'nin değil Muhammed b. el-Velîd'in kişisel tercih ve değerlendirmeleridir. Nitekim bir yerde Hasîrî *el-Camiʿu'l-esġar*'dan yaptığı bir alıntıdan sonra "*el-Camiʿu'l-esġar* sahibi dedi ki" ifadesini kullanmıştır.[402]

Netice itibariyle "mevlâna" sözüyle Hasîrî'nin kendisi ve hocası Serahsi dışında birini, "sahibü'l-kitab" sözüyle de Muhammed b. el-Velîd es-Semerkandî'yi kastettiği için *Havî*'de bu ifadelerden sonra yer alan yorum ve tercihleri onun kişisel tercihleri

---

[398] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 57a, 84a.
قال مولانا: الصحيح أنه لا يدخل ولد البنت إذا ذكر بلفظ الفرد بأن قال على ولدي وولد ولدي وإن كان بلفظه الجمع يدخل فيه ولد الابنة، وهذا اختيار الشيخ الإمام شمس الأئمة السرخسي.
قال مولانا: الرضا بالمجهول لا يصح. قال الشيخ الإمام شمس الأئمة السرخسي: المرأة مالم تعلم خاطبها ولا مهرها لا يكون سكوتها رضا في الماضي والمستقبل جميعا.

[399] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 50a.

[400] Akman, **Hasîrî'nin el-Ḥâvî fi'l-furû Adlı Eseri**, s. 18.

[401] Ancak Akman "Fakih dedi ki" sözüyle de yapılan tercihleri Hasîrî'nin kişisel tercihleri olarak sunmuştur ki (Akman, **Hasîrî'nin el-Ḥâvî fi'l-furû Adlı Eseri**, s. 18.) bu açık bir yanlıştır. Çünkü Hasîrî bu ifadeyi Semerkandî'nin **Nevâzil'**inden yaptığı alıntılardan sonra kullanır ve bununla Semerkandî'nin kendisini kasteder. Benzer bir hatayı da Jabari yapmıştır. O da Hasîrî'nin kişisel tercihlerine örnek gösterdiği bir yerde "bu görüşü alıyoruz" (وبه نأخذ) ifadesini Hasîrî'nin kendi tercihi olarak yorumlamıştır. (Jabari, **Muhammed b. İbrahim el-Hasiri**, s. 109) Oysa zikrettiği yerdeki tercih (hemen peşinde yer alan ذكره في كتاب الصلح من الفتاوى ifadesinden de anlaşıldığı üzere) Ebu'l-Leys Semerkandî'ye aittir. Bk. Semerkandî, **Nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 250b; Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 181b.

[402] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 5b.

kabul etmek[403] bize göre doğru değildir. Zira Hasîrî *el-Ḥâvî*'de açıkça kişisel tercihte bulunmamış genelde derleme yaptığı kaynakların yazarlarına ait tercihlere yer vermekle yetinmiştir. Kaynaklarında geçen tercihlerin zımnî olarak kendisinin de tercihi olduğunu söylemek mümkün ve muhtemelen de doğrudur. Ancak bu, gerçekte kendisine ait olmayan tercih ifadelerinin ona nispet edilmesinden başka bir şeydir.

II. *Kitâbü'l-Vâḳıʿât* ve *el-Fetâvâ's-suġrâ*, Sadrüşşehid Hüsâmeddin (ö. 536/1141)

Eser derlemeleri türünün en etkili örneğini Buharalı fakih Sadrüşşehid Hüsameddin ortaya koymuştur.[404] Kaleme aldığı birden fazla eserle literatürün gelişimine önemli katkı sağlayan Sadrüşşehid'in alanda en fazla öne çıkan ve rağbet gören çalışması *Kitâbü'l-vâḳıʿât* olmuştur. Sadrüşşehid *Kitâbü'l-vâḳıʿât*'ta derleme kaynağı olarak doğrudan belli bölgelere mensup meşâyihin fetvalarını değil de tıpkı kendisinden önce Hasîrî'nin yaptığı gibi, bu fetvaları bir araya getiren eserleri derlemiştir.[405] O çalışmasını; Belh, Semerkant ve Irak bölgelerine mensup Hanefî meşâyihi tarafından verilen fetvaları derleyen mecmualardan oluşturmuştur. Bu mecmualar, 4/10. ve 5/11. yüzyıllarda kaleme alınan; Semerkandî'ye ait *Kitâbü'n-Nevâzil* (Belh), Muhammed b. el-Velîd es-Semerkandî'ye ait olduğunu düşündüğümüz, *el-Câmiʿu'l-esġar* olarak da bilinen *Fetâvâ ehl-i Semerḳand* (Semerkand) ve Nâtıfî'ye ait *Vâkât/Fetâvâ* (Irak) isimli eserlerdir.[406] Sadrüşşehîd

---

[403] Bk. Akman, **Hasîrî'nin el-Ḥâvî fi'l-furû Adlı Eseri**, s. 18. Akman'ın yine Hasîrî'nin kişisel görüşlerini aktardığı ifade kalıbı olarak düşündüğü "Şeyh dedi ki" ifadesi de bu noktada daha ihtiyatlı değerlendirilmelidir. Çünkü bizim tetkik ettiğimiz kısımlarda bu ifadeye Hasîrî değil, bu ifadenin hemen öncesinde kendisinden fetva aktarılan müftü kastedilmektedir. Örnek olarak bk. Semerkandî, **Nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 292a; Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 228b.

[404] Hayatı, Sadr ailesi, hocaları-öğrencileri ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 32-40; Hakîmî, **es-Sadruşşehid Ömer b. Abdülaziz'in (ö. 536/1141) Kitâbü'l-vâḳıʿât Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi**, s. 9-74; Uygur, **Hâsî'nin "el-Fetâva's-suġrâ" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili,** 5-36.

[405] Sadrüşşehid'in belli bölgelere mensup meşâyih görüşlerini bir araya getiren ilk yazar olmasıyla ilgili bk. Kaya, **Nevâzil,** s. 100. Onun eserinin mevcut fetva derlemeleri üzerine yapılan bir çalışma olduğuna dair ise bk. Bedir, **Buhara Hukuk Okulu, s.** 95**.** Ancak bir önceki başlıkta ortaya koyduğumuz üzere, eser derlemeleri türünde kaleme alınan ilk çalışma Hasîrî'ye aittir.

[406] Sadrüşşehid Hüsâmeddin, **Kitâbü'l-vâḳıʿât,** 0b; Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 95. Bedir bu çalışmasında, **Fetâva's-Semerkandiyyîn** olarak bahsettiği eserin yazarını belirlememiştir. Ayrıca Ebu Bekir Muhammed b. el-Fazl'ın, Nâtıfî'nin ve **Fetâvâ's-Semerkandiyyîn** yazarının kimlerin fetvalarını derlediğini bilmediğimizi, ancak bu isimlerin kendi bölgelerindeki fetvaları derlemiş olabileceklerini

bunlara ilaveten "kişisel bir fetva derlemesi" olan *Fetâvâ Ebi Bekr Muhammed b. el-Fazl*'ı (Buhara) da dördüncü derleme kaynağı olarak seçmiştir.[407] Bizim tespitlerimize göre Buhara'da kaleme alınan ve bu bölgenin müftülerinin fetvalarını derleyen bir bölgesel fetva derlemesi yazılmamıştır. Sadrüşşehîd de muhtemelen bu eksikliği gidermek üzere bölgenin en meşhur ve otorite müftüsü olan Ebû Bekr Muhammed b. el-Fazl'ın çok sayıda fetvasını içeren *Fetâvâ*'sını derleme kaynakları arasına dahil etmiştir. Bunlara ilaveten Semerkandî tarafından kaleme alınan ve Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının zâhirü'r-rivâye dışı görüşlerini/fetvalarını bir araya getiren *ʿUyûnü'l-mesâil* isimli eser de Sadrüşşehîd'in *Kitâbü'l-vâḳıʿât*'ını oluşturduğu beşinci kaynak olmuştur.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Sadrüşşehid kaynaklarını gösterirken eser ismi yerine remiz kullanan ilk fetva yazarı olmuştur. Onun kaynaklarıyla ilgili kullandığı remizler şu şekildedir: *Nevâzil* (ن), 2. ʿ*Uyûnü'l-mesâil* (ع), 3. *Vâkıʿâtü'n-Nâṭıfî* (و), 4. *Fetâvâ Ebî Bekr Muhammed b. el-Fazl* (ب), 5. *Fetâvâ ehl-i Semerḳand* (س). Remiz kullanma işi kendisinden sonra öğrencisi Mergînânî tarafından *Kitâbü'l-vâḳıʿât* üzerine bir tertip ve genişletme çalışması olarak kaleme alınan *et-Tecnîs ve'l-mezîd*'de geliştirilerek kullanılmıştır. Yine Hâsî tarafından Sadrüşşehid'in *Kitâbü'l-vâḳıʿât* ve *el-Fetâva's-suġrâ* isimli eserleri üzerine yapılan tertip/tecnîs çalışmalarında da bu yöntem aynen sürdürülmüştür. Fetva literatürünü oluşturan eserlerde, kaynaklara remizlerle işaret etme geleneği bir sonraki yüzyıl olan 7/13. yüzyılda Zâhidî tarafından kaleme alınan *el-Ḳunye* ve *el-Ḥâvî* isimli çalışmalarda kapsamı genişletilerek takip edilmiştir.[408] Bununla birlikte, özellikle 6/12. yüzyılda kaleme alınan derleme türündeki fetâva/vâkıât eserlerinde remiz kullanma yönteminin tam bir kabul gördüğünü söyleyemeyiz.[409] Bunun da muhtemel sebebi, özellikle remiz

---

ifade etmiştir. (s. 101) **Fetâvâ's-Semerkandiyyîn** isimli eserin yazarı hakkındaki çıkarımsal belirlememizi ve adı geçen yazarların eserlerinde kimlerin fetvalarını derlediği konuları için, 4/10 ve 5/11. yüzyılda fetva literatürünün gelişimini incelediğimiz bir önceki bölümde yer alan "Bölgesel fetva derlemeleri" başlığına bakılabilir.

[407] **Fetâvâ Ebi Bekr Muhammed b. el-Fazl**'ın bir "kişisel fetva derlemesi" olduğu hususunu bir önceki bölümde ele almıştık.

[408] Zâhidî'nin kullandığı remizlerle ilgili oluşturulmuş bir tablo için bk. Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 105-110.

[409] Örneğin **Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ** müellifi Keşşî**, el-Muḥîṭ** ve **ez-Ẕaḫîra** müellifi Burhâneddin Buhârî, **el-Hulâsa** müellifi Tâhir b. Ahmed el-Buhârî ve **Yetîmetü'd-dehr** müellifi Tercümânî eserlerinde remiz kullanmamışlardır.

kombinasyonlarının çözülmesinde karşılaşılan zorluklar nedeniyle kaynak eser isminin verilmesinin daha pratik görülmesi olabilir. Yine de remiz kullanma yönteminin, 7/13. yüzyılda kaleme alınan Hâfizüddin en-Nesefî'ye ait *el-Vâfî, Kenzü'd-deḳâiḳ* ve Mevsılî'ye (ö. 683/1284) ait *el-Muḫtâr* gibi farklı bir amaçla (meselenin kaynağını göstermek için değil de, ilgili meselede hilafı bulunan fakihe işaret etmek için) kullanıldığını görüyoruz.[410]

Sadrüşşehid'in *Kitâbü'l-vâḳıʿât*'ında, birkaç açıdan öncülük ettiği ve kendisinden sonra kaleme alınan hemen bütün fetva derlemelerinde takip edilen farklı bir yöntem göze çarpmaktadır: Bu yöntemi kısaca; seçme, revize etme ve düzenleme şeklinde ifade edebiliriz. Önemine ve sonrasında oluşturduğu etkiye binaen bu tasarruflardan bahsetmek faydalı olacaktır.

• Seçme:

Sadrüşşehid'in literatüre getirdiği yeniliklerden biri, eserinin girişinde de belirttiği üzere, kaynak eserlerdeki meşâyihe ait fetvaları derlerken itimat edilen görüşü seçmesi, mutemet bir cevabın bulunmadığı meseleleri eserine almamasıdır.[411] Sadrüşşehid bu meseleleri "mütekaddim ashabımızdan rivayet bulunmayan yerlerde…" şeklinde kayıtlamıştır. Bu sınırlama, kendisinin de belirttiği üzere, zâhirü'r-rivâye ve nevâdir mesâili arasında kurucu imamlardan bir rivayetin bulunmadığı, doğrudan meşâyihin çözüme kavuşturduğu meselelere işaret etmektedir. O, derleme kaynakları içerisinde yer alan -Mergînânî'nin "fazlalık görüşler" olarak bahsettiği-[412] bu türden meseleleri ayıklamış ve bunlara yer vermemiştir.[413] Benzer bir tavrı Kâdîhân da sürdürmüş ve *Fetâvâ*'sında, meşâyih görüşlerinin fazlalaştığı

---

[410] Bk. Mürteza Bedir, "Nesefî, Ebü'l-Berekât", **DİA,** c. 32, s. 568; Davut Yaylalı, "Mevsılî", **DİA**, c. 29, s. 487; Salahüddin el-Humusî, "Mukaddime", **Kenzü'd-deḳâiḳ,** mlf. Ebü'l-Berekât en-Nesefî, (Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 1430/2009), s. 8.

[411] Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât,** 0b.

[412] Mergînânî, **et-Tecnîs,** s. 89.

[413] Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât,** 0b. مقتصرًا في ذلك على إيراد ما يعتمد عليه في الجواب في مسائل لا رواية عن أصحابنا المتقدمين (...) معرضًا عن إيراد ما ليس فيها جواب يعتمد عليه

Örneğin içerisine necaset düşen suyun necis kabul edilmemesi için gereken derinliğinin ne kadar olması gerektiğiyle ilgili meşâyih arasında ihtilaflı olan konuda Semerkandî beş görüşe yer vermişken, Sadrüşşehid bunlar arasından sadece Hinduvânî'ye ait olan ve Semerkandî tarafından tercih edilen görüşü eserine almış diğerlerinden hiç bahsetmemiştir. Bk. Semerkandî, **Nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 152a; Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât,** vr. 1a.

konularda bir görüşü ya da (tercih edileni öncelediği) iki görüşü zikretmekle yetinmiştir.[414]

• Revize etme:

Sadrüşşehid'in eserinde gerçekleştirdiği revizyona ve bunun sonraki literatüre etkisine geçmeden önce, Hallaq'ın fetva mecmualarında gerçekleşen revizyonla ilgili tespitlerine yer vermek faydalı olacaktır. Hallaq, müftülerin fetvalarının derlendiği çalışmaları iki farklı kategoride sınıflandırmıştır. Müsteftiye ait soru ile müftüye ait cevabın az-çok orijinal form ve içeriklerinin muhafaza edildiği, bir veya birden fazla müftüye ait çözümleri içeren fetva çalışmalarını birincil fetva mecmuaları şeklinde isimlendirirken;[415] soru ve cevapların sistematik değişim ve düzenlemelere tabi tutularak derlendiği fetva mecmualarından ise ikincil/modifiye fetva mecmuaları olarak bahsetmiştir.[416] Her iki türden fetva çalışmalarında güncel hukuki problemlerin çözümleri yer almaktadır. Bu güncel fetvalar, en yüksek hukuki otoriteye sahip kanun derlemeleri olan ve ilgili hukuk okulunun standart doktrinini temsil eden fürû çalışmalarına sistematik olarak dahil edilmektedirler. Birincil fetva mecmualarındaki fetvalar genelde düzensiz bir şekilde kendilerine yer bulurken, modifiye edilmiş ikincil fetva mecmualarındaki fetvalar ise uzun bir derleme sürecinden sonra düzenleme ve kısaltma tasarrufundan geçerek literatüre dahil olmaktadırlar.

Hallaq, tamamından *tenḳîh* olarak bahsedilebileceğini söylediği bu tasarruf aşamasının iki ayağı olduğunu söyler: *Tecrîd* ve *telḫîs*. O *tecrîd*in, "birincil fetvaları, fürû çalışmaları ve ikincil fetva derlemeleri açısından gerekli olmayan unsurlardan arındırmadan ibaret olan bir özetleme faaliyeti" olarak açıklanabileceğini söylemiştir. Bu aşamada birincil fetvalar, gerçek ya da kurgusal isimlerden, dinî deyimler, soruldu-cevapladı ve müftülerin giriş cümleleri türündeki hukuk dışı ifadelerden arındırılmaktadır. Aslında sözleşmeler gibi hukuki belgelerin de bu aşamada

[414] Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân**, c. 1, s. 2.

[415] Hallaq, bir müftüye ait fetvaları derleyen birincil çalışmalara İbn Rüşd, Nevevi ve Sübkî'nin, birden fazla müftünün çalışmalarını derleyenlere ise Venşerîsî, Alemî ve Bürzülî'nin çalışmalarını örnek vermiştir. Bk. "From Fatwās To Furūʿ"**,** s. 43.

[416] Hallaq, "From Fatwās To Furūʿ"**,** s. 31-32; **Authority, Continuity, and Change**, s. 175. İbnü's-Salâh, Venşerisi, Sübkî, İbn Rüşd, Nevevî ve Alemî'nin çalışmalarına birincil fetva mecmuaları içerisinde yer veren Hallaq, Şeyh Nizam ve Kerderî'nin çalışmalarını da ikincil/modifiye fetva çalışmaları içerisinde göstermiştir.

fetvalardan çıkarılması gerektiğini söyleyen Hallaq, bu belgelerde yapılacak bir çıkarma işleminin gerçeğe ve hukuka aykırı birtakım sonuçlar doğuracağından, fetva ifadelerinin kısaltılması ve özetlenmesinden ibaret olan *telḫîs* olarak bahsettiği ikinci bir işleme ihtiyaç duyulduğunu söyler. Bu *telḫîs* işlemi sonrasında ortaya çıkan özetin, hukuki belgeler de dahil olmak üzere fetvanın bütün unsurlarını içerdiğini ifade eder.[417] Fetvaların uğradığı bu revizyonu, İbn Rüşd'ün (ö. 520/1126) eserinde yer alan 248 kelimelik birincil fetva üzerinden örnekleyen Hallaq, Hattab'ın (ö. 954/1547) eserinde bunun 110 kelimeye düştüğünü söyler. Hattab'ın *tecrîd* ve *telḫîs* işleminden sonra ilgili fetva, özel ve bağlamsal bir olaya ait hukuki bir meseleden, standart fürû eserlerine dahil edilmeye uygun hale gelmiş soyut hukuki bir meseleye dönüşmüştür.[418]

Hallaq, Hanefî fetva literatürünün önemli çalışmaları olan; Semerkandî'ye ait *Kitâbü'n-Nevâzil*, Nâtıfî'ye ait olduğunu söylediği *Mecmau'n-nevâzil ve'l-vâḳıʿât*,[419] Hüsameddin el-Buhârî'ye ait *el-Vâḳıʿâtü'l-Hüsâmiyye*, Kâdîhân'a ait *Fetâvâ'l-ḫâniyye, Kerderî*'ye ait *Fetâvâ'l-Bezzâziyye* ve Şeyh Nizam'ın (ö. 1090/1679) gözetiminde bir grup Hanefî fakih tarafından hazırlanan *el-Fetâvâ'l-Hindiyye* isimli eserleri ikincil/modifiye fetva mecmuaları arasında saymıştır. Ancak bir önceki paragrafta değindiğimiz üzere o, ikincil/modifiye fetva mecmualarını örneklerken diğer mezheplere ait çalışmaları kullanmıştır. Bununla birlikte, fetva mecmuaları üzerinde gerçekleşen revizyonun tespiti noktasında dile getirdiği hususlar önemlidir.

Hanefî fetva mecmualarında gerçekleşen revizyon sürecini daha detaylı bir şekilde inceleyen ve bunu karşılaştırmalı olarak gösteren isimse Bedir olmuştur.[420] Literatürde Sadrüşşehid ismini bir dönüm noktası olarak belirleyen Bedir, onun, derleme kaynaklarındaki fetvaları belli bir revizyondan geçirerek çalışmasına aldığı

[417] Hallaq, "From Fatwās To Furūʿ"**,** s. 43-45.

[418] Hallaq, "From Fatwās To Furūʿ"**,** s. 45-47.

[419] Nâtıfî'ye ait olan eserin meşhur ismi **Vâkıʿâtü'n-Nâṭıfî'**dir. Hallaq'ın ismini verdiği çalışmaya en yakın isme sahip fetva çalışmasıysa, Keşşî'ye (ö. 550/1155) ait **Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ ve'n-nevâzil ve'l-vâkıʿât**'tır. Öyle görünüyor ki Hallaq burada eser-müellif ismi karışıklığı yaşamıştır.

[420] Bedir**,** Mürteza, **Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme**, İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.

tespitini yapmıştır.[421] Bu noktadaki tespitini Sadrüşşehid'in *Kitâbü'l-vâḳıʿât*'ı ile onun beş temel kaynağından biri olan Semerkandî'nin *Kitâbü'n-nevâzil*'i arasında yaptığı karşılaştırmalarla destekleyen Bedir,[422] nihayetinde Sadrüşşehid'in kaynaklardan fetva derlerken yaptığı tasarrufları dört noktada toplamıştır:

1. Fetvayı veren müftülerin isimlerine yer vermeme.
2. Soru-cevap formülasyonu yerine fetvaların dolaylı anlatım yoluyla kaydedilmesi.
3. Kaynaklarda yer almayan benzer meselelerin ilgili yerlere eklenmesi.
4. Fetva gerekçelerine daha fazla yer vermeye çalışılması.[423]

Bedir, Sadrüşşehid'in müftülerin isimlerine yer vermemesini, onun için fetvanın kim tarafından verildiğinin değil, kim tarafından derlendiğinin ya da fetvanın kendisinin önem kazanmasıyla açıklar. Onun, soru-cevap şeklindeki formülasyonu bırakıp fetvaları dolaylı anlatım yoluyla kaydetmesini ise fetvayı artık hukuki bir görüş olmaktan çıkarıp hukuki bir mesele şeklinde vazetmeye çalışması şeklinde yorumlar. Böylece doktrini anlatan standart metin ve şerhler, hukuki bir mesele olarak vazedilmiş olan bu fetvaya, mezhep doktrininin bir parçası olarak yer verebileceklerdir. Sadrüşşehid eserlerinde yaptığı bu revizyonla yer verdiği hukuki görüşlerin, fetva literatüründen doktrinel eserlere geçişinde bir köprü vazifesi görmüştür.[424]

Açıkçası Hallaq ve Bedir'in bu açıklamaları, fetvaların sonraki metin ve şerh literatürüne "nasıl" dahil edildikleri sorusunu cevaplayan çok kıymetli tespitler içermektedir. Nitekim Hallaq, müellif-müftülerin çalışmalarında fetvalar üzerinde gerçekleştirdikleri revizyonu, "fetvalar fürû çalışmalarına nasıl dahil ediliyorlardı?" sorusuna cevap olarak ortaya koymuştur.[425] Ona göre fıkıh dışı unsurlardan arındırılıp

---

[421] Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 95. Bu noktada Kaya'nın (**Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu,** s. 100) "Kaynaklardan yapılan iktibaslarda genellikle ibareler üzerinde bariz bir değişiklik yapılmadığı görülmektedir" şeklindeki tespitini isabetli görmediğimizi belirtmek isteriz.

[422] Benzer bir karşılaştırmayı Hakîmî, **Kitâbü'l-vâḳıʿât** ile onun temel kaynakları arasında yer alan bir diğer eser olan Semerkandî'ye ait ʿ**Uyûnü'l-mesâʾil** arasında yapmıştır. Bk. Hâkîmî, **es-Sadruşşehid Ömer b. Abdülaziz'in (ö. 536/1141) Kitâbü'l-vâḳıʿât Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi,** s. 141-143.

[423] Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 96-99.

[424] Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 96-99.

[425] Hallaq, "From Fatwās To Furūʿ", s. 45 vd.

mümkün olan en kısa ifadeyle kaydedilen fetvalar, fürû meselelerle aynı formata kavuştukları için, onlarla uyumlu bir şekilde metin ve şerhlerdeki uygun yerlere daha kolay dahil edilebilmişlerdir. Ancak doğal olarak bu formata kavuşan bütün fetvalar metin ve şerhlerde kendisine yer bulamamıştır. Fetvalar arasından yalnızca "toplumun ihtiyaç duyduğu ve mevcut hukuk doktrinine yeni unsurlar ekleyen meseleler" fürû çalışmalarına dahil ediliyordu.[426] Dolayısıyla fetvaların geçirdiği bu revizyon sadece, bazı fetvaların fürû meseleleriyle uyumlu bir şekilde metin ve şerhlerde yer almasını mümkün kılmıştır. Bütün açıklamalardan sonra, Sadrüşşehid'in *Kitâbü'l-vâḳıʿât* özelinde icra ettiği derleme faaliyetinde, fetvalar üzerinde gerçekleştirdiği bu arındırma ve kısaltma işlemlerinin amacı ve bu iki işlemin "niçin" yapıldığı hususu yine de açıklamaya muhtaçtır.

Sadrüşşehid'in özellikle fetvaları soru-cevap formatından çıkarıp dolaylı anlatımla daha kısa bir hacimde özet olarak yeniden ifadelendirmesinin bize göre çok daha basit ve pratik bir amacı vardır: Daha az hacimde daha çok fetvaya yer vermek. Sadrüşşehid, yaptığı alıntılarda gerçekleştirdiği revizyon işlemiyle *Kitâbü'n-nevâzil*'i ½ oranınından biraz daha fazla bir hacimde kısaltmayı başarmıştır.[427] Yine o, arındırma ve kısaltma faaliyetinde o kadar başarılı olmuştur ki, çalışmasını beş kaynağından biri olan *Kitâbü'n-nevâzil*'in hacminden biraz daha fazla bir oranda tamamlayabilmiştir.[428] Beş temel kaynağın yanı sıra başka kaynaklardan da alıntılar yaptığını ve zaman zaman derlediği fetvalara açıklayıcı, gerekçelendirici vb. bilgiler eklediğini düşünecek olursak, onun hemen her fetvayı mümkün olan en kısa şekilde "yeniden ifadelendirdiğini" söyleyebiliriz. Elbette bu "yeniden ifadelendirme" işlemi, çok sayıda fetvayı düşük hacimde derlemenin yanı sıra, fetvaları daha doğru ve daha kolay anlaşılır kılmak gibi faydaları da beraberinde getirmiştir. Böylece o, müftüler için zengin içerikli, kaynaklarına oranla daha kolay anlaşılır ve daha küçük hacimde

[426] Bkz. Hallaq, "From Fatwās To Furūʿ", s. 48 vd.

[427] **Kitâbü'l-vâḳıʿât**'ın "nun" remziyle yaptığı **Kitâbü'n-nevâzil** alıntıları ile orijinal **Kitâbü'n-nevâzil** arasında yaptığımız bu hacim karşılaştırması, elektronik ortamda yaptığımız sözcük/karakter sayısı sayımına dayanmaktadır. Bu sayıma göre **Kitâbü'l-vâḳıʿât**'taki **Kitâbü'n-Nevâzil** alıntıları yaklaşık olarak 127.000 sözcükten (500.000 karakter) oluşurken, orijinal **Kitâbü'n-nevâzil** yine yaklaşık olarak 211.000 sözcükten (800.000 karakter) oluşmaktadır.

[428] **Kitâbü'l-vâḳıʿât** ile **Kitâbü'n-nevâzil** arasında yaptığımız bu hacim karşılaştırması, elektronik ortamda yaptığımız kelime sayımına dayanmaktadır. Bu sayıma göre **Kitâbü'l-vâḳıʿât** yaklaşık olarak 273.000 sözcükten oluşurken, **Kitâbü'n-nevâzil** yine yaklaşık olarak 211.000 sözcükten oluşmaktadır.

kaleme alınmış bir başvuru kitabı ortaya koymuş olmaktadır. Sadrüşşehid'in eserinin/eserlerinin kendisinden sonra yakaladığı başarıda bu hususun önemli pay sahibi olduğunu düşünüyoruz.

Sadrüşşehid'den önce yaşayan ve onun gibi "eser derlemeleri" türünden fetva çalışmaları bulunan Hasîrî ile sonrasında yaşayan Keşşî'nin derlemelerinde bu denli kapsamlı bir revizyona başvurulmadığı için daha az sayıda fetva yer almıştır. Bu yüzden de onların eserleri, literatürde sahip oldukları değer ve tarihsel önemleri mahfuz olmakla birlikte, Sadrüşşehid'in çalışması kadar takip edilmemiş ve etkili olamamıştır. Aşağıdaki örnekte Hasîrî'nin, *Kitâbü'n-nevâzil*'den yaptığı alıntıda kayda değer bir kısaltma yapmazken, Sadrüşşehid'in aynı meseleyi müftü isimleriyle, tercih edilmeyen görüşü metinden tecrit etmek ve fetvayı kısaltmak suretiyle çok daha kısa bir ifadeyle eserinde derlemeye muvaffak olduğunu görebiliyoruz. Aynı yöntemi takip eden Kâdîhân ise meseleyi çok daha kısa bir ifade formuna dönüştürmeyi başarmıştır.

Semerkandî, *Kitâbü'n-nevâzil,* vr. 159b (78 Sözcük)

وسئل أبو القاسم عمن توضأ بالثلج، قال: في قياس بعض الروايات عن أبي يوسف رحمه الله يجوز لأنه يرى الوضوء جائزا إن استعمل الماء مثل الدهن وأما في رواية محمد فلا يجوز مثل الدهن ما لم يكن سائلا فالوضوء بالثلج لا يجوز إلا أن يكون الثلج ذائبا بحال يجري على الأعضاء وسئل أبو جعفر عن رجل أصاب بعض جسده بول فبل يده ثلاث مرات ومسحها على ذلك الموضع هل يطهر قال إن كان يده متقاطرة جاز ويطهر الموضع

Hasîrî, *el-Ḥâvî,* vr. 7b (75 sözcük)

وفي الفتاوى أيضا سئل أبو القاسم عمّن توضأ بالثلج قال في القياس بعض الروايات عن أبي يوسف أنه يجوز لأن استعمال الماء في الوضوء مثل الدهن عنده يجوز وفي رواية محمد لا يجوز ما لم يكن الماء سيالا فكذا في الثلج لا يجوز ما لم يكن ذائبا يسيل على الأعضاء وسئل أبو جعفر عمّن أصاب بدنه نجاسة فمسح يده مبلولا عليه ثلاث مرات قال إن كان الماء متقاطرا على يده جاز وطهر الموضع وإلا فلا

Sadrüşşehid, *Kitâbü'l-vâḳı'ât,* vr. 6a (44 Sözcük)

التوضئ بالثلج إن كان الثلج ذائبا بحيث يتقاطر عن يده يجوز لأنه يكون غسلا وإن لم يكن كذلك لا لأنه يكون مسحا وكذا لو أصاب بعض جسده بول فبل يده ثلاثا ومسحها على ذلك الموضع إن كانت البلة من يده متقاطرا جاز وإلا فلا

Kâdîhân, *Fetâvâ,* c. 1, s. 17 (13 Sözcük)

ولو توضأ بالثلج إن كان يذوب ويسيل الماء على أعضائه جاز وإلا فلا

• Düzenleme:

Sadrüşşehid'in derleme kaynaklarında yaptığı tasarruflardan bir diğeri de eserinin girişinde de açıkladığı üzere fetvaları Hakim Şehid'in *el-Kâfî*'sini referans aldığı fürû çalışmalarının ana başlıkları (kitâb) altında bir araya getirmesi olmuştur. Az sayıda yer alan alt başlıklarda ise Semerkandî'nin *Nevâzil*'ini takip etmiştir. *Kâfî*'de ana başlık olarak yer almayan ancak dördü *Nevâzil*'de biri de Fetâvâ Ebî Bekr b. Muhammel el-Fazl'ın çalışmasında bulunan bölümlere ise eserinin sonunda *bâb* başlığı altında ayrıca yer vermiştir.

Fetvaları derlerken takip ettiği arındırma/tecrid yöntemi, düzenleme konusunda da kendisini göstermiştir. *Kitâbü'n-nevâzil*'de bulunan ve fıkıh dışı bölümler olan *Kitâbü'l-kesb, bâbü't-te'vilât, bâbü'l-fetva, bâbü fazli ehli'l-fikh, bâbü'r-redd ʿale'l-cehmiyye, bâbü'l-hikâyât* ve *bâbü't-târîh/tevârîh* isimli başlıkları ve muhtevalarını çalışmasının tamamen dışında bırakarak çalışmasının planını fürû çalışmalarıyla birebir uyumlu hale getirmiştir. Böylece onun çalışması gerek mesâil gerekse bölümler açısından fıkıh dışı unsurlardan arındırılmış bir hukuk metnine dönüşmüştür.

Esasen Hallaq'ın bahsettiği fetvaların fürû meselelerine, (fetva kitaplarının da fürû kitaplarına) dönüşümü aslında ilk defa Sadrüşşehid'in bu eserinde gözlemlenmiştir. Onun başlattığı bu değişim ve dönüşüm, izleyen başlıklarda ortaya koyacağımız üzere, sonrasında kaleme alınan ve bizim "fürû-fetva derlemeleri" olarak isimlendirdiğimiz eserlerin hemen tamamında da takip edilebilen bir yöntem haline gelmiştir. Dolayısıyla Bedir'in sözünü ettiği bu "derleme fetâvâ/vâḳıʿât eserleri"nin "gerçek fetva kitapları[429] ile doktrini temsil eden muhtasar ve şerh eserleri arasında bir

[429] Bizim "kişisel fetva derlemeleri" olarak bahsettiğimiz çalışmaları kastediyor.

köprü vazifesi görmesi"nin yanı sıra, bu eserlerin bizzat kendilerinin doktriner eserlerle fetva eserlerini bir araya getiren "fürû-fetva derlemeleri" ismini verdiğimiz bir türe doğru evrilmesi de söz konusudur. Bu sürecin başlatıcısı ise başta *Kitâbü'l-vâḳıʿât* (ve *el-Fetâvâ's-suġrâ*) olmak üzere kaleme aldığı birden fazla fetva çalışmasıyla Sadrüşşehid olmuştur. Bu süreç, zâhirü'r-rivâye ve nevâdirden ibaret olan fürû mesâili ile fetva mesâilinin kuşatıcı veya seçmeci bir yol takip edilmek suretiyle aynı yöntemle bir arada derlendiği "fürû-fetva derlemeleri" türündeki eserlerle kemale ermiştir. Velvâlicî, Attâbî, Kâdîhan ve Burhâneddin Buhâri gibi isimlerin müftü ve kadılar için kaleme aldıkları bu türdeki çalışmalar, aynı zamanda meşâyihin fetvalarını ilk defa Hanefî doktrine dahil eden kitaplar olmuştur. Hallaq'ın konuyla ilgili iddiasından ayrıldığımız temel bir nokta da burasıdır. Nitekim daha önce de değindiğimiz üzere o, fetvaların metin ve şerhlerde doktrine dahil edildiğini düşünmektedir. Bize göre fetvaların Hanefî doktrine dahil edilişleri bunlardan çok daha önce dördüncü bölümde müstakil olarak inceleyeceğimiz bu türdeki eserlerde gerçekleşmiştir.

Sadrüşşehid'in *Kitâbü'l-vâḳıʿât*'ı, sahip olduğu bütün bu meziyetlerin yanında, eserde yer alan fetvaların iç düzeni noktasında bariz bir eksikliği de bünyesinde barındırmaktadır. Ana bölüm başlıklarının altında nadiren alt başlık açan Sadrüşşehid, çoğu kez esas aldığı kaynaklar için belirlediği remizleri alt başlık olarak kullanmış ve bu kaynaklardaki fetvalara sırasıyla blok alıntılar halinde yer vermiştir. Örneğin o, *Kitâbü'z-zekât* ana başlığı altında önce *bâbü'z-zekât bi alâmeti'n-nûn* diyerek Semerkandî'nin *Nevâzil*'inde bulunan zekâtla ilgili fetvaları kaydeder. Bu fetvaları bitirdikten sonra sırasıyla *ayn, vav, bâ* ve *sin* remizleriyle sırasıyla diğer kaynaklarındaki fetvalara yer verir. Bu durum, örneğin aralarındaki benzerlikten dolayı *Nevâzil*'deki bir fetvanın hemen peşinden verilmesi gereken bir fetvanın, diğer dört kaynaktan birinde yer aldığı için sonraki başlıklardan birinin altında derlenmesi gibi bir düzen sorununu ortaya çıkarmıştır.

Onun eserindeki bu düzen problemi, sonrasında yapılan tertip çalışmalarıyla giderilmeye çalışılmıştır. Bu noktada en büyük katkıyı şüphesiz 7/11. yüzyılın başlarında Necmeddin Yusuf b. Ahmed el-Hâsî/Fütays/Eftas yapmıştır. Hâsî, beş kaynak eserden hangisinde yer aldığını dikkate almaksızın benzer meseleleri kendi

içerisinde art arta sıralamış ve her bir meselenin başında orijinal kitaptaki kaynağın remzini vermiştir. Eserdeki meseleleri kitab → bab → fasıl başlıkları altında düzenleyen Hâsî'nin bu çalışması literatürde *el-Fetâva'l-kübrâ* ve *Tecnîsü'l-Vâḳıʿât* olarak bilinmektedir.[430] Çalışma, aslı itibariyle Sadrüşşehid'e, tertibi itibariyle de Hâsî'ye ait olduğundan[431] bazı kaynaklarda her ikisine de nispet edildiği görülmektedir.[432]

Kitâbü'l-vâḳıʿât üzerine yapılan bir diğer tertip çalışması da yazarın öğrencisi olan Mergînânî'ye ait olup *et-Tecnîs ve'l-mezîd vehüve li-ehli'l-fetvâ ġayrü ʿatîd* ismine sahiptir. Mergînânî eserinin giriş kısmında isim vermeden tertip çalışması yaptığı eserin özelliklerini saymıştır. Bu özellikler, Sadrüşşehid'in "fazlalık görüşleri attığı, delillere yer verdiği, ana bölümlerini tertip etmekle birlikte meseleleri tertipsiz olarak verdiği" bir eserine işaret etmektedir.[433] Biz bu özelliklerin tamamının kendisinde bulunması nedeniyle *et-Tecnîs*'te tertip edilen asıl kitabın *Kitabü'l-vâḳıʿât* olduğunu düşünüyoruz.[434]

---

[430] Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẓ-ẓunûn,** c. 2, s. 1228 (dipnot, 1).

[431] Bedir (s. 99), **Kitâbü'l-vâḳıʿât** ile aynı fetvaları içerdiğini söylediği ve (tertibi itibariyle) ondan daha gelişmiş bir eser olarak nitelediği **el-Fetâva'l-kübrâ**'yı doğrudan Sadrüşşehid'e nispet etmektedir. Esere Sadrüşşehid'in çalışmaları altında yer veren Hakîmî de bu konuda Bedir'le aynı kanaattedir. (Hakîmî, **es-Sadrüşşehid,** s. 40) Uygur, daha çok aşağıdaki iki gerekçeye dayanarak **el-Fetavâ'l-kübrâ**'nın Sadrüşşehid'e değil Hâsî'ye ait olduğunu kabul etmiştir: 1. Bazı nüshaların sonunda eserin Hâsî tarafından **Kitâbü'l-vâḳıʿât**'a yapılan bir tecnîs/tertip çalışması olduğunun belirtilmesi. 2. Sadrüşşehid'e ait aslı günümüze ulaşmayan bir diğer fetva kitabı üzerine yine Hâsî tarafından yapılan bir tertip/tecnis çalışması olan **el-Fetâva's-suġrâ**'nın giriş kısmında, Hâsî'nin **Kitâbü'l-vâḳıʿât** üzerine de bir tertip çalışması yaptığından bahsetmesi. (Bkz. Uygur, **Hâssî'nin el-Fetâva's-suġrâ Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili,** s. 27-28). Biz de tertip dışında **Kitâbü'l-vâḳıʿât** ile tamamen aynı muhtevaya eserin yazarı konusunda Uygur'la aynı kanaatteyiz. Nitekim bu çalışma, Cemâleddin Konevî, İbn Hümam, İbn Nüceym ve İbn Âbidîn tarafından da Hâsî'ye nispet edilmiştir. Bk. Muhammad Akram Hakim, **Cemâleddin el-Konevî'nin** (ö. 770/1369) **el-Gunye fi'l-fetâvâ adlı eserinin tahkik ve değerlendirilmesi**, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE, 2016), s. 132; İbn Hümam, **Fetḥu'l-ḳadîr,** (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970), c. 4, s. 8, 68; Zeynüddin İbn Nüceym, **el-Baḥrü'r-râʾiḳ şerḥu Kenzi'd-deḳāʾiḳ,** (y.y.: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, t.y.), c. 6, s. 310; İbn Âbidîn, **Minḥatü'l-Ḫâliḳ ʿale'l-Baḥri'r-râʾiḳ,** (y.y.: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, t.y.), c. 6, s. 312. Ayrıca **el-Fetâva'l-kübrâ**'nın giriş kısmında yer alan "Ben de teberrüken, **kitap sahibinin** başladığı havuz meseleleriyle kitaba başladım" sözü (İstanbul: İstanbul Müftülük Ktp. 113, vr. 1b), asıl kitapla tertipli kitabın farklı çalışmalar, yazarlarının da farklı kimseler olduğunu açıkça ifade etmektedir.

[432] Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye,** c. 2, s. 649; Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẓ-ẓunûn,** c. 2, s. 1228; Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 447; Leknevî, **el-Fevâʾidü'l-behiyye,** s. 149; Bağdâdî, **Hediyyetü'l-ʿârifîn,** c. 2, s. 554.

[433] Bkz. Mergînânî, **et-Tecnîs,** s. 89.

[434] **Tecnîs ve'l-mezîd**'in kısmi bir neşrini yapan Muhammed Emin Mekkî, herhangi bir gerekçe ortaya koymaksızın, **Tecnîs**'in, Sadrüşşehid'e ait kabul ettiği **el-Fetâvâ'l-kübrâ** üzerine yapılmış bir tertip çalışması olduğunu söyler. (Bkz. Muhammed Emin Mekki, "Mukaddime", s. 61). Bu konuda kendisiyle

Eserin başlığında yer alan "tecnîs" ifadesi, benzer meseleleri yan yana getirmak anlamında eserin tertip yönüne, "mezîd" ifadesi de Mergînânî tarafından asıl kitap üzerine yapılan ilave başlık ve meselelere işaret etmektedir. Mergînânî, Sadrüşşehid'in kaynaklara işaret için kullandığı remizleri korumuş ve kullandığı ilave kaynaklar için de uygun remizler belirleyerek asıl kitabı bu noktada da takip etmiştir.[435]

Mergînânî'nin *et-Tecnis*'i *kitâbü'l-icare*ye kadar olup tamamlanmamıştır. Esasen onun mukaddimesindeki sözlerinden eserin aslı olan *Kitâbü'l-vâḳıʿât*'ın da Sadrüşşehid tarafından *kitâbü'l-icâre*ye kadar yazıldığı, *kitâbü'l-kısmet*i yazdıktan sonra Sadrüşşehid'in şehit olduğu ve sonrasını yazamadığı ifade edilmektedir.[436] Hakîmî, *Kitâbü'l-vâḳıʿât*'ın *kitâbü'l-icâre*ye kadar Sadrüşşehid tarafından, sonrasının ise Maveraünnehir fakihlerinden birinin, bir heyetin ya da Hâsî'nin tamamladığını düşünmektedir. Bu noktada Mergînânî'nin bu yöndeki sözlerinin yanı sıra, *Kitâbü'l-vâḳıʿât*'ın Hacı Selim Ağa (Nr. 435) ve İstanbul Müftülük Ktp. (Nr. 184) nüshalarındaki kayıtlara, eser içerisinde üçüncü tekil şahıs kipiyle Sadrüşşehid'in diğer eserlerine yapılan atıflara ve eser içerisinde kendisinden şehit olarak bahseden ifadelere dayanmaktadır.[437] Ancak Sadrüşşehid'in diğer öğrencilerinin ya da diğer tertip yazarı Hâsî'nin böyle bir durumdan bahsetmemesi bizce önemlidir. Ayrıca *Kitâbü'l-vâḳıʿât*'ın *kitâbü'l-kısmet* sonrasında yer alan ve bu kitabın öncesine birinci çoğul şahıs kipiyle (وقد ذكرنا) yapılan bir atıf[438] bu bölümlerin de Sadrüşşehid tarafından yazıldığını ve eserin tamamlandığını göstermektedir. Hâsî de "*Vâḳıʿât*'ta

---

aynı görüşte olan Hakîmî de çalışmasında, (kendisinin de Sadrüşşehid'e ait olduğunu kabul ettiği) **el-Fetâva'l-kübrâ** ile **Tecnîs**'in kitâbü'l-hibe bölümünün başlıkları üzerinden bir karşılaştırma yapmıştır. Bu karşılaştırma neticesinde başlıklar aralarında gözlemlediğini ifade ettiği benzerlikten hareketle **Tecnis**'in **el-Fetâvâ'l-kübrâ** üzerine yapılmış bir tertip çalışması olduğu sonucuna varmıştır. (Hakîmî, **es-Sadrüşşehid,** s. 86) Açıkçası biz, onun çalışmasında bir tablo halinde sunulan bu başlıklar arasında hiçbir şekilde bir benzerlik olmadığını düşünüyoruz. Dahası yukarıda ortaya koyduğumuz üzere **el-Fetâva'l-kübrâ**, Hâsî'nin **Kitâbü'l-vâḳıʿât** üzerine yaptığı bir tertip çalışmasıdır ve onun çalışması neticesinde eserdeki meseleler gayet güzel bir tertibe kavuşmuştur. Oysa Mergînânî, üzerine tertip yaptığı çalışmanın meselelerinin tertipsiz olduğunu belirtmiştir. (bk. Mergînânî, **et-Tecnîs,** s. 89) Bu nedenle biz **Tecnîs**'in, mesâili tertipsiz bir şekilde kaydedilen **Kitâbü'l-vâḳıʿât** üzerine yapılmış bir çalışma olduğunu kabul ediyoruz.

[435] Eserin kaynakları ve bunlara işaret eden remizler için bkz. Mergînânî, **et-Tecnîs,** s. 90-92.

[436] Mergînânî, **et-Tecnîs,** s. 89-90. غير أنه سبقت المنية، ومنع الحمام المرام، ولم يتيسر له الاختتام، ونال قسمة الشهادة، ولم يزد على القسمة زيادة وها أنا عازم على إتمامه، شارع في تحسين نظامه... .

[437] Hakîmî, **es-Sadrüşşehid,** s. 80-87.

[438] Bk. Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât,** (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 337a. (مسألة الدجاجة إذا ابتلعت دجاجة ابتلعت لؤلؤة لرجل، ينظر إلى قيمة اللؤلؤة وقيمة الدجاجة...) Krş. 159a. (لؤلؤة إنسان وقد ذكرناها)

bunun aksini tercih etmiştir" demek suretiyle[439] *Kitâbü'l-vâḳıʿât*'ın eşribe bölümünde (ki *kitabü'l-icâre*den sonradır) bulunan bir tercihine işaret etmek suretiyle bu bölümün Sadrüşşehid'in kaleminden çıktığını kabul ediyor gözükmektedir. Eserin eksik olduğu yönünde ifadeler içeren nüshalardaki kayıtları yazanlar bu noktada Mergînânî'nin sözlerini esas almış olabilirler. Aynı şekilde eserde üçüncü şahıs kipiyle kullanılan cümleler de sonradan müstensihler ya da başkaları tarafından ilave edilmiş meseleler olabilir. Bu durumda Mergînânî'nin ifadelerini şimdilik, yazarın diğer öğrencileri ve sonrasında gelen yazarlar tarafından teyit edilmemiş bir iddia olarak değerlendirdiğimizi belirtmeliyiz.

Sadrüşşehid'in bir diğer öğrencisi olan Abdürreşid el-Velvâlicî'nin (ö. 540/1146'dan sonra) kendi anıyla anılan *el-Fetâvâ'l-Velvâliciyye* isimli çalışması da *Kitâbü'l-vâḳıʿât* merkezli bir çalışmadır. Kendisi isim vermeden Sadrüşşehid'in fetva alanındaki çalışmalarını övmüş ve özellikle *el-Câmiʿ li-nevâzili'l-aḥkâm elletî teʿummu bihî belva'l-enâm* ismini verdiği çalışmasını vurgulamıştır. Kendi çalışmasında bu esere, fetva ehlinin bilmesi gereken önemli ve çokça karşılaşılan vâkıât meseleleri ile Şeybânî'nin kitaplarındaki aynı mahiyetteki meselelerini ilave edeceğini söylemiştir.[440] *Kitâbü'l-vâḳıʿât* ile *el-Fetâvâ'l-Velvâliciyye* arasında Taharet bölümü üzerinden yaptığımız karşılaştırmada Velvâlicî'nin çalışmasında *Kitâbü'l-vâḳıʿât*'ı esas aldığını tespit ettik. Velvâlicî, ana bölümlerden sonra açtığı alt başlıklar altında *Kitâbü'l-vâḳıʿât* mesâiline yer vermiş ve tıpkı Hâsî'nin yaptığı gibi benzer meseleleri art arta sıralamıştır. Hâsî'den farklı olarak Şeybânî'nin kitaplarında yer alan mesâili de meşâyih fetvalarıyla birlikte derleyen Velvâlicî eserini, esasen bizim "(seçmeci) fürû-fetva derlemeleri" olarak sınıflandırdığımız türde kaleme alınmıştır.[441]

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Sadrüşşehid'in *Vâḳıʿât*'ı üzerine yapılan son çalışma Muhammed b. Muhammed er-Reşid Kaşgârî'ye ait *Münteḫabü Vâḳıʿâti'l-*

---

[439] Bk. Hâsî, **el-Fetâvâ's-suġrâ,** (İstanbul: Beyazıt Ktp. Merzifonlu, 18980), vr. 216a. شرط الحصاد والدياس والتذرية والحمل إلى بيت رب الأرض بقرية على الأكار يجوز، وبه نفتي. واختار في الواقعات خلافه.

[440] Velvâlicî, **el-Fetâvâ'l-Velvâliciyye,** c. 1, s. 27-28.

[441] Velvâlîcî'nin bu eserine **Fürû-fetva derlemeleri** başlığı altında yer vereceğiz.

Ḥüsâmî isimli eserdir. Yazarın Erbil'de 687/1288 tarihinde tamamladığı bu seçkisi[442] bildiğimiz kadarıyla günümüze ulaşmamıştır.

Sadrüşşehid'in sonrasında kabul gören ve üzerine çalışmalar yapılan bir diğer eseri de *el-Fetâvâ's-suġrâ*'dır.[443] Eser üzerine bir tertip ve tamamlama çalışması yapan Necmeddin Yusuf b. Ahmed el-Hâsî[444] Sadrüşşehid'in bu kitabı yazma maksadının "müftünün çok fazla ihtiyaç duyduğu meselelerin çoğunun (kaynaklardaki) yerini göstermek" olduğunu ifade etmiş ve bu yüzden onun bazı konularda cevabın tamamını kaydetmediğini söyler.

Hâsî kendi ifadelerine göre Sadrüşşehid'in eserine şu katkıları yapmıştır:

1. *Vâḳıʿât* üzerine yaptığı tertip çalışması kadar yoğun olmasa da kaynak remizleri koruyarak benzer meseleleri bir araya getirmeye çalışmıştır.

2. Kaynak kitaplara ulaşma imkânı olmayanları düşünerek, Sadrüşşehid'in işaret ettiği cevapları, sağlam nüshalardan tamamlayarak aktarmıştır.

3. Cevapların tamamını aktarırken benzer ve ihtiyaç duyulan meseleleri, kaynak kitabın ifadelerini korumak şartıyla esere ilave etmiştir.[445]

Burhâneddin Buhârî de, müftü ve kadılara yeterli bir yardımcı kitap olması amacıyla Hâsî'nin yaptığı tertip çalışması üzerine *Tetimmetü'l-fetâvâ* isminde bir zeyil çalışması kaleme almış ve bu çalışmasında eserdeki meselelerin uygun cinslerine yeni cinsler ilave etmiş, her türe benzerini ve uygun olanı eklemiştir.[446]

Hâsî'nin *el-Fetâva's-suġrâ*'sı üzerine yapılan bir diğer çalışma da Yûsuf b. Ebû Saîd b. Ahmed es-Sicistânî'ye (v. 638/1240 [?]) aittir. Yazar, *Münyetü'l-müftî* adını verdiği eserdeki yöntemini giriş kısmında açıklamıştır. Buna göre Sicistânî, Hâsî'nin çalışmasında kaynak isimlerine (remizler) ve farklı görüşler ile rivayetlere yer vererek kitabı uzattığını, kendisinin bu eserden seçmeler yapıp (*intiḫâb*) onu özetlediğini

[442] Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẕ-ẓunûn,** c. 2, s. 1998; Hakîmî, **es-Sadrüşşehid,** s. 153.

[443] Esasen bu ismin, Sadrüşşehid'in **Kitâbü'l-vâḳıʿât** dışında kaleme aldığı, muhtemelen daha küçük hacimdeki bir eserinin tertip ve ilavelerle birlikte Hâsî tarafından ortaya konan versiyonuna ait olduğunu düşünüyoruz. Orijinal eserin ismini ise tespit edemedik.

[444] Vefat tarihiyle ilgili farklı tarihler ve bu konudaki problemler hakkında bk. Uygur, **Hâsî,** s. 38.

[445] Hâsî, **el-Fetâvâ's-suġrâ,** (Beyazıt Ktp. Merzifonlu, 18980), vr. 1b.

[446] Burhâneddin Buhârî, **Tetimmetü'l-fetâvâ,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Carullah, 915), vr. 0b.

(*telḫîs*), sadece mutemet görüşü eserine aldığını ve kaynakları da zikretmediğini ifade etmiştir. Yanı sıra çoğu kitapta bulunmadığını söylediği, el-Ûşî'nin *el-Fetâva's-Sirâciyye*'sinden *sin* remziyle bazı meseleleri ilave ettiğini söyleyen Sicistânî, çalışmasında delillere yer vermediğini kaydetmiştir. Sicistânî, bu özetleme işindeki amacının, daha az hacimde daha çok fetvaya yer vermek olduğunu da ifade etmiştir.[447]

Görüldüğü üzere ilk olarak Sadrüşşehid tarafından takip edilen "revizyoncu telif yöntemi", kendisinin *Kitâbü'l-vâḳıʿât* ve *el-Fetâvâ's-suġrâ* ile onun aslını oluşturan eser üzerine yapılan çalışmalarda da sürdürülmüştür. Onun fetva eserlerini merkeze alan çalışmalarda gerçekleştirilen ortak tasarrufları şu kavramlar altında sıralayabiliriz:

1. "Tertîb/Tecnîs": Mergînânî ve Hâsî, Sadrüşşehid'in düzensiz olarak yer verdiği meseleleri, benzerlik ölçütünü takip ederek art arda sıralamıştır.

2. "Tecrîd": Sicistânî çalışmasını, *el-Fetâvâ's-suġrâ*'daki kaynak, delil ve mutemet görüş dışındaki görüşlerden arındırmıştır.

3. "Ziyade": Sadrüşşehid'in eserleri üzerine çalışan bütün yazarlar, onun eserlerinde yer almayan benzer meseleleri uygun yerlere ilave ederek fetva çeşitliliğini arttırmışlardır.

Esasen yukarıda üç kavram altında özetlediğimiz tasarruflar, sadece Sadrüşşehid'in eserleri üzerine yapılan çalışmalarda değil, sonrasında kaleme alınan birçok müstakil fetva çalışmasında da takip edilmiştir. Bu çalışmalarda sistematik olarak fetvalar düzenlenmiş, muteber olmayan görüşler, kaynaklar ve deliller, fetva pratiğinde müftüye doğrudan fayda sağlamayan unsurlar olarak kabul edilerek düzenli olarak tecrit edilmiştir. Ayrıca farklı "mesele" ve "eser" kombinasyonlarıyla çalışmalardaki fetva çeşitliliği, eser hacimlerinin tam tersi oranında yine sistematik bir şekilde arttırılmıştır. Bu olguyu, kendilerine mahsus diğer birtakım özellikleriyle birlikte "fürû-fetva derlemeleri" türündeki fetva çalışmalarını inceleyeceğimiz bölümde tekrar ele alacağız.

[447] Bk. Yusuf es-Sicistânî, **Münyetü'l-müftî,** (Süleymaniye Ktp. Amcazade Hüseyin, 258), vr. 1b. Ayrıca bk. Uygur, **Hâssî'nin el-Fetâva's-suġrâ Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili**, s. 72.

Sadrüşşehid'in "fetva ilmi" olarak isimlendirdiği alana dair kaleme aldığı iki eseri daha vardır. Bunlar *ʿUmdetü'l-fetâvâ* ve *ʿUddetü'l-müftî*'dir.[448] Onun *ʿUmdetü'l-fetâvâ*'nın mukaddimesinde belirttiğine göre aslında bu iki eser, tek bir eserin her birine ayrı isim verilmiş iki farklı kısımlarıdır. Sadrüşşehid, orta zorluktaki meseleleri seçerek oluşturduğunu söylediği eserini iki kısma ayırmıştır. Eserin 2/3'lük kısmını açık vakıat meselelerinden oluşturan ve *ʿUmdetül fetâvâ* adını veren Sadrüşşehid, bu kısmı her daim meydana gelen umumi problemlerden oluşan fetvalara ayırmışken, *Uddetü'l-müftî* adını verdiği eserin ikinci kısmını ise müftülerin imtihan edilebileceği, müsteftilerin de sormaya cüret edebileceği daha az sıklıkla meydana gelen meselelerden oluşturmuştur.[449]

Bedir, vâkıât edebiyatının ortaya çıkışında Sadrüşşehid'in oynadığı önemli rolün sadece yazdığı eserlerle sınırlı olmadığını, bu edebiyatın 6/12. yüzyıldaki en önemli temsilcilerinin onun doğrudan ya da dolaylı öğrencileri arasında olduğunu söyler. Doğrudan öğrencileri olan isimler arasında *el-Muḥîṭu'l-Burhânî* yazarı Burhâneddin Buhârî, *el-Muḥîṭü'r-Raḍaviyye* yazarı Radiyyüddin es-Serahsî,[450] *el-Fetâvâ'l-Velvâliciyye* yazarı [Abdürreşid b. Ebu Hanîfe], *Tecnis* ve *Muhtârâtü'n-Nevâzil* yazarı Mergînânî ile [*el-Ḫâniyye* yazarı] Kâdîhân'ın[451] yer aldığını ifade eder.[452] Sadrüşşehid'in öğrencileri ile onun izini takip eden müftü-yazarlar, onunkiyle benzer ve kimi zaman daha da gelişmiş telif yöntemleriyle kaleme aldıkları eserlerle, fetâvâ/vâkıât edebiyatına nitelikli katkılar vermeye devam etmişlerdir.

---

[448] ʿ**Umdetü'l-fetâvâ** Ayşe Biçer tarafından "es-Sadruşşehîd"in **"Umdetü'l-fetâvâ** Adlı Eserinin Tahkiki" başlığıyla 2010 yılında Selçuk Üniversitesi SBE'de doktora tezi olarak tahkik edilmiştir.

[449] Eserin ulaşabildiğimiz yazma nüshalarında (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, 2803; Ş. Ali Paşa, 1061; Millet Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 689) ʿ**Uddetü'l-müftî** kitabı, ʿ**Umdetü'l-fetâvâ**'nın hemen peşinde yer almaktadır. Bu durum, **Umdetü'l-fetâvâ**'nın girişinde yer alan ve bu iki çalışmanın bir eserin iki kısmı olduğu şeklindeki bilgiyle örtüşmektedir. Ayrıca **Uddetü'l-müftî**'nin mukaddimesinde eserin nadir ve imtihan konusu olabilecek incelikteki meselelerden oluştuğuna dair ifadeler bulunmaktadır. Bu da yine **Umdetü'l-müftî**'nin girişinde **Uddetü'l-müftî** hakkındaki nitelemelerle uyumludur. Bu iki göstergeden hareketle ilgili koleksiyonlarda yer alan eserlerin Sadrüşşehid'e aidiyetinde bir problem bulunmadığını düşünüyoruz.

[450] Radiyyüddin es-Serahsî'nin **Muḥîṭ**, **Vasîṭ** ve **Vecîz** isimli çalışmalarının fetva literatüründen ziyâde bir **ansiklopedik fürû derlemesi** olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bununla ilgili değerlendirmemizi **ansiklopedik fürû-fetva derlemeleri** başlığı altında yapacağız.

[451] Klasik ve modern çalışmalarda Kâdîhân'ın hocaları arasında Sadrüşşehid'in zikredilmediğinden hareketle onun Bedir tarafından bir zühül sonucu Sadrüşşehid'in öğrencileri arasında sayıldığını düşünüyoruz. Bk. Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye,** c. 2, s. 93-94; Temîmî, **eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye,** c. 3, s. 116-117; Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 549-557; Leknevî, **el-Fevâʾidü'l-behiyye,** s. 64-65.

[452] Bedir, **Buharâ Hukuk Okulu,** s. 100.

III. *Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ ve'n-nevâzil ve'l-vâkıʿât*, Keşşî (ö. 550/1155 civarı)

Yazarı hakkında biyografik eserlerde çok fazla malumat yoktur.[453] Tam ismi Ebu'l-Abbas Ahmed b. Musa b. İsa b. Me'mûn el-Keşşî'dir.[454] Uzun yıllar Necmeddin Nesefî'nin yanında fıkıh ve fetva eğitimi almış,[455] bilinen yegane eseri olan *Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ*'i de yine hocasının gözetiminde ve onun yardımlarıyla vücuda getirmiştir.[456] Kâtib Çelebi Keşşî'nin 550/1155 civarında vefat ettiğini kaydetmiştir.[457] Derleme kaynakları arasında yer alan ve hocası Necmeddin Nesefî'nin kendi fetvalarını kaleme aldığı eserinden bahsederken kullandığı "Allah ondan razı olsun, kabrini pür-nur eylesin" ifadesinden[458] Keşşî'nin, hocası hayattayken (muhtemelen de hayatının son demlerinde) telifine başladığını bildirdiği[459] *Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ*'i, hocasının vefatından sonra tamamladığını anlıyoruz.

Yazar, eserinin ismini giriş kısmında vermiştir: *Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ ve'n-nêvâzil ve'l-vâḳıʿât*. Bununla birlikte fıkıh ve fetâvâ eserlerinde bu çalışmaya çoğunlukla *Mecmûʿu'n-nevâzil* ismiyle atıf yapıldığını görüyoruz.[460] Biz de bu çalışmamızda

---

[453] Örneğin Kureşî ve Temîmî biyografik çalışmalarında kendisine yer vermemiştir.

[454] Kâtib Çelebi, **Süllemü'l-vüṣûl,** c. 1, s. 258. Künyesi haricinde tam ismi eserinin giriş kısmında yazarın kendisi tarafından verilmiştir. Bk. Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 1b. "Keşşî" nisbeti hakkında farklı kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur. Semʿânî bir yerde Keş'in Cürcan'a üç fersah uzaklıkta bir köy olduğunu kaydeder. Buna göre Keş, Maverâünnehir'de değil Horasan bölgesinde bir yerdir. Başka bir yerde ise "Kis" isminde bir yerden bahseder ve kendisinin 22 gün kaldığı bu yerin Maverâünnehir'de bulunduğunu ifade eder. Ardından, tarih kitaplarında böyle geçse de bu yerin meşhur adının "Keş" olduğunu ve Nahşeb (Nesef) yakınlarında bulunduğunu ifade eder. İbn Mâkûlâ da yerli halkın dilinde Kis olarak bilinen bu yerin özellikle Iraklılar tarafından Keş olarak telaffuz edildiğini kaydetmiştir. İbn Mâkûla bahse konu bu yerin Semerkant yakınlarında olduğunu da söyler. Bk. Semʿânî, **el-Ensâb,** c. 11, s. 108 (ve dipnot, 3). Bize göre Keşşî, yaygın olarak Keş olarak telaffuz edilen, Semerkant ve Nesef yakınlarında bulunan Keş isimli köye nispet edilmektedir. Necmeddin Nesefî'den uzun yıllar ders aldığını düşünecek olursak onun Maverâünnehir'de bulunan bir yere nispet edilmesinin daha doğru olacağını düşünüyoruz.

[455] Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 508.

[456] Bk. Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 2a.

[457] Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẕ-ẕunûn,** c. 2, s. 1606.

[458] رضي الله عنه ونور روضته dua cümlesinin, eserlere genelde müstensihlerce eklenen "رحمه الله" cümlesinden farklı ve nispeten daha detaylı olmasından hareketle müstensihlerin değil yazarın ifadesi olduğunu düşünüyoruz.

[459] Bk. Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 2a.

[460] Örnek olarak bk. Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 1, s. 40; Üstrûşenî, **el-Fusûl,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Kara Çelebi, 202), vr. 9a; Osman b. Ali ez-Zeylaʿî, **Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ şerḥu Kenzi'd-deḳāʾiḳ,** c. 1, s. 320; Aynî, **el-Binâye şerḥu'l-Hidâye,** (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1420/2000), c. 1, s. 271; Bezzâzî,

kendisinden orijinal isminin kısaltılmış haliyle *Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ* olarak bahsedeceğiz.

Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ, Hasîrî ve Sadrüşşehid'in ardından kaleme alınan "eser derlemeleri" türündeki fetâvâ/vâkıât çalışmalarının üçüncüsüdür. Giriş kısmında yazar, çalışmasını, isimlerini verdiği onbeş temel fetâvâ/vâkıât eserinden derlediğini söylemiş ve eserinin tertibinde Semerkandî'nin *Nevâzil*'ini esas aldığına işaret etmiştir.[461] Aşağıda Keşşî'nin kaynak olarak kullandığını belirttiği bu eserlerle ilgili bir liste yer almaktadır:

Tablo 4: *Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ*'in Kaynakları

Eser	Yazar	Türü
1. Nevâzil	Ebu'l-Leys Semerkandî	Fetâva/Belh
2.ʿUyunü'l-mesâil	Ebu'l-Leys Semerkandî	Nevâdir
3. Fetâvâ	Muhammed b. el-Fazl el-Buhârî	Fetâvâ/Kişisel
4. Fetâvâ	Ebî Abdillah b. Ebî Hafs el-Kebîr	Fetâvâ/Kişisel
5. Vâḳıʿât	Nâtıfî	Fetâva/Irak
6. Fetâvâ[el-Câmiʿu'l-esġar]	Muhammed b. el-Velîd es-Semerkandî	Fetâva/Semerkand-Belh
7. Fetâvâ ʿAtâ b. Hamza	Necmeddin Nesefî	Fetâvâ/Kişisel
8. Fetâvâ	Necmeddin Nesefî	Fetâvâ/Kişisel
9. Muḫtasaru'l-Münteḳâ [li'l-Ḥâkim eş-Şehid]	Meçhul/Hâkim Şehîd	Nevâdir
10. Muḫtasar İḫtilâfü Züfer ve Yaʿḳub [li's-Selcî]	Meçhul/Muhammed b. Şücâ es-Selcî	Nevâdir

el-Fetâva'l-Bezzâziyye, c. 2, s. 41; Molla Hüsrev, **Dürerü'l-ḥükkâm fî şerḥi Ġureri'l-aḥkâm,** (y.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), c. 2, s. 207; İbn Nüceym, **el-Baḥrü'r-râʾiḳ,** c. 3, s. 163; İbn Âbidîn, **Reddü'l-muḥtâr,** c. 1, s. 69, c. 3, s. 116.

[461] Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 1b.

11. Muḫtasar Fevâidü'l-İmam er-Rüstüfaġnî	Meçhul/Ali b. Ahmed	Fetâvâ/Kişisel
12. Ġarîbü'r-rivâye	Muhammed b. Ebu Şüca el-Alevî Semerkandî	Fetâvâ[462]
13. Mesâilü'l-Muʿḍilât	Meçhul	Elgâz
14. c	Kerderî	Elgâz

Keşşî çalışmasını onbeş eserden derlediğini söylemekle birlikte, kaynaklarını sayarken ondört eserin ismine yer vermiştir. Tuychbaev, onbeşinci kaynağın Rüstüfağnî'nin (ö. 345/956) *Fetâvâ*'sının olabileceği ihtimalini dile getirmiştir.[463] Nitekim bab başlıklarında ismini zikrettiği kaynaklar arasında giriş kısmında adı anılmayan tek kaynak bu olduğundan biz de -"onbeş" ifadesinin bir sehiv olması ihtimalini göz ardı etmemekle birlikte- Tuychbaev'in bu görüşünü isabetli görüyoruz. Netice itibariyle şunu söyleyebiliriz ki Keşşî eserini fetâvâ/vâkıât (10), nevâdir (3) ve elgâz (2) türü eserlerden oluşturmuştur. Fetâvâ türü eserlerin üçü bölgesel fetva derlemeleri türüne aitken, altısı da kişisel fetva derlemeleri türündedir.[464] Özellikle bölgesel fetva derlemelerinin temel kaynakları arasında yer alması ve bu derlemelerden aktardığı mesâilde Sadrüşşehid'in aksine çok fazla tasarrufta bulunmaması,[465] Keşşî'nin eserini bu noktada Hasîrî'nin *el-Ḥâvî*'si ile aynı özelliklere sahip kılmaktadır.[466] Derleme kaynakları arasına "kişisel fetva derlemeleri"ni de

[462] Muhammed b. Ebu Şücâ'ın günümüze ulaşmayan bu eserinde müteahhir meşâyihin fetvalarını derlediğini, Keşşî'nin onun kitabının giriş kısmından yaptığı bir alıntıdan anlıyoruz: "Ben bu eserde müteahhir meşâyihin verdiği cevapların peşinden gittim…". Bk. Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiş,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 1b.

[463] Tuychbaev'in zikrettiği bu ve diğer ihtimal için bk. Tuychbaev, **Ahmed b. Musa,** s.66.

[464] Muhammed b. Ebu Şücâ'ın fetâva niteliğinde olduğunu bildiğimiz eserinin hangi alt türe ait olduğunu ise tespit edemedik.

[465] Bu tespitle ilgili olarak bk. Tuychbaev, **Ahmed b. Musa,** s. 49.

[466] Bu iki eserin birbirine benzemesiyle ilgili olarak bk. Tuychibaev, **Ahmed b. Musa el-Keşşî,** s. 50. Tuychbaev aynı yerde Keşşî'nin çalışmasının Kirmânî'nin **Cevâhirü'l-fetâvâ'**sı ve Tercümânî'nin **Yetîmetü'd-dehr** isimli eserleriyle de yöntem bakımından benzerlik arz ettiğini söylemiştir. Bize göre her ikisi de "eser derlemeleri" türünden bir çalışma olan ve temel derleme kaynakları arasında Atâ b. Hamza es-Suġdî'nin ve Nesefî'nin **Fetâvâ**'ları bulunan Kirmânî ve Keşşî'nin çalışmaları bu açıdan birbirine benzese de, başka açılardan aralarında temel farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin Kirmânî, -Keşşî'nin aksine- "bölgesel fetva derlemeleri" yerine her kitabın/bölümün ilk beş başlığında ağırlıklı olarak Horasan (Kirmân) ve Semerkant bölgelerine ait Meşâyihin kişisel fetva derlemelerini bir araya

alması, kaynak isimlerini her bir fetvanın başında zikreden Hasîrî'nin aksine bunların isimlerine bab başlıklarında yer vermesi, yine kendisine özel bir tertibi benimseyen Hasîrî'nin aksine eserinin planlanmasında Semerkandî'nin *Nevâzil*'ini esas alması ve son olarak eserde açık bir şekilde görülen Necmeddin Nesefî etkisi,[467] Keşşî'nin çalışmasını Hasîrî'ninkinden ayıran hususlar arasında yer almaktadır.

Keşşî'nin derlemesinde, ismini verdiği kaynakların tamamına aynı oranda atıfta bulunmadığını görüyoruz.[468] Tuychbaev'in ifadelerine göre, Nesefî'nin kendisine ve hocası Atâ b. Hamza'ya ait fetvaları bir araya getirdiği çalışmaları genellikle her babın ilk iki sırasında kendisine yer bulurken, üçüncü sırada Semerkandî'nin *Nevâzil*'i ile *ʿUyunü'l-mesâil*'inden yapılan alıntılar yer almıştır. Yine Semerkandî'nin eserleri, *Mecmûʿul-ḥavâdiṯ*'de en fazla atıf alan çalışmalardır. Her bölümde bu üç eserden yapılan alıntılar bittikten sonra belli bir sıralama olmaksızın diğer kaynaklardan seçme fetvalar aktarılmaktadır.[469] Keşşî, tekrarın önüne geçmek için temel bir eserde mutemet bir fetvayı bulduysa, onu ilgili yerde aktarmakla yetinmiş farklı kaynaklardan aynı fetvayı bir daha çalışmasına dahil etmemiştir.[470] Keşşî, diğer eser derlemeleri türündeki çalışmalardan farklı olarak elgâz ismi verilen zor ve bilmecemsi fıkhî mesâili içeren çalışmalara da derlemesinde yer vermiştir. Bununla birlikte eserde

getirmiş, son başlıkta ise Horasan ve Maveraünnehir meşâyihinin fetvalarından seçmeler yapmıştır. Yine Keşşî'nin aksine Kirmânî'nin temel kaynakları arasında *nevâdir* ve *elğâz* türünden eserler mevcut değildir. Ayrıca derleme eserlerin kaynakları Kirmânî'de tamamen ayrışık olarak verilmişken, Keşşî kaynaklarını bab başlıklarında karışık olarak vermiş böylece o babın altında yer alan mesâilin hangi kaynağa ait olduğunu ayrıştırmamıştır. Son olarak Keşşî, fetvalara "soruldu-cevapladı" tarzında yer verirken, Kirmânî'de böyle bir üsluba rastlamıyoruz; o daha çok Sadrüşşehid'in yaptığı gibi fetva meselelerini dolaylı anlatıma sokarak derlemiştir. Keşşî'nin çalışmasıyla Tercümânî'nin çalışması bu son hususta birbirlerine benziyor olsalar da, Keşşî'nin çalışması bir eser derlemesi iken Tercümânî'nin çalışması -kendi ifadesiyle- "yaşadığı yerin (Hârizm) vâkıât mesâilini derleyen" bir bölgesel fetva derlemesidir. Bu iki hususu dikkate aldığımızda bize göre Tercümânî'nin çalışması daha çok Semerkandî'nin **Kitâbü'n-nevâzil**'ine benzemektedir. Bu benzerlik çok spesifik birtakım hususlara dahi yansımıştır. Örneğin, Tercümânî de tıpkı Semerkandî gibi çalışmasının son babını (*bâbü't-târîh*), fetvalarını derlediği isimlerin biyografilerine ve vefat tarihlerine tahsis etmiştir. Bu bölümün, Hârizm bölgesinin fakih ve müftülerine ait önemli ve -terâcim ve tabakat eserlerinde bulunmayan- nadir biyografik bilgiler içerdiğini özellikle belirtmek isteriz.

[467] Bu etkiden birazdan bahsedeceğiz.

[468] **Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ**'te bölümlere göre kaynak kullanımı hakkında detaylı bilgi için bk. Tuychbaev, **Ahmed b. Musa el-Keşşî,** s. 60-66.

[469] Tuychbaev, **Ahmed b. Musa,** s.66.

[470] Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 1b.

ağırlıklı olarak fetâvâ/vâkıât türü çalışmalar derlendiği için kendisine "eser derlemeleri" türündeki fetva çalışmaları altında yer verdik.

Keşşî, mezhep olgusunun kurumsal bir bağlayıcılığa sahip kabul edildiği, belli bir mezhebe intisabın ve istisnalar dışında onun görüşünden ayrılmamanın yaygın olduğu bir dönemde yaşamıştır. Bu olguyu, "zamanımızda kişi ilm-i nazar'da yüksek bir dereceye sahip olsa bile, örfün değişmesi ya da şeriata aykırı olması durumları dışında ashabımızın görüşlerine muhalif şekilde fetva veremez" sözleriyle dile getiren Keşşî, sözlerinin devamında, Hanefî imamların görüşlerinin bağlayıcılığını Selcî ve Muhammed b. Ebû Şücâ'dan aktardığı anekdotlarla desteklemiştir. Bununla birlikte Keşşî, kurucu Hanefî imamlardan ve onlardan sonra gelen meşâyihten bir görüş bulunmayan yeni konularda ictihadın bir zorunluluk olduğunu da ifade eder. Böyle bir ictihadda konuyla ilgili delil ve manaların (illetler) önemini vurgulayan Keşşî, bu durumda bile fetva suretlerini ve bunların sahiplerini bilmenin kişiye güç ve basiret kazandıracağını söyler.[471] Keşşî'ye göre, yeni meseleler karşısında zorunlu olarak gördüğü ictihad "mezhep içi ictihad"dır ve bu faaliyet mezhepte kabul edilen kural ve çerçeveyle sınırlıdır. Dolayısıyla Keşşî, kaynakları arasında yer verdiği nevâdir ve fetâvâ/vâkıât eserlerindeki meseleleri bir araya getirmek suretiyle kaleme aldığı çalışmada iki temel hedefinin olduğunu ortaya koymuştur: 1. Mezhebe bağlılık noktasında tabi olunması zorunlu eski çözümleri bir araya getirmek, 2. Yeni meselelerin çözümünde bu eski meselelerin rehberliğini ortaya koymak.

Yeni çıkan problemlerin mezhep içi ictihad çerçevesinde ve muhtemelen tashih ve tahrîc olarak bildiğimiz yöntemlerle çözüme kavuşturulması gerektiğini düşünmesine rağmen Keşşî'nin eserinde bu yönde değerlendirmelerinin bulunduğuna ya da kişisel tercihlerinin varlığına şahit olamıyoruz. Ancak o, birçok fıkhî problemde, üzerinde oldukça etkili olduğu anlaşılan hocası Necmeddin Nesefî'ye müracaat etmiştir. Nitekim eserinde, yaklaşık elli yerde "Necmeddin'e sordum" şeklinde başlayan ifadeler bulmak mümkündür. Bu yerlerde Nesefî'ye genellikle müşkil fıkhî problemleri, birden fazla görüş olan yerlerde tercihe şayan görüşü soran Keşşî,[472]

[471] Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiş,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 1b.

[472] Bunların bazılarında Keşşî doğrudan Nesefî'nin "kişisel tercihini" sormuştur. Bk. Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiş**, (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 149a.

zaman zaman da çalışmasında yer verdiği görüşü Hanefî mezhebinin kıyas anlayışı doğrultusunda sorgulamış ve bu sorgulamaları hocasına arz etmiştir.[473] Ancak onun hocasıyla arasında geçen bu sorgulamalarda en fazla öne çıkan husus meseleler arasındaki farklardır. Ekseriyetle birbirine benzeyen fakat farklı şekillerde çözüme kavuşturulmuş olan iki mesele arasındaki farkları sorgulayan Keşşî'nin bu sorgulamalarının ve Nesefî'den aldığı cevapların, *furûk ilmi*[474] açısından da önemli olduğunu düşünüyoruz.

Keşşî'nin *Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ*'ini önemli kılan bir diğer husus da günümüze ulaşmayan, özellikle de Semerkant meşâyihine ait birçok çalışmanın "taşıyıcı metni" olmasıdır. Keşşî, başta hocası Nesefî'nin kendi fetvalarını içeren ve günümüze ulaşmayan çalışması olan *Fetâva'n-Nesefî*'den çok sayıda fetva alıntılamaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere hocasının çalışmasına her bölümün başında düzenli olarak ve oldukça fazla sayıda atıfta bulunmuştur. Bu da Keşşî'nin çalışmasını, Semerkant meşâyihinin en önemli müftülerinden biri olan Nesefî'nin fetvaları konusunda temel kaynak haline getirmektedir. Bir diğer Semerkantlı kelamcı ve fakih olan Rüstüfağnî'nin yine günümüze ulaşmayan *Fetâvâ* ve *Fevâid*[475] isimli çalışmalarından da alıntılar yapan Keşşî, çalışmasının son bölümünü de onun *Fevâid*'inden yaptığı ihtisarla oluşturmuştur. *Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ*'in bu son bölümü, Rüstüfağnî'nin; fıkıh, kelam, tefsir, tasavvuf ve ahlak-âdâb gibi çeşitli alanlara ait konularda görüşlerini ve onun bu alanlarda kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapları ihtiva etmektedir. Gerek Matürîdî kelamı gerekse Hanefî fıkhı açısından önemli bir isim olan Rüstüfağnî'nin çalışmalarının günümüze ulaşmadığı düşünülecek

[473] Örnek olarak bk. Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ**, (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 2b, 8b, 11a, 12b, 42b, 60b, 64b, 68b, 69b, 83a.

[474] Furûk kavramı ile furûk ilminin oluşumu ve gelişimi hakkında geniş bilgi için bk. Kızılkaya, Necmettin, **İslam Hukukunda Farklar**, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016).

[475] Rüstüfağnî'nin öğrencilerinden olduğu anlaşılan (bk. Ahmed b. Ali, **Kitâbü'z-Zevâid 'ale'l-Fevâid**, vr. 2b, 3a) Ebu'l-Hasen Muhammed b. Yahyâ el-Beşâgarî'nin (4/10. y.y.) öğrencilerinden olan Ahmed b. Ali (5/11. y.y.), başta fıkıh olmak üzere çeşitli konularda Rüstüfağnî'den aktarılan faydalı bilgileri **el-Fevâid ve'l-'avâid** isimli bir eserde toplamış ve ardından bu esere bir zeyil yazıp adını **Kitâbü'z-Zevâid ale'l-Fevâid** koymuştur. (Bildiğimiz kadarıyla **Kitâbü'z-Zevâid 'ale'l-Fevâid**'in günümüze ulaşan tek nüshası Burdur İl Halk Kütüphanesi, 184'te kayıtlıdır.) Kaynaklarda Rüstüfağnî'ye nispet edilen **el-Fevâid** isimli eser (bk. Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 1, s. 421) muhtemelen Ahmed b. Ali'nin telif ettiği bu ilk kitaptır. Yine kaynaklarda Rüstüfağnî'ye **ez-Zevâid ve'l-Fevâid** ismiyle nispet edilen eser de (bk. Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẕ-ẓunûn,** c. 2, s. 1422) muhtemelen yine aynı yazara ait **Kitâbü'z-Zevâid 'ale'l-Fevâid** isimli çalışmadır.

olursa, Keşşî'nin çalışmasının bu noktadaki kaynaklık değeri daha iyi anlaşılacaktır.[476] Ayrıca Keşşî'nin kaynakları arasında bulunan eserlerden, Ebu'l-Leys Semerkandî'nin iki çalışması, Nesefî'nin hocası Atâ b. Hamza es-Suġdî'nin fetvalarını içeren derlemesi ve Kerderî'nin *Ḥayretü'l-fuḳahâ*'sı dışındakilerin tamamı günümüze ulaşmayan eserlerdir. Tıpkı diğer "eser derlemeleri"nde olduğu gibi, *Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ* de bu eserleri günümüze taşıyan metinlerin en önemlileri arasındadır. Sadrüşşehid'in çalışmalarında yaptığının aksine, kaynak eserlerden alıntı yaparken çok fazla tasarrufta bulunmaması, taşıyıcı metin olarak Keşşî'nin çalışmasını öne çıkarsa da -Hasîrî'nin yaptığı gibi, her bir fetvadan önce kaynağını zikretmek yerine- kaynaklarını bab başlıklarında topluca vermesi, hangi fetvanın hangi esere ait olduğunu tespit noktasında problem teşkil etmektedir.

IV. *Cevâhirü'l-fetâvâ*, Muhammed b. Abdürreşid el-Kirmânî (ö. 577/1181'den sonra)

Ebu Bekr Muhammed b. Abdürreşid el-Kirmânî'nin *Cevâhirü'l-fetâvâ* isimli çalışması 6/12. yüzyılın son çeyreğinde; (577/1181) yılında[477] tamamlanmış "eser derlemeleri" türünde bir fetva kitabıdır. Yazar Horasan meşâyihinden olup bu bölgenin

[476] Keşşî **bâb mine'l-hikem** adını verdiği çalışmasının son babını çeşitli hususlara ait meselelerin hikmetlerine tahsis etmiştir. Tuychbaev (**Ahmed b. Musa el-Keşşî,** s.68.) bu babın çoğunlukla Buharalı Zendevîsetî'ye ait **Risâle fi'l-ḥikem** adlı eserden özetlendiği tespitini yapmaktadır. Zendevîsetî'nin 16 varaklık bu kısa eseri günümüze ulaşmış olup **Risâle fi ʿilmi'l-ḥikme** adıyla Süleymaniye ktp. Hacı Beşirağa, 670'te kayıtlıdır.

[477] Eserin tamamlandığı tarihi Kefevî, **Cevâhirü'l-fetâvâ**'ya ait bir nüshanın ferağ kaydından nakletmektedir. Ragıp Paşa nüshasında 557/1161, Emanet Hazinesi, III. Ahmed ve Esad Efendi nüshalarında ise 577/1181 tarihi kaydedilmiştir. Bk. Yusuf Doğan, **Kefevî'nin Ketâʾib'inin Dördüncü Cildinin Tahkiki ve Bu Çerçevede Hanefî Mezhebinin II. Buhara Dönemi**, (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi SBE, 2020), s. 103. Kefevî'nin, Sicistan müftüsü Fahreddin Muhammed b. Mahmud'un 577/1181 tarihinden sonra hayatta olduğunu söylemesi (Doğan, **Kefevî,** s. 134-135) bize göre ikinci tarihin (577/1181) doğru olduğunu gösteriyor. Zira öyle görünüyor ki Kefevî, bu tarihi verirken onun **Cevâhirü'l-fetâvâ** yazarıyla yazışmasından hareket etmiş ve **Cevâhirü'l-fetâvâ'**nın telif tarihini 577/1181 olarak kabul etmiştir. Bu durumda Bağdatlı İsmâil Paşa'nın yazarın vefatına dair verdiği 565/1169 tarihi yanlıştır. Bkz. Bağdatlı, **İzâhü'l-meknûn,** c. 3, s. 619; **Hediyyetü'l-ʿârifîn,** c. 2, s. 96. (Bağdatlı ikinci kaynakta "565/1169 civarı" ifadesini kullanmıştır.) Ayrıca eserde Kâdîhân'ın **Fetâvâ**'sından nakiller bulunmaktadır. Kâdîhân bu eserini 572 tarihinde imla ettirmeye başladığı bilinen bir hususdur. (Bk. Kirmânî, **Cevâhirü'l-fetâvâ,** s. 165; **Kâdîhân, Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** 1b; Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẕ-ẓunûn,** c. 2, s. 1227) Bu da Kirmânî'nin bu tarihten sonra vefat etiğini kesin olarak gösteren hususlardandır.

alimlerinden Ebu'l-Fazl Rükneddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Emîrveyh el-Kirmânî ile Cemaleddin Mutahhar b. el-Hüseyin el-Yezdî'den fıkıh tahsil etmiştir.[478]

Kirmânî, *Cevâhirü'l-fetâvâ* isimli çalışmasında Horasan meşâyihinden Ebu'l-Fazl Abdurrahman b. Muhammed el-Kirmanî, Mutahhar b. el-Hüseyin el-Yezdî,[479] Ebu Süleyman Mecdüşşerîa el-Kirmânî ve Semerkant meşâyihinden Ata b. Hamza es-Suġdî ile Necmeddin Nesefî'nin kişisel fetva derlemelerinden seçtiği fetvaları, her birine ait müstakil alt başlıklar altında bir araya getirmiştir. Her ana bölümün (kitab) ilk beş başlığında adı geçen isimlerin fetvalarını derleyen yazar, altıncı bölümde ise Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinde yaşamış geç dönem meşâyihine ait fetvalara yer vermiştir. Bu bölümde fetvaları yer alan isimler arasında, Horasan meşâyihinden Sicistan müftüsü Fahreddin Muhammed b. Mahmud (ö. 570/1174'den sonra)[480], Nisabur ve Rey kadısı Ebu'l-Alâ Muhammed b. Abdullah en-Nâsihî (ö. 484/1091)[481]; Buhara meşâyihinden Halvânî,[482] Ali es-Suġdî, Serahsî,[483] Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), Sadrüşşehid Hüsameddin, Kâdîhân, Zahîrüddin Hasan b. Ali el-Mergînânî ve Hâsî; Semerkant meşâyihinden Alâeddin Semerkandî Üsmendî (ö. 552/1157 [?])[484] gibi isimlerin fetvalarına yer vermiştir.

---

[478] 6/12. yüzyıl ricalinden olan bu isimlerin hayatı hakkında bk. Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 470, 526.

[479] Ahmed b. Hikmet'in 2020 yılında yayınladığı **Cevâhirü'l-fetâvâ** neşri birçok açıdan ciddi problemler taşımaktadır. Bunlar arasından ilgili neşrin durumuna net olarak gösteren ikisine kısaca işaret etmekle yetineceğiz. İlk olarak, yazar Kirmânî'nin her ana bölümün ikinci başlığında fetvalarını derlediği Cemaleddin el-Yezdî'nin nispetini el-Pezdevî olarak kaydeden muhakkik inceleme/dirase kısmında bu ismi meşhur usul metninin yazarı Fahrülislâm el-Pezdevî (ö. 482/1089) olarak belirlemiş ve onun biyografisine yer vermiştir (bk. Ahmed b. Hikmet, "Mukaddime," s. 49). Oysa fetvaları derlenen isim yazar Kirmânî'nin hocaları arasında yer alan Horasan meşâyihinden Cemaleddin Mutahhar b. el-Hüseyin el-Yezdî (591/1194)'dir. Nitekim **Cevâhirü'l-fetâvâ**'nın birçok yazmasında bu zatın ismi Cemâleddin el-Yezdî olarak kaydedilmiştir. (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Bağdatlı Vehbi, 567, vr. 2a; Hasan Hüsnü Paşa, 329, vr. 1b; Şehit Ali Paşa, 1016, vr. 1b) İkinci olarak **Cevâhirü'l-fetâvâ**'nın bu neşri eksiktir. Nitekim ilgili neşirde eserin son üç bölümü olan **kitâb usûli'l-fıkh**, **kitâb usûliddin** ve **bâbü menâkibi Ebî Hanife** yer almamaktadır. Oysa bu bölümler işaret ettiğimiz yazmaların tamamında mevcuttur.

[480] Biyografisi ve fetvalarından örnekler için bk. Kefevî, **Ketâʾib,** c. 3, s. 110.

[481] Biyografisi için bk. Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 282.

[482] **Cevâhirü'l-fetâvâ**'da yer verilen fetvaları için bk. 116, 128, 130, 132, 298, 308, 365, 444, 586.

[483] **Cevâhirü'l-fetâvâ**'da yer verilen fetvaları için bk. 128, 130, 287, 601, 615, 636.

[484] **Cevâhirü'l-fetâvâ**'da bu ismi düzenli olarak "âlimü'l-ulemâ" olarak anmış ve bir yerde de aynı şekilde andıktan sonra kendisinin **Şerhu muhtelifü'r-rivâye** isimli eserinden nakil yapmıştır (bk. Kirmânî, **Cevâhirul-fetâvâ**, s. 425). Bu da düzenli olarak fetvalarını aktardığı kişinin **Tuḥfetü'l-fuḳahâ** sahibi Alaüddin Semerkandî (ö. 539/1144) değil de "Üsmendî" olarak bilinen ve **Bezlü'n-nazar, Tarîkatü'l-hilâf, Muhtelifü'-rivâye** ve daha başka eserlerin sahibi olan Alaüddin Muhammed

Yukarıdaki bilgiler ışığında Kirmânî'nin çalışmasının büyük oranda kişisel fetva derlemelerini bir araya getiren "eser derlemeleri" türünden bir fetva kitabı olduğunu söyleyebiliriz. Çalışmasının ilk iki bölümünü, hocası Ebu'l-Fazl Kirmânî'nin düzensiz haldeki fetvaları üzerine yaptığı tertip çalışmasından[485] ve bir diğer hocası olan Cemaleddin el-Yezdî'ye bizzat sorduğu fetvalardan oluşturmuştur. Kitabının üçüncü bölümünü Necmeddin en-Nesefi'nin derlediği Ata b. Hamza es-Suġdî'ye ait fetvaların yer aldığı kitaptan, dördüncü bölümünü ise Nesefî'nin bizzat kendisinin fetvalarının yer aldığı eserinden derlemiştir. Beşinci bölümde derlenen Mecdüşşeria el-Kirmânî'ye ait fetvaların kaynağını ise tespit etmemiz mümkün olmamıştır.

Ebu Bekr el-Kirmânî'nin *Cevâhirü'l-fetâvâ*'sı birkaç açıdan, kaynak olarak da kullandığı[486] Sadrüşşehid'in *Kitâbü'l-vâḳıʿât*'ına benzemektedir. Her ana bölümü (kitab) altı alt başlığa ayıran yazar, bunların ilk beşini yukarıda isimlerini verdiğimiz kişilere ayırmıştır. Her bir başlıkta bir ismin fetvalarını blok olarak derleyen Kirmânî'nin takip ettiği bu yöntemde Sadrüşşehid'den etkilendiği görülmektedir. Sadrüşşehid'den farklı olarak bölgesel fetva derlemeleri yerine, Kirman ve Semerkantlı fakihlerin kişisel fetvalarını derleyen yazar, altıncı babta bölge meşâyihinin fetvalarını karışık olarak derlemiştir. Yine Sadrüşşehid gibi soru-cevap kalıbını terk eden yazar, fetvaları fıkhî hükümler haline getirerek kısaltmıştır. Yazar bu revizyonu tamamen kitabın hacmini düşürmek için yaptığını açıkça ifade etmiştir.[487] Eserini "belli başlı kitaplardan revize edilmiş blok alıntılardan oluşturmak" şeklinde ifade edebileceğimiz bu yöntemde Sadrüşşehid'in etkisinin bulunduğunu düşünüyoruz.

Derleme yöntemindeki bu etkinin aksine ana bölümlerin (kitab) sıralamasında Hâkim Şehîd'in *el-Kâfî*'sini esas alan Sadrüşşehid'i takip etmeyen Kirmânî, eserini kendine has bir sıralamayla tertip etmiştir. Bunun yanında eserde müstakil olarak

b. Abdilhamîd b. Hüseyn el-Üsmendî es-Semerkandî (ö. 552/1157 [?]) olduğunu göstermektedir. Ayrıca Kefevî de Üsmendî'nin biyografisinde **Cevâhirü'l-fetâvâ**'dan fetva alıntılamak suretiyle (**Ketâʾib,** c. 2, s. 494) bu kitapta Alaeddin Semerkandî ismiyle yer verilen fetvaların ona ait olduğuna işaret etmiştir. Biyografisi için bk. Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 492. Üsmendî'nin **Cevâhirü'l-fetâvâ**'da yer verilen fetvaları için bk. s. 93, 129, 164, 365, 530, 600, 751.

[485] Bu çalışma büyük ihtimalle yazarın hocası Ebu'l-Fazl el-Kirmânî'nin fetvalarını derlediği ifade edilen **Ġurerü'l-meʿânî fî fetâvâ Ebi'l-Fażl el-Kirmânî** isimli eseridir. Bk. Kefevî, **Ketâʾib,** s. 83.

[486] Bk. Kirmânî, **Cevâhirü'l-fetâvâ,** s. 183, 231, 291, 313, 457.

[487] Bk. Kirmânî, **Cevâhirü'l-fetâvâ,** s. 73-74.

serika, siyer, sayd- zebâih bölümleri bulunmazken, son üç bölüm *kitâbü usûli'd-dîn, kitâbü usûli'l-fıkh* ile *Menâkibü Ebî Hanîfe* babından[488] oluşmaktadır.

Fetva kitaplarında görmeye pek alışkın olmadığımız *usûlü'l-fıkh* bölümünde iki başlık bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde Kirmânî'nin, hocası Cemâleddin el-Yezdî'ye yönelttiği ictihadda isabet ve hata meselesiyle ilgili bir dizi soru ve cevap yer almaktadır. İkinci başlıkta ise Sicistan (Sîstan) müftüsü Fahreddin Muhammed b. Mahmud'a yöneltilen "itikadi ve fıkhî meselelerde Allah katında hak olan görüş dışındaki görüşler bâtıl mıdır?" sorusu ile Alâeddin el-Üsmendî'ye yöneltilen "mutlak ve münekker lafızlar arasındaki fark" ile "*milk-i yed, milk-i rakabe* ve *milk-i habs* kavramları arasındaki fark" hakkındaki sorular ve bunlara ait cevaplara yer verilmiştir.

Sadrüşşehid öncesi fetva literatüründe sıklıkla yer alan inançla ilgili soru ve cevaplar Kirmânî'nin eserinde de bulunmaktadır. Kirmânî *bâbü usûli'd-dîn* başlığı altında hocaları Ebü'l-Fazl el-Kirmânî ile Cemaleddin el-Yezdî'ye[489] ve tek bir başlıkta Atâ b. Hamza es-Suġdî ile Necmeddin Nesefî'ye sorulan inançla ilgili soruları ve adı geçen isimlerin cevaplarını bir araya getirmiştir.[490] Bu bölümün son alt başlığında ise Ebu ʿİsme Saʿd b. Muʿaz el-Mervezî (ö. 253/867), Ebü'l-Hasen Ali b. Saʿîd er-Rüstüfağnî (ö. 345/956), Ebu Nasr ed-Debûsî, Ebu Bekr el-İyâzî (ö. 361/971), Alaeddin Ebu'l-alâ en-Nasihi, Fahreddin Muhammed b. Mahmud ve Fahreddin Muhammed b. el-Hüseyn el-Ersâbendî (ö. 512/1118) gibi isimlerin itikadi konular ile fırkalara dair gelen sorulara[491] verdikleri cevaplar yer almaktadır. Kirmânî bu bölümde son olarak Hasîrî'nin *el-Ḥâvî*'sinden mezhep değiştirmeyle ilgili uzunca bir alıntı yapmıştır.[492]

---

[488] Bu bölümde Kirmânî yalnızca, Câhiz tarafından Ebû Hanîfe'ye atfedilen üç sözün, hocası Cemaleddin el-Yezdi'ye ait yorum ve şerhine yer vermiştir. Kirmânî, **Cevâhirü'l-fetâvâ,** (İstanbul: Bağdatlı Vehbi, 567) vr. 189b.

[489] "Cemaleddin el-Yezdî'ye sorulanlar" başlığı altında yer alan sorular bizzat yazar Kirmânî tarafından Yezdî'ye sorulmuştur.

[490] Ayrıca yazar, konuyla ilgili **Kitâbü'-tahbîr** adında müstakil bir eser kaleme aldığı için elfaz-ı küfürle ilgili soru-cevaplara bu bölümde yer vermediğini kaydetmiştir. Kirmânî, **Cevâhirü'l-fetâvâ**, (Bağdatlı Vehbi, No: 567), vr. 183b.

[491] Özellikle Karmatîler hakkındaki soru ve cevaplar yazar tarafından Hasîrî'nin **el-Ḥâvî**'sinden blok halinde alıntılanmıştır. Krş. **el-Ḥâvî**, (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 285b-287a; **Cevâhirü'l-fetâvâ**, (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Bağdatlı Vehbi, 567), 187a-188b.

[492] Kirmânî, **Cevâhirü'l-fetâvâ**, (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Bağdatlı Vehbi, 567), vr. 188b-189b.

Yazar Kirmânî tarafından akaid ve fıkıh usulü alanlarına dair meşâyihe sorulan sorular ve onların verdikleri cevapların bir fetva kitabının sonunda müstakil başlıklar halinde sunulması, bize göre, fürû-ı fıkıh dışında kalan bu iki alandaki soru-cevapların fetva kapsamında değerlendirildiği anlamına gelir. Nitekim Sadrüşşehid öncesi çoklu derleme türündeki fetâvâ literatüründe; örneğin Semerkandî'nin *Nevâzil*'inde, Hasîrî'nin *el-Ḥâvî*'sinde ve Keşşî'nin *Mecmû'u'l-ḥavâdiş*'inde akaid ve tasavvuf gibi alanlarda, tefsirle ilgili konularda meşâyihe yöneltilen sorular ve onların verdikleri cevaplar "bir tür fetva" olarak değerlendirilmiş ve derleme eserlerde kendilerine başlık ve konu olarak yer verilmiştir. Daha evvel de belirttiğimiz üzere, ilk defa Sadrüşşehid Hüsameddin bu fıkıh dışı başlık ve konuları literatürden tecrit etmiş ve sadece fürû-ı fıkıh alanına ait soru-cevapları fetva kapsamında değerlendirmiştir. Sonrasında gelen Zahîrüddin Mergînânî, Kâdîhân ve Burhaneddin el-Buharî gibi en meşhur fetva derlemecileri de onun yolunu takip ederek bu fıkıh dışı başlık ve konuları literatürün dışında bırakmaya devam etmiştir.

Ebu Bekr el-Kirmânî, Sadrüşşehid'in etkisiyle takip ettiğini düşündüğümüz revizyoncu yöntemle kaleme aldığı eserinde, adı geçen isimlere ait çok sayıda fetvayı bir araya getirmeyi başarmıştır. Eserin, bölge meşâyihinin, özellikle de Horasan ve Semerkant meşâyihinin fetvalarına dair kapsamlı bir kaynak olduğunu söyleyebiliriz.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
İKİ LİTERATÜR BİRLEŞİYOR:
FÜRÛ-FETVA DERLEMELERİ

Fetva literatürünün en verimli dönemini yaşadığı 6/12. yüzyıl, "eser derlemeleri"nin dışında ikinci bir yeni türün ortaya çıktığı zaman dilimi olmuştur: Fürû-fetva derlemeleri. Bu eserlerde kurucu imamlara ait meselelerle meşâyihe ait fetvalar ilk defa bir araya getirilmiş ve böylece iki farklı literatürün derlendiği yeni bir alt tür ortaya çıkmıştır. Buradaki "kurucu imamlara ait meseleler"le, Hanefî mezhebinin "üçlü hiyerarşik mesâil tasnifi"nde ilk iki sırada yer alan zâhirü'r-rivâye ile nevâdir nitelikli meseleleri kastediyoruz. "Meşâyihe ait fetvalar" da bu hiyerarşik mesâil tasnifinde son sırada yer verilen ve *fetâvâ/vâkıât/nevâzil* olarak adlandırılan meselelerdir. Hanefî mezhebinde Sadüşşehid'le başlayan ve fetvaların fürû meseleleriyle benzer bir forma dönüştürülmeleri süreci, fürû-fetva derlemelerinde bu fetvaları zâhirü'r-rivâye ve nevâdir meseleleriyle birlikte aynı bölümler içinde Hanefî doktrine dahil edilmeleriyle sonuçlanmıştır. Hallaq ve Bedir bu dahil edilme sürecinin doktrini temsil ettiklerini söyledikleri muhtasar ve şerh kitaplarında nihayet bulduğunu düşünmektedir.[493] Daha önce de çeşitli münasebetlerle dile getirdiğimiz üzere bizce bu dahil olma süreci, Kâdîhân, Attâbî, Velvâlicî ve Burhaneddin Buhârî gibi 6/12. yüzyılın fetâvâ yazarlarının hem fürû hem de fetva meselelerini ilk defa aynı konu başlığı altında bir araya getiren çalışmalarında gerçekleşmiştir. Temelde zâhirü'r-rivâye öğretisini temsil eden, nadiren fetva meselelerine yer veren "muhtasarlar"la bunlara fetva meselelerini ekleyen "şerhler"den çok daha önce "fürû-fetva derlemeleleri" türündeki bu çalışmalar iki literatürü birleştirmeyi başarmıştır. Hallaq'ın örnek verdiği ve fetva meselelerinden bazı örnekleri içeren Hâfizüddin en-Nesefî'ye (ö. 710/1310) ait *Kenzü'd-deḳâiḳ* gibi metinlerin bu noktadaki katkısı çok sınırlıdır. Bu ve benzeri "muhtasar" metinler üzerine yazılan şerhlerin doktrine dahil ettiği öne sürülen fetva meseleleri ise zaten iki türü bir araya getirmiş olan "fürû-fetva derlemeleri"nden beslenmektedir. Başka bir ifadeyle şerhlerin fetvaları fürû meselelerine ve dolayısıyla Hanefî doktrine dahil etmeleri "fürû-fetva derlemeleri" türündeki eserlerle zaten gerçekleşmiştir.

Fürû (zâhirü'r-rivâye-nevâdir) ve fetva meselelerini bünyesinde birleştiren eserlerin kuşatıcılık noktasında birbirinden farklı yol izleyen iki ayrı tarzda kaleme alındığını görüyoruz. Biz çalışmamızda bunlardan fürû ve fetva meselelerini

[493] Hallaq, "From Fatwās To Furūʿ", s. 45 vd; Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 96-99.

kuşatmayı hedefleyen çalışmalara "ansiklopedik fürû-fetva derlemeleri", böyle bir şeyi amaçlamayan ve her iki tür arasından sıklıkla meydana gelen meseleleri derleyen çalışmalara da "seçmeci fürû-fetva derlemeleri" isimlerini vermeyi tercih ettik. Aşağıda ayrı başlıklar halinde bu iki farklı tarzın ne olduğunu, özelliklerini ve bunları oluşturan eserleri inceleyeceğiz.

I. Ansiklopedik fürû-fetva derlemeleri

"Ansiklopedik fürû-fetva derlemeleri", kurucu imamlara ait meselelerden oluşan fürû eserleri ile meşâyihe ait fetvaları bir araya getiren fetva kitaplarını, kaynak bilgilerini korumak suretiyle kapsayıcı bir şekilde derleyen çalışmalara verdiğimiz ortak isimdir. Dolayısıyla ansiklopedik fürû-fetva derlemeleri türündeki eserlerden söz ederken aslında, Hanefî mezhebinin üçlü hiyerarşik mesâil tasnifinde yer alan zâhirü'r-rivâye, nevâdir ve fetâvâ/vâkıât/nevâzil türündeki meselelerin büyük bir kısmını ya da hemen tamamını kuşatan çalışmalardan bahsetmiş oluyoruz.

Bu çalışmalar, derledikleri fürû ve fetâvâ kitaplarının kaynak bilgilerini düzenli olarak muhafaza etmek suretiyle, içerdikleri meselelerin zâhirü'r-rivâye mi nevâdir mi ya da fetâvâ/vâkıât/nevâzil türünden bir mesele mi olduklarına da işaret etmiş olmaktadırlar. Ansiklopedik fürû-fetva derlemelerinin bir kısmı, meselelerin mezhep içerisindeki hiyerarşik değerlerine bu şekilde işaret etmelerinin yanı sıra, ana bölümlerin içerisinde yer verdikleri meselelerin tertibinde de bu hiyerarşiye riayet etmişler ve sırasıyla önce zâhirü'r-rivâye, ardından nevâdir son olarak da fetâvâ/vâkıât/nevâzil nitelikli meselelere yer vermişlerdir.

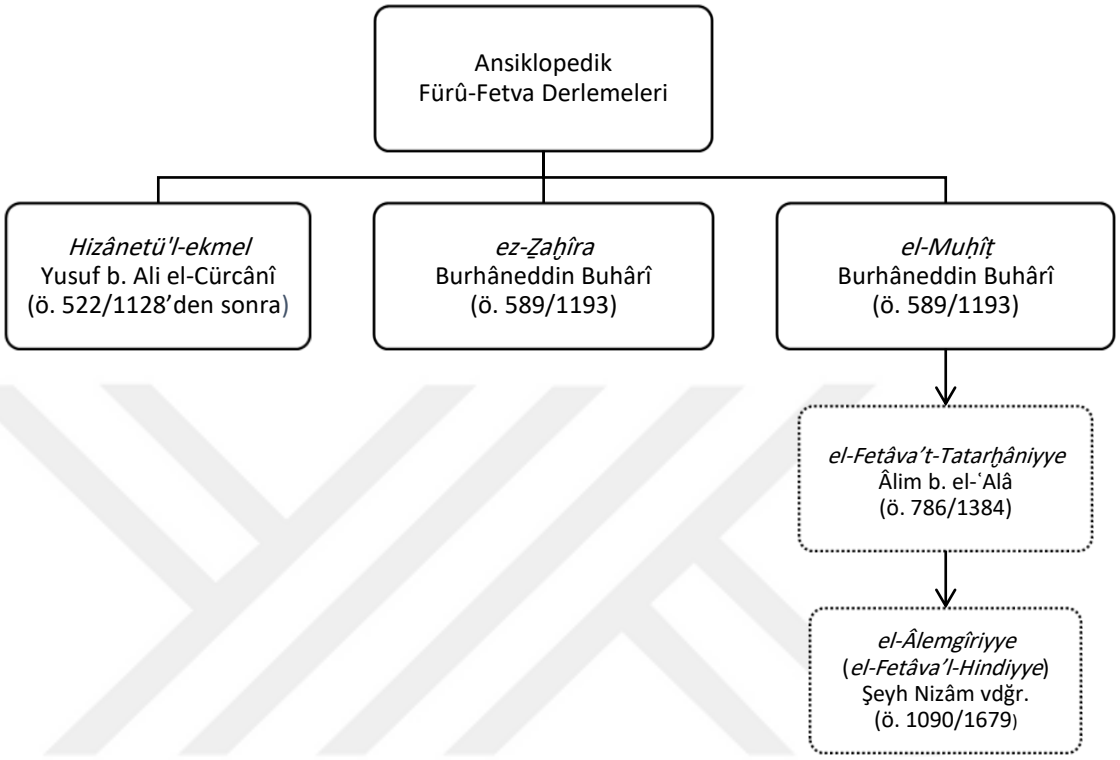
İlk örneği 6/12. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan ansiklopedik fürû-fetva derlemelerini 6/12. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan "seçmeci fürû-fetva" derlemelerinden ayıran en belirgin özellik, biraz evvel ifade ettiğimiz gibi ilkinin kısmen ya da tamamen kuşatıcı nitelikte olmasıdır. Bu farklılık iki alt türün telif sebepleriyle yakından ilişkilidir. Seçmeci fürû-fetva literatürü, müsteftilerin belli bir dönem kaydı olmaksızın hemen her zaman sordukları sorulara cevap olabilecek nitelikteki meseleleri derleyerek müftüler için makul hacimde kapsamlı bir el kitabı, bir kaynak kitap oluşturmak amacıyla kaleme alınmıştır. Buna karşın ansiklopedik fetva literatürünün "temel amacı" Hanefî mezhebinin üçlü hiyerarşik tasnifinde yer

alan meselelerin önemli bir kısmını ya da hemen hemen tamamını içeren ve hacim endişesi olmayan kapsamlı bir eser ortaya koymaktır.[494] Bu yüzden de ansiklopedik fürû-fetva derlemelerinin bazı yazarları giriş bölümlerinde eserlerini "muḥîṭ" (kuşatıcı) olarak nitelemiş[495] ya da eserlerine bu ismi vermişlerdir.[496] Her iki türün ortak özelliği ise derlemelerinde kendilerini (bölgesel derlemelerde olduğu gibi) belli bir bölgeyle ya da (eser derlemelerinde olduğu gibi) belli başlı birkaç eserle sınırlamamalarıdır. Sahip oldukları özellikler bu iki türdeki çalışmaları, fetva literatürünün hem nicelik hem de nitelik bakımından en gelişmiş örnekleri haline getirmiştir.

Ansiklopedik fürû-fetva derlemelerinin ilk örneği, Ebû Abdullah/Ebû Yakub Yûsuf b. Ali b. Muhammed el-Cürcânî'ye nispet edilen[497] *Ḫizânetü'l-ekmel* isimli eserdir. Telifine 522/1128 tarihinde başlanan eser, ansiklopedik fürû-fetva derlemelerinin ilk örneğidir. Ayrıca bu çalışma, sonrasında kaleme alınan aynı türdeki eserlere oranla daha az tanınmış ve etkili olmuştur. 6/12. yüzyılın ikinci yarısında bu türün en tanınmış iki örneği Buharalı Burhâneddin Buhârî tarafından yazılmıştır. Buhârî, *el-Muḥîṭ* ve *ez-Ẕaḫîrâ* ismini verdiği iki hacimli eseriyle ansiklopedik fürû-fetva derlemelerinin en etkili örneklerini kaleme almıştır. Özellikle sonraki literatürde yazar adına nispet edilerek *el-Muḥîṭu'l-Burhânî* olarak anılan çalışma, "ansiklopedik fürû-fetva derlemeleri"nin 8/14. ve 11/17. yüzyıllarda Hindistan coğrafyasında telif edilen iki önemli örneği olan Âlim b. ʿAlâ'ya (ö. 786/1384) ait *el-Fetâva't-Tatarḫâniyye* ile Şeyh Nizâm (ö. 1090/1679) başkanlığında bir heyet tarafından kaleme alınan *el-ʿÂlemgîriyye* (*el-Fetâva'l-Hindiyye*) isimli eserler için bir model ve başat kaynak olmuştur. Şimdi sırasıyla Cürcânî ve Buhârî'ye ait bu eserleri inceleyelim.

[494] **Ansiklopedik fürû-fetva** derlemeleri aynı zamanda seçmeci fürû-fetva derlemelerinin "fetva için kaynak kitap olma" amaçlarını da taşımaktadır.
[495] Cürcânî, **Ḫizânetü'l-ekmel,** c. 1, s. 23.
[496] Buhârî, **Muḥîṭ,** c. 1, s. 29.
[497] Eserin nispetiyle ilgili problem için bk. Ahmet Özel, "Ḫizânetü'l-ekmel", **DİA**, c. 18, s. 180-182.

Tablo 5: Ansiklopedik Fürû-Fetva Derlemeleri



A. İlk Örnek: *Ḫizânetü'l-ekmel,* Ebû Abdullah el-Cürcânî (ö. 522/1128'den sonra)

Ḫizânetü'l-ekmel yazarı Ebû Abdullah/Ebû Yakub Yûsuf b. Ali b. Muhammed[498] el-Cürcânî'nin hayatı hakkında yeterli malumat yoktur. Cürcânî nispeti, bazen Taberistan ya da Horasan sınırları içinde gösterilen Cürcan şehrine, bazen de aslı Gürgenç olan, Arapların "Cürcâniye" dediği Hârizm'in idarî ve iktisadî merkezi olan şehrine aidiyet ifade eder.[499] Bedir, onun Hârizm Cürcâniyye'sinden bir fakih olduğunu söyler.[500] Hârizm meşâyihinden olduğunu gösteren bazı ipuçları da bu görüşü desteklemektedir. Bakkâlî gibi Hârizmli isimlerin fetvalarını kaynak olarak

[498] Kefevî tam ismini Ebu Abdullah Yusuf b. Ali el-Cürcânî olarak vermişken, Kâtib Çelebi Ebu Yakub Yusuf b. Muhammed b. Ali eş-Şîrvecnî/eş-Şîrucnî sümme'l-Cürcânî olarak vermiştir. Bk. Kefevî, **Ketâ'ib,** c. 2, s. 65; Kâtib Çelebi, **Süllemü'l-vüṣûl,** c. 3, s. 434.

[499] İki şehir hakkında bilgi için bk. Rıza Kurtuluş, "Cürcân", **DİA**, c. 8, 131-132; Aydın Taneri, "Gürgenç", **DİA**, c. 14, 321-323.

[500] Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 184.

kullanması, Mutarrizi ve Zâhidî gibi Hârizmli isimlerin de onun çalışmasından nakil yapmaları[501] bu yönde bir işaret olarak kabul edilebilir. Aynı şekilde yazarın *Ḫizânetü'l-ekmel*'in ek bölümlerinde *ṭabaḳātü'l-uṣûliyyîn* (usulcülerin/kelamcıların tabakaları) isminde bir başlık açması ve burada ağırlıklı olarak Mutezili isimlere yer vermesi[502] Mutezili olmakla bilinen Hârizm bölgesine mensup meşâyihten olduğunu göstermektedir.

Kaynaklarda *Ḫizânetü'l-ekmel* yazarının kim olduğu hususunda da farklı bilgiler yer alsa da, biyografi yazarları çoğunlukla bu eserin Ebû Abdullah/Ebû Yakub Yûsuf b. Ali b. Muhammed el-Cürcânî'ye ait olduğu kanaatindedirler.[503] Kureşî, *Ḫizânetü'l-ekmel* yazarının, Bağdatlı ünlü Hanefî fakihi Kerhî'den fıkıh tahsil ettiğini söylemiş, İbn Kutluboğa ve Kefevî de aynı bilgiyi tekrarlamışlardır.[504] Bunların ardından gelen Kâtib Çelebi ve Leknevî gibi isimlerse bu bilgiyi, tarihen mümkün olmadığı gerekçesiyle yanlışlamışlardır.[505] Nitekim *Ḫizânetü'l-ekmel* yazarı eserinin giriş bölümünde çalışmasını 522/1128 tarihinde kaleme almaya başladığını ifade etmiştir.[506] Dolayısıyla 6/12. yüzyıl Hanefî fakihlerinden olan Cürcânî'nin 4/10. yüzyılın ilk yarısında vefat etmiş olan Kerhî'den fıkıh eğitimi almış olması mümkün değildir.[507]

Cürcânî'nin *Ḫizânetü'l-ekmel* ismini verdiği bu eser, Hanefîlere ait fürû ve fetva eserlerini -kendi ifadesiyle- "kapsayıcı" (muḥîṭ) nitelikte bir çalışmadır.[508] Bu yüzden de kendisine "ansiklopedik fürû-fetva derlemeleri" türü altında yer verdik. Yüzyılın ikinci yarısında türün, *Ẕaḫîra* ve *Muḥîṭ* gibi çok daha gelişmiş örnekleri kaleme alınacak olsa da, fürû ve fetva türlerini ansiklopedik çapta derleyen ilk çalışma olma

---

[501] Nâsır b. es-Seyyid el-Mutarrizî, **el-Muʿrib fî tertîbi'l-Muġrib,** (y.y. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y.)**,** s. 367; Zâhidî, **Ḳunye,** s. 48.

[502] Bk. Cürcânî, **Ḫizânetü'l-ekmel,** c. 4, s. 756-760.

[503] Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye,** c. 3, s. 630-631; İbn Kutluboğa, **Tâcü't-terâcim,** s. 318; Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 65; Kâtib Çelebi, **Süllemü'l-vüṣûl,** c. 3, s. 434; Leknevî, **el-Fevâʾidü'l-behiyye,** s. 231.

[504] Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye,** c. 3, s. 630-631; İbn Kutluboğa, **Tâcü't-terâcim,** (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1413/1992), s. 318; Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 65.

[505] Bk. Kâtib Çelebi, **Süllemü'l-vüṣûl,** c. 3, s. 434; Leknevî, **el-Fevâʾidü'l-behiyye,** s. 231.

[506] Bk. Cürcânî, **Ḫizânetü'l-ekmel,** c. 1, s. 24.

[507] Öyle görünüyor ki bu yanılgıya Cürcânî'nin **Ḫizâne**'nin sonunda kelamcı alimlerin biyografilerine tahsis ettiği bölümde geçen "hocamız Kerhî" (IV, 759, 794) ifadesi yol açmıştır. Bu ifadeyle ilgili yorumumuz ileride gelecektir.

[508] Bk. Cürcânî, **Ḫizânetü'l-ekmel,** c. 1, s. 23.

vasfı *Ḫizânetü'l-ekmel*'e aittir.[509] Cürcânî eserinin giriş bölümünde, derleme sırasına göre sıraladığı fürû ve fetva eserlerinden teşekkül eden bir kaynakça listesine yer vermiştir. Bu listeye göre *Ḫizâne*'nin derleme kaynakları şu eserlerden oluşmaktadır:

Tablo 6: *Ḫizânetü'l-ekmel*'in Kaynakları

Eser	Yazar	Türü
1. el-Kâfî	Hâkim Şehîd (ö. 334/945)	Fürû/Zâhirü'r-rivâye
2. *el-Câmiʿu'*s-Sağîr	Şeybânî (ö. 189/805)	Fürû/Zâhirü'r-rivâye
3. el-Câmiʿu'l-kebîr	Şeybânî (ö. 189/805)	Fürû/Zâhirü'r-rivâye
4. ez-Ziyâdât	Şeybânî (ö. 189/805)	Fürû/Zâhirü'r-rivâye
5. el-Mücerred	Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819)	Fürû/Nevâdir
6. el-Müntekâ	Hâkim Şehîd (ö. 334/945)	Fürû/Nevâdir
7. Muhtasar	Kerhî (ö. 340/952)	Fürû/Muhtasar
8. Şerhu Muhtasari't-Tahâvî	Ali b. Muhammed el-İsbîcâbî es-Semerkandî (ö. 535/1141)[510]	Fürû/Şerh
9. ʿUyûnü'l-mesâil	Ebu'l-Leys Semerkandî (ö. 375/985)	Fürû/Nevâdir
10. Muḫtelefü'r-rivâye	Ebu'l-Leys Semerkandî (ö. 375/985)	Fürû/Hilâf
11. Edebü'l-kâdî	Hassâf (ö. 261/875)	Fürû/Monograf
12. Ḥiyel	Hassâf (ö. 261/875)	Fürû/Monograf

[509] Bedir eseri "ansiklopedik fetva/vâkıât koleksiyonu" olarak niteler. Bk. **Buhâra Hukuk Okulu,** s. 184.

[510] **Hizâne**'de **Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥâvî**'den yapılan alıntıları karşılaştırdığımızda bu eserin Bahâüddin el-İsbîcâbî'ye (ö. 535/1141) ait şerh olduğunu tespit ettik. (Bk. Bahâüddin İsbîcâbî, Ali b. Muhammed es-Semerkandî, **Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥâvî**, 4 Cilt. thk. Abdullah Nezir Ahmed, Amman-Beyrut: Dârü'r-reyâhîn, 1443/2021.) Dolayısıyla Ahmet Özel'in bu şerhin isminin yanına parantez içi düştüğü (Cessâs'ın olmalı) notu bize göre doğru değildir. Bk. Ahmet Özel, "Ḫizânetü'l-ekmel", **DİA**, c. 18, s. 181.

13. Ecnâs	Nâtıfî (ö. 446/1054)	Fürû/Zâhirü'r-rivâye-Nevâdir
14. Ravza	Nâtıfî (ö. 446/1054)	Fürû/Zâhirü'r-rivâye-Nevâdir
15. Fetâvâ	Nâtıfî (ö. 446/1054)	Fetâvâ/Bölgesel
16. Fetâvâ	Bakkâlî (ö. 452/1060)	Fetâvâ/Bölgesel
17. Fetâvâ	Ebu'l-Leys Semerkandî (ö. 375/985)	Fetâvâ/Bölgesel
18. Fetâvâ	Kâdı Sâid (ö. 432/1041)[511]	Fetâvâ/Bireysel

Listede yer alan 18 kaynaktan 14'ü fürû, 4'ü ise fetâvâ eseridir. Fürû eserlerinden 4'ü zâhirü'r-rivâye mesâiline, 3'ü nevâdir mesâiline tahsis edilmiş eserlerdendir. Yine bu fürû eserlerden 2'si zâhirü'r-rivâye-nevâdir mesâilini birlikte derleyen çalışmalardandır. Geri kalan 5 eserden 2'si monograf, 1'i muhtasar, 1'i şerh, 1'i de hilaf türü çalışmadır. Fetâvâ literatüründeki 4 eserden 3'ü bölgesel, 1'i de bireysel fetva derlemesidir. Görüldüğü üzere *Ḫizânetü'l-ekmel* kaynakları itibariyle ağırlıklı olarak fürû çalışmalardan teşekkül eden bir ansiklopedik fürû-fetva derlemesidir. Kaynakları arasında -İsbîcâbî'nin şerhi dışında- Buhara ya da Semerkant meşâyihine mensup bir isim yoktur. Cürcânî, temel derleme kaynaklarını seçerken ağırlıklı olarak Irak, Horasan ve Belh bölgelerine ait fürû ve fetva eserlerini tercih etmiş gözükmektedir. Temel kaynaklar listesinin devamında zaman zaman nakillerde bulunduğu eserler arasında da Fahrülislâm Pezdevî'nin *Şerhu'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr*'i ile

[511] Kâtib Çelebi'nin yazarını belirtmeksizin yalnızca **Fetâvâ Sâʿid** olarak yer verdiği (Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẓ-ẓunûn,** c. 2, s. 1224) ve fetva kaynaklarında da bu isimle anılan eserin kime ait olduğunu, Hâsî'nin "Nisabur kadısı Sâʿid'in Fetâvâsı" ifadesinden (Hâsî, **el-Fetâvâ es-Suğrâ,** vr. 12b) tespit edebiliyoruz. Bize göre eser, Nisabur kadısı Sâʿid b. Muhammed el-Üstüvâʾî'ye (ö. 432/1041) aittir (Hayatı hakkında geniş malumat için bk. Seyyid Bağçıvan, "Mukaddime", Kâdı Sâid el-Üstüvâî, **Kitâbü'l-itikâd,** (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005), s. 59-109). Bununla birlikte Kâdı Sâid'in biyografisine yer veren klasik ve modern kaynaklar kendisine ait **el-İtikad** ve **Muhtasaru Sâid** isimli çalışmalarına yer verirlerken, **Fetâvâ Sâʿid** isimli bir eserinden bahsetmezler. (Bk. Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye,** c. 2, s. 265; Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 205; İbn Kutluboğa, **Tâcü't-terâcim,** s. 171; Temîmî, **et-Tabakatü's-seniyye**, c. 4, s. 82; Bağçıvan, "Mukaddime", s. 67). Kâdı Sâʿid'in günümüze ulaşmayan bu fetva kitabı, muhtemelen müftülük ve kadılık yaptığı dönemde kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplardan teşekkül etmektedir. Eser, **Ḫizânetü'l-ekmel**'in temel kaynaklarından biridir. Ancak Horasanlı bir kadı ve müftü olan Sâʿid'in fetva mecmuasının özellikle Maveraünnehir'de çok fazla tanındığını söyleyemeyiz.

İsbîcâbî'nin şerhini[512] sayan Cürcânî, çalışmasının çeşitli yerlerinde şu eserlerden seçme yaptığını ifade etmiştir: *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân* (Cessâs), *Nevâdirü Hişâm*, *Nevâdirü İbn Semâʿa*, *Vakfü Hilâl b. Yaḥyâ*, *Zelletü'l-ḳurrâ* (?), *el-Ġurer* (?), *el-Melâḥin* (?).[513]

Peki, Cürcânî, bu kadar geniş ve çeşitli bir kaynakçayı kullanarak daha önce örneği görülmeyen türde bir derleme yapma ihtiyacını neden hissetmiştir? Kendisi bunun cevabını eserinin girişinde vermektedir. Cürcânî, Hanefî meşâyihine ait kitapların her birinin haddi zatında kıymetli olduğunu, ancak hiçbir kitabın diğerine olan ihtiyacı ortadan kaldırmadığını ve bunun üzerine olayları ve vâkıâtı kapsayan, yaygın ve nadir konuları içeren bir "kanun" ortaya koymak istediğini, eserini bu amaçla kaleme aldığını belirtir.[514] Hem fürû hem de fetva eserlerini kapsamak suretiyle fetva verenlerin ihtiyaç duyduğu hemen bütün konuları içeren tek bir eser ortaya koymak amacıyla *Ḫizane*'yi kaleme alan Cürcânî, bu kapsamlı derlemesinde revizyoncu yöntemi benimsemiştir. Derleme kaynakları arasında yer alan Semerkandî'ye ait *en-Nevâzil* üzerinden yaptığımız karşılaştırmada Cürcânî'nin, başta müftü isimleri olmak üzere fetva metinlerini fıkıh dışı unsurlardan arındırdığı ve soru-cevap ifadelerini kaldırarak dolaylı anlatımla aktarma yaptığı görülmektedir.[515] Çağdaşı Sadrüşşehid Hüsâmeddin'le benzer bir yöntem takip ettiği görülen Cürcânî'nin bu konuda öncü mü tabi mi olduğu, yoksa iki ismin birbirinden habersiz şekilde mi aynı yöntemi uyguladıkları hususu belirsizdir. Ancak öyle görünüyor ki Cürcânî bu yöntemi Buhara bölgesi dışında uygulayan ilk isimdir.

Bununla birlikte Cürcânî'nin, fetva metinlerinde uyguladığı revizyoncu yöntemi, ana başlıklarda takip etmediği ve çalışmasının sonunda fıkıh dışı birçok konuya yer verdiği görülmektedir. Onun *bâbü't-târîḫ* başlığı altında yer verdiği konular oldukça ilgi çekicidir. Bu başlık altında kronolojik olarak Hz. Peygamber'in hayatı ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemiyle ilgili bilgi verilmiş, ardından; sahâbe, kurrâ, tâbiîn fukahası, tâbiîn zâhidleri, tâbiîn kumandanları, usulcüler (kelâmcılar kastediliyor), fıkıhçılar ile ehl-i beyt fıkıhçıları tabakatına yer verilmiştir. *Ṭabaḳātü'l-*

[512] Bağlamdan İsbîcâbî'nin **el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr** üzerine yazdığı bir şerh olduğu anlaşılabilir.
[513] Son üç eserin yazarlarını tespit edemedik.
[514] Cürcânî, **Ḫizânetü'l-ekmel,** c. 1, s. 22.
[515] Krş. Semerkandî, **Nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Nuruosmaniye, 2067), vr. 185b vd.; Cürcânî, **Ḫizânetü'l-ekmel,** c. 1, s. 329.

uṣûliyyîn (kelamcılar tabakatı) bölümünde geçen ve birçok biyografik yazarın, Cürcânî'nin hocasının Kerhî olduğu yönünde bilgi vermesine yol açtığını düşündüğümüz "hocamız Kerhî" ifadesi,[516] bu bölümün Kerhî'nin öğrencilerinden birine ait bir eserden özetlendiğini akla getirmektedir.[517] Nitekim yaptığımız karşılaştırmalar sonucunda, *ṭabaḳātü'l-fuḳahâ* bölümünün de Saymerî'nin (ö. 436/1045) *Aḫbârü Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbihî* isimli eserinden isim zikredilmeden özetlendiğini tespit ettik.

Derleme faaliyetinde çağdaşı Sadrüşşehid Hüsâmeddin'le aynı yöntemi takip etmesine rağmen Cürcânî'nin *Ḫizânetü'l-ekmel*'inin çok etkili bir metin olduğu söylenemez. Türdeşi olan *Muḥîṭ*'te dahi kaynak olarak kendisine atıfta bulunulmayan *Ḫizâne*, literatürde daha çok *Hidâye*, *Kenz* gibi muhtasar metin şerhlerinde kaynak olarak kullanılmıştır.[518] Bu durumun sebepleri arasında, Horasan ve Mâverâünnehir'e nispetle bir fıkıh geleneği oluşturma konusunda geç kalmış bir coğrafyada; Hârizm'de kaleme alınmış olmasını sayabiliriz. Bir diğer sebep olarak da yazarının çok fazla tanınmayan ve bu nedenle de öğrenci halkasının çok geniş olmadığını tahmin ettiğimiz bir isim tarafından kaleme alınmış olması gösterilebilir. Türünün ilk örneği olan *Ḫizâne* ile aynı kategoride yer alan en etkili ve gelişmiş örnekler, onun kaleme alındığı yüzyılın (6/12. y.y.) ikinci yarısında ortaya çıkacaktır.

B. Gelişmiş Örnekler: *ez-Ẕaḫîra* ve *el-Muḥîṭ*, Burhâneddin Buhârî (ö. 589/1193)

Yazarın tam ismi Mahmud b. Ahmed b. Abdülaziz b. Ömer el-Buhârî'dir.[519] Babası Sadrüssaîd Tâceddin Ahmed (ö. 552/1157 tarihinde hayatta değildi),[520] amcası

[516] Cürcânî, **Ḫizânetü'l-ekmel,** c. 4, s. 759, 794.

[517] Tespit edebildiğimiz kadarıyla, yaşadığı dönem ve coğrafya itibariyle Kerhî'ye öğrencilik yapma ihtimali bulunan ve kelamcıların biyografisine dair eser kaleme alan isimlerden biri de Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd el-Merzübânî el-Horasânî el-Bağdâdî (ö. 384/994)'dir. Kendisinin **el-Mürşid fî aḫbâri'l-mütekellimîn** isimli günümüze ulaşmayan bir çalışması vardır. (Bk. İbn Nedim, **el-Fihrist,** Beyrut: Dâru'l-marife, 1417/1997, s. 147). Ancak gerek Merzübânî ile Kerhî, gerekse **el-Mürşid** ile **Ḫizânetü'l-ekmel** arasında bir bağlantı olup olmadığını tespit edemedik.

[518] **Hizâne**'den nakil yapan eserlerle ilgili küçük bir liste için bk. Ahmed Halil İbrahim, "Mukaddime", Cürcânî, **Ḫizânetü'l-ekmel,** (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1436/2015), c. 1, s. 7.

[519] Bk. Kefevî, **Ketâ**ʾ**ib,** c. 3, s. 21.

[520] Bedir, Tâceddin Ahmed'in vefatıyla ilgili "551-559 [1156-1163] yılları arasında ölmüş olmalıdır" dedikten sonra (s. 34) Tâceddin Ahmed'in vefatını 551/1156 kabul ederek bir çıkarımda bulunur (s. 35).

Sadrüşşehîd Hüsâmeddin Ömer b. Abdülazîz, baba tarafından dedesi Burhâneddin el-Kebîr Abdülazîz b. Ömer'dir. (ö. 518/1124).[521] İsmâil Paşa ve Mercânî onun 551/1156 yılında doğduğunu kaydetmiş olsa da[522] Bedir çeşitli çıkarımlar sonucunda bu tarihin yanlış olduğunu ve Buhârî'nin 520/1125 civarında doğduğunu söyler.[523]

Birçok kaynakta Burhaneddin Buhârî'nin 616/1219 tarihinde vefat ettiği bilgisi yer alır.[524] Bedir, bu tarihi kaydedenlerin, *el-Muḥîṭ* yazarı Mahmud'u yine küçük kardeşi Muhammed b. Ahmed (ö. 616/1219) ile karıştırdıklarını ifade eder. Yine Bedir, sadr görevinin 570/1175 dolaylarında sona erdiği şeklindeki bilgiyi dikkate olarak onun bu tarihe yakın bir zamanda vefat ettiğinin söylenebileceğini kaydeder.[525]

Bize göre Taceddin Ahmed yukarıda da işaret ettiğimiz üzere 552/1157'de hayatta değildi. Nitekim Sadrüşşehid Hüsameddin'in oğlu olan Şemseddin Muhammed b. Ömer 552/1157 yılında telif ettiği **Letâʾifü'l-eẕkâr** isimli eserinde amcası Tâceddin'in mezarından bahseder (Şemseddin Muhammed b. Ömer, **Letâʾifü'l-eẕkâr li'l-hużżâr ve's-süffâr fi'l-menâsiki ve'l-âdâb,** Tahran: Neşr-i ilm, 2012, s. 89-90). Taceddin Ahmed'in vefatıyla ilgili söylenebilecek yegâne kesin tarih budur. Bu vesileyle **Letâʾifü'l-eẕkâr**'dan beni haberdar edip bir nüshasını temin eden Şaban Kütük'e teşekkürlerimi sunuyorum.

[521] Vefat tarihi için bk. Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 34. Tam bir ilim ailesi içerisinde yer alan Burhâneddin Buhârî'nin anne tarafından dedesi Cemaleddin Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman er-Rîğzemûnî (ö. 518/1123) dayısı da Cemaleddin/Celâleddin Hâmid b. Muhammed b. Ahmed er-Rîğzemûnî ve oğlu da Sadrülislâm Tâhir b. Mahmud'dur. Bk. Burhâneddin Buhârî, **el-Muḥîṭ,** 9/459; **ez-Ẕaḫîra,** (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1440/2019), 14/175; Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 467-468, c. 3, s. 21-22.

Kefevî, **Muḥîṭ** yazarının dedesinin (Debûsî'nin öğrencilerinden) Cemaleddin Ebu Nasr Ahmed b. Abdurrahman er-Rîğzemûnî (ö. 493/1099) olduğunu söyler. Ancak bu hem **Muḥîṭ** yazarının **el-Muḥîṭ** ve **ez-Zahira**'daki açık ifadelerine aykırıdır, hem de soy bilgisi açısından yanlıştır. Nitekim Kefevî, Hâmid er-Rîğzemûnî ile **Muḥîṭ** yazarının dedesinin Ahmed b. Abdurrahman er-Rîğzemûnî olduğunu, Hâmid'in aynı zamanda **Muḥîṭ** yazarının dayısı olduğunu ifade etmiştir (bk. **Ketâʾib**, 2/265, 2/467). Bu ikisinden biri mutlaka yanlış olmak durumundadır. Nitekim Ahmed ikisinin de dedesiyse Hamid ile **Muḥîṭ** sahibi dayı-yeğen değil, kardeş çocukları olur. Hamid'in dayı olduğu bilgisi doğruysa (ki doğrudur) bu durumda da Ahmed b. Abdurrahman er-Rîğzemûnî'nin **Muḥîṭ** yazarının dedesi olması mümkün değildir. Doğrusu bizim yukarıda ifade ettiğimiz gibi, **Muḥîṭ** yazarının dedesinin Ahmed er-Rîğzemûnî'nin oğlu olan Muhammed b. Ahmed er-Rîğzemûnî (ö. 518/1123) olduğu, onun kızının **Muḥîṭ** yazarının annesi olduğu, oğlu olan Hamid b. Muhammed er-Rîğzemûnî'nin de **Muḥîṭ** yazarının dayısı olduğudur. Ayrıca yine Kefevî'nin Hâmid b. Muhammed'le ilgili verdiği doğum-ölüm tarihinin de (414/1023-473/1080) yanlış olduğu aşikardır. Diğer biyografik eserlerde Hâmid'in vefat tarihine dair bir bilgi yer almamaktadır. Bk. Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 468. Yine Kefevî, Muhammed b. Ahmed er-Rîğzemûnî'nin vefat tarihini 473/1080 olarak vermiştir. Biz burada Semʿânî'nin verdiği tarihi (518/1123) esas aldık. Bk. Semʿânî, **el-Ensâb,** c. 6, s. 217.

[522] İsmâil Paşa, **Hediyyetü'l-ʿârifîn,** c. 2, s. 404; Mercânî, **Vefiyyetü'l-eslâf ve taḥiyyetü'l-aḫlâf,** (Kazan Devlet Üniversitesi Ktp. Arapça Yazma Eserleri, 611 ap t3), vr. 264b.

[523] Bk. Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 36. Bedir 551 tarihini, **Muḥîṭ** sahibi Mahmud b. Ahmed'in kendisiyle sıkça karıştırıldığı küçük kardeşi olan Sadr-ı cihân Muhammed b. Ahmed'in (ö. 616/1219) doğum tarihi olarak kaydetmiştir. bk. Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 37.

[524] Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẓ-ẓunûn,** c. 1, s. 823, c. 3, s. 306; İsmâil Paşa, **Hediyyetü'l-ʿârifîn,** c. 2, s. 404; Mercânî, **Nâẓûretü'l-ḥaḳ,** s. 343.

[525] Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 35.

Bize göre bu konuda doğruya en yakın tarih, birazdan aktaracağımız üzere *Muḥîṭ*'in telif tarihiyle de uyumlu olan ve Mercânî'nin *Muḥîṭ* nüshalarından birinin üzerinde kayıtlı olarak gördüğünü söylediği 589/1193 tarihidir.[526]

Burhâneddin Buhârî fıkıh eğitimini Buhara'da babası Taceddin Ahmed'den almıştır. Onun fıkıhtaki ilim silsilesi şu şekildedir: (Babası) Taceddin Ahmed → (Dedesi) Abdülaziz b. Ömer → Serahsi → Halvânî → Ebu Ali en-Nesefî → Ebu Bekr Muhammed b. el-Fazl → Üstad Sübezmûnî → Ebu Hafs es-Saġîr → Ebu Hafs el-Kebir → Şeybânî → Ebû Hanîfe. Kefevî, Burhaneddin'in amcası Sadrüşşehid Hüsameddin Ömer b. Abdülaziz'den de ilim tahsil ettiğini söyler.[527] Ancak Mercânî bu bilginin yanlış olduğunu, Sadrüşşehid Hüsameddin'den ilim tahsil eden kişinin diğer *Muhit* sahibi olan Radiyyüddin es-Serahsî olduğunu, Burhaneddin'in amcasından ilim tahsil etmediğini ifade eder.[528] Ayrıca kendisinden eş-Şeyh el-İmam şeklinde bahsederek semâen aktardığı fetva ve görüşlerden,[529] onun bir çok tanınmış müftünün de hocası olan Zahîrüddin el-Hasen b. Ali el-Mergînânî'den de ilim tahsil ettiğini söyleyebiliriz.

Birçok eser kaleme alan Burhâneddin Buhârî'nin[530] fetva alanında ortaya koyduğu çalışmalar çok önemlidir. Amcası Sadrüşşehid Hüsameddin'in *el-Fetâva's-suġrâ*'sı üzerine yazdığı *Tetimmetü'l-fetâvâ (Niṣâbü'l-fuḳahâ)* isimli eserden daha önce bahsetmiştik.[531] Gençliğinde kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapları derlediği ama ismini bilmediğimiz bir çalışması daha vardır.[532] Yine fetva alanında, Semerkant'ta ikamet ettiği süre zarfında verdiği fetvalardan oluşan, zâhirü'r-rivâye, nevâdir ve meşâyih görüşlerinden ibaret olan *el-Vâḳıʿâtü's-Semerḳandîyye* isimli çalışması, literatürde kaynak olarak kullanılan eserler arasındadır.[533] Ancak onun fetva

[526] Bu kayıtta Buhârî'nin ölümünün "zeval vakti" gerçekleştiği detayı da yer almaktadır. Bk. Şihâbeddin el-Mercânî, **Vefiyyetü'l-eslâf,** (Kazan Devlet Üniversitesi Ktp. Arapça Yazma Eserleri, 611 ap t3), vr. 264b.

[527] Kefevî, **Ketâʾib,** c. 3, s. 20.

[528] Mercânî, **Nâẓûretü'l-ḥaḳ,** s. 343.

[529] Bk. Buhârî, **el-Muḥîṭ**, c. 22, s. 103; **ez-Ẕaḫîra**, c. 12, s. 306.

[530] Eserleriyle ilgili bk. Mustafa Uzunpostalcı, "Burhâneddin Buhârî", **DİA**, 436-437. Burada kendisine atfedilen **el-Veciz fi'l-fetâvâ** Burhaneddin Buhârî'ye değil, Radiyyüddin es-Serahsî'ye aittir.

[531] Bk. "Üçüncü Bölüm.

[532] Bk. Buhârî, **ez-Ẕaḫîra,** c. 1, s. 221.

[533] Bk. Buhârî, **ez-Ẕaḫîra,** c. 1, s. 221; Ebu Bekr el-Hanefî, **Mecmaʿu'l-fetâvâ**, (İstanbul: Topkapı Ktp. III. Ahmed, 1221), vr. 76a.

alanındaki en meşhur iki eseri *ez-Ẕaḫîra* ve *el-Muḥîṭ*'tir. İçerik olarak birbirine çok benzeyen bu iki hacimli kitap (özellikle de *el-Muḥîṭ*), "ansiklopedik fürû-fetva derlemeleri"nin en önemli ve etkili eserleridir.

Burhâneddin Buhârî, yukarıda işaret ettiğimiz, gençliğinde verdiği fetvaları bir araya getiren çalışması ile Semerkant'ta verdiği fetvaları derlediği (*el-Vâḳıʿâtü's-Semerḳandiyye* isimli) çalışmasından sonra *ez-Ẕaḫîra* adını verdiği eserini, "üç asıl" (*uṣûl-i selâse*) olarak nitelendirdiği zâhirü'r-rivâye, nevâdir ve meşâyih görüşlerini bir araya getirmek maksadıyla kaleme aldığını ifade eder. Meşâyih görüşlerinin fürû-fetvâ derlemesi türündeki bir eserde, tıpkı zâhiür'-rivâye ve nevâdir gibi birer "asıl" olarak nitelendirilmesi önemlidir. Bu aynı zamanda ilgili görüşlerin doktrine bu tür eserlerde dahil edilişlerini gösteren bir kullanımdır.

Buhârî, büyük bir özen ve titizlikle kaleme aldığını belirttiği çalışmasını, ana ve alt başlıklar halinde düzenlediğini ve meselelerin çoğunu delillendirdiğini de söyler.[534] Bazı klasik ve modern dönem yazarlarının, *"Ẕaḫîra, Muḥîṭ*'in muhtasarıdır"[535] demesine rağmen Buhârî bu çalışmasını *Muḥîṭ* ile irtibatlandırmaz ve hatta öncesinde yazdığı iki fetva çalışmasına işaret ettiği halde *Muḥîṭ*'ten hiçbir şekilde bahsetmez. Buradan hareketle, (bu iki eserin muhteva olarak birbirine benzediğini kabul etmekle birlikte) *Ẕaḫîra*'nın *Muḥîṭ*'ten önce kaleme alındığını ve klasik anlamda onun muhtasarı değil en fazla öncüsü olabileceğini düşünüyoruz.

Burhaneddin Buhârî'nin ansiklopedik fürû-fetva derlemesi türündeki ikinci ve daha meşhur çalışması *el-Muḥîṭ*'tir. Kuhistânî'nin 949/1542 yılında Buhara'da kaleme aldığı bir çalışmasında verdiği bilgilere göre Buhârî *el-Muḥîṭ*'i yazmaya 575/1179 tarihinde başlamış ve 8 yıl sonra (bizim tercih ettiğimiz tarihe göre vefatından 6 yıl önce) 583/1187 tarihinde tamamlamıştır.[536] *ez-Ẕaḫîra* ile telif amacı, ana-alt başlıklar ve muhteva olarak benzerlikler gösteren *el-Muḥîṭ* ondan daha hacimli ve gelişmiş bir çalışmadır. Buhârî eserinin giriş kısmında "*Mebsûṭ, Câmiʿayn* (*el-Camiʿu'l-kebir* ve

[534] Buhârî, **ez-Ẕaḫîra,** c. 1, s. 221-223.

[535] Örneğin bk. Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẓ-ẓunûn,** c. 1, s. 823; Uzunpostalcı, "Burhâneddin Buhârî", **DİA**. s. 436-437.

[536] Şemsüddin el-Kuhistânî, **Câmiʿu'l-mebânî li-mesâʾili (/fî şerḥi) fıkhi'l-Keydânî,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Fatih, 5359), vr. 180b. Eserin bazı nüshalarında **Muḥîṭ** yazarının ismi Mahmud b. Ahmed b. es-Sadrüşşehid olarak geçmektedir. Bk. Kuhistânî, **Câmiʿu'l-mebânî,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Carullah, 2081) vr. 52a.

Saġîr), *Siyer*(*-i kebir*) ve *Ziyâdât* mesâili ile nevâdir ve fetâvâ/vâkıât mesâilini derlediğini, bunlara babasından (Tâceddin Ahmed) elde ettiği fevâid ile zamanın meşâyihinden hıfzettiği incelikleri ilave ettiğini" söyler. "Eserini başlıklara ayırdığını ve benzer meselelere alt alta yer verdiğini" ifade eden Buhârî, "kitabında yer alan meselelerin çoğunu mütekaddim alimlerin dayandığı, müteahhir alimlerin de itimat ettiği delillerle desteklediğini" belirtir. Bütün bu hususları büyük bir özen ve titizlikle yerine getirdiğini söyleyen Buhârî, çalışmasını da içeriğiyle uyumlu bir şekilde isimlendirmiştir: *Muḥîṭ* (Kuşatıcı).[537]

Yazarın çalışması için yaptığı bu isim seçimi, eserin üç aslı, yani zâhirü'r-rivâye, nevâdir ve fetâvâ/vâkıât meselelerini kapsamayı hedefleyen ansiklopedik çaptaki bir derleme için oldukça anlamlıdır. Hem *Ẕaḫîra*'da hem de *Muḥîṭ*'te Burhaneddin Buhârî'nin temel amacı, bu üç türdeki mesâili birbirinden ayırt edilecek şekilde kuşatıcı ve kapsayıcı bir derlemeye konu etmektir.

Nitekim Buhârî'nin bu iki çalışmasında derlemeyi küçük hacimlerde yapmak gibi bir endişesi yoktur. Bu yüzden de bölgesel ve seçmeci fürû-fetva derlemeleri yazarlarının aksine Buhârî, meseleleri derlerken seçim ölçüsünü çok geniş tutmuş her üç türdeki meselelerin hemen tamamını kapsamış ve her birinin kaynak bilgilerini korumuştur. Özellikle Hanefî mezhebindeki üçlü mesâil tasnifinde yer alan meseleleri bir araya getirmeleriyle diğer fetva derlemelerinden[538] ayrılan *Ẕaḫîra* ile *Muḥîṭ*, aşağıda saydığımız noktalarda da birbirlerinden farklılık göstermektedirler:[539]

1. **Bölüm**: *Ẕaḫîra*'ya oranla *Muḥîṭ*'te daha fazla ana bölüm bulunmaktadır. Carullah Efendi'nin verdiği bilgiye göre *Ẕaḫîra*'nın çoğu nüshaları kefalet bölümüyle sona ermekte ve eserin yaklaşık 1/6'sına tekabül eden; me'zûn, ikrâr, mehâdır ve's-sicillât, şehâdât bölümleri az sayıda nüshada bulunmaktadır.[540] Bu bölümler *Ẕaḫîra*'nın matbu nüshasında da yer almaktadır.[541] Yine Carullah Efendi'nin verdiği

[537] Burhaneddin Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 1, s. 159.

[538] Bölgesel derlemeler, fetva eserleri derlemeleri ve seçmeci fürû-fetva derlemelerini kastediyoruz.

[539] Bu karşılaştırma her iki eserin zekât kitabı özelinde yapılmıştır.

[540] Buhârî, **ez-Ẕaḫîra,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Carullah, 649, Zahriye sayfasındaki fevâid kaydı). Bu bölümlerin içerisinde yer aldığı az sayıda nüshaya örnek olarak "Carullah, 650" nüshasını verebiliriz.

[541] Bk. Buhârî, **ez-Ẕaḫîra**, c. 13, s. 269, 381, c. 14, s. 65, 353.

bilgilere göre eserde; *kazâ, dâvâ, cinâyât, diyât, meâkil, ihyâü'l-mevât,*[542] *vasâyâ, hünsâ* ve *ferâiz* bölümleri bulunmamaktadır.[543] Bunlar matbu nüshada da yoktur. Carullah Efendi *Muḥîṭ*'te ise 6 ana bölümün yer almadığını söyler: *Müdâyenât, diyât, meʿâkil, ihyâü'l-mevât, hünsâ* ve *ferâiz*. Yine Carullah Efendi, *Ẕaḫîra*'da *ihyâü'l-mevât* konularının, *şirb* bölümü altında bir fasıl olarak incelendiği bilgisini vermektedir. *el-Muḥîṭü'l-Burhânî*'de de durum aynıdır.[544] Ayrıca elimizdeki matbu *el-Muḥîṭü'l-Burhânî*'de müdâyenât, hünsâ ve ferâiz bölümleri de mevcut olup diyât ve meâkil ile ilgili konular da cinâyât bölümü altında birer fasıl olarak işlenmektedir.[545] Bu durumda *Muḥîṭ*'te bulunup *Ẕaḫîra*'da bulunmayan bölümler şunlardır: *Kazâ, dâvâ, cinâyât* (dolayısıyla *diyât* ve *meʿâkil*), *vasâyâ, hünsâ* ve *ferâiz*.

2. **Konu ve mesele:** *Ẕaḫîra*'ya oranla *Muḥîṭ*'te daha fazla konu incelenmektedir. Örneğin Zekât kitabında *Ẕaḫîra* 10 alt başlık incelemişken bu sayı *Muḥîṭ*'te 17'dir. Örneğin *Muḥîṭ*'te zekâtın vücup keyfiyeti, vücup sebebi gibi başlıklar bulunurken bunlar *Ẕaḫîra*'da hiç yer almaz. Buna karşın *Ẕaḫîra, Muḥîṭ*'in daha genel başlıklar altında yer verdiği bazı spesifik meseleleri müstakil başlıklar altında inceleyebilmektedir.[546] Bu durum doğal olarak iki eserde yer alan mesele sayısını da etkilemiş ve *Muḥîṭ*'in çok daha fazla mesele içermesiyle sonuçlanmıştır. Aynı şekilde *Ẕaḫîra*'ya oranla *Muḥîṭ*'te daha fazla mesele derlenmiştir. *Ẕaḫîra*'da çok bilinen ya da aşırı detay sayılabilecek fürû mesâili derlemeye dahil edilmezken, *Muḥîṭ*'te böyle bir ayrım yapılmamış hemen bütün fürû ve fetva mesâili derlemeye alınmıştır.

3. **Delillendirme**: Yine *Ẕaḫîra*'ya oranla *Muḥîṭ*'te meseleler daha fazla delillendirilmiştir. Örneğin, altın ve gümüş nisaplarının birbirini tamamlaması meselesi *Muḥîṭ*'te delillendirilmişken *Ẕaḫîra*'da bu konu ve delili zikredilmemiştir.[547]

[542] Buhârî, **ez-Ẕaḫîra**, (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Carullah, 649, Zahriye sayfası fevâid kaydı).
[543] Buhârî, **ez-Ẕaḫîra**, (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Carullah, 649, Zahriye sayfası fevâid kaydı).
[544] Buhârî, **el-Muḥîṭ**, c. 19, s. 73.
[545] Buhârî, **el-Muḥîṭ**, c. 20, s. 27, 98, c. 23, s. 189, 275, 453.
[546] Örneğin ticaret niyetiyle satın alınan sağmal hayvanlar meselesi **ez-Ẕaḫîra**'da müstakil başlık altında incelenmişken (c. 2, s. 508), **el-Muḥîṭ** (c. 2, s. 322) bu meseleye müteferrikat (çeşitli konular) başlığı altında yer vermiştir.
[547] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 3, s. 157; **ez-Ẕaḫîra**, c. 2, s. 487-505.

Aynı şekilde ticaret mallarında zekâtın vücubiyeti *Muḥîṭ*'te delillendirilmişken *Ẕaḫîra*'da buna hiç değinilmemiştir.[548]

4. **Düzen**: *Muḥîṭ* çok daha düzenli bir eserdir. Nitekim *Ẕaḫîra*'nın aksine her kitabın/bölümün başında içerdiği başlıkları sayan *Muḥîṭ*, aynı zamanda meseleleri de daha fazla başlıklandırmış ve ayrı ayrı incelemeye gayret etmiştir.

5. **Kaynak**: Her ne kadar kaynak bilgisi belirtme husus iki eserin de ortak noktası olsa da, *Muḥîṭ* bu konuda çok daha özenlidir. *Ẕaḫîra*'da zaman zaman meselelerin kaynak bilgisinin ihmal edildiğini görüyoruz.[549]

Burhâneddin Buhârî, yukarıda ayrıştıkları ve birleştikleri noktaları ortaya koyduğumuz bu iki eseriyle ansiklopedik fürû-fetva derlemeleri türünün -ilk olmasa da-[550] en gelişmiş ve etkili örneklerini ortaya koymuştur. Nitekim *Ẕaḫîra*, *Muḥîṭ*'in öncüsü olurken, *Muḥîṭ* de, sonraki fürû ve fetva literatürü için ansiklopedik bir kaynak olmasının yanı sıra, kendisiyle aynı türde yazılan başka eserler için de ana kaynak ve -daha da önemlisi- model olmayı başarmıştır. Nitekim Âlim b. ʿAlâ'ya (ö. 786/1384) ait *el-Fetâva't-Tatarḫâniyye* ile Şeyh Nizâm (ö. 1090/1679) başkanlığında bir heyet tarafından kaleme alınan *el-Âlemgîriyye* (*el-Fetâva'l-Hindiyye*) tamamen Burhâneddin Buhârî'nin *Muḥîṭ*'ini örnek alarak telif edilmiş çalışmalardır. 8/14. ve 11/17. yüzyıllarda Hindistan coğrafyasında *el-Muḥîṭ*'i örnek ve kaynak alarak kaleme alınan bu iki eser "ansiklopedik fürû-fetva derlemeleri" türünün bu dönemlerdeki en önemli devam çalışmaları olmuştur.[551]

Son olarak Burhâneddin Buhârî'nin *el-Muḥîṭ*'i ile aynı ismi taşıyan ve bu yüzden de gerek kendisi gerekse yazarı onunla sıklıkla karıştırılan bir çalışmadan ve buna bir dair bir yanılgıdan bahsetmek istiyoruz. Bu çalışma Sadrüşşehid Hüsâmeddin'in öğrencilerinden Radiyyüddin es-Serâhsî'ye ait *el-Muḥîṭ*'tir. Bu iki eserin arasını ayırt

---

[548] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 3, s. 163; **ez-Ẕaḫîra**, c. 2, s. 487-505.

[549] Krş. **ez-Ẕaḫîra**, c. 2, s. 508; **el-Muḥîṭ**, c. 2, s. 322 (Saime hayvanların zekâtı ile ticaret mallarının zekâtı meselesi.)

[550] Bu kaydı, türünün ilk örneği olan, ancak hem daha küçük hacimde olan hem de daha sınırlı bir etkiye sahip olan Cürcânî'nin **Ḫizânetü'l-ekmel**'ini dikkate alarak koyuyoruz.

[551] **el-Muḥîṭ** ile **el-Fetâva't-Tatarḫâniyye** arasındaki ilişkiye ve **el-Fetâva't-Tatarḫâniyye** ile **Âlemgîriyye** (**el-Fetâva'l-Hindiyye**) arasındaki ilişkiye dair bir mukayese için bk. Tuğbâ Demirkan, **Fetâva-yı Tatarhâniyye**'**nin Fıkıh Tarihindeki Yeri,** (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, 2007), s. 57-59; 153-154.

etmek için genelde ilkinden *el-Muḥîṭu'l-Burhânî* ya da *el-Muḥîṭü'l-kebir* olarak, ikincisindense *el-Muḥîṭu's-Serahsî*/*el-Muḥîṭü'r-Radavî* veya *el-Muḥîṭü's-saġîr* olarak bahsedilmektedir.[552]

Ulaşabildiğimiz kadarıyla *el-Muḥîṭü's-Serahsî*'den zâhirü'r-rivâye, nevâdir ve fetâvâ/vâkıât meselelerini derleyen bir çalışma olarak bahseden ilk isim Kınalızâde Ali Efendi'dir. O, Hanefî mezhebi mesâiline dair yaptığı "üçlü hiyerarşik tasnifi"te Serahsî'nin *el-Muḥîṭ*'te sırasıyla önce usûl (zâhirü'r-rivâye), sonra nevâdir, en son olarak da fetâvâ/vâkıât mesâiline yer vermek suretiyle üç tür mesâili birbirinden ayırt ederek derlediğini ve bu şekilde çok iyi bir iş çıkardığını söylemiştir.[553] Kınalızâde'den sonra gelen birçok yazar da onun yaptığı bu değerlendirmeyi olduğu gibi kabul etmiştir.

Kınalızâde'nin bu değerlendirmesini esas aldığımız takdirde Radiyyüddin Serahsî'nin *Muḥîṭ*'ini bir "ansiklopedik fürû-fetva" derlemesi olarak kabul etmemiz ve kendisine bu başlık altında yer vermemiz gerekecektir. Ancak gerek Serahsî'nin eserin giriş kısmındaki ifadeleri, gerekse *Muḥîṭ*'in içeriği onu bir fetva derlemesi olarak kabul etmemize engel olmaktadır. Onun *Muḥîṭ*'in giriş kısmındaki sözleri şu şekildedir:

> Bu kitapta fıkıh meselelerinin çoğunu bir araya getirdim... Her konuya önce "*el-Mebsûṭ*'taki meseleler"le başladım. Nitekim bu meseleler üzerine başka meselelerin kurulduğu asıllardır, temellerdir. Hemen ardından "Nevâdir meseleleri"ne yer verdim. Çünkü bu meseleler asıl meselelerden çıkartılmıştır. Peşinden "*el-Câmi'[u'l-kebîr]* meseleleri"ni zikrettim. Çünkü bu meseleler fıkhın özünden bir araya getirilmiştir. Son olarak da konuyu "*Ziyâdât* meseleleri"yle bitirdim. Çünkü bu meseleler *el-Câmi*'deki fer'î meseleler üzerine yapılmış ilavelerdir.

Bu ifadeler açıkça gösteriyor ki, Serahsî *el-Muḥîṭ*'te zâhirü'r-rivâye ve nevâdir meselelerini derlemiş ve fetva meselelerini çalışmasının dışında bırakmıştır. Başka bir ifadeyle o, hocası Sadrüşşehid Hüsâmeddin'in fetva mesâili özelinde yaptığı eser

---

[552] Bk. Naim Eşref Nur Ahmed, "Mukaddime"**, el-Muḥîṭu'l-Burhânî.** mlf. Burhâneddin Buhârî. (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 1, s. 97.

[553] Gençakar, "Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) Tabakātü'l-mesâil Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili"**,** s. 134.

derlemesinin bir benzerini zâhirü'r-rivâye ve nevâdir mesâili özelinde gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla onun bu çalışması bir "fürû eserleri derlemesi" olarak kabul edilmelidir. Bu da onun *Muḥîṭ*'ini Burhaneddin Buharî'nin *Muḥîṭ*'i ile değil, İsmâil el-Beyhakî'nin (ö. 402/1011) *eş-Şamil* isimli eseriyle aynı kategoride yapar.[554] Kanaatimizce Kınalızâde Ali Efendi, *Muḥîṭ* içerisinde düzensiz bir şekilde karşımıza çıkan ve fetâvâ kitaplarından alıntılar içeren ifadeleri görmüş[555] ve eser hakkında böyle bir değerlendirme yapmıştır. Ancak şunu ifade etmeliyiz ki, eserde fetva kitaplarından yapılan alıntılar hem nadirdir hem de sistematik olmayıp düzensizdir. Hatta bazı ana bölümlerde hiç yoktur.[556] Ayrıca isim vererek alıntı yaptığı fetva eseri de sadece ikidir. Bunlar, Semerkandî'nin *Nevâzil*'i ile Nâtıfî'nin *Vâḳıʿât*'ıdır.[557] Dolayısıyla bu iki eserden nadiren yapılan alıntıları dikkate alarak eserin bir "fürû-fetva derlemesi" olduğunu söylemek ya da daha genel olarak eseri bir fetva kitabı kabul etmek mümkün ve de doğru değildir.

II. Seçmeci Fürû-Fetva Derlemeleri

"Seçmeci fürû-fetva derlemeleri", sıklıkla meydana gelen ve bu yüzden de müftülerin her zaman ihtiyaç duydukları meseleleri fürû ve fetva kitaplarından seçerek derleyen çalışmalardır. Bu eserlerin derleme kaynakları zâhirü'r-rivâye ve nevâdir türündeki meseleleri ihtiva eden fürû kitapları ile fetâvâ/vâkıât/nevâzil türündeki meseleleri içeren fetâvâ kitaplarıdır. Hem fürû hem de fetâvâ eserlerini bir araya getirmeleri onları ağırlıklı olarak fetva eserlerini derleyen "eser derlemeleri" türünden ayırır. Ayrıca bu türdeki derlemeler, "ansiklopedik fürû-fetva derlemeleri"nde olduğu gibi, Hanefî mesâil tasnifinde yer alan meselelerin büyük bir kısmını ya da tamamını kuşatmayı da hedeflememişlerdir. Bu türde eser kaleme alan yazarlar derlemelerini

---

[554] İsmâil el-Beyhakî'nin **eş-Şâmil** isimli bu eseri, **el-Mebsûṭ**, **el-Câmiʿu'l-kebîr, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr** ve **ez-Ziyâdât**'ı ihtisar eden (Bk. Kâsânî, **Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ,** c. 7, s. 329) bir "fürû eserleri derlemesi"dir.

[555] Fetâvâ kitaplarından yapılan alıntılara örnek olarak bk. Radiyyüddin es-Serahsî, Muhammed b. Muhammed, **el-Muḥîṭu'r-Raḍavî,** (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1442/2021), c. 1, s. 169, 381, 406.

[556] Örnek olarak bk. **el-Muḥîṭü'r-Raḍavî,** (Kitâbü'l-hibe) c. 5, s. 483-540.

[557] Bk. Âyiz b. Zeyb Âlü Müfrih, "Menhecü'l-İmâm Raḍiyyüddin es-Serahsî fî kitâbihî **el-Muḥîṭ er-Raḍavî fi'l-fıkhi'l-Hanefî**", **Mecelletü Külliyyeti'ş-şeria ve'l-kanun bi-Esyut,** 4/32, (Haziran 2020), 1635-1636.

"sıklıkla meydana gelmesi ve bu yüzden de müftülerin kendilerine her zaman ihtiyaç duymaları" ölçütüne göre seçtikleri meselelerden oluşturmuşlardır.

"Seçmeci fürû-fetva derlemeleri" türünü oluşturan ve bu başlık altında incelememize konu edineceğimiz eserler şunlardır: Nâsirüddîn Semerkandî'ye ait *el-Câmiʿu'l-kebîr fi'l-fetâvâ* ile *el-Mülteḳat (Me'âlü'l-fetâvâ),* onun öğrencilerinden *Siraceddin el-Ûşî*'ye ait *el-Fetâva's-Sirâciyye;* Abdürreşid el-Velvâlicî'ye ait *el-Fetâvâ el-Velvâliciyye, Attâbî*'ye ait *Câmiʿu (Cevâmiʿu)'l-fiḳh (el-Fetâva'l-ʿAttâbiyye)* ve *Kâdîhân'*a ait *Fetâvâ Ḳāḍîḫân (el- Ḫâniyye).* Bunlardan ilki hariç, tamamı günümüze ulaşmıştır.

Tür olarak "seçmeci fürû-fetva derlemeleri"nden oldukları halde, yazarları 7/13. ve 9/15. yüzyılda vefat ettikleri için araştırmamızın sınırları dışında kalan ve yine bu türün en gelişmiş, meşhur ve etkili örnekleri arasında yer alan başka eserler de vardır. Burada onların isimlerini zikretmekle ve kendilerine "seçmeci fürû-fetva derlemeleri" başlıklı tablonun sonunda yer vermekle yetineceğiz. Bunlar; Tâhir b. Ahmed el-Buhârî'ye[558] ait *Ḫizânetü'l-fetâvâ* (*Ḫizânetü'l-vâḳıʿât*), *Niṣâbü'l-faḳîh*/*fuḳahâ* ve (bunlardan özetlenerek kaleme alınan) *Kitâbü'l-ḫulâṣa* (*Ḫulâṣatü'l-fetâvâ*) isimli üç

[558] İftihârüddîn Tâhir b. Ahmed b. Abdirreşîd el-Buhârî (7./13. yüzyılın ilk çeyreği). Kıvâmüddin Ahmed, Hammad b. İbrahim es-Saffâr (ö. 576/1180), ömrünün son dönemlerindeki dayısı Zahîrüddin el-Hasen b. Ali el-Mergînânî (ö. 550/1155'ler civarı) ve Kâdîhân'dan fıkıh okumuştur. Meselede müçtehit alimler tabakasında kabul edilmektedir. Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) kendisinin doğum tarihi olarak verdiği 482/1090 ile ölüm tarihi olarak verdiği (ö. 542/1147) tarihler yanlıştır. (Sonraki birçok çalışmada bu yanlış sürdürülmüştür. Örneğin bk. M. Esat Kılıçer, "Buhârî, Tâhir b. Ahmed", **DİA**, (İstanbul: 1992), c. 6, s. 376. Nitekim Tâhir b. Ahmed **Kitâbü'l-ḫulâṣa'**da, imlâsına 578/1182 tarihinde başlanan hocası Kâdîhân'a ait **Fetâvâ**'dan nakillerde bulunmaktadır (Bk. Tâhir b. Ahmed, **Kitâbü'l-ḫulâṣa** s. 74, 230). O, Mercânî'nin tespitlerine göre 600/1200'ler civarında vefat etmiştir. Biz de kendi jenerasyonunu (örneğin 619/1222 yılında vefat eden Zahîrüddin Muhammed b. Ahmed el-Buhârî) dikkate alarak onun 7./13. yüzyılın ilk çeyreği içerisinde vefat ettiğini tahmin ediyoruz. Bk. Leknevî, **el-Fevâʾidü'l-behiyye,** s. 84; Mercânî, **Nâẓûretü'l-ḥaḳ,** s. 345-346.

eser[559] ile Zahîrüddin Buhârî'ye[560] (ö. 619/1222) ait *el-Fetava'ẓ-Ẓahîriyye*[561] ve Bezzâzî el-Hârizmî'ye (ö. 827/1424) ait *el-Câmiʿu'l-vecîz (el-Fetâva'l-Bezzâziyye)*[562] isimli çalışmalardır.

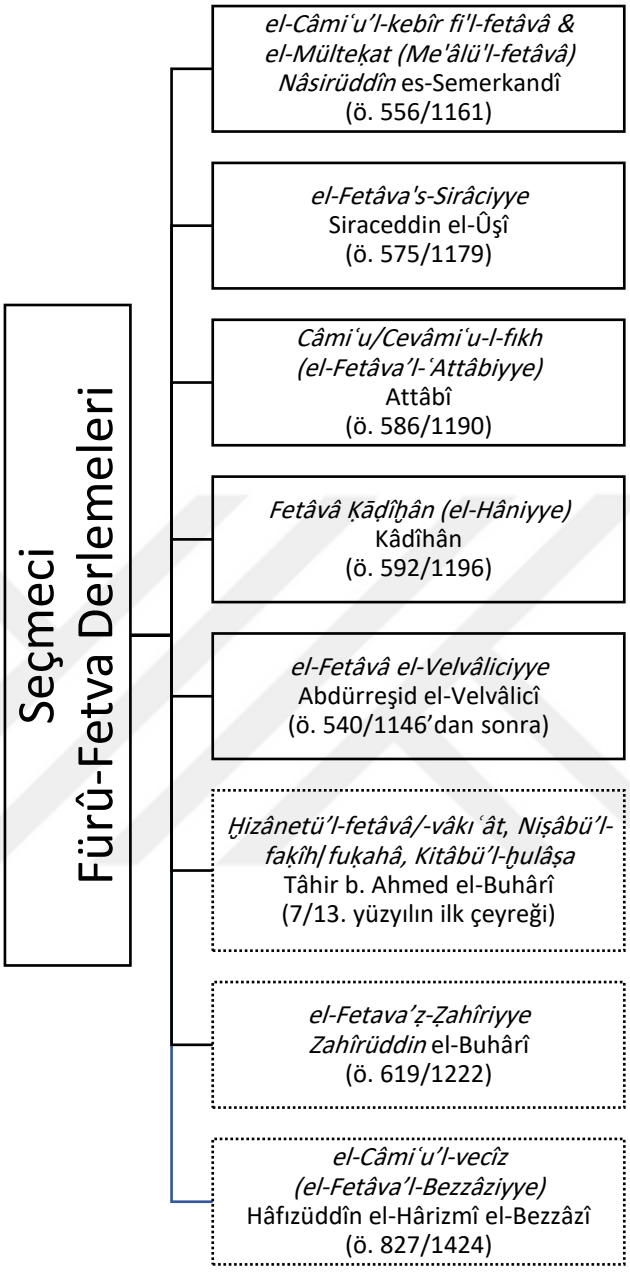
Tablo 7: Seçmeci Fürû-Fetva Derlemeleri

[559] Bk. Kılıçer, "Buhârî, Tâhir b. Ahmed", **DİA**, (İstanbul: 1992), c. 6, s. 376. Burada yer alan "**Ḫizânetü'l-fetâvâ**'nın Delhi (1318) ve Kahire'de (1327-1328) yedi cilt halinde basıldığı" bilgisi doğru değildir. **Hizâne** ile **Nisâb**'ın günümüze ulaştığı bilinmemektedir. **Kitâbü'l-ḫulâṣa**'nın ise günümüze birçok nüshası ulaşmıştır.

[560] Zahîrüddin Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ömer el-Buhârî. Babası Ahmed b. Ömer ve Zahîrüddin el-Hasen b. Ali el-Mergînânî'den (ö. 550/1155'ler civarı) fıkıh tahsil etmiştir. Buhara'da kadılık ve muhtesiplik yapan Zahîrüddin el-Buhârî'nin yetiştirdiği öğrenciler arasında, yargı hukuku alanında meşhur bir eser olan **el-Fusûl** yazarı Mecdüddin el-Üsrûşenî (ö. 637/1240'tan sonra) bulunmaktadır. Sadrüşşehîd Hüsâmeddin Ömer b. Abdülazîz'in **el-Câmiʿu'ş-ṣağīr** şerhi üzerine kaleme aldığı **el-Fevâʾidü'ẓ-Ẓahîriyye** ve kendisine nispetle anılan **el-Fetâva'z-Zâhîriyye** isimli meşhur fetva eseri onun çalışmaları arasındadır. Bk. Leknevî, **el-Fevâʾidü'l-behiyye,** s. 156; Kılıçer, "Buhârî, Tâhir b. Ahmed", DİA, (İstanbul: 1992), c. 6, s. 376.

[561] Türkiye'deki bazı nüshaları hakkında bk. Kılıçer, "Buhârî, Tâhir b. Ahmed", DİA, (İstanbul: 1992), c. 6, s. 376.

[562] Hakkında bilgi için bk. Ahmet Özel, "Bezzâzî", **DİA**, (İstanbul: 1992), c. 6, s. 113-114.



Fetâvâ literatüründe "seçmeci fürû-fetva derlemeleri" alt türüne ait bu eserler birçok ortak özelliğe sahiptirler. Bu özelliklerden biri derleme kaynaklarının isimlerine yer verme konusundaki tutumlarıdır. "Eser derlemeleri" türünde gördüğümüz "giriş kısmında derleme kaynaklarını listeleme" adeti, "seçmeci fürû-fetva derlemeleri"nde görülmez. Bu türdeki eserlerin giriş kısmında derleme kaynaklarının hangi eserler olduğuna ya hiç değinilmez[563] ya da çalışmanın birçok

[563] Örneğin Attâbî, Kâdîhân ve Mergînânî'nin çalışmaları böyledir.

eserden derlendiği şeklinde genel bir ifade bulunur.[564] Ayrıca bu türdeki çalışmalar, "eser derlemeleri" ile "ansiklopedik fürû-fetva" derlemelerinin aksine derledikleri her bir fetvanın kaynağına referans vermezler.[565] Bu da seçmeci derlemeleri, kapsayıcılık özelliğinden sonra ansiklopedik derlemelerden ayırt eden bir diğer hususdur. Kaynak bilgisinin yanı sıra fetva sahibi olan müftünün ismine de bu tür eserlerde nispeten az yer verilir. Konuyla ilgili bir ihtilaf varsa yahut farklı görüşler arasında fetvada bir tercih ortaya koyulacaksa o zaman ihtilaf eden taraflarla tercih sahibi kişinin/kişilerin isimleri zikredilebilmektedir. Aynı şekilde fetvalar da orijinal kaynaklarında sahip oldukları soru-cevap formundan çıkarılarak dolaylı anlatım üslubuna çevrilmektedir.

Yukarıda saydığımız "fürû-fetva derlemeleri"nin ortak özellikleri kabilinden olan hususlar, Sadrüşşehid'le başlayan, "fetva derlemelerini fıkıh dışı unsurlardan arındırma yöntemi"nin en ileri düzeyde uygulandığının birer örneğini teşkil etmektedir. Takip edilen bu yöntemin bir gereği olarak yine bu tür eserlerde fıkıh dışı bölümler -türün ilk örneklerinden olan Semerkandî'nin *el-Mülteḳat*'ı dışarıda bırakılacak olursa- hemen hiç görülmez. İlk olarak "bölgesel fetva derlemeleri"nde, daha sonra da "eser derlemeleri"nde görülen bu fıkıh dışı içeriğe sahip bölümler,[566] fetva literatürünün en gelişmiş alt türleri olan ansiklopedik ve seçmeci "fürû-fetva derlemeleri"nde terk edilmiştir. Böylece bu iki türe ait fetva derlemeleri, sadece zâhirü'r-rivâye ve nevâdir mesâilinden oluşan fürû-ı fıkha ait meselelerle fetâvâ/vâkıât meselelerini tek bir eserde birleştirmekle kalmamış nihai anlamda fetâvâ literatürünü fürû literatürüne hem içerik hem de biçimsel olarak yakınlaştırmış hatta ilkini tamamen ikincisine benzer hale getirmiştir.

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere, "seçmeci fürû-fetva derlemeleri"nde yazarlar fürû ve fetâvâ eserlerinden derledikleri fetvaları, rastgele değil belli bir ölçüte göre seçmişlerdir. Bu ölçüt, üçlü hiyerarşik mesâil türünden hangisine ait olduğuna

---

[564] Örnek olarak bk. Semerkandî, Nâsirüddin Muhammed b. Yusuf, **el-Mülteḳat fi'l-fetâva'l-Ḥanefîyye**, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1420/2000), s. 4; Ûşî, Siraceddin Ali b. Osman, **el-Fetâva's-Sirâciyye,** (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1432/2011), s. 24.

[565] Tâhir b. Ahmed el-Buhârî gibi "seçmeci fürû-fetva derlemeleri" türünde eser veren bazı isimlerse fetvaların kaynaklarını düzenli olarak zikretmeye özen göstermiştir. Bk. Buhârî, Tâhir b. Ahmed, **Kitâbü'l-ḫulâṣa,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Carullah, 927), 1b.

[566] Daha önce ilgili yerlerde zikrettiğimiz üzere bunlar arasında; ilmin fazileti, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin menâkıbı, Hanefî alimlerinin hayat hikayelerinden kesitler ile yine Hanefî alimlerin vefat tarihlerini içeren bölümler vb. başlıklar bulunmaktadır.

bakmaksızın "sıklıkla meydana gelen ve bu yüzden de müftülerin kendilerine her zaman ihtiyaç duyduğu" meseleleri seçip eserlerine almışlardır. Örneğin Nâsirüddin Semerkandî *el-Mülteḳat*'a umûmî ve yaygın olayların hükümlerini seçip aldığını söyler.[567] Ûşî de mesele seçimini, insanların başlarına gelen olaylarda fetva işiyle iştigal eden müftülere yeterli olacak şekilde yaptığını kaydeder.[568] Attâbî ve Kâdîhân'ın konuyla ilgili söyledikleri de bu noktada çok açıktır. Attâbî, çalışmasının giriş kısmında, insanların çokça ihtiyaç duyduğu bazı meselelerdeki meşâyih görüşlerini topladığını ifade eder ve ekler: "Kitapların (*el-Aṣl*'ın bölümleri), *Câmiʿayn* ile *Ziyâdât*'ın vâkıâtını ve mütekaddim-müteahhir alimlerin fetvalarını kapsadığı için bu esere *Câmiʿu/Cevâmiʿu'l-fiḳh*[569] adını verdim".[570] Onun burada kullandığı *vâkıât* kavramı, daha önce ifade ettiği gibi "insanların sıklıkla ihtiyaç duyduğu meseleler" anlamındadır. Mergînânî de bu niteliği taşıyan meselelerden kısaca *vâkıât* olarak bahsetmiştir.[571]

Fetâvâ çalışmasına hangi tür meseleleri seçip aldığını detaylıca ifade eden bir diğer isim Kâdîhân olmuştur. Onun meşhur *Fetâvâ*'sının başında konuyla ilgili söyledikleri esasen "seçmeci fürû-fetva derlemeleri"ni oluşturan eserlerin mesele seçim ölçütlerinin ortak bir ifadesi gibidir:

> Bu kitapta sıklıkla meydana gelen [bu nedenle de] kendilerine ihtiyaç duyulan, ümmetin sürekli olarak gündemini oluşturan [bu nedenle] fakih ve imamların yoğun rağbet gösterdiği meselelere yer verdim. Bu meselelerin birkaç türü ve kısmı vardır. Nitekim bunların bir kısmı mütekaddim ashabımızdan rivayet edilmişken, diğer bir kısmı da müteahhir meşâyihten nakledilmiştir.[572]

Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere artık fetva derlemelerine seçilen meselelerde yegâne ölçüt, geneli ilgilendiren ve fetva açısından güncelliğini her daim koruduğu için müftülerin ihtiyaç duyduğu düşünülen meselelerden (*vâkıât*) olmasıdır. "Bölgesel

---

[567] Semerkandî, **el-Mülteḳat,** s. 4.

[568] Ûşî, **el-Fetâva's-Sirâciyye,** s. 24.

[569] Ulaşabildiğimiz çoğunluk nüshalarının (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi, 1138; Carullah, 607; Damad İbrahim, 710; Fatih 1559) mukaddime kısmında eserin ismi **Câmiʿu'l-fiḳh** olarak, Esad Efendi, 1066 nüshasında **Cevâmiʿu'l-fiḳh** olarak geçmektedir.

[570] Attâbî, **Câmiʿu'l-fiḳh,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Carullah, 607), vr. 2b.

[571] Mergînânî, **et-Tecnîs,** s. 82.

[572] Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c.1, s. 7.
ذكرت في هذا الكتاب من المسائل التي يغلب وقوعها، وتمس الحاجة إليها؛ وتدور عليها واقعات الأمة، ويقتصر عليها رغبات الفقهاء والأئمة.

fetva derlemeleri"nde, belli bir bölgedeki müftülere müstefti tarafından sorulmuş ve müftüler tarafından da cevaplanmış meseleler bir araya getirilmişti. "Eser derlemeleri" türünün kaynakları da genel olarak bu "bölgesel derlemeler" olduğu için esasen bir zamanlar sorulmuş ve cevaplanmış meseleler, bir daha sorulma ihtimaline binaen birden fazla eserden derlenmişti. "Seçmeci fürû-fetva derlemeleri"nde ise hem bir zamanlar sorulup cevaplanmış hem de fürû eserlerinde tedvin edilmiş olan ve daha evvel müsteftiler tarafından sorulmamış müftüler tarafından da cevaplanmamış meseleler bundan sonra fetvaya konu olma ihtimallerine binaen bir araya getirilmiştir. Başka bir ifadeyle "seçmeci fürû-fetva derlemeleri"nde bulunan ve daha evvel fetvaya konu olmayan birçok mesele ileride fetvaya konu olabilecek nitelikte olduğu düşünüldüğü için yazar tarafından seçilerek eser içerisine alınmıştır. Dolayısıyla Hallaq'ın dile getirdiği "fetva literatüründeki meselelerin dış dünyaya ait gerçek olaylardan oluştuğu" iddiayı[573] bölgesel derlemeler ile eser derlemeleri türündeki kitaplarda geçen fetvalarla sınırlamak gerekmektedir. Nitekim "fürû-fetva derlemeleri" türündeki eserlerde yer alan meseleler, ileride fetvaya konu olabilme ihtimaline binaen derlenebilmektedir.

Ayrıca daha önceki derleme türlerinin aksine, "seçmeci fürû-fetva derlemeleri"ndeki meselelerin kurucu imamlardan ibaret olan mütekaddim ashaba ait olması ya da onlardan sonra gelen müteahhir meşâyihe ait olması artık önemli değildir. Bu türe ait eserler, zaman ve mekan fark etmeksizin herkesin başına gelebilecek nitelikte oldukları için yazarları tarafından "fetva faaliyetine konu olma ihtimali olduğu düşünülen" (*vâkıât* niteliği taşıyan); zâhirü'r-rivâye, nevâdir ve fetâvâ kategorilerine ait meseleleri bir araya getiren çalışmalardır.

Seçmeci fürû-fetva literatürünün ortak amacı, müsteftiler tarafından gündemlerine taşınan konularda müftülere yardımcı nitelikte kitaplar ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda söz konusu çalışmalar, eser derlemelerinden daha geniş muhtevaya sahip oldukları gibi fetva için belirlenmiş görüşe/görüşlere daha kolay ve net bir şekilde ulaşabilecekleri şekilde tasarlanmıştır. Aynı zamanda bu eserler, biçimsel olarak (ve bazı örneklerinde görüldüğü üzere kısmen içerik olarak da)

[573] Hallaq, "From Fatwās To Furū'", s. 33, 38.

fürû kitaplarına benzeyen, geniş ve gelişmiş içeriklerine rağmen "ansiklopedik fürû-fetva derlemeleri"ne nispetle daha küçük hacimde olan çalışmalardır.

Bu türe ait birçok eserin yazarı, eserlerini müftülerin ihtiyaçları doğrultusunda, onlara yardımcı bir çalışma olarak kaleme aldıklarını giriş bölümlerinde dile getirmiştir.[574] Bu amaç doğrultusunda seçmeci yazarlar, müsteftiler tarafından zaman ve mekan sınırlaması olmaksızın müftülere yöneltilmesini muhtemel gördükleri eski-yeni her türlü fıkhî problemi (*vâkıât*) bulabilecekleri kadar zengin muhtevalı eserler ortaya koyabilmek adına derleme kaynaklarını, eser -derlemeleri türünde olduğu gibi- fetâvâ eserleriyle sınırlı tutmamışlardır. Böylece onlar hem fürû hem de fetâvâ literatürüne ait çalışmaları tek bir eserde derlemek suretiyle, "eser derlemeleri"ne oranla oldukça fazla sayıda *vâkıât* meselesini bir araya getirmeyi başarmışlardır. Bunu yapabilmelerinde, daha fazla meseleyi derlemeyi mümkün kıldığı için Sadrüşşehid'den bu yana belli bir kabul gören ve aynı zamanda fetva mesâilini biçimsel olarak fürû mesâiline benzer hale getiren *tenḳîh (tecrîd* ve *telḫîs)* yöntemini takip etmelerinin de payı mevcuttur.

6/12. yüzyıla gelene kadar kaleme alınan "kişisel fetva derlemeleri", "bölgesel fetva derlemeleri" ve nihayet "eser derlemeleri" türüne ait çalışmalar oldukça büyük bir görüş havuzu ortaya çıkarmıştır. Bu görüş havuzu içerisinde çok sayıda birbirinden farklı fıkhî görüşlerin/fetvaların yanı sıra yine çok sayıda birbirinden farklı tercihler de bulunmaktaydı. Fıkıh ilmi açısından görüş zenginliğini temsil etmesine karşın müsteftiye konuyla ilgili tek bir görüş (*müftâ bih*) bildirmek durumunda olan müftüler için bu bir problem teşkil etmekteydi. Bu problemi ortadan kaldırmak üzere, müftülerin farklı görüş/fetva ve tercihler arasından müsteftiye fetva olarak vermesi gereken tek görüşü belirleyecek bir usul ve standardın vazedilmesi önemli bir ihtiyaç haline gelmişti. İşte bu farkı görüşler/fetvalar ve farklı tercihler için bir usul ve standart ortaya konulması da literatürün bu gelişmiş türünde kaleme alınan eserler içerisinde gerçekleşmiştir. Fürû-fetva derlemelerine ait eserlerden Ûşî'ye ait *el-Fetâva's-*

[574] Örneğin bk. Ûşî, **el-Fetâva's-Sirâciyye,** s. 24; Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c.1, s. 7; Tâhir b. Ahmed, **Kitâbü'l-ḫulâṣa,** vr. 1b. Bölgesel derlemeler ile eser derlemelerine tekmile olarak yazılan bazı çalışmalarda da aynı amaç tasrih edilmiştir. Bk. Tercümânî, **Yetîmetü'-dehr,** vr. 2b; Buhârî, **Tetimmetü'l-fetâvâ,** vr. 1b; Mergînânî, **et-Tecnîs,** c. 1, s. 91. Hatta fetva literatürünün tamamının kadı ve müftülere yardımcı olmak amacına matuf olarak kaleme alındığı da ifade edilmiştir. Bk. Burhaneddin Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 1, s. 29.

Sirâciyye gibi bazıları bu ihtiyacı karşılamak üzere konuyla ilgili usul ve standartları bir bölüm halinde verirken, Attâbî'ye ait *Câmiʿu'l-fıkh* ve *Kâdîhân'*a ait *Fetâvâ Ḳāḍîẖân* gibi diğer bazıları da bunlara eserlerinin giriş bölümünde yer vermeyi tercih etmişlerdir. Ayrıca fetvaya konu olan görüşü belirlemek üzere fürû-fetva derlemeleri türünün gelişmiş örneklerinden biri olarak kabul ettiğimiz *Kâdîhân'*a ait *Fetâvâ Ḳāḍîẖân* gibi eserlerden bazıları, müteahhirine (*meşâyîẖ*) ait görüşlerin fazlalaştığı konularda sadece bir ya da iki görüşe yer vermekle yetinmiş, iki görüşe yer verdiği konularda en güçlü ve meşhur görüşe öncelik tanımıştır. Bu yöntemin fetvaya konu edilmesi gereken (*müftâ bih*) görüşün hangisi olduğu konusunda müftülere büyük bir kolaylık sağladığı aşikardır.

"Seçmeci fürû-fetva derlemeleri" türündeki eserler, tertip ve düzen açısından oldukça gelişmiş eserler oldukları için, aradıkları fetvayı bulma konusunda müftülere kolaylık sağlayan bir takım biçimsel özelliklere sahiptirler. Öncelikle bu eserlerin ana başlıkları (*kitâb*), bilinen fürû kitaplarının tertipleriyle oldukça benzer şekilde düzenlenmiştir. Böylece müftüler için birer el kitabı niteliği taşıyan bu çalışmalar, onların eğitim hayatlarından bu yana aşina oldukları fürû eserleriyle oldukça benzeşmektedir. Yine bu türün en gelişmiş örneklerinde her bir ana başlık (*kitâb*) önce bab, sonra da fasıl gibi alt başlıklara bölünmüş ve her bir başlığın kaç bab ve fasıldan oluştuğu ve bunların içeriği ilgili başlıkların öncesinde listelenmiştir. Böylece her bir ana ve alt başlık öncesinde ilgili muhtevanın adeta bir "içindekiler"i çıkartılmak suretiyle müftülerin aradıkları fetvaları kolaylıkla bulmaları sağlanmıştır.[575] Seçmeci fürû-fetva derlemelerinin en gelişmiş örneklerinde görülen bu özelliğin aynı zamanda "ansiklopedik fürû-fetva derlemeleri"nde de bulunduğunu daha evvel belirtmiştik. Yine bu detaylı başlıklandırma özelliğinin bir istisna olarak eser derlemeleri türünün ilk örneği olan ve kendine mahsus alışılmadık bir tertibe sahip olan Hasîrî'ye ait *el-Ḥâvî fi'l-fetâvâ*'da bulunduğunu görmüştük. Sonraki başlıklarda, yazarlarının vefat tarihlerine göre kronolojik olarak bu "seçmeci fürû-fetva derlemeleri" türündeki çalışmaları inceleyeceğiz.

[575] Ûşî'ye ait **el-Fetâva's-Sirâciyye** ve Attâbî'ye ait **Câmiʿu'l-fıḳh** bu şekilde düzenlenmiştir. Çalışmamızın sınırları dışında kalan 7/13. yüzyıl fetva yazarlarından Tâhir b. Ahmed'e ait **Kitâbü'l-ẖulâṣa** ile Zahîrüddin el-Buhârî'ye ait **el-Fetâva'z-Ẓahîriyye**'nin düzeni de aynı şekildedir.

A. İlk Örnekler: Nâsirüddîn Semerkandî ve Ûşî'nin Çalışmaları

1. *el-Câmiʿu'l-kebîr fi'l-fetâvâ* ve *el-Mülteḳat,* Nâsirüddin Semerkandî (ö. 556/1161)

Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Semerkandî'nin tam adı Ebu'l-Kâsım Nâsırüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Muhammed b. Alî el-Hüseynî el-Medenî es-Semerkandî'dir. Serahsî'nin öğrencilerinden olan Kâdîhân'ın dedesi Şemsüleimme Mahmud b. Abdülaziz el-Özcendî'den fıkıh eğitimi aldığı anlaşılmaktadır.[576] Vefatı hakkında farklı tarihlendirmeler bulunan Semerkandî'nin[577] genel olarak 556/1161 yılında vefat ettiği kabul edilmektedir.[578] Semerkandî, fürû alanında kaleme aldığı *el-Fıḳhü'n-nâfiʿ* dışında hemen tamamı günümüze ulaştığı bilinmeyen eserlerin sahibidir.[579]

Semerkandî fetâvâ literatürüne iki eserle katkıda bulunmuştur. Bunlardan ilki 548/1153 yılında kaleme aldığı *el-Câmiʿu'l-kebîr fi'l-fetâvâ* (*Câmiʿu'l-fetâvâ*) ve 549/1154 yılında bu eserden yaptığı seçme fetvalarla oluşturduğu *Meâlü'l-fetâvâ* olarak da bilinen[580] *el-Mülteḳat*'tır.[581] Yazarın *el-Câmiʿu'l-kebîr fi'l-fetâvâ* isimli eseri günümüze ulaşmazken,[582] *el-Mülteḳat*'ın kütüphanelerde birçok yazmasına rastlamak

---

[576] Bk. Ahmet Özel, "Semerkandî, Muhammed b. Yusuf", **DİA**, c. 36, s. 479.

[577] Örneğin ö. 565/1170 için bk. Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẓ-ẓunûn,** c. 1, s. 570; ö. 559/1163 tarihi için bk. Semerkandî, **el-Mülteḳat,** (İstanbul: Süleymaniye Kpt., Murat Molla, 1199), vr. 159b; ö. 599/1202 tarihi için bk. Semerkandî, **el-Mülteḳat,** s. 467 (Ayrıca bk. **el-Mülteḳat**, İstanbul: Süleymaniye Ktp., Vahit Paşa, 108, vr. 208b,); ö. 656/1258 için bk. Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẓ-ẓunûn,** c. 2, s. 1697, 1921.

[578] Bk. Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye,** c. 3, s. 409; Kâtib Çelebi, **Süllemü'l-vüṣûl**, c. 3, s. 293; **Keşfü'ẓ-ẓunûn,** c. 1, s. 565, c. 2, s. 1580, 1813; Bağdâdî, **Hediyyetü'l-ʿârifîn,** c. 2, s. 94; Davudi, **Tabaḳâtü'l-müfessirîn,** c. 2, s. 292.

[579] Eserleri hakkında bk. Abbûd, İbrahim Muhammed, "Mukaddime", Semerkandî, Nasîrüddin Muhammed b. Yusuf, **el-Fıḳhu'n-nâfiʿ** (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1421/2000), s. 23-26; Özel, "Semerkandî", **DİA**, c. 36, s. 479.

[580] Hallaq'ın **Me'âlü'l-fetâvâ** ile **Mülteḳatü'l-fetâvâ**'yı iki ayrı eser olarak göstermesi hatalıdır. Bk. Hallaq, "From Fatwās To Furūʿ"**,** s. 41.

[581] Eserlerin telif tarihlerini Celâleddin Mahmûd el-Üsrûşenî nakletmiştir. Bk. Üsrûşenî, Celaleddin Mahmud, **Tecnîsü'l-Mülteḳat.** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Carullah, 598), 99b; Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẓ-ẓunûn,** c. 2, s. 1574. Ayrıca bu tarihler (bazılarında farklı olmakla birlikte) hemen bütün **el-Mülteḳat** yazmalarının son sayfalarında yer almaktadır.

[582] Bazı çağdaş araştırmalarda **Câmiʿu'l-fetâvâ**'nın üç yazma nüshasının bulunduğuna işaret edilmiştir. (Bk. Rukiye Yiğit, **Kâzerûnî'nin Bey Bi'l-vefâ Risalesi: Tahkik ve Tahlili**, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2020), s. 47. Bunlar (1) Dımaşk: Dâru'l-kütübi'z-Câhiriyye, 2558, (2) Riyad: Melik Suud Üniversitesi Ktp. 1827 ve (3) Manisa İlk Halk Ktp. 801-804 nüshalarıdır. İlk nüshaya ulaşamadık ancak iki ve üçüncü nüshalar üzerinde yaptığımız incelemeler sonucunda

mümkündür.[583] Ayrıca 603/1206 yılında *el-Mülteḳat* üzerine Celâleddin Mahmûd el-Üsrûşenî[584] bir *tecnîs* (tertip) çalışması yapmış ve ardından 616/1219 yılında bu eserini Semerkant'ta imlâ ettirmiştir.[585] Sonrasında 629/1231 yılında, *el-Muḥîṭu'l-Burhânî* yazarının torunu olan Sadrülislâm Mahmud b. Ahmed b. Mahmud (ö. 7/13. yüzyıl),[586] fetvaya konu olan görüşü belirtmek ve tekrarları çıkarmak suretiyle eserin Üsrûşenî'nin tertibini esas alan üçüncü bir versiyonunu meydana getirmiştir.[587]

Semerkandî *el-Mülteḳat*'ın baş tarafındaki kısa giriş bölümünde eserinin, "*Uṣûl* (zâhirü'r-rivâye) eserlerinde yer almayan sıkça meydana gelen yaygın olayları (*el-havâdiṯ eş-şâmile el-vâfira*) içeren, önceki ve sonraki alimlerin görüşlerinden yapılmış bir seçki" olduğunu ifade eder.[588] Bu kısa cümle bile aslında "seçmeci fürû-fetva" derlemeleri türü altında yer verdiğimiz *el-Mülteḳat*'ın derleme yöntemi ve seçme ölçütü hakkında yeterli bilgi vermektedir. Buna göre Semerkandî eseri için seçtiği fetvaları iki temel ölçüte göre belirlemektedir: 1. Asıllarda yer almamak, 2. Geneli ilgilendiren yaygın olay niteliği taşımak. Buna göre, geneli ilgilendiren konularda ortaya konan görüşler, mezhebin kurucu imamlarına ait olan ve zâhirü'r-rivâyede yer almayan "fürû mesâili" arasından ya da onlardan sonra gelen meşâyih zümresine ait "fetva mesâili" arasından seçilmiş ve *el-Mülteḳat* derlemesi bu şekilde oluşturulmuştur. Tabi bu seçme işlemi, yukarıda verilen ölçüte uygun olarak doğrudan kaynak eserlerden değil, yazarın *el-Mülteḳat*'tan bir yıl kadar önce kaleme aldığı kapsamlı eseri *el-Câmiʿu'l-kebîr fi'l-fetâvâ*'dan yapılmıştır.[589]

Seçmeci fürû-fetva derlemelerinin özelliği olan derleme kaynaklarını belirtmeme durumu *el-Mülteḳat* için de geçerlidir. Semerkandî kısa girişinde derlediği

---

bunların Kırk Emre Mehmed b. Mustafa el-Hamîdî'ye (ö. 880/1475) ait **Câmiʿu'l-fetâvâ** olduğunu tespit ettik.

[583] Yazma nüshaları için bk. Karabulut, Ali Rıza, **Muʿcemü'l-maḫtutât el-mevcude fî mektebâti İstanbul ve Anadolu,** (y.y., b.y., t.y.) c. 5, s. 3312.

[584] Kendisi, **el-Fusûlü'l-Üsrûşeniyye** yazarı Mecdüddin el-Üsrûşenî'nin babasıdır. Bk. bk. Üsrûşenî, **Tecnîsü'l-Mülteḳat,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Carullah, 598), vr. 1a.

[585] Nüshası için bk. İstanbul: Süleymaniye Ktp. Carullah, 598.

[586] Biyografik çalışmalarda kendisine rastlamadığımız Mahmud b. Ahmed b. Mahmud'ın bizzat kendisi **el-Muḥîṭu'l-Burhânî** yazarının torunu olduğunu tecnîs çalışmasında belirtmektedir. bk. **Tecnîsü'l-Mülteḳat**, (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Carullah Ef. No: 596), vr. 99b.

[587] Bk. **Tecnîsü'l-Mülteḳat**, (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Carullah Ef. No: 596), vr. 99b.

[588] Semerkandî, **el-Mülteḳat,** s. 4.

[589] Semerkandî, **el-Mülteḳat,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, 1001), vr. 218a.

fetvaların asıl kaynaklarının isimlerine temas etmemiştir. Ancak eserin bazı nüshalarının unvan sayfalarında *el-Mülteḳat*'ın kaynaklarının bir listesi verilmektedir. Hatta Esad Efendi (1001) nüshasında *el-Mülteḳat*'taki her bir fetvanın kenarına, kaynağına işaret eden bir remiz konulmuş ve bu remizler işaret ettikleri eser isimleriyle birlikte nüshanın unvan sayfasında listelenmiştir.[590] Buna göre *el-Mülteḳat*'ın, aslı olan *el-Câmiʿu'l-kebîr* aracılığıyla derlendiği kaynaklar remizleriyle birlikte şunlardır:

1. (ن) Kitâbü'n-Nevâzil, Ebu'l-Leys Semerkandî
2. (ع) *ʿUyûnü'l-mesâil,* Ebu'l-Leys Semerkandî
3. (و) *el-Vâḳıʿât,* Nâtıfî
4. (ج) *el-Ecnâs,* Nâtıfî
5. (غ) *Garîbü'r-rivâye*[591]
6. (س) Nevâdirü İbn Semâʿa
7. (ق) el-Müntekâ, el-Hâkimü'ş-şehîd
8. (ط) Fevâidü Tahâvî[592]
9. (ك) Fevâidü Kerhî[593]
10. (بك) *Fevâidü/Fetâvâ* Ebî Bekr Muhammed b. el-Fazl
11. (رس) *Fevâidü Rüstüfağnî*
12. (ش) *Mecâlisü Ebî Cafer el-Üsrûşeni* (ö. 404/???)]
13. (صغ) *el-Câmiʿu'l-esġar,* Muhammed b. el-Velîd es-Semerkandî
14. (شخ) *Mesâilü* Şeyhilislâm Ebi'l-Hasen [Atâ b. Hamza es-Suġdî]
15. (نج) *Mesâilü* Necmeddin Nesefî

[590] Esat Efendi, 1001 nüshasında yer alan bu kaynak remizler esasen **el-Mülteḳat**'ın aslı olan **el-Câmiʿu'l-kebîr fi'l-fetâvâ'**ya ait olması ve **el-Mülteḳat**'taki fetvaların kaynak tahrîclerinin bu asıl kitaptan yapılmış olması da mümkündür.

[591] Bildiğimiz kadarıyla Hanefî literatürde bu isimde iki eser vardır. Bunlardan ilki Ebu Cafer el-Hindüvânî'ye aitken diğeri Muhammed b. Ebî Şücâ el-Alevî es-Semerkandî'ye aittir. **el-Mülteḳat**'ta bunlardan hangisinin kaynak olarak kullanıldığını belirleyemedik.

[592] Bu eserden **Muḫtaṣaru'ṭ-Ṭaḥâvî**'nin mi yoksa başka bir eserin mi kastedildiği belirlenememiştir.

[593] Bu eserden **Muḫtaṣaru'l-Kerḫî**'nin mi yoksa başka bir eserin mi kastedildiği belirlenememiştir.

Kaynak listesinde bulunan eserlerle yazarın giriş bölümündeki ifadeleri arasında bir uyum olduğunu; *el-Mülteḳat*'ın derleme kaynaklarının nevâdir mesâilini ihtiva eden fürû kitaplarıyla, Irak, Buhara ve Semerkant meşâyihine ait fetâvâ/vâkıât mesâilini ihtiva eden fetva kitaplarından ibaret olduğunu görüyoruz. Yazar bu fürû ve fetâvâ kitaplarından derlediği geneli ilgilendiren ve sıklıkla meydana gelen olaylara dair fetvaları 50 ana başlık altında[594] bir araya getirmiştir. Eserin son iki başlığı; kurucu imamların ve meşâyihin hayat hikayelerinden anekdotlara yer veren *bâbü'l-fevâid ve'l-hikâyât* ile Hz. Peygamberin, dört halifenin, Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının ve meşâyihinin vefat tarihlerini içeren *bâbü't-târîḫ*tir.[595] Bu iki bab, Sadrüşşehid sonrası Buharalı fetâvâ yazarlarında görülmeyen, daha çok bölgesel fetva derlemelerinde karşımıza çıkan fıkıh dışı başlıklardandır. Ancak Semerkandî'nin eserinde, revizyoncu yöntemi takip ettiği ve fetvaları dolaylı anlatıma çevirerek soru-cevap gibi fıkıh dışı unsurlardan arındırarak derlediği görülmektedir.

Nâsirüddin Semerkandî'nin başta *el-Mülteḳat* olmak üzere her iki eseri de özellikle fetva yazarı olan öğrencileri Ûşî ve Üsrûşenî'nin çalışmalarına kaynaklık etmiştir.[596] Yine onun *el-Mülteḳat*'ının kaynaklık ettiği çalışmalar arasında Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr el-Hanefî'ye ait *Mecmaʿu'l-fetâvâ* ile Bezzâzî'ye ait *el-Câmiʿu'l-vecîz*'in bulunduğunu görüyoruz.[597] Semerkandî'nin çalışmalarının 6/12. yüzyılda Buharalı fakihler tarafından kaleme alınan eserler üzerinde ise pek etkili olmadığını söyleyebiliriz.

2. *el-Fetâva's-Sirâciyye,* Siraceddin Ali b. Osman el-Ûşî (ö. 575/1179)

[594] Bk. Semerkandî, **el-Mülteḳat,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 1001), 0b (Fevâid kaydı).

[595] Kureşî gibi Hanefî biyografların Hanefîlerin vefat tarihleri ile biyografik bilgilerini, **Meâlü'l-fetâvâ** ismiyle **el-Mülteḳat**'a referansla alıntılandığı görülmektedir. Bk. Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḍıyye,** c. 2, s. 248, c. 3, s. 451, c. 4, s. 12, 23, 46, 72, 83.

[596] Bk. Zharkynbai Sebetov, **el-Fetâva's-Siraciyye adlı eseri çerçevesinde Ali b. Osman el-Ûşî'nin fıkıh ilmindeki yeri,** (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2015), s. 46; Üsrûşenî, hocası Semerkandî'nin **el-Mülteḳat'**ını birçok kez kaynak olarak kullanmıştır. Örnek olarak bk. **el-Fusûl,** vr. 3b, 18b, 114b, 137b.

[597] Ebu Bekr el-Hanefî, **Mecmaʿu'l-fetâvâ,** vr. 65b, 82a, 87a; Bezzâzî, **el-Fetâva'l-Bezzâziyye,** c. 4, s. 99.

Matürîdî mezhebine göre kaleme aldığı *el-Emâlî* adlı nazım eseriyle tanının Siraceddin el-Ûşî, Fergana vadisinde bugün Kırgızistan toprakları içinde bulunan Oş (Ûş) şehrinde doğmuştur. Tam adı Ebû Muhammed (Ebü'l-Hasen) Sirâcüddîn Alî b. Osmân b. Muhammed b. Süleymân et-Teymî eş-Şehîdî el-Fergânî el-Ûşî'dir. Başta Buhara ve Semerkant olmak üzere birçok ilim merkezini dolaşan el-Ûşî, aralarında Nâsirüddîn Semerkandî ve Alâeddin el-Üsmendî'nin de yer aldığı birçok isimden faydalanmıştır. Meşhur Hanefî fakihi Attâbî onun öğrencileri arasındadır. Bir dönem kadılık da yaptığı anlaşılan Ûşî, akaid, fıkıh ve hadis alanlarında eserler vermiş 575/1179 yılında vebadan vefat etmiştir.[598]

Gelenekte *el-Fetâva's-Sirâciyye* olarak bilinen ve giriş kısmında yazarın daha önce kaleme aldığı bir başka eserden ihtisar olduğu belirtilen eser,[599] *el-Câmiʿu's-ṣaġīr* ve *el-Câmiʿu'l-kebîr* ve *ez-Ziyâdât* ile sayılamayacak kadar çok eserde yer alan bölge imamlarının fevâidlerinden (fetvalar) seçilerek derlenmiştir.[600] Sebetov araştırmasında bu kaynakların kapsamlı bir listesini vermektedir. Buna göre Ûşî başta zâhirü'r-rivâye eserleri olmak üzere 2/8. yüzyıldan 6/12. yüzyıla kadar kaleme alınmış birçok fürû ve fetva eserini derlemesinde kaynak olarak kullanmıştır.[601] Bu kaynaklardan müftülerin ihtiyaçları doğrultusunda seçilerek derlenen fetvalardan oluşan çalışma,[602] "seçmeci fürû-fetva derlemeleri" türünün önemli bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim *el-Fetâva's-Sirâciyye* kaynaklarda, "birçok kitapta bulunmayan nadir vakaları ihtiva eden bir fetva eseri" olarak nitelendirilmiştir.[603]

Ûşî, "fürû-fetva derlemeleri"nin genel karakteristiğine uygun olarak derlediği fetvalarda, müftü ismi, kaynak vb. fıkıh dışı unsurlara yer vermez. Onun çalışmasında fetvalar, genelde herhangi bir kaynağa ya da isme nispet edilmeksizin kaydedilmiştir. Ancak kendisi, ihtilafa işaret etmek maksadıyla ya da farklı fetvalar arasında tercih

---

[598] Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Sebetov, **el-Fetâva's-Sirâciyye,** s. 5-30.

[599] Eserin yazara nispetiyle ilgili tartışmalar için bk. el-Bestevî Muhammed Osman, "el-Mukaddime", Ûşî, Siraceddin Ali b. Osman, **el-Fetâva's-Sirâciyye,** (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1432/2011), s. 19 vd.

[600] Bk. Ûşî, **el-Fetâva's-Sirâciyye,** s. 24.

[601] Eserin kaynakları hakkında geniş bilgi için bk. Sebetov, **el-Fetâva's-Sirâciyye,** 36-49.

[602] Bk. Ûşî, **el-Fetâva's-Sirâciyye,** s. 24.

[603] Bk. Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẓ-ẓunûn,** c. 2, s. 1224. Sebetov, Hanefî mezhebi içerisinde Ûşî'yi ve çalışmasını öne çıkaran bazı görüş ve meselelere çalışmasında detaylıca inceler. Bk. Sebetov, **el-Fetâva's-Sirâciyye,** s. 190-207.

edilen görüşe ve tercih sahibine işaret etmek vb. amaçlarla zaman zaman esere ya da fetva/tercih sahibinin ismine yer verebilmektedir.[604] Ûşî bu maksatla, başta kurucu imamlar olmak üzere 2/8. yüzyıldan 6/12. yüzyıla kadar, çoğu Maveraünnehir bölgesinde yaşayan birçok isme atıfta bulunmuştur. Sebetov onun, kurucu imamlar dışında en çok Ebu'l-Leys Semerkandî, Serahsî ve Sadrüşşehid Hüsameddin'in görüş ve tercihlerine başvurduğunu söyler.[605] Yine Sebetov, Şeybânî'nin eserleri dışında Ûşî'nin en çok atıfta bulunduğu çalışmaların hocası Nâsirüddin Semerkandî'ye ait *el-Mülteḳat* ile müellifini tespit edemediği *el-Fetâvâ* adlı eser olduğunu ifade eder.[606]

"Seçmeci fürû-fetva derlemeleri" türünün derlemelerde takip ettiği ortak metot olan "revizyoncu yöntemi" benimseyen Ûşî, bununla birlikte çalışmasının iki babını fıkıh dışı iki başlığa tahsis etmiştir. Bunlardan sonuncusu *Kitâbü'l-fevâid* başlıklı olup Ûşî bu bölümde ilmin ve fıkhın nakillere, Hz. Peygamber, dört halife Ebû Hanîfe, Şâfiî (ö. 204/820), Kıraat imamı Âsım'ın (ö. 127/745) biyografilerine dair anekdotlara yer vermiştir.[607] Nâsirüddin Semerkandî'nin *el-Mülteḳat*'ı ile benzer başlık ve muhtevaya sahip olduğu görülen bu başlıkta Ûşî'nin hocasından etkilendiği anlaşılmaktadır. Seçmeci fürû-fetva derlemelerinin ilk örneklerinde görülen bu fıkıh dışı bölüm, bir sonraki başlıkta göreceğimiz üzere türün gelişmiş örneklerinde tamamen terk edilecektir.

Ûşî'nin *kitâbü'l-fevâid* başlığından önce yer verdiği *kitâbü edebi'l-müftî ve't-tenbîh ale'l-cevâb* ünvanlı başlık ise literatürde fetva usulüne dair açılmış ilk başlık olması açısından önemlidir. Ağırlıklı olarak fetva vermenin meşruiyeti, şartları, usul ve erkânı ile ictihadda hata-savab meselesi gibi fetvayla ilişkili konular işlenmiştir.[608] Bir sonraki başlıkta göreceğimiz üzere bu türün gelişmiş örneklerinde daha ayrıntılı bir şekilde incelenen "farklı görüşler arasında tercihte bulunurken müftünün takip

[604] Bu müftülerin ve kaynakların isimleri için bk. Sebetov, Zharkynbai, **el-Fetâva's-Sirâciyye,** 49-84.
[605] Bk. Sebetov, **el-Fetâva's-Sirâciyye,** 49-84.
[606] Sebetov, **el-Fetâva's-Sirâciyye,** 49. Onun ismini tespit edemediği bu eser, Semerkandî'ye ait **Kitâbü'n-nevâzil'**dir. Örnek olarak krş. **el-Fetâva's-Sirâciyye,** s. 133; Semerkandî, **Kitâbü'n-Nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Nuruosmaniye, 2067), vr. 153b. Ayrıca Fetâvâ literatüründe "el-Fetâvâ" sözü mutlak olarak kullanıldığında Semerkandî'nin **Kitâbü'n-Nevâzil**'ine işaret eder.
[607] Ûşî, **el-Fetâva's-Sirâciyye,** s. 607-616.
[608] Ûşî, **el-Fetâva's-Sirâciyye,** s. 599-606.

edeceği kurallar" da çok özlü bir şekilde bu başlıkta incelenen konular arasındadır.[609] Onun çalışmasında yer verdiği bu başlık, *Resmü'l-müftî* alanının en önemli eserlerinden İbn Âbidin'e ait *Şerḥu ʿUḳūdi resmi'l-müftî*'de birden fazla kez atıf almıştır.[610]

Ûşî'nin *el-Fetâva's-Sirâciyye*'si, başta temel kaynakları arasında yer aldığı Cemaleddin Sicistânî'ye (ö. 639/1240) ait *Münyetü'l-müftî* olmak üzere kendisinden sonra kaleme alınan birçok çalışmayı etkilemiş ve kendilerine kaynaklık etmeyi başarmış önemli bir fetva eseri olarak literatürdeki yerini almıştır.[611]

B. En Gelişmiş ve Etkili Örnekler: Velvâlicî (ö. 540/1146'dan sonra), Attâbî (ö. 586/1190) ve Kâdîhân'ın (ö. 592/1196) Çalışmaları

6/12. yüzyılın en etkili fetva metinlerini üretenler arasında bulunan Abdürreşid el-Velvâlicî, Attâbî ve Kâdîhân eğitimlerini Buharâ'da alan tanınmış Hanefî fetâvâ yazarlarındandır. 467/1075 yılında Tohâristan'a bağlı Velvâlic'de[612] doğan Ebu'l-Feth Abdürreşid el-Velvâlicî, Buhara dışında Belh ve Semerkant'ta da eğitim almıştır.[613] Kendisinin ifadelerinden anlaşıldığı üzere Buhara'da Sadrüşşehid Hüsâmeddin'den fıkıh okumuştur.[614] Bir süre Keş ve Semerkant'ta yaşayan Velvâlicî 540/1146'dan sonraki bir tarihte, doğduğu yer olan memleketi Velvâlic'de vefat etmiştir. Kendi isimiyle anılan *el-Fetâvâ el-Velvâliciyye*, bazı klasik ve modern kaynaklarda Ebû İshâk Velvâlicî'ye de (ö. 710/1310) nispet edilmiştir.[615]

---

[609] Ûşî, **el-Fetâva's-Sirâciyye,** s. 602.

[610] Bk. İbn Âbidîn, **Şerḥu ʿUḳūdi resmi'l-müftî,** s. 115, 116, 121.

[611] Ûşî'nin sonraki fıkıh eserlerine etkisi bağlamında kaynaklık ettiği eserlerin bir listesi için bk. Sebetov, **el-Fetâva's-Sirâciyye,** s. 181-189.

[612] "Velvâlic, Belh'e bağlı bir şehir olup Toharistan ve Belh'in arkasında yer almaktadır. Burası müellifin yaşadığı 6/12. asırda Toharistan bölgesi olarak bilinmekte, bugün ise Afganisan'ın kuzeyine tekâbül etmektedir. Ceyhun nehrinin yukarı havzasında tarihî bir bölge olan Toharistan ile geniş anlamda Belh'e bağlı olan bütün dağlık alanlar kastedilmektedir. Dar anlamda kastedilen ise Belh ile Bedahşan arasındaki bölgedir." Bk. Esrâ Tavşan, **el-Fetâvâ'l Velvâliciyye'nin Hanefî Nevâzil Literatüründeki Yeri**, (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi SBE, 2021), s. 57.

[613] Velvâlicî'nin Buhara, Semerkant ve Belh'te kendilerinden ilim aldığı hocaları için bk. Tavşan, **el-Fetâvâ'l Velvâliciyye,** s. 53.

[614] Firyevî, Firyevî, Mikdad b. Musa, "Mukaddime", Velvâlicî, Abdürreşid, **el-Fetâva'l-Velvâliciyye,** (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), c. 1, s. 10.

[615] **el-Fetâvâ el-Velvâliciyye**'nin aidiyet problemi hakkında bk. Firyevî, "Mukaddime", c. 1, s. 9-11; bk. Tavşan, **el-Fetâvâ'l Velvâliciyye**, s. 54-57.

Hayatı ve hocaları hakkında fazla malumat bulunmayan Ebû Nasr (Ebü'l-Kāsım) Zeynüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Attâbî el-Buhârî'nin, fetâvâ yazarlarından Ûşî'nin icazetli öğrencisi olduğu ve kadılık yaptığı bilinmektedir.[616] Yine kadılık yaptığı bilinen[617] Fahreddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî ise Buhara'da fıkıh eğitimi veren birçok isimden ders almıştır. Bunlar arasında dedesi Şemsüleimme Mahmud el-Özcendî, Burhaneddin el-Kebir ve Mahmud el-Özcendî'nin kendisine uzun süre mülazemet ettiği Zahîrüddin Hasen b. Ali el-Mergînânî gibi isimler bulunmaktadır.[618]

Bildiğimiz kadarıyla gelenekte Attâbî'nin Hanefî mezhebindeki konumuna dair herhangi bir değerlendirme yapılmamıştır. Hanefî fıkıh eserlerinde kendisinden nakledilen fıkhî tercih ve tashihler[619] onun en azından tercih ashabından olduğuna bir işaret kabul edilebilir. İbn Kemal Paşa tarafından Hanefî fakihlerin fıkhî yetkinliklerine göre yedi sınıfta değerlendirildiği tasnifte Kâdîhân meselede müçtehit olarak tanımlanmıştır.[620]

Bu yüzyılın son çeyreğinde vefat eden üç çağdaş ve yetkin ismin bir diğer ortak özelliği de "seçmeci fürû-fetva derlemeleri"nin en gelişmiş ve etkili eserlerini ortaya koymuş olmalarıdır. Daha önce de belirtiğimiz üzere Velvâlicî'nin *el-Fetâvâ'l-Velvâliciyye* isimli çalışması hocası Sadrüşşehid'e ait *Kitâbü'l-vâḳıʿât* merkezli bir çalışmadır. Velvâlicî, mukaddime kısmında çalışmasını, hocası Sadrüşşehid Hüsâmeddin'in -bizim *Kitâbü'l-vâḳıʿât* olduğunu tespit ettiğimiz- eserine, fetva ehlinin bilmesi gereken önemli ve çokça karşılaşılan vâkıât meseleleri ile Şeybânî'nin kitaplarındaki aynı mahiyetteki meselelerini ilave ederek oluşturduğunu ifade etmiştir.[621] Dolayısıyla bizzat kendi ifadelerinden de anlaşıldığı üzere Velvâlicî *Fetâvâ*'sını, fürû ve fetva meseleleri arasından "vâkıât" nitelikli olanları seçip almak suretiyle derlemiştir. Bu da onun çalışmasını "seçmeci fürû-fetva derlemeleri" türünde

[616] Sebetov, **el-Fetâva's-Sirâciyye,** s. 57.
[617] Ahmet Özel, "Kādîhan", **DİA**, c. 24, s. 121.
[618] Bk. Kasım Eşref, "Mukaddime", **Şerhu'z-Ziyâdât,** mlf. Kâdîhân, (Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî, 1421/2000), c. 1, s. 71-75.
[619] Örnek olarak bk. İbn Âbidîn, **Reddü'l-muḥtâr,** c. 1, s. 219, c. 2, s. 59, 145, 594, c. 3, s. 261, 277.
[620] İbn Âbidîn, **Şerḥu ʿUḳūdi resmi'l-müftî,** s. 72.
[621] Velvâlicî, **Fetâvâ'l-Velvâliciyye,** c. 1, s. 27-28. Ayrıca bk. "Üçüncü Bölüm."

bir eser yapar. Ayrıca Velvâlicî'nin *Fetâvâ*'sı, gerek hacmi gerekse de tertibi itibariyle bu tür derlemelerin en gelişmiş örneklerinden biridir.

Attâbî eserine, fetva ve kaza görevlerini almanın dinî hükmü ile fetva usulüne dair kuralları içeren giriş kısmıyla başlamış ve çalışmasını zâhirü'r-rivâyeyi oluşturan eserlerin vâkıâtı ile mütekaddim ve mütaahhir dönem alimlerin fetvalarından oluşturduğunu ifade etmiştir. Onun giriş kısmında *Câmiʿu (Cevâmiʿu)'l-fiḳh* adını verdiğini söylediği çalışması gelenekte *el-Fetâva'l-ʿAttâbiyye* olarak da anılmıştır. Kâdîhân ise eserine bir isim vermemiştir. *Fetâvâ Ḳāḍîḫân* olarak bilinen, kaynaklarda bazen *el-Fetâva'l-Ḫâniyye* bazen de kısaca *el-Ḫâniyye, Ḳāḍîḫân* ya da *el-Emâlî* olarak anılan eserin imlasına 10 Muharrem 578/16 Mayıs 1182 tarihinde başlandığı, bazı nüshalarının giriş kısmında ifade edilmektedir.[622] Yazarın giriş kısmında ifade ettiği üzere kitapta, sıklıkla meydana geldiği için kendilerine ihtiyaç duyulan, ümmetin sürekli olarak gündemini oluşturan, bu nedenle de fakih ve imamların yoğun rağbet gösterdiği, mütekaddim ashab ya da müteahhir meşâyihten nakledilen meseleler derlenmiştir.[623] Yine giriş kısmında ilerleyen sayfalarda detaylıca tahlil edeceğimiz kapsamlı bir fetva usulü yer almaktadır.

Velvâlicî, Attâbî ve Kâdîhân'ın çalışmaları, konu tertibi ve fetva mesâilinin fıkıh dışı unsurlardan arındırılarak dolaylı anlatım üslubuna çevrilmesi açısından fürû literatürüne oldukça benzemektedir. Her üç çalışmada da Sadrüşşehid'in ortaya koyduğu bu "revizyoncu yöntem" yazarları tarafından yeniden uygulanmıştır. Buna göre meseleler her defasında yeniden revize edildikleri için hacim olarak daha da kısalmışlardır. Bu da onları hem fürû meselelerine daha benzer hale getirmiş hem de daha küçük hacimde daha fazla meselenin derlenmesini sağlamıştır. Ayrıca bu "yeniden revize edilme olgusu" sadece literatürün bu alt türüyle sınırlı kalmamış meselelerin alıntılandığı aynı türde veya farklı türdeki literatürde devam etmiştir. Aynı örnek üzerinde Sadrüşşehid, Kâdîhân ve İbn Nüceym (ö. 970/1563) tarafından gerçekleştirilen bir revizyon örneğine burada yer vermekte fayda görüyoruz:

- **Semerkandî, *Kitâbü'n-Nevâzil*, vr. 170a**

[622] Bk. **Kâdîhân, Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi, 1148), 1b; Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẓ-ẓunûn,** c. 2, s. 1227.
[623] Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c. 1, s. 7.

وسئل محمد بن مقاتل عن الصلاة على الثلج قال إن لبّده ثم صلى عليه جاز وإن لم يلبده ولكنه سجد على ثلج كثير قد سقط بالأرض فكان يغيب وجهه فيه ولا يجد حجمه لم يجز وهو كالساجد في الهواء

• Sadrüşşehid, *Kitâbü'l-vâḳıʿât,* vr. 15a

إذا صلى على الثلج إن لبده جاز لأنه صار بمنزلة الأرض وإن لم يلبده وكان يغيب وجهه فيه ولا يجد حجمته لم يجز لأنه بمنزلة الساجد في الهواء

• Kâdîhân, *el-Fetâvâ,* c. 1, s. 30

وتجوز الصلاة على الثلج إن كان لبده ويستقر فيه الجبين لأنه بمنزلة الأرض وإن كان يغيب فيه الجبين ولا يستقر لا يجوز كما لو سجد على الهواء

وكذا التبن والقطن المحلوج وكل ما لا تستقر فيه الجبهة كالدخن والجاورس

ويجوز على الحنطة والشعير لأنه يستقر في الجبين ويجد حجم ما تحته

• İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik,* c. 1, s. 338

وإن سجد على الثلج إن لم يلبده وكان يغيب وجهه ولا يجد حجمه لم يجز وإن لبد جاز وكذا إذا ألقى الحشيش فسجد عليه إن وجد عليه حجمه جاز وإلا فلا وكذا في التبن والقطن

Nevâzil'de müftü ismiyle birlikte yer alan 140 karakterden oluşan "kar üstünde namaz meselesi" Sadrüşşehid tarafından Semerkandî'ye ait *Nevâzil*'e işaret eden "nun" remziyle birlikte, müftü isminden ve soru-cevap ifadelerinden arındırılarak 106 karakterde özetlenmiştir. Kâdîhân, kaynak bilgisinden arındırdığı aynı meseleyi 108 karakterde yeniden ifadelendirmiş ve bu meseleye ot, pamuk, arpa ve buğday meselelerini ilave ederek konuyu 216 karakterde tamamlamıştır.[624] Son olarak İbn Nüceym, meselelerin tamamını 130 karakterde yeniden ifadelendirerek özetlemiştir. Bütün bunlar, Sadrüşşehid sonrası fetâvâ/vâkıât mesâilinin her bir eserde yeniden ifadelendirilerek dolaylı anlatıma çevrildiğini, kendisine eklenen benzer meseleler sayesinde de hacmi artsa da *Kitâbü'n-nevâzil*'deki orijinal fetvaya oranla daha küçük bir hacme ulaştığını göstermektedir.

Velvâlicî, Attâbî ve Kâdîhân fetâvâ alanındaki bu çalışmalarında, vâkıât özelliği taşıyan zâhirü'r-rivâye, nevâdir ve fetâvâ kategorilerine ait meseleleri, hem tertip hem

[624] Bu örnek üzerinde de gördüğümüz üzere eser derlemelerine göre seçmeci fürû-fetva derlemelerindeki mesele sayısı, zâhirü'r-rivâye ve nevâdir mesâilinin eklenmesiyle oluşan artışın yanı sıra, kendilerine eklenen benzerleri sayesinde fetva mesâilinin sayısının yükselmesiyle de artış göstermiştir.

dil-üslup hem de yöntem ve muhteva açısından fürû eserlere oldukça benzeyen çalışmalarda derlemek suretiyle fürû ve fetva meselelerini bir araya getirme işini tamamlamışlardır. Böylece fetvaların doktrine dahil edilmeleri işi, şerhlerden önce bu iki mesâil türünü sistematik bir şekilde derleyen bu tür çalışmalarda gerçekleşmiştir. Hallaq'ın, fetva meselelerinin fürû çalışmalara dahil edilebilmek için gerekli formata çevrilmelerinden ibaret olan "fıkıh dışı unsurlardan arındırma (*tecrîd*) ve kısaltma (*telḫîs*)" işlemlerine tabi tutuldukları ve Bedir'in, Hanefî fetva literatüründe bu işlemlerin Sadrüşşehid'in *el-Vâḳıʿât*'ında gerçekleştiği yönündeki tespitlerine daha önce değinmiştik. Bedir, Sadrüşşehid'in *el-Vâḳıʿât*'ına dahil edilen meşâyihe ait bu meselelerin daha sonra veya ondan biraz önce "Hanefî vâkıât görüşleri kapsamında" hukuk doktrininde yerini aldığını söyler. Ona göre bu meseleler artık doktrini tanımlamayı hedefleyen metin/muhtasar ve şerhlerde doktrinin bir parçası olarak zikredilecektir.[625]

Bu önemli tespitlere katılmakla birlikte şu eklemeyi yapmayı uygun görüyoruz: Sadrüşşehid tarafından soru-cevap ve benzeri fıkıh dışı unsurlardan arındırılan, dolaylı anlatıma ve daha kısa ifadelere kavuşturulan (*tecrîd* ve *telḫîs*) fetâvâ/vâkıât meselelerinin bize göre muhtasar ve şerh türü eserlerden önce ilk defa doktrinin bir parçası olarak konumlandırıldıkları literatür, ansiklopedik ve seçmeci "fürû-fetva derlemeleri"dir. Sadrüşşehid sonrasında gelişen literatürün bu iki alt türünde *tecrîd* ve *telḫîs* faaliyetleri devam etmiş ancak buna ilaveten fürû ve fetva meseleleri, muhtasar ve şerh türü eserlerden önce ilk defa birbirini tamamlayan unsurlar olarak doktrindeki yerlerini almışlardır. Hatta seçmeci fürû-fetva litaratüründe, fürû ve fetva meselelerinin doktrindeki birliktelikleri o denli vurguludur ki, örneğin Kâdîhân ve öğrencisi *Ḫulâṣa* yazarı Tâhir b. Ahmed -teorik olarak aralarında hiyerarşik bir sıralamanın varlığını kabul etmekle birlikte-[626] çalışmalarında fürû ve fetva meselelerine, onları birbirinden ayırt etmeksizin karışık olarak yer vermiştir.[627] Dolayısıyla bu iki türdeki fetva derlemeleri, Bedir'in dile getirdiği "gerçek fetva

[625] Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 99.

[626] Nitekim Kâdîhân çalışmasının başında yer verdiği ve müftünün fetva verirken mezhep mesâili karşısında nasıl davranacağını düzenleyen kurallarda bu hiyerarşiyi net olarak ortaya koymuştur.

[627] Bk. Ençakar, "Kınalızâde Ali Efendi"**,** s. 126.

eserleriyle[628] muhtasar ve şerh türü eserler arasında köprü oluşları"nın yanı sıra, fürû ve fetva meselelerini birlikte, birbirlerini tamamlayıcı bir şekilde doktrine dahil eden ilk çalışmalar olmuştur.

Attâbî ve Kâdîhân'ın çalışmalarının en dikkat çekici yönlerinden biri de giriş bölümlerinde fetva usulüne dair kısa ve öz metinlere yer vermeleridir.[629] Her iki isim de gerek kurucu imamlardan gerekse meşâyihe ait görüşler arasından müftünün hangi görüşü fetvaya esas alması gerektiğine dair kuralları ortaya koymuşlardır. Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından bu yana varlığını sürdüren görüşlerdeki çoklu yapı, meşâyihin fetva pratiğinde tek görüşü esas alma zorunluğuyla birleşince ortaya "tercih olgusu" çıkmıştır. Gerek bireysel fetva derlemelerinde gerekse Ebu'l-Leys Semerkandî'yle başlayan çoklu derlemelerde delillerinin kuvvetliliği, örf, zaruret ve ihtiyaç gibi gerekçelerle meşâyih, Ebû Hanîfe ve öğrencilerine ait görüşlerden birini tercih edegelmişlerdir. Bu duruma zamanla, kurucu imamlara ait bir görüşün bulunmadığı, meşâyihin ictihad ederek ortaya koyduğu farklı görüşler arasından tercih yapma zorunluluğu da eklenmiştir. İşte Attâbî ile Kâdîhân, gerek kurucu imamlara gerekse meşâyihe ait farklı görüşler arasından müftünün neye göre tercihte bulunacağı ve hangi görüşle fetva vereceği hususunu netleştiren bu kuralların, yaklaşık dört yüzyıllık bir fetva geleneği içerisinde kendi zamanlarına kadar ulaştığı noktayı temsil eden formlarına çalışmalarının başında yer vermişlerdir. Bu kurallar aynı zamanda onların kendi fetva çalışmalarında tercihte bulunurken takip ettikleri yönteme de işaret etmektedir.

Attâbî'nin yer verdiği kurallara göre, kurucu imamlardan konuyla ilgili farklı görüşler varsa prensip olarak Ebû Hanîfe'nin görüşüyle fetva vermek esastır. Eğer konuyla ilgili genel bir ihtiyaç durumu (*ʿumûmü'l-belvâ*) söz konusuyla ancak o vakit müftü Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşüyle ya da onlardan birinin görüşüyle fetva verebilir. Attâbî bu ikinci duruma *müzâraʿa* akdinin cevazı ve *müşâʿ* (hisseli) malın kiralanması meselelerini örnek verir. Nitekim meşâyih bu iki konuda, Ebû Hanîfe'nin

[628] Bizim "kişisel fetva derlemeleri" dediğimiz tür kastediliyor.

[629] Attabî ve Kâdîhân'ın fetva adabı hakkındaki bu önemli mukaddimelerine Bedir de dikkat çekmiştir. Ayrıca Bedir fetva literatüründe gerçekleşen ictihâd pratiğinin usulü olması açısından burada yer verilen kuralların mahiyetini aydınlatıcı nitelikte bir değerlendirme de yapmıştır. Fıkıh usulü ile fetva usulünün bir karşılaştırmasını da içeren bu değerlendirme için bk. Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 113-116.

adem-i cevaz fetvasını almamış ve genel ihtiyaca binaen bu iki imamın görüşüyle fetva vermişlerdir. Meşâyihin genel ihtiyaca binaen Ebû Hanîfe'nin görüşünü terk ettikleri bir diğer husus da Buhara'da elbiselere bulaşan çamurun -hayvan dışkısıyla karışık olsa bile- namazın cevazına engel olmadığı konusudur. Meşâyih bu konuda Şeybânî'nin Rey şehrinde eti yenen hayvanların dışkıları hakkında verdiği fetvayı esas almıştır. Yine Attâbî, konuyla ilgili kurucu imamlardan bir görüş gelmediyse bu durumda müftünün mütekaddim meşâyihten, zühdü, verâsı ve fıkıh ilminde yetkinliğiyle bilinen birine ait görüşle fetva vermesinin câiz olduğunu söyler. Konuyla ilgili meşâyih arasında ihtilaf varsa bu durumda da müftü, fıkıh, hafıza, verâ ve zühd durumlarını dikkate alarak bu hususlarda en üstün gördüğü ismin görüşüyle fetva vermelidir.[630]

Attâbî'nin ana hatlarıyla ortaya koyduğu bu fetva usulünde öncelikle Ebû Hanîfe'nin onun ardından da meşâyihin otoritesinin belirginleştirildiği çok açıktır. Müftünün Ebû Hanîfe'nin görüşünü bırakıp Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin görüşünü alabilmesi için halkın o görüşe genel bir ihtiyacının bulunması gerekir. Aksi halde Ebû Hanîfe'nin görüşü bırakılamaz. Bu kuralın desteklendiği örneklerde meşâyih uygulamasının referans gösterilmesi kurucu imamların görüşlerinden hangisinin uygulanacağı konusunda meşâyih otoritesinin ne kadar belirleyici olduğunu göstermektedir.

Attâbî'nin fetva usulünün aksine Kâdîhân'ın yer verdiği ve adına *resmü'l-müftî*[631] dediği kurallar daha ayrıntılıdır. O, Attâbî gibi sadece kurucu imamların görüşleri üzerinden bir hiyerarşi oluşturmamış aynı zamanda bu görüşlerin nasıl rivayet edildiğini, kendilerinden bir rivayet bulunmayan konularda meşâyihin verdiği fetvalardaki icmâ ve ihtilaflarını, müftünün müçtehit olup olmaması durumlarını da dikkate almıştır. Bu noktada diyebiliriz ki Kâdîhân, Hanefî mezhebinin klasikleşmiş

[630] Attâbî, **Cevâmiʿu'l-fıkh,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Fatih, 1559), vr. 1b.

[631] Resmü'l-müftî kavramı, "müftüye, hangi görüşle fetva vereceği hususunda yol gösteren alamet (rehber)" olarak açıklanmıştır. Bk. İbn Âbidîn, **Reddü'l-muḥtâr,** c. 1, s. 69. Ancak Kâdîhân'ın döneminde ve hatta daha eski dönemlerde bu kelime "bilinen, örf-adet olan" anlamında kullanıldığını görüyoruz. (bk. Ahmed b. Ali, **Kitâbü'z-Zevâid ʿale'l-Fevâid,** Burdur: Burdur İl Halk Kütüphanesi, 184, vr. 218b; Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 118, Buharî, **ez-Ẕaḫîra,** c. 7, s. 412, c. 12, s. 414, c. 13, s. 283). Buna göre *resmü'l-müftî* kavramı "müftünün takip etmesi gereken yöntem ve uyması gereken kurallar/prosedür" anlamına gelmektedir.

üçlü hiyerarşik mesâil tasnifini ilk defa ortaya koyan isim olmuştur. Daha önce Ebu'l-Leys Semerkandî *Kitâbü'n-nevâzil*'in başında bu üç tür mesâile bulundukları eserlerin isimlerine yer vermek suretiyle işaret etmişse de, bunları açıkça hiyerarşik bir sınıflandırmaya tabi tutmamıştır. Kâdîhân'ın *Fetâvâ*'sında tam olarak yaptığı şey de budur: Hanefî mesâilini hiyerarşik bir sınıflandırmaya tabi tutmak. Onun yaptığı bu sınıflandırmaya göre Hanefî mezhebine ait meseleler, fetvaya esas olma noktasında aralarında hiyerarşik üstünlük bulunan üç basamaktan oluşur. Birinci ve en üst basamakta *ashâb*tan (kurucu imamlar) zahir rivayetler içerisinde nakledilmiş olan meseleler yer alır. İkinci basamakta *ashâb*tan (kurucu imamlar) zahir rivayetler dışında nakledilmiş olan meseleler gelir. Son sırada ise *ashâb*tan (kurucu imamlar) herhangi bir naklin bulunmadığı konularda meşâyihe ait görüşler kendisine yer bulmuştur. Kâdîhân'a göre Hanefî müftü herhangi bir konuda fetva vereceği zaman meseleler arasındaki bu hiyerarşiyi takip etmek zorundadır. Fetvaya konu olan mesele üst basamaktaki bir mesele grubuna aitse, müftü prensip olarak alt basamağa ait bir hükmü fetva olarak veremez. Kâdîhân, bu üçlü hiyerarşik yapı içerisinde müftünün nasıl hareket edeceğini *resmü'l-müftî* metninde detaylı bir şekilde ortaya koymuştur:[632]

> Resmü'l-müftî hakkında bir fasıl: Zamanımızda, ashabımızdan olan (Hanefî) bir müftüden bir meseleyle ilgili fetva istendiğinde ve kendisine bir olay hakkında soru sorulduğunda (şu şekilde hareket eder):
>
> **I. İlgili mesele ashaptan (kurucu imamlar) nakledilmişse:**
>
> **(1) Zahir rivayet olarak gelmişse:**
>
> **a.** *(Konu) ashab arasında ihtilafsız ise bu durumda müftü onların görüşünü alır ve bu görüşle fetva verir*. Bu durumda müftü iyi bir müçtehit bile olsa onların bu ortak görüşüne muhalefet etmez. Çünkü zahir olan şudur ki, hak ashabımızla birliktedir, onları ıskalamaz. Müftünün ictihadı da onların ictihadlarına ulaşamaz. Bu durumda müftü, ashabımıza muhalefet edenlerin görüşüne iltifat etmez. Yine bu durumda müftünün delili kabul

[632] Kâdîhân'a ait *resmü'l-müftî* metni daha önce bazı çağdaş araştırmalarda alıntılanmıştır. Ancak metinde içkin olarak bulunan hiyerarşik tasnif bu çalışmalarda tam olarak ortaya çıkarılmamış ve netice itibariyle yanlış ya da eksik sınıflandırma içeren bir metin sunulmuştur. Örnek olarak bk. Şuayip Pişkin, **Kâdîhân ve Haniyye'deki Metodu**, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi SBE, 2001), s. 48-50; Hasan Tetik, **Kâdîhan'ın el-Fetâvâ adlı eserinde örf ve âdet,** (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 2006), s. 25; Osman Bayder, "Bedreddin eş-Şühâvî'nin **et-Tırâzü'l-müẕheb** adlı eserinin tahkik ve tercümesi"**, Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi,** 2/1 (Haziran 2019), s. 242.

edilmez. Zira ashabımız delilleri bilmiş sahih ve sabit olanlarla olmayanları ayırt etmişlerdir.

b. *(Konu) ashab arasında ihtilaflı ise:*

1. "İki öğrencisinden biri Ebû Hanîfe ile aynı görüşte ise" bu durumda ikisinin görüşünü alır. Nitekim bu durumda şartlar oluşmuş ve doğruluk delilleri ikisinin görüşünde toplanmıştır.

2. "İki öğrencisi de Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmişse": **(i)** *İhtilaf, dönem ve zaman farklılığından kaynaklanan bir ihtilafsa* -zâhir adaletle hükmetme meselesinde olduğu gibi- bu durumda müftü, insanların durumları değiştiği için Ebû Yûsuf'la Şeybânî'nin görüşünü alır. **(ii)** *(İhtilaf, dönem ve zaman farklılığından kaynaklanan bir ihtilaf değilse)* **(1)** *Müzâraʿa* ve *muʿâmele* vb. (*umum belvâ* olmuş) konularda Ebû Yûsuf ile Şeybânî'nin görüşünü alır. Çünkü müteahhir alimler bu konuda görüş birliği içerisindedir. **(2)** Bunun dışındaki (*umum belva* olmamış) konularda ise bazılarının dediğine göre müçtehit serbest olur ve kişisel görüşünün yöneldiği doğrultuda amel eder. Abdullah b. Mübarek ise müftünün böyle bir durumda Ebû Hanîfe'nin görüşünü alması gerektiğini söylemiştir.

Müçtehidin tanımında farklı görüşler ortaya konmuştur. Bazıları demiştir ki, kendisine sorulan -örneğin- on meseleden sekizine doğru cevap veren, geri kalan iki meselede hata eden kişi müçtehittir. Bazıları da demiştir ki, ictihad için (Şeybânî'ye ait, *el-Aṣl* olarak da bilinen) *Mebsûṭ*'u ezberlemek, nasih-mensuhu, muhkem-müevveli bilmek ve insanların örf ile adetlerine vakıf olmak şarttır.

(2) İlgili mesele ashaptan (kurucu imamlar) zahir rivayetler dışında gelmişse ashabımızın usulüne uygun olması şartıyla bu tür rivayetlerle amel edilir.

II. İlgili mesele hakkında ashaptan (kurucu imamlar) bir nakil yoksa (ve konuyla ilgili meşâyih görüş bildirmişse)

(1) Konuyla ilgili mütaahhir alimler (meşâyih) arasında ittifak varsa müftü bununla amel eder.

(2) Konuyla ilgili mütaahhir alimler (meşâyih) arasında ihtilaf varsa:

a. (Müftü müçtehitse) ictihad eder ve kendisine göre doğru olan görüşle fetva verir.

b. Müftü müçtehit olmayıp mukallitse bu durumda kendisine göre insanların en fakihinin görüşünü alır ve fetvayı da o kişiye nispet eder. Eğer insanların en fakihi müftüden farklı bir şehirde yaşıyorsa müftü ona mektup yoluyla danışır.

Helali haram kılmak ve haramı helal kılmak suretiyle Allah'a iftira atmaktan korkarak verdiği fetvada müftünün ihtiyatlı olması, cüretkâr davranmaması gerekir.[633]

Kâdîhân'ın ilk cümlesinde göze çarpan husus, 6/12. yüzyılda yaşayan ve kendisini Hanefî mezhebine nispet eden bir müftünün Ebû Hanîfe ve iki öğrencisinin ittifak ettiği bir konuda onların görüşüne muhalefet etmemesi gerektiğidir. Bu gerekliliği ortaya koyarken Kâdîhân, fıkıhta kurucu ictihad döneminin geride kaldığını ve intisap döneminin yaşandığını, dolayısıyla müftülerin intisaplarına uygun hareket etme yükümlülüğü içerisinde olduklarını bu metinle güçlü bir şekilde ifade etmektedir. Kurucu imamların ictihadlarının bu yüzyılda yaşamış müftünün ictihadlarından üstün olduğunu vurgulayan Kâdîhân, öyle görünüyor ki 3/9. ve 4/10. yüzyıl Hanefî meşâyihinin Hanefî doktrinine aykırı olarak verdikleri fetvaların tercih edilmesinin ve bu fetvalara benzer şekilde doktrine aykırı yeni fetvaların ortaya çıkmasının önünü almaya çalışmaktadır. Nitekim bu yüzyıllarda yaşayan Halef b. Eyyûb, Muhammed b. Mukâtil er-Râzî, Muhammed b. el-Ezher, Muhammed b. Seleme, Kâsım b. Sellâm, Ebu Bekr el-İskâf, Ebu'l-Leys Semerkandî ve Muhammed b. el-Fazl el-Buhârî gibi isimlerin mezhebe muhalif olan ve sonraları doktrin dışında bırakılarak münferit kabul edilmiş görüşlerinin varlığı bilinmektedir. Özellikle "bölgesel fetva derlemeleri" bu türden fetva örnekleriyle doludur.[634] Kâdîhân ise yaşadığı yüzyılda müftünün müçtehit bile olsa ictihadının mezhep imamlarına aykırı gerçekleşmesine taraftar değildir. Zira "zamâne" müftüsünün ictihadı hiçbir zaman kurucu imamların ictihadları seviyesine varmayacaktır. O, müftünün ictihadının belli kurallar çerçevesinde kurucu imamların ve meşâyihin görüşleri arasında tercih yapmaktan ibaret olması gerektiğini

[633] Bk. Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân**, c.1, s. 2-3. Metindeki parantez içi ilaveler ve vurgular bize aittir.

[634] Bu isimlerin mezhebe muhalif görüşlerine örnek olarak bk. Semerkandî, **Kitâbü'n-nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Nuruosmaniye, 2067), vr. 156a, 162a, 166b, 194a, 240a, 294a, 296a, 312b, 315a, 330a; Kaya, **Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu,** s. 84, 134; Cafer, **Fıkhü'l-İmam Muhammed b. el-Fazl el-Buhârî el-Hanefî fi'l-ibâdât,** s. 138-140; Mehmûm, **Fıkhü'l-İmam Muhammed b. el-Fażl fi'l-muʿâmelât,** s. 181-183.

düşünmektedir. Pirizâde daha sonra bu ictihad türünü, mezhep imamlarının görüşlerinden tahrîcte bulunabilme ve bunlar arasında tercih yapabilme yetisi olarak tanımlayacaktır.[635]

Resmü'l-müftî metninde otoritesi belirginleştirilen ikinci unsur, kurucu imamlardan "zâhirü'r-rivâye olarak aktarılan görüşler"dir. Kâdîhân'ın ilk derecede yer verdiği zâhirü'r-rivâye dışında rivayet edilen kurucu imamlara ait görüşler ancak onların benimsediği fıkhî asıllara (zâvâbıt) uygun düşmesi halinde fetvada esas alınabilecektir. Bu asılların bulunduğu ya da çıkarıldığı yerler ise yine zâhirü'r-rivâye olarak rivayet edilen görüşlerdir. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus, Kâdîhân'a göre kurucu imamların kişisel fıkhî prensiplerine aykırı olmayan ve zâhirü'r-rivâye dışında nakledilen görüşlerinin meşâyih görüşlerinden önce gelmesidir.

Kâdîhân'ın otorite ve bağlayıcılık atfettiği üçüncü unsur, kurucu imamlardan görüş bulunmadığı konularda "önceki meşâyihin ittifakı" olmuştur. Onun resmü'l-müftî metnine göre müçtehit bile olsa müftü bu ittifaka aykırı görüşle fetva veremez. Müçtehit müftünün kendi ictihadıyla fetva verebileceği yegâne yer, meşâyihin ihtilaf ettiği konulardır. Bu durumda bile Kâdîhân'ın işaret ettiği ictihad "en doğru görüşle fetva vermek"tir. Mukallit müftünün bu gibi ihtilaflı konulardaki tek seçeneğiyse kendisine göre fıkıh ilminde zirve olan isme danışmaktan ibarettir.

Fetva kitaplarında yaşanan fıkhî değişim bağlamında çalışmamızda inceleyeceğimiz *icâre-i tavîle* akdi de Kâdîhân'ın ortaya koyduğu resmü'l-müftî'deki son kategoriye girmektedir: Ashaptan rivayet bulunmadığı için meşâyihin çözüme kavuşturduğu konular. Son bölümde detaylıca göreceğimiz üzere Kâdîhân, kitâbü'l-icâre'de açtığı bir fasılda *icâre-i tavîle* akdinin Muhammed b. el-Fazl tarafından istihrâc edildiğini ve iki farklı uygulama usulü bulunduğunu kaydetmiştir. Uygulamaları detaylıca anlattıktan sonra bizim ileride "icâre-i tavîle + beyʿu'l-vefâ" dediğimiz uygulama hakkındaki ihtilafa yer verir. İkinci uygulama olan "icâre-i tavîle

[635] Bk. İbn Âbidîn, **Şerḥu ʿUḳūdi resmi'l-müftî,** s. 119. Pirizâde'nin "mezhepte ictihâd" olarak bahsettiği bu ictihâd türüne İbn Nüceym "fetvada ictihâd" adını verir. Bk. İbn Nüceym, **el-Eşbâh ve'n-neẓâir,** (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1999), s. 14.

+ muʿâmele" usulü hakkında ise herhangi bir ihtilaf zikretmemiştir.[636] Kâdîhân'ın vaz ettiği resmü'l-müftîye göre ikinci uygulamada herhangi bir ihtilaf bulunmadığı için müftünün bu görüşü alması gerekir. İlk uygulamada ise müftünün müçtehit ya da mukallid olmasına göre durum değişecektir.

[636] Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c. 2, s. 304-305.

BEŞİNCİ BÖLÜM
FETVA, DEĞİŞİM VE FIKHİ ÇÖZÜMLER

Çalışmamızın önceki bölümlerinde fetva literatürünün doğuşu ve gelişimini inceledik. Bundan sonraki bölümlerde ise bu literatürde yer alan fetvalarda gerçekleştiğini ön gördüğümüz fıkhî değişimi ele alacağız. Öncelikli olarak bu bölümde Orta Asya Hanefî meşâyihinin fetva faaliyetlerinde yaşanan fıkhî değişimin mahiyetine, yaşanan değişimin hangi meşru araçlarla gerçekleştirildiği konuları üzerine odaklanacağız. Bu bağlamda kurucu doktrinde bizim adına "hüccet ve burhan fıkhı" dediğimiz anlayışla, Irak meşâyihinin doktrini delillendirme ve usuli temellendirme faaliyetlerinin Orta Asya Hanefîliğinde ihtiyaç ve uygulamayı önceleyen bir fıkıh düşüncesine nasıl dönüştüğünü inceleyeceğiz. İnceleyeceğimiz konular arasında *müftü meşâyih*in fetvalarında gerçekleşen değişim ve dönüşümün iki önemli enstrümanı olan örf ile fıkhî çözümlerin Hanefî doktrinde birer hukuk yapma aracı olarak kabul süreci ve bu iki enstrümanın değişimi yönetme konusundaki kabiliyet ve sınırları da bulunmaktadır. Son olarak fıkhî çözümlerin (*ḥiyel*) Hanefî doktrindeki yerinden ve bir değişim aracı olarak Orta Asya Hanefî meşâyihi tarafından fetva literatürüne dahil ediliş sürecinden bahsedeceğiz.

Daha önce Hanefî meşâyih arasındaki fıkhî farklılıkların üç noktada toplanabileceğini ifade etmiştik: 1. Fıkhî görüşün/kavramın tespiti noktasındaki farklılıklar. 2. Kurucu imamların/mezhebin görüşünü temellendirmedeki farklılıklar. 3. İctihad farklılıkları.[637]

Bu üç noktanın temelinde yer alan bir diğer farklılıksa, onların fıkhî bilgiyi üretme faaliyetlerindeki amaçlarında ve buna bağlı olarak takip ettikleri yöntemde yaşanan değişimdir. Irak meşâyihi ile Orta Asya meşâyihi (özellikle de müftü sıfatını haiz meşâyih) arasındaki fıkhî farklılıkların temelinde bize göre ilkinin delil merkezli bir fıkhî faaliyeti, ikincisinin de uygulama ve ihtiyaç merkezli bir fıkhî faaliyeti benimsemiş olmaları gelmektedir. Irak meşâyihinin fıkhî faaliyetlerinin merkezinde mezhep birikimini temellendirmek ve gerekçelendirmek yer almaktadır. Bu nedenle onlar daha çok mezhebin fıkıh usulünü belirlemek ve spesifik meselelerini delillendirmekle meşgul olmuşlardır. Farklı mezheplerin yaşadığı bir coğrafyada

[637] Şâfii mezhebinde müntesip Şâfiîlerin ortaya koydukları benzer fıkhî faaliyetler için bk. Nâil Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci,** (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), s. 167 vd.

bulunmaları ve başka mezheplerin müntesipleriyle sürekli temas halinde olmaları, mezhep savunusu için usul tespitini ve meseleleri delillendirme faaliyetlerini Irak meşâyihi için önemli kılmıştır. Bütün bu faaliyetler elbette daha geç dönemlerde Maveraünnehir'de de karşılık bulmuş ve bu iki alanda çalışmalar kaleme alınmıştır. Ancak temel fetva kitaplarını kaleme alan müftü meşâyihin bu iki alanda faaliyet göstermediğini, ya da daha ihtiyatlı bir ifadeyle çok az faaliyet gösterdiğini söyleyebiliriz. Onların fıkhî faaliyetleri daha çok uygulama ve ihtiyaç merkezlidir. Bu yüzden de Maveraünnehir meşâyihinin zaruret, ihtiyaç ve özellikle de örf ve hile gibi kavramlara daha çok atıf yaptığını, birçok fetvayı bunlarla gerekçelendirip meşrulaştırdıklarını görmekteyiz. Irak meşâyihi ise bu kavramlar üzerinden fıkhî bilgi üretmemekte ve gerekçelendirme yapmamaktadır.

Bu amaç ve yöntem farklılığı iki meşâyih grubunun mezhep tasavvurunu da etkilemiştir. Irak meşâyihinde Ebû Hanîfe merkezli bir mezhep tasavvuru hakimken, Orta Asya'da Ebû Hanîfe ve İmameyn'in, hatta Züfer ve Hasan b. Ziyad'ın görüşlerinin toplamında teşekkül eden bir mezhep anlayışı kabul edilmiş gözükmektedir. Başka bir ifadeyle Irak meşâyihinin mezhep intisabı Ebû Hanîfe'nin görüşleri üzerinden gerçekleşirken, Orta Asya meşâyihinde mezheb intisabının anlamı, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin görüşlerine bağlı kalmaktır.

Irak meşâyihinin sahip olduğu bu tasavvur onların mezhebi temellendirme amacı taşıyan şerh ve hilaf türü eserlerine de yansımıştır. Örneğin Cessâs, Kudûrî ve Akta' çalışmalarında ağırlıklı olarak Ebû Hanîfe'nin görüşünü delillendirip savunmuşlar ve İmameyn'in görüşünü tercih etmemişlerdir. Onların fıkhın bütün konularına yansıyan bu tavırlarını net olarak Ebû Hanîfe ve öğrencileri arasında ihtilaflı olan *vakıf* ve *müzâraʿa-müsâḳât* vb. bahislerde izlemek mümkündür. Cessâs, Kudûrî ve Aktâ', bu akit ve tasarrufları câiz görmeyen Ebû Hanîfe'nin görüşünü savunmuş ve karşıt görüşü -tercih etmek bir yana- açıkça eleştirmiştir.[638] Oysa Orta Asya meşâyihi, benzer birçok meselenin yanı sıra; *vakıf, müzâraʿa* ve *müsâḳât* gibi konularda İmameyn'in

[638] Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, **Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥâvî**, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Dâru's-Sirâc, 1431/2010), c. 3, s. 415 vd., c. 4, s. 5 vd; Kudûrî, **et-Tecrîd,** c. 7, s. 3550 vd, c. 8, s. 3771 vd; **Şerḥu Muḫtaṣari'l-Kerḫî, (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Damat İbrahim, 563),** vr. 425b; Ahmed b. Muhammed el-Aktaʿ, **Şerḥu Muḫtasari'l-Ḳudûrî,** (Dâru'l-minhâci'l-kavîm, 1444/2023), c. 4, s. 598-599.

görüşünü tercih etmiştir. Uygulama ve ihtiyaç merkezli fıkıh anlayışlarının bir sonucu olarak Orta Asya meşâyihi, genel ihtiyaçtan dolayı bu konularda İmameyn'in görüşünün alınması gerektiği hususunda zamanla görüş birliğine dahi ulaşmıştır.[639] Orta Asya meşâyihinin fıkhî faaliyetlerinde önemli bir yer teşkil eden "tercih işlemi", onların mezhep tasavvurunun Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin görüşlerinden oluştuğuna işaret eden önemli bir göstergedir. Buna mukabil Cessâs ve Kudûrî gibi Irak meşâyihinin eserlerinde Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin görüşlerinin tercih edildiği görülmez; aksine onların eserlerinde sistematik bir şekilde Ebû Hanîfe'nin görüşü öne çıkarılmıştır.[640] Kudûrî'nin *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*'nin başında yer verdiği "Ebû Hanîfe'nin mezhebinin diğerlerinin mezheplerine öncelenmesi" başlıklı "Ebû Hanîfe manifestosu" da bu olguyu açıkça destekleyen hususlar arasında yer alır.[641]

Meşâyih gruplarının farklı mezhep tasavvurlarını yansıtan tercih işleminin dışında bir diğer önemli farklılık da ictihadlarındaki farklılıklardır. Bu ictihad farklılıklarının bir kısmı yine delil ve uygulama-ihtiyaç merkezli fıkıh anlayışlarının bir uzantısı iken diğer bir kısmı da bölge meşâyihinin yerel ictihad geleneklerine dayanmaktadır. Belli bir bölgenin otoritesinin/otoritelerinin ictihadı sonucu verilen bir fetva bölge alimleri tarafından genelde kabul görmektedir. Bu uzlaşı neticesinde ilgili ictihad ve fetva o bölge meşâyihine nispet edilmeye başlanmaktadır. Fetva

---

639 Bk. Attâbî, **Câmiʿu'l-fıḳh,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi, 607), vr. 1b; Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** s. 2-3.

640 Mezhep tasavvurundaki bu farklılık iki meşâyih grubunun menâkıb türü çalışmalarına da yansıdığını görüyoruz. Kudûrî ve Saymerî gibi isimlerin menâkıb çalışmalarında/bölümlerinde Ebû Hanîfe'nin iki öğrencisine ya hiç yer verilmemiş ya da diğer öğrencileriyle birlikte ve onlarla eşit bir şekilde yer verilmiştir. Buna mukabil Maveraünnehir bölgesinde kaleme alınan eserlerde Ebû Hanîfe'nin menakıbından sonra mutlaka iki öğrencisine de ayrı başlıklar halinde yer verilmiştir. Krş. Kudûrî, **Şerḥu Muḫtaṣari'l-Kerḫî,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Damat İbrahim, 563), 1b; Ebu Abdillah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, **Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbihî,** (Beyrut: Dâru âlemi'l-kütüb, 1405/1985), s. 97 vd.; Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 549), 300a-3011a; Mekkî, Muvaffak b. Ahmed, **Menâḳibü Ebî Ḥanîfe,** (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1401/1981), s. 9 vd., 463 vd.

641 Bk. Kudûrî, **Şerḥu Muḫtaṣari'l-Kerḫî,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Damat İbrahim, 563), 1b. Ençakar, Kudûrî'nin **Muhtasar**'ında Ebû Hanîfe'nin görüşüne yer vermeyerek sadece Ebû Yûsuf ile Şeybânî'nin görüşünü esas aldığı meselelerin çok nadir olduğunu söyler ve buna "dediğini yapabilecek güçte olan herkesin zorlamasının ikrah sayılacağı" görüşünü örnek verir. (Bk. Orhan Ençakar, **Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi -Kudûrî'nin Muhtasar'ının "İcâre" Bölümü Çerçevesinde,** İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2013, s. 12) Ancak bu görüş bile Hanefî gelenekte, hatta bizzat Kudûrî tarafından Ebû Hanîfe ile ilişkilendirilmiştir. Bk. Kudûrî, Ebu'l-Hüseyn, **Kitâbü't-taḳrîb fi mesâili'l-ḫilâfi beyne'l-aṣḥâb meʿa edilletihâ**, (Amman - Beyrut: Dârü'r-Reyâhîn, 2021/1442), c. 2, s. 220.

literatüründe, aynı meselede bölge meşâyihinin ictihad ve fetva geleneklerinin farklılaşması durumunda ise bu fetvalar farklı meşâyih gruplarına nispetle yer verilmektedir. Genellikle "Buhara meşâyihi bu görüştedir", "Semerkant meşâyihi ise şu görüştedir" vb. ifadelerle işaret edilen bu görüş farklılıkları, adı geçen bölgedeki farklı ictihad ve fetva geleneklerine işaret etmektedir.[642] Buna Irak ve Maveraünnehir meşâyihi arasındaki fâsid akitlerin zaruret nedeniyle câiz olması meselesini örnek gösterebiliriz. Tahâvî ve Cessâs, fâsid akitlerin zaruret nedeniyle câiz olmayacağı görüşündedir.[643] Buna karşın Maveraünnehir meşâyihi, insanların ihtiyacından dolayı esasen fâsid bir satım akdi olan *beyʿu'l-vefâ*yı[644] sahih olarak kabul etmiş ve daha da önemlisi "mükelleflerin sıkıntıya düştükleri konularda hükümlerin esnetilmesi gerektiği" prensibini genel bir kural olarak benimsemişlerdir.[645]

Bölgede yaşanan bu ve benzeri onlarca konudaki fıkhî değişimin sebebini daha iyi anlayabilmek için öncelikle mezhebin Irak coğrafyasında yaşayan kurucu imamlarının; Ebû Hanîfe ve müçtehit ashabının ortaya koyduğu fıkhın ne olduğunu ve hangi amaçlarla yapıldığını anlamak gerekecektir. Neticede değişime uğrayan şey Ebû Hanîfe ve ashabının belli bir fıkıh anlayışıyla ortaya koydukları fıkhî meselelerin kendisidir. Sonrasında tespit edilmesi gereken şey, bu kurucu imamlarla aynı coğrafyada yaşamış olan ve Hanefî mezhebinin etkili isimlerinden oluşan Irak meşâyihinin fıkıh anlayışlarının ve faaliyetlerinin ne olduğudur. Nitekim kurucu

---

642 Bayder bu tür ifadelerin çoğu defa o bölgede yaşamış bazı fakihlerin görüşüne işaret ettiğini düşünmektedir. (Bayder, **Kurucu İmam,** s. 120) Ancak biz buna katılmıyoruz. Çünkü fetva kitaplarında bunun için ayrıca "bazı Belh/Buhara meşâyihi" gibi ifadeler kullanılmaktadır. Bk. Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiş,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 99b; Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 3, s. 141, c. 7, s. 268; Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c. 1, s. 192, 243, 318, c. 2, s. 13, c. 3, s. 101, 412, 493. Ayrıca bir bölge meşâyihinin genelinin aynı görüşte olduğunu ifade etmek için de "âmmetü meşâyihi Belh/Buhâra" vb. özel ifadeler kullanılmaktadır. Bk. Hâsî, **el-Fetâva's-suġrâ,** vr. 165b; Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c. 1, s. 235, c. 2, s. 333.

643 Bk. Cessâs, **Muḫtaṣaru İḫtilâfi'l-ʿulemâ,** c. 4, s. 25.

644 *Beyʿu'l-vefâ* veya *beyʿ bi'l-vefâ* kısaca, "bedeli iade edildiğinde geri alınmak üzere bir malın satılmasını konu edinen satış akdi" olarak tanımlanabilir. Birçok fetva yazarı, Hanefî doktrindeki satım akdine ait kabullerden dolayı *beyʿu'l-vefâ*yı fasit bir satım akdi olarak nitelemiş ve hatta konuya "fasit satım akitleri" başlığı altında yer vermiştir. Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c. 2, s. 164 vd.; Bezzâzî, **el-Fetâvâ el-Bezzâziyye,** c. 4, s. 405-408.

645 Irak ve Maveraünnehir meşâyihi arasında ihtilaflı meseleler için bk. Mohamed Shahin, **el-İḫtilâfü'l-fıḳhî beyne Meşâyiḫi'l-ʿIrak ve Mâverâünnehr el-Ḥanefîyye**, (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi LEE, 2021), s. 81 vd. Belh meşâyine özel ictihadlar için bk. Müderris, Muhammed Mahrus, **Meşâyiḫu Belḫ vema'nferade bihi mine'l-mesâili'l-fıḳhiyye,** (Bağdat: el-Cumhuriyetü'l-Irâkiyye Vizâretü'l-evkâf, 1367/1977), c. 1, s. 211 vd.

imamlara ait meselelerde Orta Asyalı *müftü meşâyih*in ictihadlarıyla (bazen de tercihleriyle) gerçekleştirdiği bu değişimi geç dönem Iraklı meşâyihin kaleme aldığı eserlerde gözlemleyemiyoruz. Nitekim çalışmamızda değişimden bahsederken kurucu doktrine ve Irak meşâyihinin fıkhî faaliyetlerine nispetle *müftü meşâyih*in fetvalarında gerçekleşen değişimi kastediyoruz.

I. Değişimin Mahiyeti: Hüccet ve Burhan Fıkhından Uygulama ve İhtiyaç Fıkhına

Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu fıkıh anlayışı, onu ve öğrencilerini aynı fıkhî düşünce etrafında bir araya getiren temel ictihad esaslarından ibarettir. Bu esaslar aynı zamanda, başta öğrencileri olmak üzere, takipçileri tarafından benimsenen Ebû Hanîfe çizgisindeki fıkıh düşüncesine intisabın da çerçevesini oluşturmaktadır. Öğrenci ve takipçilerinin belli başlı fıkhî meselelerdeki tercihleri değişse bile bunlar Ebû Hanîfe'nin benimsediği ictihad esasları çerçevesinde üretildiği için, onun fıkıh düşüncesi içerisinde değerlendirilecek ve daha sonraki kavramla ifade edecek olursak "Hanefî" olarak nitelenebilecektir.

Bu durumda Ebû Hanîfe'nin fıkıh düşüncesinin temel esaslarının ne olduğu hususunun belirlenmesi önem kazanmaktadır. Bu esaslar belirlendiğinde başta iki müçtehit öğrencisi olan ve kendisine birçok fıkhî konuda muhalefet etmiş bulunan Ebû Yûsuf ile Şeybânî'nin intisapları da olmak üzere, teşekkül döneminde Ebû Hanîfe'nin fıkıh düşüncesine intisabı belirleyen unsurların ne olduğu da ortaya çıkmış olacaktır. Biz burada bunların tamamından değil, fakat Orta Asya'daki fıkhî değişimle ilişkilendirilebilecek olan esasların ne olduğu hususuyla ilgili bir tespit ve değerlendirme yapmak istiyoruz. Daha sonra bu esasların geç dönem Irak meşâyihinde ne durumda olduğu ve nihayetinde Orta Asyalı Hanefî meşâyihinde nereye evrildiği ve hangi fıkhî sonuçları doğurduğu konularını ele alacağız.

Özellikle öğrencisi Şeybânî'nin bazı ifadelerinden hareketle, Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu fıkıh düşüncesinin temelinde "hüccet ve burhan ilkesi"nin bulunduğunu söyleyebiliriz. Buna göre Ebû Hanîfe, her bir hukuki yargının mutlaka bir hüccete, bir delile dayanması gerektiğini düşünmektedir. Fıkhın bütün temel ve alt konularına uygulanması anlamında Ebû Hanîfe'den önce var olmayan bu düşünce,

onun ortaya koyduğu fıkıh öğretisinin en temel özelliğidir. Ebû Hanîfe'nin fıkıh öğretisinde yoğun bir kıyas örüntüsünün bulunmasının altında da esasen adına -Şeybânî'nin Malik eleştirisindeki kullanımından iktibasla-[646] "hüccet ve burhan fıkhı" dediğimiz, "her bir fıkhî görüşün bir delile dayanması gerektiği" ilkesi yer almaktadır. Bu ilkeyi şu şekilde özetleyebiliriz: Kur'ân ve sünnet, sınırlı sayıda konu hakkında düzenleme getirmiştir. Hakkında icmâ bulunan fıkhî meseleler de aynı şekilde sınırlıdır. Kendisiyle ilgili bu üç temel delil tarafından düzenleme bulunmayan daha fazla konunun dayanağını ise büyük ölçüde zorunlu olarak kıyas teşkil edecektir. Üç temel delilden birine dayanmayan meseleler, adına "kıyas örüntüsü" diyebileceğimiz bir düzen ve tutarlılık içerisinde ortaya konulmalıdır. Şeybânî bu ilkeden *el-Aṣl*'da şöyle bahseder: "Her konuda rivayet gelmez. Sadece bazı konularda rivayet gelir; hakkında rivayet bulunmayan konular, rivayet bulunan konulara kıyas edilir."[647] Bu ilkenin en merkezi kavramı "kıyas"tır. Hakkında reyle karar verilecek hükümlerin tamamı kıyasa uygunluk arz etmelidir.

"Hüccet ve burhan" ilkesi Ebû Hanîfe'nin fıkıh anlayışını benimseyen öğrencilerinde de mevcuttur. Öyle ki Şeybânî, kendi ilkesine riayet etmediğini öne sürerek "vakfın bağlayıcı olmadığı şeklindeki görüşü" hakkında Ebû Hanîfe ile onunla aynı görüşü paylaşan ve kendilerinden "ashâbımız" olarak bahsettiği bir grup fakihi eleştirmekten geri durmamıştır:

> Böyle bir şeyin söylenmemesi gerekir. İnsanlar üzerinde böyle bir tahakkümde nasıl bulunabilirler ki? İnsanların Ebû Hanîfe ve ashâbının görüşünü kabul etmelerinin yegâne sebebi, onların insanlara tahakkümde bulunmamasıdır. Eğer Ebû Hanîfe ve ashâbı insanlara herhangi bir eser/rivayet ve kıyasa dayanmaksızın tahakkümde bulunurlarsa bu meselelerde taklit edilmezler. Eğer biz bu meselelerde birilerini taklit edecek olsaydık, Ebû Hanîfe'den önce yaşayan Hasan-ı Basrî, İbrahim Nehâî gibi isimler taklit edilmeye daha layık olurdu. İnsanlara tahakkümde bulunmamak gerekir: Meseleler aynı şekilde cereyan ediyorsa onların tamamında aynı görüşün ortaya konulması gerekir. Tabi konuyla ilgili Rasülüllah *sallallahu aleyhi ve sellem*'den ya da sahabeden bir rivayet gelmesi durumu hariç; böyle bir durumda o rivayete boyun eğilir.

[646] İleride bu kullanımla ilgili referanslar gelecektir.
[647] Şeybânî, **el-Aṣl,** c. 12, s. 101.

> Ancak ilgili konuda reyle konuşulacaksa tahakküm bâtıldır; aynı olan meseleleri (hükümde) ayırmamak, ayrı olanları da (aynı hükümde) bir araya getirmemek gerekir.[648]

Yukarıdaki pasajda Şeybânî bizlere Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu, ashabının da takip ettiği fıkıh düşüncesinin belki de en temel ilkesini vermektedir. Buna göre müçtehit tarafından ortaya konan her bir hukuk kuralı ya rivayete ya da kıyasa dayanmalıdır. Aksi durumda bu mesnetsiz bir kural olur ki Şeybânî bundan "tahakküm" olarak bahsetmiştir. Takipçilerini fıkıhta Ebû Hanîfe çizgisine mensup kılan en temel prensip -Şeybânî'nin de açıkça ifade ettiği üzere- budur. Şeybânî bu ilkeye öyle bağlıdır ki, hocası Ebû Hanîfe'nin bu ilkeyi terk ettiğini düşündüğü vakfın bağlayıcılığı konusunda kendisini açıkça eleştirmekten geri durmamıştır.[649]

Şeybânî'nin aynı ilkenin terkinden kaynaklı olarak yoğun şekilde eleştirdiği bir diğer isim de Malik b. Enes olmuştur. Şeybânî, kendisinin de benimsediği Ebû Hanîfe çizgisindeki reyci fıkıh düşüncesinin bu ayırt edici temel prensibine işaret edercesine *el-Hücce/el-Hücec* ismini verdiği eserinin[650] birçok yerinde Malik b. Enes'i "hüccet", "beyyine" ve "burhân" olmadan hüküm vermekle itham etmiştir.[651]

Hüccet ve burhan fıkhının en önemli ilkelerinden biri de reyle çözüme kavuşturulacak fıkhî meselelerde "benzer konularda aynı hükmün, birbirine benzemeyen konularda da farklı hükmün verilmesi", yani "kıyas örüntüsüne uygunluk" olduğunu bizzat Şeybânî'nin ifadelerinden anlıyoruz.[652] Fıkhî bir meselede "tahakküm"den uzak durmanın bir gereği olarak mutlaka ya nassa (ve icmâa) ya da kıyasa dayanılmalıdır. Ebû Hanîfe ve onu takip eden öğrencilerinin fıkıh anlayışlarının en temel prensibi budur. Burada, Ebû Hanîfe'nin fıkıh anlayışında uygulama/örf ya da ihtiyacın hiç dikkate alınmadığını kesinlikle söylemek istemiyoruz. Teâmül ve ihtiyacın onun fıkhındaki "istisnâî" yerini bir sonraki başlıkta ele alacağız.[653] Burada

---

[648] Şeybânî, **el-Aṣl,** c. 12, s. 102.

[649] Ebû Hanîfe fıkhının yöntemi hakkında **kitâbü's-savm** örnekliğinde geniş bir değerlendirme için bk. Mürteza Bedir, "Usûl-Fürûʿ: Ebû Hanîfe Ve Fıkhın Yöntemi", **Diyanet İlmi Dergi,** 56/4 (Aralık 2020): 1303-1348.

[650] Bu isimlendirme hakkında bk. Şeybânî, **el-Ḥücce**, c. 4, s. 191. "كتاب الفرائض من الحجج".

[651] Örnek olarak bk. Şeybânî, **el-Ḥücce**, c. 1, s. 193, c. 2, s. 514, 563, 568, 569, 746, c. 4, s. 322.

[652] Şeybânî, **el-Ḥücce**, c. 12, s. 102.

[653] Bk. "Beşinci Bölüm."

tam olarak dile getirdiğimiz şey, Ebû Hanîfe'nin fıkıh anlayışının "temel yapısının" hüccet ve dolayısıyla da kıyas üzerine kurulu olduğudur.

Temelinde kıyas delilinin yer aldığı ve "hüccet ve burhan fıkhı" olarak ifade ettiğimiz fıkıh anlayışı, Ebû Hanîfe çizgisindeki rey fıkhına mensubiyetin bir gereği olarak Şeybânî'nin öğrencilerinde de doğal olarak devam etmiştir. Örneğin Şeybânî'nin öğrencilerinden İsâ b. Ebân, *Ḫata'ü'l-kütüb* isimli günümüze ulaşmayan eserinde başta *el-Aṣl* olmak üzere Şeybânî'nin eserlerinde geçen ve kıyas örüntüsü açısından hatalı bulduğu fıkhî meseleleri eleştirmiştir. İsâ b. Ebân'ın bu eleştirilerinin altında yatan hukuk mantığı da biraz evvel Şeybânî'den aktardığımız pasajdakiyle aynıdır: Hukuki bir yargı, mutlaka bir hüccete dayanmalıdır. Bu hüccet Hz. Peygamber ve ashabından gelen rivayetler değilse kıyastır. Birbirine benzeyen meseleler hakkında aynı, benzemeyen meseleler hakkında da ayrı hüküm verilmelidir. İsâ b. Ebân da hakkında rivayet bulunmayan birçok meselede Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Şeybânî tarafından varılan yargının kendisince kıyas örüntüsüne uymadığını tespit ederek hatalı olduğunu ortaya koymuştur.[654]

Aynı bağlamda bir diğer örnek olarak da Ebû Yûsuf ile Şeybânî'nin öğrencilerinden olan ve kurucu imamların görüşlerine vukufiyetiyle tanınan Ali er-Râzî'yi (ö. ?)[655] verebiliriz.[656] Onun, Şeybânî'ye ait *el-Câmiʿu'l-kebîr* ile *el-Uṣûl*'den (*el-Aṣl*/*el-Mebsûṭ*) birçok meseleyi eleştirdiği nakledilmektedir.[657] Özellikle, Şeybânî'nin diğerlerinden sonra kaleme aldığı *el-Uṣûl* içerisinde yer alan bazı kitapları/bölümleri usûl/iç tutarlılık açısından eleştiren Ali er-Râzî, Tahâvî'nin

---

[654] Îsâ b. Ebân'ın **Ḫataʾü'l-kütüb** isimli eseriyle ilgili olarak bk. Okan Kadir Yılmaz**, İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri,** (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2017), s. 133; "İsa b. Eban", **İslam Düşünce Atlası**, (İstanbul: İlem & Konya Büyükşehir Belediyesi, 2022), c. 1, s. 368.

[655] Nâtıfî ve Saymerî'nin "Ali er-Râzî" olarak bahsettiği kişiyle İbn Ebî'l-Avvâm ve Cessâs'ın "Ebû Ali er-Râzî" ismiyle zikrettiği kişiler aynı kimseler olmalıdır. Saymerî, Muhammed b. Şücâ es-Selcî'nin (ö. 266/880) akranından olduğunu söylediği Alî er-Râzî hakkında "ashabımızın mezhebini bilen biriydi" ifadelerini kullanmıştır. Nâtıfî ise onun Ebû Yûsuf'un öğrencilerinden olduğunu ifade etmiştir. İbn Ebi'l-Avvâm ve Cessâs'ın bahsettiği Ebû Ali er-Râzî ise Ebû Yusuf'un öğrencilerinden olup Muhammed b. Şücâ es-Selcî de kendisinden fıkhî rivayette bulunmuştur. Bu durumda onun Selcî'nin akranı değil de hocalarından olması ihtimali daha doğru gözükmektedir. Bk. İbn Ebi'l-Avvâm, **Fezâilü Ebî Hanîfe,** s. 303, 308, 369; Cessâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân,** c. 1, s. 61; Nâtıfî, **el-Ecnâs,** c. 1, s. 55, c. 2, s. 151; Saymerî, **Ahbâru Ebî Hanîfe,** s. 164. Ayrıca bk. Kureşî, **el-Cevâhirü'l-mudiyye,** c. 4, s. 69.

[656] Biyografisi için bk. Leknevî, **el-Fevâʾidü'l-behiyye,** s. 144.

[657] Saymerî, **Aḫbâru Ebî Ḥanîfe**, s. 164.

وَمن أَقْرَان مُحَمَّد بن شجاع: عَليّ الرَّازِي، وَكَانَ عَارِفًا بمذاهب أَصْحَابنَا، وَقد طعن على مسَائِل من **الْجَامِع الْكَبِير** وَمن الْأُصُول.

hocalarından İbn Ebî İmrân'ın kendisinden aktardığına göre bu konuda şöyle demiştir: "[Şeybânî'nin,] tasnifi sadece kendisine ait olan *mudârebe*, *müzâraʿa* vb. son kitaplarında öyle meseleler var ki kendisi bunlara dönüp bir daha baksa kesinlikle bu görüşlerinden vazgeçerdi. Çünkü bu meseleler onun usulüne aykırıdır."[658] Ali er-Râzî'nin son sözünde yer alan "usul"den kastettiği şey, fakihin benzer meselelerdeki kabulleri ve meselenin bütün içerisindeki tutarlılığı yani "kıyas örüntüsüne uygunluğu"dur. Râzî bu açıdan Şeybânî'nin eserlerine eleştirel yaklaşmış ve özellikle de bugün *el-Aṣl* olarak bildiğimiz eserin, telif kronolojisinde Şeybânî tarafından sonradan kaleme alındığını ifade ettiği bölümlerini[659] eleştirmiştir.

İsâ b. Ebân ve Ali er-Râzî'nin eleştirilerinin ortak noktası, naslarla sabit olmayan meselelerin kıyasa uygun şekilde ortaya konmasının gerekliliği kabulüne dayanır. Bu kabul, Şeybânî'den naklen ortaya koyduğumuz, Ebû Hanîfe'nin fıkıh düşüncesinin ve bu düşünceye intisâbın temelinde yer alan "her bir fıkhî meselenin hüccete-burhana dayalı olması zorunluluğu" prensibinin bir gereğidir. Kurucu imamlar döneminde ve 3/9. yüzyıl boyunca Ebû Hanîfe'nin fıkıh düşüncesine intisabın sınırlarını da, yukarıda tasvir ettiğimiz çerçevede "ictihad usulünde intisab"ın oluşturduğunu söyleyebiliriz.

4/10. yüzyıla geldiğimizde ise Irak ve Orta Asya Hanefî meşâyihinin fıkhî bilgiyi üretme faaliyetlerinin odak noktasında bir farklılık gözlemliyoruz. Irak meşâyihi ile Orta Asya meşâyihi (özellikle de müftü sıfatını haiz meşâyih) arasındaki bazı fıkhî meselelerdeki farklılıkların başında bize göre ilkinin kurucu imamların anlayışına daha yakın bir tarzda hüccet ve burhan merkezli bir fıkhî faaliyeti, ikincisinin de uygulama ve ihtiyaç merkezli bir faaliyeti benimsemiş olmaları gelmektedir. Irak meşâyihinin fıkhî faaliyetleri daha çok mezhep fıkhının usulünü belirleme ve meselelerini delillendirme odaklı olmuştur. Farklı mezheplerin yaşadığı bir coğrafyada bulunmaları ve başka mezheplerin müntesipleriyle sürekli iletişim halinde olmaları, mezhep savunusu için usul tespiti ve meseleleri delillendirme faaliyetlerini Irak meşâyihi için önemli ve öncelikli kılmış olmalıdır. Bütün bu faaliyetler elbette Orta Asya'da da

[658] Cessâs, **Muḫtaṣaru İḫtilâfi'l-ʿulemâ,** c. 4, s. 49.

[659] Râzî'nin, Şeybânî tarafından sonradan kaleme alındığı ifade edilen *mudârebe* ve *müzâraʿa* kitapları/bölümleri, onun sağîr versiyonlarından sonra kebîr olarak adlandırılan bu kitapların/bölümlerin yeni sürümleridir. Şeybani'nin **el-Aşl**'ının kebir başlıklı bölümlerinin sagîr başlıklı bölümlerinden sonra kaleme alındığı hakkında bk. Yılmaz, **İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri**, s. 99 vd.

karşılık bulmuş ve bu iki alanda çalışmalar kaleme alınmıştır. Orta Asya meşâyihi içerisinde Irak meşâyihine benzer tarzda fıkhî faaliyetlerde bulunan ve adına "doktrinci/usulcü meşâyih" diyebileceğimiz bir grup mevcuttur. Ancak fetva veren ve temel fetva kitaplarını kaleme alan *müftü meşâyih*in bu iki alanda ya faaliyet göstermediğini ya da daha ölçülü bir ifadeyle çok az faaliyet gösterdiğini söyleyebiliriz. Onların fıkhî faaliyetleri daha çok sosyal olgu merkezli olup verdikleri fetvalarda öncelikle toplumun uygulama ve ihtiyaçları gözetilmiştir. Bu yüzden de Orta Asyalı *müftü meşâyih*in zaruret, ihtiyaç ve özellikle de örf ve hile gibi kavramlara daha çok atıf yaptığını ve birçok fetvanın bunlarla gerekçelendirildiğini ve meşrulaştırıldığını görmekteyiz. Irak meşâyihinde bu kavramlar üzerinden fıkhî bilgi üretilmemekte ve gerekçelendirilmemektedir. Bu noktada iki meşâyih grubu arasında bir amaç ve dolayısıyla bu amacı gerçekleştirmek için takip ettikleri bir yöntem farklılığı bulunduğundan söz edebiliriz.

Orta Asya Hanefîlerindeki bu uygulama ve ihtiyaç merkezli fıkıh anlayışı, "görüşler arası tercihte bulunma", "örfü bir delil olarak kabullenme" ve "fıkhî çözümlere (*ḥiyel-i şerʿiyye*) başvurma" gibi bölgede uygulanacak hukuk kurallarını oluşturmada, özellikle de Irak meşâyihi arasında çok fazla görülmeyen bir yöntem değişikliğini beraberinde getirmiştir. Bu değişimle birlikte kurucu imamlar tarafından vazedilen birçok hukuk kuralının, öncelikle bölge halkının uygulama ve ihtiyaçları göz önünde bulundurularak tercihe tabi tutulduğundan daha önce bahsetmiştik. Kurucu imamlar arasında ihtilaf bulunmadığı konularda ise "örf"e yahut "fıkhî çözümler"e dayalı olarak güncellenen meseleler yine bölge halkının uygulama ve ihtiyaçlarına uygun olarak yeniden düzenlenmiştir.

Bu değişimin somut örneklerini içeren ve bölge halkının genel ya da özel örflerine dayalı olarak, Orta Asyalı Hanefî hukukçuların ictihadlarıyla, kurucu doktrinden farklı olarak yeniden düzenlediği hükümlerden oluşan uzunca bir listeye İbn Abidin'in örf hakkındaki müstakil çalışması üzerinden ulaşabiliyoruz.[660] Orta Asya'daki bu hukuki değişimin öne çıkan yegâne enstrümanı örf olmamıştır. Bu değişimi yöneten bir diğer etkili araç da köken olarak varlığı kurucu doktrine kadar

[660] Bk. İbn ʿÂbidîn, "Neşru'l-ʿarf fî binâi baʿzi'l-ahkâm ale'l-ʿurf". **Mecmûatü resâili İbn ʿÂbidîn.** İstanbul: b.y. 1320), s. 116 vd., 125 vd.

ulaşan "fıkhî çözümler"dir (*ḥiyel*/*meḫâric*). Burada öncelikle bu iki değişim aracından ve bunların ortak ve farklı uygulama alanlarından bahsedeceğiz. Böyle bir karşılaştırmayla daha çok "fıkhî çözüm" yönteminin mahiyetini, uygulama alanını belirginleştirmek ve bölgede örfün bir delil olarak kabul edilmesine rağmen niçin bu tür çözümlere başvurulduğunu ortaya koyacağız. Bununla birlikte çalışmamızda değişimin yöntemi olarak odak noktamız "örf" değil, *icâre-i tavîle* akdi örnekliğinde "fıkhî çözümler" olacaktır.

II. Hanefî Örf Doktrini ve Meşâyihin Örf Düşüncesi

Semerkandî, fetva literatürünün meşhur eserlerinden olan *Kitâbü'n-nevâzil*'in giriş kısmında kurucu imamlardan sonra 3/9 ve 4/10. yüzyıllarda yaşayan Hanefî hukukçuların yeni çıkan meselelerdeki ictihad değişikliklerini, insanların zamanla değişen durum ve örflerine bağlamıştır.[661] Kurucu imamların yaşadığı coğrafyadan çok farklı bir bölgede yaşayan Hanefî hukukçular, bölge halkının yerel ve genel uygulamalarını dikkate alarak yeni ictihadlarda bulunmuşlardır. Semerkandî'nin bu yeni ictihadların gerekliliğini gerekçelendirirken dile getirdikleri ise 2/8 ve 3/9. yüzyıllarda bölgede meydana gelen bu değişimin sonraki yüzyıllarda da kesintiye uğramadan devam edeceğinin bir habercisi gibidir: "Çünkü ashabımız birçok meseleyi kendi bölge halkının adetine ve onların muamelelerine göre cevaplamıştır. Bu yüzden de müftüler kendi dönemlerindeki bölge halkının âdetini gözetmelidir…"[662]

Örfün daha önce kurucu doktrinde de hukuki bir gerekçe olarak ortaya konulduğunu biliyoruz. Örneğin Şeybânî *el-Aṣl*'da "insanların ameli, işi (amel, sunʿ)" vb. ifadeler kullanmak suretiyle örfe, kıyasın karşısında bir istihsan gerekçesi olarak atıfta bulunmuştur. Konuyla ilgili çalışmasında Öncel, *el-Aṣl*'da bir istihsan gerekçesi olarak kullanılan örfün çoğunlukla borçlar hukuku alanında (yoğun olarak da icâre akdiyle ilgili) olduğu tespitinde bulunur. Konuyla ilgili birçok örneği inceleyen Öncel, *el-Aṣl*'da yer verilen meselelerde örfün etkisini üç noktada gözlemlediğini ifade etmiştir:

---

[661] Semerkandî, **Kitâbü'n-nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 151b.

[662] Semerkandî, **Kitâbü'n-nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 358a.

1. Bir bilinmezlik nedeniyle fâsid olması gereken bir akdin örf nedeniyle câiz kabul edilmesi.

2. Yükümlülük gerektiren bir davranışın örf nedeniyle dikkate alınmaması.

3. Akdin gereği olmayan fâsid bir şartın örf nedeniyle akdi fâsid kılmaması.[663]

Ayrıca Öncel, *el-Aṣl*'da geçen örf örnekleri arasında genel örf (*örf-i âm*) türüne ait çok sayıda misalin bulunduğunu, ancak özel örf (*örf-i hâs*) kabilinden hükümlere de rastlandığını ifade etmiştir. Bununla birlikte Öncel, örfün etkisini gözlemlediğini belirttiği bu üç noktanın ortak özelliklerini belirlemediği gibi, örnekler üzerinden yaptığı değerlendirmesini de bu üçlü tasnifi esas alarak yapmamıştır. Aynı şekilde yine kendisi *el-Aṣl*'da tespit ettiği örf örneklerini, meşâyih tarafından icmâ ile eşitlenen örf-i âm ile delil oluşu tartışmalı olan örf-i hâs kavramları üzerinden de tasnif etmemiştir.[664] Bize göre *el-Aṣl*'daki örneklerin bu iki kavram üzerinden sınıflandırılmaları, örfün kurucu doktrindeki yerini belirlememiz açısından önemlidir. Bu nedenle burada biz, gerek Öncel'in verdiği, gerekse *el-Aṣl*'da geçtiği halde onun yer vermediği örfle ilgili örnekleri, meşâyih arasında yaşanan örf-i âm (icmâ) ve örf-i hâs tartışmalarına da ışık tutacak şekilde iki temel grupta tasnif ederek farklı bir değerlendirmeye tabi tutacağız. Naslarla ilişkisi açısından yaptığımız bu sınıflandırmada bizim değerlendirmemize göre örf "nassın gereğini yerine getiren örf" ile "nassa muhalif örf" şeklinde iki gruba ayrılmaktadır. Şimdi bu ikili tasnifi esas alarak ilgili örnekleri inceleyelim:

el-Aṣl'da örfün dikkate alındığı bazı istihsan örneklerinin, akdin herhangi bir unsurunda yer alan bilinmezlik durumunun ve dolayısıyla kıyasen fâsid olma hükmünün, örfteki bilinirlikle telafi edildiği yerler olduğunu görüyoruz. Örneğin, hac için çadır kiralayan kişinin akit esnasında yola ne zaman çıkacağını belirtmemesi, mezar kazmak için işçi kiralayan kişinin akit esnasında mezarın nereye kazılacağını belirlememesi, yine mezar kazmak için kiralanan işçinin akit esnasında kazma işinden

---

663 Özlem Kahya Öncel, **İmam Muhammed'in el-Asl Adlı Eserinde İstihsan**, (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2022), s. 369.

664 Öncel, **el-Aşl**'da geçen örnekler üzerinde yapılacak bir inceleme neticesinde bir takım kriterler belirlenerek "amel" vb. lafızlarla nerede örfün nerede icmâın yahut amelin kastedildiği noktasında bazı sonuçlara ulaşılabileceğini, ancak bunun kendi çalışmasının sınırları dışında olduğunu belirtmiştir (s. 379).

sonra toprakla mezarı dolduracağının şart koşulmaması gibi örnekler böyledir. Bu örneklerde akit taraflarının açıkça akitte belirtmedikleri "yola çıkılacak zaman", "mezar kazılacak yer" ve "kazılan mezarın toprakla doldurulması gerektiği" hususları mevcut örften dolayı akitte konuşulmuş gibi kabul edilir. Aynı şekilde binek hayvan kiralayan kimsenin seyir esnasında hayvana vurması veya gemini çekmesi sonucu telefine sebep olması durumunda Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre tazmin yükümlülüğünün bulunmaması, her ne kadar akitte açıkça hayvan sahibinden izin alınmamışsa da, yolculuk için örfte bu fiillere izin verilmiş sayılmasından dolayıdır.[665]

Örfün dikkate alındığı bütün bu meselelerin, "Örf ile tayin nass (açık ifade) ile tayin gibidir", "Örfen maruf olan şey (lafzen) şart kılınmış gibidir", "beyne't-tüccar maruf olan şey beyinlerinde şart kılınmış gibidir" benzeri genel kurallar altına dahil edebileceğimiz örnekler olduğunu söyleyebiliriz.[666] Örfün bu meselelerdeki tek işlevi, hukuken bilinir olması gereken, ancak açıkça ifade edilmediği için bilinmez halde bulunan bazı hususların bilinir kabul edilmesini sağlamaktır. Başka bir ifadeyle burada örf, naslarla sabit hukuk normlarının gereğini yerine getirmekte, "bunlarla çatışır bir nitelik taşımamakta"dır. Öncel'in yer verdiği örnek gruplarından "akdin gereği olmayan fâsid bir şartın örf nedeniyle akdi fâsid kılmaması" dışındakileri bu kapsamda değerlendiriyoruz. Buralarda örfün naslarla sabit kurallara bir aykırılığı söz konusu olmadığı için, kurucu imamlardan Irak ve Orta Asya meşâyihine kadar bu ve benzeri örneklerde örfün dikkate alınması gerektiği konusunda bir ihtilaf ya da farklı bir değerlendirme bulunmadığını belirtmeliyiz. Hatta bu tür örnekler genel bir kabule mazhar olduğu için kavâid literatürüne aynı anlama gelen birden fazla "külli kâide" formunda dahil edilmişlerdir. Başka bir ifadeyle bu külli kaideler, yukarıda yer verdiğimiz örnekler ve bunların benzerlerinden hareketle formüle edilmişlerdir.

Ancak başta Cessâs olmak üzere Hanefî usulcüleri, kıyasın terkedilerek örfün dikkate alındığı bu istihsan türüne usul-i fıkıh eserlerinde yer vermemişlerdir. Dolayısıyla *el-Aṣl*'da istihsanın bir gereği olarak ortaya konulduğu açıkça ifade edilen

---

[665] Örnekler için bk. Öncel, **İmam Muhammed'in el-Asl Adlı Eserinde İstihsan**, s. 370-373; Şeybânî, **el-Aşl,** c. 3, s. 526, c. 4, s. 5, 33, 34.

[666] Bu külli kaideler hakkında bk. **Mecelle-i aḥkâm-ı ʿadliyye,** (İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1300) Madde: 43-45; Ali Haydar, **Dürerü'l-ḥükkâm şerḥu Mecelleti'l-aḥkâm,** (Beyrut: Dâru'l-cîl, 1411/1991), c. 1, s. 51.

bu örnekleri dikkate aldığımızda Hanefî usulcülerin yaptığı istihsan tasnifinin efrâdını câmi olmadığını söyleyebiliriz.[667] Nitekim Öncel'in de dediği gibi, *el-Aṣl*'daki bu istihsan örneklerini, Cessâs'ın istihsan türleri arasında yer verdiği "icmâ anlamındaki teamül sebebiyle istihsan"ın altında değerlendirmek oldukça güçtür.[668] Çünkü bu örneklerin tamamında, ilk nesilden bu yana bir icmâ bulunduğunu ortaya koymak mümkün değildir. Ayrıca "nassın gereğini yerine getiren örf" olarak tanımlayabileceğimiz bu istihsan örneklerindeki örfü, "naslara aykırılık teşkil etmediklerinden dolayı" ümmetin icmâı olarak açıklamak da gereksizdir. Nitekim -birazdan açıklayacağımız üzere- meşâyihin bazı teâmül/örf örneklerini icmâ olarak değerlendirilmesi, bunların naslara aykırılık teşkil etmesinden kaynaklanmaktadır.

el-Aṣl'da yer alan ve amel vb. ifadelerle gerekçelendirilen ikinci örnek grubunu; "akdin gereği olmayan fâsid bir şartın örf nedeniyle akdi fâsid kılmaması" ve "açık ifade ya da örfle ortadan kaldırılmamış bir bilinmezlik taşıyan akdin bu haliyle insanlar arasında uygulanıyor olması sebebiyle fâsid kabul edilmemesi" ve "maʿdumun satışının akdi bâtıl kılmaması" durumları oluşturmaktadır. Bu durumları içeren akitlerin kıyasen fâsid olma nedenleri fâsid şart, bilinmezlik ve maʿdûmun satışı gibi hususları içermeleri nedeniyle naslarda akitler için koşulan şartları taşımamaları, başka bir ifadeyle "naslara aykırılıkları"dır. Bunlara örnek olarak, "taban çıkarılması ve üzerine kayış takılması şartıyla deri kösele (*naʿl*) satın alma" ile "ücret karşılığı hamamda yıkanma" ve "istisnâʿ akdi" gibi işlemleri verebiliriz.[669] Örneklerin ilkinde Hz. Peygamberin "akit + şart"ı yasaklayan hadisine dayalı olarak kıyas gereği akdi fâsid kılması gereken şart varken, mevcut örf/uygulama nedeniyle bu akit fâsid kabul edilmemiştir. İkinci örnekte ise teknik olarak bir kiralama akdi olan "ücret karşılığı hamamda yıkanma" meselesinde ne kadar su ve sabun kullanılacağı, hamamda ne kadar süre kalınacağı gibi hususlar akitte meçhul kalmaya devam etmektedir.

[667] Nassın gereğini yerine getiren ve icmâ olarak yorumlanamayan bu istihsan türüne yer vermeyen Cessâs dışındaki usulcüler arasında Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'yi gösterebiliriz. Bk. Ebu Zeyd ed-Debûsî, **Taḳvîmü'l-edille**, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, 1421/2001), s. 405; Fahrülislâm el-Pezdevî, **Kenzü'l-vuṣûl**, (İstanbul: Şirketü's-Sahafe el-Osmâniyye, 1308/1890), c. 4, s. 5-8; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, , **el-Uṣûl,** (Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.), c. 2, s. 200-203.

[668] Öncel, **İmam Muhammed'in el-Asl Adlı Eserinde İstihsan**, s. 376.

[669] Bk. Şeybânî, **el-Aṣl**, c. 3, s. 434-435, 445, 506.

Nihayetinde naslara dayalı olarak akdin bu unsurlarının bilinir olması gerekliliği akitlerdeki kıyas gereği bu akdi fâsid kılması gerekirken, örf/uygulama sebebiyle istihsana gidilerek akit câiz görülmüştür. Son örnek olan istisnaʿ akdinde ise yine naslarda yasaklanmış olan "maʿdûmun satışı" söz konusudur.

Bu ikinci grupta yer alan ve "naslara muhalif örf" olarak tanımlayabileceğimiz istihsan örneklerindeki teâmülden/örften yerel bir uygulama mı yoksa icmâ niteliğinde genel bir uygulama mı kastedildiği hususu Şeybânî'nin ifadelerinde net değildir. Irak ve Belh meşâyihi tarafından ise konuyla ilgili iki farklı yorum yapılmıştır. Irak meşâyihinin yorumu Buhara meşâyihi tarafından kabul görürken, Belh meşâyihinin yorumu ise Semerkant meşâyihi tarafından benimsenmiştir.

Cessâs, Kudûrî ve Aktâʿ gibi isimlerden oluşan 4/10 ve 5/11. yüzyıl Irak meşâyihi, nasla yasaklanmış bir unsuru içermesinden dolayı yukarıdaki meselelerde geçen teâmülü icmâ'a eşitleyerek izah etmişler ve akdin meşruiyetini icmâ deliline dayandırmışlardır. Çünkü bir önceki grupta yer alan ve bilinmezlik içeren örneklerde örf/uygulama, nasla talep edilen bir şeyi/bilinirliği sağlarken, buradaki örf/uygulama nasta yasaklanan bir şeyi/şartı içermektedir. Başka bir ifadeyle önceki örneklerde örf, akdin nassa uygunluğunu sağlarken bu örneklerdeki örf bizatihi nassa aykırılık taşımaktadır. Bu yüzden de adı geçen Irak meşâyihi bu ikinci gruptaki örfü/uygulamayı bir anlamda "zorunlu olarak" icmâ ile açıklamıştır. Oysa bilinmezlik içeren önceki örneklerde nasla sabit olan bir şarta aykırılık bulunmadığı için oradaki örfü/uygulamayı "icmâ" olarak açıklamak gerekmemiş ve buralarda yerel bir uygulama bulunması (*örf-i hâs*) yeterli görülmüştür.

Irak meşâyihinin, kurucu metinlerdeki "nassa aykırılık teşkil eden örfle istihsan"a getirdiği bu icmâ yorumu, Orta Asya meşâyihinin örf-i âm-örf-i hâs tartışmaları bağlamında gündem ettikleri belli başlı meselelerle de yakından ilgilidir. Bunlar arasında yer alan "değirmencinin ölçeği" ile onunla aynı manada olan meseleler, Orta Asya'daki farklı meşâyih gruplarının örfe atfettikleri delil değerini ve bunu temellendirme teorilerini yansıtan temsil gücü yüksek örneklerdir. Nitekim Hanefî doktrinde örfün delil değeri tartışmaları bu meseleler üzerinden başlamış ve devam etmiştir.

"Değirmencinin ölçeği" (*ḳafîzü't-ṭaḥḥân*) meselesi, doğrudan nasla yasaklanmış bir kiralama ücretidir. Bu meselede un öğütmesi için değirmenciye belli bir miktar buğday verilir. Öğütme ücreti olarak da -*el-Aṣl*'da ifade edildiği şekliyle- "1 dirhem + öğütülecek unun -örneğin- ¼'ü" belirlenir. Burada buğdaydan elde edilecek un meçhul olduğu için akit fâsid kabul edilmiştir. Nitekim Hanefî icâre öğretisinde kiralama ücretinin maktu şekilde bilinir olması sıhhat şartı olarak belirlenmiştir.[670]

Şeybânî, Hz. Peygamber'in değirmencinin ölçeğini yasakladığı rivayetini yukarıda verdiğimiz şekilde açıklar.[671] Buna binâen de kiralama ücretinin, kira konusu işin bitiminde elde edilecek maldan verilmesinin şart koşulduğu bütün akitleri, "nasla yasaklanan değirmencinin ölçeği meselesiyle aynı manada olduğu gerekçesiyle" -kurucu imamlar arasında bir görüş ayrılığına temas etmeksizin- fâsid kabul eder.[672] Kurucu imamlar nasla sabit olan "değirmencinin ölçeği" meselesinden hareketle bir kıyas örüntüsü oluşturmuşlar ve benzer meselelerin tamamında bu örüntüye uygun şekilde hüküm vererek ilgili akitleri "ücrette belirsizlik" nedeniyle fâsid saymışlardır. Bu bağlamda Şeybânî, değirmencinin ölçeği yasağını, canlı koyunun etinin, susamdaki yağın satımı meseleleri üzerinden, henüz doğmamış hayvanların satışının Hz. Peygamber tarafından yasaklanmasıyla[673] da ilişkilendirir. Yine Şeybânî, bütün bu akitlerin câiz görülmesi halinde, sütteki yağın satışının da câiz görülmesi gerekeceğini, oysa Hz. Peygamberin hayvanın memesindeki sütün ve sırtındaki yünün satışını yasakladığını söyler.[674] Sonuç olarak Şeybânî'nin ifadelerinden, doğrudan ve dolaylı olarak konuya temas eden rivayetlerden çıkarılan

---

[670] Bk. Kudûrî, **Şerḥu Muḫtaṣari'l-Kerḫî,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Damat İbrahim, 563), vr. 230a; **Muḫtaṣar,** s. 101; Mergînânî, **el-Hidâye,** c. 3, s. 230.

[671] Bk. Şeybânî, **el-Aṣl,** c. 3, s. 432, 436, c. 4, s. 20; Ebû Yaʿlâ el-Mevsılî, **Müsnedü Ebî Yaʿlâ el-Mevsılî,** (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1434/2013), c. 2, s. 324; Ebû Caʿfer et-Tahâvî, **Şerḥu müşkili'l-âṯâr**, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415/1995), c. 2, s. 186; Ebu'l-Hasen ʿAli b. Ömer ed-Dârekutnî, **Sünenü'd-Dârekutnî,** (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), c. 3, s. 468; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, **es-Sünenü'l-kübrâ,** (Kahire: Merkezü Hecer, 1432/2011), c. 11, s. 252.

[672] Bu meselelere örnek olarak bk. Şeybânî, **el-Aṣl,** c. 3, s. 436-437.

[673] Damızlık erkek hayvanın dölünün, hamile hayvanın karnındaki yavrunun ve dişi hayvanın doğuracağı yavruların satışının Hz. Peygamber tarafından yasaklanması rivayeti için bk. Şeybânî, **el-Aṣl,** c. 3, s. 437; Ahmed b. Amr el-Bezzâr, **Müsnedü'l-Bezzâr,** (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1988-2009), c. 11, s. 109; Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, **el-Muʿcemü'l-kebîr,** (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.),

c. 11, s. 230;

[674] Şeybânî, **el-Aṣl,** c. 3, s. 437.

bir kıyâsî örüntü gereği, "mevcut olmayan malların satım ve kiralama akitlerinde bedel olarak belirlenmesinin câiz olmadığı ve bunun akdi fâsid kılacağı" şeklinde genel bir ilkeye ulaşıldığı anlaşılıyor.

Irak meşâyihinin kaleme aldığı eserlere baktığımızda "değirmencinin ölçeği" vb. meselelerin, Kudûrî'nin *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*'sinde geçtiğini görüyoruz. Bu eserde *el-Aṣl*'a referansla değirmencinin ölçeği vb. meselelerin câiz olmadığı ve konuyla ilgili Hz. Peygamber'in yasağının bulunduğu hususu yer almaktadır. Yine aynı eserde, "değirmencinin ölçeği" meselesinde olduğu gibi, işçiye verilecek kiralama ücretinin, işin bitiminde elde edilecek mamülden verilmesi söz konusu olduğu için Ebû Hanîfe'nin *muʿâmele*/*müsâḳât* akdini de câiz görmediği ifade edilmiştir. Başka bir ifadeyle Ebû Hanîfe, "değirmencinin ölçeği" meselesindeki kıyas örüntüsünü muamele akdine kadar genişletmiştir.[675]

"Değirmencinin ölçeği" meselesiyle aynı özellikleri taşıyan bir diğer örnek de "dokumacı" ile yapılan akittir. Bu meselede, dokumacıya iplik verilmekte ve bu iplikle dokuyacağı kumaşın 1/2, 1/3, 1/4 gibi belli bir oranı işçilik ücreti olarak kendisine ödenmektedir. Şeybânî, *el-Aṣl*'da bu akdin ücretteki belirsizlikten dolayı fâsid olacağını ifade etmiştir.[676] Ancak Şeybânî'den bir yüzyıl sonra bir fetva vesilesiyle Belh ulemasının gündemine tekrar giren bu mesele farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Semerkandî'nin *Kitâbü'n-Nevâzil*'de yer verdiği fetva şu şekildedir:

> Ebû Nasr [Muhammed b. Muhammed b. Sellâm]'a soruldu: 1/3, 1/4 oranında kumaş karşılığında dokumacılık yapan kişinin durumu nedir? Dedi ki: İnsanlara bir şey şart koşmazsa[677] bu câiz bir işlemdir. Eğer bir şey şart koşarsa Muhammed b. Seleme'ye göre câiz değil, Nusayr'a göre ise câizdir. Fakih (Ebu'l-Leys Semerkandî) dedi ki: "Mütekaddim alimlerimizin görüşüne göre 1/3, 1/4 oranında kumaş karşılığında dokumacılık yapmak câiz değildir. Ancak Belh meşâyihi,

[675] Kudûrî, **Şerḥu Muḫtaṣari'l-Kerḫî,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Damat İbrahim, 563), vr. 231a, 428a.

[676] Şeybânî, **el-Aṣl,** c. 4, s. 14. Ayrıca bk. Şeybânî, **el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr**, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1406/1985), s. 439-440.

[677] Bir şey şart koşmaktan maksat, akdin kuruluşu esnasında ücretin dokunacak kumaştan verilmesi şartıyla anlaşılmışsa demektir. Şart koşulmaması da akit esnasında böyle anlaşılmaması, ancak kumaş dokunduktan sonra ücretin dokunan kumaştan verilmesi anlamına gelir. Böylelikle akdi fasit kılacak şart akdin kuruluşunda söz konusu edilmemiş olur.

insanlar arasındaki teamülden dolayı bunu istihsan etmişlerdir. Biz de bu görüşü alırız".[678]

Bu fetvadan anlaşıldığı üzere Nusayr b. Yahyâ ve Ebu'l-Leys Semerkandî, konuyla ilgili kıyâsî hükmü teâmülden dolayı terk ederek istihsana gitmişler ve dokumacının ücretini dokuyacağı kumaştan alması şartını câiz görmüşlerdir. Öyle görünüyor ki aynı dönemdeki Semerkant meşâyihi de bu konuda Belh meşâyihi ile aynı fikirdedir. Nitekim *Fetâvâ ehl-i Semerḳand*'da bu akdin câiz olduğu ifade edilmiştir.[679] Takip eden yüzyılda, her ikisi de Muhammed b. el-Fazl el-Buhârî'nin öğrencilerinden olan Kâdı Ebû Ali en-Nesefî ve Hâkim Abdurrahman (b. el-Hasen) el-Kâtib de bu akde cevaz vermiştir.

Nesefî ve Hâkim Abdurrahman'ın bu akdin sıhhatini temellendirme amaçlı yaptıkları teorik açıklamalar, Orta Asya Hanefîleri arasında *örf-i hâs*ın delil değerini tartışmaya açmıştır. Nitekim "dokumacı" meselesindeki yasağın kaynağı, "değirmencinin ölçeği" meselesini yasaklayan hadisin kendisidir. Dolayısıyla burada icmâ hüviyetine kavuşmayan bir uygulama/örf ile nassın çatışması söz konusudur.

Teorik olarak konuyla ilgili yapılan iki yorumdan ilki Belh ve Semerkant meşâyihi ile onlarla aynı görüşe sahip olan yukarıda kendilerine atıfta bulunduğumuz Kâdı Ebû Ali en-Nesefî ve çağdaşı Hâkim Abdurrahman (b. el-Hasen) el-Kâtib'e aittir. Nesefî, kendi yaşadığı şehir olan Nesef'teki yaygın örf sebebiyle "dokumacı" meselesinin câiz olduğuna dair fetva verdiklerini[680] söylemiştir. Nesefî burada "dokumacının ücreti" meselesini "değirmencinin ölçeği" meselesine kıyas ederek onun da câiz olmadığını söylememe sebebinin, istisnâʿ akdinin de gösterdiği gibi "örfün kıyastan daha güçlü bir delil olmasıyla" açıklar.[681] Benzer açıklamalarda bulunan Hâkim Abdurrahman da, "değirmencinin ölçeği" meselesinin nasla sabit

---

[678] Semerkandî, **Kitâbü'n-nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 267a.

[679] Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât,** (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 261a. **Fetâvâ ehl-i Semerḳand** isimli eserin, Muhammed b. el-Velîd es-Semerkandî'ye ait **el-Câmiʿu'l-eṣġar** isimli eserle aynı çalışma olduğu yönündeki değerlendirmemiz için bk. "İkinci Bölüm."

[680] Nesefî'nin çoğul ifade kullanmasını, fetvanın bireysel olarak kendisine değil, Nesef ulemasına ait olduğuna bir işaret olarak anlaşılabilir.

[681] Serahsî, **Şerḥu'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr,** (Ankara: Vakfü'd-Diyaneti't-Türkiyye, 1443/2021), c. 2, s. 268; **el-Mebsûṭ,** c. 15, s. 89-90. Serahsî bu nakilleri hocası Halvânî'den, o da hocası Ebû Ali en-Nesefî'den yapmaktadır.

olduğunu, bu yüzden de teâmül ile değişmesinin mümkün olmadığını söyler. Ancak "dokumacı" meselesi hakkında nas yoktur. Hakkında nas bulunmayan konularda teâmül itibara alınır; tıpkı *ribe'l-fazl* hadisinde geçen altı maddeden veznî olduğu ifade edilenlerin *keylî*, *keylî* olduğu ifade edilenlerin *veznî* olamayacakları, buna karşın altı madde dışındakilerde teâmülün dikkate alınacağı gibi.[682]

Bu yorumlar, 5/11. yüzyılda Belh ve Semerkant meşâyihi ile Ebû Ali Nesefî ve Hâkim Abdurrahman gibi isimlerin örfü "delil" olarak ortaya koyması ve onların bakış açısına göre Hanefî örf doktrinini teorik olarak temellendirmesi açısından önemlidir. Bu teorik temellendirme şu önermeleri içermektedir:

1. Nasla sabit olan bir meselenin kendisi, teâmülden dolayı değişmez. Nitekim "değirmencinin ölçeği" meselesi, konuyla ilgili Hz. Peygamber'den aktarılan yasak nedeniyle, aksi yönde (genel) bir teâmül söz konusu olsa bile câiz hale gelmez.

2. "Dokumacı" meselesindeki yasak, "değirmencinin ölçeği" meselesine kıyasla sabit olmuştur.

3. Nasla sabit olmayan ancak ona kıyasla sabit olan meselelerde aksi yönde bir teâmül bulunması durumunda kıyas terkedilerek teâmül alınır. Bu teâmül belirli bir bölgeyle sınırla olsa da (*örf-i hâs*) durum değişmez. Nitekim Belh ve Nesef'teki teâmülden dolayı dokumacının yaptığı dokuma işinin ücretini, dokuduğu kumaştan almasının câiz olduğu yönünde fetva verilmiştir.

4. İstisnâʿ akdinin câiz oluşunda da görüldüğü üzere, "örf (*örf-i hâs* da dahil) kıyastan daha güçlü/öncelikli bir delildir".

Öyle görünüyor ki Hanefî mezhebinde belirli bir bölgeye ait teâmüle (*örf-i hâs*) ilk defa bu denli güçlü bir konum atfedilerek örfün kıyastan daha öncelikli olduğu dile getirilmiştir. Adı geçen meşâyihin bu değerlendirmeleri için emsal niteliği taşıyan akit istisnâʿ akdidir. Nitekim, istisnâʿ akdi nasla sabit olan maʿdûmun satışı yasağından teâmül sebebiyle hariç tutularak istihsânen câiz görülmüştür. Kurucu metinlerde de aynı gerekçelerle câiz görüldüğü ifade edilen istisnâʿ akdindeki teâmül, erken dönem Belh-Semerkant meşâyihi ile Ebû Ali en-Nesefî ve Hâkim Abdurrahman tarafından

[682] Hâsî, **el-Fetâva's-suġrâ,** (İstanbul: Beyazıt Ktp. Merzifonlu, 18980), vr. 216a.

yerel teâmül (*örf-i hâs*) olarak yorumlanmış ve bu tür bir teâmül istihsan sebebi olarak gösterilmiştir. Oysa kurucu metinlerde yer alan nasla sabit olmuş konularda istihsanın sebebi olarak gösterilen teâmül, daha önce de gördüğümüz üzere Irak meşâyihi tarafından selefin topluca onayladığı bir teâmül şeklinde yani "icmâ olarak" yorumlanmıştı.

Buhara meşâyihi ise hem "dokumacı" meselesinde, hem de örfün delil oluşu konusunda Belh ve Semerkant meşâyihi ile onlarla aynı fikirde olan meşâyihten farklı görüş belirtmişler ve daha çok Irak meşâyihiyle aynı noktada durmayı tercih etmişlerdir. Buharalılar bu konuda Hanefî mezhebinin kurucu doktrinine bağlı kalarak ücretin dokunulacak kumaştan verilmesinin câiz olmadığını ve bu akdin fâsid olduğunu söylemişlerdir.[683] Hatta Mergînânî, "dokumacı" meselesine yer verdikten sonra memleketlerinde uygulanan (benzer nitelikte olup da ücretin, akit sonrası elde edilecek üründen verilmesi üzerine anlaşılan) bir çok icâre akdinin bu nedenle fâsid olduğunu ifade etmiştir.[684] Ayrıca Serahsî, Burhâneddin Buhârî ve Nâsirüddîn Semerkandî gibi isimler, Belh-Semerkant meşâyihi ile onlarla aynı görüşte olan kimselere "dokumacı meselesi"nde verdikleri cevaplarla Buhara meşâyihinin örfün delil değeri konusundaki görüşlerini ortaya koymuşlardır.

Serahsî öncelikle "dokumacı" meselesinin "değirmencinin ölçeği" meselesine kıyasla sabit olduğunu kabul etmez. Ona göre "dokumacı" meselesi her yönden kendisiyle aynı olduğu için bu meseledeki hüküm kıyasla değil bizzat nas ile sabit olmuştur. Serahsî'nin buradaki nastan kastı, "nassın delaleti"dir. Onun "her yönden aynı" ifadesi de bunu göstermektedir. Burhâneddin Buhârî ve Tâcüşşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel (ö. 709/1309) bu hususu daha açık bir şekilde ifade etmişlerdir.[685] Netice itibariyle Serahsî'ye göre "dokumacı" meselesi, delaleti zanni olan kıyasla değil, kati olan delâlet-i nas ile sabit olduğundan ona aykırı olarak var olan teâmül/örf

[683] Hâsî, **el-Fetâva's-suġrâ,** (İstanbul: Beyazıt Ktp. Merzifonlu, 18980), vr. 216a.

[684] Burhâneddin el-Mergînânî, **el-Hidâye fî şerḥi Bidâyeti'l-mübtedî,** (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, t.y.), c. 3, s. 240.

[685] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 7, s. 472 (**دلالة** إلا أن الحائك نظيره فيكون واردا فيه); Aynî, **Binâye,** c. 10, s. 296 (كان تجويز هذا... بطريق تخصيص **دلالة النص**...).

dikkate alınamaz.[686] Buhârî'nin işaret ettiği üzere, bu gibi durumlarda teâmülün dikkate alınabilmesi için icmâ ile aynı anlama gelen genel bir teâmülün (örf-i âm) bulunması gerekir. Nitekim Buhârî, istisnâʿ akdininin "dokumacı" meselesi için emsâl teşkil edemeyeceğini, zira bu akitte genel bir teâmül bulunduğu için nassın tahsisinin câiz olduğunu ifade etmiştir. "Dokumacı" meselesinde ise teâmül yereldir (*örf-i hâs*).[687]

"Dokumacı" meselesi hakkında Buhara meşâyihinin yaptığı bu değerlendirme onların bir delil olarak örfe bakış açılarını da yansıtmaktadır. Buna göre onlar, nasla (nassın delaletiyle/umumuyla) sabit olan konularda "örf-i hâs"ı delil olarak kabul etmemektedir. Onlara göre bu gibi yerlerde örfün dikkate alınabilmesi için genel olması, yani icmâ ile aynı anlama gelen "örf-i âm" haline gelmesi zorunludur. Bize göre Buhara meşâyihinin bu açıklamaları, örfün bir istihsan sebebi olarak delil oluşunda onların Irak meşâyihinin usûl merkezli yorumunu tamamen benimsediğini göstermektedir. Buharalıların, "dokumacı" meselesinde niçin kurucu doktrini tercih ettiğini beyan sadedinde Nâsirüddin Semerkandî'nin[688] söyledikleri, onların bu yorumlarını daha açık bir biçimde ortaya koymaktadır:

> Biz burada Belh Meşâyihinin istihsanını değil, mütekaddim ashabımızın görüşünü alıyoruz. Çünkü sadece bir beldede geçerli olan teâmül cevaza delalet etmez. Cevaza şunlar delalet eder: (1) İlk nesilden (*sadr-ı evvel*) bu yana devam eden teâmül (örf-i kadîm). Nitekim bu teâmül Hz. Peygamber'in onları bu konuda onayladığına delil olduğu için bizzat onun tarafından teşri kılınmış kabul edilir. İlk nesilden bu yanda devam eden bir teâmül yoksa insanların fiilleri hüccet olmaz. (2) Ancak teâmül insanların tamamına aitse (örf-i âm) o zaman başka! Bu durumda teâmül bir hüccet olan "icmâ" niteliğini kazanır. Nasıl ki, insanların

[686] Serahsî, **Şerḥu'l-Câmiʿi'ş-ṣaġīr**, c. 2, s. 268; **el-Mebsûṭ,** c. 15, s. 89-90. Buhârî, Serahsî'nin bu anlatımını esas alarak, "dokumacı" meselesini câiz gören meşâyihin konuyla ilgili temellendirmesini "nassın delaleti" üzerine kurmuş ve onlara göre [yerel] teâmülle nassın delaletinin tahsisinin câiz olduğunu söylemiştir. Bk. Buhârî, Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 7, s. 472.

[687] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 7, s. 472.

[688] Kendisi Semerkantlı olmasına rağmen eğitimini Buhara'da bölge meşâyihinden aldığı ve yaşadığı dönem (6/12. yüzyıl) itibariyle Buhâra meşâyihinin mutlak otoritesi söz konusu olduğu için onun, birazdan temas edeceğimiz **Fetâvâ ehl-i Semerḳand**'da yer alan ve Semerkant meşâyihinin görüşlerini temsil eden "dokumacı" meselesine aykırı olan bu değerlendirmeleri aslında bölgede yaygın kabul görmüş anlayışı temsil etmektedir.

şarap satışı ve faiz gibi konularda bir teâmülü bulunsa, bunların helal olduğuna fetva verilmez, dokumacı meselesi de aynı şekildedir.[689]

Görüldüğü üzere Buhara meşâyihi sadece fıkıh usulü açısından hücciyetini icmâ ile temellendirebildikleri *örf-i âm*ı hüccet kabul etmiş ve mahalli uygulamalara delil değeri atfetmemişlerdir. Tam bu noktada Buhara meşâyihi, değirmencinin ölçeği meselesinin câiz olabilmesi için "fıkhî bir çözüm" (hîle-i şeriyye) önermiştir. Buna göre taraflar ücret olarak belirli bir ölçek iyi kalite un ya da öğütülecek buğdayın dörtte biri kadar iyi kalite un belirleyeceklerdir. Bu anlaşmada ücret olarak belirlenen un, değirmencinin öğüteceği buğdaydan elde edilmesi şart koşulmadığı için ücreti ödeyecek kişinin zimmetinde sabit olacaktır. Ücretin zimmette sabit olabilen mallardan belirlenmesi de câizdir. Daha sonra buğday sahibi isterse değirmencinin öğüttüğü buğdayın ¼ miktarını değirmenciye ücret olarak verebilir.[690] Buhara meşâyihinin önerdiği bu fıkhî çözüme daha önce Şeybânî'nin "normal bir fıkhî mesele olarak" *el-Aṣl*'da yer verdiğini görüyoruz.[691] Fıkıh usulü açısından cevazını örfle temellendiremedikleri bir meselenin çözümünde Buhara meşâyihinin "fıkhî bir çözüm" önermesi, bu tür meselelerin fıkhî değişimi sağlama noktasındaki etkinliği açısından dikkat çekicidir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, kurucu metinlerdeki bazı hükümler için bir istihsan sebebi olarak yer verilen örfün delil değeri hakkında gelenekte iki farklı yorum ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki 2/8 ve 3/9. yüzyılda yaşamış Belh ve Semerkant meşâyihi ile 5/11. yüzyıl fakihleri olan Ebû Ali en-Nesefi ve Hâkim Abdurrahman gibi isimlere aittir. Buna göre genel olsun özel olsun, örf mutlak olarak kıyastan daha güçlü bir delildir ve ona öncelenir. Bir diğer yorumsa 4/10. yüzyıldaki Irak meşâyihine ve bu konuda onların görüşünü benimseyen Buhara meşâyihine aittir. Buna göre Belh ve Semerkant meşâyihi tarafından kıyasla sabit olduğu ifade edilen hükümler esasen nasla (nassın delaletiyle/umumuyla) sabittirler. Bu tür meselelerde ise ancak icmâ hüviyetine kavuşmuş olan genel teâmül (*örf-i âm*) delil kabul edilir; yerel teamüller (*örf-i hâs*) ise dikkate alınmaz. Usûlcü bakış açısını yansıttığını söyleyebileceğimiz bu

[689] Davud b. Yusuf el-Hatîb, **el-Fetâva'l-Ġıyâsiyye,** (Bulak: el-Matbaatü'l-Emiriyye, t.y.), s. 160.
[690] Bk. Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 7, s. 473.
[691] Şeybânî, **el-Aṣl,** c. 3, s. 436.

ikinci yorum, gerek fıkıh usulündeki delil hiyerarşisi içerisinde kendisine icmâ altında yer bulabilmesi, gerekse Buhara meşâyihi tarafından da benimsenmesi sebebiyle yaygın bir kabul görmüştür. Nitekim bu görüş daha sonra İbn Nüceym tarafından da "mezheb" olarak nitelendirilecektir.[692]

Yukarıdaki değerlendirmeler sonucunda örfün Hanefî mezhebindeki önemli ve etkili konumunun, Orta Asya bölgesinde kurucu doktrin üzerinde gerçekleştirilen fıkhî değişimi -"tercih" faaliyetiyle birlikte- belirli bir noktaya kadar yönetebildiği inkâr edilemez. Ancak yine de Orta Asya meşâyihinin, kökeni kurucu doktrine kadar uzanan ve adına *ḥiyel*/*meḫâric* denilen fıkhî çözümleri, bir hukuk yapma aracı olarak fetva literatürüne dahil etme ihtiyacı duyduğunu ve uygulamayla ilgili bazı sıkıntıları bu tür meselelerle aşmaya çalıştıklarını görüyoruz. Bu nedenle fıkhî çözümlerin örften farklılık arz ettiği noktaları, mahiyetini, meşruiyet ve geçerliliklerini ve son olarak da fıkıhta bir değişim aracı olarak fetva literatürüne dahil edilişi gibi konuları bir sonraki başlıkta inceleyeceğiz.

III. Fetvada Bir Değişim Aracı Olarak Fıkhî Çözümler (*Ḥiyel*/*Meḫâric*)

A. Örf ve Fıkhî Çözüm Karşılaştırması

Orta Asya Hanefî fetva literatüründe örfün bir delil olarak kökeni ve gelişimini ana hatlarıyla da olsa bir önceki başlıkta inceledik. Örfün belli şartlar dahilinde de olsa kazandığı bu delil niteliği, taşıdığı bazı sınırlılıklardan dolayı bir noktadan sonra etkinliğini yitirmektedir. Bir delil ve hukuk yapma aracı olarak sahip olduğu bu sınırlılığı aşağıdaki noktalarda gözlemlemek mümkündür:

(1) Fiili uygulamaya dönüşmemiş bireysel ve toplumsal ihtiyacın bulunduğu konularda örfün referans gösterilemeyişi.

(2) Şerʿî naslara aykırılık teşkil eden meselelerde örfün bu aykırılığa alternatif üretebilecek nitelikte kurgulanamayışı.

[692] İbn Nüceym, **el-Eşbâh,** s. 89.

(3) İcmâ hüviyetine kavuşmayan örf-i has şeklindeki yerel uygulamaların delil değerinin tartışmalı oluşu.

İşte tam da bu noktada kurucu doktrinde *ḥiyel* ya da *meḫâric* olarak bilinen "fıkhî çözümler" bölge meşâyihi tarafından ikinci bir değişim enstrümanı olarak devreye alınmıştır. Fıkhî çözümler, yukarıda saydığımız üç nokta dikkate alındığında örfün taşıdığı bu sınırlılıklara sahip değildir. Bu yüzden de örfün meşruiyet gerekçesi olarak gösterilemediği yerlerde değişimi sağlayan bir diğer araç olarak fetva literatürüne dahil edilmiştir.

Bu noktaların ilkinde örfle fıkhî çözümler arasındaki fark açıktır. Örf yapısı gereği fiili olarak var olan bir uygulamaya işaret eder. Mevcut uygulama genele ait olabileceği gibi bir bölge ya da şehirle sınırlı kalmış yerel bir uygulama da olabilir. Fıkhî çözümler ise bireysel ya da toplumsal bir ihtiyacı gidermek üzere kurgulanmış çözümlerdir. Bu çözümlerin fiili olarak genel ya da yerel bir uygulamaya dönüşüp dönüşmemesi sonraki bir iştir. Ancak fıkhî çözümler uygulamaya dönüşsün ya da dönüşmesin mevzubahis konu için bir meşruiyet zemini teşkil eder. Ayrıca örfle arasındaki önemli bir fark da ihtiyacın toplumsal nitelikte olmasının zorunlu olmayışıdır. Fıkhî çözümler bireysel ihtiyaçlar için de kurgulanabilmektedirler.

İkinci noktayla ilgili şunları söyleyebiliriz: Ebu'l-Leys Semerkandî, müftülerin yaşadıkları yerdeki uygulamayı dikkate almaları gerektiğini söylerken bunun için temel bir şart ortaya koymuştur: "Örfün şeriata aykırı olmaması."[693] Meşâyih bununla hakkında nas bulunan; yani kitap, sünnet ve icmâ ile sabit konularda bunlara aykırı olarak var olan uygulamaları kastetmektedir. Nitekim zaman zaman nassa aykırı olduğu gerekçesiyle örfü dikkate alan fetvaları da eleştirmişlerdir.[694] Naslara aykırılık teşkil etmeme gerekliliği hususunda örfle fıkhî çözümler arasında bir fark olmasa da naslarla yasaklanmış konulara alternatif ortaya koyabilme konusunda bu ikisi arasında temel bir ayrışma söz konusudur. Örfün olgusal, fıkhî çözümlerinse kurgusal mahiyette oluşu ilkinin aksine ikincisinin naslarla sabit yasak hükümlere alternatif

[693] Semerkandî, **Kitâbü'n-nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 358a.

[694] Bk. İbn Âbidîn, **Neşrü'l-ʿarf,** s. 115. Bu gerekçeyle eleştirilen Muhammed b. el-Fazl el-Buhârî'ye ait bir fetva için bk. Buhârî, **el-Muḥîṭ,** V, 330.

meşruiyet alanları oluşturabilmesine olanak sağlamıştır. İleride daha geniş bir şekilde ele alacağımız üzere *icâre-i tavîle* bunun en başarılı örneklerinden biridir. Bu akitte, kesin naslarla yasaklanmış olan faiz yasağı çiğnenmemiş ve arkasından dolanılmamış ancak cebinden para çıkan kişiye tamamen meşru hukuki yollarla bir fayda sağlanmıştır. *İcâre-i tavîle* akdi daha baştan bu sonucu hukuki meşruiyete sahip olacak şekilde sağlamak üzere kurgulanmıştır. Dış dünyada fiilen var olan örfte ise bu tür meşru alternatifler oluşturma imkânı yapısı gereği söz konusu olamamaktadır. Bu da örfe karşı fıkhî çözümlere daha geniş ve kapsamlı bir uygulama alanı sağlamaktadır. Nitekim bu kurgusal yapısından dolayı fıkhî çözümler, örfün varlık gösteremediği "ibadetler" gibi alanlarda da çözümler sunabilmektedir. Zekât konusundaki fıkhî çözümler bunun bir örneğidir.

Son olarak, örf-i âm-hâs tartışmalarında da gördüğümüz üzere örfün delil değeri meşâyih arasında ihtilaflıdır. Delil değeri tartışmasız olan örf, bütün İslam coğrafyasında uygulamaya konu olup icmâ hüviyetine kavuşan "örf-i âm"dır. "Örf-i hâs" olarak bilinen ve icmâ hüviyetine kavuşmayan yerel teamüller, nassın delaletine ya da umumuna aykırı olduğu takdirde Irak ve Buhara meşâyihi tarafından delil olarak kabul edilmemiş ve muteber görülmemiştir. Bu noktada fıkhî çözümlerin de örften bir farkı yoktur; fıkhî çözümler de naslara aykırı çözümler ortaya koyamaz. Ancak fıkhî çözümler örfün aksine kurgusal yapıda olduğu için kesin naslarla sabit hükümlere, örneğin yasaklara "alternatif hükümler" kurgulayabilir ve çözümler üretebilir. İleride daha geniş bir şekilde göreceğimiz üzere *icâre-i tavîle* akdi bunun güzel bir örneğidir. Faiz yasağından dolayı karz akdinde borç veren kişinin bu akitten dolayı herhangi bir fazlalık ya da menfaat elde etmesi haramdır. Fıkhî bir çözüm olarak *icâre-i tavîle* akdinin faiz yasağına aykırı bir hüküm vazetmesi düşünülemez. Ancak bu akit, hem ihtiyacı olan kişinin finansman temin edebileceği, hem de cebinden para çıkacak kişinin hukuken meşru olacak şekilde bu paraya karşılık bir menfaat elde edebileceği alternatif bir çözüm kurgulamıştır. Nitekim Buhara meşâyihinin yerel teamülleri (örf-i hâs) bir delil kabul etmediği için cevaz vermediği değirmencinin ölçeği meselesine alternatif olacak bir fıkhî çözüm önerdiklerini görmüştük. Bu da örfün meşruiyet kaynağı olamadığı yerlerde Meşâyih tarafından fıkhî çözümlerin devreye sokulduğunun somut bir örneğidir. Fiili bir uygulamadan ibaret olan örfün sahip

olduğu bu sınırlılıklardan dolayı naslarla sabit yasaklarda alternatif nitelikte meşru bir çözüm sunması ise mümkün değildir.

B. Tanım ve Mahiyet

Özellikle Hanefî mezhebinde meşhur olan fıkhî çözümlerin literatürdeki en bilinen iki ismi, meşhurluk sıralamasına göre *ḥîle/ḥiyel* ve *maḫrec*/*meḫâric*tir.[695] Hile sözlükte çözüm, maharet, kurnazlık, iyi fikir, işleri yürütmede ustalık, hedefe ulaşıncaya kadar döne döne düşünmek gibi anlamlara gelmektedir.[696] Kur'ân-ı kerimde de "çözüm" anlamında bir yerde kullanılmıştır.[697] Sözlük anlamıyla Arapçada hile, Türkçedeki aldatma, entrika gibi anlamlarının aksine daha nötr bir anlam ifade etmektedir.[698] Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) de dediği gibi, dilsel kullanımda hile daha çok "hedefe ulaşmak için kullanılan, ancak zekâ ve akılla anlaşılabilecek olan gizli yollar" anlamında yaygınlaşmıştır. Nitekim hedefin iyi ya da kötü olmasına göre göre hile iyi ya da kötü olabilir.[699]

Hile ile benzer anlamda ve hatta bazen yan yana kullanılan *maḫrec* kelimesi ise "çıkış yolu" anlamına gelmektedir. Bu da aslında hile kelimesinin Türkçedeki olumsuz anlamının aksine Arapçadaki nötr anlamı teyit eden hususlardan biridir. Yine de Şeybânî'nin öğrencisi Ebu Süleyman el-Cüzcânî'nin "birine *hile nedir?* diye sormak mekruhtur; *maḫrec/çıkış yolu nedir?* demelidir" şeklindeki sözü,[700] hile kelimesinin daha 2/8. yüzyılda olumsuz anlamlar çağrıştırdığını göstermektedir.

---

[695] "Hile" kelimesinin özellikle de dilimizde sahip olduğu olumsuz çağrışımlar nedeniyle biz de çalışmamız boyunca genelde bu kavramdan "fıkhî çözüm" olarak bahsetmeyi tercih edeceğiz. Nitekim "fıkhî çözüm" ifadesi söz konusu mesâilin niteliğini (fıkhî) kullanım amacını (çözüm) yansıttığı gibi hem meşru hem de gayri meşrû olan türlerini içerecek şekilde geniş bir anlama sahiptir. Bununla birlikte gerektikçe doğrudan ya da parentez içi açıklama olarak *hile* ve *ḥiyel* kelimelerini de kullanacağımızı belirtmeliyiz.

[696] Sözlük anlamları için bk. Saffet Köse, **İslâm hukuku açısından kanuna karşı hile ve hile-i şer'iyye**, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2. Baskı, 2020), s. 81-82; Halûfî, İsa b. Muhammed, **el-Ḥiyelü'l-fıḳhiyye ve ʿalâkatuhâ bi-aʿmâli'l-maṣrıfiyyeti'l-İslamiyye,** (Riyad: Dâru Künûzi İşbiliyye, 2016/1437), s. 15.

[697] Nisa, 4/98.

[698] Hilenin Türkçedeki anlamları için bk. İsmâil Parlatır vd., **Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük**, (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1998), "Hile", c. 1, s. 995.

[699] İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas, **el-Fetâva'l-kübrâ,** (Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1408/1987), c. 4, s. 106.

[700] Bk. Semerkandî, **Kitâbü'n-nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 282a. Aynı söz **Kitâbü'n-Nevâzil'**in Şehit Ali Paşa nüsha ailesinde Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) nispet edilmişken, Keşşî'nin **Mecmuu'n-Nevâzil**'inde Semerkandî'nin kitabından naklen Ebu Bekir el-İskâf'a (ö. 333/944) nispet edilmiştir. Bk. Abdullah Demirci, **Ebü'l-Leys Es-Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme (İcârât Bölümünden Eserin Sonuna Kadar)**, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2021), s. 950; Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiş,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 179b.

Şeybânî'ye nispet edilen ve elimizdeki en eski *ḥiyel* eseri olan çalışmanın, *el-Meḫâric fi'l-ḥiyel* isimli müstakil ve *Kitâbü'l-ḥiyel* isimli *el-Aṣl* içindeki bölümünden oluşan iki versiyonunun isimlerinde *ḥiyel* ve *meḫâric* kelimelerinin aynı anlamda kullanıldığını görüyoruz. Bunun dışında ağırlıklı olarak ikincisinde olmak üzere her iki versiyonda da *ḥîle* ve *maḫrec* kelimeleriyle aynı anlamda kullanılan iki kavram daha vardır. Bunlar "güvenceye almak" anlamındaki *ṣika* ile "tedbir almak" anlamındaki *iḥtiyâṭ* kelimeleridir. Şeybânî'nin kullandığı bu iki kavram aynı zamanda fıkhî çözümlerin kullanım amaçlarına da işaret etmektedir. Bu çözümler insanların bazı konularda işlerinin hukuki sonuçlarını güvenceye almak için ya da harama düşmeme konusunda tedbirli davranmak için başvurduğu hukuken geçerli çözümlerdir. Nitekim Şeybânî'nin *el-Aṣl* içerisindeki *Kitâbü'l-ḥiyel*'de "bu konuda onun için güvence nasıl olur?" vb. sorulara sıklıkla -bazen de hile kelimesiyle yan yana- yer verdiğini görüyoruz. Aynı şekilde o, fıkhî çözümlerin helali işleyip haramdan kaçınma konusunda tedbirli davranma gibi bir fonksiyonunun olduğunu, başvurduğu çözümler ile mekruh işleyen kimselerin tedbirli davranmış olmayacağı için bunun bir çözüm (hile) sayılmayacağını da ifade etmiştir.[701]

Fıkhî bir terim olarak hile hakkında erken dönemlerden itibaren müstakil çalışmalar kaleme alınmış olsa da klasik dönemlerde bu kavramın ne anlama geldiğini ortaya koyan bir tanımın çok fazla yapılmadığını görüyoruz. Bu da muhtemelen kavramın "mâsadak"ı olan meseleler üzerinden bilindik olmasından kaynaklanmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla kavrama ait en eski tanım 3/9. yüzyıl Irak meşâyihinden Hassâf'â aittir. Hassâf konuyla ilgili meşhur çalışmasında sadece meşru fıkhî çözümlere yönelik olarak gaye odaklı bir tanım yapmayı tercih etmiştir. Ona göre hile, "kişinin kendisiyle haramdan kurtulup helale ulaştığı şeydir."[702] Bunun dışında farklı mezheplere mensup geç dönem alimlerinin de fıkhî çözüm olarak ifade

[701] Şeybânî, **el-Aṣl,** c. 9, s. 409, 410, 411, 413, 416, 417, 419, 420, 421, 422, 423…; **el-Meḫâric,** s. 13, 14, 16, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 43, 44, 45, 51, 53…

[702] Hassâf, Ahmed b. Ömer, **Kitâbü'l-ḥiyel,** (Kahire: b.y., 1898), s. 4.

ettiğimiz hileleri meşru kabul edip etmeme durumlarına göre farklı şekillerde tanımladıklarını görüyoruz.[703]

Hassâf'ın yukarıda yer verdiği tanımın, fıkhî çözümlerin ne olduğu konusunda bir fikir verdiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte fıkhî çözümlerin, özellikle Hanefî mezhebindeki hukuki niteliği konusunun tanımına rağmen kapalı kaldığını düşünüyoruz. Bu kapalılığı bir nebze olsun kaldırmak için normalden farklı birer fıkhî mesele olarak algılanan fıkhî çözümlerin kurucu doktrindeki mahiyetlerinin ve hukuki niteliklerinin ne olduğu sorusu üzerine eğilmek istiyoruz. Bu soruyu cevaplamaya çalışırken zekât ve şüf'a hakkının düşürülmesi gibi mezhepteki en meşhur iki fıkhî çözümü örneklem olarak seçeceğiz.

Şeybânî dikkat çekici bir şekilde "zekâttan kaçış hilesi" olarak bilinen meselelerden *Kitâbü'l-ḥiyel*'de bahsetmez. Ancak bundan daha önemlisi Şeybânî bu türden üç meseleye, "hile" vb. bir ifadelendirme olmaksızın doğrudan *el-Aṣl*'ın zekât bölümünde yer vermiş olmasıdır. Bu üç mesele ve türevleri şunlardır:[704]

1. Mesele:

(a) Dedim ki: Develeri olan bir adam, sadaka (zekât) vacip olmasından korkarak bunları (vacip olma vaktinden) bir gün öncesinde koyun, sığır ya da dirhem karşılığında satsa ve bu satışla sadakadan (zekât) kaçmak istese ne dersin? **Dedim ki:** Bu kişi, elindeki develerin *üzerinden bir yıl geçinceye kadar sadaka ile sorumlu değildir*.

(b) Dedim ki: Sadaka vacip olmadan önce sadakadan kaçma niyetiyle develeri deve karşılığında satacak olsa? **Dedi ki:** Elinde kalan develer üzerinden bir yıl geçinceye kadar bu kişi sadaka ile sorumlu değildir. *Bu meseleyle ilk mesele aynıdır*.

(c) Dedim ki: *Develeri, sadakadan kaçma niyeti olmaksızın satmış olsa?* **Dedi ki:** *Elindeki develer üzerinden bir yıl geçinceye kadar bu kişi sadaka ile yükümlü değildir.*[705]

---

[703] Hilenin farklı mezhep mensupları tarafından yapılmış tanımları için bk. Halûfî, **el-Ḥiyel el-fıḳhiyye,** s. 17-20. Hile hakkında yapılmış en meşhur tanımlardan biri de Şâtıbî'ye aittir. Bk. Ebu İshak eş-Şâtıbî, **Muvâfaḳât,** (Huber: Dâru İbn Affan, 1997/1417), c. 3, s. 106.

[704] Alıntılardaki italik vurgular bize aittir.

[705] Şeybânî, **el-Aṣl,** c. 2, s. 58.

2. Mesele:

(a) Koyunları olan bir adam, sadaka vacip olmasından korkarak bunları vacip olma vaktinden bir gün öncesinde deve, sığır ya da dirhem karşılığında satsa ve bu satışla sadakadan kaçmak istese ne dersin? **Dedim ki:** Bu kişi, elindeki koyunların *üzerinden bir yıl geçinceye kadar sadaka ile yükümlü değildir*.

(b) Dedim ki: Sadaka vacip olmadan bir gün önce sadakadan kaçma niyetiyle koyunları koyun karşılığında satacak olsa? **Dedi ki:** Bu kişi hiçbir şeyle yükümlü değildir. *Bu meseleyle ilk mesele aynıdır*.[706]

3. Mesele:

(a) Dedim ki: Emsallerinde zekâtın vacip olduğu sığırı bulunan bir adam sadaka vacip olmasından korkarak bunları bir gün öncesinde deve, koyun ya da dirhem karşılığından satacak olsa ve bu satışla sadakadan kaçmak istese ne dersin? **Dedim ki:** Elindeki sığırların üzerinden bir yıl geçinceye kadar bu kişi hiçbir şeyle yükümlü değildir.

(b) Dedim ki: Sadaka vacip olmadan bir gün önce sadakadan kaçma niyetiyle sığırları sığır karşılığında satacak olsa? **Dedi ki:** Bu kişi hiçbir şeyle yükümlü değildir. *Bu meseleyle ilk mesele aynıdır*.[707]

Şeybânî, zekât bölümünde yer verdiği bu üç meselede konuyu tamamen zekât meselelerinin tabi olduğu genel kural ve kıyas çerçevesinde çözüme kavuşturmuştur. Bu kural ve kıyâsa göre bir mala zekât vacip olması için öncelikle bir senenin tamamlanması gerekmektedir; tamamlanmadan o mal kişinin mülkiyetinden çıkarsa zekât vacip olmaz. Ayrıca "havl"in sona ermesinde zekâttan kaçma niyetinin olup olmaması etkili değildir; kişi ister zekâttan kaçma niyetiyle isterse böyle bir niyet olmaksızın elindeki malı mülkiyetinden çıkarırsa havli sona erer ve o yıl için zekât yükümlülüğü düşer. Yine, satış yoluyla mülkiyetten çıkan bir malın, karşılığında aynı ya da farklı cins bir malın bedel olarak verilmiş olması hükmü değiştirmez; herhangi bir şey karşılığında mülkiyetten çıkan malın "havl"i sona ererken, mülkiyete yeni giren malınki de baştan başlar.

[706] Şeybânî, **el-Aşl,** c. 2, s. 59.
[707] Şeybânî, **el-Aşl,** c. 2, s. 80.

Görüldüğü üzere Şeybânî üç meselenin tamamında zekât malı ile satış bedelinin türüne ve kişinin niyetine bakmaksızın "havl şartı" kuralını işleterek kişinin zekât yükümlülüğünün o yıl için düşeceğine hükmetmiştir. Şeybânî'nin "bu meseleyle ilk mesele aynıdır" sözü zekâttaki genel kural ve kıyasın ne olduğuna dair yapılmış güçlü bir vurgudur. Yani sonraki eserlerde "hile" olarak adlandırılan bu meseleler, Şeybânî'ye göre zekât babındaki "kıyasın gereği"dir. Bu yüzden de Şeybânî bu meselelere, diğerleriyle birlikte eşit meseleler olarak zekât bölümünde yer vermiş, onları aynı hükme tabi tutmuş ve onları "hile" vb. ifadelerle anarak diğer meselelerden ayrıştırmamıştır.

Benzer bir durum Hanefî gelenekte çok meşhur olan diğer bir hile problemi olan "şüfʿa hakkının düşürülmesi" meselesinde de geçerlidir. Şeybânî *el-Aṣl*'ın şüfʿa bölümünde, ilki şüfʿa hakkı sahibinin satın almasını zorlaştıran diğeri de satın alma hakkının doğmasının önüne geçen iki meseleye yer verir:

1. Mesele:

(a) Kişi, 1000 dirhem değerindeki bir hizmetçi (köle) bedeliyle bir ev satın almak istediğinde *şüfʿa hakkı sahibinden korktuğu için* hizmetçiyi ev sahibine 2000 dirheme satar, sonra da evi 2000 dirheme satın alırsa bu câiz/geçerli olur. Bu durumda şüfʿa hakkı sahibi evi ancak 2000 dirheme satın alabilir.
(b) Bu kişi evi 2000[708] dirheme satın aldıktan sonra bu ücrete karşılık olarak 50 dinar vermiş olsa yine bir önceki meselenin aynısı olur.
(c) Şayet ücretin 1000 dirhemini verse, geri kalan 1000 dirheme karşılık olarak da *1000 dirhem etmeyen* kumaşlar vermiş olsa yine aynı şekilde (a meselesi) olur ve şüfʿa hakkı sahibi evi ancak 2000 dirheme alabilir.[709]

2. Mesele:

Evi olan bir şahıs, bu evin küçük bir parçasını evin kapısına kadar olan yolla birlikte bir başkasına tasadduk etmeyi, o kişinin de bunu teslim almasını ve sadakanın onun adına geçerli olmasından sonra evin geri kalanını satın almasını, böylece *şüfʿa hakkı sahibinin o evde şüfʿa hakkının kalmamasını isterse* bu câiz

[708] **el-Aşl**'da (c. 9, s. 247) 1000 olarak geçen bu kelimeyi, Hâkim Şehîd'in **el-Kâfî**'sini (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Feyzullah, 923) dikkate alarak "2000" olarak okuduk. Bağlam gereği doğru olan da budur.
[709] Şeybânî, **el-Aşl,** c. 9, s. 247.

> olur. Eğer bu parçayı o kişiye tasadduk eder ve o da yoluyla birlikte bunu teslim aldıktan sonra evin geri kalanını satın alırsa şüfʿa hakkı sahibinin o evde şüfʿa hakkı kalmaz. Çünkü (evin küçük parçası kendisine tasadduk edilen kişi) eve ortak haline gelmiştir. Ortak olan kişi şüfʿa konusunda komşudan daha fazla hak sahibidir. Nitekim hem ortak hem de komşu şüfʿa talep ederse bu hakkın ortağa ait olduğuna hükmedilir…[710]

Şeybânî her iki meselede de "şüfʿa hakkının kullanılmasını zorlaştırmak" ya da "bu hakkı düşürmek" şeklindeki niyet ve amacı dikkate almayarak meselede kıyas ve genel kuralı işleterek hüküm vermiştir. İlk meselede ev için 2000 dirhem ödendiğinden şüfʿa hakkı sahibi de evi isterse ancak aynı paraya alabilir. Oysa piyasa değeri 1000 dirhem olan köle, şüfʿa hakkı sahibinin evi almasını zorlaştırmak için ilk olarak 2000 dirheme satılmış ve sonrasında aynı paraya ev satın alınmıştır. Burada ilk işlem evin fiyatını yükseltmek için yapılmış olsa da bu durum dikkate alınmamış ve evin kaç paraya satın alındığı hükme esas alınmıştır. Aynı durum 1000 dirhem etmeyen elbiselerin evin satışından kalan 1000 dirheme karşılık olarak ev sahibine satımında da geçerlidir. Ancak bu meselede şüfʿa hakkı sahibi isterse evi yine 2000 dirheme satın alabilir. İkinci meselede ise bu ihtimal de ortadan kaldırılarak evin satışı öncesinde ufak bir bölümünün müşteriye hibe edilmesi suretiyle müşterinin ortak olması sağlanmıştır. Böylece eve ortak haline gelen müşteri, evin geri kalanını satın alma konusunda komşudan daha öncelikli bir konuma getirilmiştir. Buradaki ilk işlem olan hibeden de amaç komşunun şüfʿa hakkının doğmasını engellemektir. Ancak bu amaç ve niyet dikkate alınmaksızın formel olarak gerçekleşen hibe akdinin sonuçları geçerli kabul edilmiş ve sonrasında ortağın-komşunun şüfʿa hakkıyla ilgili şüfʿa meselesindeki kıyas ve genel kural uygulanmıştır. İkinci mesele *Kitâbü'l-ḥiyel* içerisinde kendisine yer bulmuş olsa da her iki meselenin hükmü de ilgili konulardaki kıyas gereği verildiği için Şeybânî bunlara yine diğer şüfʿa meseleleriyle birlikte şüfʿa başlığı altında yer vermiştir.

Ḥiyel meselelerinin meşruiyeti problemini ele alacağımız başlıkta da değineceğimiz üzere her iki konuda geçen meselelerin hükmü, hukuki sonuçlarının câiz olması, yani daha teknik bir ifadeyle "geçerli/nâfiz" olmasıdır. Şeybânî'nin

[710] Şeybânî, **el-Aṣl,** c. 9, s. 247.

ifadelerinde geçen "cevaz"ın anlamı budur. İlgili meselelerde geçen tasarrufların yukarıda yer verilen hükümleri doğuracağı ve zekât yükümlülüğü ile şufʿa hakkının düşeceği konusunda Hanefî imamlar arasında bir ihtilaf da yoktur. Nitekim Şeybânî de *el-Aṣl*'da takip ettiği yöntem gereği böyle bir ihtilafa değinmemiştir. Hüccet ve burhan fıkhının en önemli prensiplerinden olan "hükmün kıyasi örüntüye göre verilmesi gerektiği" ilkesi burada da uygulanmış ve bu ilkeye göre sonuç bütün İmamların görüşünde aynı olmuştur. Şeybânî'nin bu meseleleri diğerlerinden ayırmayıp onlara ilgili bölümler içerisinde eşit biçimde yer vermesi ve hile amacı olan-olmayan meseleler hakkında *bu meseleyle ilk mesele aynıdır* hükmünü vermesi aynı prensibin takip edildiğine işaret eder. Başka bir ifadeyle anlatacak olursak, örfle sabit meseleler nasıl ki kıyasa aykırı olarak karara bağlanmış "istihsan" meseleleriyse, hile olarak adlandırılan meseleler de bunun tam aksine "kıyâsi" meselelerdir. İlgili konudaki bu genel kural ve kıyas imamlara göre değişmediği için onlar bu işlemlerden doğan hukuki sonuçların geçerliliği konusunda ihtilaf etmemişlerdir. Onların ihtilafı -ileride değineceğimiz üzere- bu işlemlerin hukuki değil, dinî hükmü hakkındadır.

Zekât ve şufʿa hilelerinin dışındaki diğer *ḥiyel* meselelerinin temelde başka fıkhî meselelerden farklı olmadığını ve takip edilen bir kıyâsî örüntünün sonucu olduğunu gösteren anekdotlardan biri de Ebu Bekr el-İskâf'ın şu sözüdür: "Muhammed'in *Kitâbü'l-ḥiyel*'de yer verdiği meselelerin -biri dışında- tamamı *el-Mebsûṭ*'ta mevcuttur."[711] Sadrüşşehid tarafından da karşı çıkılmadan alıntılanan bu tespit, hile olarak nitelenen bu meselelerin, takdir edilen fıkhî bir problemin kıyâsî cevabı olarak kendilerine yer verildiğini göstermesi açısından önemlidir. Bu noktada Şeybânî'nin *el-Mebsûṭ*'unun (*el-Aṣl*) ilgili bölümlerinde "hile" kelimesine ve türevlerine yer vermemesi de aynı açıdan anlamlıdır. İskâf'ın konuyla ilgili tespitini kabul edecek olursak, bu durumun zekât ve şufʿa hileleri dışındaki diğer *ḥiyel* meselelerinin tamamı hakkında geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

"Fıkhî çözüm/hile" nitelikli meselelerin kıyâsî mahiyetlerini ortaya koyması açısından, fıkıh metodolojisinde kıyas deliline ayrı bir yer atfettiğini bildiğimiz İmam

[711] Semerkandî, **Kitâbü'n-nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 282a. Ayrıca **Kitâbü'n-nevâzil**'den naklen bk. Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât,** (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 237a; Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiş,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 179b.

Şâfiî'nin tavrının önemli bir gösterge olduğunu düşünüyoruz. Ebû Hanîfe ve ashabını birçok konuda eleştiren Şâfîi, örneğin zekât hilesi olarak bilinen meselede onlarla aynı görüşü paylaşmıştır. Bunun yegâne sebebi, ilgili meseledeki "zekât yükümlülüğünün ortadan kalkması" hükmünün, tamamen zekât hukukunda geçerli olan kıyas ve genel kuralın bir gereği olması nedeniyle "kaçınılmazlığı"dır. Şâfiî bu kıyâsî gerekliliği şu sözlerle vurgular: "Sadakadan kaçmak amacıyla yapmışsa, bunu ona mekruh görürüm. Ancak kaçmak sadakayı vacip kılmaz; *sadakayı sadece havl vacip kılar*."[712]

Ḥiyel mesâilinin kıyâsî nitelikte oluşu, aynı zamanda bunların niçin yoğun olarak Hanefî mezhebi içerisinde (ve ikinci sırada da Şâfiî mezhebi içerisinde) ortaya çıktığını da açıklayan bir durumdur.[713] Hanefî mezhebi, daha önce de ifade ettiğimiz üzere temelinde kıyas delilinin bulunduğu bir hüccet ve burhan fıkhı anlayışı üzerine kurulmuş bir mezheptir. Hatta bu yüzden mezhebin kıyas deliline bakış açısı tarihte de karşıt görüşteki ehl-i hadis taraftarlarınca çokça eleştiriye de konu edilmiştir. Ebû Hanîfe tarafından vazedilen, öğrencileri ve tabileri tarafından da sürdürülen bu kıyas merkezli fıkıh anlayışı esasen *ḥiyel* olarak adlandırılan meselelerin bu mezhep içerisindeki varlıklarının da en temel sebebidir. İster vakıadaki bir probleme, isterse de takdîrî fıkıhla ortaya konmuş kurgusal bir probleme verilmiş bir cevap olsun, *ḥiyel* nitelikli meseleler, -tıpkı bu nitelikte olmayan diğer meselelerde olduğu gibi- mezhebin genel karakteristiğine ve ictihad usulüne uygun olarak kıyas delilinin gerektirdiği şekilde sonuca bağlanmıştır. Bu da aynı nitelikteki meselelerin doğal olarak Hanefî mezhebi içerisinde ortaya çıkmasıyla ve dahası Hanefîlerle özdeşleştirilmesiyle sonuçlanmıştır. Bunda, ilgili meselelerin sonraki Hanefî alimlerce *ḥiyel* ve *meḫâric* gibi isimlerle müstakil eserlerde derlenmesinin etkisi de oldukça büyüktür. Bu tür derlemelerin ortaya çıkışındaki temel etken ise mevzubahis

[712] Muhammed b. İdris, eş-Şâfiî, **el-Ümm,** (Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1403/1983), c. 2, s. 26. (İtalik vurgu bize aittir.) Şâfiî, ortağın şufʿa hakkını düşürme konusundaki bir hile meselesi hakkında da benzer şekilde hüküm vermiştir. Bk. Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah Cüveynî, **Nihâyetü'l-maṭlab fî dirâyeti'l-meẕheb,** (Cidde: Dâru'l-minhâc, 1428/2007), c. 7, s. 312.

[713] Hiyel meselelerine en fazla karşı çıkan mezheplerin de sırasıyla, seddü'z-zerâîʿ delilini kabul eden Hanbelî ve Mâlikî mezhepleri olduğu ifade edilmiştir. (Bk. Muhammed b. el-Hasen el-Hacvî, **el-Fikrü's-sâmî fî târîḫi'l-fıḳhi'l-İslâmî,** (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1416/1995), c. 1, s. 434) Bu sıralamanın aynı zamanda dört mezhep içerisinde kıyas delilini en az benimseyen mezhepler sıralaması olması da tesadüfi değildir.

meselelerin normal kıyâsî meselelerden farklı olarak baştan amaçlanan bir takım hukuki sonuçları doğuracak şekilde kurgulanabilir nitelikte olmasıdır.

Hile olarak anılan bu meselelerin kıyâsî mahiyetleri, Orta Asya'daki Hanefî hukukçular tarafından da korunmuştur. Ancak bölgedeki Hanefî hukukçular, uygulama ve ihtiyaç merkezli bir fıkıh anlayışını benimsemiş olmalarının etkisiyle, temelde kıyâsî nitelikte olan bu meseleleri, istenilen sonuçları doğurabilecek şekilde kurgulanabiliyor olmasından faydalanarak bölge insanının problemlerini çözmek amacıyla kullanmış ve geliştirmişlerdir. Esasen kıyâsî nitelikteki bu meselelerin, (1) Ebû Hanîfe tarafından salt takdîrî fıkhın bir gereği olarak kurgulandığını söylemek de, (2) insanların bazı tasarruflarının sonuçlarını garantiye almak vb. bireysel ve toplumsal ihtiyacı gidermek amacıyla bizzat onun tarafından kurgulanmış olduğunu iddia etmek de mümkündür.[714] İkinci ihtimale göre Ebû Hanîfe, insanların bazı hukuki ihtiyaçlarını hüccet ve burhan fıkhı anlayışına bağlı kalarak yine hukuk içindeki kurala/kıyasa uygun şekilde çözüme kavuşturmuş olmaktadır. Ebû Hanîfe toplumsal ya da bireysel hukuki ihtiyaçları kural dışı olarak değil kural içi kalarak giderme taraftarı olmuştur da diyebiliriz.

Bu ikinci ihtimale göre fıkhî çözümlerin insanların ihtiyaçlarını giderme amacıyla kullanılması noktasında kurucu doktrin ile Orta Asya Hanefî meşâyihinin fıkıh anlayışı arasında bir fark kalmadığı düşünülebilir. Ancak bize göre bu ihtimale göre bile iki anlayış arasında fıkhî çözümlerin kıyasa uygunluğu noktasında bir fark mevcuttur. Kurucu doktrindeki fıkhî çözümlerin, Hanefî imamların fıkıh anlayışlarıyla tam bir paralellik arz etmesi nedeniyle kıyasa uygunluk noktasında herhangi bir problem taşımadığını söyleyebiliriz. Hatta ifade ettiğimiz üzere bunlar kıyasın gereği olan meselelerden teşekkül etmektedir. Orta Asya Hanefî meşâyihinin kurguladığı bazı fıkhî çözümlerde ise bunların kıyasa ve dolayısıyla kurucu Hanefî doktrine uygunluğu noktasında zaman zaman tartışmalar yaşanabilmektedir. Bunun en bariz örneği *icâre-i tavîle* akdidir. Bu akdin türlerinin tamamında özellikle de "icâre-i tavîle

[714] Biraz önce bahsettiğimiz üzere, "Şeybânî'ye nispet edilen **Kitâbü'l-ḥiyel**'deki meselelerin hemen tamamını **el-Aṣl**'ın ilgili kitaplarında/bölümlerinde yer alması", "kendilerine "hile" adı altında değil de beraberindeki diğer meseleler gibi *normal birer fıkhî mesele olarak* yer verilmesi" ve "bu meselelerin tamamen kıyasın birer gereği olması" hususları, bize göre yukarıda bahsettiğimiz birinci ihtimali teyit eden hususlar arasında yer almaktadır.

+ beyʿu'l-vefâ" usulü[715] hakkında meşâyih arasında yaşanan tartışmalar bunların Hanefî akit teorisine uygunluğu noktasındadır. Meşâyih arasından birçok isim, belirli bir toplumsal ihtiyacı gidermek amacıyla kurgulanan bu akitlerin ya da onların bazı versiyonlarının Hanefî mezhebinin ilgili konudaki kıyasına ve genel teorisine aykırı olduğu gerekçesiyle meşru olmadığını savunmuştur. Benzer tartışmalar *icâre-i tavîle*den hareketle Osmanlı coğrafyasında ortaya konulan bir diğer akit olan *icareteyn* hakkında da devam etmiştir.

Dolayısıyla kurucu doktrindeki fıkhî çözümlerin hem ihtiyacı giderecek hem de kıyasa uygun olacak şekilde kurgulandığını, buna mukabil Orta Asya'da kurgulanan bazı fıkhî çözümlerinse ihtiyacın bir miktar öncelenerek kıyasa ve dolayısıyla kurucu doktrine zaman zaman aykırılıklar barındırdığını söyleyebiliriz. Bu aykırılıklar bazılarınca ilgili akitlerin meşru olmayışlarına gerekçe gösterilirken, diğer bazılarınca da Hanefî mezhebindeki nevâdir öğretisi gibi bazı yardımcı-kurucu doktrin unsurlarına referansla giderilmeye çalışılmıştır. Aykırılığı bu şekilde de giderilemeyen fıkhî çözümlerin yenilikçi birtakım yorumlarla Hanefî doktrine uygunluklarının savunulduğunu da görmekteyiz. *Beyʿu'l-vefâ*yı karma bir akit olarak değerlendiren meşâyihin konuyla ilgili yaptıkları hukuki nitelemeleri[716] bu son durumun tipik bir örneği olarak gösterebiliriz.

C. Meşruiyet ve Geçerlilik

Bir önceki başlıkta değindiğimiz üzere fıkhî çözümlerin hukuki geçerlilikleri kıyâsîdir ve ilgili konudaki genel fıkhî kurala tabidir. Bu meselelerin diğer kıyâsî meselelerden yegâne farkı, belli sonuçları doğurmaları için, niyet, aracı işlem vb. faktörler sayesinde baştan kurgulanabiliyor olmalarıdır. Dolayısıyla İslam hukuku açısından özellikle de Hanefî mezhebi özelinde, *fıkhî çözümler*in ya da gelenekte yaygın olarak bilindiği isimle *ḥiyel-i şerʿiyye*lerin mutlak olarak hukuka hukuk dışından yapılmış etik olmayan müdahaleler şeklinde algılanması doğru değildir. Hanefî mezhebi özelinde ifade edecek olursak bu tür meseleler bizzat hukukçular tarafından mensup oldukları doktrine uygun şekilde kurgulanmış hukuk kurallarıdır.

[715] Bk. "Altıncı Bölüm."
[716] Bk. "Altıncı Bölüm."

Hanefî hukukçuların, bu kuralların hukuki geçerlilikleri ve dinî meşruiyetleri hakkında -ileride ele alacağımız üzere- yaptıkları gerekçelendirmeler ve detaylı sınıflandırmalar, bunlar hakkında yapılacak olumsuz genellemeleri yanlışlamaktadır.

Hanefî hukukçular, konuyla ilgili müstakil olsun olmasın, kaleme aldıkları eserlerde, ayet, hadis, sahabe ve tabiin uygulamalarında bu kıyâsî meselelerin belli sonuçları doğurması amacıyla kullanılmasının câiz olduğunu gösteren örnekleri referans göstererek fıkhî çözümlerin meşruiyetini temellendirmeye çalışmışlardır. Bu noktada en büyük katkıyı Şeybânî, Hassâf ve Cessâs'ın yaptığını görüyoruz. Orta Asya Hanefîlerinden fıkhî çözümlerin meşruiyetini temellendirme noktasında katkı verenler arasında bir kısmı fetâvâ yazarları olan şu isimler yer almıştır: Ebu'l-Leys Semerkandî, Serahsî, Yusuf b. Ali el-Cürcânî, Sadrüşşşehid Hüsameddin, Velvâlicî, Nâsirüddin Semerkandî, Burhaneddin Buhârî, Radiyyüddin Serahsî, Saîd b. Ali Semerkandî ve Âlim b. el-Alâ. Aşağıda, fıkhî çözümlerin meşruiyetine referans gösterilen çeşitli delillerin Hanefî mezhebi içerisindeki kronolojik gelişimini de gösteren bir tabloya yer verilmiştir:

Tablo 8: Fıkhî Çözümlerin Meşruiyet Delilleri

	DELİLLER	KAYNAKLAR[717]												
		Şeybani (?) 189/805	**Hassâf** 261/875	**Cessâs** 370/981	**Ebu'l-Leys Semerkandî** 373/983	**Serahsî** 483/1090?	**Yusuf b. Ali Cürcânî** 522/1128	**Sadrüşşehid** 536/1141	**Velvâlicî** 540/1146 (sonra)	**Nâsirüddîn Semerkandî** 556	**Burhaneddin Buhârî** 581	**Radiyyüddin Serahsi** 581	**Said b. Ali Semerkandî** 6/12. y.y.	**Âlim b. el-Alâ** ö. 786/1384
KURAN	[**1**] İşte biz Yûsuf'a böyle bir tedbir/plan/çözüm öğrettik **(Yusuf, 12/76)**			+		+	+							
	[**2**] (Bir yemini vardı.) "Eline bir demet bitki sapı alıp onunla vur ve böylece yeminini yerine getirmiş ol" (dedik). **(Yusuf, 38/44)**			+		+		+	+	+	+	+	+	+

[717] Şeybânî, **el-Aṣl,** c. 9, s. 408; Hassâf, **Kitâbü'l-ḥiyel,** s. 2-14; Cessâs, **Ahkâmü'l-Ḳur'ân**, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415/1994), c. 3, s. 228-229, 505; **Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥâvî,** c. 3, s. 20-21; Semerkandî, Ebu'l-Leys, ʿ**Uyûnü'l-mesâʾil**, (Bağdat: Matbaatü Esed, 1386), s. 443; Serahsî, **el-Mebsûṭ,** c. 30, s. 209-210; Cürcânî, **Ḫizânetü'l-ekmel,** c. 4, s. 628; Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât,** (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 357a; Velvâlicî, **el-Fetâva'l-Velvâliciyye,** c. 5, s. 424; Nâsirüddin Semerkandî, **el-Mülteḳat,** s. 457; Ûşî, **el-Fetâvâ's-Siraciyye,** s. 592; Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 21, (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), s. 67-68; Âlim b. el-Alâ, **el-Fetâva't-Tatarḫâniyye,** (Quetta: Mektebetü Hanefîyye, 1431/2010), c. 10, s. 311-314.

	[**3**] (Vefat iddeti beklemekte olan) kadınlara kendileri ile evlenmek istediğinizi üstü kapalı olarak anlatmanızda veya bu isteğinizi içinizde saklamanızda sizin için bir günah yoktur. **(Bakara, 2/235)**		+	+										
	[**4**] Musa'nın (a.s.) Hızır'a (a.s.) "Sen beni -inşallah- sabırlı bulacaksın" demek suretiyle sözünü Allah'ın dilemesine bağlaması. **(Kehf, 18/69)**					+								
MERFU	[**5/1**] (İki ölçek karşılığında bir ölçek kaliteli hurma satın alan adama **Hz. Peygamber'in** söylediği) "Öyle yapma! Hepsini dirhem karşılığında sat, sonra o dirhemlerle hurmayı satın al." (Buhârî, Büyû, 89; Müslim, Müsâḳât, 95.)		+	+	+			+	+	+	+	+	+	+
	[**6/2**] **Hz. Peygamberin** kendisine sorulan bir ayet hakkında "sana onu söylemeden mescitten çıkmayacağım" ve henüz tek ayağını mescitten çıkarmışken durup ayeti söylemesi. (Darekutnî, 2/80)	+	+				+							
	[**7/3**] **Hz. Peygamber**: Sadece üç yerde yalan söylemeye ruhsat vardır. **1.** İnsanların arasını düzeltmek için **2.** Kocanın (gönlünü yapmak için) karısına ve oğluna yalan söylemesi. **3.** Kadının (gönlünü yapmak için) kocasına	+	+											

	yalan söylemesi. (Müslim, el-Birr ve's-sıla, 101) Başka bir rivayette: **3.** Savaşta, çünkü savaş hiledir. (*Müsnedü İshâk b. Râhûya*, 5/171)													
	[**8/4**] **Hz. Peygamber**: Allah Teala azimet hükümlerinin işlenmesini sevdiği gibi ruhsat hükümlerinin de işlenmesini sever. (Taberânî, *el-Mucemü'l-kebîr*, c. 11, s. 323)												+	
	[**9/5**] **Hz. Peygamberin,** Hendek savaşı sırasında Beni Kureyza'nın Ebu Süfyan ile anlaşmak istediği haberini kendisine bildiren, ağzı sıkı biri olmayan Nuaym b. Mesud'a, Ebu Süfyan'ın kulağına gitmesi amacıyla "*Belki de* Beni Kureyza'dan böyle yapmasını biz istemişizdir" demesi ve kendisine bunu soran sahabeye "harp hiledir" diye cevap vermesi. (Abdürrezzâk, c. 6, s. 42)		+	+		+									
	[**10/6**] **Hz. Peygamberin** Hind'e söylediği söz: Ebu Süfyan'ın malından sana ve çocuğuna maruf ölçülerde yetecek kadar alabilirsin. (Sahihu İbn Hibbân, c. 6, s. 540)			+										
	[**11/7**] **Hz. Peygamber** bir yere sefere çıkacağı zaman sanki başka bir yere gidiyormuş gibi davranarak nereye gideceğini gizlerdi. (Buhârî, "Cihâd", 102; Müslim, "Tevbe", 54.)			+										

	[**12/8**] **Hz. İbrahim'in** tevriye yaparak, eşi Sare hakkında "kardeşim" demesi ve kavminin putlarını kırabilmek için onlarla bayram kutlamasına gitmeme bahanesi olarak -ileride hastalanıp öleceğim, anlamında- "ben hastayım" demesi. (Buhârî, "Enbiya" 11; Müslim, "Fezâil" 154)			+								+		
MEVKUF	[**13/1**] **Hz. Ömer**: Tevriyeli sözler insanı yalan söylemekten kurtarır. (İbn Ebî Şeybe, c. 14, s. 356)	+	+	+			+							
	[**14/2**] **Hz. Ömer** dirhemlerin ancak eşit olarak alınıp satılabileceğini salık verince, Abdurrahman b. Avf ona dedi ki: "Elimizdeki dirhemlerin ayarı düşük oluyor. Biz de ayarı yüksek dirhem alıp karşılığında ayarı düşük dirhem veriyoruz?" Bunun üzerine Ömer şöyle dedi: "Öyle yapmayın! Çarşıya gidip bir binek ya da kumaş satın alın, teslim aldıktan sonra artık onu istediğin şekilde satabilirsin; karşılığında istediğin (ayarda) parayı alır istemediğini de almazsın." (Abdürrezzak, c. 8, s. 50; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. 7, s. 465)		+											
	[**15/3**] **Hz. Ömer** (borçlunun alacaklısına verdiği hediyenin faiz olmayacağı bağlamında) dedi ki: Yalnızca, vade tanıması karşılığında faiz isteyen kişi faiz almış olur. (Abdürrezzak, c. 7, s. 529; İbn Ebî Şeybe, c. 11, s. 422)		+											

	[**16/4**] **Hz. Ali**: Size Hz. Peygamberden bir söz naklettiğimde o size söylediğim gibidir… Ancak birbirimizle konuşuyorsak bilin ki harp hiledir. (Abdürrezzak, c. 9, s. 334; İbn Ebî Şeybe, c. 18, s. 528)	+												
	[**17/5**] **Hz. Ali'**nin, kendisine Hz. Osman'ın katlini soran birine "Allah öldürdü onu, ben de onunla beraberim" demesi. İbn Sîrîn bu söz hakkında "Bu, Kureyş'e ait yoruma açık/tevriyeli bir sözdür" demiştir.[718] (Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr,* c. 1, s. 80)		+											
	[**18/6**] **Hz. Ali'**nin "Mısır'ı fethedene kadar saçımı yıkamayacağım…" sözü hakkında İbn Mesud'un "Ali bazen öyle şeyler söyler ki, olduğu anlamda çıkmaz. Ali'nin kafası tas gibiydi, üzerinde hiç saç yoktu ki, hangi saçı yıkayacak?" (Hassâf, *Ḥiyel,* s. 3)		+											
	[**19/7**] **Hz. Ali'**nin zındıklarla savaştıktan sonra önce yere sonra da göğe bakıp "Allah ve Rasülü doğru söyledi" demesi. Bu söz Ali taraftarları arasında bir gizeme dönüşünce kendisine soruldu. Hz. Ali de "Yere ve göğe bakmamda, Allah ve Rasülü doğru söyledi dememde bir sakınca var mı?"		+											

[718] Hz. Ali'in bu sözünün yorumu hakkında bk. İbn Kuteybe ed-Dineveri, ʿ**Uyûnu'l-aḫbâr,** (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418), c. 2, s. 225; Taberânî, **el-Mu'cemü'l-kebîr,** c. 1, s. 80; Serahsi, **el-Mebsûṭ,** c. 30, s. 212; Ebu'l-Kâsım İbn Asâkir, **Târîḫu Dımaşḳ,** (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1415/1995), c. 39, s. 457-458.

	diye cevap verdi. "Hayır" denilmesi üzerine "Ben kurnaz/uyanık bir adamım" dedi. (Taberî, *Tehzîbü'l-âsâr* -Müsnedü Ali-, c. 3, s. 79)													
	[**20/8**] **Huzeyfe b. el-Yemân'ın** bazı söylediği sözleri (tevriye yaparak) söylemediğine dair Hz. Osman'ın yanında yemin etmesi (İbn Ebi Şeybe, c. 18, s. 351)		+											
	[**21/9**] **İbn Abbas'ın** hurma takasında az miktarda olan hurma ile 1 dinar/10 dirhem verilmek suretiyle faizden kaçınılabileceği şeklinde fetva vermesi. (İbn Ebi Şeybe, c. 12, s. 408)		+											
	[**22/10**] **İbn Abbas'ın**: Bazı tevriyeli sözler beni kızıl deve sahibi olmaktan daha mutlu ediyor (İbn Ebi Şeybe, c. 14, s. 357; Hassâf, *Ḥiyel*, s. 3) sözü.		+	+											
	[**23/11**] **İbn Abbas**: Hâcer'e kızıp da onun iki uzvunu keseceğine dair yemin eden Sâre'ye, Allah'ın (c.c.) vahyetmesi sonucu Hz. İbrahim'in yol gösterip Hâcer'in iki kulağını delmesini söylemesi. (Harâitî, *İtilâlü'l-kulûb,* c. 2, s. 357; Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, c. 6, s. 396; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk,* LXIX, 187.)										+			+

	[**24/12**] **İbn Ömer**: Doğru yere başkasına yemin etmektense yalan yere (tevriyeli sözle) Allah'a yemin etmeyi tercih ederim. (Abdürrezzak, c. 8, s. 289; İbn Ebî Şeybe, c. 7, s. 297)	+													
MAKTU	[**25/1**] **İbrahim Nehaî'nin**, kendisinden beytullaha (Allah'ın evi) yürüyeceğine dair yemin etmesi istenilen birine bu şekilde yemin edip mahalle mescidini kastetmesini söylemesi. (Şeybânî, *el-Aṣl*, c. 9, s. 405)	+	+												
	[**26/2**] **İbrahim Nehaî'nin**, gitmek istemediği bir yere kendisini çağıran birine gitmemek için ne söylemesi gerektiğini (hile) soran birine, Allah Teâla'yı kastederek, "vallahi ancak bir başkası sayesinde görebiliyorum" diye mazeret beyan etmesini söylemesi. (Şeybânî, *el-Aṣl*, c. 9, s. 405; Taberî, *Tehzîbü'l-âsâr -Müsnedü Ali-*, c. 3, s. 141)	+	+												
	[**27/3**] Hakkında konuştuğunu duyan insanlara ne söylese de işin içinden çıksa, diye soran kişiye **İbrahim Nehaî'nin** "Allah ne söylediğimi biliyor, de!" şeklinde cevap vermesi (Şeybânî, *el-Aṣl*, c. 9, s. 406).	+	+												
	[**28/4**] Haccac'dan saklanan **İbrahim Nehâî'nin** kendisini ziyarete gelen öğrencilerine "beni sorarlarsa, ne vaziyette olduğumu -ayakta mıyım,	+	+												

	oturuyor muyum?- kastederek nerede olduğumu bilmediğinizi söyleyin" demesi. (Şeybânî, *el-Aṣl*, c. 9, s. 407).													
	[**29/5**] **İbrahim Nehaî**: Yemin eden kişi mazlumsa yemin onun niyetine göredir, zalimse ona yemin ettirenin niyetine göredir. (Şeybânî, *el-Aṣl*, c. 9, s. 406; İbn Ebî Şeybe, c. 7, s. 380).	+	+											
	[**30/6**] Dağıtım esnasında bindiği bineği ölen ve başka bir binek alan divana kayıtlı birine görevlilerin "bindiği bineğin, kendisine arz edilen binek olduğuna dair yemin ettirmek istemesi" hakkında bu kişiye **İbrahim Nehaî'nin** "bineğe göbeğinin üstünde bin ve göbeğine işaret ederek bana arz edilen binek buydu diyerek yemin et" demesi. (Şeybânî, *el-Aṣl*, c. 9, s. 407; İbn Sellâm, *Garîbü'l-hadîs*, V, 314)	+	+											
	[**31/7**] **İbrahim Nehaî:** Onların, kendisiyle ceza ve belayı defettikleri sözleri vardı. (Şeybânî, *el-Aṣl*, c. 9, s. 408; İbn Ebî Şeybe, c. 9, s. 408).	+												
	[**32/8**] Öğrencilerinin de bulunduğu bir ortamda, elinde yelpaze bulunan eşi kendisini bir cariyesi hakkında kınayınca, **İbrahim Nehaî'nin** öğrencilerine hitaben ve (cariyeyi değil de) yelpazeyi kastederek, ona işaret ederek "sizi şahit tutuyorum ki o bunundur" demesi. (Hassâf, *el-Ḥiyel*, s. 4).		+											

	[**33/9**] **Şa'bî**: İnşallah demeden bir şeye yemin eden kişinin yeminini yerine getirmesi de bozması da kendisindeki bilgiye göredir. (Hassâf, *el-Ḥiyel,* s. 4).		+											
	[**34/10**] **Kâdı Şüreyh'in,** nazar değdirmemesi için katırını beğenen nazarı güçlü birine -Allah Teâlâ'nın kudretini kastederek- "O katır, yerinden kaldırılıncaya kadar ayağa kalkmaz" demesi. (Şeybânî, *el-Aṣl*, c. 9, s. 405).	+	+											
İCMA	[**35/1**] Hüküm ve vesikaları güvence altına alma, faiz ve haramdan kaçma konusunda, zarar ve zulmü defetme noktasında, zorluk ve günaha düşmekten kaçınmak amacıyla çözüm arama konusunda Hz. Peygamber'den bu yana selef-halef bütün herkesin onayladığı adet.												+	
AKIL/KIYÂS	[**36/1**] Dinî ahkâmın tamamı çözüm niteliklidir: Bir kadınla helal yolla birlikte olmak isteyen onunla evlenir, bir malı helal yolla edinmek isteyen kişi onu satın alır... Fıkhî çözümleri hoş görmeyen aslında dinin ahkamını hoş görmemiş olur.			+		+					+			+

Hile olarak anılan fıkhî çözümlerin belli amaçlar doğrultusunda kullanılmasının meşruiyetine yukarıdaki delilleri referans gösteren Hanefî hukukçular, bu tür meselelerin doğurdukları sonuçları ise iki düzlemde incelemişlerdir: Hukuki ve dinî, ya da başka bir ifadeyle kazâî ve diyânî.

Fıkhî çözümlerin doğurdukları sonuçlara geçmeden önce hukuki geçerlilik kavramının ne olduğuna kısaca değinmemiz gerekir. Hukuki geçerlilik, İslam hukukunda "cevaz" kavramıyla karşılanmaktadır. Cevaz kavramı, helal ve haram olmayı da içine alacak şekilde "bir tasarruftan şerʿî/hukuki sonuçların doğması" anlamına gelmektedir. Kendisinden hukuki sonuçların doğması için yeterli olan işlemlere "câiz" ve aynı anlamda "nâfiz" ve "sahih" kavramları kullanılmaktadır.[719] Ayrıca nâfiz kavramının, bu sonuçların ilgili tasarrufun "hemen peşinde" doğması şeklinde dar ve yaygın bir anlamı daha vardır.[720] Bu anlamdaki cevaz kavramının, akitlerdeki "inʿikad" kavramına karşılık geldiğini düşünüyoruz. Çünkü inʿikad kavramının karşıtı olan "butlan" fıkıhta "hiçbir şekilde (hukuki) bir sonucun doğmaması" olarak tanımlanmaktadır.[721]

Hanefîlerin fıkhî çözümler alanındaki otoritelerinden olan Hassâf, bu tür meselelerin doğurduğu sonuçları konuyla ilgili çalışmasının giriş kısmında geniş bir şekilde incelemiştir. Hassâf bu meselelerin sonuçlarının hukuki geçerliliklerini zekât ve hac hileleri üzerinden incelemiştir. Buna göre, zekât malının üzerinden bir yıl geçmeden kısa bir süre önce malını nisap miktarının altında kalacak şekilde kısmen ya da tamamen satan kişiden zekât yükümlülüğü düşmektedir. Hassâf'a göre fıkhî bir çözüm olarak gerçekleştirilmiş bir satış işlemini geçersiz kılmak ya da aynı yolla düşürülmüş bir zekât yükümlülüğünü devam ettirmek hukuken mümkün değildir. Çünkü satış Allah'ın helal kıldığı bir işlemdir. Ayrıca kendisi üzerinde velayeti bulunan bir mükellefin bu tür işlemlerinin geçerli olacağına dair icmâ vardır. Zekât yükümlüğünü devam ettirememenin sebebi, zekâtın bir yıl dolmadan vacip olmayışıdır. Buradaki zekât malı kişinin mülkiyetinden bir yıl dolmadan önce çıkmıştır. Zekât yükümlülüğü devam edecek olsa başkasına ait bir malın zekât

[719] Bk. İbnü'l-Hümam, **Fetḥu'l-ḳadîr,** c. 4, s. 216.
[720] Ali Haydar, **Dürerü'l-ḥükkâm,** c. 1, s. 109.
[721] Bk. İbn Nüceym, **el-Baḥrü'r-râʾiḳ,** c. 2, s. 291.

yükümlülüğünü yüklenmiş olacaktır. Hassâf ayrıca zekât yükümlüğünün devam etmesi durumunda ortaya; "hem malik olduğu hem de olmadığı malda zekât mükellefiyetinin doğması", "var olduğu sürece sattığı malda zekât mükellefiyetinin devam etmesi" gibi hukuken kabul edilmesi imkansız sonuçların ortaya çıktığı fıkhî problemler vazeder.[722] Bunun neticesinde o, hile olarak uygulanan bu tür işlemlerin sonuçlarının bir anlamda "hukuki bir zorunluluk olarak" geçerli olduğu sonucuna varır. Hassâf benzer bir anlatımı hac yükümlülüğün düşüren hile işlemi üzerinden de gerçekleştirir.[723] Hassâf'ın bu anlatımının kurucu metinlerle, örneğin *el-Aṣl* ile de tamamen uyumlu olduğunu görüyoruz. Nitekim daha önce de değindiğimiz üzere *el-Aṣl*'da, mal üzerindeki mülkiyetin üzerinden bir yıl geçmediği sürece yapılan satış işleminin geçerli olduğu, zekât yükümlülüğünün düştüğü ve bu konuda zekâttan kaçma niyetinin bulunup bulunmamasının sonucu değiştirmediği ifade edilmiştir. Hassâf da benzer bir şekilde bir işlemin hukuki sonuçlarını doğurmasında niyetin etkisinin olmadığını ortaya koyar.[724]

Ancak bu tür meselelerin hukuki geçerliliklerinin yanında bir de dinî-şerʿî geçerlilikleri (diyânî) vardır ki Hanefîler bu konuda bütün hileleri aynı değerlendirmeye tabi tutmamıştır. Onlar bu açıdan bazı hileleri dinen mahzurlu kabul etmişler ve -hukuki sonuçlarını tanımakla birlikte- bunlara cevaz vermemişlerdir. Kendisine nispet edilen *Kitâbü'l-ḥiyel*'de Şeybânî vekâletle ilgili bir fıkhî çözüm hakkında şöyle der:

> Evet, bu güvenli yolu takip edebilir. Bunu yapmak onun için serbest olmasa anlattığım yol bir güvence, tedbir ve çözüm yolu olmaz. Çünkü dinine mekruhluk karıştıran bir işlemle çözüm arayan kişi tedbirli davranmamış olur, yaptığı işlem de bir ileri görüşlülük ve çözüm olmaz. Sadece, helale ulaşmak ve haramı terk etmek konusunda tedbirli davranan kişinin yaptığı şey çözüm olur, faydalı tedbirli davranış da budur.[725]

Şeybânî burada hukuki geçerliliğin ötesinde bazı fıkhî çözümlerin mekruhluğundan ve dinen kötü karşılandığından bahsetmektedir. Nitekim fıkhî

[722] Hassâf, **Kitâbü'l-ḥiyel,** s. 5-6.
[723] Hassâf, **Kitâbü'l-ḥiyel,** s. 6-7.
[724] Hassâf, **Kitâbü'l-ḥiyel,** s. 5.
[725] Şeybânî, **el-Aṣl,** c. 9, s. 420.

çözümlerin amacını "günahtan/zulümden kaçınma", kendilerini de "günahtan/zulümden kaçınma yolu" olarak belirleyen Şeybânî, hukuki geçerliliklerini kıyas gereği tanımış olsa da bir anlamda amacıyla çelişen bu türden işlemleri dinen meşru bir çözüm olarak görmediğini ifade eder.[726] Benzer ifadeleri daha detaylı bir şekilde Şeybânî'den iki nesil sonra Hassâf'ta da görüyoruz:

> Hileler, kişinin kendileri aracılığıyla haramdan kurtulup helale ulaştığı şeylerdir. Bu ve benzeri nitelikteki hilelerde bir sakınca yoktur. Mekruh olan hileler; (1) kişinin bir başkasının hakkını iptal ettiği, (2) bâtıl bir şeyi olmadığı gibi gösterdiği (3) ya da yaptığı işe şüphe dahil ettiği işlerdir.[727]

Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere, doğmuş bir hakkı iptal eden işlemler Hanefîlerce mekruh kabul edilmiştir. Bu yüzden satış sonrası doğan şüfʿa hakkını iptal edip düşürecek işlemlere başvurmak mekruh görülmüştür. Çünkü satış işlemiyle birlikte şefîʿ için şüfʿa hakkı doğmuştur. Başkasına ait bir hakkı, doğup sabit olduktan sonra iptal etmekse Ebû Yûsuf ve Şeybânî arasında ittifakla câiz kabul edilmemiştir.[728] Aynı şekilde uygulanan hilede bir başkasını aldatma gibi bâtılı hak gibi göstermek şeklinde bir durum varsa bu da mekruh görülmüştür.[729] Yine hakkında ihtilaf bulunan hilelerin de şüpheli kabul edilmek suretiyle mekruh olarak nitelendirildiğini görüyoruz. Bu yüzden sonraki dönem fıkıhçılar, kurucu imamlardan bir kısmının görüşü üzerine bina edilen fıkhî çözümlerin ittifakla meşru olabilmesi için yargı kararıyla teyit edilmesini tavsiye etmişlerdir.[730]

Henüz doğmamış hakları düşürmek amacıyla başvurulan fıkhî çözümlerin dinî-şerʿî (diyânî) hükmünün ne olduğu hususu ise Hanefî imamlar arasında ihtilaflıdır. Satış öncesi henüz sabit olmayan şüfʿa hakkını ve bir yıl dolmadan önce henüz vacip olmayan zekâtı düşürmenin mekruh olmadığını savunan Ebû Yûsuf'un bu tür fıkhî

---

[726] Şeybânî, **el-Aṣl,** c. 9, s. 423, 490, 504.

[727] Hassâf, **Kitâbü'l-ḥiyel,** s. 4.

[728] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 21, (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), s. 265; Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c. 2, s. 295. Tespit edebildiğimiz kadarıyla yalnızca Serahsî, müşterinin amacı şüfʿa hakkı sahibine zarar vermek değil de kendi mülkünü korumaksa, doğduktan sonra da şüfʿa hakkını düşürmeyi mekruh görmemiştir. Bk. Serahsî, **el-Mebsûṭ,** c. 14, s. 131.

[729] Bu tür hilelere bir örnek olarak bk. Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 21, s. 136.

[730] Örnekler ve yargı kararıyla teyit tavsiyeleri için bk. Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 21, (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), s. 92, 148-149, 179, 201, 337, 350.

çözümlere başvurmakta dinî açıdan bir sakınca görmediği anlaşılmaktadır.[731] Buradan hareketle Ebû Yûsuf'un fıkhî çözümlerin dinî hükümleri noktasında tamamen hakkın sabit olup olmadığına baktığını söyleyebiliriz. Bu nedenle o, zekât yükümlülüğünü ve şufʿa hakkını düşüren fıkhî çözümleri, kişinin bir yükümlüğü düşürmesi olarak değil de onun doğmasını engellemek olarak görmüş ve bu işlemleri bir başkasına zarar vermek değil, kendisini zarardan korumak olarak değerlendirmiştir.[732] Başka bir ifadeyle Ebû Yûsuf'a göre bu işlemler hakkı düşürmek ve iptal etmek değil, haktan kaçınmak ve onu yüklenmemekten ibarettir. Öğrencisi Hişâm b. Ubeydullah'ın kendisinden naklettiği ve daha sonra kendisinden meşhur olacak görüşe göre Şeybânî henüz vacip olmayan şufʿa hakkını düşürmeyi ileri derecede mekruh görmüştür. Şeybânî zekât hilelerini de aynı şekilde mekruh kabul etmiş ve şerʿî hükümleri iltizam etmekten kaçınmayı müminlere yakışmayan bir ahlak olarak nitelemiştir. Yine o bu tür işlemleri, hakkın doğuşundan önce bile olsa, dinin belli amaçları gerçekleştirmek üzere getirdiği bir hakkı iptal etmek şeklinde yorumlamıştır.[733] Genel olarak meşâyih, şufʿa hilesinde Ebû Yûsuf'un görüşünü, zekât hilesinde ise Şeybânî'nin görüşünü tercih etmiştir.[734] Bununla birlikte Ebu Bekir b. Ebî Saîd (ö. 348/959) ve Ebu'l-Leys Semerkandî gibi meseleyi farklı şekilde değerlendiren isimler de mevcuttur. Ebu Bekir b. Saîd'e göre satış sonrası şufʿa hakkını düşürmek mekruhtur, öncesinde ise komşunun kendisinden zarar görülen fasık bir kimse olması durumunda mekruh

[731] Zekât hilesi konusunda Ebû Yûsuf'tan iki farklı görüş aktarılmıştır. Bunlardan ilki yukarıda yer verdiğimiz meşhur görüşü olan ve onun **el-Emâlî**'sinden nakledilen "zekâtın vacip olmasını önleyen hilelerin mekruh olmaksızın câiz olduğu"dur. **Kitâbü'l-ḫarâc**'da yer alan bir diğer görüşe göre ise Ebû Yûsuf bu hilenin helal olmayacağı kanaatindedir. Bk. Serahsî, **el-Mebsûṭ,** c. 30, s. 239; Ebû Yûsuf Yakub b. İbrahim, **Kitâbü'l-ḫarâc,** (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, t.y.), s. 39.

[732] Serahsî, **el-Mebsûṭ,** c. 30, s. 240; Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 21, (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), s. 264.

[733] Semerkandî, ʿ**Uyûnü'l-mesâʾil,** s. 452; Kudûrî, **el-Muhtasar,** s. 108; Serahsî, **el-Mebsûṭ,** c. 2, s. 166, c. 13, s. 158, c. 30, s. 239, 240; Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 21, s. 264. Ebû Yûsuf ile Şeybânî arasındaki ihtilafın zekât hilesi hakkında olduğu, şufʿa hilesinin her ikisine göre de mekruh olmadığı görüşünde olalar da vardır. Bk. Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 7, s. 318.

[734] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 21, (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), s. 264; Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c. 2, s. 295.

olmaz.[735] Ebu'l-Leys Semerkandî ise "komşusunun ilgili gayrimenkule ihtiyacı varsa şüfʿa hilesi mekruhtur, yoksa değildir" demiştir.[736]

Konuyla ilgili kapsamlı bir değerlendirmeyi bu isimlerden daha önce 3/9. Yüzyıl Irak meşâyihinden Hassâf'ın yaptığını görüyoruz. Şeybânî'nin tercihlerine daha yakın olan ve dinen meşru olan-olmayan hilelerin hangi hukuki işlemleri kapsadığını da net bir şekilde belirleyen bu değerlendirmeye göre dinî hükmü konusunda hileler iki türlüdür:

1. Başkasının zarar gördüğü hileler. Zekât yükümlülüğünü ve şüfʿa hakkını iptal için başvurulan hileler bu türden olup bunları uygulamak mekruhtur, yapanların günaha girmesinden korkulur.

2. Başkasının zarar görmediği, kendileriyle haramdan kaçınılıp helale ulaşılan, günaha girmemek amacıyla yapılan hileler. Yeminlerde ve faize düşmemek için yapılan alım-satım işlemlerinde uygulanan fıkhî çözümler bu şekilde olup bunlara başvurmak mekruh değildir.[737]

Hassâf'ın dinî meşruiyet açısından yaptığı bu sınıflandırmanın hem mefhum hem de mâsadak itibariyle öncesinde verdiğimiz değerlendirmelere nazaran daha net olduğunu görüyoruz. Nitekim Hassâf, fıkhî çözümlerin dinî meşruiyet sınırlarını sadece teorik olarak belirlemekle kalmamış bunların uygulama alanlarını da (zekât, şüfʿa; yemin, faiz) belirginleştirmiştir. O bu sınıflandırmada başkasına zarar veren hileler kategorisini oluştururken Bakara 2/231 ayetini esas almıştır.[738] Bu ayet-i kerimede iddet sürelerinin sonuna gelen kadınları -ricatten sonra- bir daha boşayarak bekleme sürelerini uzatmak suretiyle onlara zarar verilmemesi istenmiştir. Nitekim bu durumda kadın her bir boşamadan sonra üç âdet dönemi iddet beklemek zorunda

[735] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 7, s. 318.

[736] Semerkandî, ʿ**Uyûnü'l-mesâʾil,** s. 452; Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât,** (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 358b. Semerkandî'nin bu görüşünü bazı yazarlar tercih etmiştir. Bk. Alâeddin el-Haskefî, **ed-Dürrü'l-muḫtâr şerḥu Tenvîru'l-ebṣâr ve câmiʿu'l-biḥâr,** (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1386/1966), c. 6, s. 242.

[737] Hassâf, **Kitâbü'l-ḥiyel,** s. 10.

[738] "Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme müddetlerinin sonuna geldiklerinde ya onları iyilikle tutun yahut iyilikle bırakın. Fakat haksızlık ederek ve zarar vermek için onları nikâh altında tutmayın. Kim bunu yaparsa muhakkak kendine kötülük etmiş olur."

kalacaktır.[739] Hassâf bu meseleye kıyasla hem ilgili işlemlerin hukuken geçerli olduğu, hem de yapan kişinin günaha girmesinden korkulduğu hükümlerini vermiştir.[740] Başkasının zarar görmediği ikinci kategoriyi oluştururken de Bakara 2/235 ayetini[741] ve hilenin meşruiyeti bağlamında yer verdiği faizden kaçınma ve yemin konusundaki rivayetleri referans almıştır.[742] Buna göre -örneğin- faize düşmemek için uygulanan alım-satımlar karşılıklı rızaya dayanan bir akit olduğundan bu işlemde kimseye haksızlık edilmemiş ve Allah'ın vacip kıldığı bir yükümlülüğün vacip olmaması için çözüm aranmamıştır. Burada sadece günahtan kurtulmak ve harama düşmemek amacıyla yapılan mübah ve helal bir hukuki işlem söz konusudur. Hassâf bu tür hilelerin mübahlıktan ibaret olan dinî-şerʿî hükmünü, vefat iddeti bekleyen kadına kendisiyle evlenme isteğini üstü kapalı anlatmakta bir beis olmamasına (Bakara, 2/235) kıyasla belirlemiştir.

Dini-şerʿî açıdan yapılan bu farklı sınıflandırmaların tamamında faizden kaçınmak için başvurulan fıkhî çözümlerin doktrinde herhangi bir mekruhluk söz konusu olmaksızın câiz görüldüğü anlaşılmaktadır. Faizden kaçınmak için başvurulan fıkhî çözümler, bu işlemlerin meşruiyet çerçevesini çizen "bir haramın helal kılınması", bir hakkın düşürülmesi/engellenmesi, bir yükümlülüğün düşürülmesi/engellenmesi ve bir başkasını aldatma gibi durumların bulunmaması" ölçülerinin tamamına uygun düşmektedir.

Faizden kaçınmak için başvurulan fıkhî çözümlerin hükmü konusuna bu amaçla kurgulanmış bir akit olan *icâre-i tavîle* üzerinden örnek vermek istiyoruz. Bu akitte haram olan faizli bir işlem dolambaçlı yollarla helale dönüştürülmemiş aksine haram

---

[739] Bk. Şeybânî, **el-Aṣl,** c. 4, s. 401.

[740] Hassâf, **Kitâbü'l-ḥiyel,** s. 7. Hassâf'ın eserinin bir başka yerinde (s. 71) şufʿa ve zekât hilelerini yapmaktan "inşallah bir günah olmaz" şeklinde bahsetmesi, yukarıda yer verdiğimiz eserinin giriş kısmında söyledikleriyle ilk başta çelişiyor gibi durmaktadır. Ancak iki yeri dikkatle karşılaştırdığımızda onun giriş kısmında birinci kategori için "günaha girmekten korkulması" hükmünü verdiğini ve bunun "mekruhluk"la aynı anlamı kastettiği anlaşılır. Buna karşın s. 71'deki "inşallah günah olmaz" sözü de "haram olmaz" anlamına gelmektedir. Kısacası Hassâf, zekât ve şufʿa hilelerini yapmanın haram değil mekruh olduğunu, bunu yapanlar için haramlığın gereği olan "günaha girmiş olma" hükmünün verilemeyeceğini, ancak mekruhluğun gereği olarak "günaha girmiş olmasından korkulacağı"nı söylemiş olmaktadır.

[741] (Vefat iddeti beklemekte olan) kadınlara kendileri ile evlenmek istediğinizi üstü kapalı olarak anlatmanızda veya bu isteğinizi içinizde saklamanızda sizin için bir günah yoktur. (Bakara, 2/235)

[742] Bu rivayetler için bk. Tablo 8.

olan faizli işleme helal bir alternatif ortaya konulmuştur. Ortaya konulan bu fıkhî çözüm nitelikli işlem, ileride detaylıca inceleyeceğimiz üzere, paradan para kazanılan bir tasarruf değil, temelde, maldan para kazanılan ve meşruiyeti konusunda şüphe bulunmayan bir kiralama akdidir. Başka bir ifadeyle bu akitle birlikte, meşru bir araçla meşru bir sonuç elde edilmiştir.

İcâre-i tavîle gibi faize alternatif üreten fıkhî çözümlerde amacın meşruiyetini anlamak içinse öncelikle faizin bir araç olarak mı yoksa bu araçtan elde edilen amaç olarak mı yasaklanmış bir işlem olduğu sorusunu cevaplamak gerekecektir. Nitekim pozitif hukukta, fıkhî çözümlere yakın bir kavram olan ancak ondan farklı olarak hemen her türü yaptırımlara konu edilen "kanuna karşı hile"de bile, sonuç değil de sadece sonuca ulaşmaya yarayan araç yasaklanmışsa orada kanuna karşı hileden söz edilemez. Başka bir ifadeyle, ancak hukuki bir işlemin sonucu kanunen yasaklanmışsa orada meşru kabul edilmeyen bir davranış olan kanuna karşı hile vardır.[743]

Biz bu soruyu kısaca, konuyla ilgili iki nassa atıfta bulunarak cevaplamaya çalışacağız. Bunlardan ilki Bakara 2/275 ayetidir: "*Faiz yiyenler ancak şeytanın çarparak sersemlettiği kimse gibi kalkarlar. Bunun sebebi onların, "Alım satım da ancak faiz gibidir" demeleridir. Hâlbuki Allah alım satımı helâl, faizi ise haram kılmıştır*". Burada Yahudilerin elde edilen kâr ve fazlalık sonucu açısından faize benzettikleri ifade edilmektedir. Onlar, 1 birim değerindeki bir malı 2 birime satmak suretiyle 1 birim kâr elde etmenin meşruiyeti üzerinden faizin meşruiyetini temellendirmek istemişler ve buna göre 1 birim paraya karşılık 2 birim para almanın da meşru olması gerektiğini iddia etmişlerdir.[744] Buna mukabil Allah (c.c.), alım-satımı helal, faizi haram kıldığını beyan etmiştir. Burada haram kılınan şeyin bu iki işlemden elde edilen 1 birimlik kâr olmadığı, sadece bu sonucu elde etme araçlarından faizin haram, aynı sonucu veren alım-satımın ise helal kılındığı ifade edilmiş olmaktadır.

[743] Bk. Hakkı Mert Doğu, **Kanuna karşı hile,** (İstanbul: On iki levha yayıncılık, 2023), s. 38, 39.

[744] Bk. Ebu Mansur el-Mâturîdî, **Teʾvîlâtü Ehli's-sünne,** (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005), c. 2, s. 269; Mahmud ez-Zemahşerî, **Keşşâf,** (Kahire-Beyrut: Dârü'r-Reyyan-Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 3. Baskı, 1407/1987), c. 1, s. 321.

Faizin bir araç olarak yasaklandığı hususunu gösteren bir diğer nas yukarıdaki tabloda değindiğimiz, iki ölçek karşılığında bir ölçek kaliteli hurma satın alan adama Hz. Peygamberin söylediği "Öyle yapma! Hepsini dirhem karşılığında sat, sonra o dirhemlerle hurmayı satın al" sözüdür.[745] Fıkhî çözümlerin meşruiyetini temellendirme noktasında Hanefîlerin en çok başvurduğu delillerden biri olan bu rivayette Hz. Peygamber, aynı türden bir malın farklı oranlarda gerçekleşen karşılıklı mülkiyet devrinde, sadece aracı işlemin değiştirilmesiyle elde edilen sonucun meşru olduğunu ifade etmiş ve bu işlemi tavsiye etmiştir. Benzer tavsiyeleri Hz. Ömer ve İbn Abbas'ın da yaptığına daha önce değinmiştik.[746] Bütün bunlar bir önceki ayetten daha açık bir biçimde, sonuç aynı olsa bile bunun faiz dışında başka meşru bir araçla elde edilmesi durumunda işlemin meşruiyet kazanacağını ortaya koymuş olmaktadır. Kanaatimizce Hanefî gelenekte var olan benzer fıkhî çözümlerin, özellikle de Orta Asya fetva literatüründe faize alternatif olarak sunulan ve etkin bir şekilde kullanılan fıkhî çözümlerin meşruiyetinin temelinde faiz yasağının bu araçsal niteliği görülmektedir. Faizin doğurduğu sonuca ulaşılsa bile, araç olarak faiz kullanılmadığı için günahtan/haramdan kaçınmayı sağlayan fıkhî çözümler, özellikle fetva literatüründe böyle bir meşruiyet temelinde kendilerine yer bularak yaygın ve etkin bir şekilde kullanılmıştır.

Özetleyecek olursak, hukuki sonuçları geçerli kabul edilen fıkhî çözümlerin dinî meşruiyet ölçülerinin ne olduğu hususunda Hanefîlerde iki temel yaklaşım olduğunu görüyoruz:

1. Hile ile düşürülen hakkın/yükümlülüğün sabit olup olmadığı ölçüsünü kabul eden yaklaşım. Ebû Yûsuf'un benimsediği bu yaklaşıma göre sabit hak ve yükümlülüklerde onları düşüren işlemler mekruh iken, henüz sabit olmayan hak ve yükümlülüklerin doğmasını engelleyen işlemler mekruh değildir.

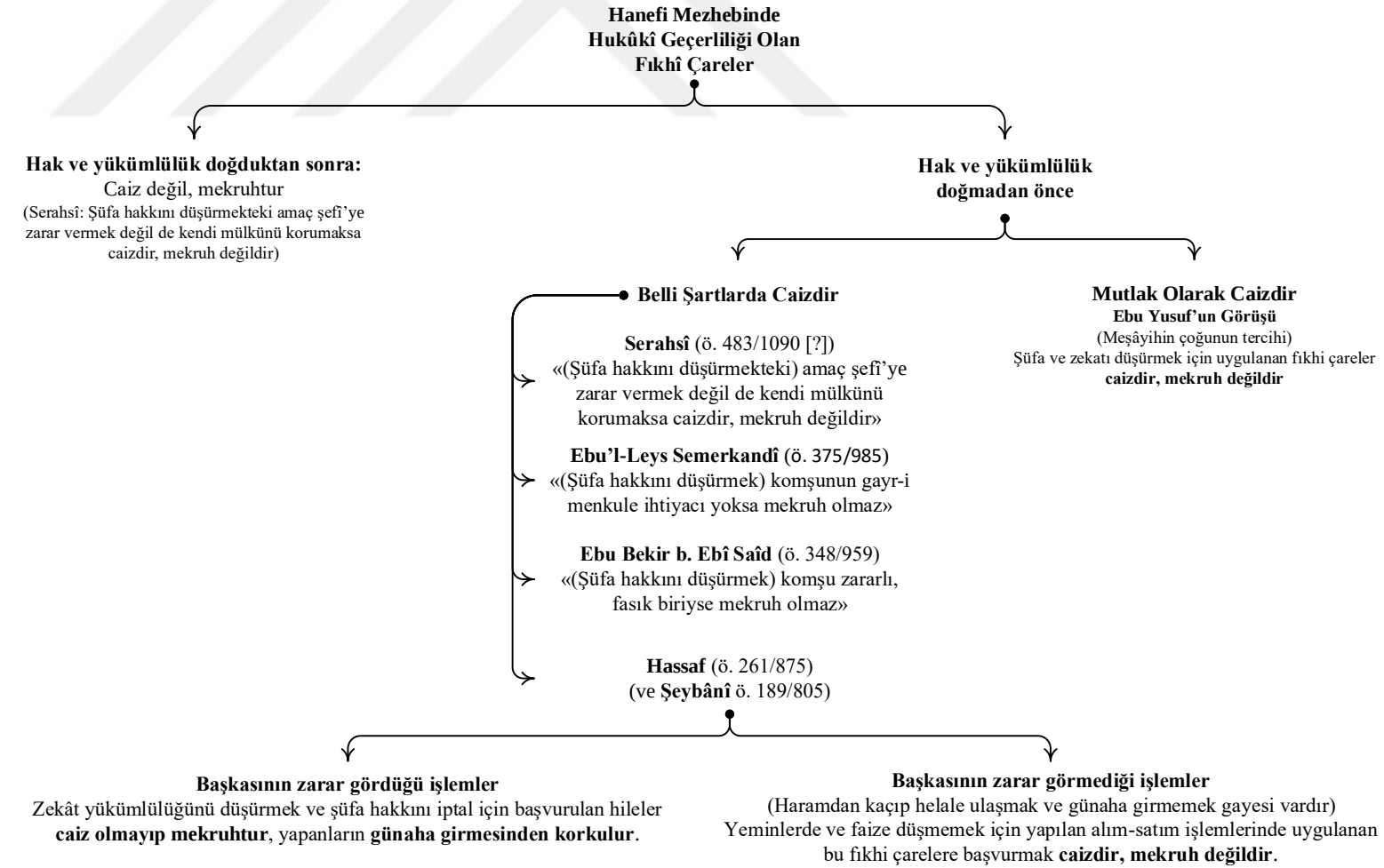
2. Hilenin başkasına zarar verip vermediği ölçüsünü kabul eden yaklaşım. Esâsen Şeybânî'nin bakış açısını yansıtan bu yaklaşım Hassâf tarafından da benimsenmiş ve buna göre başkasına zarar veren şüfʿa ve zekât hileleri mekruh kabul

[745] Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, **el-Câmiʿu's-sahîh**, (Bulak: el-Emîriyye, 1311/1893), "Büyû", 89; Müslim b. el-Haccâc, **el-Câmiʿu's-sahîh**, (Kâhire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955), "Müsâḳât", 95.
[746] Bk. Tablo 8, 14/2 ve 21/9 numaralı rivayetler.

edilirken, böyle bir zararın söz konusu olmadığı yemin ve faiz hileleri tamamen meşru kabul edilmiştir.

Orta Asya meşâyihi bu iki yaklaşım arasındaki eklektik nitelikli tercihlerinde, öne sürülen gerekçe ve delilden ziyade, bunların uygulamada sağladığı faydayı ve mevcut ihtiyacı dikkate almışlardır. Daha önce de değindiğimiz üzere onlar, kişinin kendi malı üzerinde ortağı ya da komşusunun müdahalesi olmaksızın serbestçe tasarrufta bulunma ihtiyacını dikkate alarak şüf`a hakkını düşürmeye yarayan fıkhî çözümler konusunda Ebû Yûsuf'un görüşüyle fetva vermişlerdir. Buna karşın, fakirin hakkını korumak suretiyle sosyo-ekonomik dengeyi daha fazla gözeten yönünden dolayı da zekât hilesinin mekruh olduğu şeklindeki Şeybânî'nin görüşünü tercih etmişlerdir.

Tablo 9: Fıkhî Çözümlerin Dînî Hükmü



D. Fıkhî Çözümlerin Fetva Literatürüne Dahil Edilişi

Fıkhî çözümlerin dinî-şerʿî meşruiyeti hakkındaki mezhep içi tartışmaların yanı sıra bunların kurucu doktrine aidiyet problemi de Orta Asya Hanefî meşâyihinin aşması gereken problemler arasında yer alıyordu. Onlar bu aidiyet problemini, alandaki ilk eser kabul edilen *Kitâbü'l-ḥiyel*'in Şeybânî'ye nispetini onaylayan isimlerden yana tavır alarak çözmüşlerdir. Dahası meşâyih, bu çözümleri iki farklı yoldan doktrine fiilen dahil etmişlerdir. Doktrine dahil edilme yollarından biri, ilgili çözümlerin fetva literatürünün bir parçası haline getirilmesi suretiyle gerçekleşmiştir.

Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'den her birine *Kitâbü'l-ḥiyel* isimli bir eserin nispet edildiğini biliyoruz. 2/8. yüzyılın ikinci yarısında Kûfeli birçok isim, yazarı bilinmeyen bir *ḥiyel* çalışmasının içeriğinden oldukça olumsuz bir şekilde bahsetmiştir. Bazı rivayetlerde bu kitap Ebu Hanîfe'ye nispet edilse de Bekrî konuyla ilgili çalışmasında bu nispeti hadis tenkit yöntemini kullanarak ilmi açıdan geçersiz kılmıştır.[747] Yine çalışmada Bekrî, diğer bazı rivayetlerde Ebû Yûsuf'a nispet edilen, bugün *el-Aṣl*'ın bir bölümü olarak elimizde bulunan ve küçük farklılıklarla müstakil olarak da neşredilen *Kitâbü'l-ḥiyel*'in ona nispetinin sahih olmadığını aynı yöntemi takip etmek suretiyle ortaya koymuştur.[748]

Bütün bu çalışmalar arasında şüphesiz tarihi olarak, daha da önemlisi fetva literatürü açısından en önemlisi Şeybânî'ye nispet edilen *Kitâbü'l-ḥiyel*'dir. Öğrencilerinden itibaren bu eserin de Şeybânî'ye nispeti ihtilaflıdır. *el-Aṣl*'ın en önemli iki ravisinden biri olan Cüzcânî'ye göre eserin Şeybânî'ye nispeti doğru değilken, Ebu Hafs Buhârî bu nispeti doğrulamıştır.[749] *el-Aṣl* içerisinde günümüze ulaşan *Kitâbü'l-ḥiyel*'i Şeybânî'den rivayet eden isimse Muhammed b. Hârun el-Ensârî olarak kaydedilmiştir. Bu isim muhtemelen bir başka Buharalı olan Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hârun el-Ensârî el-Kunduzî'dir. Kendisi Abdullah b. Mübarek, Süfyan b. Uyeyne, Fuzayl b. İyâz gibi isimlerden hadis dinleyen, Irak ve

---

[747] Hamza el-Bekrî, "Tavẓîfü'n-naḳdi'l-ḥadîsî fi't-tevessuk min nisbeti'l-kütübi ilâ müellifîhâ: kütübü'l-ḥiyel el-mensûbe ile'l-Ḥanefîyye fi'l-ḳarni's-sânî nemûẕecen", **HADITH**, 0/7 (Aralık 2021) 62-72.

[748] Bekrî, **Tavẓîfü'n-naḳdi'l-ḥadîsî,** 72-75.

[749] Semerkandî, **Kitâbü'n-nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 282a; Serahsî, **el-Mebsûṭ,** c. 30, s. 209.

Hicaz'a ilmi yolculuklarda bulunmuş biridir.[750] Her ne kadar kaynaklar Şeybânî'ye öğrencilik yaptığını kaydetmemiş olsa da o dönemde bu isimde başka birinin varlığını tespit edemedik. Bu noktada *el-Aṣl* içerisindeki *Kitâbü'l-ḥiyel*'in ravisinin, Şeybânî'ye nispetini doğru kabul eden Ebu Hafs el-Kebir olmayıp başka bir Buharalı isim olması dikkat çekicidir.

Hanefî geleneğin meşhur isimlerinden oluşan bir zincirle bizzat Şeybânî'den aktarılan bir rivayet, *Kitâbü'l-ḥiyel*'in Şeybânî'ye nispeti ve gerçek yazarının kim olduğu hususunda önemlidir:

> [Ahmed b. Muhammed b. Abdullah:] Babam [Muhammed b. Abdullah b. Muhammed] → Babam [Abdullah b. Muhammed b. Ahmed b. Yahya b. el-Hâris es-Sağdî el-Maruf bi İbn Ebi'l-Avvâm] → Ahmed b. Muhammed b. Selâme [et-Tahâvî] → Ahmed b. Ebî İmrân → Muhammed b. Semâʿa → Muhammed b. el-Hasen [eş-Şeybânî:] "Bu kitap -*yani Kitâbü'l-ḥiyel*- bizim kitaplarımızdan değildir, onların arasına katılmıştır." İbn Ebî İmrân dedi ki: "Bu kitabın yazarı İsmâil b. Hammad b. Ebî Hanife'dir".[751]

Muhtemelen Tahâvî'nin günümüze ulaşmayan ve İbn Ebi'l-Avvâm'ın referans gösterdiğimiz eserinde içkin olarak bulunan *Ahbâru Ebî Hanîfe* isimli eserinde[752] ilk defa kaydedilen bu rivayet, bizzat Şeybânî'nin ağzından eserin kendisine nispetini yalanlamaktadır. İlaveten, rivayet zincirinde yer alan Tahâvî'nin hocası olan Mısır kadısı Ahmed b. Ebî İmrân (ö. 280/893) eserin gerçek yazarının ismini vermiştir: Ebû Hanîfe'nin torunu İsmâil b. Hammad b. Ebû Hanîfe (ö. 212/827). Bu isim, hadis tenkit yöntemini kullanarak eserin Şeybânî'ye ait olamayacağını savunan Bekrî'nin eserin yazar profilini belirlerken yaptığı ve yazarın "Şeybânî'den sonraki jenerasyona ait, ondan, onun hocalarından ve Ebû Yûsuf'tan rivayeti bulunan birisi" olduğu şeklindeki tespitiyle de uyumludur.[753] *el-Aṣl* içerisindeki *Kitâbü'l-ḥiyel*, diğer bölümlerle birlikte Hâkim Şehîd tarafından *Kâfî* isimli eserde ihtisar edilmiş ve bu ihtisar üzerine yapılan

---

[750] Bk. Semʿânî, **el-Ensâb,** c. 10, s. 524. Boynukalın'ın "Muhammed b. Harun muhtemelen Musa b. Harun el-Ensârî'dir…" şeklindeki ifadesi doğru değildir. Mehmet Boynukalın, "Mukaddime"**, el-Aṣl**, mlf. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), s. 96.

[751] İbn Ebi'l-Avvâm, **Feżâilu Ebi Ḥanife ve aḫbâruhû ve menâḳıbühü,** (Mekke: el-Mektebetü'l-imdâdiyye, 1431/2010), s. 365.

[752] Eserin Tahâvî'ye nispeti için bk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, **el-Ḥâvî fî sîreti'l-İmam et-Ṭaḥâvî**, thk. Hamza el-Bekrî, (Amman: Dâru'l-feth 2017) s. 109.

[753] Bk. Bekrî, **Tavẓîfü'n-naḳdi'l-ḥadîsî,** s. 93.

çalışmalarda şerhedilmiştir. Literatürde *Şerhu'l-Ḥiyel* vb. isimlerle Serahsî ve Hâharzâde'ye (ö. 483/1090) yapılan atıflar esasen onların *el-Kâfî* şerhleri bünyesinde yer alan Hâkim Şehîd tarafından kısaltılmış *Kitâbü'l-ḥiyel* üzerine yaptıkları şerhlere atıftır.[754] *el-Kâfî* üzerine şerh yazdığı bilinen Halvânî, Ali es-Suġdî, Pezdevî, Ali b. Muhammed el-İsbîcâbî ve Sadrüşşehid Hüsameddin gibi isimler de[755] bu çalışmalarında Şeybânî'ye nispet edilen *el-Aṣl* içerisindeki *Kitâbü'l-ḥiyel*'i (daha doğrusu onun *el-Kâfî*'deki muhtasar versiyonunu) şerh etmiş olmalıdırlar.

Şeybânî'den sonra onun öğrencilerinden Musa b. Nasr er-Râzî'nin (ö. ?) de *Kitâbü'l-meḫâric* isimli bir eser kaleme aldığından haberdarız.[756] Sonrasında Hassâf *Kitâbü'l-ḥiyel* ismiyle alanın en meşhur eserini telif etmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla eser üzerine yazılan yegâne şerh Halvânî'ye aittir. Günümüze ulaşmayan bu şerhe Buhârî'nin yaptığı atıflardan onun Hassâf'ın yer verdiği hile meselelerini kapsamlı bir şerh ve yorumlama faaliyetine konu eden, hatta zaman zaman da eleştiriler getiren önemli bir çalışma olduğu anlaşılmaktadır.[757] Ayrıca Hassâf'ın çalışmasının muhtasar bir versiyonu üzerine kimliği meçhul biri tarafından yapılan şerhin çok küçük bir kısmı günümüze ulaşmıştır. *Telhîsu Şerhi Ḥiyeli'l-Hassâf* isimli bu şerhin zahriye sayfasında çalışmanın Halvânî, Serahsî ve Hâharzâde'nin şerhlerinden istifade ile hazırlandığı bilgisi yer almaktadır.[758] Alanda kaleme alınan en geniş müstakil eserse 6/12. yüzyıl Hanefî fakihlerinden Saîd b. Ali Semerkandî'ye ait olup ismi *Cennetü'l-aḥkâm ve cünnetü'l-ḫisâm fi'l-ḥiyeli ve'l-meḫâric*'dir.[759]

---

[754] Kendilerine yapılan atıflar üzerinden yaptığımız incelemeye göre Serahsî ve Hâharzâde'nin **Kitâbü'l-ḥiyel** şerhleri, Hassâf'ın **Hiyel**'inin şerhi değildir.

[755] Bu isimlerin **el-Kâfî** şerhleri için bk. Mercânî, **Nâẓûretü'l-ḥaḳ,** (Muhakkiklerin notu) s. 173. Ali es-Suġdî'nin eserinden bir alıntı için bk. Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 3, s. 155.

[756] İbn Kutluboğa, **Tâcü't-terâcim,** s. 297. Eserden yapılan bir alıntı için bk. Nâtıfî, **el-Ecnâs,** c. 1, s. 434. Bu iki ismin Hassâf'ın **Kitâbü'l-ḥiyel**'i üzerine şerh çalışmasının olduğu bilgisi (bk. Kâtib Çelebi, **Keşfü'ẕ-ẕunûn,** c. 1, s. 695) bunlardan yapılan alıntılar üzerine yaptığımız incelemelere göre yanlıştır.

[757] Buhârî bir yerde, Hâharzâde'nin şerhinin **el-Aṣl**'ın (muhtasarının) hiyel bölümüne yazılmış şerh olduğunu tasrih eder. Bk. Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 21, (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), s. 330.

[758] Zahiriyye Ktp. No: 7438. Halvânî'nin şerhinin Hassâf'ın eseri üzerine, Serahsî ve Hâharzâde'nin şerhlerinin ise Şeybânî'ye nispet edilen ve **el-Aṣl** içerisinde yer alan **Kitâbü'l-ḥiyel**in Hâkim Şehîd tarafından **el-Kâfî** içerisinde yapılan ihtisarı üzerine kaleme alındığını bir kez daha hatırlatalım.

[759] Saîd b. Ali es-Semerkandî, **Cennetü'l-aḥkâm ve cünnetü'l-ḫiṣâm fi'l-ḥiyeli ve'l-meḫâric,** thk. Saffet Köse, İlyas Kabala, Beyrut: Dâru Sadır; İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2005/1426. 350 s. Eser hakkında kaleme alınmış bir değerlendirme için bk. Necmettin Kızılkaya, "Said b. Ali es-Semerkandî'nin Cennetü'l-Ahkam ve Cünnetü'l-Hisâm fi'l-Hiyel ve'l-Mehâric İsimli Eseriyle Hiyeli Yeniden Düşünmek", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi,** /9 (2007) 443-450.

Fetva literatürünün ortaya çıktığı 4/10. yüzyıl ve sonrasında Irak meşâyihinin *ḥiyel* konusunda herhangi çalışma yapmamış olması ve eserlerinde bununla ilgili müstakil bir bölüm açmamış olmaları dikkat çekicidir. Dahası onlar eserlerinin diğer ana bölümlerinde *ḥiyel* mesâiline neredeyse hiç yer vermemiştir. Sadece Kudûrî, *Muhtasar'*ında ve Kerhî'nin *Muhtasar*'ına Kudûrî tarafından yazılan şerhte en meşhur hile meselelerinden olan şüf'a hilesine değinmiştir.[760] *Muhtasaru'l-Kudûrî* üzerine şerh yazan ve kaynak olarak ağırlıkla Kudûrî'nin eserlerini kullanan öğrencisi Akta'ın şerhinde de durum aynıdır. Onların öncesinde Cessâs, yukarıda işaret ettiğimiz üzere *Ahkâmu'l-Kurân* isimli eserinde hilelerin meşruiyetiyle ilgili yaptığı delillendirme dışında çalışmalarında herhangi bir hile meselesine temas etmemiştir. Kerhî (ve Irak meşâyihi içerisinde yer almayan Tahâvî)'nin çalışmalarında da durum aynıdır. Bu durumun, bölgedeki Hanefî meşâyihinin daha çok delillendirme ve temellendirme merkezli fıkıh anlayışına sahip olmalarıyla açıklanabileceğini düşünüyoruz. Dönemin Irak meşâyihi, daha çok halkın sıkıntıya düştüğü konularda onları dardan kurtaracak çözümler sunan hile meselelerine özel bir önem atfetme gereği duymamışlardır. Çünkü daha evvel de bahsettiğimiz üzere, onların fıkıh anlayışlarının merkezinde, mükelleflerin sıkıntıya düştükleri meselelerde önlerini açma, uygulama ve ihtiyacı dikkate alma gibi amaçlar ön planda değildir. Bu yüzden de fıkhî çözümlere ihtiyaç duymamışlar, bu meseleler üzerinde özel olarak çalışmamışlar ve yeni fıkhî çözümler üretme gereği duymamışlardır. Buna karşın uygulama ve ihtiyaç merkezli bir fıkıh anlayışına sahip olduğunu düşündüğümüz Orta Asya Hanefî meşâyihi, bu anlayışlarına uygun bir fıkıh düşüncesi geliştirme noktasında çok faydalı bir enstrüman olan hile meselelerine özel bir önem atfetmişlerdir. Nitekim Şeybânî'ye nispet edilen *Kitâbü'l-ḥiyel* üzerine yazılan şerhler, Hassâf'ın çalışması üzerine kaleme alınan yegâne şerh ve alandaki en son ve en geniş eser olan *Cennetü'l-aḥkâm* hep Orta Asya Hanefî meşâyihine ait çalışmalardır. Ancak konumuz açısından daha da önemlisi, 3/9. yüzyıldan itibaren eski ve yeni fıkhî çözümlerin fetva literatürüne dahil edilmesi ve literatür içerisinde örfle birlikte fıkhî değişimin en etkili araçlarından

[760] bk. Kudûrî, **el-Muḫtaṣar,** s. 108; **Şerḥu Muḫtaṣari'l-Kerḫî,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Damat İbrahim, 563), vr. 297b.

bir olarak kullanılmasıdır. Arz ettiği bu önemden dolayı, fıkhî çözümlerin fetva literatürüne nasıl dahil edildiği konusunu incelememiz gerekecektir.

Şeybânî'nin nispeti tartışmalı *Kitâbü'l-ḥiyel*'inin fetva literatürü açısından önemli olduğunu söylemiştik. *el-Aṣl* içerisindeki *Kitâbü'l-ḥiyel*'in ravisinin Buharalı olmasının ve bir diğer Buharalı olan Ebu Hafs el-Kebîr'in de öğrencisi sıfatıyla eserin Şeybânî'ye aidiyetini doğrulamasının -özellikle de ikincisinin-, çalışmanın bölgede bu aidiyet temelinde kabul görmesini sağladığı muhakkaktır. Nitekim bu kabul 4/10. yüzyılda Hâkîm Şehîd tarafından uygulamaya konulmuş ve *Kitâbü'l-ḥiyel*, tıpkı diğer kitaplar/bölümler gibi *el-Aṣl*'ın bir parçası olarak *el-Kâfî* içerisinde ihtisar edilmiştir. Bu aynı zamanda *Kitâbü'l-ḥiyel*'in, mezhebin kurucu meselelerini temsil eden zâhirü'r-rivâye kategorisinde sınıflandırılması anlamına geldiği için ayrıca önemlidir. Nitekim bunun bir sonucu olarak, *el-Kâfî* üzerine şerh yazan yazarlar, zâhirü'r-rivâye kategorisinin en önemli eseri olan *el-Aṣl*'ın bir bölümü olarak *Kitâbü'l-ḥiyel*'i de şerhetmiş ve yorumlamışlardır.

Hâkim Şehîd'in bu tercihi *Kitâbü'l-ḥiyel*'in doktrine -hem de zâhirü'r-rivâye kategorisinden- dahil edilmesiyle sonuçlanmış olsa da hile meselelerinin fetva literatürüne dahil edilişi bu yolla gerçekleşmemiştir. Aynı yüzyılın ikinci yarısında en önemli fetva eserini kaleme alan Ebu'l-Leys Semerkandî, *ḥiyel* mesâilini doktrine dahil ederken Hâkim Şehîd'den farklı bir yol takip etmiştir. Semerkandî, Şeybânî'ye nispet edilen *Kitâbü'l-ḥiyel*'i *Uyûnu'l-mesâil* isimli eserinde bir bölüm olarak özetlemiştir.[761] Semerkandî'nin bu eseri, -tıpkı Hâkim Şehîd'in *el-Müntekâ*'sı gibi- kurucu imamlara ait nevâdir mesâilini derlediği bir çalışmadır. Bu tercihiyle Semerkandî, Hâkim Şehîd'in aksine *Kitâbü'l-ḥiyel*'i ve içerisinde yer alan meseleleri nevâdir olarak kategorize etmiş olmaktadır. Onun bu tercihinden, *Kitâbü'l-ḥiyel*'i *el-Aṣl*'ın bir bölümü olarak görmediği sonucunu çıkarıyoruz. Çünkü bizzat Semerkandî'nin kendisi *Kitâbü'n-nevâzil*'in başında, daha sonraları zâhirü'r-rivâye olarak adlandırılacak olan, aralarında *el-Mebsûṭ*'un (*el-Aṣl*) da bulunduğu eserlerde yer almayan meseleleri *ʿUyûnü'l-mesâil*'de derlediğini ifade etmiştir.[762] Bu da onun,

[761] Semerkandî, **ʿUyûnü'l-mesâʾil,** s. 442-457.

[762] Semerkandî, **Kitâbü'n-nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 151b.

üçlü mesâil tasnifinde *Kitâbü'l-ḥiyel*'i nevâdir olarak gördüğünü ortaya koyar. Ayrıca Semerkandî'nin, eserin Şeybânî'ye aidiyeti tartışmasında sadece Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin bu aidiyeti reddeden görüşüne yer vermesi, Ebu Hafs el-Kebir'in aidiyeti doğrulayan görüşünü zikretmemesi de onun bu konudaki tercihini bizce destekleyen bir tavırdır.[763]

Sonraları, bizim "eser derlemeleri" olarak sınıflandırdığımız fetva derlemeleri türündeki birçok çalışma, içerisinde *Kitâbü'l-ḥiyel*'in muhtasar bir versiyonu bulunan *ʿUyûnü'l-mesâil*'i tıpkı bir fetva kitabı gibi literatüre dahil etmiştir. Sadrüşşehid'in *Kitâbü'l-vâḳıʿât*'ı ve bu eserin geliştirilmiş bir versiyonu olan Velvâlicî'ye ait *Fetâvâ*'da *ʿUyûnü'l-mesâil*'deki bu muhtasar *Kitâbü'l-ḥiyel*, yazarlarının bazı tasarruflarıyla birlikte alıntılanmıştır.[764] Ayrıca Semerkandî'nin başlattığı ve Sadrüşşehid'in devam ettirdiği bu geleneği takip eden *Ḫizânetü'l-ekmel, el-Mülteḳat, es-Sirâciyye* ve tabii ki *el-Muḥîṭu'l-Burhâni* ile onun *Tatarḫâniyye* ve *Hindiyye* gibi türevleri olan fetva eserlerinin yazarları da çalışmalarında bu meselelere müstakil bir bölüm olarak *Kitâbü'l-ḥiyel* adı altında yer vermişlerdir.[765]

Fıkhî çözümler olarak adlandırdığımız bu *ḥiyel* meselelerinin fetva literatürüne dahil oluşu yalnızca müstakil bölümler üzerinden gerçekleşmemiştir. Başta Semerkandî'nin *Kitâbü'n-nevâzil*'i olmak üzere Hasîrî'nin *el-Ḫâvî*'si, Keşşî'nin *Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ*'i, Hâsî'nin *el-Fetâva's-suġrâ*'sı, Kâdîhân'ın *Fetâvâ*'sı, Tercümânî'nin *Yetîmetü'd-dehr*'i, Zâhidî'nin *el-Ḳunye*'si, Ebu Bekr el-Hanefî'nin *Mecmaʿu'l-fetâvâ*'sı ve Bezzâzî'nin *Fetâvâ*'sı ilgili bölümler içerisinde bu fıkhî çözümlere düzenli olarak yer veren fetva çalışmaları arasındadır. Bu fetva çalışmaları ilgili meselelere, onları "hile" ismiyle özellikle vurgulamak suretiyle belirginleştirerek yer vermişlerdir.

---

[763] Bk. Semerkandî, **Kitâbü'n-nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 282a.

[764] Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât,** (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 357a-359a; Velvâlicî, **el-Fetâva'l-Velvâliciyye,** c. 5, s. 423-429.

[765] Cürcânî, **Ḫizânetü'l-ekmel,** c. 4, s. 628-639. (Cürcânî bu bölümün başında, fıkhî çözümlere eserinin ilgili ana bölümlerinde de yer verdiğini söyler.); Semerkandî, **el-Mülteḳat,** s. 457-459; Ûşî, **el-Fetâva's-Sirâciyye,** s. 592-598; Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 21, (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), s. 65-365; Âlim b. el-Alâ, **el-Fetâva't-Tatarḫâniyye,** c. 10, s. 311-493; Şeyh Nizam, **el-Fetâva'l-Hindiyye**, (Bulak: el-Matbaatü'l-kübrâ el-Emiriyye, 1310)**,** c. 6, s. 389-437.

Fetva kitaplarında kendilerine yer bulan bu fıkhî çözümler, sadece kurucu imamlarla Hassâf gibi alanın otoritelerine ait değildir. Bunlar arasında bizzat bölge meşâyihi tarafından kurgulanmış ve üçlü tasnif içerisinde kendilerine fetâvâ/vâḳıʿât/nevâzil mesâili dediğimiz türden meseleler de bulunmaktadır. Örneğin Semerkandî *Nevâzil*'de, Muhammed b. Mukâtil, Nusayr b. Yahya, Ebu'l-Kâsım es-Saffâr ve Ebu Bekr el-İskâf'a ait fetva formatındaki fıkhî çözümlere yer vermiştir.[766] Oysa Hassâf sonrası Irak meşayihinde onlar tarafından kurgulanmış yeni fıkhî çözümlere rastlanmaz. Bir anlamda Irak meşâyihi fıkhî eserlerinde eski fıkhî çözümlere yer verme konusu kadar yeni fıkhî çözümler üretme konusuna da ilgisiz kalmıştır. Buna karşın Orta Asya Hanefî meşâyihi, kurucu imamlarla Hassâf'ın fıkhî çözümlerini iki farklı yoldan da olsa doktrine dahil etmekle kalmamış bölgenin ihtiyacına göre yeni fıkhî çözümler de üretmiştir.

Orta Asya meşâyihinin fıkhî çözüm nitelikli bu meseleler özelindeki faaliyetlerinin gözlemleyebildiğimiz birkaç somut sonucu olmuştur. Bunlardan biri, başlangıçta aidiyet sorunundan dolayı tartışmalı olan *Kitâbü'l-ḥiyel* yukarıda işaret ettiğimiz iki farklı yolla da olsa doktrine dahil olmuştur. Ancak buradaki tartışmanın sadece Şeybânî'ye nispet edilen *Kitâbü'l-ḥiyel* üzerinde gerçekleştiğini hatırlatalım. Yoksa İskâf'ın yaptığı, Semerkandî ve Sadrüşşehid tarafından da onaylanan "ilgili fıkhî çözümlerin biri haricinde tamamının *el-Aṣl*'ın ana bölümlerinde zaten bulunduğu" şeklindeki tespit, bu kitabın aidiyet sorununu bir anlamda önemsizleştirmektedir. Netice itibariyle kurucu imamlara ait olanlarla birlikte sonrasında meşâyih tarafından üretilen fıkhî çözümler,[767] fetva çalışmaları üzerinden "hile" ünvanıyla birlikte doktrinin "tartışmasız" bir parçası haline gelmiştir. Bir diğer sonuç olarak, fetva literatürünün fıkhî çözüm türündeki meselelerin tamamı için artık en geniş kaynak külliyat haline geldiğini söyleyebiliriz.[768] Bu kaynak külliyat içerisinde yer alan meşâyihe ait fıkhî çözüm nitelikli fetvalar başlı başına bir müracaat

[766] Bk. Semerkandî, **Kitâbü'n-nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 234a, 230b, 231a, 233b, 237b, 238a, 243a, 247a, 252b, 265b, 269b, 270a, 323b, 326b, 333b.

[767] Bunlara Hassâf'ın eserinde yer alanlar da dahildir.

[768] Fetva mecmularının hile nitelikli meseleler için kaynak haline gelişine ilk dikkat çeken isimlerden biri de hiyel hakkındaki Türkçe ilk modern çalışmalardan birinin sahibi olan Saffet Köse'dir. Bk. Köse, **İslam Hukuku Açısından Kanuna Karşı Hile,** s. 46-47.

kaynağı olduğu gibi *Cennetü'l-aḥkâm* gibi hile konulu monografik çalışmalar için de temel referans kaynağı haline gelmiştir.[769]

Son olarak, fıkhî çözümlerle toplumun hukuki ihtiyaçları hem meşru hem de etkili bir şekilde çözüme kavuşturulmuştur. Meşâyih, hakkında kesin yasak bulunması vb. sebeplerden dolayı örf vb. deliller vasıtasıyla çözüm sunamadıkları konularda fıkhî çözümlere başvurmuş ya da yeni fıkhî çözümler kurgulamıştır. Bu çözümler hem geride değindiğimiz Hanefî doktrindeki "fıkhî çözüm teorisi"ne uygun olarak hem de toplumun ihtiyacını giderme konusunda etkili sonuçlar verecek şekilde meşâyih tarafından bizzat kurgulanmıştır.

Meşâyihin bir fetâvâ/vâkıât/nevâzil meselesi olarak sınıflandırabileceğimiz ve bizzat onlar tarafından kurgulandığı bilinen en etkili fıkhî çözüm örneklerinden biri de *Buhara uygulamasındaki icâre-i tavîle* akdi olmuştur. Köken itibariyle Şeybânî'nin *el-Aṣl*'ının icâre ve *ḥiyel* bölümlerinde yer alan bir fıkhî çözüm üzerinden 4/10. yüzyılda Buhara'da yeniden üretilen bu akit, topluma faize karşı meşru ve etkin bir alternatif sunmuştur. Meşruiyetini "fıkhî çözüm teorisi" ve Hanefî akit teorisine uygunluğundan alan bu akit, kurgulandığı dönemden itibaren Orta Asya Hanefî meşâyihi arasında karşıt ve taraftar isimler bulmuştur. Zamanla daha çok kabul gören ve daha geniş uygulama alanı bulan akit, ortaya çıkan yeni şartlara uygun olacak şekilde birkaç kez revize edilerek etkinliğini sürdürmeyi başarmıştır. Hem Hanefî akit teorisine uygun olabilmesi hem de toplumun ihtiyacını karşılayabilmesi amacıyla normal icare akdinden çok daha kompleks bir yapıya sahip olacak şekilde kurgulanan *icâre-i tavîle*, taşıdığı bu özellikler sayesinde kendisinden önceki tartışmalı faiz alternatiflerinin de yerini almıştır. Bu nedenle Orta Asya Hanefî fetva geleneğinde yaşanan değişimi, mezhep geleneğindeki süreklilik ve değişimi aynı anda güçlü bir şekilde temsil eden bir fıkhî çözüm örneği olarak *Buhara uygulamasındaki icâre-i tavîle* akdi üzerinden inceleyeceğiz. Bunun için bir sonraki bölümde Hanefî mezhebinin klasik icâre teorisini ele alacak, takip eden son bölümde ise *icâre-i tavîle* akdi özelinde fetva literatüründe gerçekleşen fıkhî değişime odaklanacağız.

[769] Saîd b. Ali Semerkandî'nin, meşâyihe ait fetvaların çalışması için kaynak teşkil ettiği yönündeki ifadeleri için bk. Saîd b. Ali Semerkandî, **Cennetü'l-aḥkâm,** s. 25.

ALTINCI BÖLÜM
DEĞİŞİMİN FIKHİ ÇÖZÜM NİTELİKLİ ÖRNEĞİ: BUHARA UYGULAMASINDAKİ İCÂRE-İ TAVÎLE

*Müftü meşâyih*in 3/9. yüzyılda toplumun ve bireylerin çeşitli ihtiyaçlarını karşılamak üzere çeşitli fıkhî çözümler (*ḥiyel*) ürettiklerini görmüştük. Yine gördüğümüz üzere, bir sonraki yüzyılın ilk yarısında fıkhî çözümler, Hâkim Şehîd tarafından "zâhirü'r-rivâye", ikinci yarısında da Ebu'l-Leys Semerkandî tarafından "nevâdir" kategorisinde Hanefî fıkıh literatürüne fiilen dahil edilmişti. Bu yüzden 4/10. yüzyılın fıkhî çözümler lehine çok önemli gelişmelerin yaşandığı bir dönem olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle fetvaların, bölgesel uygulama ve ihtiyaçların dikkate alınarak verilmeye başlandığı bir coğrafyada genel olarak fıkhî çözümlerin hukuki değişimin bir enstrümanı olarak kabul edilişi bize bu değişimin kuramsal boyutunu gösterir. Bu boyuttaki bir değişimin pratik yansıması ise faizsiz finans temin etme amacıyla fıkhî bir çözüm olarak ilk defa aynı yüzyılda Buharalı *müftü meşâyih* tarafından kurgulanan ve etkisi-önemi yüzyıllarca sürecek bir akdin ortaya çıkması şeklinde gerçekleşmiştir. Bir önceki bölümde detaylıca incelediğimiz klasik icâre akdinin bambaşka bir amaçla fıkhî bir çözüm olarak Orta Asya meşâyihi tarafından yeniden kurgulandığı bu akdin ismi *icâre-i tavîle*dir.

Tam adıyla *Buhara uygulamasındaki icâre-i tavîle* (الإجارة الطويلة المرسومة ببخارى) akdi, Irak coğrafyasında kurucu doktrinde temelleri atılan ve Hanefî mezhebinin Orta Asya coğrafyasındaki fetva literatüründe gerçekleşen fıkhî değişimin "fıkhî çözüm" nitelikli örneğidir. İlerleyen sayfalarda göreceğimiz üzere, klasik icâre akdi, daha kurucu imamlar döneminde Ebû Hanîfe tarafından yeniden kurgulanarak sınırlı derecede bağlayıcılığı olan bir fıkhî çözüme dönüştürüldü. Ebû Hanîfe'in öğrencileri olan Ebû Yûsuf ve Şeybânî de, kısmen katkıda bulundukları bu kurguyu onayladılar. Bundan iki yüzyıl sonra ise Buharalı Hanefî müftüler, kurucu imamların vazettikleri bu fıkhî çözümü esas almak suretiyle yeni bir akit türü kurguladılar ve onu faizsiz finans temin etmenin bir enstrümanı haline getirdiler. Böylece bir bedel karşılığı maldan menfaat elde etmenin bir yolu olan klasik icâre akdi, faizsiz finans temin etme amacı taşıyan bir akit haline gelmiş oldu.

Kurgulandığı 4/10. yüzyıldan itibaren Hanefî akit teorisine uygunluğu tartışmalara konu olan *icâre-i tavîle*, yaklaşık üç yüzyıllık bir sürecin sonunda bölge meşâyihinin ittifakla kabul ettiği bir akit haline gelmiştir. Aynı süreç içerisinde iki defa daha kurgulanarak basit bir fıkhî çözüm akdinden, aynı tüketilen mallara da

uygulanabilen karma bir fıkhî çözüm akdine dönüştürülen, böylece hem özel kişilere ait malları hem de vakıf mallarını konu edebilen bir akit haline gelmiştir. Tabi bu değişim ve dönüşüm başlangıçta üzerinde fikir birliğine varılan bir konu olmaktan çok tartışılan, tartışıldıkça da hem hukuki sürekliliği sağlayıp hem de ihtiyaca cevap veren görüşün öne çıkması ve nihayetinde bu görüşün ittifakla yahut çoğunluk tarafından benimsenmesiyle nihayete ermiştir.

İcâre-i tavîle akdi özelinde gerçekleşen bu değişim ve dönüşüm, bölgedeki *müftü meşâyih*in sahip olduğu üst düzey fıkhî bilgi ve birikim sayesinde mümkün olmuştur. Kurucu doktrine olan derin vukufiyetleri, müftülerin bölgedeki ihtiyacı dikkate alarak kurguladıkları *icâre-i tavîle* akdinin doktrinle uyumlu olacak şekilde tasarlayabilmelerini mümkün kılan en önemli faktördür. Tabi aynı durum bu akdin karşısında yer alan ve onu meşru kabul etmeyen meşâyih hakkında da geçerlidir. Onlar da sahip oldukları derin mezhep formasyonu sayesinde *icâre-i tavîle* akdine doktrin adına eleştiriler yöneltebilmişler ve Hanefî mezhebinin akit teorisi açısından bu akdin geçersizliğini ortaya koymaya çalışmışlardır. Buna karşın aynı endişeleri taşıyan *icâre-i tavîle* taraftarları da hem bu eleştirileri dikkate alarak bu yeni akdi doktrine uygun hale getirecek revizyonları yapmışlar hem de akitle ilgili itirazları doktrin içerisinden buldukları nispeten daha az bilinen normlarla desteklemeye çalışmışlardır. Bütün bunlar bölgedeki değişim arayışının yanında hukuki sürekliliğin de özenle gözetilip korunduğunun göstergeleridir. Bir yandan mevcut ihtiyaçlar doğrultusunda yeni hukuki normlar vazedilirken bir yandan da bu yeni normların kurucu doktrinin bir uzantısı olarak onunla çelişmemesine, uyumlu bir içerik ve forma sahip olmasına çalışılmıştır. Değişimi ve sürekliliği tatmin edici düzeyde yakalayan görüş ya da görüşler de diğerlerinin arasından öne çıkmış ve nihayetinde kurucu meselelerle fetva meselelerini birleştiren "fürû-fetva derlemeleri" türündeki eserlerde doktrine dahil olmayı başarmıştır.

Bir önceki bölümde Hanefî mezhebinin klasik icâre teorisinin ne olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Bu bölümde ise esasen bir bedel karşılığında menfaatin temlikinden ibaret olan klasik icâre akdinin fetva literatüründe gerçekleştiğini gözlemlediğimiz yeni bir kurguyla nasıl faizsiz finans temin etme amacı taşıyan bir akde; *icâre-i tavîle*ye dönüştüğünü konu edeceğiz. *İcâre-i tavîle* akdi özelinde fetva

literatüründe yaşanan bu değişimi sağlıklı bir şekilde takip edilebilmesi için öncelikle *icâre-i tavîle* akdinin 4/10. yüzyılda ortaya çıkışından itibaren araştırmamızın sınırını oluşturan 6/12. yüzyıla kadar devam eden değişim ve gelişimini kronolojik olarak ortaya koymak gerekecektir. Böylece üç yüzyıl içerisinde kurucu coğrafyadan farklı bir bölgede yaşamış Hanefî müftülerin bu akde getirdikleri hukuki nitelemelerde nasıl farklılaştıklarını, değişim ortaya koyan bir akitte mezhep intisabının bir gereği olarak aynı zamanda doktrinel sürekliliği nasıl sağladıklarını ve daha da önemlisi değişimin kendisini ayrıntılarıyla görmek mümkün olacaktır. Çalışmamızın bu bölümünde öncelikle *icâre-i tavîle* akdinin sıfır noktası olan kurucu doktrindeki kökenini tespit etmeye çalışacağız. Ardından toplamda üç yüzyıllık süreç içerisinde *icâre-i tavîle*nin, bölgedeki *müftü meşâyih* tarafından gerçekleştirilen 3 farklı kurgusu üzerinden değişimini ve gelişimini inceleyeceğiz. Akdin taraftarları ve karşıtları, mahiyeti ve hukuki niteliği de yine müstakil başlıklar altında ele alacağımız konular arasında olacaktır. *İcâre-i tavîle* akdi üzerinde yaşanan değişimi detaylıca ortaya koyduktan sonra, bu akdi fıkhî değişim perspektifinden bir değerlendirmeye tabi tutarak çalışmamızı sonlandıracağız.

I. Tanımı ve Çeşitleri

İcâre-i tavîle kelime anlamı itibariyle "uzun süreli kiralama" demektir. İleride de değineceğimiz üzere kavrama ilk olarak, kimilerince bu icâre türünü ilk defa ortaya koyan isim olduğu ifade edilen 4/10. yüzyıl *müftü meşâyih*inden Ebû Bekir Muhammed b. el-Fazl el-Buhârî'nin *Fetâvâ*'sında rastlıyoruz.[770] Hasîrî'nin yaptığı nakillere göre Muhammed b. el-Fazl bu icâre türünden bazen *icâre-i tavîle* bazen de *icâre-i tavîle ʿale'r-resm* olarak bahsetmiştir.[771] Sonrasında bu terkibin aynı ya da benzer formlarda kavramsal anlamındaki kullanımı yaygınlaşmıştır.[772] Bununla birlikte *icâre-i tavîle* terkibinin bazı fetva kitaplarında "uzun süreli kiralama" şeklinde sözlük anlamıyla kullanıldığını da görüyoruz. Özellikle vakıf mallarının klasik icare

[770] Muhammed b. el-Fazl'ın çağdaşı Ebu'l-Leys Semerkandî, vakıf mallarının uzun süreli kiralanmalarından bahsetse de, *icâre-i tavîle* terkibini kavramsal anlamda kullanmamıştır. Onun kullandığı ve *icâre-i tavîle*nin sözlük anlamına yakın anlamlar taşıyan ifadelerin tamamı, vakıf mallarının klasik icâre akdiyle uzun süreli kiralanması hakkındadır. Bk. Semerkandî, **Kitâbü'n-nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 260a, 268a, 311b.

[771] Bk. Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 146b, 147a.

[772] Bk. Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 125a;

akdiyle uzun süreli kiralanması bağlamındaki kullanımının bu yönde olduğunu söyleyebiliriz.[773] Bazı çağdaş araştırmacıların da *icâre-i tavîle* terkibini genel olarak bu anlamda kullandığını görüyoruz. Örneğin Kaya ve Bedir kavramı vakıf mallarının kiralanması bağlamında "uzun süreli kiralama" anlamında kullanmıştır. Bu iki isim, *icâre-i tavîle* içerisindeki bir uygulamadan "vakıf mallarını konu edinen fıkhî bir çözüm (hile)" olarak bahsetmişlerdir.[774] *İcâre-i tavîle* hakkındaki müstakil çalışmasında Humeys de aralarında Hanefilerin de bulunduğu bir grup İslam hukukçusunun tanımlarına yer verdikten sonra bir tercihte bulunarak bu akdi "Örfte uzun sayılan bir sürenin belirlendiği her icâre akdine *icâre-i tavîle* denir" şeklinde tarif etmiştir.[775] Özellikle yer verdiği Hanefi hukukçularının tanımlarını (daha doğrusu akdin işleyiş şekillerini) tamamen göz ardı ederek yaptığı bu tanımda Humeys kavramın sözlük anlamını esas almıştır. Bu haliyle Humeys'in yaptığı tanım *icâre-i tavîle* akdinin Hanefi mezhebindeki mahiyetini yansıtmaktan tamamen uzaktır.

Bizim tespitlerimize göre *icâre-i tavîle*, içerisinde fıkhî çözüm barındıran uzun süreli bir kiralama ya da uzun süreli olarak kurulmuş herhangi bir icâre akdi olmayıp bizzat kendisi fıkhî çözüm niteliğini taşıyan (*hîle-i şerʿiyye*) taraflara finans ve fayda sağlamak amacıyla karmaşık yapıda kurgulanmış bir icâre akdidir. Bu fıkhî çözüm nitelikli icare akdi başlangıçta özel mülklerde uygulanmak üzere basit bir akit olarak tasarlanmış ancak sonradan geliştirilerek ekili-dikili arazilerle vakıf ve yetim mallarına da uygulanabilen karma bir fıkhî çözüme dönüştürülmüştür. Basit ya da karma olsun fıkhî çözüm nitelikli bu kiralama akdinin adı *icâre-i tavîle*dir. Özel ve karmaşık bir uygulamaya sahip bu uzun süreli icâre akdi, fetva literatüründe zaman zaman "el-icâretü't-ṭavîle ale'r-resm", "el-icâretü't-ṭavîle el-mersûme", "el-icâretü't-ṭavîle el-mersûme bi-Buhara" ve "icâreten tavileten resmiyyeten" gibi ifadelerle anılsa da

[773] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 6, s. 141, 145.

[774] Bk. Süleyman Kaya, **Osmanlı Hukukunda İcâreteyn,** (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), s. 21-26; Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 211-214. Kaya çalışmasının bir başka yerinde, (s. 82) "gerek fıkıh eserlerinde gerekse fetvalarda *icâre-i tavîle* diye isimlendirilen şeyin bir vakıf mülkün üç yıldan fazla süreyle kiraya verilmesinden ibaret olduğunu" söyler ki bu da *icâre-i tavîle* kavramının hem sözlük anlamında kullanıldığı için hem de bu akdi vakıf hukukuyla sınırlandırdığından bize göre doğruyu yansıtmamaktadır. Bize göre bu konuda en fazla, *icâre-i tavîle* kavramının Osmanlı hukukunda daha yaygın olarak vakıf hukukunda bağlamında kullanıldığından söz edilebilir.

[775] Humeys, **el-İcâretü't-tavîle**, s. 58.

çoğunlukla kendisinden kısaca "el-icâretü't-ṭavîle" olarak bahsedilmektedir.[776] Biz de çalışmamız boyunca bu kısa sıfat tamlamasının Osmanlı Türkçesindeki karşılığı olan *icâre-i tavîle* ifadesini kullanacak ve bununla yukarıda verdiğimiz tanımda mahiyetini açıklığa kavuşturmaya çalıştığımız kavramsal anlamı kastedeceğiz.

Klasik fetva kitaplarında tanımı yer almayan, daha çok uygulanışından bahsedilen *icâre-i tavîle*nin yapısını, işleyişini ve amacını dikkate alarak şu şekilde tanımlanabileceğini düşünüyoruz: Mal sahibinin faizsiz finans elde etmesi, kiracının da sağladığı finansa karşılık meşru bir fayda edinmesi amacıyla, başlangıçta özel mülklerde uygulanmak üzere basit nitelikte kurgulanan, daha sonra ekili-dikili arazilerle vakıf ve yetim mallarında da uygulanmak üzere karma bir akit olarak yeniden tasarlanan, tarafların belli periyotlarla sürdürmeme hakkının bulunduğu, özel bir ödeme planına sahip fıkhî çözüm nitelikli uzun süreli bir icare akdidir. Tanımdan da anlaşıldığı üzere, bu kiralama akdinde öncelikli amaç, mülk sahibinin finans ihtiyacını meşru bir şekilde karşılamak ve bunu yaparken de ihtiyacı karşılayacak kişiye, cebinden çıkacak paraya karşılık faizsiz mali bir kazanç sağlamaktır. 10 ya da 30 yıl gibi uzun süreli olarak kurulan bu kira akdinin başında peşin ödenen ücret mülk sahibinin finans ihtiyacını karşılamaktadır. Ücreti ödeyen kişi de bunun karşılığında, kiraladığı mülkten çok uygun bir ücret karşılığında uzun süre faydalanmaktadır. Bir yıl gibi belli aralıklarla akit taraflarına akdi sürdürmeme hakkı tanınmakta ve böylece mal sahibinin malını, kiracının da akdin başında peşin olarak ödediği ancak henüz kiraladığı maldan karşılığını fayda olarak alamadığı yüklü miktardaki kira ücretini geri alma hakkı tanınmış olmaktadır. Böylece taraflar, faize alternatif olarak kurgulanan bir icâre akdi sayesinde hem karşılıklı hem de dinen ve hukuken meşru bir fayda sağlamış olmaktadırlar.[777]

Burada verdiğimiz tanım, *icâre-i tavîle* akdinin ilk kurgusunda yer alan, bir aynın tüketimini içermeyen ve vesayet altında olmayan özel mülklerde uygulanan

[776] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 145b; Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât**, (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 258b, 259b; Hâsî, **el-Fetâva's-suġrâ**, (İstanbul: Beyazıt Ktp. Merzifonlu, 18980), vr. 19b, 88b; Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c. 2, s. 303, 307; Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 7, s. 617.

[777] Akdin detaylı işleyişi için bk. "Altıncı Bölüm."

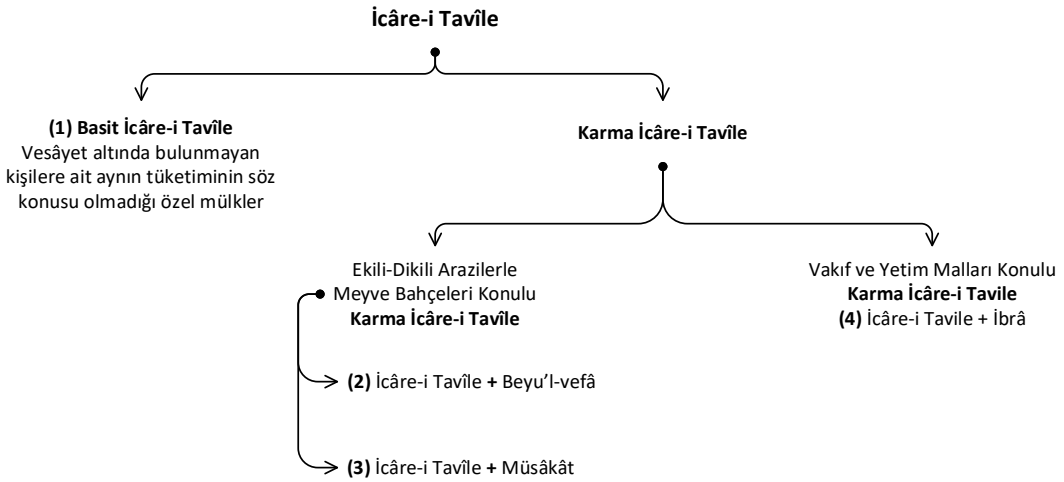
basit icâre-i tavîle akdine aittir. Bunun dışında bu akdin *karma icâre-i tavîle* formunda bir çeşidi daha vardır ve iki yerde uygulanmaktadır:

1. *Ekili-dikili arazilerde ve meyve bahçelerinde*. Bu gibi yerlerde kiralanacak arazi dışında aynı tüketime konu olacak ekin ve meyvelerden dolayı yukarıda tanımını verdiğimiz *icâre-i tavîle* akdine *müsâḳât* ve *beyʿu'l-vefâ* akitleri eklenerek *karma icâre-i tavîle* akdi elde edilmiştir. Çalışmamızda bu iki usulün ilkinden "icâre-i tavîle + muʿâmele/müsâḳât" olarak, ikincisinden de "icâre-i tavîle + beyʿu'l-vefâ" olarak bahsedeceğiz.[778]

2. *Vakıf malları ve yetim mallarında*. Bu iki tür malda uygulanacak *basit icâre-i tavîle* akdinde vakıf ve yetim mallarının İslam hukukunda farklı hükümlere tabi olmasından kaynaklanan bazı problemler ortaya çıkmıştır. Bunun üzerine bu iki tür malda adına "icâre-i tavîle + ibrâ" diyebileceğimiz karma bir akit uygulanmıştır.[779]

İlerleyen bölümlerde oldukça detaylı bir şekilde bahsedeceğimiz *icâre-i tavîle*nin toplamda dört olan tüm çeşitlerini uygulanma alanlarıyla birlikte aşağıdaki tabloda görmek mümkündür.

Tablo 10: İcâre-i Tavîlenin Çeşitleri



[778] Detaylı bilgi için bk. "Altıncı Bölüm."
[779] Detaylı bilgi için bk. "Altıncı Bölüm."

II. *İcâre-i Tavîle*nin Öncesi ve Kurucu Doktrindeki Kökeni

Müslüman toplumların faizsiz finans ihtiyaçlarını karşılamak maksadıyla *icâre-i tavîle* uygulamasından önce fakihlerin gündemine gelen çeşitli işlemler mevcuttur. Osmanlı döneminde "muʿâmele-i şerʿiyye" olarak anılan "beyʿu'l-ʿîne", fıkhî çözüm olarak ortaya konulan ve ʿîne akdine benzeyen bazı "geri satış uygulamaları" ve "beyʿu'l-vefâ" bunlar arasında yer almaktadır. İleride daha detaylı göreceğimiz üzere, bir anlatıya göre mekruh görüldüğü için *icâre-i tavîle*nin kendisine alternatif olarak tasarlandığı akdin adı da "beyʿu'l-muʿâmele"dir. *İcâre-i tavîle*den önce var olduğu ifade edilen burada bahsettiğimiz üç uygulamaya da zaman zaman "muʿâmele" ismi kullanılmıştır. Bu nedenle kendilerinden "muʿâmele" olarak bahsedilen bu üç uygulamayı kısaca tanımakta fayda görüyoruz.

Bunlardan ilki olan *beyʿu'l-ʿîne*, bazı çağdaş araştırmalarda yapılan tespite göre birden fazla akdin ismi olup akit şekilleri dönemden döneme farklılık arz etmiştir. Konuyla ilgili araştırmasında Deniz, bu akit şekillerinin ortak özelliklerini dikkate alarak ʿîne akdini şu şekilde tanımlamıştır: "'Îne akdi, paraya ihtiyacı olan kişilerin biri vadeli biri peşin olmak üzere en az iki akit yaparak ve parayı sağlayan kişiye de kâr payı vererek kredi temin edilmesi işlemidir".[780] Birden fazla akit şekline sahip olan ʿîne akdinin[781] iki kişi arasında yapılan ve ilkinden daha az bedelle gerçekleştirilen şekli hakkında açık bir yasak bulunduğundan fakihler sadece bu yasağın dışında kalan diğer akit şekillerini onaylamışlardır. Bunlar, erken dönemde ağırlıklı olarak ilkinden daha fazla bedelle gerçekleşen, sonraki dönemlerde de üçüncü bir kişinin akde dahil olduğu ve üç kişi arasında ilkinden daha az bedelle gerçekleşen akitlerdir.[782] Kaya, Osmanlılarda bu akitten "muʿâmele-i şerʿiyye" olarak bahsedildiğini ve bunun beyʿu'l-ʿîne kavramının yerine geçtiğini söyler.[783] Bir sonraki başlıkta geleceği üzere, *icâre-i tavîle* uygulamasını kurguladığı ifade edilen iki isimden biri olan Buharalı Meydânî'nin, kendisinden *beyʿu'l-muʿâmele* olarak bahsettiği yaşadığı bölgedeki

[780] Birnur Deniz, **Osmanlı Öncesi Orta Asya Hanefî Fıkhında Îne Akdî**, (İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2017), s. 47.

[781] Îne akdinin beş farklı çeşidi için bk. Deniz, **Îne Akdî**, s. 125-126.

[782] Bk. Deniz, **Îne Akdî**, s. 128.

[783] Süleyman Kaya, **XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nazari ve Tatbiki Olarak Karz İşlemleri**, (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2007), s. 15.

uygulamayı, faiz şüphesi gerekçesiyle mekruh gördüğü ifade edilmiştir. Hanefî fürû ve fetva literatüründe "faiz şüphesi" gerekçesiyle yasak olduğu ifade edilen akitler arasında, daha azına ikinci bir geri satış içeren ʿîne akdi yer almaktadır.[784] Bu nedenle *icâre-i tavîle*nin kendisine alternatif olarak ortaya konulduğu akdin ʿîne satışı olması muhtemeldir.

Bir diğer akit türü de Hassâf'ın kendilerinden *muʿâmele* olarak bahsettiği ve satın alınan bir malın daha fazlasına ya da daha azına satılması şeklinde gerçekleşen geri satış işlemleridir. Hassâf, bu işlemleri faize düşmeden finans sağlayan fıkhî çözümler (*ḥiyel*) olarak ortaya koymuş ancak bazılarına cevaz verirken bir kısmını da hoş karşılamadığını ifade etmiştir. Deniz'in de isabetli bir şekilde işaret ettiği üzere Hassâf'ın ʿîne akdine benzeyen bu işlemlerden *muâʿmele* olarak bahsetmesi dikkat çekicidir. Hanefî fıkıh literatüründe, Osmanlı uleması arasında muʿâmele-i şerʿiyye olarak tanınan ʿîne akdi için *muâʿmele* ifadesinin kullanıldığı ilk yer Deniz'in tespitlerine göre Hassâf'ın *Kitâbü'l-ḥiyel* isimli eseridir.[785] *İcâre-i tavîle*nin kendisine alternatif olarak ortaya konulduğu ve adına *beyʿu'l-muʿâmele* denilen akitten, Hassâf'ın yer verdiği fıkhî çözümlerin (*ḥiyel*) ya da bunlar arasından birinin kastedilmiş olması da mümkündür.

İcâre-i tavîlenin ortaya çıkışından önce var olduğu ifade edilen *beyʿu'l-muʿâmele* ile kastedilmesi muhtemel olan son akit türü de *beyʿu'l-vefâ*dır. Ûşî "muʿâmele" ile "beyʿu'l-vefâ"nın aynı şey olduğunu söyler.[786] Zahîrüddin Buhârî de, *icâre-i tavîle* uygulamasından önce var olduğu söylenen ve adına *beyʿu'l-muʿâmele* denilen akdin, *beyʿu'l-vefâ* olarak bilinen satış türü olduğunu açıklamıştır.[787] Bu akit kısaca "bedeli iade edildiğinde geri alınmak üzere bir malın geçici olarak satılması" şeklinde tanımlanmaktadır.[788] Burada satıcı ihtiyacı olan paraya sahip olurken, alıcı da parası iade edilinceye kadar maldan faydalanma hakkına sahip olmaktadır. Böylelikle

---

[784] Bk. Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât**, (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 355a; Kâsânî, **Bedâʾiʿu'ş-şanâʾiʿ,** c. 5, s. 198; Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 6, s. 385.

[785] Deniz, **Îne Akdi,** s. 31.

[786] Ûşî, **el-Fetâva's-Sirâciyye,** s. 422.

[787] Zahîrüddin el-Buhârî burada geçen beyʿu'l-muʿâmele'yi *beyʿu'l-vefâ* olarak açıklamıştır. Bk. Zahîrüddin el-Buhârî, **el-Fetâva'z-Ẓahîriyye,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Murad Molla, 1135), vr. 38b.

[788] Bk. İsmâil Hakkı Bahadır, **Ahmet Cevdet Paşa Ve İslam Hukukuna Katkıları (Risâletü'l-Vefâ Örneği)**, (Düzce: Düzce Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), s. 71; s. 122

hem insanların borç ihtiyacı karşılanmış hem de bir karşılık almadan borç vermek istemeyen kişiler, verdikleri para karşılığında mali bir kazanç elde etmiş olmaktadırlar.

Çağdaş araştırmacılar çoğunlukla *beyʿu'l-vefâ*nın 5/11. yüzyılda ortaya çıktığı görüşündedirler. Bazıları bunu gerekçelendirirken konuyla ilgili en eski fetvaların bu yüzyılda yaşayan bazı fakihlere ait olmasından hareket etmişlerdir.[789] Yine araştırmacılardan bazıları bu akdin ne zaman ortaya çıktığı konusunda net bir tarih söylenemese de konuyla ilgili hukuki tartışmaların 5/11. yüzyıldan itibaren başladığını ifade etmektedir.[790] Ancak 4/10. yüzyılda ortaya çıktığını bildiğimiz *icâre-i tavîle*akdinin kendisine alternatif olduğu ifade edilen *beyʿu'l-muʿâmele*den şayet Zahîrüddin Buhârî'nin dediği gibi *beyʿu'l-vefâ* kastediliyorsa, bu durumda hem *beyʿu'l-vefâ* uygulaması hem de Hanefî hukukçular tarafından bu uygulama hakkında ortaya konan değerlendirmeler 5/11. yüzyıldan daha önce başlamış demektir.[791]

Netice itibariyle *icâre-i tavîle*nin kendisine alternatif olarak kurgulandığı *beyʿu'l-muʿâmele*den yukarıda saydığımız üç akitten birisinin kastedilmiş olması mümkündür. Bununla birlikte bunlardan hangisinin kesin olarak kastedildiğini tespit etmenin mümkün olmadığını itiraf etmeliyiz. Ayrıca bu akitlerden birinin kastedilmiş olmasının muhtemel olduğu gibi, finans temin etmek amacıyla kurgulanmış akitlere bir tür olarak *beyʿu'l-muʿâmele* adının kullanılmış olmasının ve *icâre-i tavîle* bağlamında yine tür olarak bu akitlerin tamamının kastedilmiş olmasının da güçlü bir şekilde ihtimal dahilinde olduğunu belirtmeliyiz.

İcâre-i tavîle, her ne kadar 4/10. yüzyılda Orta Asya'da Hanefî müftüler tarafından ortaya konulmuş bir akit olsa da bu akdin kurucu doktrine uzanan kökleri olduğu ifade edilmiştir. Hasîrî, Burhâneddin Buhârî ve Kâdîhân'ın anlattığına göre

---

[789] Bk. Yiğit, **Kâzerûnî'nin Bey Bi'l-vefâ Risalesi: Tahkik ve Tahlili**, s. 88; Enver Osman Kaan, "Finansman Kaynağı Olarak Beyʿ Bi'l-Vefa, Beyʿ Bi'l-İstiğlal ve Bey'u'l-İne", **Dil ve Edebiyat Araştırmaları,** (Bahar 2018), s. 229; Recep Özdemir, "Ayni Teminatlar Bağlamında Beyʿ Bi'l-Vefânın Hukuki Durumu"**, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi,** /31 (Nisan 2018) s. 293; Selman Küçüksucu, "Son Dönem Osmanlı Hukukçularından Mehmed Said Bey'in Ahkâmu'l-beyʿ bi'l-vefâ İsimli Eserinin İncelemesi ve Transkripsiyonu". **İslam Tetkikleri Dergisi.** 11/2 (Eylül 2021 s. 832; Ahmet Harun Bilge, **Beyʿ Bi'l-Vefa Ve Osmanlı Uygulamasındaki Yeri**, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), s. 7.

[790] Kamil Yelek, **Bir Finansman Yöntemi Olarak Kullanılan Beyʿ bi'l-vefânın İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi,** /27 (Nisan 2016) s. 261.

[791] Beyʿu'l-vefâ'nın ortaya çıkışı ve hukuki niteliğiyle ilgili bir değerlendirmeye ileride yer vereceğiz. Bk. "İkinci Kurgu".

icâre-i tavîle Buhara meşâyihi tarafından tahriç yoluyla ortaya konulmuştur. Bu da, *icâre-i tavîle*nin kendisinden türetildiği asıl konumundaki bir meselenin kurucu imamların eserlerinde yer aldığı anlamına gelir. Burhâneddin Buhârî bunun, Şeybânî'nin *el-Aṣl*'ının *kitâbü'ş-şurût* bölümünde yer verdiğini ifade ettiği aşağıdaki mesele olduğunu kaydeder:

> Adamın biri iki kişiye ait bir evi 10 yıllığına kiralayacak olsa ancak ev sahiplerinin kendisini evden çıkarmalarından korksa, bu konuda kendisini nasıl güvence altına alabilir, bunun çözümü (hile) nedir?
> Çözümü şudur: O kişi ilk ayların her birini 1 dirhem karşılığında, son ayı ise ücretin geri kalanı karşılığında kiralar. Kira ücretinin kahir ekseriyeti son ay için belirlendiğinden ev sahipleri kendisini evden çıkarmazlar.[792]

el-Aṣl'ın *Kitâbü'ş-şurût* bölümü, onun günümüze ulaşmayan bölümleri arasındadır.[793] Ancak bu mesele elimizdeki *el-Aṣl*'ın *Kitâbü'l-ḥiyel* bölümünde, ev sahibi için de kiracının belirlenen süreden önce evden çıkması durumunda kazanç kaybına uğramayacağı bir fıkhî çözüm ilavesiyle birlikte mevcuttur:

> **[a] Dedim ki**: Ne dersin, biri diğerinden belli yıllar için ev kiralayacak olsa fakat ev sahibinin kendisini haksızlığa uğratmasından korksa kendisini nasıl güvenceye alabilir? **Dedi ki**: Bu yıllardan ilki için az bir ücret belirlesin, son yıl için de ücretin çoğunu belirlesin, böylece kiracı için bir güvence olmuş olur.
> **[b] Dedim ki**: Ne dersin, ev sahibi kiracısının kendisini haksızlığa uğratmasından korkar ve kiraladığı yılların bir bölümünde evde oturup sonrasında evi bırakıp gitmesinden endişe ederse kendisini nasıl güvenceye alabilir? **Dedi ki**: Bu durumda evi kiracıya belirli yıllar için kiralasın ve bu yılların ücretinin büyük miktarını ilk sene için belirlesin, geriye kalan ücreti de geri kalan yıllar için belirlesin. **Dedim ki**: Peki bu size göre ev sahibi için bir güvence olur mu? **Dedi ki**: Evet.[794]

Buhârî'nin ifade ettiğine göre *icâre-i tavîle*yi câiz görenlerin doktrindeki temel dayanağı *el-Aṣl*'daki bu meseledir. Şeybânî bu çözümü, ilk meselede ev sahibinin kiracıyı evden çıkartmasını zorlaştırmak, ikinci meselede de kiracının evden çıkmasını

[792] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004) c. 12, s. 84, 97.
[793] Bk. Yılmaz, **İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri,** s. 80, 99.
[794] Şeybânî, **el-Aṣl,** c. 9, s. 409.

zorlaştırmak amacıyla ortaya koyduğunu açıkça ifade etmiştir. Nitekim ilk meselede ücretin çoğu kira süresinin son ayı için belirlendiğinden ev sahibi bu ücreti almadan meşru birtakım mazeretler öne sürerek akdi feshetmek istemeyecektir. Aynı şekilde ikinci meselede de ücretin büyük bir kısmı ilk ay için belirlendiğinden, kiracı geri kalan aylarda ucuza oturacağından kira süresini tamamlamadan belli mazeretlere dayanarak akdi feshedip evden çıkmayı tercih etmeyecektir. Her iki durumda da belli koşullar altında bağlayıcılığı (lüzûm) devam etmeyen bir akit olan icâre akdi,[795] -teorik olarak bağlayıcı hale getirilemese de- orantısız dağılım gösteren bir ücret politikası benimsenmek suretiyle akdin taraflarını anlaşmaya sadık kalmaya zorlayacak bir nitelik kazanmıştır. Kira süresinin sonuncusu dışındaki yıllar için piyasanın çok altında bir ücret belirleme politikasını benimsemek suretiyle akdi daha kompleks bir yapıya kavuşturmaktan amaçlanan şey de zaten tarafların bu niteliği elde etmesidir.

Halvânî'nin tespitine göre *Kitâbü'l-ḥiyel*'de yer alan bu meselenin farklı bir versiyonu *el-Aṣl*'ın *kitâbü'l-icârât* bölümünde de yer almaktadır.[796] İlgili bölüme müracaat ettiğimizde bu farklı versiyonun açıkça Ebû Hanîfe'ye nispet edildiğini ve sonrasında İmameyn tarafından onaylanmakla birlikte yargı hukukunu ilgilendiren bir problemi ortadan kaldıracak şekilde ufak bir revizyona tabi tutulduğunu görüyoruz. Bu iki hususa ilaveten *Kitâbü'l-ḥiyel*'in Şeybânî'ye nispetindeki problem nedeniyle de önem arz ediyor olmasından dolayı Halvânî'nin işaret ettiği bu fıkhî çözüm alıntılanmayı hak etmektedir:

> Kişi kölesini belirli bir ücret karşılığında bir ustanın yanına kiralık olarak vermek istediğinde [belirli mazeretlere dayanarak akdin feshedilmesinin/fesholmasının önüne geçmek amacıyla] ustaya karşı bir güvence elde etmek isterse **Ebû Hanîfe** demiştir ki: (a) Kölesini ilk ay için 1 dirhem hariç ücretin geri kalanı karşılığında kiraya verir, yılın geri kalanı için de bu 1 dirhem karşılığında kiraya verir. Bu durumda icâre, ilk aydan sonra ölüm, hastalık ya da başka bir gerekçeyle sona ererse [köle sahibi] 1 dirhem hariç ücretin tamamını hak etmiş olur. **Ebû Hanîfe dedi ki**: (b) Eğer güvence elde

[795] Bk. Şeybânî, **el-Aṣl,** c. 3, s. 553; Tahâvî, **el-Muḫtaṣar,** s. 130; Kudûrî, **Şerḥu Muḫtaṣari'l-Kerḫî,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Damat İbrahim, 563), vr. 233b; **Muhtasar,** s. 105; Kâsânî, **Bedâ'iʿu'ş-ṣanâ'iʿ,** c. 4, s. 197; Mergînânî, **Hidâye,** c. 3, s. 247.

[796] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 21, s. 207.

> etmek isteyen taraf usta olursa bu durumda son ay hariç, yılın tamamı için 1 dirhem, son ay içinse ücretin geri kalanını kira ücreti olarak belirler. **Ebû Yûsuf ve Muhammed** de aynı şeyi söylemiştir. Onlar ayrıca şunu da eklemişlerdir: "İki ücreti farklı birimlerden yapması, örneğin birini dinar ötekini dirhem ya da buğday yaparak farklılaştırması daha iyidir. İki ücreti farklı birimlerden yapmak suretiyle ihtiyatlı davranması hâkimin bilmeden bu akdin tek bir icâre akdi olduğuna hükmetmemesi içindir."[797]

Yukarıdaki metin, Şeybânî'ye aidiyetinde şüphe bulunmayan bir bölümde yer aldığı için, *icâre-i tavîle* akdinin kendisinden tahrîc edildiği fıkhî çözümün kurucu imamlara nispetindeki problemi tamamen ortadan kaldırmaktadır. İlk defa Ebû Hanîfe tarafından kurgulanan, iki öğrencisi tarafından da geliştirilen bu fıkhî çözümde amaç kiraya verenin ya da kiracının hukuken kendisine tanınan bazı haklara dayanarak akdi feshetmesini zorlaştırmaktır. Daha evvel de ifade ettiğimiz üzere Ebû Hanîfe bunu sağlamak üzere ücreti akit sürelerine orantısız bir şekilde dağıtmıştır. Oysa normal bir icâre akdinde ücret akit süresine orantılı bir şekilde belirlenirdi.

Yukarıdaki fıkhî çözümlerin *Kitâbü'l-ḥiyel*'de geçen versiyonu, Şeybânî sonrasındaki *ḥiyel* literatürüne de girmiştir. Hassâf, *Kitâbü'l-ḥiyel*'de yer verdiği bu fıkhî çözümün amacını, "kiracının veya mülk sahibinin ölümü sebebiyle kira akdinin feshe uğraması durumunda ya da mülk sahibine fesih hakkı tanıyan birtakım mazeretlerin ortaya çıkması sebebiyle kira sözleşmesinin feshedilmesi durumunda, kiracının sözleşmeden az bir ödemeyle çıkmasını sağlamak" olarak bahsetmiştir.[798] Buna göre ilk meselede ev sahibi örneğin 10 yıllık kiranın ilk 9 yılında az ücret alacağı için kiracısını ya evden çıkartmayacak ya da çıkartırsa kiracı az bir kirayla çıkmış olacaktır. İkinci örnekte de kiracı 1. yıl kiranın çoğunu ödediği için ve geri kalan 9 yıl ya evden çıkmayacak ya da çıkarsa ev sahibi zaten kiranın çoğunu kendisinden ilk yıl

[797] Şeybânî, **el-Aṣl,** c. 4, s. 40. Nitekim örneğin 1 yıllık kira akdinin 5. ayında ölüm, hastalık vb. meşru bir sebeple kira akdi sona erecek olsa hâkim bu kira akdini tek akit sanıp 5 aylık kira ücreti olan 5 dirhem verilmesine hükmedebilir. Oysa burada iki kira akdi vardır: 11 dirhem kira ücretinin belirlendiği 1 aylık ve 1 dirhem kira ücretinin belirlendiği 11 aylık kira akitleri. İmameyn, iki kira akdinin peş peşe kurulması ve aynı para birimiyle yapılması nedeniyle meydana gelebilecek bir yanlış anlamanın önünde geçmek için ücretlerin farklı birimlerden belirlenmesini teklif ediyor. Böylece hakimler bu akdin iki ayrı akit olduğunu anlamış olacaklar ve 1. ay için ödenecek ücretin iptaline hükmetmeyecekler.

[798] Hassâf, **Kitâbü'l-ḥiyel**, s. 40. Hassâf burada sadece kiracı için önerilen hileye yer vermiştir.

için almış olacaktır. Burada amaç yine akit taraflarını mümkün mertebe kira sözleşmesine bağlı kalmaya zorlamaktır.

Bu bağlamda, Buhârî'nin kendisine güvendiği birinden naklettiği:[799] "Ben uygulamadaki *icâre-i tavîle*yi, İmam, Zahid Ebu Hafs el-Kebir -Allah ona rahmet etsin- rivayetiyle Muhammed (b. el-Hasen)'den gelen kadim bir fetvada buldum" ifadesini yorumlamak gerekecektir. Bu ifadeyi Buhara uygulamasındaki *icâre-i tavîle* akdinin doğrudan Şeybânî'ye nispeti olarak anlamak kanaatimizce doğru değildir. Muhtemelen bu söz, *icâre-i tavîle*nin kendisinden tahrîc edildiği asıl olan fıkhî çözümün, Şeybânî'ye ait *Kitâbü'l-ḥiyel* ya da *kitâbü'l-icâre*nin günümüze ulaşmayan Ebu Hafs rivayetlerinde geçtiğine işaret etmektedir.[800]

Klasik icâre akdinden farklı bir sonuç doğurması amacıyla kurucu imamlar tarafından kira ücretinin kira süresine orantısız bir şekilde dağıtılması suretiyle kurgulanan bir fıkhî çözüm, aynı kurgunun gelişmiş bir versiyonu aracılığıyla bambaşka bir sonuç elde etmek amacıyla Buharalı *müftü meşâyih* tarafından yeniden kurgulanmıştır. Bu yeni kurguda orantısız kira ücreti kısmı korunurken faizsiz finans sağlamak şeklindeki bu yeni amacı sağlamak üzere yapısal birtakım eklemelerde bulunmak suretiyle akit daha kompleks bir mahiyete kavuşturulmuştur. Sahip olduğu fıkhî çözüm niteliği nedeniyle fetva literatürünün en önemli bazı eserlerinde icâre kitabının/bölümünün yanı sıra *ḥiyel* bölümünde de ayrıca işlenmiştir.[801] Tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkışından itibaren farklı ihtiyaçları karşılamak amacıyla birkaç defa revize edilen *icâre-i tavîle* akdinin geçirdiği bu değişim ve dönüşüm sonraki başlıklarımızın konusunu teşkil edecektir.

III. İlk Kurgu ve Ortaya Çıkış (4/10. Yüzyıl)

İcâre-i tavîle akdini ilk defa ortaya koyan ismin kim olduğu hususunda Hanefî fetva geleneğinde iki farklı anlatı bulunduğunu görüyoruz. Bunlardan ilkine göre bu akdi ilk defa 4/10. yüzyılın ilk yarısında Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-

[799] Bk. Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 12, s. 84.

[800] Nitekim **el-Aṣl**'ın içerisinde ana bölüm olarak günümüze ulaşan *Kitâbü'l-ḥiyel* Muhammed b. Hârun el-Ensârî, *Kitâbü'l-icâre* de Ebu Süleyman el-Cüzcânî rivayetiyle nakledilmiştir. Bk. Şeybânî, **el-Aṣl,** c. 3, s. 426, c. 9, s. 404, 409.

[801] Bk. Buhârî, **el-Muḥîṭ,** c. 21, (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), s. 223 vd; **ez-Ẕaḫîra,** c. 12, s. 304.

Meydânî[802] ortaya koymuşken ikinci anlatıya göre akdin kurgulayanı aynı yüzyılın ikinci yarısında Ebu Bekr Muhammed b. el-Fazl'dır. Birinci anlatıya ilk defa 6/12. yüzyılın ikinci yarısında kaleme alınan fürû-fetva derlemeleri türünün en tanınmış örnekleri olan Burhâneddin Buhârî'ye ait *ez-Ẕaḫîra* ve *el-Muḥîṭu'l-Burhânî*'de yer verilmiştir.[803] Oldukça geç bir dönemde yer verilen bu anlatı eğer doğruysa nihayetinde Meydânî'nin kişisel fetvalarını içeren bir derlemeye dayanıyor olması muhtemeldir. Burhaneddin Buhârî sonrasında seçmeci fürû-fetva derlemelerinden *el-Fetâva'z-Zahîriyye* sahibi Zahîrüddin Buhârî tarafından da yer verilen bu anlatı, *el-Muḥîṭu'l-Burhânî*'yi takip edip geliştiren eserler olan *el-Fetâva't-Tatarḫâniyye* ve *el-Fetâva'l-Hindiyye*'de kendisine yer bulmuştur.[804]

İkinci anlatının kökenleri hakkında daha fazla bilgiye sahibiz. İlk defa Hasîrî'nin *el-Ḥâvî*'sinde yer verilen bu anlatı, "kişisel bir fetva derlemesi" olan Ebu Bekir Muhammed b. el-Fazl'ın *Fetâvâ*'sına nispet edilmiştir. Bir sonraki yüzyılda mezkûr anlatıya, Hasîrî'nin "eser derlemeleri" türündeki *el-Ḥâvî*'sinde yer verilmiştir.[805] Hasîrî'den çok kısa bir süre sonra Sadrüşşehid de bir diğer "eser derlemesi" türündeki çalışması olan *Kitâbü'l-vâḳıʿât*'ta, Muhammed b. el-Fazl'ın *Fetavâ*'sını derlediği bölümlerde bu fetvaya yer vermiştir.[806] Takip eden yüzyılda bu ikinci anlatıya Kâdîhân'ın "seçmeci fürû-fetva derlemeleri" türündeki çalışmasıyla Velvâlicî'nin aynı türdeki eserinde rastlıyoruz.[807] Tespitlerimize göre Kâdîhân Hasîrî'nin, Velvâlicî de Sadrüşşehid'in fetva derlemelerinden seçmek suretiyle bu anlatıya yer vermiştir. Daha

---

[802] Kaynaklarda, Semerkantlı Hanefî fakih Ebu Ahmed el-ʿİyâzî (4/10. yüzyıl) ile fıkhî tartışmalar yaptığı belirtilen Buharalı Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-Meydânî'nin vefat tarihine Hanefî tabakat kitaplarında yer verilmez. (Bk. Kureşî, **el-Cevâhiur'l-mudiyye,** c. 3, s. 16; Kefevî, **Ketâʾib,** c. 2, s. 96) Kendisinin 339/951 yılında vefat ettiğini Abdülkerim Semʿânî zikretmiştir. Gözlerinin görmemesi nedeniyle tabakat kitaplarında "ed-darîr" lakabıyla anılan Meydânî'nin bu durumuna Semʿânî'nin kendisiyle ilgili bilgileri aktardığı **Tarîḫu Buḫâra** yazarı Guncâr "el-fakîhü'l-basîr" sözleriyle incelikli bir göndermede bulunarak işaret eder. Muhammed b. İbrahim, Buhara'da bulunan Derb-i meydan mahallesine nispetle Meydânî olarak anılmaktadır. Bk. Semʿânî, **el-Ensâb,** c. 12, s. 522.

[803] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 12, s. 84; **ez-Ẕaḫîra**, c. 12, s. 297.

[804] Zahîrüddin el-Buhârî, **el-Fetâva'z-Ẕahîriyye,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Murad Molla, 1135), vr. 38b; Âlim b. el-Alâ, **el-Fetâva't-Tatarḫâniyye,** c. 15, s. 333; Şeyh Nizâm, **el-Fetâva'l-Hindiyye,** c. 6, s. 309.

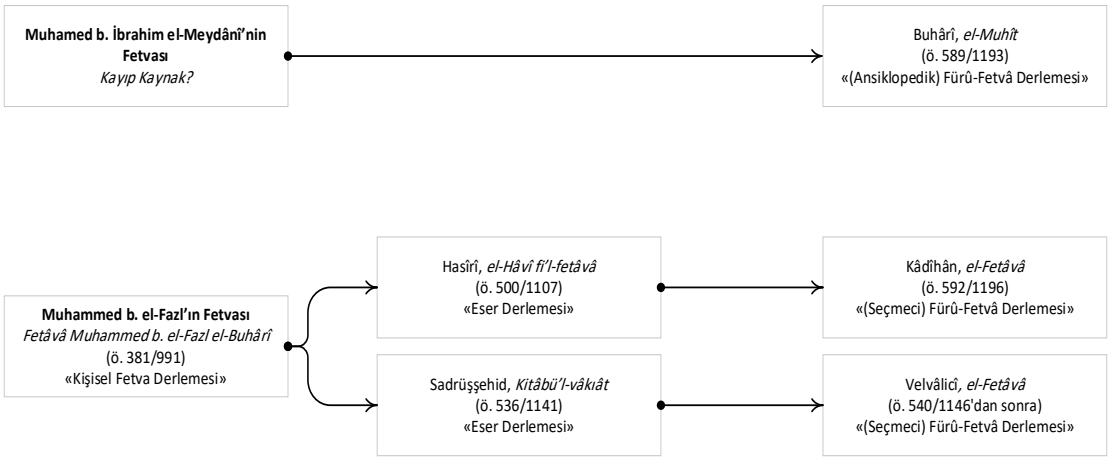
[805] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 146b-147a.

[806] Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât**, (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 259b.

[807] Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c. 2, s. 304; Velvâlicî, **el-Fetâvâ el-Velvâliciyye,** c. 3, s. 324. Velvâlicî burada *icâre-i tavîle* akdine yer verirken bunu Muhammed b. el-Fazl'a nispet etmemiş olsa bile onun bu fetvayı hocası Sadrüşşehid'in **Kitâbü'l-vâḳıʿât**'ından aldığını kesin olarak biliyoruz. Bu yüzden de onu ikinci anlatının sürdürücüsü olarak niteledik.

geç bir dönemde (9/15. yüzyıl) "seçmeci fürû-fetva derlemeleri" türünde meşhur ve çok etkili bir çalışma kaleme alan Bezzâzî'nin de bu konuda Kâdîhân'ı takip ettiğini görüyoruz.[808] Bu yönüyle ikinci anlatının, fetva literatürünün gelişim doğrusuyla paralel giden bir aktarım sürecine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Kâdîhân ve Burhâneddin Buharî'nin fürû-fetva derlemeleri türündeki eserlerinde bu *icâre-i tavîle* uygulamalarına, diğer icare meseleleriyle birlikte yer vermesiyle birlikte esasen bu akdin Hanefî doktrine dahil olma süreci de tamamlanmış olmaktadır. Sonraki Hanefîlerin *icâre-i tavîle* akdi konusundaki bütün temel referansları bu iki eseri yahut onlarla aynı alt türde kaleme alınan ve kaynak olarak onları kullanan *Bezzâziyye*'yi gösterir. *İcâre-i tavîle* üzerinden yaptığımız bu gözleme dayanarak, gerçek anlamda fürû mesâili ile fetva mesâilini Hanefî literatüründe ilk defa bir araya getiren ve fetvaları doktrine dahil eden eserlerin, Hallaq'ın daha evvel değindiğimiz iddiasının aksine metin ve şerhler değil, fürû-fetva derlemeleri türündeki bu çalışmalar olduğu yönündeki iddiamızı tekrarlayalım. Nitekim müftü ve kadılar için ilk müracaat kaynağı olmak üzere kaleme alınan eserler esasen metin ve şerhler değil, bu türdeki çalışmalardır. Bu çalışmalar zaten kendilerinden sonra kaleme alınan şerhlerin de bu noktadaki temel kaynaklarıdır. Aşağıda *icâre-i tavîle* akdinin fetva literatüründeki aktarım sürecini gösteren bir tablodan sonra bu iki anlatının detaylarına yer vereceğiz.

Tablo 11: Meydânî ve Muhammed b. el-Fazl'ın İcâre-i Tavîle Fetvasının Aktarım Kaynakları



[808] Bezzâzî, **el-Fetâva'l-Bezzâziyye**, c. 5, s. 14-15.

Burhaneddin Buhârî, önceleri insanların *beyʿu'l-muʿâmele* anlaşması yaptığını, Fakih Muhammed b. İbrahim el-Meydânî zamanında bu satım türünün (Meydânî tarafından) faiz şüphesi gerekçesiyle mekruh görüldüğünü aktarır.[809] Bu akit hakkında faiz şüphesi gerekçesiyle mekruh olduğu şeklinde görüş belirttiği ifade edilen kişi Samaniler döneminde Başkent Buhara'da yaşayan Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-Meydânî olup kendisi 4/10. yüzyılın tanınmış müftülerindendir. Buhârî'nin anlatımına göre *beyʿu'l-muʿâme*lenin bu tartışmalı ve şüpheli durumu ve Müslüman toplumun faizsiz bir finans enstrümanına duydukları ihtiyaç Meydânî'yi Hanefî doktrinle uyumlu alternatif arayışlara ve çözümlere yöneltmiştir. Bu arayış bağlamında Meydânî faiz şüphesiyle mekruh gördüğü *beyʿu'l-muʿâmele* akdine alternatif bir akit kurgulamıştır. Kısaca *icâre-i tavîle* olarak da anılan bu akit fetva kitaplarında *el-icâre et-ṭavîle el-mersûme bi-Buhara* vb. isimlerle yer alan bir kira akdidir.[810] *İcâre-i tavîle*nin ortaya çıkışı, mahiyeti, amacı ve doktrinel kökeniyle ilgili Burhâneddin Buhârî'nin söylediklerini önemine binaen alıntılıyoruz:

> Anlatıldığına göre başlarda (insanlar) *beyʿu'l-muʿâmele* anlaşması yazıyorlardı. Fakih Muhammed b. İbrahim el-Meydânî'nin zamanına (4/10. yüzyılın ilk yarısı) gelindiğinde o bunu faiz şüphesinden dolayı mekruh gördü ve insanlar kendi öz mallarıyla kâr edebilsinler; hem ev ve arazinin menfaatini elde etsinler, hem de mallarının büyük miktardaki kısmının ellerinden çıkmasından ve faiz şüphesinden emin olsunlar diye bu tür bir icare akdini vazetti. Nitekim bu akitte faiz şüphesi de yoktur. Çünkü (Meydânî, ortaya koyduğu bu icare akdinde) kira ücretinin çok az bir kısmını ilk baştaki yıllar için karşılık olarak belirlerken, ücretin geri kalan (büyük) kısmını (kira akdinin) son yılının karşılığı olarak belirlemiştir. Ayrıca o, her yılın sonundaki üç günü kira anlaşmasından istisna tutmuş ve akdin taraflarından her biri için de bu üç günde muhayyerlik şartı koşmuştur. Kendisine güvendiğim biri bana şöyle dedi: "Ben uygulamadaki *icâre-i tavîle*yi, İmam, Zahid Ebu Hafs el-Kebir -Allah ona rahmet etsin- rivayetiyle Muhammed (b. el-Hasen)'den gelen kadim bir fetvada buldum".

---

[809] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 12, s. 84; **ez-Ẕaḫîra**, c. 12, s. 297.

[810] Örneğin **icâre tavîle ale'r-resm**, **icâre tavîle ale'r-resmi'l-mu'tâd**, **icâre tavîle resmiyye** vb. isimlerle anılmaktadır. Bk. Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 146b; Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât**, (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 258b; Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c. 2, s. 257; Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 12, s. 84.

> Bu icâre akdinin câiz kabul edilmesinin arkasında yatan sebep *(el-maʿne'l-mücevviz*) insanların ihtiyaçlarını başkalarının mallarıyla gidermektir. Nitekim insanlar mallarından hatırı sayılır bir miktarı, mali bir fayda elde etmeksizin başkalarına borç olarak vermezler; vermeleri çok nadir bir durumdur. Bu nadir meydana gelen durumla insanların ihtiyaçları ortadan kalkmaz. Böyle bir icâre akdinin câiz kabul edilmesiyle akdin iki tarafı da gözetilmiş olmaktadır.[811]

Buharalı fakih ve fetva yazarlarından Hasîrî ile Burhaneddin Buhârî'nin çağdaşlarından Kâdîhan ise *icâre-i tavîle*nin aynı yüzyılın ikinci yarısında vefat eden Buharalı bir diğer fakih olan Ebu Bekr Muhammed b. el-Fazl'ın tahrîc yoluyla ortaya koyduğu bir akit olduğunu ileri sürmüşlerdir.[812] Bu isimler arasında *icâre-i tavîle* fetvasını, Muhammed b. el-Fazl'ın *Fetâvâ*'sından derlediği bölümde yer veren Sadrüşşehid Hüsâmeddin'i de sayabiliriz.[813] Hasîrî, "Ebu Bekr Muhammed b. el-Fazl'ın istihrâc ettiği ve *Fetâvâ*'sında yer alan meseleler ile bunlarla ilişkili olan insanlar arasında câri olan muamele" başlığı altında *icâre-i tavîle* hakkında Muhammed b. el-Fazl'a sorulan altı fetvaya yer vermiştir.[814] Bunlardan ikincisinde "uygulamadaki *İcâre-i tavîle*" ifadesi kullanılarak sorulan sorulara ilişkin verilen ve akdin işleyişiyle doğrudan ilgili olan üçüncü ve beşinci fetvalar şu şekildedir:

> **Soruldu:** Birden fazla odanın *icâre-i tavîle* yoluyla kiralandığı bir akitte taraflara icâre akdini bozmada kolaylık sağlamak amacıyla her ayın sonundaki üç gün muhayyerlik tanınsa ve bu da akit sözleşmesine yazılsa ne olur? **Dedi ki:** Her ayın sonundaki üç gün muhayyerlik şart koşulursa bize göre bu akit sahih olmaz. Ancak "her ayın sonundaki üç gün hariç" demek suretiyle (akitten) istisnada bulunursa bu câiz olur. **Denildi ki:** Her ay muhayyerlik şart koşulduğunda akit niçin fâsid olmuyor? Oysa bu durumda muhayyerlik süresi üç günü aşmış olur ki bu da Ebû Hanîfe'ye göre akdi fâsid kılar. **Dedi ki:** Muhayyerlik bu üç günlük süre için şart koşulmuş değildir. Öyle olsaydı akit fâsid olurdu. Bu üç günlük süre akitten hariç tutulmuştur. (…) Bu meseledeki her yıl birden fazla akitten oluşmaktadır. Çünkü bu üç gün geldiğinde icâre akdi sona ermektedir. Takip eden

[811] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 12, s. 84-85; **ez- Ẕaḫîra**, c. 12, s. 298.
[812] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 146b-147a; Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c. 2, s. 304.
[813] Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât**, (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 259b.
[814] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 146b-147a.

yeni ay geldiğinde taraflar akdi yenilemiş olur ve bu yeni akit ilkinden başka bir akit olmuş olur. Şaban ayında iken "evimi sana Ramazan ayında kiraladım" diyen kişinin gerçekleştirdiği akit gibi bu da câizdir. **Dedi ki:** Bu muhayyerlik bilindiği üzere Ebû Hanîfe'ye göre olmasa da Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre niye sahih olmaz? **Dedi ki:** Çünkü Muhammed'den rivayet edildiğine göre biri diğerine "bu şeyi sana Şevval ayının başında muhayyer olman şartıyla sattım" dese, akit de Ramazan ayında gerçekleşse o demiştir ki: "Kişinin akdin kuruluşundan Şevval ayının başına kadar muhayyerlik hakkı olur" Dolayısıyla bu kişi bütün akit süresince muhayyerlik elde etmiş olur. Böyle bir durumsa icârede câiz olmaz. (…)

Soruldu: İcâre sözleşmesinde "taraflardan her biri akitten istisna edilen günlerde, karşı tarafın huzurunda ya da gıyabında akdi bozabilir" şeklinde muhayyerlik şartı yazan kişinin durumu nedir? **Dedi ki:** Bu Ebû Hanîfe ve Muhammed'e (r. anhümâ) göre fâsid bir icaredir. Ashabımız da bu görüşle fetva vermişlerdir. Ancak ben Muhammed'den, bu akdin fâsid olmayacağı yönünde açık bir ifade buldum.[815]

Kâdîhân da tıpkı Hasîrî gibi *icâre-i tavîle* hakkında müstakil bir başlık açmış ve bu akit türünü Muhammed b. el-Fazl'ın istihrâc ettiğini ve onun çağdaşlarından bir kısmının bunun kabul diğer bir kısmının da reddettiğini ifade ettikten sonra ilgili meselelere yer vermiştir. İkisi arasında *icâre-i tavîle*nin Muhammed b. el-Fazl'ın tahrici olduğunu ifade eden başka bir fetva eseri bulamadığımızdan, Kâdîhân'ın bu noktadaki kaynağının Hasîrî olduğunu düşünüyoruz.

İster Meydânî isterse Muhammed b. el-Fazl tarafından ortaya konulmuş olsun, literatürdeki her iki anlatının ortak noktası, *icâre-i tavîle*nin 4/10. yüzyılda yaşayan Buhara meşâyihi tarafından ortaya konulduğudur. Bununla birlikte Muhammed b. el-Fazl'ın *Fetâvâ'*sındaki ikinci *icâre-i tavîle* fetvasında geçen "uygulamadaki icâre-i tavîle" (*icâreten ṭavîleten ʿale'r-resm*) ifadesi,[816] fetvalarda yerleşik bir kavram olarak kullanılan "icâre-i tavîle" terkibinin kullanılması ve yukarıda yer verdiğimiz ikinci fetvada geçen "ashabımız da bu görüşle (akdin fâsid olduğu görüşüyle) fetva vermişlerdir" cümlesi bu akdin Muhammed b. el-Fazl'dan önce de bilinen ve uygulanan bir akit olduğuna birer işaret kabul edilebilir.

[815] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 146b-147a.
[816] Tabi bu kullanımda Hasîrî'nin bir tasarrufunun bulunması ihtimali de mevcuttur.

IV. Taraftarlar ve Karşıtlar

Buhara uygulamasındaki icâre-i tavîle akdi, Hanefî mezhebinin akit teorisine uygunluk arz etmesi için oldukça detaylı bir şekilde kurgulanmış olmasına rağmen ortaya çıktığı dönemde ortak kabul görmemiştir.[817] 4/10. yüzyılda yaşayan Buhara alimlerinin bir kısmı bu akdin câiz olduğu şeklinde fetva verirken, aynı bölgeden kimi alimler de beyʿu'l-muʿâmele/vefâ'da bulunduğunu düşündükleri faiz şüphesi gerekçesiyle akdin câiz olmadığı yönünde fetva vermişlerdir.

Meydânî'den bir nesil sonraki dönemin alimlerinden olan Buharalı Muhammed b. el-Fazl, *icâre-i tavîle*nin câiz olduğuna dair fetva verenler arasında olduğunu, hatta Hasîrî ve Kâdîhân'a göre onun bu akdin kurgulayıcısı olduğunu görmüştük. Burhaneddin Buhârî'nin aktardığına göre ise Muhammed b. el-Fazl bu akdin câiz olduğuna dair fetva vermiş ve sonrasında 6/12. yüzyılın sonlarına kadar Buharalı birçok alimin fetvası aynı istikamette olmuştur. Bunlar arasında Muhammed b. el-Fazl'ın önde gelen öğrencileri arasında bulunan İsmâil ez-Zâhid ve Hâkim Abdurrahman (b. el-Hasen) el-Kâtib gibi isimler de bulunmaktadır.[818] Muhammed b. el-Fazl'ın cevaz fetvasından sonra yoğunlaştığı anlaşılan tartışmalarda zühd eğilimli alimler ise faiz şüphesi gerekçesiyle bu akdin câiz olmadığı yönünde fetva vermişlerdir.[819] Bunlar arasında Muhammed b. el-Fazl ile aynı dönemde yaşayan 4/10. yüzyıl fıkıhçılarından Ebu Bekr Muhammed b. Hâmid[820] ile Ebû Hafs es-Sefkerderî[821] yer almaktadır.[822] Muhammed b. el-Fazl, kendi zamanındaki Hanefîlerin, muhayyerlik şartının ve taraflardan her birinin akit dışı tutulan günlerde akdi feshedebilecekleri hususunun sözleşmede yer alması durumunda akdin Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre fâsid olduğu gerekçesiyle *icâre-i tavîle* akitlerinin fâsid oldukları yönünde fetva

---

[817] Bk. Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c. 2, s. 304.

[818] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 21, s. 223.

[819] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 22, s. 98.

[820] Tabakat kitaplarında vefat tarihi zikredilmeyen Muhammed b. Hâmid'in, Muhammed b. el-Fazl ile aynı dönemde yaşadığını, hatta akran olduklarını Zendevîsetî'nin yer verdiği bir fetvadan anlıyoruz. Bk. Zendevîsetî, **Naẓmü'l-fıḳh,** (Özbekistan: Devlet Halk Ktp. Şark Yazmaları, 2884), vr. 326b.

[821] Tabakat kitaplarında vefat tarihi yer almayan Ebu Hafs Sefkerderî'nin Ebu Bekr Muhammed b. Hâmid ile aynı dönemde yaşadığını, hatta akran olduklarını Burhaneddin Buhârî'nin **el-Muḥîṭ**'inde yer alan bir fetvadan anlıyoruz. Bk. Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 7, s. 437-438.

[822] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 22, s. 98.

verdiklerini aktarmıştır.[823] Yine 4/10. yüzyılın son çeyreğinde kaleme alındığını tahmin ettiğimiz *Fetâvâ ehl-i Semerḳand*'ın (*el-Câmiʿu'l-esġar*) yazarı Muhammed b. el-Velîd, vakıf mallarında uygulanması için fıkhî bir çözüm olarak *icâre-i tavîle* uygulamasını teklif etmiştir.[824] Bu da onun genel olarak *icâre-i tavîle*yi câiz kabul ettiğini gösterir. Bütün bu görüşler, *icâre-i tavîle*nin meşruiyeti konusunun, 4/10. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bölge fakihlerince yoğun bir şekilde tartışıldığını göstermektedir.

Bir sonraki yüzyıla geldiğimizde, Muhammed b. el-Fazl'ın öğrencilerinden olan Kâdı Ebû Ali en-Nesefî de, hocasının aksine muhayyerlik şartının sözleşmede yer alması halinde ilgili şartın şerʿî hükme aykırı olacağı gerekçesiyle *icâre-i tavîle*nin fâsid olacağı görüşünü tercih etmiştir.[825] Halvânî ile Ali es-Suġdî'nin öğrencisi, Necmeddin Nesefî'nin de hocası olan Semerkant meşâyihinden Atâ b. Hamza es-Suġdî'nin ise vakıf mülklerinde *icâre-i tavîle*nin uygulanabilirliği yönünde fetva verdiğini görüyoruz. Bu fetvadan onun, genel olarak bu akde cevaz verenler arasında yer aldığı anlaşılmaktadır.[826] Muhammed b. el-Fazl'ın cevaz fetvasının kaynağı olan ve bu fetvayı herhangi bir itirazda bulunmaksızın aktaran, Serahsî'nin öğrencilerinden Hasîrî'nin de *icâre-i tavîle*ye cevaz verenler arasında olduğunu düşünüyoruz.[827]

6/12. yüzyılın ilk yarısında konuyla ilgili görüşlerini tespit edebildiğimiz iki önemli isim, Burhaneddin el-Kebir Abdülaziz b. Ömer'in (ö. 518/1124) öğrencileri olan Sadrüşşehid Hüsâmeddin ve Zahîrüddin Mergînânî'dir. Sadrüşşehid gayrimenkul konulu *icâre-i tavîle* akdini câiz görür ve buna kıyasla köle-binek gibi menkul mallarda da *icâre-i tavîle* akdinin câiz olacağını belirtir. Üzüm bağları konulu icâre- tavile'de bağın bakımlarının mal sahibine mi yoksa kiracıya mı ait olacağı hakkında yer verdiği bir fetvadan onun karma akitten teşekkül eden *icâre-i tavîle* akdini de câiz gördüğü anlaşılmaktadır.[828] Burhaneddin Buhârî'nin bizzat kendisinden naklettiğine göre Zahîrüddin Mergînânî meyve bahçelerini konu alacak *icâre-i tavîle*de "icâre-i tavîle +

[823] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 147a.
[824] Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât**, (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 196a.
[825] Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c. 2, s. 307.
[826] Nesefî, **Fetâvâ Şeyhilislâm,** s. 60.
[827] Hâsî, **el-Fetava's-suġrâ,** (İstanbul: Beyazıt Ktp. Merzifonlu, 18980), vr. 88a, 216a.
[828] Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât**, (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 88a.

muʿâmele" usulünün en sahih yol olduğunu ifade etmiştir. Bahçe içerisindeki ağaçların vefâen satıldığı "icâre-i tavîle + beyʿu'l-vefâ" usulünü bâtıl gören Mergînânî,[829] *icâre-i tavîle* akdinin zaten beyʿu'l-muʿâmele'deki (*beyʿu'l-vefâ*) faiz şüphesinden kaçınmak için ortaya konulduğunu, ağaçların vefâen satılması durumunda yine beyʿu'l-muʿâmele yapılmış olacağını söyler.[830] Onun bu değerlendirmelerinde *icâre-i tavîle*nin "basit icâre" ve "icâre-i tavîle + muʿâmele/müsâḳât" usullerini câiz gördüğü anlaşılmaktadır.

Bu yüzyılın ikinci yarısında vefat eden ve fetva literatürünün bu yüzyıldaki iki önemli ismi olan Burhaneddin Buhârî ile Kâdîhân da konuyla ilgili görüş belirten isimler arasındadır. Zahîrüddin Mergînânî'nin öğrencileri arasında yer alan Burhaneddin Buhârî, 4/10. yüzyılda akde cevaz vermeyen alimlerin zühd eğilimli alimler olduklarını özellikle vurgulayarak bir anlamda onların bu fetvalarında aşırı ihtiyatlı davrandıklarına işaret etmiş ve onların gerekçelerini de eleştirmiştir.[831] Buhârî'nin dediğine göre onun yaşadığı dönem olan 6/12. yüzyıla gelindiğinde fıkıhçılar bu akdin cevazı konusunda fikir birliğine varmışlardır.[832] Buradan hareketle Burhaneddin Buhârî'nin en azından *basit icâre-i tavîle* usulünü câiz gördüğünü söyleyebiliriz. Kendisinin "icâre-i tavîle + muʿâmele usulü" hakkındaki görüşünü tespit edemediysek de vefa şartı akitte şart koşulsun ya da koşulmasın *beyʿu'l-vefâ*yı fâsid görmesinden[833] "icâre-i tavîle + beyʿu'l-vefâ" usulüne onun cevaz vermediği sonucunu çıkarıyoruz.[834]

Fetva literatüründe *icâre-i tavîle* meselesini en detaylı işleyen isimlerden olan Kâdîhân, konuyla ilgili açtığı müstakil bir fasılda *icâre-i tavîle*den dallanan meselelere genişçe yer vermiştir.[835] O, *icâre-i tavîle* akdinin gayrimenkuller ile çiftliklerde câiz olduğu gibi kölelerde ve aynı tüketilmeyecek şekilde kendisinden faydalanılabilen her

[829] Bk. Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c. 2, s. 304.
[830] Burhaneddin Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 22, s. 103; **ez-Ẕaḫîra,** c. 12, s. 306.
[831] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 12, s. 85; **ez-Ẕaḫîra,** c. 12, s. 298.
[832] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 12, s. 85; c. 22, s. 98.
[833] Bk. Buhârî, **ez-Ẕaḫîra,** c. 10, s. 42.
[834] "İcâre-i tavîle + muʿâmele" ve "icâre-i tavîle + beyʿu'l-vefâ" usulleri hakkında bk. "Altıncı Bölüm."
[835] Bk. Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c. 2, s. 303 vd.

türlü malda da câiz olduğu görüşünü meşâyihten tek görüş olarak nakletmiştir.[836] Bunun dışında ekili-dikili arazilerle meyve bahçelerinde yapılan *icâre-i tavîle* akdindeki iki usule de yer veren Kâdîhân, bunlardan "icâre-i tavîle + beyʿu'l-vefâ" usulüyle ilgili bölge meşâyihine ait üç farklı değerlendirmeye yer verir. Buna göre Belh meşâyihi ile bir kısım Buhara meşâyihi bu usulü reddetmiş ve akdi bâtıl kabul etmiştir. Diğer bir kısım meşâyih bu usulü koşulsuz câiz görürken, üçüncü bir grup meşâyih de ekinlerin ya da ağaçların emsal fiyata ya da daha fazlasına satılması durumunda akdi gerçek bir satım akdi olarak değerlendirmiş ve câiz görmüş, aksi durumda ise bunu gerçek bir satım akdi olarak görmemiş ve cevaz vermemiştir. Kâdîhân bunlar arasından sadece son görüşü eleştirmiş ve ihtiyaç halinde insanların mallarını gerçek bir akitle ederinden daha azına satabileceğini, dolayısıyla bunun akdin gerçekliği konusunda bir ölçü kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir.[837]

Netice olarak 4/10. yüzyılın ilk ya da ikinci yarısında ortaya konan bir akit olan *icâre-i tavîle* bu yüzyılda, özellikle de Muhammed b. el-Fazl el-Buhârî'nin cevaz fetvasından sonra yoğun olarak tartışılmaya başlanmıştır. Bu yüzyılda hem cevaz hem de adem-i cevaz taraftarlarının bulunduğunu görüyoruz. Aynı durum 5/11. yüzyıl hukukçuları için de geçerlidir. Ancak 6/12. yüzyıla geldiğimizde Sadrüşşehid Hüsameddin ve Zahîrüddin Mergînânî gibi iki fetva otoritesinin olumlu yaklaşımının da etkisiyle özellikle basit icâre akdi formundaki *icâre-i tavîle* uygulaması ile kökeni itibariyle kurucu imamlara kadar dayandırılan "icâre-i tavîle + muʿâmele" usulünün bölge meşâyihi tarafından genel bir kabule mazhar olduğunu görüyoruz. Bu yüzyılda tartışılan tek konunun *icâre-i tavîle*nin ikinci kurgusu olan "icâre-i tavîle + beyʿu'l-vefâ" usulü olduğunu görüyoruz. Bu ikinci kurguyu ileride ayrı bir başlık altında ele alacağız. Bu başlık altında son olarak tarafların gerekçelerini inceleyeceğiz.

Akde cevaz vermeyip mekruh görenlerin konuyla ilgili temel gerekçesi, bu akdin Hanefî akit teorisine birçok yönden aykırı olmasıdır. Zahîrüddin Buhârî bu gerekçeleri altı maddede toplamıştır. Bunlardan ilk iki problem genel olarak *icâre-i tavîle* akdiyle

[836] Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîẖân,** c. 2, s. 308.
[837] Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîẖân,** c. 2, s. 304.

ilgili olduğu için şimdilik bu ikisine ve *icâre-i tavîle* taraftarlarının bunlara verdiği cevaplara yer vermekle yetineceğiz:[838]

> 1. Akitteki muhayyerlik üç günden fazladır ve bu durum Ebû Hanîfe'ye göre akdi fâsid kılar.
> 2. Ebû Yûsuf'tan (ve Muhammed'den)[839] rivayet edildiğine göre ay başında birinde köle, elbise vb. bir şey satın alan kişi ayın son günü için muhayyerlik şartı koşacak olsa ayın tamamında muhayyer olur. Bu görüş *icâre-i tavîle* için bir problem teşkil eder. Zira kişi *icâre-i tavîle*de her yılın sonunda muhayyerlik şartı koştuğunda bu görüşe göre o senenin tamamında muhayyer hale gelir. O seneyi takip eden ikinci, üçüncü… yıllar için de aynı durum söz konusudur. Böyle olunca da *icâre-i tavîle*den beklenen fayda hasıl olmaz.[840]

Ancak *icâre-i tavîle* akdinin yapısında var olduğu ifade edilen bu problem daha akdin ortaya çıktığı 4/10. yüzyılda dikkate alınmış ve akit daha baştan bu problemi barındırmayacak şekilde kurgulanmıştır. Meydânî'ye ait olduğu ifade edilen *icâre-i tavîle* kurgusunda muhayyerlik günleri olarak ifade edilen günler kira süresinden istisna edilmek suretiyle akdin dışında tutulmuştur.[841] Muhammed b. el-Fazl el-Buhârî de bu iki problemden bahsetmiş ve üç günlük sürede muhayyerlik şartının bulunmadığını, bu sürenin icare akdinden istisna edilmek suretiyle akit dışı tutulduğunu ifade etmiştir.[842] Oysa kurucu imamların muhayyerlik şartıyla ilgili yukarıda bahsedilen görüşleri akit içerisinde koşulan muhayyerlik şartıyla ilgilidir. *İcâre-i tavîle*de ise akit içinde muhayyerlik şartı yoktur; yalnızca akitten istisna edildiği için akit süresinin dışında kalan ve tarafların icare akdinin sonraki yıl devam edip etmeyeceklerine karar verdikleri üç günlük bir süre bulunmaktadır. Hanefî hukukçuların, doktrine uygun olarak kurulabilmesi için yer verdikleri örnek *icâre-i tavîle* sözleşmelerinde de Meydânî ve Muhammed b. el-Fazl'ın görüşleri dikkate

---

[838] Geri kalan dört problemi "İcâre-i Tavîle + Beyʿu'l-vefâ Uygulaması" uygulaması başlığı altında inceleyeceğiz.

[839] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 147a.

[840] Bk. Zahîrüddin el-Buhârî, **el-Fetava'z-Ẓahîriyye,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Murad Molla, 1135), vr. 39a.

[841] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 12, s. 84.

[842] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 146b.

alınarak bu üç günlük sürenin açıkça akdin dışında bırakıldığının ifade edildiğini görüyoruz. [843]

*İcâre-i tavîle*ye cevaz verenler, karşıtların akdin genel yapısına yönelttikleri "doktrine aykırılık" itirazlarına bu şekilde cevap vermekle birlikte kendileri temelde, insanların başkalarının mallarına/nakitlerine olan ihtiyacı ve bu ihtiyacın mal/nakit sahipleri tarafından "karşılıksız" olarak karşılanmayacağı olgusuna dayanmışlardır. Nitekim Burhaneddin Buharî, insanlar nadiren karşılıksız borç verdiklerini, bu nadir durumla da mevcut ihtiyacın ortadan kalmadığını dile getirir. Bu akde cevaz verilmeyecek olsa insanlar sıkıntıya düşecektir.[844] Başka bir ifadeyle *icâre-i tavîle* taraftarları bu akde mevcut ekonomik gerçekliğin dayattığı zorunluluk (zaruret) nedeniyle cevaz vermişlerdir. Cevaz taraftarlarının temel gerekçesini zaruret durumu oluşturuyor olsa da onların akitle ilgili "doktrine aykırılık problemini" göz ardı etmediklerini ve akitte yaptıkları düzenlemelerle bu sorunu çözüme kavuşturduklarını anlıyoruz.

V. İşleyişi ve Hukuki Niteliği

Fetva yazarları arasında Burhâneddin Buhârî'nin *icâre-i tavîle*nin hukuki niteliğiyle ilgili yaptığı açıklamalar oldukça detaylıdır. Onun anlatısına göre 4/10. yüzyılda faizsiz finansman sağlamak amacıyla uygulanan ve adına "beyʿu'l-muʿâmele" denilen akit türü Meydânî tarafından fıkhî açıdan sorunlu görülmüştür. Daha evvel dile getirdiğimiz üzere buradaki "beyʿu'l-muʿâmele" denilen akitten ʿîne akdi kastediliyorsa buradaki problem açıktır. Nitekim bu akit başından beri Hanefî imamlarca mekruh kabul edilen bir işlem olmuştur. Eğer "beyʿu'l-muʿâmele"den *beyʿu'l-vefâ* kastediliyorsa burada da normal satışlarda olduğu gibi satılan malın mülkiyeti alıcıya tam olarak geçmemektedir. Alıcı satın aldığı malı -adeta rehin gibi- mülkiyetinden çıkaramamakta, bir süre sonra malın bedelini kendisine getirdiği takdirde alıcı malı tekrar eski sahibine satmak zorundadır. Bütün bunlar aslında ortada satış görünümlü bir borç verme akdi olduğunu göstermektedir. Elinde bulunduğu süre

[843] İleride maddelerine yer vereceğimiz örnek sözleşmedeki bu madde için bk. Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 20, s. 105-106; **ez-Ẕaḫîra,** c. 12, s. 307-308. Ayrıca bk. Âlim b. el-Alâ, **el-Fetâva't-Tatarḫâniyye,** c. 15, s. 340-341; Şeyh Nizam, **el-Fetâva'l-Hindiyye,** c. 6, s. 307-308.

[844] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 12, s. 85; c. 22, s. 98.

içerisinde maldan kendisine fayda sağlayan alıcı da, bir anlamda verdiği borçtan bir menfaat elde etmiş olmaktadır. Meydânî de muhtemelen bu yüzden açıkça faizli bir işlem olarak nitelemese de burada bir faiz şüphesi olduğunu düşünmüştür. Eğer "beyʿu'l-muʿâmele"den muamele hileleri kastediliyorsa bu durumda da bu hilelerin ʿîne akdine ya da *beyʿu'l-vefâ*ya benzemesi nedeniyle şüpheli bir durumun mevcut olduğu düşünülmüş olmalıdır.

Bu üç akitteki şüpheli durumların yanında, Meydânî'nin kişisel gözlemlerine dayandığı anlaşılan tespitlerine göre faizsiz borç bulmak da neredeyse imkânsız gibidir. Normal şartlarda kimse malını, karşılığında bir fayda sağlamaksızın bir başkasına vermek istememektedir. İşte Meydânî'nin kurguladığı bu yeni kiralama akdinde hem satıcının finans ihtiyacı karşılanmış hem de cebinden para çıkan kişi karşılığında kendisinden fayda sağlayabileceği bir mal elde etmiş olmaktadır. Ama daha da önemlisi onun teklif ettiği bu akit, akit taraflarına sağladığı faydaların yanı sıra Hanefî doktrinine de uygundur. Kurgulanan akdin işleyişi şu şekildedir:

Kiralama akdi örneğin ardışık 10 ya da 30 yıl gibi uzun bir süre için kurulur. Kiracı, kiralanan mülkü kabzettikten sonra, kira bedeli olarak toplamda belirlenen ücretin tamamını peşin olarak kiralanan malın sahibine öder.[845] Kira ücretinin büyük bir kısmı son sene için takdir edilirken, önceki senelerin tamamı için cüzi bir ücret belirlenir. Ayrıca akit kurulurken her bir senenin sonundaki üç gün de kiralama akdinden hariç tutulur. Akdin dışında tutulan bu üç günlük süre içerisinde tarafların istedikleri takdirde akitten vazgeçebilmeleri için çift taraflı muhayyerlik şartı koşulur. (Bu üç günlük süre akit dışında kaldığı için burada gerçek manada bir muhayyerliğin bulunmadığını, sadece tarafların gelecek yıl için anlaştıkları icare akdinin devam edip etmeyeceğine karar verdiklerini görmüştük.) Taraflardan herhangi birinin, 10 ya da 30 yıllık süre içerisinde herhangi bir yılın sonunda, kira akdine dahil olmayan bu üç günlük süre içerisinde muhayyerlik hakkını kullanması durumunda kira akdi sona erer ve akdin başında peşin olarak ödenen ücret içerisinden, kalan yılların ücreti mülk sahibi tarafından kiracıya geri verilir. Ayrıca kusur muhayyerliği dışında akdin

[845] **İcâre-i tavîle**de ücretin peşin ödenmesinin şart olduğuna dair bk. Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 12, s. 91.

bağlayıcılığına aykırı bir durum oluşmaması için taraflar sözleşmede kiraya konu malı gördüklerini ve görme muhayyerliklerinin bulunmadığını da ikrar ederler.[846]

*İcâre-i tavîle*nin bu kadar kompleks şartlarla kurgulanmasının sebebi, taraflara mali bir fayda sağlarken akdin Hanefî doktrinine göre sahih olarak kurulabilmesidir. Bu karmaşık yapıya sahip akitte aslında her bir unsurun belli bir amacı vardır ve akit içerisinde kendilerine bu amaç doğrultusunda bilinçli bir şekilde yer verilmiştir. Bu karmaşık yapının anlaşılabilmesi için, akdin mahiyet ve unsurlarını tahlil ederek, onun doktrine aykırı gözüken yönlerini, bu aykırılığın fetva literatüründe nasıl çözüme kavuşturulduğunu incelememiz ve böylece *icâre-i tavîle*nin hukuki niteliğini ortaya koymamız gerekecektir.

A. Tahrîc Yöntemiyle Üretilmiş Bir Fıkhî Çözüm

Hasîrî, Burhâneddin Buhârî ve Kâdîhân'ın ifadelerine göre *icâre-i tavîle*nin Buhara meşâyihi tarafından tahrîc yoluyla ortaya koyulmuş bir mesele olduğunu daha önce genişçe ele almıştık. Orada yaptığımız değerlendirmelere göre *icâre-i tavîle* akdinin kendisinden tahrîc edilip geliştirildiği fıkhî çözüm, Ebû Hanîfe tarafından kurgulanan kiracıyı ya da mal sahibini kira sözleşmesine sadık kalmaya zorlamayı hedefleyen bir meseledir. Bu meselenin farklı örnekler üzerinden kurgulanan iki versiyonu Şeybânî'ye nispet edilen *Kitâbü'l-ḥiyel* ile *el-Aṣl*'ın icâre bölümünde yer almaktaydı. Orta Asya Hanefî meşâyihi kurguladıklar *icâre-i tavîle* akdini bu metin üzerinden kurucu imamlara dayandırırken bir meşruiyet kaygısını gidermeyi hedeflemiş olabilirler. Nitekim *icâre-i tavîle*nin aslının kurucu metinlerde yer alıyor olması, bu yeni akdin doktrinle uyumunu göstermesi açısından önemlidir. Ancak bize göre bir o kadar daha önemli olan diğer şey de, meşâyihin bu mesele üzerinden klasik bir icâre akdinin daha baştan hedeflenen belli sonuçları doğurması amacıyla nasıl fıkhî bir çözüme dönüştürülebileceğini öğrenmiş olmalarıdır. Meşâyih eldeki bu mevcut kurguya "icare akdinin 10 ya da 30 yıl olmasında olduğu gibi uzun süreli kurulması" ve "her yılın sonunda taraflara 3 gün muhayyerlik tanınması" gibi 2 unsur daha ekleyerek "faizsiz finans sağlayan etkili bir akit elde etmek"ten ibaret olan hedeflerini gerçekleştirmeyi başarmıştır. Bunu temelde klasik icare akdine Ebû Hanîfe'nin onu

[846] Bk. Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 12, s. 84 vd., c. 22, s. 104 vd.

fıkhî bir çözüme dönüştüren nitelikteki eklemelerinden öğrenerek gerçekleştirmişlerdir. Böylelikle bu yeni akdin hem ihtiyacı görmesi hem de doktrin açısından meşru hale gelmesi sağlanmıştır.

B. Kira Akdi:

İcâre-i tavîle işlemi, Buharalı fakihler tarafından bir kira akdi olarak kurgulanmıştır. Bu akitte taraflar kurdukları kira akdiyle kendilerine hukuken meşru bir mali fayda sağlamaktadırlar. Temel amacı, nakit ihtiyacı olan kişiye finans sağlamak, finans sağlayan kişiye de bir malın menfaatini sağlamak ve bunu faiz gerçekleşmeyecek şekilde yapmak olsa da, iki tarafın gerçekleştirdiği işlem bir borç değil kira akdidir. Nitekim Meydânî bu akdin amacının insanların, hatırı sayılır bir kayıp yaşamadan "sahip oldukları mallar karşılığında" mâlî bir fayda elde etmek olduğunu ifade etmiştir.

Bu yönüyle gelenekte faizli borç işlemlerinin karşısına alternatif olarak teklif edilen şeyin benzer faydaları sağlayacak şekilde kurgulanmış bir kiralama akdi olduğunu görüyoruz. Bu akitle ilgili önemli bir nokta onun kağıt üzerinde değil kendisine uygun hukuki sonuçları doğuran gerçek bir akit olmasıdır. Bir diğer önemli nokta da bu akdin Hanefî mezhebinin icâre doktrinine aykırı olmayacak bir formatta; "fıkhî çözüm nitelikli kompleks bir akit olarak" kurgulanmış olmasıdır. Onun bu özelliği nedeniyle Hanefî fakihler, akdin ortaya konulduğu 4/10. yüzyıldan itibaren onun hukuki niteliği hakkında farklı değerlendirmeler ve yorumlarda bulunmuştur. Bu bağlamda *icâre-i tavîle*yi meşru ve câiz görenlerin kendi aralarında fikir ayrılığı yaşadığı önemli bir husus onun tek bir icâreden ibaret basit bir akit mi olduğu yoksa birden fazla icâreden oluşan karma bir akit mi oluştuğu hususudur. Konuyla ilgili birden fazla görüş ortaya konmuştur:

1. Bir kısım Hanefîler bu akdin birden fazla akitten oluştuğu görüşündedir. *İcâre-i tavîle* -örneğin- 10 yıl süre için kurulmuşsa burada toplamda 10 ayrı icâre akdinden bahsediyoruz demektir. Bunlardan 1. yıl için kurulan icâre akdi müneccez (kuruluş anından itibaren geçerli) iken, sonraki 9 yıl için kurulan icâre akitleri ise *muzâf* (ileriye yönelik) olarak kurulmuştur.

Bu görüş sahiplerini, akdin birden fazla akitten teşekkül ettiğini kabul etmeye götüren neden, her bir yılın sonundaki üç günlük muhayyerlik süresidir. Nitekim 10 yılın tamamı tek bir akit kabul edilecek olsa Ebû Hanîfe'ye göre 3 günden fazla muhayyerlik şartı koşulduğu için akit fâsid olacaktır. Ayrıca daha evvel de geçtiği

üzere, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'den gelen bir rivayete göre de muhayyerlik şartı akdin kurulduğu tarihten ileriki bir tarih için koşulmuşsa bu durumda akdin tamamında muhayyerlik söz konusu olmaktadır. Bu rivayet dikkate alındığında, *icâre-i tavîle* tek bir akit kabul edilecek olursa Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre de akdin tamamında yani 10 yılın her günü taraflara muhayyerlik tanınmış olacaktır. Bu ise *icâre-i tavîle*de kiracının evden en azından belirli bir süre kesin olarak faydalanması amacına aykırılık teşkil etmektedir. Bu görüş sahipleri saydığımız bu sakıncaları dikkate alarak *icâre-i tavîle*nin birden fazla akitten oluştuğunu kabul etmişlerdir.[847] Bunlar arasında 4/10 ve 5/11. yüzyıl fakihlerinden Muhammed b. el-Fazl el-Buhârî, *Fetâvâ ehl-i Semerḳand* (*el-Câmiʿu'l-esġar*) sahibi Muhammed b. el-Velîd es-Semerkandî ve Atâ b. Hamza es-Suġdî gibi isimlerin bulunduğunu görüyoruz.[848]

2. Diğer bir kısım Hanefîler ise *icâre-i tavîle*nin tek bir akitten oluştuğunu düşünmektedirler. Onlara göre icâre bedelinin mal sahibinin mülkiyetine geçmesi için *icâre-i tavîle*nin tek bir akit kabul edilmesi gerekir. Ortada birden fazla akit olduğu kabul edilecek olsa 1. yıl için kurulan akit dışındaki akitler *muzâf* (ileriye yönelik kurulmuş) akitler olacaktır. Hanefî doktrine göre *muzâf* icâre akdinde ücret ister fiilen peşin ödenmiş olsun, isterse peşin verilme şartı koşulmuş olsun, mal sahibinin mülkiyetine geçmez. Oysa mal sahibinin bu akitteki amacı ücrete sahip olmaktır. Bu yüzden de *icâre-i tavîle*nin tamamının müneccez olarak tek bir akit kabul edilmesi bir zorunluluktur. Yetim malını *icâre-i tavîle* ile kiraya verme meselesi hakkında verdiği fetvada 6/12. yüzyılın ilk yarısında yaşamış Buharalı fakihlerden Zahîrüddin Mergînânî'nin bu görüşte olduğu ifade edilmiştir.[849]

*İcâre-i tavîle*nin birden fazla akitten oluştuğunu düşünenler, ücretin mal sahibinin mülkiyetine geçmesi problemini, bu konuda iki rivayet bulunduğunu ve kendilerinin *muzâf* icare akdinde ücretin fiilen peşin verilmesiyle ya da peşin verilmesi

[847] Bk. Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 12, s. 85-86, c. 22, s. 99; **ez-Ẕaḫîra,** c. 12, s. 300.

[848] Bk. Hasîrî, **el-Ḥâvî,** vr. 146b; Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât**, (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 196a; Nesefî, **Fetâvâ Şeyhilislâm,** s. 60. Muhammed b. el-Velîd es-Semerkandî ile Atâ b. Hamza es-Suġdî'nin bu görüşte olduklarını, *icâre-i tavîle*nin vakıf malları üzerinde sahih bir şekilde nasıl uygulanabileceğini gösterdikleri bir fetvadan anlıyoruz.

[849] Bk. Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 12, s. 85-86, c. 21, s. 232, c. 22, s. 99; **ez-Ẕaḫîra,** c. 12, s. 300.

şartıyla birlikte mal sahibinin mülkiyetine geçeceğini ifade eden rivayeti esas almak suretiyle aşmışlardır. Bu akdin tek akit olduğu görüşünde olanlar ise muhayyerliğin üç günü aşması problemini, kendisinde muhayyerlik bulunan günleri akde dahil etmeyerek çözmüşlerdir.[850] Bu yoruma göre esasen üç günlük muhayyerlik, gelecek akitlerin kuruluşunu onaylamak ya da onaylamamaktan ibarettir.

3. Sadrüşşehid Hüsameddin 6/12. yüzyılın ilk yarısında yukarıdaki iki görüşü birleştirmiş ve ücretin fiilen peşin ödenmesiyle/ödenmesi şartıyla mal sahibinin mülkiyetine geçmesi hükmünde *icâre-i tavîle*yi tek bir akit kabul etmiş bunun dışındaki hükümlerde birden fazla akitten oluştuğunu söylemiştir. Burhaneddin Buhâri bu yorumu zorlama olarak nitelemiştir. Onun yorumlarından anladığımıza göre *icâre-i tavîle*nin tek yahut birden fazla akitten oluştuğu meselesi çok önemli değildir. Nitekim tek akit kabul edildiği takdirde muhayyerlik meselesinin ortaya çıkardığı problem, bu günlerin akde dahil edilmemesi suretiyle kolaylıkla çözülebilmiştir. Aynı şekilde birden fazla akit kabul edilmesi durumunda ortaya çıkan ücretin mal sahibinin mülkiyetine geçmemesi sorunu da mülkiyetin geçeceği şeklindeki rivayetin esas alınmasıyla ortadan kalkmaktadır.[851] Bir anlamda Buhârî'ye göre ister tek ister birden fazla akitten teşekkül etsin, mevcut kurgusunda *icâre-i tavîle* akdi doktrin açısından herhangi bir problem taşımamaktadır.

4. Konuyla ilgili farklı bir değerlendirmeyi de 6/12. yüzyılda Velvâlicî yapmıştır. Ona göre *icâre-i tavîle*nin bir suret bir de mana yönü vardır. *İcâre-i tavîle* suret itibariyle tek bir akittir. Mana itibariyle ise birden fazla akitten oluşan *icâre-i tavîle*nin ilk yılı akit kurulduktan sonra, geri kalan yılları da gelecek zamana izafetle kurulmuştur. Ebû Hanîfe'ye göre muhayyerliğin 3 günden fazla olmasının akdi fâsid kılması, *icâre-i tavîle*nin bu suret yönü itibariyledir.[852] Velvâlicî açıkça ifade etmese de öyle anlaşılıyor ki, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'den gelen "muhayyerlik şartı akdin kurulduğu tarihten ileriki bir tarih için koşulmuşsa bu durumda akdin tamamında muhayyerliğin söz konusu olması ve bunun icâre akdini fâsid kılması" şeklindeki rivayet de yine akdin sureti itibariyle bir sorun teşkil etmektedir. Akdin manası

[850] Bk. Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 22, s. 100; **ez-Ẕaḫîra,** c. 12, s. 301.
[851] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 12, s. 87, c. 21, s. 232; **ez-Ẕaḫîra,** c. 12, s. 301.
[852] Velvâlicî, **el-Fetâva'l-Velvâliciyye,** c. 3, s. 324.

itibariyle ortada birden fazla akit bulunduğu için hem her bir akit için üç günden fazla muhayyerlik şart koşulmamış hem de muhayyerlik günleri ileriki bir tarihte değil akdin başında yer almıştır.

Ancak yine de *icâre-i tavîle*nin birden fazla akitten ibaret olduğunu düşünen Hanefî hukukçular muhayyerliğin bulunduğu bu 3 günü akdin dışında tutarak akdin bu suret yönünü dikkate almış görünmektedirler. Örneğin *icâre-i tavîle*nin fikir babaları olduğu ifade edilen Meydânî ve Muhammed b. el-Fazl bu akdin birden fazla kira akdinden teşekkül ettiği görüşünde olmasına rağmen akitteki 3 günlük muhayyerlik süresini akdin dışında tutmayı tercih etmiştir. Oysa onların kabulüne göre her bir yıldaki akit müstakil bir kira akdidir ve 3 günlük muhayyerlik süresi bir sonraki yılda geçerli olacak olan diğer kira akdi hakkındadır. Bu yönüyle 3 günle sınırlandırılan muhayyerlik süresi akde dahil olsa bile ne Ebû Hanîfe'ye göre ne de İmameyn'e göre bir problem teşkil edecektir. Böyle olmasına rağmen bu 3 günlük muhayyerliği akit dışında tutma tercihi muhtemelen, 10 ve 30 yıl gibi uzun süreler için kurulan bu akdin suret itibariyle tek bir kira akdi görüntüsü veriyor olmasına dayanmaktadır. Meydânî, Muhammed b. el-Fazl ve onların takipçileri, fâsid olmaması adına gözettikleri bir ihtiyat gereği akdin bu suret yönünü dikkate almış olabilirler. Eğer onların akdin suretin dikkate almadıklarını söyleyecek olursak bu durumda *icâre-i tavîle*de 3 günlük muhayyerlik sürelerinin her yılın değil her ayın sonunda şart koşulmuş olması gerekir. Nitekim ancak bu durumda 1 yıllık tek bir akitte 3 günden fazla muhayyerlik şartı koşulması gibi bir problem karşımıza çıkar. Nitekim Hasîrî tarafından Meydânî'nin *Fetâvâ*'sından nakledilen *icâre-i tavîle* fetvasında muhayyerlik her yılın değil her ayın sonunda şart koşulmuştur.[853]

C. Akit Süresi:

İcâre-i tavîle, isminin de işaret ettiği üzere uzun süreli olarak kurulan bir akittir. Akdin uzun süre için kuruluşu, akit taraflarının bedellerden karşılıklı olarak yeteri kadar faydalanabilmeleri için gereklidir. Fetva kitaplarındaki örnekler üzerinden

[853] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 146b.

*icâre-i tavîle*nin 10 yıl ya da 30 yıl gibi uzun süreli olarak kurulduğunu anlıyoruz.[854] Bu süre elbette akdin tarafları arasındaki anlaşmaya göre daha uzun ya da kısa olabilir. Ancak bu akdin temel amacının malını kiraya veren kişinin uzun vadeli finansman ihtiyacını karşılamak olduğunu düşünecek olursak en azından amacına aykırı olduğu için kısa süreli olarak kurulmayacağını söyleyebiliriz.

Bu akitte her yılın sonundaki üç günün akitten istisna edilmiş ve bu günler akde dahil edilmemiştir. Hal böyle olunca bugünlerde kiracının kiraladığı maldan faydalanıp faydalanamayacağı problemi ortaya çıkmıştır. Fetva kitaplarında bu 3 günlük sürenin akde dahil olmayışından hareketle kiracının ayrıca bir ücret ödemesinin gerekli olmadığı ve bu süre içerisinde kiraladığı maldan faydalanmaya devam etmesinde bir sorun olmadığı ifade edilmiştir.[855] Meşâyihin, bu 3 günlük süre içerisinde mal sahibinin kiracıya akit dışı olarak malı elinde bulundurma ve ondan faydalanma izni verdiği görüşünde olduğu anlaşılıyor.

D. Kira Süresinden İstisna Edilen Üç Günlük Süre

İcâre-i tavîle akdi kurgulanırken akit taraflarının icâre akdinin bağlayıcı bir akit olmasından kaynaklanan akde devam etme zorunluluğundan zarar görmemeleri için hem kiracıya hem de mal sahibine her yılın sonunda üç gün süreyle akdi bir sonraki yıl için sürdürmeme hakkı tanınmış ve bu hak "muhayyerlik" olarak ifade edilmiştir. Akdin belli periyotlarla tek taraflı sonlandırılmasını mümkün kıldığı için bu muhayyerlik hakkının tarafları *icâre-i tavîle* akdi kurmaya teşvik edici bir tarafı da vardır. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu üç günlük süre icâre akdine dahil değildir. Taraflar akde dahil olmayan bu üç günlük süre içerisinde muhayyerliklerini kullanırlarsa akit feshedilecek; kiracı malı, mal sahibi de geri kalan yılların ücretini kiracıya geri verecektir. Taraflar bu süre içerisinde muhayyerliklerini kullanmazlarsa akit bir sonraki yıl için de bir yıl süreyle bağlayıcı olarak devam edecektir.

---

[854] Sadrüşşehid'in Ebu Bekr Muhammed b. el-Fazl'ın **Fetâvâ**'sından naklen verdiği fetvada örnek olarak 10 yıl denilmiştir. Sonraki fetva eserlerinde ise genelde örnek olarak 30 yıl ifadesi kullanılmaktadır. Bk. Sadrüşşehîd, **Kitâbü'l-vâḳıʿât,** (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 259b; Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 22, s. 104.

[855] Âlim b. el-Alâ, **el-Fetâva't-Tatarḫâniyye,** c. 15, s. 333 (ʿ**Attâbiyye**'den naklen).

*İcâre-i tavîle*de tarafların sahip olduğu bu muhayyerlik hakkının bulunduğu üç günlük sürenin akde dahil edilmeyip akit dışı bırakılmasının birkaç sebebi vardır:

Bunlardan ilk ikisi daha önce de değindiğimiz üzere, Ebû Hanîfe'ye göre üç günden fazla süreli muhayyerlik şartlarının akdi fâsid kılıyor olması ve suret itibariyle tek bir akit gibi gözüken *icâre-i tavîle*de, yılın sonu için koşulan muhayyerliklerin Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye göre akdin başından itibaren akit süresinin tamamı boyunca geçerli olmasıdır.

Muhayyerlik günlerinin akit dışında tutulmasının üçüncü sebebi de, bu günlerin akde dahil kabul edilmesi durumunda Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre taraflar bu feshi birbirlerinin huzurunda yapmak zorunda olmalarıdır.[856] Böyle bir zorunluğa düşmemek ve akit taraflarının birbirlerinin hazır bulunmadığı yerlerde akdi feshedebilmeleri için bu günler akit dışı tutulmuştur. Bununla birlikte tarafların birbirlerinin bulunmadığı meclislerde akdi feshedebilecekleri şartına *icâre-i tavîle* sözleşmesinde yer verilmesinin bazı meşâyih tarafından tavsiye edilmediği ifade edilmiştir. Çünkü meşâyihten bazıları Ebû Hanîfe ve Muhammed'in görüşünü dikkate alarak tarafların feshi birbirlerinin huzurunda yapması gerektiği kanaatindedir. Onların bu kanaatine göre ilgili şart akdi fâsid kılan bir şarttır. Bu durum dikkate alınarak bu şartın akit sözleşmesinde yer alması bazı meşâyih tarafından hoş karşılanmamıştır.[857] Muhammed b. el-Fazl ise *Fetâvâ'*sında, Şeybânî'den gelen açık bir rivayeti esas almış ve bu şartın icâre sözleşmesinde yer almasının akdi fâsid kılmayacağını ifade etmiştir.[858]

Burhaneddin Buharî'ye göre bu günlerin akit dışında tutulmasının son sebebi ise şudur: Muhayyerlik akde dahil olan günler için şart koşulacak olsa, bu vakte kadar icâre akdinin hükmü doğmaz. Nitekim bir ay sonra muhayyer olmak şartıyla bir malı satan kişinin o maldan mülkiyeti kalkmaz. Buna göre bir yılın son üç günü muhayyer

[856] Bk. Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 147a; Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 12, s. 85.
[857] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 22, s. 105.
[858] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 147a.

olmak şartıyla yapılan icâre akdinde de malın menfaati kiracıya geçmez. Bunun önüne geçmek için muhayyerliğin bulunduğu günler akit dışında bırakılmıştır.[859]

Meşâyihin, bu üç günlük süre içerisinde mal sahibinin kiracıya akit dışı olarak malı elinde bulundurma ve ondan faydalanma izni verdiği görüşünde olduğundan bir önceki başlıkta bahsetmiştik.[860] Konuyla ilgili açık ifadelerine rastlayamadıysak da bu kabullerinden hareketle onların, üç günlük süre içerisinde malı kiracının elinde *âriyet* olarak kabul ettiklerini söyleyebiliriz.

E. Ücret

İcâre-i tavîlede kiracı toplam kiralama süresine ait bütün ücreti mal sahibine akit sonrasında peşin ödemektedir. Mal sahibinin bu akitte amaçladığı şey belli miktarda toplu paraya sahip olmaktır. Eğer -örneğin- 30 yıllık kira ücreti peşin ödenmezse mal sahibinin akitten amaçladığı fayda meydana gelmemiş olur.

Ücretle ilgili önemli bir diğer husus, akit kurulurken ücretin toplam kira süresi içerisinde yer alan yıllara orantısız bir şekilde dağıtılmasıdır. Örneğin *icâre-i tavîle*de 100.000 TL'lik ücretin 10.000 TL'lik kısmı 30 yıllık bir kira süresinde ilk 29 yıldan her birine eşit şekilde aitken, ücretin geri kalan 90.000 TL'lik kısmı sadece sonuncu seneye ait olarak belirlenmiştir. Her bir yılın sonundaki üç günlük süre içerisinde akit taraflarından her birinin, akdin bundan sonraki yılda devam edip etmeyeceği konusunda şart muhayyerliğine sahip olduğunu söylemiştik. İlk 29 yıl çok ucuza (toplam 10.000 TL'ye) kiraladığı için normal şartlarda kiracının akdi feshetmesi beklenmez. Feshederse de kiralanan mal, toplam süreden daha önce sahibine dönmüş olur ve bu süreye kadar kiracı elindeki 30 yıllık kira ücretini kullanmış olur. Mal sahibi de akdin başında teslim aldığı 30 yıllık kira ücretini mümkün mertebe daha fazla kullanabilmek adına akdi ilk yıllarda feshetmeye gönüllü olmayacaktır. Olur da mal sahibi herhangi bir yılın sonundaki üç günlük süre içerisinde akdi feshetmeye karar verirse bu durumda kendisi kiraladığı malını, kiracı da -kendisinden geçmiş yıllara ait kira bedeli olarak alınan cüzi bir miktar dışında- parasının çok büyük bir bölümünü geri almış olacaktır. Her iki tarafın da fesih hakkını kullanmadığı -muhtemelen- uzun

[859] Bk. Buhârî, **ez-Ẕaḫîra,** c. 12, s. 297.
[860] Ayrıca bk. Âlim b. el-Alâ, **el-Fetâva't-Tatarḫâniyye,** c. 15, s. 333 (ʿ**Attâbiyye**'den naklen).

yıllar boyunca kiracı kiraladığı maldan oldukça ucuz bir ücret karşılığında faydalanmaya, mal sahibi de faizsiz olarak temin ettiği nakit parayı kullanmaya devam edecektir. Ücretin kira süresine yukarıda bahsettiğimiz şekilde orantısız dağıtılması fikrinin, meşâyih tarafından Ebû Hanîfe'nin klasik icare akdi üzerinden kurguladığı fıkhî çözümden ödünç alındığını daha önce görmüştük.

Son olarak, teoride kiracının muhayyerliğini kullanmadan son yıldaki kira akdini sonuna kadar sürdürme hakkı mevcuttur. Ancak fıkıh kitaplarında belirtilmemiş olsa da çok büyük ihtimalle son kira yılı öncesindeki üç günlük süre içerisinde kiracı şart muhayyerliğini kullanarak parasını (900 dirhem) mal sahibinden geri alacaktır. Bu durumda bile taraflar bu akitten hedefledikleri uzun süreli faydayı zaten elde etmiş olacaktır.

F. Akit mahalli/Kiralanan Mal

Meydânî'nin kurgusunda yer alan *icâre-i tavîle* akdinin mahalli konak (dâr) ve bu konağın üzerinde bulunduğu arsa olarak belirlenmiştir.[861] Muhammed b. el-Fazl'ın konuyla ilgili fetvalarında akdin mahalli olarak dükkan, konak ve ev geçmektedir.[862] Buradan hareketle 4/10. yüzyılda *icâre-i tavîle*nin özel mülkiyet altında bulunan ve vesayet altında bulunmayan kişilere dükkan ve mesken gibi gayri menkul mallar üzerinden kurgulandığını söyleyebiliriz. Bu tür mallar üzerinde kurulan icâre akdiyle birlikte kiracı kiraladığı malın menfaatinden faydalandığı için icâre akdinin konusunun aynın menfaati olması şeklindeki mezhep öğretisiyle çelişen bir durum ortaya çıkmamıştır. Böyle olunca da Meydânî (ya da Muhammed b. el-Fazl) *icâre-i tavîle*yi tek bir akitten oluşan basit bir akit olarak kurgulayabilmişlerdir. Daha sonra 6/12. yüzyılın ilk yarısında Sadrüşşehid Hüsameddin, ikinci yarısında da Burhaneddin Buhârî, icare akdinin mahalli olma konusunda aralarında bir fark olmadığı ve bu akdin her iki türdeki mülkler üzerinde de kurulabildiği kuralından hareketle *icâre-i tavîle*nin özel mülk altındaki binek ve köle gibi menkul mallar üzerinde de kurulabileceğini söylemiştir.[863] Nitekim ister menkul mallar üzerine isterse de gayrimenkul mallar

[861] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 12, s. 84; **ez-Ẕaḫîra,** c. 12, s. 294.
[862] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 146b.
[863] Bk. Hâsî, **el-Fetâva's-suġrâ,** (İstanbul: Beyazıt Ktp. Merzifonlu, 18980), vr. 88a; Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 22, s. 100.

üzerine kurulmuş olsun, kiracı bu akitte ayn olan malın menfaatinden faydalanabilmektedir.

Buhârî, konak üzerine kurulu bir *icâre-i tavîle* akdinin, yukarıda yer verdiğimiz unsurlarının yer aldığı örnek bir sözleşmesine eserlerinde yer vermiştir. Oldukça karmaşık bir yapıya sahip bu akdin anlaşılmasında faydalı olacağını düşündüğümüz bu örnek sözleşmenin maddelerine, gerçek *icâre-i tavîle* sözleşmelerini temsil edici nitelikte olduğunu düşünerek yer veriyoruz:

Tablo 12: Gayrimenkul Konulu Örnek İcâre-i Tavîle Sözleşmesi[864]

1.	Besmele.	
2.	*Akdin, kiracının ve kiralayanın isimleri*:	Burada kiracı ve mal sahibinin kendisinin ve babasının isimleri ile akdin kira akdi olduğunun beyanı geçer.
3.	*Kiralanan mülkün ne olduğu, tasarruf ve zilyetlik durumu*:	Kiraya veren kişinin mülkü olan ve onun eli ve tasarrufu altında bulunan evin tamamının kiralandığının beyanı.
4.	*Kiralanan mülkün adresi/konumu*:	Evin detaylı açık adresi.
5.	*Kiralanan mülkün irtifak haklarının durumu*:	Evin tamamının, o eve ait olan ve evin içinde ve dışında bulunan az ya da çok hakların tamamının akde dahil olduğunun beyanı.
6.	*Kira toplam süresi*:	Peş peşe otuz seneliğine kiralandığının ve ilk 29 senenin her bir yılının sonundaki üç günün akitten istisna olduğunun ve kira yıllarının başlayacağı-sona ereceği ayların beyanı.
7.	*Kira ücreti ve ücretin niteliği*:	Ücretin kaç dirhem olduğu (örneğin 1000 dirhem), dirhemlerin kalite durumu, kontrol edilmiş sayılmış olduğu ve ağırlık ölçüsünün ne olduğu hususlarının beyanı.

[864] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 20, s. 105-106; **ez-Ẕaḫîra,** c. 12, s. 307-308. Ayrıca bk. Âlim b. el-Alâ, **el-Fetâva't-Tatarḫâniyye,** c. 15, s. 340-341. Bu sözleşme ve müteaahhir alimlerce hazırlandığı ifade edilen başka bir **icâre-i tavîle** sözleşme örneği için bk. Şeyh Nizam, **el-Fetâva'l-Hindiyye,** c. 6, s. 307-308.

8.	*Kira konusu menfaatin belirlenmesi*:	Kiracının kendisinin ve onun istediği kişilerin oturabileceği, evden istediği şekilde faydalanabileceği, onu kiraya verebileceği hususunun beyanı.
9.	*Kira akdinin niteliği*:	Yapılan akdin sahih, nâfiz ve câiz bir icare akdi olduğu; akitte bir fâsidlik, vaat ve telcie satışı[865] bulunmadığı hususlarının beyanı.
10.	*Kira ücretinin dağılımı*:	Kira ücretinin, akitten istisna edilen günler dışında kira süresinin ilk 29 yılı için, her bir yıla 5/6 dirhem düşecek şekilde toplamda 4 + 5/6 dirhem olarak belirlendiğinin beyanı.
11.	*Teslim-Tesellüm Beyanı*:	Kiracının, sözleşmede belirtilen evin tamamını icare akdinin kurulduğu gün sahih bir kabz ile ve teslime engel her türlü şeyden boş olarak teslim aldığının ve sözleşmede belirtilen ücretinin tamamını eksiksiz bir şekilde kendisine evi kiralayan kişiye teslim ettiğinin ve evi kiralayan kişinin de bu ücreti sahih bir kabz ile teslim aldığının beyanı.
12.	*Muhayyerlik Şartı*:	Akitten istisna edilen günlerde tarafların muhayyer olduğunun ve her birinin istediği takdirde akdi feshedebileceğinin beyanı.

[865] Telcie, satıcının, müsâdere, hırsızlık, gasp, ağır vergi yükü gibi şartlar altında dış müdahale baskısı veya korkusuyla çaresiz kalıp inşa etmeye sürüklendiği göstermelik ve danışıklı (muvâzaalı) satış sözleşmesidir. Geniş bilgi için bk. Cengiz Kallek, "Telcie", **DİA**, (İstanbul: 2011) c. 40, s. 397-400.

13.	*Akit Meclisinin Sonlanışı*:	Akit taraflarının, icâre akdin sahih olduktan sonra akit meclisinden, kendilerinde bir hastalık vb. bir şey olmadan, hiç kimse üzerinde bir velayet bulunmaksızın, bilerek ve isteyerek hem bedenen hem de söz ile ayrıldıklarının beyanı.
14.	*Görme Muhayyerliği*:	Tarafların ikisinin de sözleşmede belirtilen evi hem dışarıdan hem de içeriden, arazisini, yapısını, evin her türlü irtifak hakkını icâre akdi kurulurken gördüklerinin, bildiklerinin, razı olduklarının ve akdi buna göre kurduklarının beyanı.
15.	*Sözleşme Tarihi*:	Gün ve yıl.

Ortaya çıktığı 4/10. yüzyılda özel mülkiyet altındaki dükkân ve mesken gibi gayri menkul mallar üzerine kurgulanan *icâre-i tavîle,* daha sonra ekili-dikili arazilerle üzüm bağları gibi meyve bahçelerinde uygulanmak istendiğinde Hanefî icare doktrini açısından çeşitli problemler ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde yine ortaya çıktığı dönemde özel mülkler ile yetim malı gibi vesayet altında olmayan malları konu alan *icâre-i tavîle*, vakıf malları ile yetim malları üzerinde uygulanmak istediğinde yine doktrin açısından başka hukuki sorunlarla karşılaşmıştır. Bu sorunları çözmek üzere Orta Asyalı Hanefî meşâyih *icâre-i tavîle* akdini ikinci ve üçüncü kez yeniden tasarlayarak geliştirmişlerdir. Böylelikle ekili-dikili araziler ve meyve bahçeleri ile vakıf-yetim malları üzerinde uygulanabilen *icâre-i tavîle* akdinin ikinci ve üçüncü kurguları ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda *icâre-i tavîle*nin kendi içerisindeki değişim ve gelişimini de temsil eden bu yeni *icâre-i tavîle* kurgularını ayrı başlıklar halinde inceleyeceğiz.

VI. İkinci Kurgu: Ekili-Dikili Araziler ile Meyve Bahçelerinde İcâre-i Tavîle (4/10. yüzyılın sonları-5/11. yüzyılın başları)

*İcâre-i tavîle*nin kurucu isimleri olduğu ifade edilen Meydânî ve Muhammed b. el-Fazl'ın fetvalarında ekili-dikili arazilerle meyve/hurma bahçelerinde *icâre-i tavîle* fetvası yer almaz. Daha evvel de ifade ettiğimiz üzere onların fetvalarında dükkân ve mesken gibi gayrimenkul mallar üzerinde kurulan icâre akitleri yer almaktadır. Birazdan değineceğimiz üzere ekili-dikili arazilerle meyve/hurma bahçelerinde *icâre-i tavîle*nin uygulanıp uygulanamayacağı konusundaki ilk tartışmalar Muhammed b. el-Fazl'ın öğrencileri arasında yaşanmıştır. Bu da *icâre-i tavîle*nin ikinci kurgusunun 4/10. yüzyılın sonları ile 5/11. yüzyılın başlarında ortaya çıktığını gösterir.

Kurucu doktrine göre ekili-dikili arazilerle meyve/hurma bahçelerinin kiralanmasında iki açıdan problem vardır: Bunların ilki; ekin, ağaç ve üzüm bağlarının icâre akdine dahil edilmemesi durumunda akdin sıhhat şartıyla ilgilidir. Nitekim "icâre akdinin gerektirdiği şekilde menfaatin elde edilmesinin mümkün olması" ya da başka bir ifadeyle "icâre akdine konu olan menfaatin mal sahibi tarafından teslim edilebilir nitelikte olması" akdin sıhhat şartıdır; bu şartın bulunmaması durumunda akit fâsid olmaktadır.[866] Burada üzerinde ekin ya da ağaç bulunduğu için arazinin kiracıya teslimi mümkün olmaz. Teslim ancak arazinin bu ekin ve ağaçlardan boş bir şekilde kiracıya verilmesi durumunda söz konusu olacaktır.

Bu ürünlerin akde dahil edilmesi durumunda da -ki *icâre-i tavîle* uygulamasında dahil edilmektedirler- icâre akdinin inʿikad şartıyla ilgili başka bir problem ortaya çıkmaktadır. Nitekim icâre akdinin konusunun menfaat olması, ayn olmaması onun inʿikad şartlarındandır.[867] Dolayısıyla ayn olan ve kendisi tüketilen mallar icâre akdine konu olamazlar; aksi takdirde icâre akdi bâtıl ve hükümsüz hale gelir. Bu yüzden de üzerinde zirâî ürün ya da meyve ağacı bulunan arazilerle üzüm bağları icâre akdine konu olamazlar. Nitekim kiracı burada arazi içerisindeki zirâî ürün ve meyvelerle

[866] Bk Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 21, s. 220, c. 22, s. 101-102; **ez-Ẕaḫîra,** c. 12, s. 304.

[867] Örneğin Mergînânî, sütünü içmek üzere ineğin kiralanmasında olduğu gibi konusu doğrudan aynların/malların tüketimini konu edinen icâre akitlerinin **inʿikad** etmeyeceğini söylemiştir. Mergînânî, **Hidâye,** c. 3, s. 239.

bağdaki üzümleri tüketmek üzere kira akdi yapmış olacaktır. Bu da akdi bâtıl hale getirecektir.

Hanefî hukukçular, üzerinde ekin ve ağaç bulunan arazilerle üzüm bağlarının *icâre-i tavîle* usulüyle kiralanmasında ortaya çıkan bu problemi iki farklı yolla aşmışlardır. Bunların ilkinde arazilerin üzerinde bulunan ekin ve ağaçların mülkiyetleri gerçek bir satışla müşteriye devredildiği, ardından arazi *icâre-i tavîle* yoluyla kendisine kiralandığı kabul edilmektedir. Ancak Kâdı Ebû Ali en-Nesefî'nin aktardığına göre bir grup meşâyih üzerinde ağaç bulunan arazilerin bu şekilde kiralanmasının cevazı noktasında tereddüt yaşamıştır. Diğer bir kısım meşâyih ise burada gerçek bir satışın bulunmadığını, *telcie* satışının söz konusu olduğunu ileri sürerek bu akdi câiz görmemiştir. Nitekim müşteri burada ağaçları arazisinden söküp atma hakkına sahip değildir. Bu da satış akdinin göstermelik olduğunu ve ağaçların mülkiyetinin satıcıdan müşteriye intikal etmediğini kanıtlar. Böyle bir durumda ise arazi, üzerinde başkasına ait bir hak var iken kiralandığı için fâsid olacaktır.[868] Muhammed b. el-Fazl'ın öğrencileri arasında yer alan İsmâil ez-Zâhid ve Hâkim Abdurrahman (b. el-Hasen) el-Kâtib buradaki satışın gerçek bir satış olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hâkim Abdurrahman (b. el-Hasen) el-Kâtib buradaki beyʿ akdinin telcie olduğu iddialarına da şöyle yanıt vermiştir: "Akit taraflarının sahih bir icâre akdi kurma maksadında olmalarından hareketle buradaki beyʿ akdinin de gerçek bir satış akdi olduğunu anlıyoruz. Nitekim burada sahih bir icâre akdi kurmak, beyʿ akdinin sıhhatine bağlıdır. Taraflar da zaten açıkça beyʿ akdi kurma iradelerini ortaya koymuşlardır". İsmâil ez-Zâhid de mevcut örf ve adetten dolayı müşterinin ağaçları sökme hakkının bulunmadığını ifade etmiştir. Fitne günlerinde silah satışı meselesi ile başkasına ait bir arazide bulunan ve söküldüğü takdirde araziye zarar verecek olan ağaçların satımında olduğu gibi, bazen kişilerin mülklerindeki tasarrufları kısıtlanabilmekte ve silahı satması, ağacı sökmesi engellenebilmektedir. Burada da benzer bir durum söz konusudur.[869] Her ne kadar açıkça söylemeseler de İsmâil ez-Zâhid ve Hâkim Abdurrahman (b. el-Hasen) el-Kâtib, icâre süresinin bitiminde

[868] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 20, s. 102-103; **ez-Ẕaḫîra,** c. 12, s. 305-306.

[869] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 20, s. 102-103; **ez-Ẕaḫîra,** c. 12, s. 305-306.

ağaçların, mevcut örf ve uygulamaya istinaden hibe vb. bir yolla satıcıya geri döneceğini varsayıyor olmalıdırlar. Nitekim böyle bir geri dönüş olmazsa *icâre-i tavîle*den beklenen fayda elde edilmemiş olur.

Ekili ve dikili arazilerin *icâre-i tavîle* yoluyla kiralanmasında ortaya çıkan problemin aşıldığı ikinci yol, kendisine ikinci bir akit daha katılarak *icâre-i tavîle*nin karma akit haline getirilmesinden ibarettir. Fakihlerin birçoğu bu karma akit çözümünü tercih etmekle birlikte uygulamada iki farklı yol takip etmiştir. Bunlardan ilkinde mevcut icâre akdine, konusu ağaç ve ekinler olan bir "vefâen satış" eklenmiş (icâre-i tavîle + beyʿu'l-vefâ), ikincisinde ise ağaç ve ekinler için icâreye ekinlerde müzâraʿa akdi, ağaçlarda müsâḳât akdi ilave edilmiştir (icâre-i tavîle + müzâraʿa/müsâḳât). Dolayısıyla her iki yolda da Meydânî ya da Muhammed b. el-Fazl tarafından basit icâre akdi olarak kurgulanan *icâre-i tavîle*, konusunun değişmesi sonucu ortaya çıkan ihtiyaçlar çerçevesinde karma bir akde dönüştürülerek revize edilmiştir. Bu revizyon neticesinde kiracı artık icâre akdi gereği olarak gerçekleştiremediği ekin ile meyvelerin tüketimini (vefâen) satış ya da muʿâmele akdinin bir hükmü/sonucu olarak yapabilmektedir.

Kâdîhân, karma bir akde dönüştürülerek revize edilen *icâre-i tavîle*nin bu iki yeni versiyonunu oldukça detaylı ve anlaşılır bir şekilde şöyle açıklamıştır:

> İcâre-i tavîle… iki şekilde yapılır:
> **Birincisi**: **(a)** Üzüm bağını ya da ekili araziyi *icâre-i tavîle* yoluyla kiraya vermek isteyen kişi ağaçları ve ekini kökleriyle birlikte kiracı olacak kişiye belli bir ücrete "satar" ve kendisine teslim eder. **(b)** Daha sonra (bağın ve ekinlerin) arazisini, her yılın ya da her altı ayın son üç günü hariç olmak üzere belirli bir süreliğine -üç yıllığına ya da daha fazlasına- bu kişiye belirli bir ücret karşılığında "kiralar". Ayrıca (bu kira akdinde) şu iki husus şart koşulur:
> - Toplam ücretin (cüzi) bir kısmının, (kira süresi içerisindeki) ilk yıllardan -akdin dışında tutulan günler hariç- her bir yılın ücreti olması, geri kalan kira ücretin (çoğunun) da sadece son yıla ait olması.
> - Taraflardan her birinin muhayyerlik günlerinde icareyi feshetme yetkisine sahip olması.
> **İkincisi**: **(a)** Mülk sahibi, ağaçları ya da arazideki ekinleri kiracı olacak kişiye, mahsülün % 1'inin kendisinin, geri kalanınsa emek sahibinin (âmil) olması

şartıyla muʿâmele (müzâraʿa ya da müsâḳât) akdiyle teslim eder. Ardından mülk sahibi kendi payına düşen mahsul üzerinde istediği şekilde tasarrufta bulunması konusunda[870] emek sahibini (âmil) vekil tayin eder. **(b)** Daha sonra (bağın ve ekinlerin) arazisini belli bir süreliğine yukarıda anlattığımız usulle bu kişiye kiralar.

(Her iki uygulamada da) akitlerden biri diğerinin kuruluşu için şart koşulmamalıdır.[871]

Ekili-dikili arazilerle üzüm bağlarındaki bu problem ne zaman ortaya çıkmış ve konuyla ilgili bu iki farklı çözüm fıkıhçılar tarafından ne zaman ortaya konmuştur? Buna dair bir cevap bulabilmek için Kâdîhân'dan öncesine bakmamız gerekecektir. Bunun için öncelikli olarak fetva literatüründe daha önce klasik icâre akitlerinde bilinen bir yöntem olduğu için müftülerce daha kolay kabul gören ve üzerinde pek bir tartışma yaşanmayan Kadîhân'ın sıralamasında ikinci sırada yer alan "icâre-i tavîle + muʿâmele/müsâḳât" uygulamasını inceleyeceğiz. Sonrasında ise doktrin açısından daha derin problemler doğurduğu için hukuki niteliği ve meşruiyeti çok tartışılan Kadîhân'ın sıralamasında ilk sırada yer alan "icâre-i tavîle + beyʿu'l-vefâ" uygulamasını ele alacağız.

A. "İcâre-i Tavîle + Muʿâmele/Müsâḳât" Uygulaması

"İcâre-i Tavîle + muʿâmele/müsâḳât" karma akdinin ortaya çıkışı kurucu metinlere kadar uzanmaktadır. Bu akit türü daha önce, ayn mallarda uygulanamayan klasik icarelerde, kiracının ekin ve ağaçlardan faydalanmasının önünü açan bir fıkhî çözüm olarak Şeybânî tarafından ortaya konmuştur. Şeybânî *el-Aṣl*'ın kendisine nispet edilen *Kitâbü'l-ḥiyel* bölümünde konuyla ilgili şunları söyler:

Dedim ki: Hurma ve ağacın kiralanması câiz midir? Dedi ki: Hayır. Dedim ki: Bu konuda çözüm (hile) nedir? Dedi ki: Kiracı araziyi normalden bir miktar fazla tutacağı belirli bir ücrete (ecr-i müsemma) kiralar ve hurma ağacını da muʿâmele

[870] Mülk sahibinin, payını sarf etmesi için kiracıyı vekil tayin ettiği ödeme kalemlerinden biri de araziye ait bakım masraflarıdır. Bk. Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 22, s. 102.

[871] Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c. 2, s. 303-304. Burhâneddin Buhârî de üzüm bağlarının kiralanmasında ortaya çıkan bu problemin iki çözümle (hile) aşılabileceğini söyledikten sonra Kâdîhân'da geçen bu iki uygulamaya yer vermiştir. Bk. Buhârî, **el-Muḥîṭ**, (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 22, s. 102; **ez-Ẕaḫîra,** c. 12, s. 304-305.

(müsâḳât) akdi ile teslim eder. Arazi sahibi hurma ağacından çıkacak hurmanın % 1'ini almayı şart koşar. Böylece akit câiz olur.[872]

Hâkim Şehîd, *el-Aṣl*'ın muhtasarı olan eseri *el-Kâfî*'de Şeybânî'nin "muʿâmele/müsâḳât + icâre" şeklinde formüle ettiğimiz fıkhî çözümü zikretmemiş onun yerine ekili arazilerin kiraya verilmesinin tek yolunun kiracıya önce ekinin satılmasının, sonra da arazinin kiralanmasının olduğunu ifade eden başka bir meseleye yer vermiştir.[873] Serahsî de onun yer verdiği bu meseleye ilaveten, arazide ağaç ya da bina bulunması durumunda da aynı şekilde ağaç ve binanın satışından sonra arazinin kiralanabileceğinden bahsetmiş ve yine Şeybânî'nin yer verdiği meseleye değinmemiştir.[874]

Şeybânî'ye nispet edilen *Kitâbü'l-ḥiyel* sonrasında bu fıkhî çözüme literatürde ilk defa 3/9. yüzyılda Hassâf'ın *Kitâbü'l-ḥiyel*'inde rastlıyoruz.[875] Ondan bir yüzyıl sonra da Ebu'l-Leys Semerkandî, zâhirü'r-rivâye dışı meseleleri bir araya getirdiği *ʿUyûnü'l-mesâil* adlı çalışmasında aynı hileye yer vermiştir.[876] Ayrıca Sadrüşşehid Hüsameddin, vakıf arazisinde bulunan ağaçların muʿâmele (müsâḳât) akdi ile kiracıya verilmesi, ardından da arazinin ecr-i misil karşılığında bir yıllığına kiralanmasının, muʿâmele akdini câiz görmeyen Ebû Hanîfe'ye göre câiz olmayacağını, ancak bu akdi câiz gören Ebû Yûsuf ile Muhammed'e göre câiz olduğunu belirtmiştir.[877] Bu da vakıf arazilerinin kısa süreli kiraya verilmesi işlemlerinde fıkıhçıların bu çözüm yolunu kullandığını gösteren bir diğer örnektir.

Bütün bu nakillerden, "icâre-i tavîle + muʿâmele/müsâḳât" karma akdinin Hanefî gelenekte bilinen bir çözüm yolu olduğunu anlıyoruz. Bu çözüm yolunun Buhara uygulamasındaki *icâre-i tavîle*de üzüm bağları ve ekili-dikili arazilerde ortaya çıkan "aynın tüketimi" problemini aşmak üzere ne zaman teklif edildiğini tam olarak tespit edemiyoruz. Ancak Hanefî gelenekte bilinen ve meşruiyeti önceden beri kabul edilen bir hüküm olmasından hareketle bunun ilgili problemin çözümünde akla ilk

[872] Şeybânî, **el-Aṣl,** c. 9, s. 414.
[873] Hâkim Şehîd, **el-Kâfî,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Feyzullah, 923), vr. 598a.
[874] Serahsî, **el-Mebsûṭ,** c. 30, s. 219.
[875] Hassâf, **Kitâbü'l-ḥiyel,** s. 45.
[876] Semerkandî, ʿ**Uyûnü'l-mesâ**ʾ**il,** s. 445.
[877] Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳı**ʿ**ât**, (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 183b.

gelecek çözüm yolu olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden, bir sonraki başlıkta ele alacağımız diğer çözüm yolunu meşru görmeyen Hanefî hukukçular da bu usulü benimsemiştir. Bunlar arasında yer alan 6/12. yüzyılın Buharalı fakihlerinden Zahîrüddin Mergînânî "icâre-i tavîle + muʿâmele/müsâḳât" çözümünü iki gerekçeden dolayı en doğru çözüm yolu olarak nitelemiştir:

> [Burhaneddin Buhârî:] Şeyh İmam Zahîrüddin Buhârî'den[878] şunları duydum: "En doğrusu (el-esahh) ekin ve ağaçlarda muʿâmele (*müzâraʿa* ve *müsâḳât*) akdi yapmaktır. Çünkü, [1] İcâre-i tavîleyi tercih eden/câiz gören hukukçular muʿâmele satışında bulunan faiz şüphesinden kaçınmak için bu akdi tercih etmişler/câiz görmüşlerdir. Burada (beyʿu'l-vefâ + icâre-i tavîle) ağaçların satışı bir muʿâmele satışıdır. Nitekim sahipleri, icâre feshedildiğinde ağaçların kendi mülklerine geri dönmesini istemektedirler. Bu durumda kaçındıkları şeyin (faiz şüphesi) tam da içine düşmüş oluyorlar. [2] En sahih rivayete göre ağaçların mutlak satışında arazi içinde bulunan yerler de satışa dahil olur. Bu durumda kiracının kendi mülkünü kiralaması gibi bir sakınca doğar.[879]

Ulaşabildiğimiz kaynaklarda, köken itibariyle Şeybânî'ye nispet edilen *Kitâbü'l-ḥiyel*'e kadar ulaşan "icâre-i tavîle + muʿâmele/müsâḳât" çözümüne itiraz edip eleştiri yönelten bir isme rastlamadığımızı belirtmeliyiz. Hatta Kâdîhân'ın, "icâre-i tavîle + beyʿu'l-vefâ" uygulaması" hakkında söylediklerinin[880] mefhûm-ı muhâlifinden çıkarımla, Belh ve Buhara meşâyihinin tamamının "icâre-i tavîle + muʿâmele/müsâḳât" uygulamasını benimsediği de söylenebilir. Hanefî fetva geleneğinde konuyla ilgili tartışmalar daha çok bir sonraki başlıkta inceleyeceğimiz "icâre-i tavîle + beyʿu'l-vefâ" uygulaması üzerinde yaşanmıştır.

B. "İcâre-i Tavîle + Beyʿu'l-vefâ" Uygulaması

"İcâre-i tavîle + beyʿu'l-vefâ" şeklinde formüle ettiğimiz bu karma akitten oluşan fıkhî çözümün ikinci bileşeni olan *beyʿu'l-vefâ*nın hukuki niteliği, ortaya çıktığı ilk andan itibaren tartışılmış ve hakkında farklı görüşler serdedilmiştir. Bu akdin hukuki niteliği ve hükmü hakkında serdedilen mütalaalar doğal olarak "icâre-i tavîle

[878] Zahîrüddin el-Mergînânî kastediliyor.
[879] Buhârî, **ez-Ẕaḫîra,** c. 12, s. 306; **el-Muḥîṭ**, (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 22, s. 103.
[880] Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c. 2, s. 304.

+ beyʿu'l-vefâ" şeklinde formüle ettiğimiz fıkhî çözüm hakkında da geçerli olacaktır. Bu nedenle öncelikle Hanefî hukukçuların *beyʿu'l-vefâ*nın hukuki niteliği ve hükmü hakkında ortaya koydukları görüşlere kısaca yer vermekte fayda mülahaza ediyoruz. Ardından "icâre-i tavîle + beyʿu'l-vefâ" uygulamasıyla ilgili fetva literatüründe yaşanan tartışmaya geçeceğiz.

Hanefi mezhebinde ilk defa Orta Asyalı Hanefilerin fetvalarında gördüğümüz *beyʿu'l-vefâ* akdinin mahiyetinin/hukuki niteliğinin ve hükmünün ne olduğu konusunda fetva literatüründe oldukça geniş tartışmalar yer almaktadır. Temelde birbirinden çok farklı yaklaşımlara sahip olan bu görüşleri şu şekilde özetleyebiliriz:

I. Beyʿu'l-vefâ'nın *karma bir akit* olduğu görüşü:

1. "Rehin + Bey'i sahih" görüşü: 5/11. Yüzyıl meşayihinden kimliği meçhul bir müftü ve bazı Semerkant meşayihi bu görüştedir.

2. "Bey'i câiz/sahih + Mükrehin fasit satışı" görüşü: Mergînânî (ö. 533/1197) ve çocukları *beyʿu'l-vefâ*yı bu şekilde değerlendirmiştir.

3. "Bey'i sahih + Bey'i fâsid + Rehin" görüşü: *Kavl-i câmiʿ* olarak bilinen görüş.

4. "İsimlendirilmemiş karma bir akit" olduğu görüşü: Alâüddin Bedr'e (6./12. yüzyıl) ait bu görüşe göre müşteri intifa mülkiyetine sahiptir, malı başkasına satamaz, satıcı parayı geri ödediğinde malın kendisine iadesi zorunludur.

II. Beyʿu'l-vefânın *basit bir akit* olduğu görüşü:

A. *Bey'u'l-vefânın rehin akdi olduğunu düşünenler:*

1. "Mutlak Rehin Akdidir": Muhammed b. el-Fazl (ö. 381/991), Ali es-Soğdî (ö. 461/1069, Kâdı el-Hasen el-Maturîdî, Seyyid Ebû Şücâ, Şeyhülislâm Atâ b. Hamza es-Soğdî, (ö. V/XI. yüzyılın son çeyreği) gibi isimler bu görüştedir.

2. "Karineyle birlikte rehin akdidir": Necmü'l-eimme el-Buhârî (6./12. y.y.) ve Hârizm ulemasına ait bu görüşe göre *beyʿu'l-vefâ*nın rehin olduğuna dair akitte bir karine varsa rehindir, yoksa beyʿ akdidir.

B. *Bey'u'l-vefânın beyʿ akdi olduğunu düşünenler*. Fetva literatüründe kendisine en fazla taraftar bulan görüş budur. Bu görüş kendi içerisinde çok farklı alt görüşlere ayrılmaktadır:

1. "Geri verme şartı akitte zikredilmezse *sahih*, zikredilirse *fasit* bir beyʿ akdidir" diyenler: Bu görüş Mahmud el-Özcendî, (ö. 6/12. yüzyılın başları) ve Semerkant alimlerinin ileri gelenlerine aittir. Necmeddin Nesefî sahih olan *bey'u'l-vefâ*daki vaadi bağlayıcı kabul etmeyip akdin gönüllülük esasına göre işlediğini düşünürken, Kâdîhân buradaki vaadi bağlayıcı kabul eder. Akdin fasit olması durumunda ise Zahîrüddin Mergînânî *bey'u'l-vefâ*yı her açıdan kabz sonrası fasit akitlerle aynı hükme tabi kılmıştır. Sadrüşşehid Hüsâmeddin ise bu durumda akdi, müşterinin malı başkasına satamaması açısından mükrehle yapılan satım akdi gibi, tükettiği ürünleri tazmin yükümlülüğü açısından da diğer fasit satım akitleri gibi kabul etmiştir.

2. "Geri verme şartı zikredilsin ya da zikredilmeyip taraflarca bilinsin fasit bir bey' akdidir" diyenler. Bu görüş Burhâneddin Buhari ve Attâbî'ye aittir.

3. Mutlak olarak câiz/sahih bir bey' akdidir, vefâ şartına riayet gerekir diyenler. Bu görüş Kâdı İsbîcâbî'ye (ö. 480/1087) aittir.

4. "Bâtıl bir bey' akdidir" diyenler. Hâzilin satışına kıyasla kabul edilen bu görüşün sahipleri bilinmemektedir.[881]

Buna göre karma akit grubunda yer alan isimlerle (I. grup) bu akdi mutlak olarak sahih bir beyʿ akdi kabul edenler (II. B. 3 grubu) doktrinden daha çok insanların ihtiyacını önceleyen bir anlayışa sahip olduğunu söyleyebiliriz. Mergînânî dışında ya az tanınan ya da kimliği meçhul kalmış bu isimler, *beyʿu'l-vefâ* akdinden hedeflenen faizsiz finansman bulma amacını gerçekleştirecek şekilde bu akdi karma akit olarak

[881] Görüşler için bk. Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 124b-125a; Nesefî, **Fetâvâ Şeyhilislâm,** s. 140-141; Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât,** (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 211b; Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiş**, (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 127b; Velvâlicî, **el-Fetâvâ el-Velvâliciyye,** c. 3, s. 178; Kirmânî, **Cevâhirü'l-fetâvâ,** s. 456-457; Mergînânî, **el-Hidâye,** c. 3, s. 273; Buhârî, **ez-Ẕaḫîra,** c. 10, s. 41-42; Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c. 2, s. 165, 304; Zâhidî, **Ḳunye,** s. 235. Zeynüddin Mergînânî, **Fuṣûlü'l-iḥkâm,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Carullah, 823), vr. 199a; Bezzâzî, **el-Fetâva'l-Bezzâziyye,** c. 4, s. 407-408, 410; Âlim b. el-Alâ, **el-Fetâva't-Tatarḫâniyye,** 9/405.

yorumlamışlardır. Bu karma akit yorumu sayesinde bünyesinde yer alan rehin gibi, mükrehin fâsid satışı gibi akitlerin gereği olarak müşteri satın aldığı malı bir başkasına satamazken, maldan elde edilen ürün ve menfaatlerden tazmin yükümlüğü olmaksızın faydalanabilmektedir. Bu da hem satıcının hem de müşterinin bu işlemden faizsiz bir şekilde karşılıkla fayda sağlamaları anlamına gelmektedir. Ancak bu yorumda klasik akit teorisinin dışına çıkılarak *beyʿu'l-vefâ* "basit bir akit" olarak değil, birbirine karşıt hükümler doğuran akitlerden oluşan "karma bir akit" olarak yorumlanmıştır. Yine de bu görüş sahiplerinden bazılarının *beyʿu'l-vefâ*nın tıpkı ivaz şartlı hibe akdi ve ölüm hastalığında yapılan hibe gibi olduğunu ifade etmek suretiyle karma akitlerin Hanefî doktrindeki yerini vurgulamaya çalıştıklarını görüyoruz.[882]

Daha çok 4/10. ve 5/11. yüzyıllarda ağırlıklı olarak Semerkant meşâyihi tarafından kabul edilen *beyʿu'l-vefâ*nın rehin akdi olduğu şeklindeki görüş akdin amacı dikkate alan ve doktrini önceleyen bir anlayışa sahiptir. Bu görüş sahipleri Hanefî akit teorisinde geçerli olan "akit ve tasarruflarda lafızlar değil maksatlar itibara alınır" kuralını dikkate alarak *beyʿu'l-vefâ*yı her açıdan rehin akdi kabul etmişlerdir. Nitekim Hanefî doktrinde bu kural altında yer alan, "asilin beraeti şartıyla kurulan kefalet akdi havaledir", "mehrin konuşulup anlaşılması şartıyla hibe lafzıyla kurulan nikah sahihtir", "fâsid istisnâʿ akdinde süre belirlenmişse o akit selem olur" gibi pek çok örnek mevcuttur. Bu görüş sahiplerine göre müşterinin elinde satılan mal tıpkı mürtehinin elindeki rehin mal gibidir; müşteri ona malik olmaz, sahibinin izni dışında ondan faydalanamaz, tükettiği ürünü tazmin eder, borcunu karşılayabilecek kıymetteki malın elinde yok olması durumunda borç düşer, malın artış göstermesi ve sonrasında müşterinin dahli dışında helak olması durumunda tazmin yükümlülüğü doğmaz, satıcı borcunu ödediğinde malını geri alabilir.[883] Bu hükümler göz önünde bulundurulduğunda *beyʿu'l-vefâ*nın rehin olduğu yorumunun, insanların bu akitten beklediği faydayı hemen hiç gözetmediğini ve tamamen Hanefî akit doktrinini dikkate alarak akdi nitelediği aşikardır. Hanefî akit doktrinini dikkate alan bir diğer görüş de vefâ şartı zikredilsin edilmesin bu akdi fâsid kabul edenlerin görüşüdür. Burhâneddin

[882] Bk. Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 125a.

[883] Nesefî, **Fetâvâ Şeyhilislâm,** s. 139-140; Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiş,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278), vr. 127b; Zeynüddin Mergînânî, **Fuşûlü'l-iḥkâm,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Carullah, 823), vr. 196b; Bezzâzî, **el-Fetâva'l-Bezzâziyye,** c. 4, s. 405.

Buhârî ve Attâbî tarafından yapılan bu değerlendirme, her ne kadar kuruluş lafızlarını dikkate alarak *beyʿu'l-vefâ*yı bir beyʿ akdi olarak tanımlasa da, vefâ şartının zikredilmesi durumunda bey akdinin gereği olan mülkiyetin intikali hükmüne aykırı bir şart koşulduğu için akdi fâsid kabul etmektedir. Bu isimler, ilgili şartın akdin kuruluşu esnasında açıkça zikredilmemesi durumunda ise onun "örfen bilinmesini şart olarak koşulması gibi"[884] kabul edip yine aynı değerlendirmeyi yapmaktadır.

*Beyʿu'l-vefâ*nın bir beyʿ akdi olduğu yönünde ilk değerlendirmeler ise daha çok 5/11. yüzyılda çıkmış ve bu görüş 6/12. yüzyılda yaygınlık kazanmıştır. 6/12. yüzyılda yaşamış en tanınmış müftülerin görüşünü temsil eden bu değerlendirme *beyʿu'l-vefâ*nın kurulduğu lafızları dikkate almanın bir sonucudur. Onlar, kuruluş esnasında zikredilmeyen şartın hiç zikredilmemiş kabul edilmesini Ebû Hanîfe'den gelen bir rivayete dayandırmışlardır.[885] Tespitlerimize göre onların kaynağını belirtmedikleri bu rivayet gelenekte Muʿallâ b. Mansur → Ebû Yûsuf → Ebû Hanîfe yoluyla nakledilmiştir. Bu rivayete göre önceden telcie şartıyla yapılması konuşulan akdin kuruluşu esnasında bu şart zikredilmezse akit câiz olur. Hatta Kudûrî bu akdi, genel kural olarak zikrettiği "fâsid şartların önceden konuşulduğu, akit esnasında zikredilmemesi durumuna" benzetir. Böyle bir durumda fâsid şart akde tesir etmemekte ve akit sahih olmaktadır.[886] *Telcie* satışı ile *beyʿu'l-vefâ*yı aynı (veya aynı hükümde) gören bu görüş sahipleri de vefa şartı zikredilmeden gerçekleştirilen *beyʿu'l-vefâ*yı, doktrindeki bu görüşe referansla normal sahih bir satım akdi olarak kabul etmişlerdir. Buna karşın vefa şartı zikredilerek kurulan *beyʿu'l-vefâ*yı yine "ivazlı mâlî temlik akdi" öğretisine uygun olarak fâsid kabul etmişlerdir.[887]

Bu son görüş sahipleri (II. B. 1 grubu) *beyʿu'l-vefâ*nın Hanefî akit teorisine uygunluğunu sağladıktan sonra bu akdin insanların finans ihtiyacını nasıl karşılayacağı noktasında birbirinden farklılaşmıştır. Örneğin sahih bir şekilde gerçekleşen *beyʿu'l-vefâ*da Necmeddin Nesefî doktrin dışına çıkmamak için vefa şartının ve yukarıda

---

[884] Hanefî mezhebinde bu kuralın farklı ifadeleri ve üzerine kurulu örnek meseleler için bk. Serahsî, **el-Mebsûṭ,** c. 12, s. 54, c. 13, s. 79, c. 14, s. 36; Kâdîhân, **Şerhu'z-Ziyâdât,** c. 2, s. 671; Mergînânî, **el-Hidâye,** c. 3, s. 58; Ali Haydar, **Dürerü'l-ḥükkâm,** c. 1, s. 51 vd.

[885] Bezzâzî, **el-Fetâva'l-Bezzâziyye,** 4/408.

[886] Kudûrî, **Şerḥu Muḫtaṣari'l-Kerḫî,** vr. 113a.

[887] Akdin gerektirmediği ve kendisiyle uyuşmayan şartların ileri sürülmemiş olması şeklindeki sıhhat şartı için bk. Kâsânî, **Bedâʾiʿu'ş-şanâʾiʿ**, c. 4, s. 194.

zikrettiğimiz yükümlülüklerin gönüllülük esasına göre işlediğini söylerken, Kâdîhân buradaki vefa şartını mevcut ihtiyaçtan dolayı -bize göre doktrine aykırı olarak- bağlayıcı kabul etmek zorunda kalmıştır.[888] Bu görüş sahiplerinin tamamına göre, vefanın şart koşulup akdin fâsid olması durumunda ise normal fâsid satışlarda olduğu gibi malın tüketilen zevaidinin tazmin edilmesi gerekecektir. Ayrıca bu durumda *beyʿu'l-vefâ*yı fâsid akitlerle tamamen aynı gören Zahîrüddin Mergînânî gibi isimlere göre malın bir başkasına satılması durumunda satış geçerli olacaktır. Bu da doktrinin genel olarak fâsid satım akitleriyle ilgili verdiği hükme uygundur.[889] Sadrüşşehid ise *beyʿu'l-vefâ*daki fesadı normal fâsid satım akitlerindeki gibi görmemiş ve onu mükrehle yapılan fâsid akde benzeterek müşterinin malı bir başkasına satamayacağını savunmuştur. Sadrüşşehid'in bu farklı yorumu, şartlı *beyʿu'l-vefâ*larda müşterinin malı bir başkasına satışını önlemeyi ve satıcının borcunu ödemesi durumunda malını geri alabilmesini sağlarken, mükrehin satışına benzetilerek bir açıdan doktrine uygun hale getirilmeye çalışılmıştır. Sonuç itibariyle Zahîrüddin Mergînânînin, konuyla ilgili değerlendirmelerinde tamamen doktrin lehine davrandığını, Sadrüşşehid ile Kâdîhân'ın ise doktrin ile ihtiyaç arasında bir denge oluşturmaya çalıştığını görüyoruz.

Beyʿu'l-vefâ akdinin hükmü konusundaki bu kısa girişten sonra "icâre-i tavîle + beyʿu'l-vefâ" karma akdinin hükmünün ne olduğu sorusunu ele alabiliriz. Bu karma akdin hükmü tamamen yukarıda incelediğimiz *beyʿu'l-vefâ*nın hükmünün ne olduğuyla ilişkilidir. *İcâre-i tavîle*nin fikir babası olarak ifade edilen Meydânî'nin *beyʿu'l-vefâ* hakkındaki düşüncesini bilemiyoruz. O yüzden kendisinin "icâre-i tavîle + beyʿu'l-vefâ" usulü hakkındaki kanaatini belirleyemedik. Ebu Bekir Muhammed b. el-Fazl ise *beyʿu'l-vefâ* olarak açıklanan *telcie* ve *muʿâmele* satışlarının rehin olduğu kanaatindedir. Buna göre "icâre-i tavîle + beyʿu'l-vefâ" uygulamasında satışa konu olan malın rehin gibi kabul edilmesi ve müşterinin bu maldan elde edilen ürünleri tüketememesi, tükettiği takdirde tazminle yükümlü olması gerekecektir. Aynı şekilde

[888] Hanefî literatürde vaatlerin normalde bağlayıcı olmadığı, sadece **taʿlîk** suretinde (örneğin **falanca kişi sana borcunu ödemezse ben sana ödeyeceğim** şeklinde) yapılan vaatlerin bağlayıcı olduğu geçmektedir. Bk. İbn Âbidîn, **Reddü'l-muḥtâr,** 5/277. Bazı kaynaklarda geçen "vaatlere vefâ göstermek gereklidir" ifadesini ise (bk. Cürcânî, **Ḫizânetü'l-ekmel,** c. 3, s. 492) muhtemelen diyânî/ahlâkî gereklilik olarak anlamak gerekecektir.

[889] Bk. Kâsânî, **Bedâʾiʿu'ş-şanâʾiʿ**, c. 5, s. 304.

müşterinin elindeyken malın helak olması durumunda kıymeti oranında borcun düşmesi icap edecektir. Bu yüzden onun görüşüne göre "icâre-i tavîle + beyʿu'l-vefâ" usulünden hedeflenen amaçların tam olarak gerçekleşmeyeceğini söyleyebiliriz. Vakıf mülklerinde bile *basit icâre-i tavîle* uygulamasına cevaz veren ancak *beyʿu'l-vefâ*nın rehin akdi olduğunu düşünen Atâ b. Hamza es-Suġdî'nin *karma icâre-i tavîle* akdi hakkında Ebu Bekir Muhammed b. el-Fazl ile aynı kanaatte olduğu düşünülebilir. *Basit icâre-i tavîle* uygulamasına dahi cevaz vermeyen 4/10. yüzyıl fıkıhçılarından Ebu Bekr Muhammed b. Hâmid[890] ile Ebû Hafs es-Sefkerderî'nin *karma icâre-i tavîle* uygulamalarının her iki usulüne de cevaz vermeyeceği ise aşikardır.

*Beyʿu'l-vefâ*nın "rehin + sahih alışveriş"ten ibaret karma bir akit olduğu görüşünde olan 5/6. yüzyıl meşâyihinden kimliği meşhul fakihin Buhara'da uygulanan "icâre-i tavîle + beyʿu'l-vefâ" usulüne olumlu baktığını görüyoruz. Aynı şekilde vefa şartıyla kurulan *beyʿu'l-vefâ* akdini her açıdan fâsid kabul eden Zahîrüddin Mergînânî, "icâre-i tavîle + beyʿu'l-vefâ" usulünü faiz şüphesi nedeniyle câiz görmemiştir. Mergînânî, bu usulün *muʿâmele* satışındaki faiz şüphesi nedeniyle ona alternatif olarak kurgulanan *icâre-i tavîle* akdinin ortaya çıkış sebebiyle çeliştiğini düşünmektedir. Prensip olarak *icâre-i tavîle* uygulamasına karşı olmayan Mergînânî "icâre-i tavîle + muʿâmele/müsâḳât" usulünün daha sahih olduğunu dile getirmiştir.[891] *Basit icâre-i tavîle* uygulamasını câiz gören Sadrüşşehid'in *karma icâre-i tavîle* uygulaması hakkındaki görüşlerinin de *beyʿu'l-vefâ* ile aynı olması gerekir. Buna göre vefâ şartı zikredilmezse sahih, zikredilirse fâsid olacak olan "icâre-i tavîle + beyʿu'l-vefâ" akdinde ilk durumda müşteri malı bir başkasına satabilirken, ikinci durumda -mükrehin satışında olduğu gibi- satamayacaktır. Ayrıca ilk durumda maldan elde edilen ürünler müşterinin mülkü olduğu için herhangi bir tazmin gerekmezken, ikinci durumda fâsid satım akitlerinde olduğu gibi tazmin gerekecektir. Basit icâre akdine cevaz verdiği halde *beyʿu'l-vefâ*yı herhalükarda fâsid gören Burhâneddin Buhârî'nin görüşüne göre de *karma icâre-i tavîle* akdi fâsid bir akit olacaktır. Kâdîhân'ın vefa şartının açıkça şart koşulmadığı, söz olarak verildiği *beyʿu'l-vefâ* akdini câiz ve

[890] Tabakat kitaplarında vefat tarihi zikredilmeyen Muhammed b. Hâmid'in, Muhammed b. el-Fazl ile aynı dönemde yaşadığını, hatta akran olduklarını Zendevîsetî'nin yer verdiği bir fetvadan anlıyoruz. Bk. Zendevîsetî, **Naẓmü'l-fıḳh,** vr. 326b.

[891] Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 22, s. 103; **ez-Ẕaḫîra,** c. 22, s. 306.

bağlayıcı görmesini de dikkate alacak olursak onun "icâre-i tavîle + beyʿu'l-vefâ" usulü de dahil olmak üzere bu akdin bütün çeşitlerini câiz gördüğünü söyleyebiliriz.

Beyʿu'l-vefâ hakkında görüş belirten fakihlerin tamamının *icâre-i tavîle* hakkındaki kanaatlerini tespit etmek mümkün olmamıştır. Ancak daha evvel de temas ettiğimiz üzere bu konuda rahatlıkla söyleyebileceğimiz husus, *basit icâre-i tavîle* akdine cevaz vermeyenlerin *karma icâre-i tavîle*ye asla cevaz vermeyecekleridir. Basit icâre akdine cevaz verdiği halde *beyʿu'l-vefâ* hakkında olumsuz kanaat sahibi olanlar da aynı şekilde düşünecektir. Ancak basit *icâre-i tavîle*yi câiz görenler arasından *beyʿu'l-vefâ*yı câiz görenlerin ya da belli şartlarla birlikte vefa şartını gönüllülük esasına göre işletenlerin ya da bu şartı bağlayıcı görenlerin *karma icâre-i tavîle* hakkındaki kanaatleri de *beyʿu'l-vefâ* ile aynı olacaktır.

Son olarak ekili-dikili arazilerde önce ekin ve ağaçların satılması, sonrasında arazinin *icâre-i tavîle* yoluyla müşteriye kiralanması usulüne yapılan itirazları ve bu usulü câiz görenlerin cevaplarını görelim. Zahîrüddin Buhârî, adem-i cevaz taraftarlarının *icâre-i tavîle*nin ekili-dikili arazilerde uygulanmasıyla ilgili dört temel itirazının bulunduğunu nakletmiştir:[892]

1. Meyve ağaçlarında yapılan *icâre-i tavîle*de önce ağaçlar satılmakta sonra da arazi *icâre-i tavîle* yoluyla kiralanmaktadır. Akabinde *icâre-i tavîle*nin feshedilmesi ya da süresinin bitmesi durumunda ağaçların satışı da sona ermektedir. Oysa icâre akdinin şartı süreli olmak, beyʿ akdinin şartı ise süresiz olmaktır. Bu akitte beyʿ akdi süreli hale gelmektedir ki bu da onu fâsid kılar.

Akde cevaz verenlerin bu probleme doğrudan verdikleri bir cevap bulamadık. Ancak onların böyle bir problemden kurtulmak için çeşitli çözümler ortaya koyduklarını anlayabiliyoruz. Nitekim "icâre-i tavîle + beyʿu'l-vefâ" karma akit uygulamasına taraftar olan ve *beyʿu'l-vefâ*yı rehin + beyʿ-i sahih (+ beyʿ-i fâsid) kabul edenlere göre *icâre-i tavîle*nin sona erdiğinde ağaçların satışının sona ermesi onun rehin olması itibariyledir. Dolayısıyla ortada şartı süresiz olan beyʿ akdinin süreli hale gelmesi diye bir şey yoktur. *Beyʿu'l-vefâ*nın basit bir beyʿ akdi olduğunu

[892] Bk. Zahîrüddin el-Buhârî, **el-Fetava'z-Ẓahîriyye,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Murad Molla, 1135), vr. 39a. Toplamda altı itiraz kaydeden Buhari'nin zikrettiği diğer iki itiraza "Taraftarlar ve Karşıtlar" başlığı altında yer vermiştik.

düşünenlerden örneğin Kâdî İsbîcâbî, Zâminî ve Kâdîhan, buradaki satış işleminin sona erişini akde değil verilen söze bağlamıştır. Dolayısıyla satış bir akit olarak süresizdir ancak verilen söz gereği borcun ödenmesi durumunda müşterinin malı geri vermesi gerekmektedir. Nesefî zaten bu geri verme işinin gönüllülük esasına göre yürüdüğü görüşünde olduğu için bu itiraza muhatap değildir. Diğer taraftan Sadrüşşehid buradaki satışın rızadaki bir eksiklik nedeniyle mükrehten satın alınan mal gibi olduğunu düşündüğü için müşterinin bunu bir başkasına satamayacağı görüşündedir. Dolayısıyla sahih satım akitleri için geçerli olan süresiz olma ve dolayısıyla bozulamama hükümlerini bu akit hakkında geçerli görmemektedir.

2. Meyve ağaçlarındaki *icâre-i tavîle*de ağaçlar kabz sonrası meyve vermelerinin ardından icâre akdi bir sebeple feshedilecek olsa ağaçların satışı da feshedilmiş olmaktadır. Oysa satış akdinde kabz sonrası malda ayrık artışın (*ez-ziyâdetü'l-munfaṣile*) meydan gelmesi onun feshine engeldir.

Cevaz görüşünde olanların bu itiraza da doğrudan verdikleri bir cevap bulamadık. Ancak ilk itirazda yer verdiğimiz cevaplar aşağı yukarı burada da geçerlidir. Nitekim karma akit görüşünde olanlara göre akdin feshi rehin olması itibariyledir. Satışın sona erdirilmesini vaadin bağlayıcılığı üzerinden temellendirenler de aynı şekilde beyʿ akdini süreli hale getirmiş olmamakta, bunu verilen söz gereği kabul etmektedirler. Sadrüşşehid Hüsâmeddin yukarıda da ifade ettiğimiz üzere buradaki satışı bir açıdan mükrehten satın alınan mal gibi kabul etmiştir. Mükrehten satın alınan mallarda meydana gelen ayrık artış (*ez-ziyâdetü'l-munfaṣile*) türü artışlar ise sahih ve diğer fâsid akitlerin aksine, satıcının fesih hakkına engel değildir.[893]

3. Buradaki icâre akdinde beyʿ akdi (açıkça olmasa da) örtülü bir biçimde şart koşulmuştur. Nitekim icâre akdinin feshe uğramasıyla beyʿ akdi de feshe uğramaktadır. Bu da haram olan *ṣafkatân fi ṣafka*ya[894] yol açar.

Cevaz görüşünde olan isimler, *beyʿu'l-vefâ*nın dahil olduğu *icâre-i tavîle* akdinde beyʿ akdi ile *icâre-i tavîle* akitlerinin birbirinin şartı olmaması gerektiğini

[893] Bk. İbn Âbidîn, **Reddü'l-muḥtâr,** c. 6, s. 130.

[894] Bir akit içinde iki akit yapılması. Geniş bilgi için bk. Osman Şahin, "Safka", **DİA,** (İstanbul: 2008), c. 37, s. 480-481.

açıkça ifade etmişlerdir.[895] Daha önce de değindiğimiz üzere onlar, akdi fâsid kılan şartların akdin kuruluşu esnasında açıkça zikredilmemeleri durumunda akde olumsuz tesir etmeği kuralını kabul etmişlerdir.[896]

4. Meyve ağaçlarında yapılan *icâre-i tavîle*de kiracının ağaçları sökmesi ya da satması câiz değildir. Şayet burada sahih bir satış akdi olsaydı, ağaçlar kendi mülkü olduğu için bunları yapması câiz olurdu. Akit sahih değilse bu onun fâsid olduğu anlamına gelir.

Bu problemle ilgili olarak cevaz taraftarlarının iki farklı cevap verdiğini görüyoruz. Bunlardan ilki *karma icâre-i tavîle*deki satışı *beyʿu'l-vefâ* ile ilişkilendirmeden gerçek bir satış kabul eden İsmâil ez-Zâhid'e aittir. İsmâil ez-Zâhid, doğrudan *icâre-i tavîle*de uygulamasındaki örf ve adeti dikkate almış ve bu örf-adet gereği müşterinin kendi mülkü olan ağaçları sökme ya da satma hakkının bulunmadığını ifade etmiştir. Diğer cevap ise buradaki satışı *beyʿu'l-vefâ* kabul edenlere aittir. Bu isimler, bahsedilen hakların bulunmamasını, müşterinin parasını geri vermesi halinde satın aldığı malı geri satacağı şeklindeki müşteriye ait vaadin bağlayıcılığı ya da buradaki mükreh kişiden satın alınan malına kıyas edilmesi gibi gerekçelerle izah etmişlerdir. Vefa şartını bağlayıcı görmeksizin *beyʿu'l-vefâ*yı sahih kabul edenler ile onu mükrehin satışına kıyas etmeyenlerinse müşterinin ağaçları sökmesinin ya da satmasını câiz olduğunu söylemeleri gerekecektir. Nitekim onların *beyʿu'l-vefâ* yoluyla satılan mallardaki görüşlerinin bu olduğu daha evvel geçmişti.

VII. Üçüncü Kurgu: Vakıf ve Yetim Mallarında İcâre-i Tavîle

Daha evvel de ifade ettiğimiz üzere *icâre-i tavîle* akdi ilk kurgusunda malları üzerinde yetki sahibi olan kişilere ait özel mülklerde uygulanmak üzere tasarlanmıştı. Bu yüzden de akdin özel mülkler üzerine uygulanmasında doktrin açısından ortaya çıkması muhtemel problemler daha baştan gözetilerek giderilmeye çalışılmıştı. Ancak sonrasında *icâre-i tavîle* vakıf ve yetim mallarında uygulanmak istendiğinde doktrin açısından çeşitli sorunlarla karşılaşıldı. Bu sorunları çözmek amacıyla Orta Asya Hanefî meşâyihi vakıf ve yetim mallarında sorunsuz bir şekilde uygulanabilmesi

[895] Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c. 2, s. 304.
[896] Bk. Kudûrî, **Şerḥu Muḫtaṣari'l-Kerḫî,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Damat İbrahim, 563), vr. 113a.

amacıyla *icâre-i tavîle*yi karma bir akit formunda bir daha revize etti. Bu iki uygulamada meşâyih tarafından sunulan çözüm aynı olduğu için *icâre-i tavîle*nin bu revizyonuna "üçüncü kurgu" dedik. Üçüncü kurgu *icâre-i tavîle*nin yapısal olarak uğradığı üçüncü değişimi temsil etmektedir. Bununla birlikte vakıf malları ile yetim mallarında uygulanan *icâre-i tavîle*yi ayrı alt başlıklar altında inceleyeceğiz. Bunun bir nedeni, vakıf mallarındaki *icâre-i tavîle*nin Hanefî doktrin açısından ikinci bir problemi ve dolayısıyla ikinci bir çözüm teklifini içermesidir. Bir diğer neden de bu iki yerde *icâre-i tavîle*nin uygulama konusu değiştiği için klasik kaynaklarda ayrı bir uygulama alanı şeklinde anlatılmış olmasıdır. Biz de bu anlatıya uygun olarak uygulama alanı açısından farklılaşan, işlem olarak aynı olan bu iki *icâre-i tavîle* türünü ayrı başlıklar altında ele almayı uygun gördük.

A. Vakıf Mallarında İcâre-i Tavîle (4./10. yüzyılın ikinci yarısı)

Vakıf mallarında *icâre-i tavîle* uygulaması Hanefî vakıf doktrini açısından iki problem taşımaktadır. Bunlardan ilki, vakıf mülklerin kiralanma süresindeki kısıtlama nedeniyle bunlar üzerinde uzun süreli kiralamanın câiz olmamasıdır. İkinci problem ise, yetim mallarında da olduğu gibi vakıf mülklerin piyasa ücretinin (ecr-i misil) altında kiraya verilemeyişidir. Halbuki *icâre-i tavîle* uygulaması, amacına uygun olarak kurgulanan yapısı gereği hem uzun süreli bir kiralamadır hem de son yıl haricinde bu akitte anlaşılan ücret piyasa fiyatının (ecr-i misil) çok altındadır.

Hanefî mezhebinin kurucu ve yardımcı-kurucu metinleri olarak kabul edilen zâhirü'r-rivâye ve nevâdir nitelikli eserlerde[897] vakıf mallarının kiralanma süreleri için sınırlama içeren bir hüküm bulunmamaktadır. Bedir bu durumun, mütekaddimîn açısından bu malların sınırlama olmaksızın süresiz kiralanabileceği şeklinde bir öğretinin varlığına delil kabul edildiğini ifade eder.[898] Nitekim Tahâvî ve Kudûrî'nin metinlerinde yer alan ve "malum olduktan sonra icâre süresinin kısa ya da uzun olabileceği" şeklindeki açık hüküm de böyle bir kabulün varlığını gösterir.[899]

[897] Bedir'in nevâdir hükümleri "yardımcı-kurucu hükümler" olarak adlandırılmasından ilham alarak (bk. Buhara Hukuk Okulu, s. 101) kurucu imamlara ait olan ve zâhirü'r-rivaye dışında kalan nevâdir kategorisindeki eserleri "yardımcı-kurucu metinler" olarak niteledik.

[898] Bk. Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 211.

[899] Bk. Tahâvî, **el-Muḫtaṣar,** s. 132; Kudûrî, **el-Muḫtaṣar,** s. 101.

Kurucu imamlar döneminden sonra vakıf hukuku alanında eser kaleme alan ve klasik Hanefî vakıf öğretisinin teşekkülünde başat rol oynayan Iraklı iki isim olan Hilâl b. Yahyâ (ö. 245/860) ile Hassâf'ın eserlerinde vakıf mallarının kiralanma süreleri hakkında, biri yukarıda değindiğimiz zâhirü'r-rivâye öğretisine uygun, diğeri ondan farklı iki ayrı düzenleme bulunduğunu görüyoruz. Bunlardan ilkinde Hilâl b. Yahyâ, vakıf mülkü olan bir evin kiralanma süresiyle ilgili gündeme getirdiği problem hakkında şunları söyler:

> **Dedim ki**: Ne dersin, vakfeden kişi, vakfettiği evi her ay belli bir ücret karşılığında kiraya verse? **Dedi ki**: Kiralama câizdir. **Dedim ki**: Bu evi bir ya da iki seneliğine kiraya verse yine aynı mıdır? **Dedi ki**: Evet, belirli bir süre için kiraya verdikten sonra kiralama câizdir.[900]

Görüldüğü gibi, Hilâl b. Yahyâ, zâhirü'r-rivâyede yer alan icâre öğretisine de uygun olarak, kiralama süresi belirli olduktan sonra vakıf mallarının kiraya verilebileceğini ve bunun için bir süre kısıtlaması bulunmadığını ifade etmektedir. Ancak Hilal'den bir nesil sonra gelen bir diğer Iraklı vakıf hukukçusu olan Hassâf, bu konuda ondan farklı bir düzenlemeye yer vermiştir:

> **Dedim ki**: Ne dersin, kişi vakfettiği arazisini kiralayabilir mi? **Dedi ki**: Evet, insanların kiraladığı ücret karşılığında (ecr-i misil) kiralayabilir. **Dedim ki**: Eğer uzun süreli kiralarsa? **Dedi ki**: Şayet bu kiralama sebebiyle vakıf arazisinin mülkiyetinin ortadan kalkmasından korkuluyorsa bu durumda hâkimin kira akdini iptal etmesi gerekir.[901]

Hassâf'ın yer verdiği bu hükmün, vakıf mallarının kiralanmasında süre sınırlaması içeren Hanefî doktrindeki en eski "gerekçeli düzenleme" olduğunu düşünüyoruz.[902] Hassâf sonrasında Orta Asyalı Hanefî fakihlerde bu sınırlama fikri kabul görmüştür. Ancak onlar, Hassâf'ın bu sınırlamayı belli bir şart dahilinde hâkimin

---

[900] Hilâl b. Yahyâ, **Kitâbü aḥkâmi'l-vaḳf,** (Haydarabad: Dâiretü'l-meʿârifi'l-Osmâniyye, 1355), s. 206.

[901] Hassâf, **Kitâbü aḥḳâmi'l-evḳâf,** (Mısır: Dîvânü umûmi'l-evkâf, 1322/1904), s. 158.

[902] Birazdan yer vereceğimiz Ebu Hafs el-Kebîr'in süre sınırlaması içeren fetvası bir gerekçe içermez. Ayrıca gerek Ebu Hafs el-Kebir'in fetvası gerekse Hassâf'ın metninde yer alan bu sınırlama göstermektedir ki, Kaya'nın Kudûrî ve Tahâvî'ye ait **Muḫtaṣar**'ları referans göstererek ilk dönem Hanefî metinlerinde vakıf olsun olmasın herhangi bir mal türü için kira süresine dair bir sınırlama yapılmadığı şeklindeki tespiti de (Kaya, **İcâreteyn,** s. 21) gerçeği yansıtmamaktadır. Bu ifadenin "kira süresi sınırlamasının kurucu imamlara ait çalışmalarda yer almadığı" şeklinde tashihi gerekmektedir.

takdirine bırakan düzenlemesi yerine ağırlıklı olarak belirli süreler tayin etmek suretiyle standart hale getiren görüşler ortaya koymuşlardır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu görüşlerden ilki, zâhirü'r-rivâye eserlerinin önemli ravilerinden Buharalı Ebû Hafs el-Kebîr'e aittir. O, temelde vakıf mallarını kiralamada süre sınırlamasını kabul eder ve bunun üst sınırı için çiftlik arazilerinde 3 yıl, bunların dışındaki mülklerde 1 yıl süre belirlemiştir. Ona göre çiftlik arazilerinde üst sınırın 3 yıla kadar çıkması, kiracının daha az süre için kiralamaya sıcak bakmaması dolayısıyla bu sürenin vakfın maslahatına olması sebebiyledir.[903] Sınırlamanın üst sınırı için bir sebep ortaya koyan ancak niçin sınırlama getirildiğine dair bir gerekçe belirtmeyen görüş öyle görülüyor ki, Hanefî doktrinde vakıf mülklerinin kiralanmasına dair süre sınırlaması içeren ilk fetva olmuştur.

Ebu Hafs el-Kebir'in ardından süre sınırlaması fikrinin 4/10. yüzyılda Belh meşâyihi arasında genel bir kabul gördüğünü ancak detaylarda farklı fetvalar verildiğini görüyoruz. Ebu'l-Kâsım es-Saffâr vakfın acil nakit ihtiyacı bulunması durumu haricinde, türleri arasında bir ayrım yapmaksızın vakıf mallarının kiralanmasının 1 yılla sınırlı olduğunu, bu sürenin üstünde yapılan kiralamaların câiz olmadığı yönünde fetva vermiştir.[904] Ebu Bekr el-İskâf'ın fetvası ise (5 yıl gibi) uzun süreli kiralamalarda akdin fâsid olmayacağını, hâkimin bu süreyi vakfın zararına görmesi durumunda iptal edeceğini, aksi durumda kiralamanın geçerli olacağı şeklindedir. İskâf'ın fetvasının Hassâf'ın yer verdiği hükme oldukça benzer olduğunu görüyoruz. Ebu Cafer el-Hinduvânî vakıf mülklerinin uzun süreli kiralanmalarını câiz görmezken, çiftlik arazilerinde bu süreyi tıpkı Ebu Hafs el-Kebir gibi -daha az süre için kiracıların istekli olmayacakları gerekçesiyle- 3 yılla sınırlamıştır. İsmi verilmeyen bir grup meşâyih de bu süreyi 1 yılla sınırlamış ancak vakfın yararına olması durumunda daha fazla süre için kiralanabileceğini ifade etmiştir. Ebu'l-Leys Semerkandî'nin konuyla ilgili değerlendirmesi ise hem vakfiyeyi hem de vakfın yararını gözetmesi açısından oldukça detaylı ve inceliklidir. Ona göre, vakfeden kişinin vakfiyesinde konuyla ilgili 1 yıldan fazla kiralanmaması şeklinde bir şart varsa

[903] Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât**, (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 190a.

[904] Semerkandî, **Kitâbü'n-Nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 311b; Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 52a.

daha fazla süreliğine kiralanması câiz olmaz. Eğer böyle bir şart yoksa, 2, 3 vb. kısa süreler için yapılan kiralamalar câiz olurken, daha uzun süreli kiralamalarda ise hâkim akdi iptal eder. İskâf ve Semerkandî'nin bu son durumla ilgili gerekçesi, Hassâf'ınkiyle aynıdır: Vakıf mülkiyetinin ortadan kalkıp özel mülke dönüşmesi endişesi.[905]

Buhara meşâyihinden Ebu Bekr Muhammed b. el-Fazl konuya tamamen vakıf yararı açısından bakmış ve vakıf mülklerinin uzun süreli kiralanmasını mutlak olarak fâsid görmemiştir. Ona göre uzun süreli kiralamalar yalnızca vakfın zararına olması durumunda hâkim tarafından iptal edilir. Aslen Semerkantlı olan, Buhara'da yaşayıp orada kadılık yapan Ebu'l-Hasen Ali es-Suġdî de Muhammed b. el-Fazl ile aynı görüştedir.[906] Muhammed b. el-Fazl'ın öğrencilerinden Ebu Ali en-Nesefî ise mütevellinin 1 seneden fazla süre için vakıf malını kiraya vermesini câiz görmezken, bunu yapması durumunda kira akdini sahih görmüştür.[907]

Hasîrî ile Keşşî, Ebu Bekir el-İskâf ile Ebu'l-Leys Semerkandî'nin görüşlerini öne çıkarırlarken, Nâsirüddîn Semerkandî sadece Ebu'l-Leys Semerkandî'nin görüşüne yer vermekle yetinmiştir.[908] Sadrüşşehid Hüsâmeddin ise farklı süre takdirinde bulunan fetvalar ile bu sınırlamayı vakfın yararına olacak şekilde hâkimin takdirine bırakanların görüşleri birleştirmiştir. O, çiftlik arazilerinde 3 yılı üst sınır kabul etmiş ancak daha azının vakfın yararına olması durumunda bu sürenin câiz kabul edilmeyeceği şeklinde fetva vermiştir. Çiftlik arazileri dışındaki mülklerde ise onun fetvası, üst sınırın 1 yıl olduğu ancak vakfın yararına olması durumunda daha fazlasının da câiz olacağı yönündedir. Sadrüşşehid ayrıca sınırlama süresinin farklı zaman ve coğrafyalara göre değişebileceğini de ifade ederek konunun değişime açık bir hüküm olduğunu, ilke olarak "vakfın yararının gözetilmesinin gerektiğini"

---

[905] Bk. Semerkandî, **Kitâbü'n-Nevâzil,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 260a, 268a, 311b; Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 52a-52b. Yukarıdaki fetvaların orijinal metinlerinin tercümesi için bk. Bedir, **Buhara Hukuk Okulu,** s. 211-212.

[906] Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c. 3, s. 313.

[907] Buhârî, **ez-Ẕaḫîra,** c. 12, s. 302;

[908] Hasîrî, **el-Ḥâvî,** (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 549), vr. 52a; Keşşî, **Mecmûʿu'l-ḥavâdiş,** (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067), vr. 144a; Semerkandî, **el-Mülteḳat,** s. 332. Semerkandî esasen Ebu'l-Leys Semerkandî'ye ait görüşü Ebu Cafer'e (Hinduvânî) nispet ederek vermiştir.

söylemiş olmaktadır.[909] Öğrencisi Velvâlicî ve Ûşî de bu görüşü benimsemiştir.[910] Kâdîhân konuyla ilgili görüşleri sıralayıp herhangi bir tercihte bulunmamıştır.[911] Fetva literatüründe Ebu'l-Leys'in "vakfiyedeki şartın dikkate alınması" şeklindeki kaydının ve kira süresinin vakfın yararına olacak şekilde belirli bir yılla sınırlandırılması fikrinin genel olarak kabul edildiğini görüyoruz.[912]

Uzun süreli kiralama vakıf mallarında câiz görülmediği için yapısı ve amacı gereği uzun süreli olarak kurulan *icâre-i tavîle* akdinin de bu mallar üzerinde kurulmasına cevaz verilmemiş ve böyle bir akit bâtıl kabul edilmiştir.[913] Bununla birlikte yegâne sebep bu da değildir. Hilal ve Hassâf'ın eserlerinde açıkça ifade edildiğine göre, vakıf mallarının piyasa bedelinin çok altında kiraya verilmesi de (gabn-i fâhiş) câiz değildir; böyle bir akit kâdı tarafından iptal edilmelidir.[914] Vakıf hukuku alanında kurucu doktrin yerine geçen bu görüş[915] *Buhara uygulamasındaki icâre-i tavîle*nin tıpkı yetim mallarında olduğu gibi vakıf mallarına da uygulanmasına engel teşkil etmektedir. Nitekim yine yapısı ve amacı gereği *icâre-i tavîle*de ücret, son yıl hariç sürenin kahir ekseriyetinde piyasa ücretinin çok altındadır. Başka bir ifadeyle son yıla kadar geçen yılların tamamında kiracı tarafından gabn-i fâhiş derecesinde düşük ücret ödenmektedir. Bu da *icâre-i tavîle*nin vakıf mallarına uygulanmasına engel teşkil eden ikinci husustur.

Vakıf mallarında *icâre-i tavîle*nin uygulanabilmesi için her biri yukarıdaki iki problemden birini ortadan kaldıran iki farklı fıkhî çözüm teklif edilmiştir. Bu çözümler

---

[909] Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât**, (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 190a.

[910] Velvâlicî, **el-Fetâvâ el-Velvâliciyye,** c. 3, s. 95; Ûşî, **el-Fetâva's-Sirâciyye,** s. 399.

[911] Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c. 3, s. 313.

[912] Örneğin bk. Buhârî, el-Muḥîṭ, (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 12, s. 87; **ez-Ẕaḫîra,** c. 12, s. 302.

[913] Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât**, (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 196a; Nesefî, **Fetâvâ Şeyhilislâm,** s. 60; Kirmânî, **Cevâhirü'l-fetâvâ,** s. 494; Attâbî, **Cevâmiʿu'l-fıḳh,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi, 607), vr. 265b.

[914] Bk. Hilâl b. Yahyâ, **Kitâbü Aḥkâmi'l-vaḳf,** s. 208; Hassâf, **Kitâbü aḥkâmi'l-evḳâf,** s. 205.

[915] Hilal ve Hassâf'ın görüşlerini vakıf hukukunda kurucu doktrin yerine geçen görüşler olarak anmamızın sebebi, Hanefî vakıf öğretisinin bu iki yazarın eserleriyle tamamlanmış olmasındandır. Tespitlerimize göre Şeybânî'nin eserleri vakıf hukuku noktasında diğer alanlara oranla yetersiz kalmıştır. Bunun sebebi muhtemelen Ebû Hanîfe'nin vakfı geçerli bir hukuki tasarruf görmeyişi ve geçerli görmediği bir hukuki tasarruf hakkında yeterli düzenleme yapmamasıdır. Bize göre bu yetersizlik bir sonraki yüzyılda Hilal ve Hassâf'ın eserleriyle giderilmiş ve Hanefî vakıf hukuku doktrini bu yüzyılda bu iki ismin eserleriyle oluşmuştur.

aynı zamanda *icâre-i tavîle*de gerçekleştirilen üçüncü kurguyu ve değişimi temsil etmektedir. Bunlardan ilkine göre vakıf mülkü *icâre-i tavîle* yoluyla her bir/üç yılı ayrı bir akit olmak üzere örneğin 30 yıllığına kiraya verilir. Bu durumda ilk yıl için kurulan akit bağlayıcı iken, bunun dışındakiler geleceğe yönelik (*muzâf*) olarak kuruldukları için bağlayıcı olmazlar. Tespitlerimize göre bu çözüm yoluna ilk defa 4/10. yüzyılın sonlarına ya da 5/11. yüzyılın başlarına ait bir metin olan *Fetâvâ ehl-i Semerḳand*'da[916] verilmiştir. Buradan hareketle *icâre-i tavîle*nin vakıf kurgusunun 4/10. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıktığı yönünde bir tahmin yapmamızı mümkün kılar. Ardından Atâ b. Hamza es-Suġdî bu çözüm yolunu fetva olarak vermiştir.[917] Bu görüşe yer veren ya da bununla fetva veren isimlerin, kiralama ücretinin son yıl haricinde piyasa ücretinin altında olması problemine dair herhangi bir değerlendirme yaptıklarını göremiyoruz. Bu isimler muhtemelen kurucu doktrinde böyle bir şartın bulunmayışını dikkate almışlar ya da daha gerçekçi bir tahminle vakıf yararına olsun diye koşulan bu şartın *icâre-i tavîle*de vakıf aleyhine işlediğini düşünerek ilgili şarttan vazgeçmişlerdir.

Burhâneddin Buhârî, ismini vermediği meşâyihten birine[918] ait *Şerhu Ḥiyeli'l-Hassâf'*tan aktardığı bu çözüm yolunu zayıf bulmuştur. Nitekim vakıf mallarında uzun süreli kiralamanın geçerli görülmemesinin amacı bir önceki başlıkta da değindiğimiz gibi zamanla özel mülk sanılması suretiyle vakfı iptal olmaktan korumaktır. Oysa teklif edilen çözüm yolunda örneğin 30 sene gibi uzun süreli bir kiralama söz konusu olduğundan bu ihtimal devam etmektedir. O yüzden kendisi, *vakıf mallarında icâre-i tavîle* uygulaması için süreyi 3 yılla sınırlamıştır. Böylelikle her bir akit 3 yıldan fazla yapılmadığı için vakıf mülklerinin kiralanması konusunda getirilen sınırlamaya kağıt üzerinde riayet edilmek suretiyle bu mülkler üzerinde *icâre-i tavîle* uygulanabilmiştir. Buhârî'nin zayıf gördüğü bu görüş, aynı yüzyılda Kirmânî ve Kâdîhân tarafından herhangi bir eleştiriye konu edilmeksizin bir çözüm yolu olarak teklif edilmiştir.[919]

---

[916] Bk. "İkinci Bölüm."

[917] Bkz. Sadrüşşehid, **Kitâbü'l-vâḳıʿât**, (İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979), vr. 196a; Nesefî, **Fetâvâ Şeyhilislâm,** s. 60.

[918] Bu kişinin Halvânî olduğunu tahmin ediyoruz. Çünkü Burhaneddin Buhârî **el-Muḥîṭ**'te Halvânî'ye ait **Şerhu Ḥiyeli'l-Ḥassâf**'tan çokça faydalanır. Ayrıca daha evvel değindiğimiz üzere gelenekte bu eser üzerine Halvânî'den başka birinin şerh yazdığını da bilmiyoruz.

[919] Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c. 3, s. 313; Kirmânî, **Cevâhirü'l-fetâvâ,** s. 494. Daha sonra aynı çözüm yolu önemli fetava müelliflerinden Bezzâzî tarafından da benimsenmiştir. Bk. Bezzâzî, **el-Fetâva'l-Bezzâziyye,** c. 6, s. 14.

İkinci problemi ortadan kaldırmak üzere meşâyihin teklifi yine *icâre-i tavîle*ye ikinci bir fıkhî çözüm eklemek şeklinde olmuştur. "İcâre-i tavîle + ibrâ" şeklinde formüle ettiğimiz bu uygulamada vakıf mütevellisi her yılı piyasa fiyatına (ecr-i misil) kiraya verir ve sonrasında da kiracıyı (son yıla ait yüklü miktardaki ücret dışındaki) bu ödemelerden ibrâ eder. Böylece (yüklü miktarda bir ödemenin belirlendiği son yıl dışında) kiracının mal sahibine ödeyeceği bir ücret kalmaz. Son yıl için belirlenen yüklü miktardaki kira ücreti ise piyasanın çok üstünde ve dolayısıyla vakıf lehine olduğu için zaten bir problem teşkil etmez. Bütün bunlardan sonra ictihada açık bir konu olan (müçtehedün fih) bu *icâre-i tavîle*nin geçerliliği bir hakim kararıyla da onaylanır ve kesin olarak geçerlilik kazanır.[920]

B. Yetim Mallarında İcâre-i Tavîle (6/12. yüzyılın ilk yarısı)

Daha çok fıkıh usulünde ortaya konulan ehliyet doktrini, ergenlik dönemine gelmemiş kişilerin hukuki tasarruflarını onların haklarını koruyacak şekilde düzenlemiştir. Bu bağlamda yetimlerin alım-satım, kiralama-kiraya verme gibi yarar-zarar ihtimali olan ivazlı tasarrufları kanuni temsilcisinin iznine bağlanmıştır. Ayrıca kanuni temsilcilerinin onlar adına yapacakları bu nitelikteki tasarruflar için de yetimin zarara uğratılmaması şartı koşulmuştur. Bu yüzden kanuni temsilcinin yetime ait bir mal ile değerinin çok üstünde ya da çok altında (gabn-i fâhiş) yaptığı tasarruflar geçersiz/gayri nâfiz sayılmıştır. Bu bağlamda örneğin kanuni temsilcinin yetimin malını değerinin çok altında satması ya da kiraya vermesi, aynı şekilde yetimin malıyla değerinin çok üstünde bir malı satın alması ya da kiralaması durumunda bu akitler nâfiz yani geçerli olmayacak ve herhangi bir hukuki sonuç doğurmayacaktır.[921]

Doktrinde, kanuni temsilcisinin yetimin malı üzerindeki tasarruf hakkının bu şekilde sınırlandırılması *icâre-i tavîle* akdi açısından problem teşkil etmektedir. Bilindiği üzere, *icâre-i tavîle* yoluyla kiralanan mallarda son yıl için belirlenen ücret ecr-i mislin çok üstündedir. Aynı şekilde bu yolla kiraya verilen mallarda da son yıl haricindeki yıllar için belirlenen kira ücreti ecr-i mislin çok altındadır. Yetim malının bu yolla kiraya verilmesi ya da onun adına bir şey kiralanması durumunda gabn-i

[920] Buhârî, **ez-Ẕaḫîra,** c. 12, s. 303, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 22, s. 101.

[921] Şeybânî, **el-Aṣl,** c. 3, s. 489, **el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr,** s. 531; Serahî, **el-Mebsûṭ,** c. 15, s. 151; Kâsânî, **Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ,** c. 4, s. 178.

fâhişle yapılmış bir akit söz konusu olacak ve bu akit geçersiz/gayri nâfiz sayılacaktır. Bu nedenle de *basit icâre-i tavîle* akdinin yetim mallarında uygulanması mümkün değildir.[922]

İcâre-i tavîle akdinin yetim mallarında uygulanması özelinde ortaya çıkan bu problemden 4/10 ve 5/11. yüzyıllar ile 6/12. yüzyılın ilk yarısında kaleme alınmış fetva kitaplarında bahsedildiğini tespit edemedik. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu problem kendisine ilk defa 6/12. yüzyılın ikinci yarısında kaleme alınan fetva kitaplarında yer bulmuştur. Buna göre *icâre-i tavîle*nin yetim malına uygulanması probleminin bu tarihlerde ya da bundan bundan biraz önce, yani 6/12. yüzyılın ilk yarısında tartışılmaya başlandığı söylenebilir.

*İcâre-i tavîle*nin yetim mallarında uygulanması meselesini ilk defa, yaklaşık olarak aynı tarihlerde kaleme alınan Burhâneddin Buhârî'nin *el-Muḥîṭ*'i ile Kâdîhân'ın *Fetâvâ*'sında görüyoruz.[923] Her iki isim de, *icâre-i tavîle*deki özel ödeme şeklinden dolayı, yetim malıyla kiralama durumunda çok miktardaki ücretin, yetim malını kiraya verme durumunda ise az miktardaki ücretin kendisine karşılık geldiği zaman diliminde bu akdin câiz olmadığı konusunda hemfikirdir. Nitekim bu iki durumda, kanuni temsilcisinin yetimin zararına bir tasarrufu söz konusudur. Onun bu tür tasarruflarının geçerli olmadığı (gayri nâfiz) hususundan bahsetmiştik.

Her iki ismin hem fikir olduğu diğer husus da, *icâre-i tavîle*nin tek bir akitten mi, birden fazla akitten mi teşekkül ettiği hususunun, onun yetim malına uygulanmasıyla olan ilişkisidir. Yetimin zararına olan sürede *icâre-i tavîle*nin câiz olmadığı konusu tartışmasızken, bu adem-i cevazın onun zararına olmayan süreye sirayet edip etmeyeceği konusu doğrudan bu meseleyle bağlantılıdır. Aralarında Zahîrüddin Mergînânî'nin de bulunduğu isimlerden, *icâre-i tavîle*nin tek bir akitten teşekkül ettiği görüşünde olanlara göre, akitteki bu fâsid olma durumu (adem-i

[922] Yetim mallarında *icâre-i tavîle* akdinin yapılamamasın sebebi yukarıda bahsettiğimiz gibi, bu akdin ödeme şeklinin Hanefî mezhebinin yetim doktrini ile uyuşmaması nedeniyledir. Bazı çağdaş çalışmalarda ortaya konulan (bk. Bardakoğlu, "Vesâyet", c. 43, s. 68) "arazisini uzun süreli (üç ve daha fazla sene için) kiraya veremeyeceği görüşü o dönem uygulamasında küçüğün aleyhine olabilecek riskler bulunması" gerekçesi ise bize göre hem belirsiz hem de gerçeği yansıtmaktan uzaktır.

[923] Daha önce de geçtiği üzere Burhâneddin Buhârî **el-Muḥîṭ**'i 575/1179-583/1187 yılları arasında kaleme almışken Kâdîhân **Fetâvâ**'sının imlâsına 10 Muharrem 578/16 Mayıs 1182 tarihinde başlamıştır. Bk. "Dördüncü Bölüm."

nefâz/geçersizlik kastediliyor) akdin geri kalanına da sirayet ederek bütün akdi fâsid kılar. *İcâre-i tavîle*nin birden fazla akitten teşekkül ettiği görüşünde olanlara göre ise bu fesatlık durumu akdin geri kalanına sirayet etmez. Burhaneddin Buharî'nin meseleyi işlediği bağlamdan anlaşıldığı üzere Sadrüşşehid Hüsameddin, peşin verilmesi ya da bunun şart koşulması durumunda ücrette mülkiyet hakkı doğması konusu haricindeki diğer bütün hükümlerde *icâre-i tavîle*nin birden fazla akitten teşekkül ettiğini kabul etmektedir. Bunun gereği olarak da ona göre *icâre-i tavîle,* yetimin zararına olmayan süre hakkında geçerli/nâfiz olacaktır.[924]

Fetva literatüründe gerek uzun süreli kiralamaların gerekse *icâre-i tavîle*nin yetim uygulanabilmesi için vakıf mallarındaki "icâre-i tavîle + ibrâ" usulüyle benzer içerikte bir fıkhî çözüm teklif edildiğini görüyoruz. Ancak bu fıkhî çözümün uygulanışı, yetimin mal sahibi ya da kiracı olmasına göre değişiklik arz etmektedir:

Yetim malının kiraya verilmesi durumunda kira ücretinin tamamı son yıl için tahsis edilir, önceki seneler içinse ecr-i misil ya da fazlası olan bir ücret takdir edilir. Sonrasında yetimin velisi olan babası, son yıl haricindeki yılların kira borcundan kiracıyı ibrâ eder. Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre akdin tarafı olduğu için bu ibrâsı da geçerli olur. Son yıl için belirlenen yüklü miktardaki kira ücreti ise piyasanın çok üstünde ve dolayısıyla yetim lehine olduğu için zaten bir problem teşkil etmez. Eğer akdin bu hukuki çözümle birlikte kurucu imamlar arasında ittifakla geçerli olması isteniyorsa ilgili akit hâkim kararıyla desteklenir. Nitekim ictihadi konularda verilen hâkim kararı bir hükmü ittifakla geçerli hale getirir.

Yetim çocuk için -örneğin- 20 yıllığına *icâre-i tavîle* yoluyla mülk kiralanması durumunda ise yıllık kirası örneğin 100 birim olan bir yeri ilk 10 yıl çok az ücret karşılığında, ikinci 10 yıl da örneğin 1000 birime kiralar; böylece hem akit câiz olur hem de maksat hasıl olmuş olur. Bu son durumda ikinci 10 yıl için belirlenecek ücretin

[924] Bk. Buhârî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 12, s. 86, c. 22, s. 99, **ez-Ẕaḫîra,** c. 12, s. 300; Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c. 2, s. 304, 312, c. 3, s. 327.

(örnekte 1000 birim) piyasa ücretinin "gabn-i fahiş düzeyinde" üzerinde olmaması gerekir.[925]

Görüldüğü üzere meşâyih, *icâre-i tavîle*nin vakıf ve yetim mallarında uygulanması halinde ortaya çıkan doktrine uygunluk problemine yine aynı şekilde çözüm bulmuştur: fıkhî bir çözüm akdi olan *icâre-i tavîle*ye, yeni çözümlerin eklenmesi. Böylece özel mülklerde uygulanan *icâre-i tavîle* akdi, vakıf ve yetim mallarındaki yeni uygulamasında "karma bir fıkhî çözüm"e dönüşmüş ve Hanefî vakıf doktriniyle uyumlu hale getirilmiştir. Yine meşâyih, *vakıf malı konulu icâre-i tavîle* akitlerinin geçerli olabilmesi için koştukları bu kompleks şartların gerçek hayatta da fiilen uygulanmasını bizzat sağlamıştır. Buna Necmeddin Nesefî'nin, Hasan b. Atâ b. Hamza es-Sugdî'nin kendi el yazısından naklettiği ve yukarıda öngörülen bütün *icâre-i tavîle* şartlarını içeren, ayrıca yargı kararıyla da geçerliliği onaylanan 498/1104 tarihli gerçek bir vakıf *icâre-i tavîle*si sözleşmesini örnek gösterebiliriz.[926]

VIII. *İcâre-i Tavîle*den *İcâreteyn*e: Türev Bir Akdin Asıl Akit Haline Gelişi

Son olarak Osmanlı coğrafyasında *icâre-i tavîle* akdi model alınarak kurgulanan ve bu yönüyle *icâre-i tavîle*nin kendisinden sonra meydana gelen fıkhî değişimde bir "asıl" haline geldiği icâreteyn akdine değinmek istiyoruz. Geride detaylıca gördüğümüz üzere *icâre-i tavîle* akdi doğduğu yüzyıldan itibaren çeşitli değişim ve dönüşümlere uğrayarak gelişimini yüzyıllar boyunca sürdürmüş bir akittir. Menşei itibariyle Ebû Hanîfe'nin kurguladığı bir fıkhî çözüme dayanan ve tahrîc yoluyla türetilen *icâre-i tavîle* bu yönüyle türev bir akittir. Ancak ilerleyen yüzyıllarda Osmanlı coğrafyasında da *icâre-i tavîle* akdi esas alınarak *icâreteyn* ismindeki yeni bir akit kurgulanmış ve *icâre-i tavîle* bu değişimle birlikte bu "türev akit" konumundan çıkarak "asıl akit" halini almıştır.

---

[925] Buhârî, **ez-Ẕaḫîra,** c. 12, s. 301, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 12, s. 86-87, c. 21, s. 232-233, c. 22, s. 100; Kâdîhân, **Fetâvâ Ḳāḍîḫân,** c. 2, s. 312; Zahîrüddin el-Buhârî, **el-Fetâva'z-Ẓahîriyye,** (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Murad Molla, 1135), vr. 39a.

[926] Bk. Buharî, **el-Muḥîṭ,** (Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004), c. 22, s. 106-108; Celaleddin İmâdî, "Ġurerü'ş-şurûṭ"**, Celâleddîn el-İmâdî'nin Ğurerü'ş-Şürût ve Dürerü's-Sümût Adlı Eserinin Tahkîk Ve Tahlîli,** mlf. Şenol Saylan, (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2012), s. 370-371.

Kaya'nın Ömer Hilmi Efendi'den (ö. 1307/1889) naklen verdiği bilgilere göre, İstanbul'da peş peşe meydana gelen yangınlarda birçok vakıf mülkünün yanması ve yeniden inşası için gerekli vakıf malının bulunmaması üzerine 1020/1612 tarihinde sadır olan irade-i seniyye ile Osmanlı coğrafyasında icareteyn uygulamasına geçilmiştir.[927] Zaruret hallerini işaret eden belirli şartlar altında mütevelli klasik icâre akdiyle (*icâre-i vâḥide*) bir vakıf malını, hâkimin izni dahilinde icareteynli vakıf haline getirebilmektedir.[928] İcâreteyn akdi, belli bir peşin meblağ ödeyen veya tamiratını yapan kişiye kiralanan vakıf bina üzerinde kayd-ı hayat şartıyla tasarruf imkânı veren çift bedelli bir kiralama akdidir. Bu akitte kiracı gerçek kıymetine yakın veya eşit bir peşin kira bedeli (*icâre-i muʿaccele*) ve buna ilâve olarak her ay yahut yıl sonunda bir kira bedeli (*icâre-i müʾeccele*) daha ödemektedir.[929] Mütevelli peşin aldığı bedelle vakfın yeniden inşasını veyahut tamirini gerçekleştirmektedir. Ya da bu işi peşin bedele mahsuben kiracı yapmaktadır. Buna mukabil kiracı, kayd-ı hayat şartıyla tasarruf etme, öldüğünde evladına intikal etme, ferâğ etme, istîfâ edemediği peşin bedeli geri alma, alacaklıların müdahale edememesi gibi haklara sahip olmaktadır.[930]

Kiracının sahip olduğu ilk üç hak, klasik icare akitleri ile *icâre-i tavîle* akdinde bulunmayan ve *icâreteyn* akdini bunlardan farklı kılan hususlardır. Buna karşın çift bedelli bir kiralama akdi olması noktasında *icâreteyn* akdinin *icâre-i tavîle* esas alınarak kurgulandığı ifade edilmektedir. *İcâreteyn*, yukarıda bahsettiğimiz yangın vb. durumlarla oluşan zaruret durumları sebebiyle *icâre-i tavîle* akdinden mülhem olarak akdin her iki tarafına da amaçladıkları faydanın sağlandığı fıkhî çözüm nitelikli bir akit olarak karşımıza çıkmaktadır. Kayd-ı hayat şartıyla tasarruf, intikal ve ferâğ gibi *icâre-i tavîle*de hiç bulunmayan hukuki sonuçlar doğuran bu akit, öyle görünüyor ki farklı ihtiyaçları karşılamak üzere *icâre-i tavîle* akdinden hareketle kurgulanmış onun gelişmiş ve yeni bir versiyonudur.[931] Nitekim her iki akitte de temel gayenin faizsiz finans temin etmek olması, fıkhî çözüm nitelikli birer icâre akdi olmaları, iki farklı

[927] Kaya, Süleyman, **Osmanlı Hukukunda İcâreteyn,** s. 77.

[928] Bunlar; vakıf mülkün kendisinden yararlanılması mümkün olmayacak şekilde harap olması, tamir için vakfın yeterli kaynağının bulunmaması, borç para alınamaması, klasik icâreyle kiraya verilip ücretinden tamirinin yapılması imkanının bulunmaması gibi şartlardır. Bk. Kaya, **İcâreteyn,** s. 138.

[929] Ahmet Akgündüz, "İcâreteyn" **DİA,** (İstanbul: 2000), c. 21, s 389.

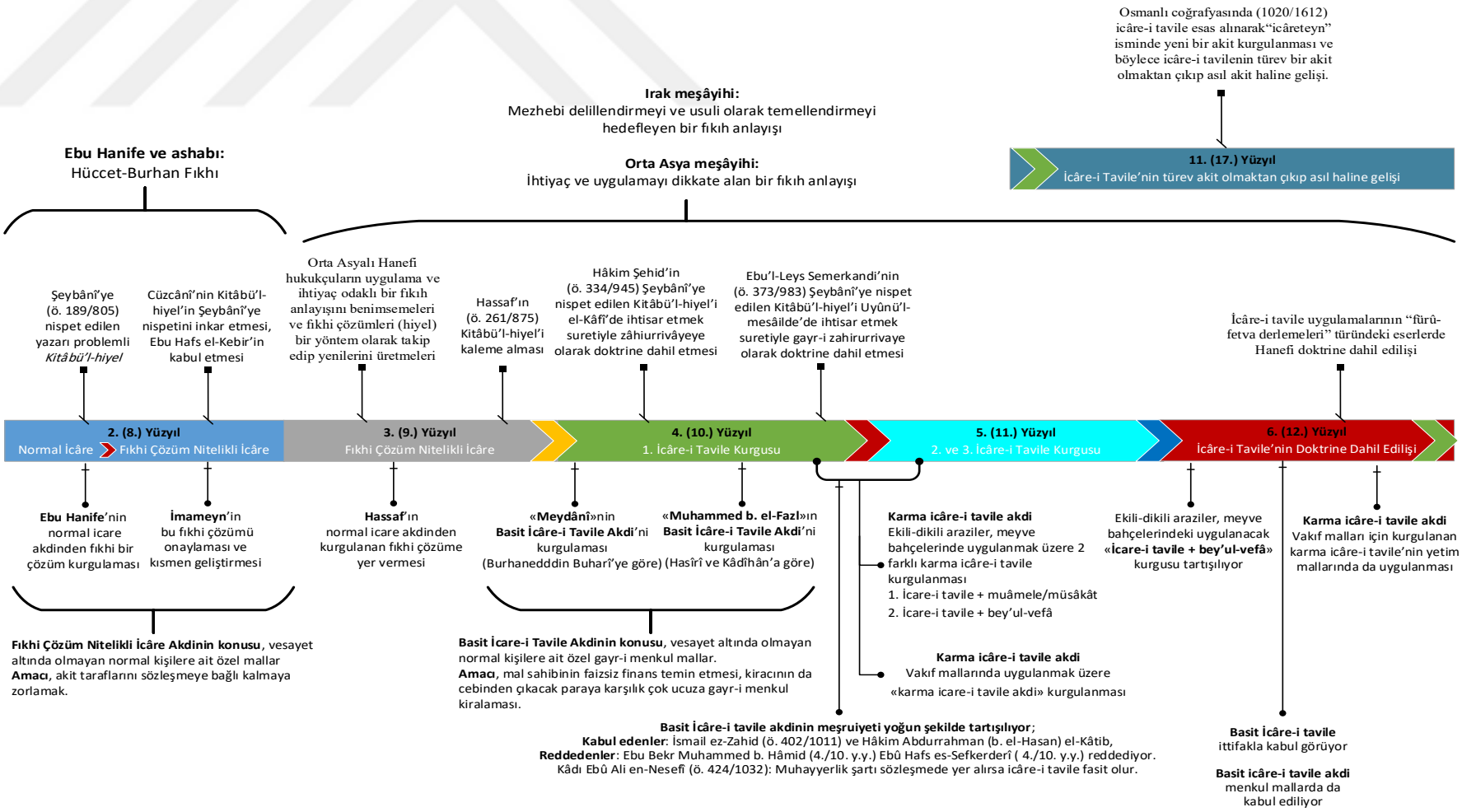
[930] Bk. Kaya, Süleyman, **Osmanlı Hukukunda İcâreteyn,** s. 13.

[931] Bk. Ahmet Akgündüz, "İcâreteyn", c. 21, s 389.

ödeme şekline sahip olmaları ve nihayet uzun süreli olarak kurulmaları, aralarındaki bu güçlü ilişkiyi gösteren hususlar arasında yer almaktadır. Bu yönüyle *icâre-i tavîle* akdi, ortaya çıktığı dönemden yüzyıllar sonra, toplumun ihtiyaçlarına cevap vermek amacıyla kurgulanan yeni bir akit için asıl ve menşe teşkil edebilmiştir. Bu da onun yüzyıllar ötesine uzanan etkisinin önemli bir göstergesidir.

*İcâre-i tavîle*nin doktrindeki kökenlerinden itibaren bu üç yüzyıllık süre içerisinde geçirdiği, çalışmamız boyunca detaylıca incelediğimiz bu değişimi aşağıda verdiğimiz zaman çizelgesi üzerinden ana hatlarıyla takip etmek mümkündür.

Tablo 13: İcâre-i Tavîle Örnekliğinde Hanefî Doktrinde Gerçekleşen Fıkhî Değişim



Değerlendirme

Hanefî mezhebinin kurucu doktrininde hüccet ve burhan merkezli bir anlayışın esas alınmış ve bu anlayış ağırlıklı olarak mezhep birikimini delillendirmek ve usul açısından temellendirmek gibi alanlarda faaliyet gösteren Irak meşâyihi tarafından sürdürülmüştür. Orta Asya Hanefî meşâyihi ve özellikle de bizim *müftü meşâyih* dediğimiz kimseler fıkıh anlayışlarında ise bu iki anlayışa nispetle köklü bir değişim yaşanmıştır. *Müftü meşâyih*, kurucu imamların yaşadığı bölgeden farklı bir coğrafyada ve üstelik İslam dinini yeni kabul edenlerin oldukça yüksek sayılara ulaştığı bir toplumda Müslümanların hem dinî-ahlâki hem de hukuki problemlerinin çözümünün kendilerinden beklendiği adeta bir merciiyyet vazifesi görmüşlerdir. Bu sorumluluğun bir sonucu olarak onların fıkıh anlayışlarında toplumun uygulama ve ihtiyaçlarını daha fazla gözetme yönünde bir değişim gözlemlenmektedir. Bunun en bariz göstergesi de, müftü meşâyihin, çoğunlukla toplumun hukuki ihtiyaçlarını dikkate alan ve onları daha kolay uygulanabilir nitelikte çözümler sunan fetvalarıdır. Hanefî mezhebinde Orta Asya'da ortaya çıkan yeni bir yazın türü olan fetva literatüründe derlenen bu fetvalar bahsettiğimiz nitelikteki hukuki çözümleri sunarken en fazla iki enstrümana atıfta bulunmuştur: Örf ve fıkhî çözümler (*ḥiyel- şerʿiyye*). Hanefî mezhebinde örf ile fıkhî çözümlerin toplumun hukuki problemlerini çözen iki değişim aracı haline gelişi ise tamamen fetva literatüründe ve de *müftü meşâyih*in eliyle gerçekleşmiştir. Örfe nispetle daha kapsamlı ve etkili bir araç olarak fetva literatürüne dahil edilen fıkhî çözümler özellikle kesin naslarla sabit yasakların ortaya çıkardığı problemleri çözümde bölge müftüleri tarafından çok etkili bir şekilde kullanılmıştır. Bu bağlamda *müftü meşâyih*, daha önce kurucu doktrinde ya da hemen sonrasında kurgulanan fıkhî çözümlerden faydalandıkları gibi, bizzat kendileri de çok erken dönemden itibaren yeni fıkhî çözümler kurgulamışlardır. Toplumsal uygulama ve ihtiyacın hukuk normu vazederken dikkate alınması, bunun için örf ve fıkhî çözüm gibi hukuki enstrümanların kullanılması, bölgede yaşanan en temel fıkhî değişim olarak karşımıza çıkmaktadır.

*Müftü meşâyih*in fıkhî çözümleri kullanmak suretiyle İslam dinindeki faiz yasağına karşı alternatif olarak kurguladıkları en etkili ürünlerden biri de *icâre-i tavîle* akdi olmuştur. Kökeni itibariyle kurucu doktrine kadar uzanan bu akit başlangıçta Ebû Hanîfe tarafından belli şartlar altında bağlayıcılığını kaybeden bir akit olan klasik icâre

akdinde tarafları sözleşmelerine bağlı kalmaya zorlayan nitelikte bir fıkhî çözüm olarak vazedilmiştir. Ebû Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasen tarafından da onaylanan ve çok kısmi bir revizyona tabi tutulan bu fıkhî çözüm nitelikli icâre akdi, 3/9. yüzyılda Hassâf tarafından kaleme alınan *Kitâbü'l-ḥiyel*'de aynı niteliğiyle kendisine yer bulmuştur. Esasen bu fıkhî çözüm, klasik icâre akdi üzerinde bizzat kurucu imam tarafından gerçekleştirilmiş ilk değişimi temsil etmektedir.

4/10. yüzyıla geldiğimizde ise Buhara'da ilk Ebû Hanîfe'nin vazettiği bu fıkhî çözümü esas alarak bambaşka bir sonuca ulaşmak amacıyla yeni bir fıkhî çözümün kurgulandığını görüyoruz. Fetva literatüründeki iki farklı anlatıya göre Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-Meydânî ya da Ebu Bekr Muhammed b. el-Fazl'ın tarafından *taḫrîc* yöntemiyle adına *icâre-i tavîle* denilen yeni bir kiralama akdi kurgulanmıştır. Bu akdin en önemli özelliği finans ihtiyacı olan kimselere faize düşmeden finans sağlanacağı, finansörün de yine faize bulaşmadan cebinden çıkacak para karşılığında meşru bir fayda elde etmesidir. Bu akitte insanların birbirlerine herhangi bir fayda elde etmeden kolay kolay borç vermeyeceği gerçeğinden hareket edilmiş ve tarafların belli süreler sonunda sözleşmeden çıkabilmeleri sağlanmıştır. Bununla birlikte akitten beklenen faydanın taraflarca sağlanabilmesi için de onları sözleşmeye bağlı kalmaya zorlayan bazı yaptırımlar da akdin kurgusu içerisinde yer almıştır. Akdin kurgulanışı sırasında gözetilen en önemli özelliklerinden biri de sağladığı bütün bu faydanın yanı sıra Hanefî mezhebinin genel akit teorisi ve icâre akdi teorisiyle uyumluluğu olmuştur.

Özel bir amaçla karmaşık şartlara sahip olarak kurgulanan bu yeni akit şu şekilde işlemektedir:

1. 10 ya da 30 yıl gibi uzun bir süre için bir icâre akdi kurulur.

Ebû Hanîfe'nin fıkhî çözümünde yer almayan bu madde *icâre-i tavîle*yi kurgulayan otorite tarafından akde eklenmiştir. Sürenin bu şekilde uzun tutulmasındaki amaç aynı zamanda nakit paraya ihtiyacı olan mal sahibinin uzun süreli olarak peşin olarak alacağı kira ücretinden uzun süreli olarak faydalanmasını sağlamaktır. Tabi aynı zamanda kiracının da uzun süre çok ucuz bir ücret karşılığında kiraladığı maldan yararlanması sağlanmış olacaktır. Esasen kurucu doktrinde özel

mülkler üzerinde kurulacak icare akdinin uzun ya da kısa süreli olmasıyla ilgili bir düzenleme bulunmamaktadır. Ancak kira süresinin bu şekilde uzun süreli tutulması, 1 ya da 3 yıldan fazla kiraya verilemeyen vakıf mallarının *icâre-i tavîle* yoluyla kiralanmasında bir problem teşkil edecektir. Hanefî hukukçular bu problemi de *icâre-i tavîle* akdini bu problemi taşımayacak şekilde yeniden kurgulayarak aşmışlardır.

2. Kira ücretinin büyük bir kısmı son ay/yıl için, geri kalan kısmı da diğer yıllar için belirlenir ve toplam ücret peşin olarak kiracı tarafından mal sahibine ödenir.

Esasen ilk defa Ebû Hanîfe tarafından vazedilen fıkhî çözümden alıntılanan bu aşama, aynı zamanda mal sahibine peşin olarak yüklü bir kira ücretini peşin olarak ödeyen mal sahibinin son aya/yıla kadar kiraladığı maldan çok ucuza faydalanmasını sağlamaktadır. Başka bir ifadeyle mal sahibi, cebinden çıkan ve son aydan/yıldan önce sözleşmeyi feshetmesi suretiyle kendisine geri dönecek olan yüksek miktarda bir paranın karşılığında, emsal ücretin çok altında bir paraya karşılık bir mal kiralamış olmaktadır. Cebinden para çıkan tarafa "meşru bir fayda" sağlaması açısından akdin bu özelliğinin oldukça kritik öneme sahip olduğu aşikardır.

3. Kuruluş esnasında her bir yılın sonundaki üç günlük süre akitten hariç tutulur ve bu süre içerisinde akit tarafları sonraki yıllar için akdin devam ettirmeme hakkına sahip olur.

*İcâre-i tavîle*yi kurgulayan otorite tarafından icare akdine getirilen en köklü değişikliklerden biri bu madde ile sağlanmıştır. Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu fıkhî çözümde bu madde yer almaz. Nitekim madde sayesinde mal sahibi, kiralama ücreti olarak teslim aldığı parayla işini gördükten sonra bu üç gün içerisinde sözleşmeyi feshedip ileriye dönük kira ücreti olarak aldığı parayı -ki ücretin büyük bir kısmını oluşturmaktadır- kiracıya geri öder. Aynı şekilde ileriye dönük kira ücreti olarak büyük bir miktar para ödeyen kiracı da, parasına ihtiyaç duyduğunda bu üç günlük süre içerisinde akdi feshedip parasını geri alabilmektedir. Üç günlük muhayyerlik süresi, her iki taraf için de akdin bağlayıcılığını ortadan kaldırma ve dolayısıyla paralarını, mallarını geri alabilme imkânı sağlamaktadır.

Böylece Ebû Hanîfe'nin tarafları sözleşmeye bağlı bağlı kalmaya zorlayan fıkhî çözümü üzerine tek bir kritik madde ilave suretiyle akit taraflarının ikisinin de

faydasına olacak şekilde faizsiz finans sağlayacak bir akit türü elde edilmiştir. Burada hem normal icare akdinden hem de onun üzerine Ebû Hanîfe tarafından kurgulanan fıkhî çözümden hem mahiyet hem de amaç olarak farklı yeni bir fıkhî çözüm üretilmiş olmaktadır.

Bu yeni fıkhî çözümün toplumun ihtiyacına karşılık vermesinin yanı sıra aynı zamanda kurucu doktrinle uyumlu olmasına da dikkat edilerek hukuki değişimin bir süreklilik içerisinde gerçekleşmesi sağlanmıştır. Esasen *icâre-i tavîle*yi bu denli karmaşık ve bir o kadar da incelemeye değer kılan da bu yönüdür. Nitekim ilk maddeyle ilgili konuşacak olursak, kurucu doktrinde icare akdinin süresini kısıtlayıcı herhangi bir norm bulunmaz. Bu madde açısından *icâre-i tavîle* kurucu doktrinle -en azından konusu özel mülk olan akitlerde- uyumludur. Aynı şekilde kiralama ücretinin kira süresine orantısız bir şekilde dağıtılması ya da başka bir ifadeyle kira ücretinin son yıl dışındaki süreler için emsal ücretin altında tutulması, alışılmışın dışında da olsa Hanefî icare teorisi açısından -en azından yetim olmayan kişilerin özel mülkleri söz konusu olduğunda- bir problem teşkil etmez.

*İcâre-i tavîle*nin bu ilk kurgusunda Hanefî akit teorisine uygunluğu açısından en fazla tartışmaya konu olan kısım ise 3. madde olmuştur. Ortaya çıkışından sonra *icâre-i tavîle*yi Hanefî akit teorisine aykırı olduğu için câiz görmeyenler bu maddeyi öne sürmüşlerdir. Nitekim *icâre-i tavîle*de her yılın sonunda bulunan üç günlük muhayyerlik süresi toplam kira süresi düşünüldüğünde 3 günden fazladır. 3 günden fazla muhayyerlikler de Ebû Hanîfe'ye göre akdi fâsid kılar. Ebû Yûsuf ve Muhammed b el-Hasen'in görüşüne göre de akdin sonu için koşulan muhayyerlikler akdin tamamı için geçerli olur. Bu durumda kira süresinin tamamında taraflar akdi feshetme yetkisine sahip olur ki bu da tarafların kira bedeli ve kiralanan malda faydalanmasını engeller.

*İcâre-i tavîle*nin daha ortaya çıktığı yüzyılda dikkate alınan bu problemin, tarafların akdi feshetme yetkisine sahip olacakları her yılın sonundaki üç günlük sürenin akit dışı tutulmasıyla çözüme kavuşturulduğunu görüyoruz. Nitekim imamlardan muhayyerliklerle ilgili aktarılan hükümler, akit içerisinde yer alan muhayyerlikler hakkındadır. *İcâre-i tavîle* uygulamasında Orta Asyalı Hanefî alimler tarafından hazırlanan örnek sözleşmelerde bu sürenin akit dışı bırakıldığının özellikle

belirtildiğini görüyoruz. Bu durum bölge meşâyihinin *icâre-i tavîle*nin Hanefî akit doktrinine uygunluğunu ne kadar önemsediğinin somut bir göstergesi olarak görülmelidir. Bununla birlikte *icâre-i tavîle*, ortaya çıktığı 4/10. yüzyıl ile bunu takip eden yüzyılda Hanefî akit teorisi açısından yukarıda yer verdiğimiz gerekçeden dolayı bazı isimlerce fâsid görülerek câiz kabul edilmemiştir. Ancak 6/12. yüzyıla geldiğimizde akde cevaz verenlerin görüş ve gerekçeleri ağır basmış ve bu yüzyılda *icâre-i tavîle*nin yukarıda yer verdiğimiz ilk kurgusu bölge meşâyihinin ittifakıyla câiz kabul edilmiştir. Böylece Hanefî mezhebinde, kökeni itibariyle benzerleri görülse de, mahiyeti ve sonuçları itibariyle tamamen yeni olan bir akit, bölge meşâyihi tarafından kurgulanmış ve yaklaşık iki yüzyıllık bir süreç içerisinde yaşanan tartışmalardan sonra doktrine tam bir kabulle dahil olmayı başarmıştır.

Bu yüzyılın sonlarında ya da 5/11. yüzyılın başlarında *icâre-i tavîle* akdinin yeniden kurgulanarak farklı bir hukuki niteliğe kavuştuğunu, basit bir fıkhî çözümden karma bir fıkhî çözüme dönüştüğünü görüyoruz. Ortaya çıkışından sonra *icâre-i tavîle* üzerinde gerçekleşen en köklü değişim onun bu ikinci kurgusunda yaşanmıştır. İlk ortaya çıktığında gayrimenkul mallarda uygulanan bu akit daha sonra ekili-dikili arazilerle meyve bahçelerinde uygulanmak istendiğinde Hanefî akit teorisi açısından iki problemle karşılaşıldığını görüyoruz. Ekin ve meyvelerin akde dahil edilmemesi durumunda arazi boş bir şekilde teslim edilmediği için akdin sıhhat şartı, dahil edilmesi ve dolayısıyla bunlardan faydalanma hakkının kiracıya verilmesi durumunda ise icare akdine aynı tüketilen bir mal konu edildiği için akdin inʿikad şartı ihlal edilmiş olmaktadır. Hanefî mezhebinde ilk durumda akit fâsid, ikinci durumda ise bâtıl olmaktadır.

Orta Asya meşâyihinin doktrine aykırılık problemini burada yine iki farklı yolla çözdüğünü ve ekili-dikili arazilerle meyve bahçelerinde yapılan *icâre-i tavîle* akdini Hanefî akit teorisine uygun hale getirdiğini görüyoruz. Onlar tarafından teklif edilen bu iki çözüm yolu hem toplumun ihtiyacını görecek değişimi hem de mezhebe uygunluk açısından hukuki sürekliliği sağlamıştır. Çözümlerin her ikisinde de *icâre-i tavîle* akdi fıkhî çözüm niteliğini korurken artık "karma bir akit" haline dönüşmüştür. Teklif edilen ilk fıkhî çözüm, ekin ve ağaçların muʿâmele/müsâḳât yoluyla arazinin de *icâre-i tavîle* yoluyla kiracıya teslim edilmesidir ("icâre-i tavîle + muʿâmele/müsâḳât

”). Şeybânî’ye nispet edilen *Kitâbü’l-ḥiyel*’de ve Hassâf’ın *Kitâbü’l-ḥiyel*’inde farklı bir amaçla kurgulanmış bir benzerinin/aslının bulunmasının da etkisiyle meşâyih bu çözüme karşı çıkmaksızın destek vermiştir. Çözüm yolu olarak ortaya konan ve ekin ve ağaçların vefâen satışını, arazinin de *icâre-i tavîle* yoluyla kiraya verilmesini içeren ikinci fıkhî çözüm üzerinde yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Bunun sebebi, bir satış akdi olarak *beyʿu’l-vefâ*nın satış türü akitlerin hukuki niteliğine olan aykırılığı ve bu aykırılığın yapısal mahiyette olmasından dolayı giderilememesi, başka bir tabirle doktrine uygun hale getirilememesidir. Bu noktada Hanefî meşâyihin bir kısmı tercihini değişimden yana, diğer bir kısmı da doktrinden yana koyarken üçüncü bir grup da tabir-i câizse bu iki yaklaşımın ortasını bulmaya çalışmıştır. Değişimden yana olup insanların mevcut ihtiyacını önceleyen meşâyih grubu *beyʿu’l-vefâ*yı ya yeni bir karma akit olarak değerlendirmiş ya da geçerli bir satış akdi olarak değerlendirse de vefa şartını doğrudan bağlayıcı kabul etmiştir. Bu grubun Hanefî doktrine uygunluğu bu noktada çok fazla dikkate almadığını söyleyebiliriz. *Beyʿu’l-vefâ*yı, bâtıl kabul eden bir grupla mutlak olarak fâsid bir akit olarak değerlendiren meşâyih gruplarının doktrinden yana tavır koyduğunu ve bu akdin hukuki niteliğini belirlerken insanların ihtiyacını dikkate almadığını söyleyebiliriz. Bu nitelikteki görüşlerden biri de daha çok Semerkant meşâyihi tarafından kabul edilen *beyʿu’l-vefâ*nın rehin akdi olduğu görüşüdür. Doktrin ile ihtiyaç arasında dengeli bir karar vermeye çalışan son meşâyih grubu ise daha çok Buharalı Hanefî fakihlerden oluşmaktadır. Bunlar geri verme şartının zikredilmediği durumda akdi sahih, zikredildiği durumda ise fâsid kabul etmişlerdir. Bu noktadan sonra Buharalı meşâyihin bir kısmı takdir hakkını doktrinden yana kullanırken, ikinci bir grubun da insanların bu akde olan ihtiyaçlarından yana kullandığını görüyoruz. *Beyʿu’l-vefâ*nın fâsid olması durumunda malın kabzedilmesi sonrasında bu akdin hükmünü her açıdan fâsid akitler gibi kabul eden Zahîrüddin Mergînânî, Taceddin Ahmed, el-Kâdî es-Sadr el-Pezdevî ve Velvâlicî bu görüştedir. İkinci grupta yer alan meşâyihin ise bazı noktalarda toplumun ihtiyacını dikkate aldığına şahit oluyoruz. Sadrüşşehid’in fâsid olması durumunda *beyʿu’l-vefâ*yı, malı başkasına satamama konusunda mükrehin yaptığı satım akdi gibi kabul etmesi, sahih olması durumunda başkasına satmama vaadini Kâdîhân’ın kazâen/hukuken, Necmeddin Nesefî’nin de dinen bağlayıcı görmesi hep insanların bu akde olan ihtiyaçlarını gözetici tavırlarının bir sonucu olmuştur.

Karma icâre-i tavîle akdi üzerinde 5/11 ve 6/12. yüzyıllarda yaşanan bu tartışmanın yegâne sebebi, *beyʿu'l-vefâ*nın açıkça doktrine muhalif bir hukuki işlem olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu akdin sonuçları açısından mülkiyet devrinin tam olarak gerçekleşmediği anlaşılmaktadır. Oysa normal bir satış akdinde mülkiyet karşı tarafa intikal eder ve malın yeni sahibi bunun üzerinde istediği tasarrufta bulunabilir. *Beyʿu'l-vefâ*da ise müşteri satın aldığı malı bir başkasına satamamaktadır. Bu da doktrine açıkça aykırı bir hükümdür. Bu yüzden de meşâyih, *basit icâre-i tavîle* akdinde ve "muʿâmele/müsâkat + icâre-i tavîle" şeklindeki karma akitte olduğu gibi kurucu doktrinde bu akde asıl teşkil edebilecek bir hüküm bulamamışlardır. Oysa saydığımız bu iki akit türünün de kurucu doktrinde kendilerinden tahrîc edilebilecekleri asıllarının mevcut olduğunu gördük. Bu nedenle de *beyʿu'l-vefâ*nın hukuki niteliğinin ne olduğu konusunda yoğun tartışmalar yaşanmış ve gösterdiğimiz üzere bu akdin hukuki niteliğinin ne olduğu konusunda 10'dan fazla farklı görüş ortaya atılmıştır. Bu görüş çeşitliliğinin sebebi, *beyʿu'l-vefâ*yı Hanefî akit doktrininde belli bir yerde konumlandırmanın zorluğundan kaynaklanmaktadır. Böyle olunca da akdin hukuki niteliği konusunda belli bir görüş üzerinde uzlaşı sağlanamamıştır. Bununla birlikte mevcut görüşler arasında sonrakiler tarafından en çok benimsenenler; rehin görüşü, Kâdîhân'a ait "vefâ şartının zikredilmediği akdin sahih, vefânın da bağlayıcı olduğu" görüşü ile akdin sonuçları açısından sahih beyʿ, fasit beyʿ ve rehin akitlerinden her birinin özelliklerini taşıdığı görüşü (*kavl-i câmiʿ*) olmuştur.

İcâre-i tavîle akdinin geçirdiği üçüncü büyük değişim bu akdin vakıf ve yetim malları üzerinde uygulanmak istenmesi üzerine gerçekleşmiştir. Vakıf malları üzerinde normal icare akdinin kurulabilmesi için 3/9. yüzyıldan itibaren Hanefî vakıf doktrininde kendisine yer bulan iki hüküm *icâre-i tavîle*nin vakıf malları üzerinde uygulanmasını engellemiştir. Bu iki hükümden ilki vakıf mallarının 1 ya da 3 yıl gibi sınırlı bir süreden fazla kiraya verilememesi, ikincisi de vakıf mallarının piyasa bedelinin çok altında kiraya verilmesinin (gabn-i fâhiş) câiz olmayışıdır. Oysa *icâre-i tavîle*de mallar hem 10 yıl, 30 yıl gibi uzun süre kiralanmakta hem de son yıl haricinde kiralama ücreti piyasa fiyatının çok altında olmaktadır. Dolayısıyla vakıf malları söz konusu olduğunda *icâre-i tavîle* akdi Hanefî doktrine açıkça aykırı düşmektedir. Kiralama ücretinin piyasa fiyatının altında olması problemi, aynı zamanda *icâre-i*

*tavîle*nin yetim mallarına uygulanmasına da engel teşkil etmektedir. Hanefî meşâyih bu aykırılığı vakıf mallarında muhtemelen 4/10. yüzyılın ikinci yarısı olarak tarihlendirdiğimiz dönemde, yetim mallarında ise yine muhtemelen 6/12. yüzyılın ilk yarısında *icâre-i tavîle*ye ikinci bir fıkhî çözüm ekleyerek onu karma bir fıkhî çözüme dönüştürmek suretiyle gidermiştir. Buna göre taraflar vakıf malları konulu *icâre-i tavîle*yi her bir/üç yılı ayrı bir akit olmak üzere örneğin 30 yıl üzerinden kurduklarında uzun süreli kiralama yasağını çiğnememiş olacaklardır. Aynı şekilde vakıf mütevellisi, vakıf malını akdin kuruluşu esnasında ecr-i misille kiraya verdikten sonra, kiracıyı -son yılın yüklü miktardaki ücreti dışındaki- ödemelerden ibrâ eder. Bu son fıkhî çözüm yetim mallarını konu edinen *icâre-i tavîle*de de uygulanmıştır. Nihayetinde vakıf ve yetim mallarındaki bu ictihada açık tasarrufların, yargı kararıyla onaylanarak kesin bir geçerliliğe kavuşturulması da tavsiye edilmiştir.

Meşâyihin hem ihtiyaç temelli değişimi hem de doktrinel sürekliliği sağlamak üzere *icâre-i tavîle* üzerinde yaptıkları revizyonlar bu akitte gerçekleşen üçüncü büyük değişikliği temsil etmektedir. Böylece 4/10. yüzyıldan 6/12. yüzyıla kadar geçen üç yüzyıllık bir zaman dilimi içerisinde *icâre-i tavîle,* ilk kurgusu da dahil olmak üzere ortaya çıkan ihtiyaçlar çerçevesinde 3 defa ayrı ayrı kurgulanmış olmaktadır. Her bir kurguda kesin olarak dikkat edilen iki önemli unsur olmuşur: Mevcut ihtiyacın giderilmesi ve Hanefî doktrine uygunluk.

SONUÇ

Orta Asya (Horasan, Mâverâünnehir ve Hârizm) bölgesinde kullanılan bir kavram olan "meşâyih", Hanife ve öğrencilerinden sonra gelen Hanefi hukukçuların ortak ismidir. Bu hukukçular ayrıca, yaşadıkları bölge ve şehirlere nispet edilmiş ve örneğin Buhara meşâyihi, Belh meşâyihi olarak da anılmışlardır. Bölge meşâyihi arasından özellikle *müftü meşâyih* olarak isimlendirebileceğimiz fetva ile meşgul olan kimseler -Hallaq'ın isabetli tespitinde geçtiği gibi- çok önemli bir misyon edinmişlerdir: Fıkhî değişimi yönetmek.

Müftü meşâyih, yüklendikleri bu fıkhî değişim misyonunu bölgede verdikleri fetvalarla gerçekleştirmişlerdir. Özel ve genel meclislerde gerek halktan gerekse ilim çevresinden gelen soruları cevaplandıran *müftü meşâyih*in verdikleri fetvalar, yaşadıkları dönemdeki toplumun dini, hukuki ve iktisadi sorunlarını çözmüş ve bu alanda oluşacak literatürün de temel referansları haline gelmiştir. Nitekim bölgedeki fetva geleneğinde eskiden beri fetvaların müftülere yazılı olarak sorulması ve aynı şekilde cevaplandırmaları yönündeki uygulama bu fetvaların muhafaza edilmesini sağlamıştır. Bu sayede *müftü meşâyih*in verdiği fetvalar hem kişisel fetva derlemelerine hem de birden fazla müftünün fetvalarını bir araya getiren çoklu fetva derlemelerine kaynaklık edebilmiştir.

*Müftü meşâyih*in verdikleri fetvaları kişisel fetva derlemelerinde bir araya getiren eserler hemen her dönem ve coğrafyada karşımıza çıkmaktadır. Onların fetvalarını toplu bir şekilde derleyen çoklu derlemelerin ilk örneği ise 4./10. yüzyılın ikinci yarısında kaleme alınmıştır. Ebu'l-Leys Semerkandî'nin Belh meşâyihinin fetvalarını derleyen ve literatürün en etkili eseri olan *Kitâbü'n-nevâzil*, belirli bir bölge meşayihinin fetvalarını bir araya getiren ilk çalışmadır. Onun bu çalışması kendisinden sonra kaleme alınan ve büyük ölçüde 5/11. yüzyılın ikinci yarısına kadar tamamlanan bölgesel fetva derlemeleri için de bir model olmuştur. Nitekim onun sonrasında Buhârâ, Semerkand, Irak ve nihayet Hârizm gibi bölgelerde yaşayan meşâyihin fetvaları sırasıyla; Muhammed b. el-Fazl (ö. 381/991), Muhammed b. el-Velid (4./10. yüzyılın sonları), Nâtıfî (ö. 446/1054)-Bakkâlî (ö. 452/1060) ve Tercümânî (ö. 6/12. yüzyılın ikinci yarısı) tarafından derlenmiştir.

Meşâyih fetvaları, 5/11. yüzyılın son çeyreğinden itibaren bölgesellikten çıkarak yeni bir alt türde derlenmeye başlamıştır. 6/12. yüzyılda da kaleme alınmaya devam eden bu alt türde, başta bölgesel fetva derlemeleri olmak üzere kendilerinden önceki birçok fetva eserini derleyen çalışmalar ortaya çıkmıştır. Adına "eser derlemeleri" dediğimiz bu türün örnekleri arasında Hasîrî'nin (ö. 500/1107) *el-Ḥâvî*'si, Sadrüşşehid'in (ö. 536/1141) *Vâḳıʿât* ve *Fetâva's-suğrâ*'sı, Keşşî'nin (ö. 550/1155 civarı) *Mecmûu'l-havâdis*'i ve Kirmânî'nin (ö. 577/1181'den sonra) *Cevâhiru'l-fetâvâ*'sı yer almaktadır. Özellikle Sadrüşşehid'in *Vâḳıʿât*'ı, bazı çağdaş araştırmacılar tarafından "tecrid" ve "telhis" olarak ifade edilen özel bir yöntemle kaleme alınmıştır. Bu yöntemde revize edilen fetva meseleleri fürû meselelerine benzeyecek şekilde fıkıh dışı unsurlardan arındırılarak hukuki bir mesele olarak vazedilmiştir. Daha fazla fetva meselesinin derlenmesi gibi bir fayda da sağlayan bu yöntem Sadrüşşehid sonrasında hemen bütün fetva yazarları tarafından benimsenerek uygulanmıştır.

Fetva literatürünün altın çağı olarak ifade edilen 6/12. yüzyılda ise fürû meseleleri (zâhirü'r-rivâye ve nevâdir) ile fetva meseleleri ilk defa bir arada derlenmiştir. Fetva meselelerinin doktrine dahil edilmesi gibi bir sonucu da beraberinde getiren bu telif türünün iki alt türe sahip olduğunu görüyoruz: "Ansiklopedik fürû-fetva derlemeleri" ile s"eçmeci fürû-fetva derlemeleri". Ansiklopedik derlemelerde adına "usul-i selâse" de denilen Hanefi mezhebinin zâhirü'r-rivâye, nevâdir ve fetâvâ nitelikli meselelerinin büyük bir kısmını ya da hemen tamamını kuşatmak amaçlanmıştır. İlk örneğini Cürcânî'nin (ö. 522/1128'den sonra) *Hizânetü'l-ekmel*'inin oluşturduğu bu türün en etkili ve gelişmiş örneklerini *Ẕaḫîra* ve *Muḥîṭ* isimli eserleriyle Burhâneddin Buhârî (ö. 589/1193) kaleme almıştır. Seçmeci fürû-fetva literatürü olarak adlandırdığımız diğer alt türde ise Hanefi mezhebinin fürû ve fetva meseleleri, sıklıkla meydana gelme niteliğine sahip olma koşuluyla seçilerek derlenmiştir. Muhammed b. Yusuf es-Semerkandî'nin *el-Câmiʿu'l-kebîr* ve *el-Mülteḳat*'ı, Ûşî'nin (ö. 575/1179) *el-Fetâva's-Sirâciyye*'si, Velvâlicî'nin (ö. 540/1146'dan sonra) *Fetâvâ*'sı, Attâbî'nin (ö. 586/1190) *Câmiʿu'l-(Cevâmiʿu'l-)fiḳh*'ı ve Kâdîhân'ın *Fetâvâ*'sı bu türü oluşturan fetva kitaplarının en tanınmışlarıdır. Bu türü oluşturan eserlerde derlenen fetvalar, Sadrüşşehid'in yöntemi takip edilerek dolaylı anlatım cümlelerine büründürülmüş ve mezhebin resmi

görüşünü temsil eden zâhirü'r-rivâye ile nevâdir türündeki kurucu meselelerle birlikte derlenmek suretiyle ilk defa doktrine dahil edilmiştir. Böylece bazı çağdaş araştırmacılar tarafından muhtasar ve şerh türü çalışmalarda gerçekleştirildiği ifade edilen "fetvaların doktrine dahil edilme süreci", bize göre fürû-fetva derlemeleri türündeki fetva kitaplarında gerçekleşmiş olmaktadır. Ayrıca fürû-fetva derlemeleri türündeki bu çalışmalar, kendilerinden sonra kaleme alınan ve içerdikleri fürû meselelerin yanı sıra fetva mesâilinden de seçmeler yapan muhtasar ve şerh gibi farklı türdeki çalışmalara da bu noktada hem örneklik hem de kaynaklık etmiştir.

Orta Asya Hanefi fetva literatüründe yer alan fetvalar aracılığıyla yaşandığını öngördüğümüz fıkhî değişimin temelinde bölgedeki müftülerin fıkıh anlayışlarında yaşanan değişim yer almaktadır. Hanefi doktrinin kurucu anlayışında "hüccet ve burhan fıkhı ilkesi" hakimdir. Ebû Hanîfe'nin ictihadlarında takip ettiği usulün temelinde yer alan bu ilke "her bir hukuki meselenin bir delile dayanması gerekliliği" şeklinde özetlenebilir. Öğrencileri ve müntesiplerince de takip edilen bu ilkenin en merkezi kavramı da "kıyas"tır. Kitap, sünnet ve icmâ tarafından hakkında hukukî düzenleme yapılan konular sınırlı olduğundan bu düzenlemeler dışındaki konular zorunlu olarak kıyasa uygun olarak yapılmalıdır. Başka bir tabirle üç delilden birine dayanmayan hukuki düzenlemeler, adına "kıyas örüntüsü" denilebilecek bir düzen ve tutarlılık içerisinde vazedilmelidir. Bu noktadan bakıldığında Ebû Hanîfe tarafından ortaya konulan ve öğrencileri ile ilk müntesipleri tarafından benimsenip titizlikle takip edilen fıkha tam bir "hüccet ve burhan fıkhı" denilebilir.

Araştırmamızın başlangıç sınırını oluşturan 4/10. yüzyıla geldiğimizde ise iki büyük meşâyih grubu olan Irak ve Orta Asya Hanefi meşâyihlerinin fıkhî anlayışlarında bir farklılık ve dolayısıyla bir değişim meydana geldiğini öngörüyoruz. Irak meşâyihi, kurucu doktrine daha yakın bir şekilde hüccet ve burhan merkezli bir fıkıh anlayışını benimseyerek daha çok Hanefi mezhebinin fıkıh usulünü belirleme ve meselelerini delillendirme türünde faaliyetlerde bulunmuştur. Farklı mezheplerin yaşadığı ve onlarla daimî bir iletişim halinde olmaları gibi bir vasatla da uyumlu olan bu faaliyetler Irak meşâyihinin kaleme aldıkları eserlerde somut olarak gözlemlenebilmektedir. Orta Asya meşâyihi içerisinde adına "doktrinci/usulcü meşâyih" diyebileceğimiz benzer fıkhî faaliyetlerde bulunan bir grup olmakla birlikte

müftü meşâyih olarak adlandırabileceğimiz diğer bir grubun bu iki alanda neredeyse hiç faaliyet göstermediği ama kurucu doktrin üzerinde gerçekleşen fıkhî değişime de öncülük ettiği görülmektedir. *Müftü meşâyih*in faaliyet alanını oluşturan "fetva"larda onların hüccet ve burhan fıkhından ziyade toplumun uygulama ve ihtiyaçlarını gözeten bir fıkıh anlayışını benimsedikleri anlaşılmaktadır. Bu anlayışın bir gereği olarak meşayihin fetvalarında tercih, zaruret, ihtiyaç, örf ve hile gibi kavramlara daha çok atıf yapılmış ve kıyas örüntüsünün dışına çıkma pahasına onların fetvalarını bu kavramlarla gerekçelendirilmiştir. Toplumdaki uygulama ve ihtiyaçları hukuki düzenlemelerde öncelikli olarak dikkate almak şeklindeki bir anlayışın Orta Asya meşâyihi arasında gelişmesinde, kurucu doktrinden farklı bir coğrafyada fıkıh yapmanın ve bölgede yeni Müslüman olmuş yahut Müslümanlıkları çok eskiye dayanmayan toplulukların varlıkları etkili olmuş olabilir. Kurucu doktrinin ortaya çıktığı coğrafyada bulunmayan bu olgu, Orta Asyadaki *müftü meşâyih* tarafından dikkate alınmış ve bu toplulukların hukuki ihtiyaçlarını gideren fetvalar üretmelerine yol açmış olması mümkündür. Nitekim *müftü meşâyih*in bölgede kurdukları âmme meclisleri vasıtasıyla, halkla ve onların dini-hukuki problemleriyle doğrudan temas halinde oldukları tespit edilmiştir. Hukukun mükellefleriyle doğrudan temas halinde olmalarının, toplumda yaşanan hukuki problemleri çözme noktasında *müftü meşâyih*i mevcut uygulama ve ihtiyaçları gözetmeye yönlendirdiğini tahmin ediyoruz. Irak meşâyihi ile Orta Asyalı doktrinci/usulcü meşâyihin fıkhî uğraşları olan "mezhebi usûlî olarak temellendirme" ve "delillerle gerekçelendirme" uğraşları ise *müftü meşâyih*in fetva verme işine oranla daha "entelektüel bir faaliyet" gibi kalmıştır. Bu da onların toplumun uygulama ve ihtiyaçlarına rağmen kurucu doktrine daha sadık kalmalarıyla sonuçlanmıştır.

Toplumun uygulama ve ihtiyaçlarını daha fazla dikkate alan *müftü meşâyih*in bu yeni anlayışı; görüşler arası tercihte bulunma, uygulamayı/örfü (özellikle de *örf-i hâs*ı) bir delil olarak kabul etme ve fıkhî çözümlere (*ḥiyel-i şerʿiyye*) başvurma gibi Irak meşâyihinde pek rastlanmayan bazı yöntem değişikliklerini beraberinde getirmiştir. Toplumsal ihtiyacın mezhep içi görüşlerden birinin fetvada tercih edilmesiyle çözülemediği yerlerde mevcut uygulamanın esas alınması çok kere yeterli olmuştur. Ancak özellikle de genel bir uygulamanın (*örf-i âm*) bulunmadığı ya da kesin naslarla

sabit bir yasağın bulunduğu konularda 3/9. yüzyıldan itibaren *müftü meşâyih*in fıkhî çözümlere (*ḥiyel-i şer'iyye*) başvurarak toplumsal ihtiyacı giderdiğini görüyoruz. Kıyâsî nitelikleri sayesinde Hanefi mezhebinin kurucu doktrininde kendilerine yer bulan fıkhî çözümlerin etkin bir hukuk yapma aracı olarak kabul edilip kullanılması noktasında bölge meşâyihinin bir takım çabaları olmuştur. Bu kapsamda öncelikli olarak Şeybânî'ye nispeti tartışmalı olan *Kitâbü'l-ḥiyel*'in ona aidiyeti tasdiklenmiş ve eserde yer alan meseleler ya zâhirü'r-rivâye ya da nevâdir kategorisinden Hanefi doktrine somut olarak dahil edilmiştir. Bu şekilde bir hukuk yapma aracı ve yöntemi olarak meşruiyeti tartışmasız bir şekilde kabullenilen eski ve yeni fıkhî çözümler (ḥiyel-i şerʿiyye), toplumun hukuki ihtiyaçlarını gideren etkili bir araç olarak fetva literatüründe de kendisine genişçe yer bulabilmiştir.

Fetva literatüründe kendisine yer bulan ve müftü meşâyihin elinde gerçekleşen fıkhî değişimin somut örneklerinden biri de "Buhara uygulamasındaki icâre-i tavîle akdi" olmuştur. Buharalı *müftü meşâyih* tarafından kurgulanan bu fıkhî çözüm (hile) nitelikli akdin kökenleri kurucu doktrine kadar uzanmaktadır. Hanefi mezhebinin akit teorisine göre bağlayıcı bir akit olan "klasik icâre" belli şartlar altında tek taraflı olarak feshedilebilmektedir. Klasik icâre akdinin belli şartlar altında tek taraflı olarak feshedilmesini zorlaştırma ihtiyacı duyan kişiler yararına, tarafları sözleşmeye bağlı kalmaya zorlamak amacıyla ilk defa Ebû Hanîfe tarafından klasik icâre akdi üzerinden fıkhî bir çözüm (hile) kurgulanmıştır. Kurgulanan bu fıkhî çözüme göre, akdin kuruluşu esnasında kiralama ücreti akit süresine orantısız bir şekilde dağıtılmıştır. Böylece sözleşmeden ayrılmaları durumunda kiracı ya da kiraya veren taraf zarara uğrayacağından taraflar sözleşmeye bağlı kalmaya zorlanmış olmaktadırlar.

Ebû Hanîfe'nin kurguladığı bu fıkhî çözüm esas alınarak 4/10. yüzyılda Buharalı *müftü meşâyih* tarafından faizsiz finans sağlaması amacıyla *icâre-i ṭavile* ismiyle yeni bir fıkhî çözüm kurgulanmıştır. Bir görüşe göre Muhammed b. İbrahim el-Meydânî (ö. 339/951), diğer bir görüşe göre Ebu Bekr Muhammed b. el-Fazl (ö. 381/991) tarafından ilk defa ortaya konulan bu fıkhî çözüm, esasen faizli karz akdine alternatif olma amacı taşımaktadır. İlk kurgusu vesayet altında olmayan normal kişilere ait özel mülkleri konu edinen basit nitelikte bir akittir. Tam ismi "Buhara uygulamasındaki icâre-i tavîle" olan bu akitte, mal sahibinin faizsiz finans temin etmesi, finansör

konumunda olan kiracının da piyasanın çok altında bir ücrete kiraladığı gayr-i menkulden faydalanabilmesi amaçlanmış ve belli periyotlarla tarafların sözleşmeden tek taraflı çekilebilmeleri sağlanmıştır. Bütün bunları sağlamak için *icâre tavile* akdi; (1) on ya da otuz yıl gibi uzun süreli olarak kurulmuş, (2) peşin olarak ödenen kira ücretinin büyük bir kısmı son yıl için, geri kalan kısmı da diğer yıllar için belirlenmiş (3) ve her bir yılın sonundaki üç günlük süre akitten hariç tutularak taraflara sonraki yıllarda akdi devam ettirmeme hakkı verilmiştir. İlk madde kiracının maldan, mal sahibinin de paradan uzun süreli faydalanmasını sağlarken, ikinci madde mal sahibinin kiracıya finansör olmasını teşvik edecek şekilde son yıl haricindeki yıllarda kira ücretinin düşük olmasını sağlamıştır. Üçüncü ve son madde ise gelecek yılların kirasını geri vermek suretiyle her bir yılın sonunda mal sahibine malını geri alma fırsatı verirken, kiracıya da, kiraladığı malı geri vermek suretiyle maldan henüz faydalanmadığı yılların ücretini geri alma hakkı sunmaktadır. Sözleşmeyi devam ettirmeme hakkının taraflarca ilk yıllarda kullanılmadığı durumlarda ise akdin son yılına gelindiğinde kiracı sözleşmeyi devam ettirmeme hakkını kullanarak ücretin büyük kısmını mal sahibinden geri almaktadır. Bu şekilde mal sahibi ihtiyaç duyduğu finansı kiraya verdiği mal karşılığında elde ederken, kiracı da sağladığı finansa meşru bir karşılık olarak aldığı gayri menkulden faydalanma hakkına sahip olmaktadır. Neticede 4/10. yüzyılda Buharalı fakihler yaşadıkları toplum için, faizli karz akdine alternatif ve uygulanabilir bir fıkhî çözüm sunmuşlardır. Bunu yaparken hem toplumun ihtiyaç duyduğu bir konuda çözüm üretmiş hem de bu çözümü kira akdi gibi hukuken meşru bir akit üzerinden gerçekleştirmiştir. Ayrıca akdin kurgulayıcıları olan Buharalı *müftü meşâyih* (Meydani ya da Muhammed b. el-Fazl) kurguladıkları bu yeni akdin Hanefi kurucu doktrinle uyumlu olmasına da özen göstermişlerdir. Nitekim bu yeni akit için kurucu metinlerde yer alan ve bizzat Ebû Hanîfe tarafından kurgulanan bir "asıl" bulmuşlar ve akdi bunun üzerine inşa edip geliştirmişlerdir. Akdin temel kurgusunda yer alan "her yılın sonundaki üç günün akitten hariç tutulması" da bu yeni akdin kurucu doktrine ters düşmemesi adına yapılmış bir tercihtir. Böylece her bir aşaması titizlikle kurgulanan bu yeni akit, hem toplumun faizsiz finans ihtiyacını gideren hem de doktrinle uyum içerisinde olan, bu yönüyle de hem değişimi hem de hukuki sürekliliği sağlayan bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

İlk başlarda gayri menkul mallar üzerinden kurgulanan ve Hanefi doktrine uygunluğu açısından meşruiyeti tartışma konusu olan *icâre-i tavîle*nin basit versiyonu, 6/12. yüzyılda menkul mallara da uygulanmıştır. Yine aynı yüzyılda *basit icâre-i ṭavile* akdinin meşruiyeti tartışma konusu olmaktan çıkmış ve bölgedeki fıkıhçıların ittifakla kabul ettiği bir akit haline gelmiştir. *İcâre-i tavîle*nin basit nitelikteki bu ilk kurgusu ekili-dikili arazilerle meyve-hurma bahçelerine uygulanmak istendiğinde "aynın tüketimi" gibi Hanefi icâre doktrini açısından kabul edilemez bir problem ortaya çıkmıştır. Bu problemi çözmek üzere bölge meşâyihi *icâre-i tavîle*yi ikinci kez kurgulamışlar ve icâre akdine *muʿâmele/müsâḳât* ve *beyʿu'l-vefâ* akitlerini dahil ederek onu karma bir fıkhî çözüme dönüştürmüşlerdir. "İcâre-i tavîle + muʿâmele/müsâḳât" akdi şeklinde ifade ettiğimiz bu ikinci kurgunun ilk versiyonu, Hanefi mezhebinin kurucu doktrinine dayanan kendisine asıl teşkil edebilecek örneklerden dolayı meşâyih arasında genel bir kabul görmüştür. İkinci kurgunun "icâre-i tavîle + beyu'l-vefâ" şeklindeki ikinci versiyonu ise Hanefi doktrinle uyumu noktasında 5/11 ve 6/12. yüzyılar boyunca büyük tartışmalara konu olmuştur. Bu versiyonu caiz görmeyen meşâyih onun kurucu doktrine aykırı olan yönlerini öne çıkarırken, akde olumlu yaklaşanlar birbirinden farklı açıklamalarda bulunarak bu versiyonun mezhebin kurucu öğretisiyle uyumlu olduğunu savunmuşlardır.

Çalışmamızın sınırları içerisinde *icâre-i ṭavile* akdi üzerinde gerçekleşen son büyük değişim ise bu akdin vakıf ve yetim mallarında uygulanmak istenmesi üzerine yaşanmıştır. Kurucu doktrinde vakıf ve yetim mallarının piyasanın altında bir ücrete kiraya verilemeyişi ve vakıf mallarının 1 ila 3 yıldan fazla süre için kiralanamaması *icâre-i tavâle* akdinin bu mallara uygulanmasını engellemiştir. Nitekim *icâre-i tavîle* yapısı gereği uzun süreli bir kiralama akdi olup bu akitte son yıl haricindeki ücret piyasanın çok altında tutulmuştur. Akdi geçersiz kılan bu problemi bölge meşâyihi *icâre-i tavîle*nin basit formunu "icâre-i tavîle + ibrâ" şeklinde bileşik bir akde dönüştürerek aşmıştır. Buna göre piyasa ücreti (ecr-i misil) üzerinden kurgulanan *icâre-i tavîle* akdinde vakfın mütevellisi ve yetimin velisi akit sonrasında kiracıyı, son yıla ait yüklü miktardaki ücret dışındaki bu ödemelerden ibra etmektedir. Ayrıca vakıf mallarının uzun süreli kiralanamaması problemi de *icâre-i tavîle*nin üçer yıllık periyotlarla uzun süreli kurulması şeklindeki bir ara çözümle aşılmaya çalışılmıştır.

Vakıf ve yetim malları üzerinde uygulanması teklif edilen bu *karma icâre-i tavîle* akitleri yine Hanefi akit teorisine uygunluğu noktasında bölge meşâyihi tarafından yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Bununla birlikte gerek basit gerekse karma formdaki *icâre-i tavîle* uygulamaları 6/12. yüzyıldaki "fürû-fetva derlemeleri" türündeki eserlerin "kitâbü'l-icâre" bölümlerinde kendisine yer bularak Hanefi doktrine dahil olmayı başarmıştır.

İcâre-i tavîle akdi üzerinde gerçekleşen son büyük değişim ise çalışmamızın sınırları dışında gerçekleşmiştir. Köken itibariyle Ebû Hanîfe'nin kurguladığı fıkhî bir çözüme dayanan ve Buharalı meşâyih tarafından türetilmiş bir akit olan *icâre-i ṭavile*, 11/17. yüzyılda bu kez Osmanlı coğrafyasında başka bir akit için "asıl" haline gelmiştir. Bu akit, mülklerini tamir veya yeniden inşa etmeye mali gücü olmayan vakıflar için, kasasından hiç para çıkmadan mülkün yeniden işler hale getirilmesini sağlamayı amaçlayan *icâreteyn* akdidir. Osmanlılar döneminde ortaya çıkan fıkhî çözüm nitelikli bu akit, menşei ilk defa Orta Asya meşâyihi tarafından kurgulanan *icâre-i tavîle* akdi esas alınarak kurgulanmıştır. Bu durum, Buhara uygulamasındaki *icâre-i tavîle* akdinin yüzyıllar ötesine ve çok farklı coğrafyalara uzanan etkisinin bir göstergesi olması açısında önemlidir.

Orta Asyalı Müslüman hukukçuların kesin naslarla sabit olan faiz gibi yasaklara karşı, toplumun ekonomik ihtiyaçlarını göz ardı etmek şeklinde bir tavır geliştirmemiştir. Aksine onlar hem bu yasağı hem de mevcut ihtiyacı gözeten *icâre-i tavîle* akdi gibi alternatif fıkhî çözümler üretmişlerdir. Başlangıçta belli başlı isimlerin kurgulayarak ürettiği bu çözümler, yüzyıllar içerisinde bölgede yaşayan ve fetva veren otoriteler tarafından dini ve doktrinel meşruiyeti noktasında tartışılmaya devam etmiştir. Bu tartışmalar sonucunda kimi fıkhî çözümler üzerinde bir uzlaşı gerçekleşmiş kimileri ise tartışmalı olarak fetva kitaplarında ve dolayısıyla Hanefi doktrinde kendilerine yer bulmuştur. Bununla birlikte meşruiyeti tartışmalı dahi olsa mevcut ihtiyacı gözeten fetvaların, fetva otoriteleri tarafından getirilen meşruiyet yorumlarıyla birlikte literatürde daha fazla öne çıktığı gözlemlenmektedir.

Fetva literatüründe öne çıkan bu fıkhî çözümlerin sahip olduğu iki temel özellik vardır: 1. Toplumsal/bireysel ihtiyaçları gidermek, 2. Doktrinle uyumlu olmak suretiyle hukuki sürekliliği sağlamak. Bu noktada faiz gibi kesin naslarla sabit olan

yasaklara karşı Müslümanların tarihi tecrübesi, bu yasağa kesin olarak uymakla birlikte toplumun ihtiyacını giderecek meşru alternatif çözümler üretmek şeklinde tezahür etmiştir. Müslüman hukukçuların sahip oldukları üst düzey hukuk bilgisi, doktrine olan derin vukufiyetleri ve toplumun ihtiyaçlarını gideren hukuki düzenlemeler yapma misyonları, bu tür alternatifleri üretebilmelerini mümkün kılan faktörlerin başında gelmektedir. Bu tarihi tecrübenin çağımız Müslümanlarının karşılaştığı benzer nitelikteki fıkhî problemlerin çözümü noktasında yol gösterici olacağını düşünüyoruz. Bu nedenle de tarihin belli bir dönem ve coğrafyasında ortaya çıkan fıkhî problemlerin ve Müslüman hukukçular tarafından onlara getirilen çözümlerin anlaşılmasının günümüz açısından kıymetini hiçbir zaman yitirmeyeceği kanaatini taşıyoruz.

KAYNAKÇA

Abbud, İbrahim Muhammed	"el-Mukaddime". *el-Fıḳhu'n-nâfiʿ*. mlf. Semerkandî, Nasîrüddin Muhammed b. Yusuf. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1421/2000.
Abdurrahman Farfur – Muhammed Mutîʿ el-Hâfız,	*el-Münteḳâ min maḫṭuṭâti maʿhedi'l-Beyrûnî li'd-dirâsâti'ş-şarkiyye bi-Taşkent.* Dubai: Merkezü Cümati'l-Mâcid, 1416/1995.
Ahmed b. Ali	*Kitâbü'z-Zevâid ʿale'l-Fevâid*. Burdur: Burdur İl Halk Kütüphanesi, 184.
Ahmed b. Hikmet	"Mukaddime". *Cevâhirü'l-fetâvâ*. mlf. Muhammed b. Abdürreşid Kirmânî. Dımaşk: Dâru'l-mirac, 1441/2020.
Ahmed Halil İbrahim	"Mukaddime". *Ḫizânetü'l-ekmel.* mlf. Cürcânî, Ebu Yaʿkub Yusuf b. ʿAli. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1436/2015.
Akman, Ercan	*Hasîrî'nin el-Ḥâvî fi'l-furû Adlı Eserinin İbadetler Bölümünün Edisyon Kritiği.* Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
Aktaʿ, Ahmed b. Muhammed	*Şerḥu Muḫtasari'l-Ḳudûrî.* Dâru'l-minhâci'l-kavîm, 1444/2023.
Ali Haydar	*Dürerü'l-ḥükkâm şerḥu Mecelleti'l-aḥkâm.* Beyrut: Dâru'l-cîl, 1411/1991.
Âlim b. el-Alâ	*el-Fetâva't-Tatarḫâniyye.* Quetta: Mektebetü'l-Hanefîyye, 1431/2010.
Altıkulaç, Tayyar	"Bakkālî". *DİA*. İstanbul: 1991.
Atâsî, Muhammed Tahir	*Şerḥu'l-Mecelle.* Humus: Matbaatu Humus, 1930/1349.
Attâbî, Ahmed b. Muhammed	*Cevâmiʿu'l-fiḳh*. İstanbul: Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi, 607; İstanbul: Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi,

1138; İstanbul: Süleymaniye Ktp. Damad İbrahim, 710; İstanbul: Süleymaniye Ktp. Fatih, 1559.

Âyiz b. Zeyb Âlü Müfrih — "Menhecü'l-İmâm Radiyyüddin es-Serahsî fî kitâbihî el-Muḥîṭ er-Radavî fi'l-fıkhi'l-Hanefî". *Mecelletü Külliyyeti'ş-şeria ve'l-kanun bi-Esyut.* 4/32, (Haziran 2020), 1599-1660.

Aynî, Bedreddin — *el-Binâye şerḥu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1420/2000.

Bâbertî, Ekmeleddin — *el-ʿİnâye şerḥu'l-Hidâye.* Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970.

Bağçıvan, Seyyid — "Mukaddime". *Kitâbü'l-iʿtikâd.* mlf. Kâdı Sâid el-Üstüvâî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005.

Bağdatlı, İsmâil Paşa. — *Hediyyetü'l-ârifîn.* Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, 1951.

Bahadır, İsmâil Hakkı — *Ahmet Cevdet Paşa Ve İslam Hukukuna Katkıları (Risâletü'l-Vefâ Örneği)*. Düzce: Düzce Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Bahâüddin İsbîcâbî, Ali b. Muhammed Semerkandî — *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥâvî*. Amman - Beyrut: Dârü'r-reyâhîn, 1443/2021.

Bardakoğlu, Ali — "İcâre". *DİA*. İstanbul: 2000, c. 21, 379-388.

Bardakoğlu, Ali — "İkrâh". *DİA.* (İstanbul: 2000) c. 22, s. 30-37.

Bardakoğlu, Ali — *İslam Hukukunda ve Modern Hukukta icare akdi özellikle personel istihdamı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 1982.

Bayder, Osman — "Bedreddin eş-Şuhâvî'nin et-Tırâzu'l-müzheb Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (Haziran 2019): 211-257

Bayder, Osman — *Kurucu imama muhalefetin imkân ve sınırı.* Ankara: Maarif Mektepleri, 2018.

Bedir, Mürteza	"Nesefî, Ebü'l-Berekât". DİA. İstanbul: 2006, c. 32, s. 568.
Bedir, Mürteza,	*Buhara Hukuk Okulu.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 3. Baskı, 2019.
Bedir, Mürteza	"Usûl-Fürûʿ: Ebû Hanîfe Ve Fıkhın Yöntemi". *Diyanet İlmi Dergi*. 56/4 (Aralık 2020) 1303-1348.
Bekrî, Hamza	"Tavẓîfü'n-naḳdi'l-ḥadîsî fi't-tevessuk min nisbeti'l-kütübi ilâ müellifîhâ: kütübü'l-ḥiyel el-mensûbe ile'l-Ḥanefîyye fi'l-ḳarni's-sânî nemûzecen". *HADITH*. 0/7 (Aralık 2021) 53-104.
Bestevî Muhammed Osman	"el-Mukaddime". *el-Fetâva's-Sirâciyye.* mlf. Ûşî, Siraceddin Ali b. Osman. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1432/2011.
Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn	*es-Sünenü'l-kübrâ.* Kahire: Merkezü Hecer, 1432/2011.
Bezzâr, Ahmed b. Amr	*Müsnedü'l-Bezzâr.* Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1988-2009.
Bezzâzî, Hâfizüddin	*el-Fetâva'l-Bezzâziyye.* Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1310.
Biçer, Ayşe	*Sadruşşehîd (536/1141)'in Umdetu'l-Fetâvâ Adlı Eserinin Tahkiki*. Konya: Selçuk Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2010.
Bilge, Ahmet Harun	*Beyʿ Bi'l-Vefa Ve Osmanlı Uygulamasındaki Yeri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
Boynukalın Mehmet	"Zevâid". *DİA*. İstanbul: 2013, c. 44, 302-303.

Boynukalın, Mehmet	"Mukaddime". *el-Aṣl*. mlf. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
Buhârî, Abdülaziz	*Keşfü'l-esrâr*. İstanbul: Şirketü's-Sahafe el-Osmâniyye, 1308/1890.
Buhârî, Burhâneddin	*el-Muḥîṭu'l-Burhânî.* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
Buhârî, Burhâneddin	*el-Muḥîṭu'l-Burhânî.* Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004.
Buhârî, Burhâneddin	*Tetimmetü'l-fetâvâ.* İstanbul: Süleymaniye Ktp. Carullah, 915.
Buhârî, Burhâneddin	*ez-Ẕaḫîra.* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1440/2019.
Buhârî, Burhâneddin	*ez-Ẕaḫîra.* İstanbul: Süleymaniye Kpt., Carullah, 649; İstanbul: Süleymaniye Kpt., Carullah, 650.
Buhârî, Muhammed b. İsmâil	*el-Câmiʿu's-sahîh*. Bulak: el-Emîriyye, 1311/1893.
Buhârî, Tâhir b. Ahmed	*Kitâbü'l-ḫulâṣa.* İstanbul: Süleymaniye Ktp. Carullah, 927.
Cafer, İman Subhî	*Fıkhü'l-İmam Muhammed b. el-Fazl el-Buhârî el-Hanefî fi'l-ibâdât.* Gazze: el-Câmiatü'l-İslâmiyye-Gazze, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
Cessâs, Ebû Bekir er-Râzî	*Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Dâru's-Sirâc, 1431/2010.
Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî	*el-Fuṣûl fiʾl-uṣûl*. Kuveyt: Vizâratüʾl-Evkāfiʾl-Kuveytiyye, 2. Basım, 1414/1994.
Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî	*Ahkâmü'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415/1994.

Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî	*Muḫtaṣaru İḫtilâfi'l-ʿulemâ*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Baskı, 1417.
Cürcânî, Ebu Yaʿkub Yusuf b. ʿAli	*Ḫizânetü'l-ekmel.* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1436/2015.
Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah	*Nihâyetü'l-maṭlab fî dirâyeti'l-meẕheb.* Cidde: Dâru'l-minhâc, 1428/2007.
Dalivand Ebrahim Bavafaye	"Hârizm Tecelligâhı Mekteb-i İʿtizal der Rûzigâr-ı Harzemşâhiyân". *Tarihi Temeddüni İslami*. c. 3, s. 2, (2008) 17-50.
Dalivand Ebrahim Bavafaye	"Mekteb-i İʿtizali Hârizm der Rûzigâr-ı Harzemşâhiyân". *Journal of Historical Researches*. c. 3, s. 2, (2011) 17-50.
Dârekutnî, Ebu'l-Hasen ʿAli b. Ömer	*Sünenü'd-Dârekutnî.* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
Davud b. Yusuf el-Hatîb,	*el-Fetâva'l-Ġıyâsiyye.* Bulak: el-Matbaatü'l-Emiriyye, t.y.
Debûsî, Ebu Zeyd	*el-Esrâr*. İstanbul: Ayasofya, 1021.
Debûsî, Ebu Zeyd	*Taḳvîmü'l-edille*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421/2001.
Demir, Abdullah	"Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*. 20/1 (2016) 445-502.
Demirci, Abdullah	*Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkitli Neşir Ve İnceleme (İcârât Bölümünden Eserin Sonuna Kadar)*. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2021.
Demirkan, Tuğbâ	*Fetâva-yı Tatarhâniyye'nin Fıkıh Tarihindeki Yeri.* İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Deniz, Birnur — *Osmanlı Öncesi Orta Asya Hanefî Fıkhında Îne Akdî*. İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Dineveri, İbn Kuteybe — *ʿUyûnu'l-aḫbâr.* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418.

Doğan, Yusuf — *Kefevî'nin Ketâib'inin Dördüncü Cildinin Tahkiki ve Bu Çerçevede Hanefî Mezhebinin II. Buhara Dönemi.* Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2020.

Doğu, Hakkı Mert — *Kanuna karşı hile.* İstanbul: On iki levha yayıncılık, 2023.

Ebu Bekr el-Hanefî, Ahmed b. Muhammed, — *Mecmaʿu'l-fetâvâ.* Topkapı Ktp. III. Ahmed, 1221.

Ebû Dâvud Süleyman b. el-Eşʿas — *Sünen.* Dımaşk: Dârü'r-Risâle el-ʿÂlemiyye, 1430/2009.

Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim — *Kitâbü'l-ḫarâc.* Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, t.y.

Ençakar, Orhan — "Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) Tabakātü'l-mesâil Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili". *İslam Araştırmaları Dergisi.* Sayı: 47, (2022), s 97-143.

Ençakar, Orhan — *Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi -Kudûrî'nin Muhtasar'ının "İcâre" Bölümü Çerçevesinde-*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Ençakar, Orhan — *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2019.

Fellâhî, Şakir Mahmud Ahmed — *el-Ḥâvî fi'l-fetâvâ li'ş-şeyh el-Kâdî el-İmâm Muhammed b. İbrahim b. Enûş el-Hasîrî.* Irak: Külliyyetü'l-İmam el-Azam ed-Dirâsâtü'l-ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Firyevî, Mikdad b. Musa — "Mukaddime". *el-Fetâva'l-Velvâliciyye.* mlf. Velvâlicî, Abdürreşid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Hacak, Hasan — "İrtifak". *DİA*. (İstanbul: 2000), c. 22, s. 460-464.

Hacvî, Muhammed b. el-Hasen — *el-Fikrü's-sâmî fî târîḫi'l-fıḳhi'l-İslâmî.* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1416/1995.

Hâkim Şehîd — *el-Kâfî.* İstanbul: Süleymaniye Ktp. Feyzullah, 923.

Hakim, Muhammad Akram — *Cemâleddin el-Konevî'nin* (ö. 770/1369) *el-Gunye fi'l-fetâvâ adlı eserinin tahkik ve değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE, 2016.

Hakîmî, Abdulnasır — *es-Sadru'ş-Şehîd Ömer b. Abdilaziz'in (ö. 536/1141) Kitabü'l-Vâḳıʿât Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi.* Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2018.

Halebî, İbrahim — *Mülteḳa'l-ebḥur.* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1998.

Hallaq, Wael B. — "The jurisconsult, the author–jurist, and legal change". *Authorıty, Contınuıty, And Change In Islamıc Law*. London: Cambridge University Press, 2004.

Hallaq, Wael B. — "From Fatwās To Furuʿ: Growth and Change in Islamic Substantive Law". *Islamic Law and Society*. 1/1, (1994) 29-65.

Halûfî, İsa b. Muhammed — *el-Ḥiyelü'l-fıḳhiyye ve ʿalâkatuhâ bi-aʿmâli'l-maṣrıfiyyeti'l-İslamiyye.* Riyad: Dâru Künûzi İşbiliyye, 2016/1437.

Hamevi, Yakut — *Muʿcemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru sâdır, 2. Baskı, 1995.

Hârizmî, Celâleddin b. Muhammed el-İmâdî — *Tercemetü'l-ʿibârâti'l-Ḫârizmiyye el-meẕkûre fî Ḳunyeti'l-Münye*. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 1086.

Hâsî, Necmeddin	*el-Fetâva's-sugrâ*. İstanbul: Beyazıt Ktp. Merzifonlu, 18980.
Hasîrî, Muhammed b. İbrahim	*el-Ḥâvî fi'l-fetâvâ*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, 18967; İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 549; İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 674; İstanbul: Millet Kütüphanesi, 1012.
Haskefî, Alâeddin	*ed-Dürrü'l-muḫtâr şerḥu Tenvîru'l-ebṣâr ve câmiʿu'l-biḥâr.* Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1386/1966.
Hassâf, Ahmed b. Ömer	*Kitâbü aḥkâmi'l-evḳâf.* Mısır: Dîvânü umûmi'l-evkâf, 1322/1904.
Hassâf, Ahmed b. Ömer	*Kitâbü'l-ḥiyel.* Kahire: b.y., 1898.
Hilâl b. Yahyâ	*Kitâbü aḥkâmi'l-vaḳf.* Haydarâbâd: Dâiretü'l-meʿârifi'l-Osmâniyye, 1355/1936.
Hizânetü't-türâs – fihrisü'l-mahtûtât.	Merkezü'l-Melik Faysal. ŞAMİLE: 1431.
Hizmetli, Sabri	"Karmatîler". *DİA.* İstanbul: 2004, c. 24, s. 510-514.
Humeys, Süleyman b. Salih	*el-İcâretü't-ṭavîle ve'l-müntehiye bi't-temlîk fi'l-fiḳhi'l-İslâmî.* Riyad: Dâru Künûzi İşbiliyâ, 1439/201.
Hunkan, Ömer Soner	"Ortaçağ Semerkand'ında İlk Modern Türk Üniversitesi: Tamgaç Han İbrahim Medresesi", *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, c. 4, s. 8 (2014) 17-44.
İbn Âbidîn, Muhammed Emin	*Minḥatü'l-Ḫâliḳ ʿale'l-Baḥri'r-râʾiḳ.* y.y.: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, 2. Baskı, t.y.
İbn Âbidîn, Muhammed Emin	*Reddü'l-muḥtâr ʿale'd-Dürri'l-muḫtâr.* Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1386/1966.
İbn Âbidîn, Muhammed Emin	*Şerḥu ʿUḳūdi resmi'l-müftî.* Ankara: Vakfü'd-Diyaneti't-Türkiyye, 1438/2021.

İbn ʿÂbidîn, Muhammed Emîn — "Neşru'l-ʿarf fî binâi baʿzi'l-ahkâm ale'l-ʿurf". *Mecmûʿatü resâili İbn ʿÂbidîn.* İstanbul: b.y. 1320.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım — *Târîḫu Dımaşḳ.* Beyrut: Dâru'l-fikr, 1415/1995.

İbn Ebi'l-Avvâm — *Feżâilu Ebi Ḥanife ve aḫbâruhû ve menâḳıbühü.* Mekke: el-Mektebetü'l-imdâdiyye, 1431/2010.

İbn Kutluboğa, Kâsım — *Tâcü't-terâcim.* Beyrut: Dâru'l-kalem, 1413/1992.

İbn Kutluboğa, Kâsım, — "Rafʿu'l-iştibâh ʿan mesâili'l-miyâh". *Mecmûatü resâili'l-Allame Kâsım b. Kutluboğa.* Suriye: Dâru'n-nevâdir, 1434/2013.

İbn Mâce Muhammed b. Yezid — *Sünen.* Dımaşk: Dârü'r-Risâle el-ʿÂlemiyye, 1430/2009.

İbn Manzur, Ebu'l-Fazl — *Muḫtâru ẕeyl-i Tarîḫi Baġdât li's-Semʿânî.* y.y.: Efkâr, 1442/2021.

İbn Nüceym, Sirâceddin — *en-Nehrü'l-fâʾiḳ şerḥu Kenzi'd-deḳāʾiḳ.* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422/2002.

İbn Nüceym, Zeynüddin — *el-Baḥrü'r-râʾiḳ şerḥu Kenzi'd-deḳāʾiḳ.* Y.y.: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, 2. Baskı, t.y.

İbn Nüceym, Zeynüddin — *el-Eşbâh ve'n-neẓâir.* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1999.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas — *el-Fetâva'l-kübrâ.* Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1408/1987.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin — *Fetḥu'l-ḳadîr.* Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970.

İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk — *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-marife, 1417/1997.

İmâdî, Celaleddin — "Ġurerü'ş-şurûṭ". *Celâleddîn el-İmâdî'nin Ğurerü'ş-Şürût ve Dürerü's-Sümût Adlı Eserinin Tahkîk Ve Tahlîli.* mlf. Şenol Saylan. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2012.

Jabari, Shaker — *Muhammed b. İbrahim el-Hasiri'nin el-Havi fi'l-fetava Adlı Eserinin Muamelat Bölümünün Tahkik ve Tahlili*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2021.

Kaan, Enver Osman — "Finansman Kaynağı Olarak Beyʿ Bi'l-Vefa, Beyʿ Bi'l-İstiğlal ve Bey'u'l-Îne". *Dil ve Edebiyat Araştırmaları.* Bahar 2018.

Kâdîhân, Fahreddîn — *Fetâvâ Ḳāḍîẖân.* Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1310.

Kâdîhân, Fahreddîn — *Fetâvâ Ḳāḍîẖân.* İstanbul: Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi, 1148.

Kâdûrî, Yusuf b. Ömer — *Câmiu'l-muzmerât.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1439/2018.

Kalaycı, Mehmet — "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl*, c. 2, (2018) 47-95.

Kalaycı, Mehmet — "Hanefî Geleneği Matüridi Üzerinden Okumanın İmkânı-Buhara ve Semerkand Farklılaşması Bağlamında Bir Değerlendirme-". *İmam Mâtürîdî'nin İzdüşümü*. ed. Sıddık Korkmaz. Ankara: Fecr Yayınları, 2019, 278-292.

Kallek, Cengiz — "Telcie", *DİA*. İstanbul: 2011. c. 40, s. 397-400.

Karabulut, Ali Rıza — *Muʿcemü'l-maḫtutât el-mevcude fî mektebâti İstanbul ve Anadolu*. (y.y., b.y., t.y.).

Kâsânî, Alâeddin — *Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ fî tertîbi'ş-şerâʾiʿ*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2. Baskı, 2003.

Kâsım Eşref — "Mukaddime". *Şerhu'z-Ziyâdât.* mlf. Kâdîhân. Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî, 1421/2000.

Kâtib Çelebi — *Keşfü'ẓ-ẓunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn.* Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.

Kâtib Çelebi — *Süllemü'l-vüṣûl ilâ ṭabaḳāti'l-fuḥûl.* İstanbul: IRCICA, 2010.

Kaya, Eyyüp Sait — *Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys Semerkandî'nin Kitâbü'n-Nevâzil'i.* İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

Kaya, Süleyman — *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nazari ve Tatbiki Olarak Karz İşlemleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2007.

Kaya, Süleyman — *Osmanlı Hukukunda İcâreteyn.* İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Kayar, Mehmed Sedik — *İslam Hukukunda İcâre Akdi.* Diyarbakır: Dicle Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Kefevî, Mahmud b. Süleyman — *Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi mezhebi'n-Nuʿmâni'l-muḫtâr*. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1438/2017.

Kehhâle, Ömer Rıza — *Muʿcemü'l-müellifîn.* Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ, t.y.

Keşşî, Ahmed b. Musa	*Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ ve'n-nevâzil ve'l-vâkıʿât ve'n-nevâzil ve'l-vâkıʿât.* İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 278.
Kevserî, Muhammed Zâhid	*el-Ḥâvî fî sîreti'l-İmam et-Ṭaḥâvî.* thk. Hamza el-Bekrî. Amman: Dâru'l-feth 2017.
Kılıçer, M. Esat	"Buhârî, Tâhir b. Ahmed". *DİA.* İstanbul: 1992, c. 6, s. 376.
Kınalızâde Ali Efendi	"Risâletü Tabakâti'l-mesâil". *Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) Tabakātü'l-mesâil Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili*. mlf. OrhanEnçakar. *İslam Araştırmaları Dergisi,* Sayı: 47, (2022).
Kırk Emre Mehmed b. Mustafa el-Hamîdî	*Câmiʿu'l-fetâvâ.* Riyad: Melik Suud Üniversitesi Ktp. 1827.
Kırk Emre Mehmed b. Mustafa el-Hamîdî	*Câmiʿu'l-fetâvâ.* Manisa: Manisa İlk Halk Ktp. 801-804.
Kızılkaya, Necmettin	*Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
Kızılkaya, Necmettin	"Said b. Ali es-Semerkandî'nin Cennetü'l-Ahkam ve Cünnetü'l-Hisâm fi'l-Hiyel ve'l-Mehâric İsimli Eseriyle Hiyeli Yeniden Düşünmek". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi.* /9 (2007) 443-450.
Kızılkaya, Necmettin	*İslam Hukukunda Farklar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
Kirmânî, Muhammed b. Abdürreşid	*Cevâhirü'l-fetâvâ*. Dımaşk: Dâru'l-mirac, 1441/2020.
Kirmânî, Muhammed b. Abdürreşid	*Cevâhirü'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa, 921; İstanbul: Süleymaniye Ktp. Bağdatlı Vehbi, 567; İstanbul: Süleymaniye Ktp. Hasan Hüsnü Paşa, 329; İstanbul: Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa, 1016.
Köse, Saffet	*İslâm hukuku açısından kanuna karşı hile ve hile-i şer'iyye*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2. Baskı, 2020.

Kudeymât, Hanan Yunsu — *el-Buṭlân ve'l-fesâd ʿinde'l-uṣûliyyîn.* Amman: Dârü'n-Nefâis, 2004/1423.

Kudûrî, Ebu'l-Hüseyn — *Kitâbü't-taḳrîb fi mesâili'l-ḫilâfi beyne'l-asḥâb meʿa edilletihâ*. Amman - Beyrut: Dârü'r-Reyâhîn, 2021/1442.

Kudûrî, Ebu'l-Hüseyn — *Şerḥu Muḫtaṣari'l-Kerḫî*. İstanbul: Süleymaniye Ktp. Damat İbrahim, 563.

Kudûrî, Ebu'l-Hüseyn — *et-Tecrîd*. Kahire: Dâru's-selâm, 1427/2006.

Kuegelgen, Anke Von — "Mâtürîdî döneminde Semerkand ilahiyatçıları (4./10. asır)". *İmam Matürîdî ve Matürîdîlik.* yay. haz. Sönmez Kutlu. Ankara: Kitabiyat, 2003.

Kuhistânî, Şemsüddin — *Câmiʿu'l-mebânî li-mesâʾili (fî şerḥi) fıkhi'l-Keydânî.* İstanbul: Süleymaniye Ktp. Fatih, 5359; İstanbul: Süleymaniye Ktp. Carullah, 2081.

Kureşî, Abdülkâdir — *el-Cevâhirü'l-muḍıyye fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye.* Kahire: Dârü Hecer, 1413/1993.

Küçüksucu, Selman — "Son Dönem Osmanlı Hukukçularından Mehmed Said Bey'in Ahkâmu'l-beyʿ bi'l-vefâ İsimli Eserinin İncelemesi ve Transkripsiyonu". *İslam Tetkikleri Dergisi.* 11/2 (Eylül 2021) 829-860.

Leknevi, Abdülhayy — *el-Fevâʾidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye.* Mısır: Matbaatü dâri's-saâde, 1324.

Leknevi, Abdülhayy — *en-Nâfiʿu'l-kebîr limen yuṭâliʿu'l-Câmiʿa's-ṣaġīr.* Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1406.

Makdisi, Ziyâ — *el-Müntekâ min mesmûâti Merv.* ŞAMİLE (1431).

Mecelle-i aḥkâm-ı ʿadliyye, — İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1300.

Mehmûm, Îd Avde — *Fıkhü'l-İmam Muhammed b. el-Fazl fi'l-muʿâmelât.* Gazze: el-Câmiʿatü'l-İslâmiyye-Gazze, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Mekki, Muhammed Emin	"Mukaddime". mlf. Burhâneddin Mergînânî. *et-Tecnîs ve'l-mezîd*. Karaçi: İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye, 2004/1424.
Mekkî, Muvaffak b. Ahmed	*Menâḳibü Ebî Ḥanîfe.* Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1401/1981.
Mercânî, Şihâbeddin	*Nâẓûretü'l-ḥaḳ fî farżiyyeti'l-ʿişâʾ ve in lem yeġibi'ş-şafaḳ*. İstanbul: Dâru'l-hikme – Amman: Dârü'l-Feth, 2012/1433.
Mercânî, Şihâbeddin	*Vefiyyetü'l-eslâf ve taḥiyyetü'l-aḫlâf*. Kazan: Kazan Devlet Üniversitesi Ktp. Arapça Yazma Eserleri, 611 ap t3.
Mergînânî, Burhâneddin	*el-Hidâye fî şerḥi Bidâyeti'l-mübtedî.* Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, t.y.
Mergînânî, Burhâneddin	*et-Tecnîs ve'l-mezîd*. Karaçi: İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye, 2004/1424.
Mevsılî, Ebû Yaʿlâ	*Müsnedü Ebî Yaʿlâ el-Mevṣılî.* Kahire: Dâru'l-hadîs, 1434/2013.
Molla Hüsrev	*Dürerü'l-ḥükkâm fî şerḥi Ġureri'l-aḥkâm.* y.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
Mutarrizî, Nâsır b. es-Seyyid el-Hârizmî	*el-Muʿrib fî tertîbi'l-Muġrib*. y.y. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y.
Müderris, Muhammed Mahrus,	*Meşâyiḫu Belḫ vema'nferade bihi mine'l-mesâili'l-fiḳhiyye.* Bağdat: el-Cumhuriyetü'l-Irâkiyye Vizâretü'l-evkâf, 1367/1977.
Муминов А. К.	Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии. Алматы: b.y. 2015.
Nablusî, İsmâil b. Abdülganî	*el-İḥkâm fî şerḥi Düreri'l-ḥükkâm*. Dımaşk: Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, 5184.
Naim Eşref Nur Ahmed	"Mukaddime". *el-Muḥîṭu'l-Burhânî.* mlf. Buhârî, Burhâneddin. Karaçi: İdâretü'l-Kurân, 1424/2004.

Nâtıfî, Ebu'l-Abbâs	*el-Ecnâs*. Riyâd: Darü'l-Me'sur, 2016/1437.
Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuʿayb,	*Sünen.* Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyye el-Kübrâ, 1348/1930.
Nesefî, Ebu'l-Berekât	*Kenzü'd-deḳāʾiḳ.* Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1432/2011.
Nesefî, Necmeddin Ebu Hafs Ömer	*Ṭılbetü't-ṭalebe.* Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1311.
Nesefî, Necmeddin Ebu Hafs Ömer	*el-Ḳand fî ẕikri ʿulemâʾi Semerḳand.* Tahran: Âyine-i miras, 1420/1999.
Nesefî, Necmeddin Ebu Hafs Ömer	*Fetâvâ Şeyhilislâm ʿAtâ b. Hamza es-Sugdî.* Beyrut: Dârü'r-Reyâhîn, 2021/1442.
Okuyucu, Nâil	*Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
Öncel, Özlem Kahya	*İmam Muhammed'in el-Asl Adlı Eserinde İstihsan*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2022.
Özaydın, Abdülkerim	"Gıtrîf b. Atâ". *DİA.* İstanbul: 2001, c. 14, s. 57-58.
Özaydın, Abdülkerim	"Büyük Selçuklularda Unvan ve Lakaplar", *Prof. Dr. Işın Demirkent Anısına.* İstanbul: Dünya yayıncılık, 2008, 421-434.
Özcan, Tahsin	"Nâtıfî". *DİA.* İstanbul: 2006, c. 39, s. 322-323.
Özdemir, Recep	"Ayni Teminatlar Bağlamında Beyʿ Bi'l-Vefânın Hukuki Durumu". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 31 (Nisan 2018) 291-315.
Özel, Ahmet	"Bezzâzî". *DİA*. İstanbul: 1992. c. 6, s. 113-114.
Özel, Ahmet	"Hizânetü'l-ekmel", *DİA*. İstanbul: 1998. c. 18, s. 180-182.
Özel, Ahmet	"Kâdîhân", *DİA*. İstanbul: 2021. *DİA*, c. 24, s. 121-123.

Özel, Ahmet	"Semerkandî, Muhammed b. Yusuf ". *DİA*. İstanbul: 2009. c. 36, s. 479-480.
Özen, Şükrü	"IV. (X.) Yüzyılda Maverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi". *İslam Araştırmaları Dergisi.* sy. 9, 2003, 49-85.
Özen, Şükrü	*Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşâsı*. İstanbul: b.y. 2001.
Özgüdenli, Osman Gazi	"Taberistan". *DİA.* İstanbul: 2010, c. 39, s. 322-323.
Parlatır İsmâil vd.,	*Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 9. Baskı, 1998.
Pezdevî, Fahrülislâm Ali b. Muhammed	*Kenzü'l-vuṣûl*. İstanbul: Şirketü's-Sahafe el-Osmâniyye, 1308/1890.
Pîrîzâde, İbrahim b. Hüseyin	*ʿUmdetü ẕevi'l-beṣâʾir li-ḥalli mühimmâti'l-Eşbah ve'n-neẓâir.* İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1437/2016.
Pişkin, Şuayip	*Kâdîhân ve Haniyye'deki Metodu*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
Radiyyüddin es-Serahsî, Muhammed b. Muhammed	*el-Muḥîṭu'r-Raḍavî.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1442/2021.
Rıza Kurtuluş	"Cürcân". *DİA*. İstanbul: 1993, c. 8, 131-132.
Sadrüşşehid, Hüsameddin,	*el-Fetâva'l-kübrâ.* İstanbul: İstanbul Müftülük Ktp. 113.
Sadrüşşehid, Hüsameddin,	*Kitâbü'l-vâḳıʿât.* İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979.
Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesud	*et-Tavżîh fî ḥalli ġavâmizi't-Tenḳîh.* Mısır: Matbaatü Muhammed Ali Sabîh, 1377/1957.

Saîd b. Ali Semerkandî — *Cennetü'l-aḥkâm ve cünnetü'l-ḫişâm fi'l-ḥiyeli ve'l-meḫâric.* Beyrut-İstanbul: Dâru Sadır-Mektebetü'l-İrşad, 2005/1426.

Salahüddin el-Humusî — "Mukaddime". *Kenzü'd-deḳāʾiḳ.* mlf. Ebü'l-Berekât en-Nesefî. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 1430/2009.

Saymerî, Hüseyin b. Ali, — *Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbihî.* Beyrut: Dâru âlemi'l-kütüb, 1405/1985.

Sebetov, Zharkynbai — *el-Fetâva's-Siraciyye adlı eseri çerçevesinde Ali b. Osman el-Ûşî'nin fıkıh ilmindeki yeri.* İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2015.

Semʿânî, Abdülkerim — *el-Ensâb.* Haydarâbâd: Dâiratü'l-meârifi'l-Osmâniyye, 1382/1962.

Semânî, Abdülkerim — *el-Münteḫab min muʿcemi şuyûhi's-Semʿânî.* Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1417/1996.

Semerkandî, Alâeddin — *Tuḥfetü'l-fuḳahâ.* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1414/1994.

Semerkandî, Ebu'l-Leys — *ʿUyûnü'l-mesâil*. Bağdat: Matbaatü Esed, 1386.

Semerkandî, Ebu'l-Leys — *Kitâbü'n-nevâzil*. İstanbul: Nadir Eserler Kütüphanesi, A3459; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067, 151b-367a; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 1170; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 960.

Semerkandî, Nasîrüddin Muhammed b. Yusuf. — *el-Fıḳhü'n-nâfiʿ.* Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1421/2000.

Semerkandî, Nasîrüddin Muhammed b. Yusuf. — *el-Mülteḳat fi'l-fetâva'l-Ḥanefîyye.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1420/2000.

Semerkandî, Nasîrüddin Muhammed b. Yusuf. — *el-Mülteḳat fi'l-fetâva'l-Ḥanefîyye.* İstanbul: Süleymaniye Kpt., Murat Molla, 1199; İstanbul: Süleymaniye Kpt., Vahit Paşa, 108.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl	*el-Uṣûl.* Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.
Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl	*Şerḥu'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr.* Ankara: Vakfü'd-Diyaneti't-Türkiyye, 1443/2021.
Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl	*el-Mebsûṭ.* Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.
Shahin, Mohamed.	*el-İḫtilâfü'l-fıḳhî beyne Meşâyiḫi'l-ʿIrak ve Mâverâünnehr el-Ḥanefiyye*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi LEE, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
Sicistânî, Yusuf	*Münyetü'l-müftî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin, 258.
Simnânî, Ali b. Muhammed	*Ravżatü'l-ḳuḍât ve tarîḳu'n-necât.* Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1404/1984.
Şâfiî, Muhammed b. İdris	*el-Ümm.* Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1403/1983.
Şahin, Osman	"Safka". *DİA.* İstanbul: 2008, c. 37, s. 480-481.
Şâtıbî, Ebu İshak	*Muvâfakât.* Huber: Dâru İbn Affan, 1997/1417.
Şâzeli, Hasan Ali	*Naẓariyyetü'ş-şarṭ.* Kahire: Dârü'l-İttihâdi'l-Arabi, t.y.
Şemseddin Muhammed b. Ömer,	*Letâʾifü'l-eẕkâr li'l-hużżâr ve's-süffâr fi'l-menâsiki ve'l-âdâb.* Tahran: Neşr-i ilm, 2012.
Şerif b. Ali eş-Şerîf	*el-İcâre el-vâride alâ ʿameli'l-insân.* Mekke: Câmiatü'l-Melik Abdülaziz, Doktora Tezi, 1397.
Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen	*el-Aṣl*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen	*el-Ḥücce ʿalâ ehli'l-Medîne.* Haydarâbâd: İhyâü'l-meârifi'n-Numâniyye, 3. Baskı, 1403.

Şeyh Nizam	*el-Fetâva'l-Hindiyye*. Bulak: el-Matbaatü'l-kübrâ el-Emiriyye, 2. Baskı, 1310.
Şeyhîzâde, Damad Efendi	*Mecmaʿu'l-enhur fî şerḥi Mülteḳa'l-ebḥur.* Türkiye: Dâru't-tıbâatü'l-âmire, 1319.
Taberânî, Süleymân b. Ahmed	*el-Muʿcemü'l-kebîr.* Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.
Taftazânî, Saʿdüddin	*et-Telvîh ʿale't-Tavżîh.* Mısır: Matbaatü Muhammed Ali Sabîh, 1377/1957.
Tahâvî, Ebû Caʿfer	*el-Muḫtaṣar.* Hindistan: İhâyü'l-meârifi'n-Numaniyye, t.y.
Tahâvî, Ebû Caʿfer	*Şerḥu meʿâni'l-âṯâr*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1414/1994.
Tahâvî, Ebû Caʿfer	*Şerḥu müşkili'l-âṯâr*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415/1995.
Taneri, Aydın	"Gürgenç". *DİA*. İstanbul: 1996, c. 14, 321-323.
Tavşan, Esrâ	*el-Fetâvâ'l Velvâliciyye'nin Hanefî Nevâzil Literatüründeki Yeri*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi SBE, 2021.
Temîmî, Takiyyiddin	*eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye.* Riyad: Dârü'r-Rifâî, 1989.
Tercümânî Mecdü'l-Eimme	*Yetîmetü'd-dehr fî fetâvâ ehli'l-ʿaṣr.* Dımaşk: Zahiriyye Ktp. 7735; Dımaşk: Zahiriyye, 5390; İstanbul: Millet Ktp. Feyzullah Efendi, 1088; İstanbul: Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi, 1188; İstanbul: Süleymaniye Ktp. Carullah, 979; İstanbul: Beyazıt Ktp. Fazıl Ahmed Paşa, 688; İstanbul: Süleymaniye Ktp. Murad Molla, 1215; İstanbul: Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa, 1088; İstanbul: Süleymaniye Ktp. Yeni Cami, 593; Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958; Kahire: el-Ezher Ktp. 7555; Mısır: İskenderiye, 119.

Tetik, Hasan	*Kâdîhan'ın el-Fetâvâ adlı eserinde örf ve âdet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
Timurtaşi, Muhammed b. Abdullah	*Tenvîru'l-ebṣâr ve câmiʿu'l-biḥâr.* Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1386/1966.
Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa	*Sünen.* Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
Topaloğlu, Nuri	"İbn Mâkûlâ". *DİA.* İstanbul: 1999, c. 20, s. 168-169.
Tuychibaev, Abdumalik	*Ahmed b. Musa el-Keşşî'nin Mecmûʿu'l-Hevâdis ve'n-Nevâzil ve'l-Vâkıʿat Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi.* Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2021.
Türkan, Mustafa	*Hicri altıncı asır Hanefî nevâzil edebiyatı*, Ankara: İlahiyat, 2020.
Ubeydî, Bilal Mecid Ali	*el-Ḥâvî li'l-fetâvâ li'l-İmâm Muhammed b. İbrâhîm b. Enûş el-Hasîrî.* Irak: Külliyyetü'l-İmam el-Azam ed-Dirâsâtü'l-ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
Ûşî, Siraceddin Ali b. Osman	*el-Fetâva's-Sirâciyye.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1432/2011.
Uygur, Abdulhalik	*Hâssî'nin el-Fetâva's-suġrâ Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, 2019.
Uzunpostalcı, Mustafa	"Burhâneddin Buhârî". *DİA*. İstanbul: 1992, 436-437.
Üsrûşenî, Celaleddin Mahmud	*Tecnîsü'l-Mülteḳat.* İstanbul: Süleymaniye Ktp. Carullah, 598.
Üsrûşenî, Celaleddin Mahmud	*Tecnîsü'l-Mülteḳat.* İstanbul: Süleymaniye Ktp. Efendi, 1001.
Üsrûşenî, Mecdüddin Muhammed	*Fuṣûl.* İstanbul: Süleymaniye Ktp. Kara Çelebi, 202.

Velvâlicî, Abdürreşid — *el-Fetâva'l-Velvâliciyye.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Yaylalı, Davut — "Mevsılî". *DİA.* Ankara: 2004.

Yazıcı, İshak — "Semerkandî, Ebü'I-Leysʿ". *DİA*. İstanbul, 2001, c. 36, s. 473-475.

Yelek, Kamil — "Bir Finansman Yöntemi Olarak Kullanılan Beyʿ bi'l-vefânın İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi.* /27 (Nisan 2016).

Yetkin, Hacer — *Hanefî Usulünün Kurucularından Debûsî ve Usûl Anlayışı*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.

Yezdî, Cemaleddin — *Ḫulâṣatü'n-Nevâzil*. İstanbul: Süleymaniye Ktp. Carullah, 928.

Yılmaz, Okan Kadir — *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri".* İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Yılmaz, Okan Kadir — "İsa b. Eban". *İslam Düşünce Atlası.* İstanbul: İlem & Konya Büyükşehir Belediyesi, 2022.

Yiğit, Rukiye — *Kâzerûnî'nin Bey Bi'l-vefâ Risalesi: Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Zâhidî, Necmeddin — *Ḳunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-Ġunye.* Kalküta: b.y., 1245/1830.

Zahîrüddin Buhârî — *el-Fetâva'z-Ẓahîriyye.* İstanbul: Süleymaniye Ktp., Murad Molla, 1135.

Zebîdî, Mürteza — *İtḥâfü's-sâdeti'l-müttaḳīn bi-şerḥi İḥyâ'i ʿulûmi'd-dîn.* Beyrut: Müessesetü't-Tarihi'l-Arabî, 1414/1994.

Zehebi, Şemseddin — *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ.* Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985.

Zehebi, Şemseddin — *Târîḫu'l-İslâm.* Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.

Zemahşerî, Mahmud — *Keşşâf.* Kahire-Beyrut: Dârü'r-Reyyan-Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 3. Baskı, 1407/1987.

Zendevîsetî, Yahya b. Ali — *Naẓmü'l-fıḳh ve'l-işrâf ʿalâ usûlihî.* Özbekistan: Devlet Halk Ktp. Şark Yazmaları, 2884.

Zendevîsetî, Yahya b. Ali — *Risâle fi ʿilmi'l-ḥikme.* İstanbul: Süleymaniye Ktp. Hacı Beşirağa, 670.

Zeylaî, Osman b. Ali — *Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ şerḥu Kenzi'd-deḳāʾiḳ.* Kahire: el-Matbaatü'l-kübrâ el-Emiriyye, 1314.

Zeynüddin Mergînânî — *Fuṣûlü'l-iḥkâm.* İstanbul: Süleymaniye Ktp., Carullah, 823.

Zirikli, Hayreddin — *el-Aʿlâm.* Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.

ÖZGEÇMİŞ

Okan Kadir Yılmaz, 2015 Yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olmuştur. 2017 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "İlk Tedvin Döneminde Hanefi Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri" adlı teziyle yüksek lisans derecesini almıştır. 2023 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Orta Asya Hanefî Fetva Literatürünün Gelişimi ve İcâre-i Tavîle" başlıklı çalışmasıyla doktorasını tamamlamıştır. 2015 yılından beri TDV İslam Araştırmaları Merkezi'nde (İSAM) araştırmacı olarak görev yapmaktadır.