

T.C.

BİLECİK ŞEYH EDEBALI ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ŞEYH BEDREDDİN VE YARGILAMA USULÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

EMİNE NİDA KESMEZ

TEZ DANIŞMANI

DOÇ. DR. AHMET AYDIN

BİLECİK, 2025

10699967

T.C.

BİLECİK ŞEYH EDEBALI ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ŞEYH BEDREDDİN VE YARGILAMA USULÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

EMİNE NİDA KESMEZ

TEZ DANIŞMANI

DOÇ. DR. AHMET AYDIN

BİLECİK, 2025

10699967

BEYAN

“Şeyh Bedreddin Ve Yargılama Usulü” adlı yüksek lisans dönem projesinin hazırlık ve yazımı sırasında bilimsel araştırma ve etik kurallarına uyduğumu, başkalarının eserlerinden yararlandığım bölümlerde bilimsel kurallara uygun olarak atıfta bulunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, tezin herhangi bir kısmının Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunulmadığımı, aksinin tespit edileceği muhtemel durumlarda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Bu çalışmanın, Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP), TÜBİTAK veya benzeri kuruluşlarca desteklenmesi durumunda; projenin ve destekleyen kurumun adı proje numarası ile birlikte, ETİK KURUL onayı alınması durumunda ise ETİK KURUL tarih karar ve sayı bilgilerinin beyan edilmesi gerekmektedir.			
DESTEK ALINMIŞTIR		DESTEK ALINMAMIŞTIR	X
Destek alındı ise;			
Destekleyen kurum;			
Destegin Türü		Proje Numarası	
1- BAP (Bilimsel Araştırma Projesi)			
2- TÜBİTAK			
Diğer;.....			
ETİK KURUL onayı var ise;			
ETİK KURUL karar tarih/sayı:	/.....	

EMİNE NİDA KESMEZ

Tarih

.....

İmza

.....

ÖN SÖZ

Osmanlı'nın erken dönem âlimlerinden Şeyh Bedreddin, yalnızca tasavvufi yönüyle değil, aynı zamanda fıkıh alanında kaleme aldığı eserlerle de dikkat çeken bir isimdir. Onun özellikle Câmîu'l-Fusûleyn adlı eseri, İslam hukukunun yargı alanına ilişkin hükümleri açısından önemli bir kaynak niteliğindedir. Bu eser, Şeyh Bedreddin'in yalnızca klasik fıkıh bilgilerini aktarmadığını, aynı zamanda kadılık, delil değerlendirme, taraflar arası ihtilafların çözümü ve hüküm verme gibi alanlarda kendi görüşlerini ortaya koyduğunu göstermektedir. Şeyh Bedreddin'in bu yönüyle yalnızca döneminin bir yorumcusu değil, aynı zamanda yargılama usullerine dair sistematik bir görüş geliştiren bir hukukçu kimliğine kavuşmaktadır. Bu çalışmada Şeyh Bedreddin'in yargılama usullerine dair yaklaşımı, fıkıh disiplini içerisinde ele alınmakta; onun görüşlerinin İslam hukukunun dört temel kaynağı olan Kur'an, Sünnet, İcmâ ve Kıyas'la olan bağlantısı değerlendirilmektedir. Şeyh Bedreddin'in özellikle içtihat hakkındaki değerlendirmeleri, sabit hükümleri tekrarlamaktan ziyade, karşılaşılan meseleleri dönemin şartları çerçevesinde yeniden ele alma düşüncesini yansıtmaktadır. Bu tutum, Şeyh Bedreddin'in yargı süreçlerine bakışını yalnızca nakil temelli olmaktan çıkararak, çözüm odaklı ve uygulamaya dönük bir çerçeveye taşımaktadır.

Araştırma kapsamında ana kaynak olarak Câmîu'l-Fusûleyn esas alınmış; Şeyh Bedreddin'in yargılamaya dair görüşleri bu eser üzerinden sistematik biçimde değerlendirilmiştir. Hüküm verme sürecine dair vurguları, kadıların yetki ve sorumluluklarına yaklaşımı ile adalet ilkesine bakışı, dönemin hukuk yapısı içerisinde Şeyh Bedreddin'in yargılama usullerine dair görüşlerini yansıtmaktadır. Şeyh Bedreddin'in bu katkıları, klasik fıkıh literatüründe yargılamaya dair özgün düşünceleri açısından dikkate değer niteliktedir.

Bu çalışmada, Şeyh Bedreddin'in yargılama usullerine ilişkin görüşleri merkeze alınarak, bu görüşlerin dayandığı kaynaklar ve uygulamaya yönelik yönleri ortaya konulmakta; onun fıkıh ilmi içindeki yeri ve İslam hukuk geleneğine katkısı bütüncül biçimde değerlendirilmektedir.

EMİNE NİDA KESMEZ

2025

ÖZET

ŞEYH BEDREDDİN VE YARGILAMA USULÜ

Şeyh Bedreddin hukuk ve yargılamaya dair görüşlerini Kur'an, Sünnet, İcma ve Kıyas'a dayandırır. Fakat bu kaynaklara dayanarak hüküm verirken delil ortaya koyma, tercih yöntemleri kullanma ve kendi görüşlerini açıkça ifade etme yoluna gitmektedir. Özellikle "ben derim ki" ifadesiyle bireysel görüşlerini doğrudan ortaya koymakta; mezhep içindeki farklı görüşlere yer verdikten sonra, bunlar arasında değerlendirme yaparak kendi tercih ettiği hükmü açıkça belirtmektedir. Yargılama usullerine dair yaklaşımı, özellikle kadılık, delil değerlendirme ve hüküm süreçlerinde belirginleşmekte; farklı görüşleri değerlendirdikten sonra davaya ilişkin en uygun hüküm konusunda görüşünü ifade etmektedir.

Câmiu'l-Fusûleyn, muâmelat ve yargılama hukukuyla muhtevaları bulunduran bir eserdir. Kaza ve fetvaya dair konular bulunması sebebiyle müftülerin ve kadınların başvurduğu bir kaynak olarak gösterilebilir. Şeyh Bedreddin'in yargılama usulü, İslam hukukunun temel kaynaklarına sıkı sıkıya bağlı olsada kendisi Hanefi mezhebinden olmasına rağmen klasik müelliflerin görüşlerine itiraz etmesi ve fihri görüşleri tasavvufi öğretilerle harmanladığı için bu durum onun hukuk anlayışının, sadece şekli ve hukuki kurallara değil, insan haklarına ve manevi değerlere de dayanmasını sağlamıştır. Tasavvufi açıdan bakıldığında, adaletin temeli, sadece kuralların uygulanmasından değil, toplumsal barış ve hukukun sağlanmasından geçer. Bu durum da onun hukuk ve yargılama usullerini daha esnek ve dinamik hale getirmiştir. Onun hukuki tercihleri, İslam hukukunun temel kaynaklarına dayalı şekillense de, katı taklit yerine içtihatla çözümler üretilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu yaklaşımı, döneminin değişen sosyal ve hukuki ihtiyaçlarına uygun çözümler geliştirmesine olanak sağlamıştır. Yani, Şeyh Bedreddin'in yargılama usulleri, sadece geçmişin hukuk anlayışına dayalı kalmamış, aynı zamanda toplumsal değişim ve yeniliklere de duyarlı olarak gelişmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Bedreddin, İslam Hukuku, Câmiu'l-Fusûleyn, İctihad, Yargı, Fetva

ABSTRACT

SHEIKH BEDREDDIN AND THE TRIAL PROCEDURE

Sheikh Bedreddin's understanding of law and his views on trial procedures are based on the basic sources of Islamic law such as the Qur'an, Sunnah, Ijma and Qiyas; however, when passing judgment based on these sources, he goes on the way of presenting evidence, using preferred methods and clearly expressing his own views. In particular, with the expression "I say", he directly reveals his individual opinions; after giving place to the different opinions within the sect, he clearly states his preferred Decrees by evaluating them. His approach to trial procedures becomes clear, especially in the processes of kadınlık, evidence evaluation and sentencing; after evaluating different opinions, he expresses his opinion on the most appropriate sentence for the case. His work Jamiu'l-Fusulayn is a source containing important issues related to both the treatment and trial law. The work has been used as a reference source for muftis and qadis for a long time due to its treatment of accident and fatwa issues. Although Sheikh Bedreddin's trial procedure is closely related to the basic sources of Islamic law, although he is from the Hanafi sect, he objected to the views of classical authors and blended fiqh views with Sufi teachings, this situation ensured that his understanding of law was based not only on the form and legal rules, but also on human rights and spiritual values. From a Sufi point of view, the basis of justice is not only the application of rules, but the provision of social peace and law. This situation has also made his legal and judicial procedures more flexible and dynamic. Although his legal preferences are shaped based on the basic sources of Islamic law, he argues that solutions should be produced by jurisprudence instead of strict imitation. This approach has enabled him to develop solutions that are appropriate to the changing social and legal needs of his era. In other words, Sheikh Bedreddin's trial procedures were not only based on the understanding of the law of the past, but also developed sensitively to social changes and innovations.

Keywords: Sheikh Badreddin, Islamic Law, Mosque al-Fusulayn, Ijtihad, Judiciary, Fatwa

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖN SÖZ	i
ÖZET	ii
ABSTRACT.....	iii
İÇİNDEKİLER	iv
ŞEKİLLER LİSTESİ	vi
KISALTMALAR LİSTESİ	vii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞEYH BEDREDDİN'İN HAYATI VE ESERLERİ

1. Şeyh Bedreddin'in Hayatı	3
2. Şeyh Bedreddin'in Hocaları.....	7
2.1. Muhammed b. Mübârekşah.....	7
2.2. Fahreddîn Ebû Muhammed Osman b. Ali ez-Zeylaî	8
2.3. Cemâleddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez- Zeylaî	9
2.4. Ekmeleddîn el-Bâbertî	9
3. Şeyh Bedreddin'in Hizmetleri.....	10
3.1. Hocalığı	10
3.2. Kazaskerlik	10
4. Şeyh Bedreddin'in Eserleri	11
4.1. Vâridât.....	11
4.2. et-Teshîl.....	13
4.3. Letâifü'l-İşârât	15
4.4. Câmiu'l-Fusûleyn	18

İKİNCİ BÖLÜM

ŞEYH BEDREDDİN'İN YARGILAMA USULÜNE DAİR GÖRÜŞLERİ

1. Kaza (Yargı) Kavramına Bakışı	25
2. Yargılama Hukukunda Temel Aldığı İlkeler ve Kullandığı Kaynaklar	27
2.1. Kur'an	28
2.2. Sünnet.....	32
2.3. İcmâ.....	36
2.4. Kıyas	39
3. Mahkeme ve Kadılık Müessesesine Dair Görüşleri	44
3.1. Kadılar ve Yargı Görevini Üstlenmek	44
3.2. Kadılık Görevine Getirilecek Kişide Aranacak Şartlar	45
3.3. Kadının Hüküm Sayılan Sözleri	47
3.4. Kadının Vasî, Mütevellî ve Kayyım Ataması	48
3.5. Kadının Azledilmesi.....	49
3.6. Vasînin veya Vekilin Ölmesi.....	50
3.7. Mahkemenin İşleyişine Dair Görüşleri	53
4. Şeyh Bedreddin'in İctihâd ve Taklit Anlayışı	60
5. Şeyh Bedreddin'in Hukuki Görüşlerinin Değerlendirilmesi.....	62
6. Şeyh Bedreddin'in Yargılama Usullerinin Günümüzdeki Yansımaları	63
SONUÇ	65
KAYNAKÇA	66

ŞEKİLLER LİSTESİ

Sayfa

Şekil 1. 1. Vâridât'ın Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi tarafından yapılan tercümesinin ilk iki sayfası	11
Şekil 1. 2. Şeyh Bedreddin'e ait et- Teshîl, adlı eserin Süleymaniye Koleksiyonu'nda bulunan 00598 numaralı yazma nüshasının kapak sayfası.	13
Şekil 1. 3. Şeyh Bedreddin'e ait et- Teshîl, adlı eserin Süleymaniye Koleksiyonu'nda bulunan 00598 numaralı yazma nüshasının dördüncü sayfası.	15
Şekil 1. 4. Şeyh Bedreddin'e ait Letâifü'l-İşârât, adlı eserin Süleymaniye Koleksiyonu'nda bulunan 00540 numaralı yazma nüshasının ilk sayfası.	16
Şekil 1. 5. Şeyh Bedreddin'e ait Letâifü'l-İşârât, adlı eserin Süleymaniye Koleksiyonu'nda bulunan 00540 numaralı yazma nüshasının son sayfası.	17
Şekil 1. 6. Şeyh Bedreddin'e ait Câmîu'l-Fusûleyn adlı eserin Süleymaniye Koleksiyonu'nda bulunan 00654 numaralı yazma nüshasının kapağı.	19
Şekil 1. 7. Şeyh Bedreddin'e ait Câmîu'l-Fusûleyn adlı eserin Süleymaniye Koleksiyonu'nda bulunan 00654 numaralı yazma nüshasının beşinci sayfası	20

KISALTMALAR LİSTESİ

Akt	:Aktaran
T.y	:Tarih Yok
Hız	:Hazreti
Vd	: Diğerleri
S	: Sayfa
Bkz	: Bakınız

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu ve Problemi:

Tez çalışmasının hususu, Osmanlı tarihinde önemli yeri bulunan Şeyh Bedreddin'in yargılama usullerine dair görüşlerinin incelenmesidir. 14.yüzyıl sonları ile 15.yüzyıl başlarında yaşamış olan Şeyh Bedreddin hem dinî hem de hukukî alanda ortaya koyduğu düşüncelerle dikkat çeken bir kişidir. Dönemin siyasal ve toplumsal şartları göz önüne alındığında, Şeyh Bedreddin'in görüşlerinin sadece teorik düzeyde kalmadığı, aynı zamanda dönemin İslam hukuk sistemiyle karşılaştırılabilecek özgün yargılama anlayışları sunduğu görülmektedir.

Bu bağlamda araştırmanın temel problemi, Şeyh Bedreddin'in yargılama usullerine dair görüşlerinin neler olduğu, bu görüşlerin dayandığı İslam hukuk kaynaklarının (Kur'an, Sünnet, İcmâ, Kıyas) içeriğiyle ne ölçüde örtüştüğü ve bu fikirlerin dönemin sosyal, siyasî ve hukukî yapısı üzerindeki etkileridir. Ayrıca, Şeyh Bedreddin'in yargılama usullerine dair görüşlerinin mevcut hukukî düzenle ilişkisi ve bu düzen içerisinde nasıl konumlandığı da araştırmanın problem çerçevesini oluşturmaktadır.

Araştırmanın Amacı ve Önemi:

Araştırmanın temel amacı, Şeyh Bedreddin'in yargılama usullerine ve hukukî görüşlerine dair yaklaşımını ayrıntılı biçimde inceleyerek, Şeyh Bedreddin'in Osmanlı ve İslam hukuk sistemindeki konumunu ve etkisini ortaya koymaktır. Şeyh Bedreddin'in hukuk anlayışı, Osmanlı Devleti'nin erken dönemlerinde geniş yankı uyandırmış, özellikle sosyal adalet anlayışı birçok kesimde destek görmüştür.

Şeyh Bedreddin'in hukuk anlayışı, klasik İslam hukuku kaynaklarına bağlı olmakla birlikte, kaynaklardan yararlanırken dönemin toplumsal ve siyasal şartlarını da dikkate aldığı görülmektedir. Özellikle içtihad ve taklit konularında, değişen şartlara uygun kararlar verilmesi gerektiğini savunmaktadır. Şeyh Bedreddin'e göre hukukî meselelerde hüküm verilirken hem kaynaklara hem de olayın yaşandığı şartlara birlikte bakılmalıdır. Bu yaklaşımı, Şeyh Bedreddin'in yalnızca fikhî kuralları aktarmakla yetinmediğini; hüküm verirken olayın bağlamını, taraflar arasındaki durumu ve ortaya çıkacak sonucu da dikkate alan bir bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir.

Şeyh Bedreddin'in yargılama hukukunda temel aldığı ilkeler ve kullandığı kaynaklar, İslam hukukuna hâkim olduğunu göstermektedir. Şeyh Bedreddin, İslam hukuku kurallarını yalnızca aktarmakla yetinmemiş, zaman zaman genel kabul gören görüşlerden farklı değerlendirmelerde bulunarak kendi görüşlerini de açıkça ortaya koymuştur. Bu yaklaşımı, Şeyh Bedreddin'in yargılama hukukunda katı taklit anlayışını reddederek, sadece daha önceki

görüşleri tekrarlamak ve aynen uygulamak yerine gerektiğinde kendi görüşlerini sunarak dönemin hukuk sistemine katkı sunduğunu göstermektedir.

Bu çalışma, Şeyh Bedreddin'in yargılama usullerine dair görüşlerini hem temel aldığı kaynaklar ve ilkeler hem de dönemin şartları çerçevesinde ele alacaktır. Böylece Şeyh Bedreddin'in hukuk anlayışının teorik temelleri ve pratik uygulamadaki yansımaları bir bütünlük içinde ortaya konacaktır.

Araştırmanın Metodu:

Bu çalışma, nitel araştırma yöntemi kullanılarak hazırlanmış olup, tarihsel analiz ve karşılaştırmalı hukuk incelemesi çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Şeyh Bedreddin'in eserleri başta olmak üzere, onun hukuk anlayışı üzerine yapılan akademik çalışmalar, Osmanlı hukuk metinleri ve dönemin sosyo-politik yapısını ele alan kaynaklar incelenmiştir.

Araştırmada, betimsel analiz yöntemi kullanılarak, Bedreddin'in hukuk anlayışı ve yargılama usulü incelenmiş, ayrıca içtihat, taklit ve fetva verme süreçleri gibi kavramlar ele alınarak değerlendirilmiştir. Mukayeseli analiz yöntemi ile Bedreddin'in hukuki görüşleri, klasik İslam hukuku doktrini ve Osmanlı hukuk sistemi ile karşılaştırılmış, ayrıca modern hukuk sistemleriyle benzerlikleri ve farklılıkları ortaya konmuştur.

Çalışmada ayrıca, Kur'an, Sünnet, icma ve kıyas gibi İslam hukukunun temel kaynaklarına dayanan Şeyh Bedreddin'in görüşleri detaylandırılmış ve günümüz hukuk ilkeleriyle ilişkilendirilerek kapsamlı bir analiz sunulmuştur.

Araştırmanın Sınırlılıkları:

Bu çalışmanın temel sınırlılığı, Şeyh Bedreddin'in yargılama usullerine dair görüşlerine doğrudan yer verilen kaynakların sınırlı olmasıdır. Bu eser, Şeyh Bedreddin'in yargılama usullerine dair görüşlerini içermekle birlikte, Şeyh Bedreddin'in hukukî görüşlerini bütünlüklü şekilde ele alan başka kapsamlı bir eserin bulunmaması çalışmayı kaynak açısından sınırlı kılmıştır.

Şeyh Bedreddin'in yargılama usullerine dair görüşlerine bazı klasik eserlerde atıflar yapılmakla birlikte, bu atıflar çoğunlukla dolaylıdır ve yargılama usullerine dair doğrudan bilgi sağlamamaktadır. Ayrıca döneme ait arşiv belgelerine erişimin güç olması ve farklı yorumlara açık metinlerin varlığı, çalışmanın yorum alanını belirli bir çerçevede tutmayı gerekli kılmıştır.

Bu sınırlılıklar doğrultusunda, araştırma Şeyh Bedreddin'in yargılama usullerine dair görüşlerini ağırlıklı olarak Câmîu'l-Fusûleyn adlı eseri üzerinden ele almakta ve bu görüşlerin İslam hukuk geleneği ile ilişkisini tespit etmeye odaklanmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞEYH BEDREDDİN'İN HAYATI VE ESERLERİ

1. Şeyh Bedreddin'in Hayatı

Şeyh Bedreddin, Edirne yakınlarında, Simavna (bugün Yunanistan topraklarında bulunan) kasabasında doğmuştur. Doğum yılı olarak 740 (1339) ile 770 (1368) arasında değişen farklı tarihler gösterilmektedir. Torunu Halil b. İsmâil *Menâkıbnâme* adlı eserinde şeyhin doğum tarihini 760 (1368) olarak ifade etmektedir. Şeyh Bedreddin'in babasının Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykavus'un torunu olduğu söylenen Abdülaziz'in oğlu İsrail, annesinin ise Rum asıllı bir Hristiyan iken Müslümanlığı kabul etmiş olan Melek Hatun olduğu bilinmektedir (Dindar, 1992: 331).

Şeyh Bedreddin, babasının mesleği nedeniyle Simavna Kadısı Oğlu (İbn Kādî-i Simavna) diye tanınmaktadır. 1362'de Edirne'nin Osmanlılar tarafından fethedilmesi sonrası ailesi Edirne'ye yerleşmiştir. Ancak son dönem araştırmacılardan bazıları Şeyh Bedreddin'in soyunu Selçuklu hanedanına bağlayan rivayeti şüpheli bulmakta ve bu rivayetin siyasi maksatlarla ortaya çıkarıldığını düşünmektedirler. Gökyay (1984), Şeyh Bedreddin'in babasının kadı olmayıp Hacı İlbeyi'nin yanında Dimetoka ve çevresinin fethine katılan gazilerden biri olduğunu bazı deliller sunarak öne sürmüş, bir telaffuz hatası olarak "gazi" kelimesinin "kadı" şeklini aldığını iddia etmiştir. (Gökyay, 1984: 16-18).

Şeyh Bedreddin, ilk eğitimine babasının yanında başladığı daha sonra Şâhidî adlı bir hoca ile derslerine devam etmiştir. Mevlânâ Yûsuf'tan sarf ve nahiv okumuştur. Koca Efendi olarak tanınan Bursa Kadısı Şeyh Mahmud ile oğlu Mûsâ Çelebi'nin I. Bayezid'in refakatinde Edirne'ye gelmesi ile birlikte, Mûsâ Çelebi ile birlikte Koca Efendi'den eğitim almaya başlamış, bu sırada Mevlânâ Yûsuf'un yanında fıkıh eğitimine de devam etmiştir. Bundan altı ay sonra Mûsâ Çelebi ve amcası Abdülmü'min'in oğlu Müeyyed ile birlikte bir yıl kadar Bursa Kaplıcaları Medresesi'nde yine Koca Efendi'den ders almıştır. Bu üç öğrencinin hocalarının tavsiyesi üzerine Mevlânâ Feyzullah hocafendi'den mantık ve astronomi alanında dersleri almışlardır. Mûsâ Çelebi Semerkant'a gitmiş bir yıl sonra da Uluğ Bey'in astronomi alanında hocası olarak bulunmuştur. Müeyyed'in ve Şeyh Bedreddin 1381'de Şam'da bulunmuşlar fakat Veba salgınından dolayı Kudüs'e geçerek Mescid-i Aksâ'da İbnü'l-Askalânî'den hadis dersleri almışlardır. (Dindar, 1992: 332).

Daha sonrasında Şeyh Bedreddin ve Müeyyed'in bir Türk beyi olan Ali Keşmîrî ile birlikte Berkuk'un saltanatı döneminde Kahire'ye gitmişlerdir. Ali Keşmîrî'nin bir cuma namazı sonrası, Muhammed b. Mübârekşah el-Mantikî ve öğrencisi Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin

de içlerinde bulunduğu bir grup âlimi akşam yemeğine davet ettiği, sabaha dek ilmi sohbetler edildiği ve Mübârekşah'ın Şeyh Bedreddin'i çok beğenerek onu Seyyid Şerîf'e örnek gösterdiği bilinmektedir. Bu olay sonrasında Şeyh Bedreddin'in Mübârekşah'ın en değer verdiği öğrencilerinden birisi olmuştur. Mübârekşah hocaefendi, 1383'te hac yapmak için Mekke yolculuğu sırasında yanında götürdüğü kişi Şeyh Bedreddin olmuştur. Şeyh Bedreddin'in torunu Halîl, biyografisini yazarken Şeyh Bedreddin'in hac yolculuğu sırasında Ebû Zeyl'den ders aldığını nakleder. Fakat bu tarihte adı geçen âlimin ölmüş olduğu bilinmektedir. Mekke'den Medine'ye yolculuk yapan Şeyh Bedreddin Medine'de az bir zaman bulunduktan sonra Seyyid Şerîf'ten mektup alması sebebiyle Kahire'ye dönmüştür. Bu zaman içerisinde Sultan Berkuk Şeyh Bedreddin'in başarısından memnun olmuş, oğlu Ferec'e ders vermesi için sarayına çağırmıştır. Şeyh Bedreddin ise kabul ederek burada üç yıl görevde bulunmuştur. (Dindar, 1992: 332).

Sultan Berkuk sarayında devamlı olarak ilmî sohbetler düzenlemekteydi ve Şeyh Bedreddin'in katıldığı bu sohbetlerden bir tanesinde Mısır'ın önde gelen âlimleriyle tanışma şansına sahip olmuştur. Sultan, hocası Ahlatlı Şeyh Seyyid Hüseyin ile Şeyh Bedreddin'in tartışmalarının başarılı olmasından mutlu olmuştur. Bu olay sonrası Sultan Berkuk, Şeyh Bedreddin'i câriyelerinden Câzibe ile Ahlatlı Hüseyin'i de onun kardeşi Meryem ile evlendirmiştir. Bu evlilik Şeyh Bedreddin'in ilmî ve fikrî hayatında çok etkili olmuştur. Evlilikten önce tasavvufa dair olumlu düşünceleri bulunmayan Şeyh Bedreddin, eşinin kız kardeşi Meryem ile tasavvufî sohbetlerde bulunmuştur. Bu sohbetlerden sonra Ahlatlı Hüseyin'e katılmıştır. Şeyhi bu tarz düşünce değişimlerini öğrenmiş ve endişe duyarak Şeyh Bedreddin'in seyahate çıkmasını istemiştir. Bundan dolayı da 1402 veya 1403'te Tebriz'e gitmiştir. Burada Timur'un otağında bulunan İranlı âlimlerle tartışmalarda bulunmuş ve Timur'un övgüsünü kazanmıştır. Bir söylentiye göre; Timur Şeyh Bedreddin'i kızıyla evlendirmek istemiştir. Fakat bu durum üzerine Şeyh Bedreddin şeyhi Ahlatlı Hüseyin'in yanına gitmek istediğini bildirerek kabul etmemiştir. (Dindar, 1992: 332).

Bu olay sonrası Şeyh Bedreddin, tekrar Kahire'ye dönmüş, şeyhinin gözetiminde çilesini doldurmuş ve şeyhinin ölmesi sonrası şeyhlik makamına geçmiştir. Fakat Kahire'deki diğer şeyhlerle anlaşamadığından dolayı altı ay sonra memleketi Edirne'ye dönmeye karar vermiştir. Filistin, Şam ve Halep üzerinden geçerek Konya'ya gelmiştir. Konya'dan Tire'ye geçerek sonraki isyan hareketinin önde gelen isimlerinden halk arasında Dede Sultan olarak anılan Börklüce Mustafa ile tanışmış, bu arada Sakız adasının Hristiyan yöneticisinden bir davet alarak adaya gitmiş ve yöneticinin Müslümanlığı kabul etmesini ve müridleri arasına katılmasını sağlamıştır (Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, s.287, Akt. Dindar, 1992: 332).

Sonrasında İzmir üzerinden Kütahya'ya geçerek diğer bir isyan elebaşısı olarak anılan Torlak Kemal ile tanışmıştır. Bursa ve Gelibolu üzerinden Edirne'ye gelerek ailesiyle kavuşmuştur. Bir yıl sonra Bursa ve Aydın'a yeniden gitmiş ancak kısa bir süre sonra Edirne'ye dönerek münzevi bir hayat sürdürmeye başlamıştır. (Dindar, 1992: 332).

Mûsâ Çelebi, kardeşi Süleyman Çelebi'yle savaşmıştır ve savaş sonrasında Edirne'yi fethetmiştir. Daha sonrasında Şeyh Bedreddin'i kazasker olarak atamıştır. Bu olay sonrasında ise Şeyh Bedreddin'in siyasi hayatı başlamıştır. Daha sonra Mûsâ Çelebi, kardeşi Süleyman Çelebi karşısında yenik düşmüş, Şeyh Bedreddin 1413' de ailesi ile birlikte İznik'e sürülmüş ve kendisine 100 akçe maaş bağlanmaktadır. Fakat Şeyh Bedreddin bu durumu kabullenmemiştir. Bu durumun ardından yoğun bir siyasi propaganda faaliyetiyle görevlendirilmiş, Börklüce Mustafa'nın faaliyetleri sebebiyle kendisinin sorumlu tutulacağı kaygısı taşıyan ve bu olayların bir isyanın hareketi başlatması olabileceğini düşünen Şeyh Bedreddin, 1416'da İznik'ten kaçmayı başarmıştır. Kastamonu'ya giderek İsfendiyar Bey'e sığınmıştır. Asıl düşüncesi Tatar iline ulaşmaktır (Taşkoprizâde, *eş-Şekâ'ik*, s.51, Akt. Dindar, 1992: 332). Burada istediği desteği bulamadığından dolayı gizlice Sinop Limanı'ndan gemiyle Rumeli'ye gitmiştir. Öncesinde Zağra'ya oradan da Dobruca, Silistre ve Deliorman'a giderek buraya yerleşmiştir. Buralarda bulunan taraftar sayıları hızlı bir şekilde artmakta ve propaganda alanları hızlı şekilde genişletmekteydi (Dindar, 1992: 332).

Çelebi Sultan Mehmed, Torlak Kemal, Börklüce Mustafa gibi ihtilalcilerin üzerine büyük kuvvetler göndermiştir. Bu sırada Manisa'da bulunan Torlak Kemal ve Karaburun'da bulunan Börklüce Mustafa kuvvetleri mağlup edilmiştir. Bayezid Paşa idaresinde bulunan devlet güçleri ihtilalcileri ele geçirmişlerdir. Padişahın huzuruna, Şeyh Serez'e götürülmüştür. Padişah, Şeyh Bedreddin'in din âlimi olmasından dolayı hakkında hüküm verilmesi için ilim adamlarından oluşan heyetin hüküm vermesini emretmiştir. Bu heyet şeyhin faaliyetlerinin dini hükümlerle bağdaşmadığına, isyan sayıldığına, malı ve ailesi korunmak şartıyla kendisinin idam edilmesine karar verilmiştir. Heyet üyelerinden Mevlânâ Haydar Acemî tarafından açıklanan bu kararın isabetli olduğu ve bizzat şeyh tarafından da kabul edildiği rivayet edilmektedir. Verilen fetva sebebiyle 1420 yılında Serez'de Şeyh Bedreddin idam edilmiştir. (Dindar, 1992: 333).

Türkiye ve Yunanistan arasında 1924'te yapılan nüfus mübadelesi sebebiyle Türkiye'ye intikal eden göçmenlerin İstanbul'a Şeyh Bedreddin'in kemiklerini getirip saklamalarından dolayı, Sultan Mahmud'un 1961 yılında Divanyolu'ndaki türbesinin mezarlık alanına defnedilmiştir. Şeyh Bedreddin için Konya'da mescid ve Edirne'de zâviye inşa edilmiştir. (Dindar, 1992: 333).

Şeyh Bedreddin, İslâmî ilimlerden tasavvuf ve fıkıh alanıyla ilgilenmiştir. Şeyh Bedreddin, asıl ününü siyasi faaliyetleri yanında tasavvufî ve felsefî görüşleriyle yapmıştır. Zikir, riyâzet, mücâhede vb. tasavvufî uygulamalara oldukça önem vermiş, Mısır’da tasavvufa katılmasından sonra kendisi de böyle bir hayat sürdürmeye çalışmıştır. *Vâridât*’taki bilgilere göre Şeyh Bedreddin tasavvufî keşfin ancak Allah’a yönelme, kalbin arındırılması ve peygamberin yolundan gitmekle gerçekleşebileceğini belirtmektedir. Şeyh Bedreddin *Vâridât* adlı eserinde kendi ifadeleri ve *Heşt Bihişt* gibi kaynaklar, onun bazı kerametler gösterdiğine işaret etmektedir (Dindar, 1992: 333).

Şeyh Bedreddin bedenlerin yeniden dirileceğine karşı çıktığından dolayı bu düşüncesinin eleştirildiği bilinmektedir. Şeyh Bedreddin’e göre; beden çürüyecektir. Toprak olduktan sonra ise tekrar beden olarak oluşmayacaktır. Aslında Şeyh Bedreddin beden-ruh ayrımı ilişkisini desteklememektedir. İnsan bedeni aslında ruhtur, hak olup sûretlerin birikmesi, sonucunda yoğunluk kazanmıştır. Sûretler kalktıktan sonra insan bedeni zerafete nail olur. Şeyh Bedreddin’e göre; halkın anladığı anlamda bedenlerin dirilmesi (ahirette) mümkün değildir. Ancak şu şekilde bilinebilir; Öyle bir zaman olur ki insan türü olarak bilinen hiç kimse kalmaz; sonra insan topraktan anasız, babasız şeklinde yeniden doğar, bu şekilde de nesiller devam edebilir. (*Vâridât*, sayfa 73, Akt. Dindar, 1992: 333).

Cennet ve cehennem kayramlarını değişik şekiller de açıklar. *Vâridât*’ta cennetin sekiz farklı anlamı olabileceğini belirterek, bu anlamların ilkinin yaygın dinî mânada, diğerlerinin ise te’vil (sembolik, mecazi yorumlama) yoluyla ulaşılan mânalar olduğundan bahsetmektedir. Bu anlamda şeyhin yaygın cennet ve cehennem inancına fazla önem vermediği anlaşılmaktadır. Aynı sembolik ve bâtinî yorumu şeytan ve melek hakkındaki açıklamalarında da anlaşılmaktadır. Şeyh Bedreddin’in âhiret ve bedenlerin dirilmesi hakkındaki yorumları birçok eleştiriye maruz kalmış ve bazı âlimler tarafından kâfir ilan edilmiştir. Çünkü, I. Mahmud’a Aziz Mahmud Hüdâyi, yazmış olduğu tezkirede Şeyh Bedreddin için “Allah’ın gazabına uğramış bulunan ve asılmış olan Şeyh Bedreddin” olarak bahsetmekte, *Vâridât*’ta ise kıyamet gününü ve bedenlerin dirilmesinin inkâr ettiğini, halkı bozup İslam inancından saptırdığını kızılbaşlarla olup isyan çıkardığını, Ehl-i Sünnet’ e itiraz ettiğini belirtmektedir. (Yaltkaya, 1340/1924: 72). İdrîs-i Bitlisî de *Heşt Bihişt* adlı eserinde Şeyh Bedreddin’in fitratının “sülûk ve mükâşefeye yatkın olması”, zamanının çoğunu riyâzet ve mücâhedeye ayırması gibi özellikleri dolayısıyla övmekteyse de şeyhin gösteriş ve alışkanlıklara dayanan ilim ve ibadetinin “İblîs’in taati” gibi bencillik ve böbürlenmesine sebep olduğunu, bu durumun da kâmil bir öğretmen ya da şeyhten ders almadığından kaynaklandığını, bu şekilde şeyhin

etrafında bulunanların da şeytanın yoluna ve İbâhîliğe belirtmektedir. (Yaltkaya, 1340/1924: 75).

Şeyh Bedreddin'in eleştirilmesindeki nedenlerden biri de Börklüce Mustafa olmak üzere taraftarlarının, her türlü malın halkın ortak malı olduğunu savunmaları, özel mülkiyet kavramını reddetmeleri, yaygın şekilde İbâhîliği savunmaları, kadın erkek bir arada sazlı içkili ayinler düzenlemeleri olduğundan bahsedilmektedir. Fakat Şeyh Bedreddin'in masum olduğunu savunan kaynaklarda şeyhin günahsız olduğundan hatta ihtilâl hevesinde olmadığından bu tür görüş ve uygulamaların onun taraftarları tarafından ortaya çıkarıldığı, bahsedilmektedir. Halîl b. İsmâil *Menâkıbnâme* eserinde; gelen olayların asıl nedeni olarak Börklüce Mustafa, Torlak Kemal gibi yandaşları ile ulemanın kıskançlığı gibi nedenlerden bahsederek Şeyh Bedreddin'i temize çıkarmaktadır. Yine Taşkoprizâde'nin şeyhin masumiyetine inandığı "... yakalandı ve haksız yere öldürüldü" şeklinde ifade ettiği belirtilmektedir (Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, s.289, Akt. Dindar, 1992: 334). Bursalı Mehmet Tahir'in ise Şeyh Bedreddin hakkındaki ithamların *Vâridât*'ı iyi anlayamamaktan dolayı ortaya çıktığından bahsettiği bilinmektedir (*Osmanlı Müellifleri*, I, s.39, Akt. Dindar, 1992: 334). Özellikle siyasi hedeflerle ilgili suçlamaların doğru olmadığı düşüncesinin bazı son dönem araştırmacıları olarak savulmak istendiğini belirtmektedir (Kurdakul, 1978: 36-39, 44, 47-70).

Harîrîzâde Şeyh Bedreddin'e Bedriyye adlı bir tarikat ile ilişkilendirdiği ancak şeyhin vefatından sonra böyle bir tarikatın oluşmadığı belirtilmektedir (*Tibyân*, I, vr.109^b, Akt. Dindar, 1992: 334). Fakat onun sempatanlarından olup "Bedreddin sûfilere" olarak anılan bir grubun zamanla Alevi guruba karışarak yok olduğundan bahsedilmektedir. Gölpınarlı (1966) ise; bu grup içinde "Bedreddin ocağı" geliştirilmiş olup bu ocağa mensup olanlar Şeyh Bedreddin'in ölmediğine inandıklarını belirtmektedir. Bununla birlikte Şeyh Bedreddin'in Şîilik ve Alevîlikle hiçbir ilgisi olmadığından bahsedilmektedir (Gölpınarlı, 1966: 40-41).

2. Şeyh Bedreddin'in Hocaları

2.1. Muhammed b. Mübârekşah

Hayatı ile ilgili yeterli bilgi verilmemiştir. "Mirek" (küçük bey) lakabıyla bilinmesinden dolayı soylu bir aileden gelmiş olduğu bilinmektedir. Buhârî, Mantıkî ve Herevî nisbeleri sebebiyle Buharalı'dır. Uzun zaman Herat'ta bulunmuştur, mantık alanındaki çalışmalarıyla bilinmektedir. Bu dönemdeki ünlü mantık ve kelâm alanındaki çalışmalarıyla bilinen Kutbüddin er-Râzî Rey'den eğitim almıştır. Kaynaklarda bilindiğine göre Kutbüddin er-Râzî, Herat'ta olan Sadrüşşerîa ile tartışmada bulunmak ister ve kendisine ilim yeterlilik ile ilgili rakip gördüğü Sadrüşşerîa'nın yeterliliğini kavramak için öğrencisi olan İbn Mübârekşah'ı

Herat'a gitmekle görevlendirmiştir. İbn Mübârekşah, Sadrüşşerîa'nın derslerini önemle takip etmektedir. Onun geleneğinden hariç İbn Sînâ'ya ait *El-İşârât ve 't-tenbîhât* adlı eserin herhangi bir şerhe başvurmadan okuttuğunu görür. Bunu hocası Kutbüddin er-Râzî'ye yazmış olduğu mektupta bildirir. Sadrüşşerîa'yla tartışmanın başarısız olabileceğini bildirmesi üzerine Râzî de fikrinden vazgeçer (Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, s.191-192, Akt. Karlığa, 2020: 556).

İbn Mübârekşah'ın daha sonra Kahire'de öğretmenlik yaptığı ve içinde hükümdar ailesi mensuplarının da olduğu geniş bir öğrenci topluluğuna ders verdiği bilinmektedir. Bu isimler arasında; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ahmedî, Hacı Paşa, Bedreddin Simâvî ve Molla Fenârî'nin bulunduğu bilinmektedir. Muhammed b. Mübârekşah'ın hayatına dair tabakat kitaplarında müstakil başlıklar altında bilgi verilememesinden dolayı, günümüze ulaşan dağınık ve yer yer çelişkili bilgiler onun hakkında kesin sonuçlara varılmasına engel teşkil etmektedir. Ölümü için 1340-1413 yılları arasında çeşitli tarihlerden bahsedilmekte, kesin tarih olarak sadece *Hâşiyetü't-Tebşıra fi'l-hey'e* adlı kitabına kaydettiği bu eserini 733 Rebülevveli başında (Kasım 1332) bitirdiğine dair bilgi bulunmaktadır. Ancak Kutbüddin er-Râzî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Molla Fenârî, Şeyh Bedreddin, Sadrüşşerîa ve Bâbertî gibi çağdaşı âlimlerin biyografileri çerçevesinde yaygın kabul görmüş tespitler esas alınarak ölüm tarihi konusunda yaklaşık bir sonuca varmak mümkündür. 740'ı izleyen yıllarda Kahire'de kalan, Sultan Berkuk ve Trablusşam naibi Emir Şeyhu'dan saygı gören, ayrıca onun 756 (1355)'de inşa ettirdiği Şeyhuniyye Hankahı'nda meşihatlığa getirilen Bâbertî'nin ömrünün sonuna dek burada ders verdiği bilinmektedir. Bu ders döneminin Sultan Berkuk zamanına 784 (1382'den sonra) denk gelmesi, Şeyh Bedreddin'in sultanın oğlu Ferec'e hocalık yaptığı, İbn Mübârekşah ile birlikte hacca gittiği ve Bâbertî'den ders aldığı rivayetleri göz önüne alındığı zaman Muhammed b. Mübârekşah'ın ölümünün 784 (1382)'den sonraki bir tarihte gerçekleşmiş olduğu düşünülmektedir (Karlığa, 2020: 556).

2.2. Fahreddîn Ebû Muhammed Osman b. Ali ez-Zeylaî

Fahreddîn Ebû Muhammed Osman b. Ali ez-Zeylaî'nin kim olduğu bilinmemektedir. Ez-Zeylaî olarak iki ismi taşıyanlardan biri olduğu bilinmektedir. İlk bilinen Zeylaî'nin vefat yılı 743 (1342) olarak bilinen Osman b. Ali ez-Zeylaî'dir. Hanefî fakihlerinden olduğu bilinmektedir. Kahire'ye 705 (1306) yılında giderek tedris (ders verme), iftâ (fetva verme) ve fıkıh alanında faaliyet göstermiştir. Ayrıca, Hafizüddin en-Nesefî'ye ait olarak bilinen *Kenzü'd-dekâik* eseri için *Tebyînu'l-hakâik* adında şerh yazmış olduğu bilinmektedir. (Bilmen, 1988: 470-471).

Taşköprizâde (2019); bu iki ez-Zeylaî'den hangisi olduğunu belirtmeden, Mekke'de ez-Zeylaî'den, Şeyh Bedreddin'in ders almış olabileceğine dair bilgi vermektedir. Fakat bu bilgi tarihi bilgiler ile çelişki göstermektedir. (Taşköprizâde, 2019: 98).

Bu bilgilere göre; Fahreddîn ez-Zeylaî'nin vefat tarihinin 743 (1342) olduğu ortaya çıkmaktadır. Kaynaklarda geçen ortak bir görüş olmasa bile Şeyh Bedreddin'in idamının 820-823 (1417-1420) yılları arasında olabileceği düşünülmektedir. Bu görüşe göre ise ez-Zeylaî'den sonra Şeyh Bedreddin'in 77 yıl daha yaşamış olabileceği bilinmektedir. Şeyh Bedreddin 20 yaşındayken ez-Zeylaî'den ders almış ise, 97 yaşındayken ise Şeyh Bedreddin'in idam edilmiş olması gerekmektedir. Bu şekilde düşünülürse; Şeyh Bedreddin'in doğum tarihi olarak 723 (1323-1324) yılına denk gelebileceği bilinmektedir. Fakat Taşköprizâde'nin *eş-Şekâ'ik* eserinde, Şeyh Bedreddin'in Murad Hüdavendigâr döneminde doğduğu geçmektedir. Murad Hüdavendigâr'ın tahta çıkış yılı 761 (1382) olmasından dolayı 38 yıl fark bulunmaktadır (Yaltkaya, 1994: 28, Gölpınarlı, 1966: 4-5, Yelkenci, 1951: 801).

2.3.Cemâleddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez- Zeylaî

Cemâleddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez- Zeylaî'nin Kahireli fıkıh âlimlerinden ve hadisçilerinden birisi olduğu, *el-Hidâye*'nin hadislerini *Nasbu'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye* isimli eseriyle inceleyip açıkladığı bilinmektedir (Bilmen, I, 1988: 470-471). Şeyh Bedreddin'in hocası olan Zeylaî'nin, Cemâleddîn ez-Zeylaî olması durumu da çelişkili bulunmaktadır. Cemâleddîn Zeylaî'nin ölüm yılı 762 (1383) olarak bilinmektedir. Şeyh Bedreddin 820 (1441) yılında idam edildiğinden dolayı; ez- Zeylaî'den sonra 58 yıl daha yaşamış olması gerekmektedir. Cemâleddîn Zeylaî'den ders aldığı zaman Şeyh Bedreddin'in 20 yaşında olduğu düşünüldüğünde Şeyh Bedreddin Cemâleddîn Zeylaî öldüğünde 78 yaşında olmalıdır. Bu durumda da Şeyh Bedreddin'in doğum tarihi 742 (1341) olmaktadır. Ancak Murad Hüdavendigâr'ın tahta çıkış tarihi 761 (1382)'dir ve bu hesaplama göre Murad Hüdavendigâr'ın tahta çıkışı ve Şeyh Bedreddin'in doğum tarihi arasında 19 yıl fark bulunmaktadır (Yaltkaya, 1994: 28, Gölpınarlı, 1966: 4-5, Yelkenci, 1951: 801).

2.4. Ekmeleddîn el-Bâbertî

Ekmeleddîn el-Bâbertî, 710 (1310)'dan sonra doğmuştur. Bâbertî, Anadolu'ya nispetle Rûmî, Mısır'da (Kahire) vefat ettiği için de Mısırî nisbeleriyle anılmıştır. Süyûtî ve ondan alıntı yapan diğer âlimler, özellikle Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Leknevî, Bâbertî'yi Bağdat yakınlarındaki Bâbertâ köyüne nisbet etmektedirler. Bu yüzden Bâbertâ köyünden çıkan diğer âlimlerin de Bâbertî nisbesiyle tanındıklarından bahsedilmektedir. Ancak Rûmî nisbesi, bu kişinin Bâbertâ'ya değil Bayburt'a nisbet edilmesi gerektiğini doğrular nitelikte görünmektedir (Aytekin, 1991: 377).

Eğitim hayatına Anadolu'da başlayan Bâbertî daha sonra Halep'e (740/ 1339 sonra) ve Kahire'ye giderek, Kâkî, Ebû Hayyân el-Endülüsî ve Mahmûd b. Abdurrahman el-İşfahânî gibi isimlerden ders almıştır. Fıkıh, hadis, kelam, Arap dili ve edebiyatına bu alanlarda eser verecek kadar hâkim olan Bâbertî'nin aralarında aralarında Seyyid şerîf el-Cürcânî, Molla Fenârî ve Bedreddin Simâvî gibi ünlü âlimlerin de bulunduğu birçok talebe yetiştirdiği bilinmektedir. Bâbertî'nin Hanefî mezhebinin muhakkik âlimleri arasında olduğu, beş ayrı risâlede bu mezhebin tercih ve taklit edilmesi gerektiğini savunduğu, aynı zamanda Mâtürîdî itikad ekolünün de güçlü muhakkik ve şârihlerinden biri olduğu bilinmektedir (Aytekin, 1991: 378).

Ekmeleddîn el-Bâbertî kendisine defalarca sunulan kadılık teklifini reddetmesine rağmen, devlet yöneticileri ile iyi ilişkiler kurup, Sultan Berkuk ve Emîr şeyhû'dan büyük saygı görmüştür. Hatta Emîr şeyhû tarafından, yaptırdığı şeyhûniyye hankahın meşihatlığına getirilmiş ve ömrünün sonuna kadar burada öğretim faaliyetleriyle ilgilenmiştir. 19 Ramazan 786'da (4 Kasım 1384) öldüğünde de bu hankaha defnedilmiştir. Bununla birlikte Bayburt yöresi halkı Bâbertî'nin kabrinin Aşağıkırzı (Bayburt) köyünde olduğuna inanmaktadır (Aytekin, 1991: 378).

3. şeyh Bedreddin'in Hizmetleri

3.1. Hocalığı

řeyh Bedreddin, eğitimini tamamladığı Mısır'da uzun süre kalarak burada ilmi bir şöhret kazanmıştır. Mısır sultanlarından Seyfeddîn Berkuk'un (saltanatı 784-791/1382-1390) ođlu Ferec'in hocası olarak sečilmiřtir. şehzadenin muallimliğine, ilim bakımından üstün bir kişinin tayin edileceği düşünöldüğu zaman, řeyh Bedreddin'in İşlami ilimlerde oldukça yüksek bir aşama kaydettiği ve ilmi bilgilerinin takdir edildiği düşünölmektedir (Hıra, 2011: 453-454).

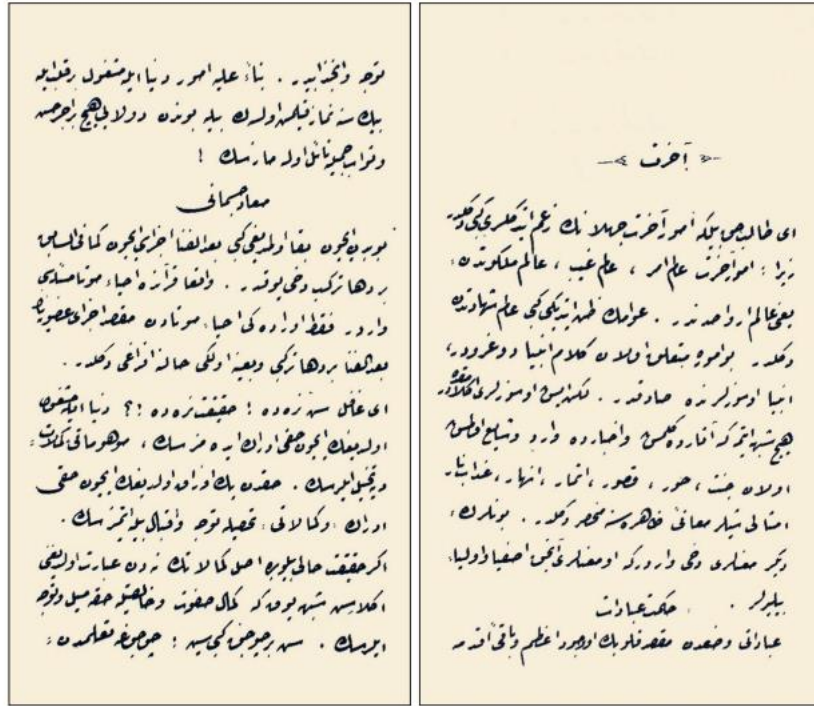
3.2. Kazaskerlik

şeyh Bedreddin'in Kahire'den memleketine dönmek üzere yola çıktıktan sonra Edirne'ye geldiği ve burada Mûsâ Çelebi'nin kazaskerlik teklifini kabul ettiği ve 814 (1411)'de bürokratik hayatının başladığı bilinmektedir. şeyh Bedreddin'in kazaskerlik görevi sırasında hem gündelik işlerini yaptığı, hem fıkıh alanında eserler yazdığı hem de birçok kişiye tımar verdiği bilinmektedir. Fakat şeyh Bedreddin'in kazaskerliğinin fazla sürmediği, Mûsâ Çelebi'nin Sultan Mehmed Çelebi tarafından mağlup edilip boğularak öldürölmesi sonrasında kazaskerlikten azledilerek tutuklandığı, ilim ve faziletlerine hürmeten iki oğlu ve kızıyla birlikte İznik'te mecburi ikamete memur edildiği söylenmektedir (Hıra, 2011: 454).

4. Şeyh Bedreddin'in Eserleri

4.1. Vâridât

Vâridât, Şeyh Bedreddin'e nisbet edilen dört tasavvuf kitabından biridir (diğerleri: *Meserretü'l-kulûb*, *Hâşiyetü ma'la'î Huşûşî'l-kilem fî me'ânî Fuşûşî'l-ḥikem*, *Risâle-i Bedreddîn*). Eser, tasavvuf tarihinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Fuşûşü'l-ḥikem*'inden sonra en çok tartışılan kitaplar arasındadır. *Vâridât*, müellifin muhtemelen İznik'te göz hapsinde iken veya daha güçlü bir görüşe göre Çelebi Sultan Mehmed'i bulma ümidiyle İznik'ten Rumeli'ye kaçtıktan sonra 820 ile (1417) 823 (1420) yılları arasında müridlerine verdiği derslerden meydana gelmiştir. (Ceyhan, 2012: 520).



Şekil 1. Vâridât'ın Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi tarafından yapılan tercümesinin ilk iki sayfası (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 981)

Kaynak: Ceyhan, 2012: 520.

Araştırmacıların çoğu, Vâridât adlı eserin Şeyh Bedreddin'in müridleri tarafından, kendisinin idamından sonra kitap olarak bir araya getirildiği görüşünü desteklemektedir. Hâfiz Halil, Şeyh Bedreddin'in torunu 864 (1460) tarihi civarında kaleme aldığı Menâkıbnâmeye şu şekilde bahsetmektedir; *Vâridât*'ın bizzat dedesi Şeyh Bedreddin tarafından yazılmış son eser olduğunu belirtir. (Halil b. İsmail, 1967: 131-132).

Gölpınarlı (1966), Şeyh Bedreddin'in torunun Hâfiz Halil'i güvenilir olarak kabul etmektedir. Vâridât adlı eserin Şeyh Bedreddin hayatta iken müridleri tarafından Türkçe olarak

derlenmiştir. Şeyh Bedreddin'in kendisinin Arapçaya çevirdiğinden bahsetmektedir (Gölpınarlı, 1966: 30). Ayrıca bazı fıkıh alimleri, İlhâd ve zındıklık ile ilgili fikirler içermesinden dolayı Vâridât adlı bu eserin Şeyh Bedreddin'e ait olmadığını düşünmektedir. (Yener, 1970: 44, Ocak, 1988: 191).

İlhâd ve zındıklığa dair fikirler içeren *Vâridât*'ın Şeyh Bedreddin gibi bir fıkıh âlimine nisbet edilmesini doğru bulmayan kişiler de vardır. Müellifin *Leâ'ifü'l-işârât, et-Teshîl* ve *Câmi'u'l-fuşûleyn* gibi fıkıh kitaplarında esere atıfta bulunmamasını, bu kitaplarda eserin muhtevasına uygun fikirler ileri sürmemesini delil kabul eden bu yaklaşımın Şeyh Bedreddin'in Mısır'da Hüseyin el-Ahlâtî'den tasavvuf terbiyesi gördüğüne, Rumeli'de şeyhlik yaptığına, hem fakih hem mutasavvıf olan çağdaşı Molla Fenârî gibi Ekberiyeye mektebine intisap ettiğine, *Vâridât*'ta kaydedildiği üzere mâna âleminde Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile görüştüğüne, hatta Dâvûd-i Kayserî'nin *Fuşûşü'l-hikem* şerhine hâşiye yazdığına dair bilgiler dikkate alındığında isabetli olmadığı söylenebilir. (Ceyhan, 2012: 520).

Vâridât eseri, vahdet-i vücûd anlayışıyla yazılmış olan vâridler içermektedir. Şeyh Bedreddin'in düşünceleri muhteva açısından iki bölüm olarak değerlendirilir; mebde (başlangıç) ve meâd (son). Bu iki bölümde, Şeyh Bedreddin'in varlık başlangıcı ve sonu hakkındaki görüşleri ile ruhsal deneyimlerini, manevi gözlemlerini incelemek mümkündür. Mebde ve meâd kavramları, onun evrenin yaratılışı ve insanın varlık amacıyla ilgili düşüncelerini anlamamıza yardımcı olurken, sûfiyâne müşahedeleri de onun içsel sürecini ve Allah'a olan yakınlık arayışını yansıtmaktadır. Vâridât ve fütuhât türü eserlerde olduğu gibi bu eserdeki fikir ve müşahedelerin de sıradan kısa hikayeler ve ilişkisiz olması, fasıl ve bab içermemesi, bazı modern yazarların bunu eksiklik olarak değerlendirse bile aslında bu durumun doğal özellik ve literatüre uygun açısından değerlendirmeliyiz. Tasavvufi eserlerde, özellikle de Şeyh Bedreddin gibi düşünürlerin metinlerinde, manevi deneyimler ve içsel gözlemler daha çok özgün bir biçimde aktarılmaktadır. Dolayısıyla, sistematik bir yapıdan ziyade, bireysel tasavvuf anlayışı ve kişisel müşahedelerin serbest bir şekilde ifade edilmesi, o dönemin ruhuna ve tasavvuf anlayışına uygun bir yaklaşım olarak kabul edilmektedir (Ceyhan, 2020: 520).

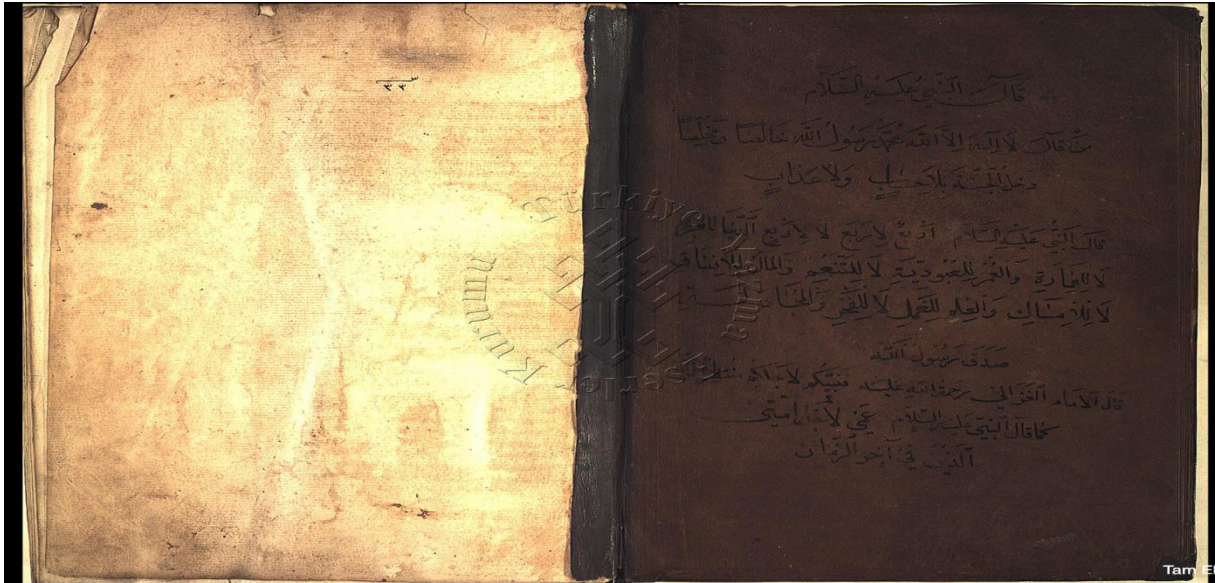
Şeyh Bedreddin'in *Vâridât* eseri, içinde tasavvuf ve felsefe'ye dair görüşlerin bulunduğu bir eserdir, ancak eserin Şeyh Bedreddin'e ait olduğu konusunda şüpheler bulunmaktadır. Eser ile ilgili farklı kişiler tarafından pek çok yazma nüsha ve Türkçe'ye çevrilen örnekleri olsa bile, eserin kullanılan üslup, dil, tertip vb. özellikleri olarak Şeyh Bedreddin'in telif anlayışına uygun olmayacak kadar düzensiz olmasından bahsedilmektedir. Gölpınarlı (1966)'a göre; *Vâridât*, adlı eser birbirlerinden alakası olmayan ve çeşitli meclislerde sorulmuş olan sorulara verilen cevapların, söz arasında akla gelebilecek olan bazı

olayların, bazı müşahedelerin nakillerinin toplanmasından meydana gelen bir kitaba benzemektedir ve bu kitabın ilgili bablara, bölümlere ayrılmış tam bir tasnif olduğunu söylemek mümkün olmamaktadır (Gölpınarlı, 1966: 30).

Yüksel (2002)'e göre ise; Vâridât adlı eser şifahi olarak söylenmiş bazı sözlerin ve ders notlarının rastgele, düzensiz ve tertipsiz şekilde bir araya getirilmesinden oluşmaktadır. Bazı nüshalarda ise “Şeyh Rahimehullâh Hazretleri şöyle buyurdu” veya “Şeyh şöyle dedi” şeklinde konu bütünlüğü oluşmamış ve çelişki ifadeler kullanılmaktadır.(Yüksel, 2002: 104).

4.2. et-Teshîl

Şeyh Bedreddin'in bilinen son fıkıh telifi olan et- Teshîl, 27.2 x 18.3 (20.8x12.8) cm, kahverengi meşin ciltli, şîrâzeli, orta şemseli, cildin ön yüzü kurt yenikli, yaldızlı miklebli, miklebi hasarlı, kağıdı kalın, cilt ortası şemseli, 338 varak ve 25 satır olmak üzere, Sinan Bekir b. Abdullâh tarafından 846/1442 yılında ta'lik hattıyla istinsâh edilmiş olup, Süleymâniye Ktp., Raşid Efendi bl., nr. 213' de kayıtlı bulunmaktadır. Birçok yazma nüshası ve tespit edilebilmiş bir hâşiyesi mevcut bulunan *et- Teshîl*, Şeyh Bedreddin'in fûrû-ı fıkha dair ilk telifi olan *Letâifu'l-iârât* isimli eserinin şerhidir. Mukaddime kısmında da belirttiği üzere Şeyh Bedreddin, bu eseri yazmaya h. 8 Şevval 816 Pazartesi günü Edirne'de yazmaya başlamış ve h. 27 Cemâziyelâhir 818 Salı günü İznik'te eserin yazımını tamamlamıştır. Yine, mukaddime kısmındaki ifadelerine bakıldığında, eserin çeşitli zorluklar, belalar, hapis, keder, üzüntü içerisinde yazıldığı görülmektedir. (Simâvî [Şeyh Bedreddin], *et- Teshîl*, [Raşid Efendi Nüshası,bl.,nr. 213 Akt. Hıra, 2006:103-104).



Şekil 1. 2. Şeyh Bedreddin'e ait et- Teshîl, adlı eserin Süleymaniye Koleksiyonu'nda bulunan 00598 numaralı yazma nüshasının kapak sayfası (İbn Kâdî-i Sımavna,t.y., s.1).

Hıra (2006); eser hakkında eldeki nüshada bulunan ilgili başlıkların hangi varak kısmında bulunduğu baş harfinde bulunan “mufassal fihrist” te ise konu başlıklarının “fasıl” ve “kitap” şeklinde tasnif edildiği bilgisini vermektedir. Buna göre; 4. Varakta “Abdesti bozan şeyler faslı (فصل اقض الوضوء)”, 5. Varakta “Gusül Faslı (فصل الغسل)”, 9. Varakta Teyemmüm Faslı (فصل التيمم)”, 15. Varakta “Hayz Faslı (فصل الحيض)” şeklinde on bir fasıl, birinci varaktan başlar yirminci varakaya kadar devam eder. Fihristin en sonunda “Şarttan Dolayı Fasit Olanlar (الفساد بسبب الشرط)” başlığı bulunmaktadır. Fakat daha sonraki sayfada düzenlenmiş olan fihristte sadece “kitap” başlıkları bulunmaktadır. Diğer başlıklardan farklı olarak göre düzenlenen fihristte, “bâb” şeklinde düzenlenmiş “Çeşitli Meseleler’e ait” başlık bulunmaktadır. Bu eser, sayfadan başlanılıp sayılırsa kapak dahil olarak yedinci sayfada “*Muhît*” ve “*Fetâva ’l-Bezzâzî*” (ö.827/1424) adlı eserlerden nakledildiği üzere iki pasaj bulunmaktadır. Onuncu sayfada bulunan *Kitâbü’t-Teshîl* şeklinde eserin ismi, Abdürreşîd Muhammed’in vakfı olduğunu belirten ve nr. 214’ü gösteren mühür ile Millet Genel Ktp., Raşid Efendi bl., nr. 219 numarayı gösteren kaşe yer almaktadır. Buna göre, incelemekte olduğumuz eserin bu nüshasını, sayfa ve varak sayısı bakımından göstermek mümkündür şeklinde bilgi vermektedir (Hıra, 2006: 104).

Şeyh Bedreddin’in kendi ifadelerine bakıldığı zaman eseri pedagojik amaçlarla yazdığı anlaşılmaktadır. Aslında, eserin yazılma amacı olarak talebelerin güçlük çektiği ve okuyucunun güçlük çekebileceğini düşündüğü yerleri açıklamaktır. Bazı kısımlarda *Letâif* metni bulunmasına rağmen bazı kısımlarda daha kısa veya uzun açıklamalar olması bunu göstermektedir. Örneğin olarak, imamdan önce yada sonra secde veya rukû meseleleri, ikrâhın manâsı ve geçerli olup olmadığı yerler, şuf’anın manâsı ve şuf’a hakkına sahip olabilecek kişiler ile ilgili bilgiler açıklanmamıştır. Meshin nasıl yapılması gerektiği ile ilgili yarım sayfa, sahipsiz yerlerin ihyâsı konu başlığı olarak bulunan ve akarsuyun harîmi ile ilgili suyun her iki kenarında bulunan su yatağının genişliği içerisinde yarısını esas alan İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf’un görüşleri yaklaşık olarak bir sayfa, belli bir döneme kadar yapılan kira (icâre) akdine ile ilgili konulardaki gâye-mugayyâ konusu ile ilgili bir sayfa, alım-satım akdi (bey‘) ile ilgili yaklaşık olarak dört sayfa açıklama yapılmıştır. (Hıra, 2006: 106).



Şekil 1. 3. Şeyh Bedreddin'e ait et- Teshîl, adlı eserin Süleymaniye Koleksiyonu'nda bulunan 00598 numaralı yazma nüshasının dördüncü sayfası (İbn Kādî-i Sınavna,t.y., s.1).

Eserin başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmış ve her sayfada metnin kenarlarına kısa açıklamalar eklenmiştir. *Letâif* metninin bölümleri kırmızı çizgilerle işaretlenerek şerhten ayrılmış ve böylece eserin farklı bölümleri arasındaki karışıklık önlenmiştir. et-Teshîl, Şeyh Bedreddin'in fıkıh alanındaki geniş bilgisini ve öğretici yaklaşımını yansıtan önemli bir eserdir (Hıra, 2006: 106).

4.3. Letâifü'l-İşârât

Letâifü'l-İşârât, Şeyh Bedreddin'in fûrû-ı fıkha dair ilk telif eseridir. Dili Arapça olan eser, 27.9 x 18.3 (19.6 x 11) cm, 235 varak, 21 satır, nesih hattıyla 825/1422 yılında istinsâh edilmiş olup, cildi siyah meşin, cilt kenarları çerçevesiz, şîrâzeli, yaldızlı miklebli, kağıdı kalın, cildi ve sayfaları yer yer kurt yenikli, sayfa kenarları notlu bir şekilde Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami Bölümü, nr. 540'da kayıtlı bulunmaktadır (Hıra, 2006: 76).



Şekil 1. 4. Şeyh Bedreddin'e ait Letâifü'l-İşârât, adlı eserin Süleymaniye Koleksiyonu'nda bulunan 00540 numaralı yazma nüshasının ilk sayfası (İbn Kâdî-i Sımavna,t.y., s.1).

Şeyh Bedreddin, bu eserdeki mukaddime kısmında “mutavvelât” olarak bilinen uzun hacimli kitaplar gibi bu özellikten uzak olduğunu, rivâyetler hususunda ise bir hatırlatma olarak telif edildiğini, eserde anlaşılamayacak kadar kısaltmaktan, bıktırarak kadar uzatmaktan kaçınarak kolay ve kısa ibârelerle usûl ve fûrûu topladığını, mezhep imamları arasındaki görüş ayrılıklarına ((hilâfiyât) dair çeşitli yöntemler kullandığından bahsetmektedir. Söz konusu özellikleri bakımından kısa ve öz şekilde sunulmuş bu eserde Şeyh Bedreddin, kaynak olarak Mevsilî'nin (ö. 683/1284) *el-Muhtâr li'l-fetvâ*, Tâcüerîa'nın (ö. 693/1294) *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilî'l-Hidâye*, İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1294) *Mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*, ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Kenzü'd-dekâik* isimli eserlerini kullandığını belirtmektedir (Hıra, 2006: 77-78).

Şeyh Bedreddin'in *Letâif* adlı eserde kullanmış olduğu ilk üç kâide, sırası ile; Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in, Hanefî mezhebinin üç imamın hangi fikir ve görüşe sahip olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Bundan sonraki bulunan üç kâide ise, yine aynı şekilde sırası ile; Ebû Hanife ile Ebû Yûsuf'un ortak olan görüşlerini, Ebû Hanife ile İmam Muhammed'in ortak olan görüşlerini ve Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'in ortak olan görüşlerini anlatmaktadır. (Hıra, 2006: 78-79).

Bu eserde görüş ayrılıkları bazen kısa bile olsa açıklanırken bazen ise kimin hangi görüşte olduğunu belirtmek için başka meseleye geçilmektedir. Örneğin, loğusalığın tarifini

düşük şekilde bile olsa çocuğun ardından gelen kan olarak yapılır, daha sonra ise Hanefî'ye göre rahme bağlı kalınarak bunun asgarî bir süresi yoktur. İmam Şâfi'î'ye göre ise bir lahza (kan) yani kanın bir defa gelse bile nifas olunur ve diğer tarafların delillerinden bahsedilmemektedir. Ayrıca bulunan eserde yukarıdaki meselelerin imamların dışında kalanlara da cevap olarak ifadeler bulunmaktadır. Örneğin, "haram kıldılar" anlatımıyla hayız veya loğusalık halinde olan kadınların tilâveti konusunda Hanefî imamları bunun haram sayıldığını belirtir ve bunun bir ayetten çok daha az miktar okumak şartıyla caiz gören Tahâvî'ye (ö. 321/933) karşı hüccet olduğu söylenmektedir (Hıra, 2006: 90).



Şekil 1. 5. Şeyh Bedreddin'e ait Letâifü'l-İşârât, adlı eserin Süleymaniye Koleksiyonu'nda bulunan 00540 numaralı yazma nüshasının son sayfası (İbn Kādî-i Sımvna,t.y., s.1).

İmamların görüş ayrılıklarına karşı kâideler açısından, *Mecmau'l-bahreyn*'de kullanılan metotlarla *Letâif*'te kullanılan metotlar karşılaştırıldığında, Şeyh Bedreddin'in aslında İbnü's-Sââtî'yi takip etmeye çalıştığı ve bu metotları benimseyip geliştirdiği görülmektedir. Sonuç olarak, modern araştırma metotlarının da hedefi haline gelen; karışıklık oluşturmayacak kadar açık, yalın ve net, bütünlüğü bozmayacak kadar kısa ve anlamlı ifadeleri, Şeyh Bedreddin tarafından başarıyla kullanılmıştır. (Hıra, 2006: 100).

4.4. Câmîu'l-Fusûleyn

Câmîu'l-Fusûleyn eseri, yargılama usulüne dair görüşlerini ihtiva etmektedir. Musa Çelebi'nin kazaskerlik döneminde yazılmıştır. (Bardakoğlu, 1993: 108). Eserde şu şekilde geçmektedir; yazılmasına hicri 813'de başlanmış ve on ay kadar zaman içerisinde bitmiştir. Bitiş olarak 28 Sefer 814 yılı belirtilmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 39).

Şeyh Bedreddin bu kitabını, Mecdüddin el-Üsrûşenî'nin (ö. 632/1235) *el-Fuşûl*'ü ile Zeynüddin el-Mergînânî'nin (ö. 670/1271) *Fuşûlü'l-işkâm fî usûli'l-aşkâm* adlı eserinin bir araya getirilmesinden oluşmuştur (Bardakoğlu, 1993: 108).

Eserinin yazılma sebebini ve önemini mukaddimede şu şekilde belirtir: “*Muhammed b. Mahmûd el-Üsrûşenî'ye ait el-Fusûl isimli kitabı ile ayrıca İmâdüddin'in el-Fusûl isimli kitabına bakınca bu iki kitaba ait fetvalar ve anlaşmazlıklar meseleleri halli ve davaların sonuca ulaşması meselesi hakkında yazılmış olup en yararlı ve en değerli kitaplar arasında olduğunu gördüm. Fakat her iki eser içinde bazı gereksiz tekrar ve uzatmalar bulunur. İhtiva ettikleri bilgilerden hiçbirini dışarıda koymaksızın gerek olmayan tekrarları söylemeksizin bu iki eseri birleştirdim. İmâdeddin'in 'Ferâiz' adlı bölümünü özellikle bilerek eserime almadım. Sebebi ise Sirâcî'nin (ö. 596/1200) eserinde ferâiz adlı meselesi çok güzel bir şekilde geçmektedir. Eserlerin ibarelerini şerhe ihtiyaç olmayacak şekilde yalın, net ve açık olacak bir üslûpla ifade ettim ve kısa tuttum. Fakat ulaşmam zahmetsiz ve kolay olan Letâifu'l-İşârât., el-Kâfî, el-Hulâsa ve diğer bazı eserlerden ilgili meseleler hakkında ilaveler yaptım. Kaide ve usûllerin gerektirdiği gerçeğine muvafık olarak aklıma gelmiş olan bazı yararlı bilgi ve nükteleri, esere derc ettim. Bu eser zor durumda olduğumda ahiret azığımlı olması hasabıyla derleme olarak kırk fasıldan oluşmaktadır. Her bir fasıl kendi içerisinde alt dallarına ayrılıp uygulanacak olan birer aslı bulundurmaktadır. Eserin içeriği iki fusûlün dörtte biri olarak bulundurduğu yararlar her iki eserin bulundurduğu yararlardan daha fazladır. Allah'a hamd olsun ki bu eser, dönemin de benzersiz ve tek bir kitaptır.*” (Şeyh Bedreddin, 2012: 39).



Şekil 1. 6. Şeyh Bedreddin'e ait Câmîu'l-Fusûleyn adlı eserin Süleymaniye Koleksiyonu'nda bulunan 00654 numaralı yazma nüshasının kapağı (İbn Kādî-i Sınavna, t.y., s. 1).

Bu eser içerisinde bulunan kazâ ve fetva konularından dolayı kadı ve müftülerin başvurduğu kaynaklar içerisinde geçmektedir.ile ilgili konuları ele alması sebebiyle uzun süre müftü ve kadıların başvurduğu bir kaynak olmuştur. Mecelle'nin de kaynakları içerisinde bulunur. (Bardakoğlu, 1993: 108).

Gedik (2020)'e göre; “Kitabın belki de en mühim özelliği Şeyh Bedreddin'in kendine ait olan görüşlerini “اقول” (Ben derim ki) olarak bu ifadeyle belirtmesidir. Kitapta bulunan 470' den daha fazla yerde “Ben derim ki” lafzını kullanmaktadır. Şeyh Bedreddin, bu lafzı kullandığı bazı bölümlerde mezhep imamlarına karşı çıkmış yada mezhepte müftâ bih olan düşüncenin tersine bir görüş ifade etmiştir. Kendi görüşlerini beyan ettiği cümlelerin sonuna genel olarak “Allah en iyi bilendir” şeklinde ibare kullanmaktadır” (Gedik, 2020: 373).

Eserin içerisinde bulunan bölümlerde külli kaideler ve zavâbitler bulunmaktadır. Fer'i mesele ve hükümlerden değinirken “Asıl” ifadesini kullanılır.“Asıl” ifadesinin anlamı genel olarak hükümlerin bulunduğu temel kurallar olarak ifade edilir. (Simâvî [Şeyh Bedreddin], Câmîu'l-Fusûleyn,[Halet Efendi Nüshası, 119, 26b,38b,83a], Akt. Gedik, 2020: 374).



Şekil 1. 7. Şeyh Bedreddin'e ait Câmîu'l-Fusûleyn adlı eserin Süleymaniye Koleksiyonu'nda bulunan 00654 numaralı yazma nüshasının beşinci sayfası (İbn Kādî-i Sımavna, t.y., s. 1).

Bu eserde genel olarak klasik gelenek görülmektedir. Mukaddime Allah'a hamd ile başlar. Eser ne zaman yazılmış özelliği ve muhtevası hakkında bilgi verilir ve mukaddime dua ile bitmektedir. Mukaddime'den sonra eserde bulunan fasıl başlıkları gelir. Daha sonra fasıl başlıklarının da alt başlıkları bulunur. (Gedik, 2020: 374).

“Eserin 17 faslında yargılama hukuku ile ilgili meseleler bulunmaktadır. Diğer fasıllarda ise muamelat ile ilgili meseleler bulunmaktadır. Bu fasıllar şu şekildedir:

1. Hâkimlik ve hüküm verme hakkındadır
2. İctihadi konularda hüküm verme hakkındadır
3. Başkasına hasım olabilen ve olamayanlar hakkındadır
4. Dava ve husumetlerde bir hak sahibinin başka bir hak sahibi yerine geçmesi hakkındadır
5. Gâip hakkında hüküm verme hakkındadır
6. Davanın türleri ve davanın sıhhat şartları hakkındadır
7. Akar tespiti davası ve ilgili hususlar hakkındadır
8. Hâric ile zilyed davası ve bunların dava ve şahitlikte tarih zikretmeleri hakkındadır
9. Dava ve şahitlikte işaret, nisbet ve tarif hakkındadır
10. Davada çelişki hakkındadır

11. Dava ile şahitlik arasındaki uyumsuzluk hakkındadır
12. Dava açılmasına gerek olmaksızın dinlenen şahitlik ve yaygın duyuma dayalı şahitlik hakkındadır
13. Vakıf davaları ve bununla ilgili şahitlik hakkındadır
14. Şahidin şahitliğini belgeye kaydettiği bir konuda daha sonra davacı olması hakkındadır
15. Yemin ettirme ve ilgili konular hakkındadır
16. İstihkâk, aldatılma ve ile ilgili konular hakkındadır
17. Nakitlerin taayyün ettiği ve etmediği akitler hakkındadır
18. Bey' bi'l-vefâ hakkındadır
19. Semerkand'da borç veren ile borç alan arasında alışlagelmiş kira işlemleri hakkındadır
20. Nikâh, mehir, nafaka ve çeyiz davası ve bununla ilgili konular hakkındadır
21. Veled'e ve erş'e sirayet eden haklar hakkındadır
22. Muhâleha ve ilişkili konular hakkındadır
23. Boşanma yetkisinin devri hakkındadır
24. Fuzûlînin tasarrufları ve ilgili hükümler hakkındadır
25. Muhayyerlikler hakkındadır
26. Şartla batıl olan ve olmayan akitler hakkındadır
27. Babanın, vasînin, hâkimin, mütevellinin ve memurların tasarrufları hakkındadır
28. Tereke ve vârisler hakkındadır
29. Vârislerden birinin bir borç veya vasiyeti ya da başka bir vârisi ikrar etmesi hakkındadır
30. Fâsit tasarruflar ve bunların hükümleri hakkındadır
31. Şuyû' meseleleri ve bunlara ilişkin hükümler hakkındadır
32. Başkasına ait veya ortaklık neticesinde elde edilen ürünlerin satımı hakkındadır
33. Tazmin sorumluluğu gerektiren durumlar hakkındadır
34. Muhtelif konulardaki hükümler (Ahkâmât) hakkındadır
35. Bireysel olarak engel olma hakkı bulunan ve bulunmayan eylemler hakkındadır
36. Duvarlarla ilgili meseleler hakkındadır
37. İsimlerin delalet ettiği müsemmanın bilinmesi hakkındadır

38. Elfâz-ı Küfür hakkındadır
39. Köle azadı ve doğuştan hür olmakla ilgili çeşitli meseleler hakkındadır
40. Mahdar ve sicillerdeki eksiklikler hakkındadır

Şeyh Bedreddin'in *Câmiu'l-Fusûleyn* adlı eserinde bahsettiği konuları işlemek amacıyla faydalandığı sistem, Üsrûşenî ve İmâdüddin'in *Fusûl*'lerinde yararlandığı sistemlerden farklıdır. Konuların işlenişi açısından fasıllarda farklılıklar bulunmaktadır." (Gedik, 2020: 376).

Şeyh Bedreddin'e ait bulunan bu eserde iki yüzden fazla kaynak bulunmaktadır. Yapmış olduğu alıntıları rumuzlarla belirtmiş bunlara da referans göstermiştir. Eserin başlangıcında rumuzların açılımına ait alfabetik olarak kullanılan bilgiler, düşüncelerin nispetinde ve kaynağın tespiti açısından kolaylıklar oluşturmaktadır. Kaynak açısından bazen fakih ismi, bazen de eser isminin karşılığı olarak rumuzlar ifade edilmiştir. Çok nadir olup pek rastlanmasa da bazı kitapların ismi tam olarak ifade edilirken çoğunlukla kitapların isimleri meşhur şekilde ve kısaltılarak ifade edilmektedir. Bulunan bu eser, herkes açısından muteber olarak kabul edilen başka eserlerden faydalanarak yazılmıştır. *Câmiu'l-Fusûleyn* adlı eserin kaynakları incelendiğinde en çok kullanılmış olan eserin başlangıcına bakıldığında Hanefi mezhebine ait olan İmam Muhammed eş-Şeybanî'nin zâhirü'r-rivâye isimli eseri ve bu eser temel alınarak yazılan şerh, muhtasar ve haşiyelerin olduğu bilinmektedir. Bu eserlerin dışında bulunan *Hidâye*, *Kudûrî*, *Mebisût vb.* Hanefi mezhebine ait ve günümüze kadar ulaşmış her asırda önemini korumuş fûrû fikha dair temel eser ve metinler bulunmaktadır. Bulunan metinlere ait haşiye ve şerhlerin sıklıkla kullanılmış olduğu bilinmektedir. *Câmiu'l-Fusûleyn* isimli eserin kaynakları içerisinde otuzdan fazla fetvâ ve fevâid eserleri bulunmaktadır. (Gedik, 2020: 377).

Câmiu'l-Fusûleyn isimli eser incelendiğinde büyük oranda diğer kaynaklardan alınmış eklemeler bulunmaktadır. Ayrıca eserde bazı dönemseller konulara öncelik verilmiştir. Örneğin, eserde işlenen ilk konunun, dârulharbin dârulislâma, dârulislâmın dârulharbe dönüşmesi, olarak belirlenmesi dönemseller bazı konuların işlendiğine dair göstergedir. (Gedik, 2020: 377).

Eserde zayıf olan görüşleri belirtmek için ve bazen de bu görüşler içerisinde tercihte bulunmak için "قیل" kelimesi kullanılmaktadır. (Simâvî [Şeyh Bedreddin], *Câmiu'l-Fusûleyn*, [Halet Efendi Nüshası, 119,15a], Akt. Gedik, 2020: 378). Şeyh Bedreddin birçok görüşünü aktarırken "قیل" kalıbını kullanmaktadır. Bu aktarımdan sonra o konu ile ilgili hiçbir tercihte bulunmadığı sadece görüşleri naklettiği de olmuştur. "قیل" kalıbını kullandığı zaman belirttiği görüşün kimin olduğunu söylememiştir. Görüş sahibinin adını ve kaynak belirtmeden sadece bulunan o konu ile ilgili görüşleri aktarmıştır. Fakat elimizde bulunan yazma nüshanın

hamişinden hangi görüşlerin kimin olduğu bilinmektedir. (Simâvî [Şeyh Bedreddin], *Câmiu'l-Fusûleyn*,[Halet Efendi Nüshası, 119], Akt. Gedik, 2020: 378). Bu meseleye örnek vermek gerekirse hâkimin, mütevellî, kayyum ve vasî ataması konusuna bakılabilir. (Simâvî [Şeyh Bedreddin], *Câmiu'l-Fusûleyn*,[Halet Efendi Nüshası, 119, 11b, 18a], Akt. Gedik, 2020: 378).

Hanefî bir fakih olduğu iddia edilen Şeyh Bedreddin genel olarak itiraz ettiği görüşleri olsa bile konuları, Hanefî mezhebi içerisinde genel kabul ve görüşler içerisinde aktarır. Çözümüne ulaştırılmak istenen konularda bu şekilde değerlendirir. Genel olarak eserde işlenen meseleler Hanefî mezhebinde güvenilir olarak kabul edilen kaynaklar içerisinde aktarır. Şeyh Bedreddin eserinde Hanefî mezhebinin görüşlerinden faydalandığı gibi Şâfiî mezhebine ait görüşlere de eserinde yer verir. Bunun yanı sıra bazen Malikîlerin ve Hanbelîlere ait görüşleri de zikreder. Diğer mezheplerde bulunan görüşler ise genelde Hanefî mezhebiyle aralarındaki görüş farklılıklarını göstermek için nakledilir. (Simâvî [Şeyh Bedreddin], *Câmiu'l-Fusûleyn*,[Halet Efendi Nüshası, 119, 170b], Akt. Gedik, 2020: 378).

Şeyh Bedreddin "قلت" ve "تقول" kalıplarıyla kendi görüşünü ve o mesele ile ilgili düşüncelerini belirtir. Bu kalıbın dışında bazen de "اقول" kalıbını kullanmaktadır. Yukarıda belirtilen kalıpların dışında kendi görüşünü açıklamak için şu kalıpları da kullanmaktadır; "اصوب عندي"، "الظاهر عندي"، "الحق عندي". *Câmiu'l-Fusûleyn* isimli eserde bu kalıplarla görüşlerini belirtir ve bu yerlerin sayısı 470'den fazladır. (Gedik, 2020:378).

"اقول" kalıbıyla belirttiği görüşler kimi zaman Hanefî mezhebi içerisinde benimsenmiş olan görüşlerin haricinde bir görüş olabileceği gibi kimi zaman da belirtilen iki görüşten birisi içinde tercih olabilmektedir. "اقول" kalıbı kullanıldığından dolayı bu yerlerde Hanefî mezhebinin güvenilir kabul edilen görüşlere itiraz edilmesi gibi düşünce doğru değildir. Kendi görüşünü belirttiği gibi görüşler arasındaki farklılıklara da değinerek, bu görüşleri de birleştirmektedir. (Simâvî [Şeyh Bedreddin], *Câmiu'l-Fusûleyn*,[Halet Efendi Nüshası, 119, 12a,17b], Akt. Gedik, 2020: 378).

Gedik (2020); Hanefî fıkıh geleneğine ait görüşler ifade edilirken ilk olarak *Fetâvâ Kadîhân* ve *Mülteka* gibi bazı eserler kullanılmaktadır. Bu eserleri okuyanlar fark ederler ki müellifin bir meseledeki tercihi, ilk ifade etmiş olduğu görüştür. *El-Hidâye* isimli eser sistematüğinde ve bu şekilde yazılan eserlerde müellif mesele ile ilgili görüşünü en son ifade eder. Böylelikle daha çok tercih edilen görüş son ifade edilen görüştür. *Câmiu'l-Fusûleyn* isimli eser incelendiğinde Şeyh Bedreddin yukarıda zikredilen iki tercihten herhangi birisini benimsememiştir. Fakat yine de Şeyh Bedreddin mesele ile ilgili belirtilmesi gereken bir şey varsa bunu ilgili bölümde belirtir. Bir konu da açıklama yapacak, benimsemediği bir görüşü ifade edecek olursa veya farklı görüşlerden hangisinin tercih edilmesi gerektiğini ifade

edecekse, zikrettiği görüşün ortasında ya da sonunda “اقول” kalıbını kullanılır ve görüşünü o şekilde belirtir. Örneğin, iki kişi bir hâkimin filanca kişinin filanca kişiye bilmem ne kadar borcu olduğu meselesinde hükmettiğine şahitlik yapsalar ya da hâkim bu şekilde hüküm vermediğini belirtse bu iki kişinin şahitliği kabul edilmez. İmam Muhammed (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî) görüşüne göre ise bu iki kişinin şahitliğinin reddedilmeyip kabul edilmesi gerekir. Şeyh Bedreddin bu mesele ile ilgili şu şekilde belirtir; “*Ben derim ki -Allah ıslah eylesin- dönemimizin kadılarının durumuna bakıldığında İmam Muhammed’in görüşüne göre fetva verilmez.*” şeklinde belirtmektedir. Şeyh Bedreddin “اختلاف” “فيه نظر” ve “اشكال” kalıplarını benimsemediği görüşler için genel olarak kullanır ama baka kullandığı kalıplarda nadir de olsa bulunur. Yukarıda belirtilen kalıplar çok karmaşık bazı konular ile ilgili genel fıkhi kaideye ve zavâbıtla delalettir. İlgili meseledeki kaide “asıl” ıstılahıyla ifade edilir. Şeyh Bedreddin’in ifade ettiği kaide ve zavâbıtlardan bazılarına şunlar örnek olarak gösterilir: “Örfen bilinmiş olan şey şart koşulmuş gibidir.” “Bir mal telef olursa borçsa geri istenir hibe ise istenmez.” Şeyh Bedreddin, fakihlerin tercih ya da görüşlerinin üzerine temel dayanak olarak aldığı delilleri belirtir, görüşler arasındaki benzer ve farklı yönlerine değinir ve görüşlerin arasındaki ayrılıkları kaldırmaya çalışır. Şeyh Bedreddin’in kendisi bazen tekrarlara yer vermek istemese bile bazı meselelerin sürekli olarak ilişkilendirildiği ortaya çıkmaktadır. Bu eser hakkında tekrarlardan tamamen kaçınılmış demek doğru bir tespit değildir. (Gedik, 2020: 379).

Câmiu'l-Fusûleyn'e ait nüshalar, başta Süleymaniye Kütüphanesi olmak üzere, İstanbul İl Müftülüğü Kütüphanesi, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Diyanet İşleri Başkanlığı Merkez Kütüphanesi, Manisa Halk Kütüphanesi ve Millet Kütüphanesi gibi birçok kütüphanede bulunmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞEYH BEDREDDİN'İN YARGILAMA USULÜNE DAİR GÖRÜŞLERİ

1. Kaza (Yargı) Kavramına Bakışı

Türkçe'de kazâ olarak ifade edilen kadâ' sözcüğü, Arapça'da mastar olarak hüküm vermek, öldürmek, ihtiyacı gidermek, tamamlamak, ilişkisi kesmek, borcu veya ibadeti ifa etmek, sona erdirmek, bildirmek, isim olarak da yargı görevi, kader, hüküm, yargı kararı, yargı gücü, ölüm, eda gibi farklı anlamlara gelmektedir. Kelime fıkıh alanında ibadetler ile ilgili ise edanın zıttı olarak bilinen ibadetin vakti haricinde yerine getirilmesi, muamelat alanında ise yargı kararı ve yargılama hukukunu karşılamaktadır. *Mecelle*'de ise kazâ kavramı hakim ve hüküm olarak tanımlanır. İslâm hukukçuları açısından yargılama hukuku anlamı daha çok tercih edilerek, insanlar arasında oluşan niza ve ayrılıkları usulüne göre sonuçlandırmak, şer'î meselelerin ve bunların hükümlerinin yargı gücüne sahip kimselerce taraflar arasında meydana gelen nizalı meselelere uygulanması, bazen de yargı hükmüne önem verilerek yargı yetkisi olan bir kişiden zuhur eden tarafların uymak zorunda oldukları söz (hüküm) şeklinde tanımlanır. Yargılama yapmak ve karar vermek üzere tayin edilen memura kâdî, verdiği karara kazâ, kararın dayanak ve gerekçesine "tarîk-ı kazâ" (esbâb-ı hüküm), kadının yargılama esnasında uymakla yükümlü olduğu kurallara "edebü'l-kâdî" (edebü'l-kazâ), kadının davaları dinlediği ve karara bağladığı mekâna da (mahkeme) "meclisü'l-kazâ, meclisü'ş-şer', meclisü'l-hüküm" denilmektedir. Fıkıh literatüründe hüküm kelimesinin sözlük anlamı olan iyileştirmek amacıyla engel olmak, karar vermek, yargı, hikmet, adalet anlamlarından yola çıkılarak kadıya, zalimin zulmüne engel olup hakkı sahibine iletmişinden dolayı hâkim, verdiği karara ise hakkı yerli yerine koymak anlamına gelen hikmetin sözlük anlamını taşıması dolayısıyla hüküm adı verilmiştir. (Atar, 2022: 117).

Şeyh Bedreddin'in kazâ kavramına bakışı ile ilgili *Câmiu'l-Fusûleyn* adlı eserinde çeşitli açıklamalar bulunmaktadır. Eserde hâkimlik (kadılık) ve hüküm verme konularını geniş bir bakış açısıyla ele almaktadır. Şeyh Bedreddin'e göre, İslam toplumunda yargı faaliyetleri sadece hukuki bir işlev değil, aynı zamanda dini ve toplumsal düzenin bir parçası durumundadır. Şeyh Bedreddin, bir bölgede kadı tayin edilmesinin İslam toplumunun ana ihtiyaçlarından biri olduğunu belirtmektedir. Kafirler tarafından görevlendirilmiş Müslüman bir valinin yönettiği şehirde, bu valinin Cuma ve bayram namazlarını kıldırması, haraç/vergi toplaması, kadı tayin etmesi, yetimleri evlendirmesi caizdir. Çünkü yöneticileri bir

Müslümandır. Bu valinin görev almak suretiyle kafirlere itaat etmesi ise bir tür muvâdaa ve muhâdaa sayılmaktadır. Yani bu itaat, bir ilişmezlik ve hile olarak sayılır. Valisi kafir olan bölgelerde ise buralarda Müslümanların Cuma ve bayram namazlarını kılmaları caizdir. Tayin edilen kadı ancak Müslümanların onayı ile kadı olur. Böyle bir durumda, Müslümanların Müslüman vali talep etmeleri ise vaciptir. Kadıların yalnızca adalet sağlamakla değil, cuma ve bayram namazlarının düzenlenmesi gibi görevleri yerine getirme sorumluluğu taşıdıklarını belirtmektedir. Özellikle dâruharp ortamında, Müslümanların kendi içlerinde kadı tayin etmeleri durumunun bir zorunluluk olduğuna dikkat çekmektedir. Dâruharp, şüphe sebebiyle had cezalarının uygulanmasının zorunluluğuna engel teşkil etmektedir. Çünkü onların hükümlerinin bizim ülkemizde geçerli olmadığı gibi, bizim hükümlerimiz de onların ülkesinde geçerli değildir. Öte yandan, Şâfî mezhebine göre ise İslam hükümleri dâruharpde de geçerliliğini sürdürmektedir. Şeyh Bedreddin'e göre, siyasi otoritenin meşrutiyeti yoksa veya vali gayrimüslim ise, Müslümanlar kendi içlerinden bir kadı seçmeli ve adalet mekanizmasını sürdürmelidir. Bu yaklaşım, Şeyh Bedreddin'in kazâ kavramına, toplumun İslami düzenini koruma amacı taşıyan bir görev olarak baktığını göstermektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 40).

Şeyh Bedreddin'in kazâ kavramına dair görüşleri, sadece kadı tayini ve hüküm verme yetkisiyle sınırlı değildir. Dâruharp gibi İslam hukukunun açık şekilde uygulanmadığı ortamlarda suç ve ceza konularını da ele almaktadır. Şeyh Bedreddin'e göre dâruharpde şarap içen, zina eden veya iffete iftira (kazf) gibi suçlar işleyen bir Müslümana had cezası uygulanmaz. Bu durum, İslam hukukunun bulunduğu sosyal ve siyasi çevreye göre uygulama esnekliği gösterdiğini ortaya koymaktadır. Dâruharp vatandaşı olan bir kişi Müslüman olsa ve orada emanla bulunan bir Müslümanı öldürse Hanefî mezhebine göre bu kişiye kısas uygulanamayacağı gibi bir diyete hükmedilemez. Şâfî mezhebine göre ise dâruharpde cinayet işleyen bu kişiye kısas uygulanır. Dâruharpde emanla bulunan iki Müslümandan birinin diğerini öldürmesi durumunda da Hanefî mezhebine göre kısas değil sadece diyet gerekir, Şâfî mezhebine göre ise kısas gerekmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 40).

Ayrıca, dâruharpde esir bulunan iki Müslümandan birinin diğerini öldürmesi durumunda, hangi hükmün uygulanacağı konusunda mezhep imamlarının farklı görüşlerini aktarmaktadır. Ebu Hanife'ye göre böyle bir durumda kısas veya diyet gerekmez. Çünkü esir onların teb'ası sayılır ve onlardan biri gibi olur. Yalnızca hataen öldürme varsa kefaret ödenir. Hz. Muhammed'e göre ise bu durumda diyet olmaz. Çünkü Müslüman esirin dâruharp vatandaşı gibi değerlendirilmesi doğru olmaz, Müslüman esirin kendisine ait bir hüküm vardır, dolayısıyla kendisi için öngörülmüş hüküm geçerli olur. Şeyh Bedreddin bu konu ile ilgili görüşünü Letâifü'l-İşârât'ta şöyle yazmışım: "Ebu Hanife'ye göre oradaki esirimiz, tıpkı orada

Müslüman olan kişi gibi *hederdir*, yani öldürülmesi durumunda kısasa veya diyete hükmedilmez. Yalnızca, hataen gerçekleşen öldürme durumunda kefaret ödenmesi gerekir. Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre ise dâruharpte öldürülen Müslüman esir için (hem kasten hem de hataen öldürme durumunda) diyete hükmedilir." Öldürmenin hataen olması durumunda ayrıca kefarete de hükmedilir. Çünkü Müslüman ülkesine mensup olmakla kazanılan dokunulmazlık, esirlik sebebiyle ortadan kalkmaz. Kısasın gerekli görülmesinin sebebi ise "şüphe" dir. Ben derim ki: Bu gerekçelendirmeye göre, dâruharpte Müslüman olan ve orada olan bir müste'meni öldüren kişiye, yukarıdaki zikredilenlerden farklı olarak, diyetin vacip olması gerekir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 41).

Şeyh Bedreddin'in bu yaklaşımı onun İslam hukukunda bireyin dini kimliğini koruma ve adaleti sağlama arasında denge kurmaya çalıştığını göstermektedir. Ayrıca Şeyh Bedreddin'in bu değerlendirmeleri, onun kazâ kavramını yalnızca bir dava çözme mekanizması olarak görmediğini, aynı zamanda dini kimliği, toplumsal düzeni ve adalet anlayışını koruma aracı olarak değerlendirdiğini ortaya koymaktadır. Böylece Şeyh Bedreddin kazâ (yargı) kurumuna sadece hukuki değil, aynı zamanda siyasal ve sosyal bir misyon da yüklemektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 41).

2. Yargılama Hukukunda Temel Aldığı İlkeler ve Kullandığı Kaynaklar

Şeyh Bedreddin, Osmanlı İmparatorluğu'nda önemli bir hukuk düşünürü olarak, İslam hukukunun temel kaynakları olan Kur'an, Sünnet, İcma ve Kıyas gibi kaynakları dönemin sosyal yapısına uygun biçimde ele almış ve yargılama hukuku konularında bu kaynaklardan yararlanarak kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Özellikle *Câmiu'l-Fusûleyn* isimli eserinde, mukaddime kısmında ifade ettiği gibi *İmâdüddin'in el-Fusûl ve Muhammed b. Mahmûd el-Üsrûşenî'ye ait el-Fusûl* isimli iki eser temel alınarak yargılama hukuku ve ibadetler ile ilgili önemli meselelere yer verilmiştir. Özellikle fetvâ ve kazâ meseleleri ele alınmıştır. (Şeyh Bedreddin, 2012: 39). Şeyh Bedreddin eserde İslam Hukuku ilkelerinden Kur'an, Sünnet, İcmâ, Kıyâs'a başvurmuş, bir meselede hüküm belirtirken fıkıh alanında kullanılan şerri delillerden hadisler ve ayet başta gelerek, istihsân, kıyas, istishâb, örf, maslahat ve zaruret gibi ilkelere de başvurmuştur. (Gedik, 2020: 373). Şeyh Bedreddin'in bu kaynakları kullanma yöntemi, dönemin hukuki sorunlarına çözüm arayışına yönelik bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Bu eser, adaletin sağlanması konusunda İslam hukuku kaynaklarından nasıl yararlandığını gösterirken aynı zamanda Şeyh Bedreddin'in hukuki düşüncesinin gelişimini de yansıtmaktadır. (Şeyh Bedreddin, 2012: 39).

Bu bölümde, Şeyh Bedreddin'in yargılama hukukunda temel aldığı ilkeler ve kaynaklar, aynı zamanda bu kaynakların yargılama süreçlerindeki etkileri ele alınacaktır.

2.1. Kur'an

Adalet, İslam hukukunun temel ilkelerinden birisidir ve yargılama süreci bu adaletin sağlanması adına kritik bir rol oynar. Şeyh Bedreddin, hem dini hem de hukuki açıdan adaletin sağlanması konusunda önemli bir figürdür ve yargılama hukukuna dair ortaya koyduğu ilkeler, sadece şeriat hükümleriyle değil, toplumun refahını ve insan haklarını da gözetilen bir anlayışla şekillenmiştir. Bu anlamda, yargılama hukuku sadece bir hukuk meselesi değil, aynı zamanda ahlaki bir sorumluluk olarak da ele alınmalıdır. Şeyh Bedreddin'in *Câmiu'l-Fusûleyn* isimli eseri yargılama usulüne ait hüküm verme, hakimlik ve şahitlik gibi terimler üzerinden oluşturduğu görüşleri, Kur'an'da geçen adalet anlayışıyla benzetmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 40-59).

Hakimlik, yargılama sürecinin en önemli unsurlarından biridir. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-Fusûleyn*'de yargı görevini üstlenecek kişiler ile ilgili ve bu kişilerin sahip olacağı özelliklerin neler olduğunu detaylıca ele almıştır. Kimi müçtehitlere göre yargı görevini yerine getirmek, Hz. Peygamberin şu hadisi sebebiyle mekruh sayılmaktadır; “Yargı görevini üstlenmek (yerine getirmek) bıçaksız kesilmekle eşdeğerdir.” Kimi müçtehitler ise bu meselede, Kitab'ı (Kur'an), sünneti, içtihadı bilen adil olan kimsenin yargı görevini yerine getirmesi gerektiği görüşündedir. El Hulâsa'da; alimlerin genellikle çoğunun yargı görevi isteğinde bulunmanın asla caiz olmadığından bahsedilmektedir. Bir istekte bulunmadığı halde yargı görevini yerine getirmek için atanan kişinin, bir icbar olmadığı durumda kendiliğinden göreve başlaması hususu da caiz görülmez. Bu, Irak ulehasının görüşüdür. Ebu Hanife'de aynı görüştedir. Ebu Hanife kadılık görevini kabul etmediğinden dolayı kırbaçlanmıştır. İmam Muhammed'de bu görevi kabul etmediğinden dolayı yetmiş küsür gün hapsedilmiştir. Ülkemiz fukahaları ise yargı görevine dair şartları yerine getirmiş olan kişinin, (kendisi istemeden göreve atanması hususunda) ayrıca bir zorlama olmadan göreve başlamasını caiz görmektedirler. Sahih olan görüş ise göreve direkt olarak başlamanın ruhsat, sakınmanın ise azimet olmasıdır. Bu hükmün geçerli olmasının sebebi, kendisi istemediği halde yargı görevine getirilmiş olmasıdır.

Yargı görevini üstlenmek için istekte bulunmak şer'an haramdır. Öyle ki sultanın hakimlik isteğinde bulunan kişinin isteğini yerine getirip onu ataması caiz sayılmamaktadır. El-Hidâye'de; Sultanın, bu görev için uygun olan kişiyi seçmesi gerekir. Çünkü Hz. Peygamber, “Teb'ası içinde Allah'a liyakatlısı varken başka birini göreve getiren kişi, hem Allah'a hem Allah'ın resulüne hem de Müslümanlara hıyanet etmiş olur.” buyurmaktadır. Şeyh Bedreddin,

hakimlerin sadece şeriat hükümlerine değil, aynı zamanda adalet prensiplerine dayalı kararlar almaları gerektiğini belirtmiştir (Şeyh Bedreddin, 2012: 41).

Hâkim, bir toplumda adaletin sağlanmasından sorumlu en yetkili kişidir. Kur'an'da hakimlerin, adaletli ve doğru kararlar alması gerektiği vurgulanır. Nisa Suresi'nde Allah şöyle buyurur: “*Ey iman edenler! Allah için adaletle hükmedin. Kendi aleyhinize veya anne-babanıza veya yakınlarınıza karşı bile olsa, adaletli olun. Allah 'a inaniyorsanız, adil olmak, her şeyden daha hayırlıdır.*” (Kur'an-ı Kerim, 4/135). Bu ayet, hakimlerin yalnızca hukuka değil, adalete dayalı kararlar almasını emreder. Şeyh Bedreddin, adaletin kişisel çıkarların veya taraf tutmanın ötesinde bir ilke olduğunu düşünmektedir. Şeyh Bedreddin yargılamada tarafsızlık ve doğru karar verme gibi konuları oldukça önemli görmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 42).

Şeyh Bedreddin Kadılık (Hâkim) görevini üstelenecek kişilerde aranan bazı şartlardan bahsetmektedir. Bunlar; Müçtehit olmak ve Adalet'tir. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-Fusûleyn* isimli eserinde kadılık görevini yerine getirecek kişi müçtehit olmak zorunda değildir şeklinde belirtir. İctihad “*neyl-i maksud için bezl-i mehud (amaca ulaşmak için olan tüm gücün harcanması)*” demektir. Ahkâm ayetlerini ve hadislerini bu ayet ve hadislerden hüküm çıkarma yöntemlerini, icmâ ve kıyası bilmek müçtehit olma şartlarındandır. Vaaz konulu hadisleri bilmek zorunlu değildir. Diğer görüş ise, bir kişinin yanlışları doğrularından azsa içtihat edebilir denilmektedir. Fakat daha çok tercih edilen görüş, ilk belirtilen şartların taşınmasıdır. Müçtehitin tanımı “hadis bilen fakih” veya “fıkıh bilen muhaddis” olarak belirtilmektedir. *Şerh'ul-Hidâye'de*: Bir konuyu, o konunun ehemmiyetini anlayacak ve inceliklerine dikkat eden kişi o konu ile ilgili müçtehit sayılır. Kadıhan: Zamanımızda bir sorulduğunda o soruya dair nasıl davranması gerektiği, (bu müftinin müçtehit olması veya olmamasına göre) bu meselede ve Hanefî mezhebine ait ve mezhebin aynı zamanda kurucu imamlarından olan (Ebu Hanife, İmam Muhammed ve Ebu Yusuf 'tan) zahir bir rivayet alıp almadığına göre değişir. Bu meselede eğer mezhep imamlarımızdan ihtilafsız şekilde zâhir rivâyetler olarak nakledilmiş o mesele de müfti mezhep imamlarının görüşleriyle fetva verir. Müfti müçtehit olsa bile kendi fetvasıyla onlara muhalefet edemez. Şu sebepten dolayı kendi görüşüyle fetva veremez, doğru bizim imamlarımızın yanındadır ve imamları aşır dışarıda kalmaz. Bu dönemdeki müftinin içtihadı imamlarımızın içtihatlarının mertebesine yükselemez. Müfti, diğer mezhep imamlarının görüşlerini ve gerekçelerini dikkate almaz. Çünkü imamlarımız meseleyle ilgili delilleri tanımış ve sahih (güvenilir) olmayandan uzak durmuşlardır. (Şeyh Bedreddin, 2012: 42).

Şeyh Bedreddin ise bu meseleye dair görüşlerini şu şekilde belirtir; “Ben derim ki bu görüş Hanefî imamlara duyulan hüsnüzdür. Yoksa Mâlik diğerlerinden daha baştadır. Hz. Peygamber’den nakledilen olayları ve sahabeden ulaşan yöntemleri (eser,âsâr) onların Şafî’den daha iyi bildiklerine, daha sağlam araştırma yaptıklarına, daha iyi hıfzettiklerine ait hiçbir delil yoktur. Kaldı ki Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed döneminde de hadisler; daha sonra olduğu şekilde tedvin edilmiş değildi. Kütüb-i Sitte ve buna benzer hadis kitapları bu sayılanlardan çok daha sonra tedvin edilmiştir. Müçtehidin düşüncesi, Kitab’a, sünnete, icmâ’ya aykırı olmayıp ama imamların görüşüne, sahabe ve tabiinin görüşüne aykırı olsa bile, başka birisinin görüşüyle değil, kendi verdiği içtihadıyla amel etmesi gerekir. Müçtehit, kendi görüşünün başka ve hak görüşlerden üstün olduğuna inanmaktadır. Buna inanan birinin diğer bir düşünceyle amel etmesi helal olabilir mi? Şureyh sahabeye muhalefet etmesine rağmen fetvası kabul görülmüştür.” (Şeyh Bedreddin, 2012: 43).

Şeyh Bedreddin’e göre kadılık yetkisi verilecek kişinin âdil (dinin emirlerine uyan) özelliği olması şart değildir. Kadı olacak kişi fasık da olabilir. Diğer görüşe göre ise atama esnasında adalet şarttır. Kişi adil iken kadı olmuş ve sonradan fasık olmuşsa azledilir ama kendiliğinden azledilmiş sayılmaz. Ulemanın geneline göre bu görüş kabul edilmiştir. Eğer kadı fasıksa devlet başkanın azletmesi gerekir. Kadı hüküm verirken şeriat hükümlerini esas almalı kendi görüşüne göre hüküm vermemelidir. Özellikle, baskı ve rüşvet gibi etkenlerden dolayı verilen hükümler geçersiz olmaktadır. Şeyh Bedreddin’in görüşü, Kur’an’da şu şekilde belirtilir; “Allah, size emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder.” (Kur’an-ı Kerim, 4/58). “Ey iman edenler! Adaleti ayakta tutan şahitler olun, kendi aleyhinize bile olsa adaletten ayrılmayın” (Kur’an-ı Kerim, 4/135). Ayetleri ile tam uyumlu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda, Şeyh Bedreddin kadının sadece hukuken değil ahlaken de adil olması gerektiğini esas almıştır (Şeyh Bedreddin, 2012: 45-46).

Şeyh Bedreddin, yargılama usulünde içtihadî konularda hüküm verme yetkisini değerlendirirken, bir davada hâkimin içtihadına dayalı olarak verdiği hükmün geçerliliğinin, gerçek bir ihtilafın bulunmasına bağlı olduğunu belirtmiştir. Ona göre, içtihadî bir meselede hâkimin hükmü ancak hakiki ihtilaf mevcutsa nafiz olur; aksi takdirde verilen hüküm geçerli sayılmaz (Şeyh Bedreddin, 2012: 61). Ayrıca Şeyh Bedreddin, hâkimin müctehid olmasının önemini de vurgulamış, hükmün sahih olabilmesi için hâkimin içtihad edebilme yetisine sahip olması gerektiğini ifade etmiştir (Şeyh Bedreddin, 2012: 61).

Şeyh Bedreddin, bu konuya ilişkin şu değerlendirmede bulunmuştur: “*Ben derim ki taklit edilen Şafî hâkimin hükmünün mevcut ihtilâfa göre değerlendirilmesi, onun kendi mezhep imamının görüşünü paylaşmıyor olması durumuna bağlandığı için, taklit eden hâkimin bizzat kendi hükmü vermiş gibi olmaktadır. Dolayısıyla bu durumda taklit etmenin faydası yoktur. Bu taklidin faydasının, taklit yoluyla o yönde hüküm veren hâkimin içtihadı girmiş olmaması olduğu öne sürülerek bizim “Taklidin faydası yoktur.” şeklindeki iddiamıza itiraz edilecek olursa bu itiraz, tefviz ve rızanın kendi fiili hükmünde olduğu söylenilerek reddedilebilir. Belki bunun bir faydası, bir davayı diğer naiplerine havale ettiğinde olduğu gibi, davanın sıkıntısından kurtulmuş olmasıdır.* (Şeyh Bedreddin, 2012: 62-63).

Şeyh Bedreddin’in bu yaklaşımı, Kur’an’da adaletle hüküm verilmesi konusunda yapılan vurgulamalarla eşdeğerdir. Nitekim Kur’an’da “*Ey Davud! Biz seni yeryüzüne halife yaptık. O halde insanlar arasında adaletle hükmet. Hevâ ve hevese uyma, sonra bu seni Allah’ın yolundan saptırır. Doğrusu Allah’ın yolundan sapanlara, hesap gününü unutmalarına karşılık çetin bir azap vardır.*” (Kur’an-ı Kerim, 38/26). Sâd suresinde buyrulduğu şekilde, hüküm verirken kişisel arzulara değil hakka ve adalete bağlı kalınması emredilmiştir. Şeyh Bedreddin, bu anlamda hâkimin kendi içtihadına dayanarak adaletle ve delile uygun şekilde hüküm vermesini yargı sürecinin esası olarak kabul etmektedir.

Şeyh Bedreddin, husumet ve davalarda bir hak sahibi kişinin diğer hak sahibi kişinin yerine geçmesi meselesini değerlendirirken, özellikle alacak-verecek ve mal paylaşımı arasındaki ilişkilerde adaletli olunması gerektiğini vurgulamaktadır (Şeyh Bedreddin, 2012: 94-95). Ona göre, hazır olan tarafın gaib olan taraf yerine doğrudan hasım kabul edilmesi her durumda mümkün değildir; adaletin sağlanabilmesi için tarafların haklarının tam olarak sabit olması gerekir. Hazır olan bir kişinin hakkı kesinleşmeden, gaip olanın payı üzerinde tasarrufta bulunamaz. Bu yaklaşımıyla Şeyh Bedreddin, yargı süreçlerinde sadece mevcut delil ve hak sahipliği doğrultusunda hüküm verilmesi gerektiğini savunmaktadır (Şeyh Bedreddin, 2012: 96-97).

Şeyh Bedreddin, bu konuda doğrudan şu değerlendirmede bulunmuştur: “*Ben derim ki bu konudaki rivayetlerin farklı olması, gaip hakkında hüküm vermenin caiz olduğuna dair rivayetlerden kaynaklanır. En iyi bilen Allah’tır.*” (Şeyh Bedreddin, 2012: 98). Bu ifadeyle Şeyh Bedreddin, gaip hakkında hüküm verilirken doğrudan sabit delile dayanılmasının gerekliliğine dikkat çekerek, ihtilaf durumunda kesin bilgiye ulaşmanın öneminden bahsetmektedir.

Şeyh Bedreddin'in bu anlayışı, Kur'an'ın adalet ilkesiyle paraleldir. Nitekim Kur'an'da, *“Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutan, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi âdil davranmamaya itmesin. Adaletli olun; bu Allah korkusuna daha çok yakışan bir davranıştır. Allah'a isyandan sakının. Allah yaptıklarınızı hakkıyla bilmektedir.”* (Kur'an-ı Kerim, 5/8). Bu anlamda, hüküm verirken duygulara, eksik bilgilere ve zanlara değil, adalet ve hakikate dayanılması emredilmiştir.

Bu anlamda Şeyh Bedreddin, yargı süreçlerinde gaip ya da hazır olsun, tüm tarafların haklarının titizlikle korunması gerektiğini belirtmiş ve içtihadta bulunurken Kur'an'ı-Kerim'e dayalı adalet ilkelerini temel almıştır. Sonuç olarak, Şeyh Bedreddin, yargılama süreçlerinde Kur'an'ı-Kerim'i temel kaynak kabul etmiş ve kararlarında adaletin, hakkaniyetin ve delile dayalı hüküm vermenin esas olduğunu belirtmiştir. Kur'an'ı-Kerim'in adaleti, içtihad ve sahih delile dayanmayı emreden prensiplerini esas alan Şeyh Bedreddin, bu anlamda İslam hukukunda hak sahibinin korunmasına yönelik güçlü bir yaklaşım sergilemiştir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 60-76).

2.2. Sünnet

Sözlükte “izlenen yol, yöntem, örnek alınan uygulama, örf ve gelenek” mânalarındaki sünnet kelimesinin terim anlamı fıkıh, fıkıh usulü, hadis ve kelâm ilimlerinde farklılıklar göstermekle birlikte bunların hepsi Resûl-i Ekrem'le ilişkili olma veya onun yolunu izleme noktasında birleşir. Fıkıh usulü terminolojisinde sünnet öncelikle şer'î hükümlerin meşruiyet delillerinden ikincisini ifade eder ve “Resûlullah'ın söz, fiil veya tasvipleri” (takrirleri) şeklinde tanımlanır. Hadis ilminde de farklı anlayışlar mevcuttur, ancak hadis âlimlerinin çoğunluğunca sünnet hadisle eş anlamlı sayılmakta ve yapılan tanım fıkıh usulüyle paralellik göstermektedir. Yine fıkıh usulünde dinen yapılması kesin ve bağlayıcı olmaksızın istenen fiilleri belirten geniş anlamıyla mendubun en önemli bölümünü sünnetler oluşturur ve fûrû-i fıkıh bağlamında sünnet terimi fiillerin dinî açıdan değerlendirilmesi sırasında bu anlamıyla kullanılır. Kelâm ilminde sünnet “Hz. Peygamber ve ashabının itikad ve amelde takip ettikleri yol” anlamındadır. (Bedir, 2010: 150).

Kur'an-ı Kerim'de sünnet kelimesi iki yerde çoğul şekliyle (sünen) olmak üzere on altı defa geçer. Bunların bir kısmında “geçmiş ümmetlerin başına gelen ders alınacak olaylar” ve “geçmiş ümmetlerin takip ettiği doğru yollar” anlamında, çoğunda ise lafza-i celâle veya zamire izâfetle “Allah'ın muamelesinde içkin olan kurallılık/kanunîlik” mânasında kullanılır. Hadislerde geçen sünnet sözcüğü ve çoğulu Hz. Peygamber'e, halifelere ve diğer kişilere

atfedilerek sözlük anlamları içerisinde, “Hz. Muhammed’in peygamber sıfatıyla uygulayıp öğretmiş olduğu davranışlar” manâsında geçmektedir. Sünen-i eserinin mukaddime bölümünde İbn Mace 14. Hadiste bulunan “Kim güzel bir uygulama (sünnet-i hasene) başlatırsa kendisine o güzel davranışın mükâfatı ve kıyamete kadar bu güzel davranışı onu örnek alan kişilerin sevabı verilir; yine kim kötü bir uygulama başlatırsa kendisine yapmış olduğu o davranışın günahı ve kıyamete kadar bu uygulamayı onu örnek alan kişilerin günahı yüklenir” demektedir; Kitâbü’s-Sünne eserinde Ebû Dâvûd, 5 nolu hadiste bulunan “Benim ve benden sonraki gelecek olan râşid halifelerin sünnetine uyun” buyrulmaktadır ve bu meâldeki hadisler birinci gruptakilere, İmam Malik’in, *El-Muvaṭṭa* eserinde Kader 3 başlığı altında yer alan “Size iki şey bıraktım, onlara tutunduğunuz sürece sapmazsınız: Allah’ın kitabı ve peygamberinin sünneti” hadis ve Buhârî’nin Nikâh 1 ve Müslim’in Nikâh 5 “Sünnetimden yüz çeviren benden değildir” meâlindeki hadisler ikinci gruptakilere örnek gösterilebilir. Hadis kaynaklarında geçen, Hz. Peygamber’den nakledilen hadisleri derleyip bunlara uygun olarak hayatını düzenleme açısından çaba göstermek “ el-i’tisâm bi’s-sünne, ittibâu’s-sünne” gibi ifadelerle anılmıştır. (Bedir, 2010: 150).

Sünnet, hüküm kaynağı açısından kullanılmaktadır. Müslümanlar için çok önemli olan Hz. Peygamber’e uymanın gerekliliği, Hz. Peygamber’in davranışlarındaki örnek oluşuna dikkat çeken (el-Ahzâb 33/21) ayeti, itaati (Âl-i İmrân 3/32) ayeti ve ona uymayı (Âl-i İmrân 3/31) ayeti, Hz. Peygamber’e Kur’an’ı açıklama görevinin verilmiş olduğunu ifade eden (en-Nahl 16/44) âyetlerle ifade edilmektedir. Bu âyetlerde geçen ve Hz. Peygamber’in konuyla ilgili tavır ve beyanları doğrusunda yirmi iki yılı aşkın peygamberlik dönemi süresince Kur’ân-ı Kerîm’i açıklayıp uygulayan davranış ve sözleri dinî ifadelerin ikinci kaynağı olarak belirlenmiş, daha sonra Kur’an ve Sünnet olarak ifade edilen bu kaide bütün İslâm mezheplerinin ittifakla kabul ettiği bir temel dayanak olarak kullanılmakla birlikte sünnet, Kur’an’ın lafzıyla da vahiy yani (vahy-i metlûv) olduğundan dolayı lafzı değil ama mânası vahiy yani (vahy-i gayr-i metlûv) kabul edilerek Kur’an’la aynı açıdan tutulmasa bile Kur’an’ı tamamlamış olarak görülmüş ve değişik açılardan sınıflamalar oluşmuştur. Bunlardan sünnetin daha sonraki nesillere intikali açısından esas alan farklılık sünnetin sıhhati konusuyla ilgilidir. Yapısal özelliği olarak uygulanan farklılık sünnetin Hz. Muhammed’in eylemleri (fil), onaylayıcı tavırları (takrir) ve sözleri (kavl) olarak üç türden oluştuğu ifade edilmiştir. (Bedir, 2010: 151).

İslâm âlimleri belirli ayrımlar yaparken, sünnetin kaynak açısından değerlendirilmesinde Hz. Muhammed’in Kur’an’da geçen ifadeyle beşer olduğu ve vahiy alma özelliğinin olmasına dikkate etmişlerdir. Buna göre Hz. Muhammed’in sadece insan olarak yapmış olduğu

davranışları dinî hüküm olarak değerlendirilmese de Hz.Peygamber'e duyulan sevginin yansımaları şeklinde bu meselede Hz.Peygamber'i örnek alan kişinin niyeti sebebiyle mükâfat elde edecektir. Hz.Muhammed'in peygamber olarak bu sıfatla yapmış olduğu davranışları dinî hüküm kaynağıdır. Hz.Peygamber'in peygamberlik sıfatından hariç olarak kumandan, yargıç, devlet başkanı, kanaat önderi gibi rolleri de bulunmaktadır. Bulunan sıfatlarda Hz.Peygamber'in insanî özelliklerinden ve peygamber olmasından dolayı kaynaklanan öğeler de bulundurmaktadır. Bu sebeple Hz.Peygamber'in söz, fiil ya da tasarrufunun insani olarak bir kanaat mi, yargı mı içerdiği ya da dinî-evrensel bir nitelik mi bulundurduğu sünnet kavramının tanımlanması ve kapsamı açısından önem içermektedir. Bu değerlendirmelere göre temel ölçünün Kur'an tebliğinin alınması gerektiğidir. (Bedir, 2010: 151).

Hüküm kaynakları sıralamasında sünnet, Kur'an'dan sonra gelmektedir. Fakat İslâm düşüncesine göre Kur'an, sünnetle bütünlük içerisinde, ancak Kur'an'da bulunan mevcut bir hükmün sünnette geçen bir rivayetle fiilen çelişmesi durumunda rivayet terk edilir ve Kur'an'daki hüküm alınır. Fakat bu meselede bir âlimin kapalı olarak nitelediğini diğeri açık olarak niteleyebilir ya da birinin uzlaştırmadığını diğeri uzlaştıracak bundan dolayı da uygulamada ve içtihat olarak farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Kur'an'da bulunan hükümlerle sünnette yer alan hükümler karşılaştırıldığında şu şekilde dört durum ortaya çıkar:

1. Kur'an'daki hükümlerle sünnetin tamamen uyması. Bu hususta sünnet Kur'an'ı tamamen teyit edici niteliktedir. Örneğin, "Gönül hoşnutluğu yoksa bir müslümanın malı değerine helâl olmaz" şeklinde rivayet edilen hadisi (*Müsned*, V, 72), "Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret müstesna mallarınızı aranızda haksız sebeplerle yemeyin" âyetinin (en-Nisâ 4/29) getirmiş olduğu hükmü ifade etmektedir.

2. Kur'an'daki hükmü izah sünnet. Kur'an'da geçen mücmel ve müşkil lafızları kapalıktan açıklığa erdiren, mutlak olan hükümleri takyit eden, umumi olan hükümleri tahsis eden sünnet bu kısımda bulunur. Örneğin, namaz rek'atlarını ve vakitlerini, namazda kıraatin nasıl olması gerektiğini bildiren hadisler, "Namazı kılın" âyetini (el-Bakara 2/43) açıklamaktadır. "Bir kadın halası veya teyzesi üzerine nikâhlanamaz" hadisi (Buhârî, "Nikâh", 27), "Bunların yukarıda sayılanların dışındakiler size helâl kılındı" âyetinin (en-Nisâ 4/24) umumunu tahsis etmektedir.

3. Kur'an'da hükmü bulunmayan konular ile ilgili hüküm getiren sünnet. Örneğin, vitir namazını teşrî, sadaka-i fitrı, ninenin miras meselesi hakkına sahip olduğunu bildiren, hadisler böyledir.

4.Kur'an'da geçen hükmü nesheden sünnet. Anne, baba ve akrabaya vasiyet yapılabileceğini bildiren âyetin (el-Bakara 2/180), "Mirasçıya vasiyet yoktur" hadisiyle (Ebû Dâvûd, "Veşâyâ", 6) neshedilmesi bunun örnekleri içerisindedir. Ancak bu görüş Kur'an'ın sünnetle neshedilebileceğini kabul eden çoğunluğa aittir. (Bedir, 2010: 151-152).

Hz. Muhammed'in söz, fiil ve takrirlerinden oluşan sünnet bireysel ve toplumsal olarak Müslümanlar için örnek teşkil eden bir yaşam biçimidir. Sünnet, Kur'an'dan sonra gelen esas hukuk kaynaklarından birisidir. Fıkıh usulü açısından bakıldığında ise, birçok fer'î meselenin çözümünde sünnete başvurulması, sünneti bağlayıcı bir şer'î delil haline getirmiştir. (Bedir, 2010: 150). Bu bağlamda, kadınların ve müçtehitlerin hüküm verirken sünnetten yararlanmaları, hukuki muhakemenin asli bir parçası haline gelmiştir. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-Fusûleyn* adlı eserinde, sünneti hüküm verme konularında kaynak olarak kullanmakta ve özellikle yargı meselelerinde hadislerden ve Peygamber sünnetlerinden yararlanarak hukuki sonuçlara ulaşmaktadır. (Şeyh Bedreddin, 2012: 40).

Câmiu'l-Fusûleyn eserinin üçüncü fasıl kısmı olan "Başkasına Hasım Olabilenler ve Olamayanlar" hakkındaki konuların ele alındığı bölümde "Köleye Yaptığı Hibeden Caymak" başlığı altında, bir kimse köleye hibe ettiği şeyden caymak istiyorsa, köle me'zun ise efendisi olmasa da bu kimse lehine hükmedilir, kısıtlı (mahcur) ise efendisi hazır olmadan hüküm verilmez. Köle "Ben mahcurum." dese, hibe eden de "Hayır sen mez'unsun." dese hibe eden yeminle beraber istihsânen tasdik olunur demektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 83).

Şeyh Bedreddin bu konu hakkındaki görüşünü; *"Ben derim ki bu konu tartışmaya açıktır. Köle kendisinin mahcur olduğuna dair beyyine getirirse davacının beyyinesi reddedilir. Ben derim ki köle ya iddia eden olur ya da inkâr eden olur. Çünkü her iki durum da mümkündür. Dolayısıyla kölenin hem yemin etme hem de beyyine getirme hakkının olması gerekir. Kölenin sözünün ve beyyinesinin reddedilmesi –Hz.Peygamber'in sözüne uygun olması (muvaafâkat) imkânıyla beraber –Hz.Peygamber'in "Beyyine getirmek davacıya, yemin ise inkâr edene gerekir." sözüne aykırıdır. Bu yüzden bana göre doğru olan, kölenin yemin etmek şartıyla tasdik olunmasıdır. Çünkü izni inkâr ediyor. Kölede aslolan hacrdır yani sözlü tasarruflardan menedilmiş olmaktır. Yine kölenin aksine hibe eden beyyine getirmeyi terk ettiği zaman terk edilir (kimse onu beyyine zorla getiremez. Çünkü hak onundur ve o, hakkından vazgeçebilir). Bu yüzden akıl ve nakille amel etmek için hibe edene beyyine getirmek, köleye de yemin etmek düşer. Allah daha iyi bilir. Bu durum, köle hazır olup efendisi gâip olduğunda böyledir. Aksi durumda ise şayet hibe edilen, kölenin elinde olsa efendisi hasım olmaz fakat efendisinin elinde olsa efendisi hasım olur. Efendi "Bu cariyeyi bana falan kölem emanet olarak bıraktı, davacıya hibe edip etmediğini bilmiyorum." dese davacı da hibe ettiğine dair beyyine getirirse kölenin*

efendisi hasım olur. Çünkü efendi elinde olanın mülkü olduğuna iddia ediyor. Böylece malın kendisine ait olduğunu iddia edene hasım olur” şeklinde ifade etmektedir. Şeyh Bedreddin, içtihadî bir meselede kendi kanaatini ortaya koyarken, Hz. Peygamber’in “*Beyyine getirmek davacıya, yemin ise inkâr edene gerekir*” anlamındaki hadisinden hareketle hüküm vermekte ve bu prensibe muhalif olan yorumları reddetmektedir. Bu durum, Şeyh Bedreddin’in hadise dayanarak, kölenin söz ve delilini yok saymanın sünnete aykırı olacağını vurgulamaktadır. Böylece Şeyh Bedreddin, bu hükmünde sünnet/hadisi yargılama görüşlerinde temel kaynak olarak kullandığını göstermektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 83).

Şeyh Bedreddin’in yargılama ve fihki görüşlerinde sünneti kaynak olarak kullandığını gösteren bir başka örnek *Câmiu’l-Fusûleyn* eserinin yirmi altıncı fasıl kısmında “Şartla Batıl Olan ve Olmayan Akitler Hakkında” bölümünde yer alan abdestin farzlarından biri olan “dirseklerin yıkanması” konusuna yaklaşımıdır. Şeyh Bedreddin, bu meselede Hz. Peygamber’in fiili uygulamasına dayanarak hüküm verir. Dirseklerin abdestte yıkanması gereken “el” uzvuna dahil olduğunu belirttikten sonra, bu değerlendirmesinin dayanağı olarak Hz. Peygamber’in bizzat dirseklerini yıkamasını delil göstermektedir. Bu anlamda, Şeyh Bedreddin, nassın (ayet) lafzına değil, sünnetin fiil yönüne başvurarak hüküm vermektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 623).

Şeyh Bedreddin bu bölümde görüşünü: “*Dirsekler, Hz. Peygamber’in abdesti öğretirken yıkaması sebebiyle (yıkanması gereken) “el” e dahil edilmiştir. Buna göre birisi çıkıp “O zaman dirsekleri yıkamak vacip veya sünnet olmalıdır. Çünkü Hz. Peygamber’in prensip itibarıyla terk etmeksizin bunu yapmaya devam etmesi vacip oluşunun, bazen terk etmiş olması da sünnet oluşunun delilidir.” şeklinde bir söz söyleyebilir. Buna şöyle cevap vermek mümkündür: Hz. Peygamber’in fiili öğretim amaçlı olunca farz olan miktarı açıklamaya dahil edilir.*” şeklinde ifade etmektedir. Bu yaklaşımıyla Şeyh Bedreddin’in hem teorik hem de uygulamalı sünneti hüküm kaynağı olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim “Hz. Peygamber’in dirseklerini yıkadığı için dirsekler “el” e dahildir” şeklindeki gerekçelendirme, sünnetin doğrudan bir delil olarak kullanıldığı konusuna dair önemli bir örnektir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 623).

2.3. İcmâ

İcmâ, sözlükte “birleştirmek, bir işi sağlam yapmak, azmetmek ve bir konuda fikir birliğine varmak” gibi anlamlara gelir. İcmâ Kur’an’da yer almamakla birlikte bu kökten türeyen kelimeler dört yerde sözlük anlamıyla geçer (Yûnus 10/71; Yûsuf 12/15, 102; Tâhâ 20/64). Hadislerde kelime daha çok “niyet etme” anlamıyla kullanılmıştır. Fıkıh literatüründe

icmâ, Hz. Muhammed'in vefatından sonra ümmetin müctehidlerinin belirli bir dönemde bir dini meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleri şeklinde tanımlanır. (Dönmez, 2000: 417). İslâm hukukçularının genelinde şer'î delil olarak icmâ, Kur'an ve Sünnetten sonra alırlar. İcmân delil oluşu Kitap ve Sünnetle, ayrıca aklî istidlâl yoluyla ispatlanmaya çalışılır. İcmân icmâ ile ispatlanması genellikle kabul görmez. Sahâbe icmânının ise bu konuda özel bir yeri vardır. İcmân Kur'an'daki delili olarak başta Nisâ sûresinin 115. âyeti olmak üzere birçok âyet gösterilmektedir (el-Bakara 2/143, 257; Âl-i İmrân 3/103, 110; en-Nisâ 4/59, 83; el-Â'râf 7/181; et-Tevbe 9/16, 115, 119, 122; el-Hac 22/78; Lokmân 31/15; el-Ahzâb 33/43; eş-Şûrâ 42/10). Bunlardan ilkinde "müminlerin yolundan başka yol izleyenler" in ağır bir şekilde eleştirilmiş olması icmâa delâlet şeklinde yorumlanır. Diğer âyetlerde daima hak ve adalet üzere bir ümmetin bulunacağına haber verilmesi, Hz. Muhammed'in ümmetinin karanlıklardan aydınlığa çıkarıldığına, itidali temsil ettiğinin ve en hayırlı ümmet olduğunun bildirilmesi, müminlere yapılan muamelenin Peygamber'e yapılmış gibi sayılması, müminlerin doğrularla beraber olmaya, hep birlikte Allah'ın ipine sarılmaya ve ihtilâfları Allah ve resulünün öngördüğü yollarla çözmeye çağrılması ve dinde uzmanlaşmanın önemine dikkat çekilmesi gibi hususlar icmâ fikrini destekleyen anlamlar olarak gösterilir. Gazzâlî ise bunların hiçbirinin maksadı (icmâ) açıkça ifade etmediğini, Nisâ sûresinin 115. âyeti kısmen kuvvetli bir delâlete sahip sayılabilirse de onun da icmâ anlamı için sevk edildiği kanaatinde olmadığını ifade etmektedir. Gazzâlî dışında daha birçok usulcü tarafından gerek bu âyetin gerekse diğer âyetlerin icmâ için delil gösterilmesine itirazlarda bulunulmuştur. (Dönmez, 2000: 421).

İcmân varlık ve geçerlilik şartları, fıkıh üsülü literatüründe uzun tartışmalara konu olmuştur. Usul eserlerinde icmân geçerli bir biçimde meydana gelmiş sayılması için icmâa katılma ehliyeti, icmân zamanı, konusu, senedi, şekli ve nakliyle ilgili birçok şarttan söz edilmiştir. "El-ümme" kelimesi, icmân kaynak olduğunu gösteren naslarda icmâ ehliyetini gösteren lafızdır ve ilk bakışta tek şartın icmâa katılacakların Müslüman olmasından ibaret olduğu düşünülse de, bazı usulcüler, icmân bağlayıcı olabilmesi için avamında dikkate alınması gerektiğini savunmuşlardır. Bu düşüncüyü savunanlar arasında Seyfeddin el- Âmidî yer almaktadır. Bunun yanı sıra, Şâfiî'nin icmâ "Müslümanların çoğunun kanaati" ne dayandırmasının yanında, icmâa katılacakların yalnızca müctehidler olduğuna dair tutumu, kabul görmüştür. Çoğunlukla, müctehid olmayan, fıkıh dışında kalan ilimlerde uzmanlaşmış kişilerin, icmâa katılamayacağı görüşü benimsenmiştir. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre icmâa katılacak âlimde özel anlamıyla adalet, yani itikadî bakımdan ithama elverişli açık bir kusur taşımama ve bid'atlardan kaçınma şartı aranır; "hevâ ve fisk ehli" olarak bilinen kişilere genellikle icmâa katılma ehliyeti tanınmaz. (Dönmez, 2000: 422-423).

İcmâ, İslam hukukunda müctehidlerin fikir birliğiyle ulaşılan sonuçları ifade eder. Bununla birlikte, icmâa katılma ehliyetinin, müctehidlik şartlarına bağlı olduğuna dair genel bir görüş vardır. Kadılık görevine atanacak kişilerin müctehid olması gerektiği, İslam hukukunun temel prensipleri arasında yer almaktadır. Şeyh Bedreddin, kadılarda aranacak şartlar arasında müctehid olmanın arandığını ve müctehid olan kadıların icmâa dayalı hüküm verebilme konusundaki görüşlerini *Câmiu'l-Fusûleyn* eserinde “Kadılık görevine gelecek kişinin müctehit olması şart değildir. İctihat “ *neyl-i maksud için bezl-i mechud*” demektir. Yani, amaca ulaşmak için olanca gücün harcanması anlamındadır. Müctehit olmanın şartı, ahkâm ayetlerini, ahkâm hadislerini ve bunlardan hüküm çıkarma yollarını, icmâi ve kıyası bilmektir. Vaaz içerikli hadisleri bilmek gerekmez” sözleriyle belirtmiştir (Şeyh Bedreddin, 2012: 42).

Câmiu'l-Fusûleyn’de Kadıhan: İmamlardan zahir rivayet olmakla birlikte aralarında ihtilaf varsa, eğer iki arkadaşından biri Ebu Hanife ile beraber ise müfti bu görüşle fetva verir. Çünkü doğrunun burada olduğu ortaya çıkmış, belirginleşmiştir. Eğer arkadaşlarının her ikisi de Ebu Hanife’ye aykırı görüş beyan etmişse ve bu görüş farklılığının sebebi zamanın değişmesi ise, bu durumda müfti Ebu Hanife’nin değil, iki arkadaşının görüşü ile fetva verir. Mesela Ebu Hanife kendi zamanının şartlarına göre zahir adaletle yetinirken, Ebu Yusuf ve Muhammed bununla yetinilmeyeceğini söylemişlerdir. Yine müzâraa ve muamele konularında, Ebu Hanife’nin değil iki arkadaşının görüşünün alınacağında sonra gelen ulemanın görüş birliği vardır. Bu iki durum dışında müftinin nasıl davranacağı konusunda farklı yaklaşımlar vardır. Bir görüşe göre, bu iki durum dışında, müctehid muhayyer kalır ve içtihadının sonucuna göre tercihte bulunur. Diğer bir görüşe göre ise müftinin bu durumda Ebu Hanife’nin görüşünü esas alması gerekir. Denilir ki kendisine on soru sorulup bunun sekizinde doğru cevap veren kişi müctehittir. Eğer mesele imamlarımızdan zâhir rivayet dışında nakledilmişse, imamlarımızın usulüne uygun düşmesi halinde müfti, bu rivayet ile amel eder. Eğer o konuda imamlarımızdan hiçbir rivayet yoksa müfti sonraki ulemanın görüşlerine bakar. Bunlar o konuda ittifak etmişlerse onunla amel eder, eğer ihtilaf etmişlerse kendi kanaatine bunlardan hangisi doğruya daha yakın ise onunla fetva verir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 43).

Şeyh Bedreddin Kadıhan’ dan nakledilen bu kısım ile ilgili: “*Ben derim ki bu anlayış Hanefi imamlarını, taklit hususunda sahabe konumuna çıkarmaktadır. Bu da mezhep imamlarımızın usulüne ve genel çizgisine aykırıdır. En iyi bilen Allah’tır*” şeklinde görüşünü açıkça belli etmektedir (Şeyh Bedreddin, 2012: 44).

El-Vecîzu'l-Muhît: Hanefi imamlarından Ebu Hanife, İmam Muhammed ve Ebu Yusuf bir meselede görüş birliği sağladılarsa kadı bizzat kendi görüşüne göre mezhep imamlarına muhalefet edemez. Şeyh Bedreddin *El-Vecîzu'l-Muhît*’den nakledilen bu kısım ile ilgili: “*Ben*

derim ki bu yaklaşım tartışmaya açıktır. Bu konudaki düşüncelerimi yukarıda ifade etmiştim. İkinci Fasıl'da, bir Hanefinin, müçtehit olması durumu hariç, kendi mezhebine muallif bir hüküm vermesinin uygun olmadığı konusu gelecektir” sözleriyle ifade etmiştir (Şeyh Bedreddin, 2012: 44).

2.4. Kıyas

Kıyas, fıkıh usulünde hakkında açıkça hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek anlamına gelir. (Apaydın, 2022: 528).

Kıyas, şer'î deliller arasında Kur'an, Sünnet ve İcmâ'dan sonra dördüncü sırada yer alır. Bu sıralama, kıyasın ancak kendinden önceki üç delilde karşılaşılan hadisenin hükmüne ilişkin bir belirleme bulunmaması durumunda gündeme gelen şer'î bir hüccet olduğu imasını içinde taşır. Kıyas, bazen sırf re'ye ve akla dayalı bir delil olarak nitelendirilmekle birlikte bu onun nas karşısında bağımsız, alternatif bir delil olduğu anlamına gelmez. Kıyasın meşruluğunun aklı gerekçelerle değil sadece naklî olan Kitap ve Sünnet sayesinde ispat edilmesi, yine kıyas işleminin yapılabilmesi için Kitap veya Sünnet'ten bir asla dayanmanın zorunlu olması onun nakil bağımlı bir delil olduğunu gösterir. Aslında kıyasın bir delil olarak ifade edilmesinin lafzın anlam yönünü oluşturmasından dolayıdır. Usulcülere göre “Kıyas hükmü izhar eder, ispat etmez,” cümlesi şunu gösterir; hükmü koyan Allah'tır, kıyas yapan kişi bunu ortaya çıkarır bunun yanında ise kıyas gerçekte yöntemdir delil değildir. Kıyasın bir kesinlik ifade etmeyip zann-ı gâlibden ibaret olduğu ve Allah'ın herhangi bir mesele hakkındaki hükmünün bu olduğu yönünde bir kanaat oluştuğu yönünde görüş birliği bulunmaktadır (Apaydın, 2022: 533).

Yakın bilgisinden ayırt etmek üzere Debûsî gibi bazı usulcüler kıyası “galib zan bilgisi” olarak adlandırır. Bazı usulcülerin kıyasla ameli şahitliğe dayanarak hüküm vermeye benzetmesi ve kıyasın bir şahitliğe dayanılarak verilen hüküm ölçüsünde kesinlik ifade edeceği yönündeki ifadeleri sözü edilen genel kabulle çelişmez. Kıyasın en fazla zann-ı gâlib ifade etmesi, kıyas yoluyla belirlenen hükümlerin bizâtihi bağlayıcı olmadığı ve karşı çıkmanın mümkün olduğu sonucunu da içinde barındırır. Hz. Peygamber'in kıyası, kabul edenler açısından farklı değerlendirilmiş ve ondan sâdır olan kıyasın bağlayıcı bir hüccet olduğu belirtilmiştir. (Apaydın, 2022: 534).

İlletin, kıyas için tek olarak rükün mü ya da fer ve asıl'ın yanında dördüncü rükün mü bununla ilgili değerlendirmeler bulunmaktadır. Hanefi usulcülerinden olan Pezdevi'ye göre kıyasın rükünü ileti de kapsar. Rükün kelimesinin “mahiyet” olarak kullanıldığının düşünülmesi durumunda kıyas için hükmün fer' de ispatı olarak ise hükmün fer' de sabit anlamına gelmesi için asıldaki illetin ne olduğunun açıklanmasından ibaret olmakta, asıldaki hükmün fer' de ispatı

ise kıyas işleminin amacı ve sonucunu teşkil etmektedir. İlet kıyas yoluyla bir şer‘î hükme ulaşmanın esasını teşkil ettiği için ancak şer‘î hükmü bilme yollarından biriyle, yani nas veya istinbat yoluyla bilinebilir. İletin istinbat yoluyla belirlenmesinin en yaygın ve makbul yolu münasebet olup illetin sebr ve taksim, deveran, tard ve şebah gibi yollarla istinbatı tartışılmalıdır. Kelâmcı usulcülerin geneli ilişkiyi “kullar için bir fayda sağlamak ya da kulların bir zararının önüne geçmek”, uygun vasfı da “uyarınca hüküm oluşturulduğunda bu hükmün geçerli hedefi olmaya uygun olan def‘-i mefsedet ya da ceib-i menfaat türünden bir neticenin oluşacağı zahir ve munsabıt vasıf” diye tanımlayıp vasfın muvafıklığını tesbit için yalnızca “ihâle” ile yani anlam olarak, illetin hükme sait muvafıklığı ile yetinirken Hanefiler örneği olmaksızın ilkten bir vasfı illet olarak ortaya koymayı yeni bir şeriat ortaya koymak olarak algıladıkları için vasfın uygunluğu yanında bu vasfın tür veya cinsinin diğer şer‘î hükümlerde muteber tutulmuş olmasını da eklerler. Bu durum, Hanefiler’in illetin istidlâl yoluyla bilinmesini tesire hasrettiklerini söylemeyi mümkün kılar. (Apaydın, 2022: 534).

Kıyasın şartları için aynı ekol içerisinde veya ekolden ekole bazı farklılıklar olsa da genel olarak dört maddede toplanmaktadır. (Apaydın, 2022: 535).

1. Aslın hükmünün asla mahsus olmaması.

Kıyas asıldaki bir hükmün fer’ e de verilmesi amacının olması sebebiyle diğer başka bir nassın asla ait olduğunu kastettiği bir hüküm kıyas nedeniyle başka durumlara uygulanamaz. Örnek olarak Hz. Muhammed’in Huzeyme b. Sâbit’in yalnız başına yaptığı şahitliği kabul etmesi gösterilebilir. Hz. Muhammed’e mahsus hükümler böyledir. Hükümlerin şahıslara ait olduğu konusunda görüş birliği vardır. Hüküm konusunda asla mahsus olup olmadığına göre bakış açısından bakış açısına değişenlere örnek olarak Uhud şehidleri verilebilir. (Apaydın, 2022: 535).

2. Aslın hükmünün kıyas yoluyla ayrılarak konulmuş olmaması.

Kıyas, iki durum arasında anlamca benzerlik esasına dayanması yanında, daha genel üst anlamların bir muteberlik ve tutarlılık çizgisi içinde dikkate alınması gerektiği ve şer‘î hükümlerin mantığını teşkil eden muteber üst anlama veya kısaca genel ilkeye uygunluğunun gözetilmesi gerekli olduğu için bir şekilde bu genel ilkeden ayrılarak konulmuş hüküm kıyas yoluyla başka durumlara uygulanamaz. Hanefi usulcülerine göre kıyastan iki şekilde ayrılır. Birincisi aslın hükmünün, akılla bilinmemesi; namazın rekatlarında olduğu gibi, ikincisi ise asılda olan hükmün kıyas yönteminden hariç olması durumunda gerçekleşir. Bu duruma örnek verilecek olursa; Hz. Muhammed’in oruçlu kimsenin unutarak yiyip içmesi durumunda orucunu bozmayacağına dair hadistir. Aslında yemek içmek orucun rüknü bulunan imsake aykırı olması nedeniyle kıyasa göre ise mideye giden her türlü şeyin orucu bozması gerekir. Ancak Hz.

Muhammed, unutan kişinin yiyip içmesinin orucu bozmayacağını belirterek bu anlamı kapsayan genel ilkeye istisna getirmiştir. Kişinin oruç bozma kastı içermemesi hususuyla unutmaya benzerliği olan ikrah ve hata gibi meseleler Hanefiler açısından unutmaya kıyas edilmez. (Apaydın, 2022: 535).

3. Nasla sabit olmuş şer'î hükmün kendi dengi olan fer'e aynen geçmesi.

Bu şart aslında birkaç şartı ihtiva etmektedir. Bunlardan birincisi aslın hükmünün kıyas dışında bir yolla yani Kitap, Sünnet veya İcmâ ile olmasıdır. İcmâ ile sabit bir hükme kıyas yapılabileceği çoğunluk tarafından kabul edilebildiği halde kıyas yoluyla sabit bir hüküm üzerine kıyas yapılması genelde kabul edilmemiştir. İkincisi kıyasın dile dair meselelerde câri olmamasıdır. Üçüncüsü asıldaki hükmün fer'e taşınması esnasında bir değişikliğe uğramamasıdır. Boşanma ehliyetine sahip olmasından hareketle zimmînin zihâr ehliyetine de sahip olduğu yönündeki kıyas, asıldan fer'e geçen hükmün değişikliğe uğradığı gerekçesiyle Hanefiler tarafından fâsid sayılmıştır. Çünkü asıldaki hüküm bir Müslüman açısından kefâretle son bulan bir haramlıktır. Halbuki zimmî kefârete ehil olmadığı için onun açısından kefâretle sona eren bir haramlıktan söz etmek mümkün değildir. Dördüncüsü ta'diyenin aslın dengi olan bir fer'e yapılması, yani aslın fer' de aynen mevcut olmasıdır. Beşincisi fer' hakkında bir nassın bulunmamasıdır. "Aslın delilinin fer'i içine almaması" şeklinde ifade edilen bu şart hem fer' hakkında özel bir nassın bulunmamasını hem de fer'in herhangi bir nassın kapsamına girmemesini içerir. Hanefiler hataen öldürmeye kıyasla kasten öldürme durumunda kefâretin gerekli görülmesini bu gerekçeyle gereksiz saymışlardır. (Apaydın, 2022: 535).

4. Kıyas nassın hükmünü değiştirmemelidir.

Nasla belirlenmiş olan hükmün ta'lilden sonra değişmeden kalması gerekir. Hanefiler bu şartın gereği olarak giydirmeye kıyasla kefâret yemeğinde temlik şartının getirilemeyeceğini söylemişlerdir. Hanefiler, zekâtta koyunun kendisi yerine kıymetinin ödenmesini, zekâtın belirlenen sınıflarından birine verilmesini câiz görmekle ve buna benzer daha birçok konuda bu şarta riayet etmedikleri öne sürülmüşse de bu iddialar Hanefiler tarafından çeşitli şekillerde cevaplanmıştır. (Apaydın, 2022: 535).

Kıyasın hüccet olarak kabul görülme aşaması birbirleriyle ilişkili üç aşamadan oluşmaktadır. Birinci aşama, nasların bütün hayat meselelerinin çevrelenmesini fakat istinbat açısından mümkün olacağı, ikinci aşama istinbatın bazı türlerinde ta'lile müracaat etmenin zorunlu olduğu, üçüncü aşama ta'lilin amacı açısından zannî olması nedeniyle zann-ı gâlibe göre davranmanın caiz olmasıdır. Bu üç aşama bir açıdan şeriatın hedefinin ve şer'î hükümlerin ortaya çıkış sürecinde aklın konumunun sorgulanması amacını da içermektedir. (Apaydın, 2022: 535-536).

Kıyas, fikhî meselelerde hakkında açıkça bir nas bulunmayan durumlar için hüküm üretmede başvurulan bir kaynaktır. Kur'an, Sünnet ve İcmâ'dan sonra dördüncü şer'î delil olarak kabul edilen kıyas, şer'î hükümlerin kapsamını genişletirken aynı zamanda yeni meselelerin çözümünde nasların belirlediği ilkeleri esas alarak hüküm verme imkânı sağlar. Şeyh Bedreddin'in yargılama hukukunda kıyas, yalnızca teorik çerçeveye sınırlı kalmamış, yargılama sürecinde doğrudan etki eden bir kaynak olarak kullanılmıştır. Şeyh Bedreddin, kıyasın hükmî illet, fer' ve asl ilişkisi üzerinden şekillendiğini *Câmiu'l-Fusûleyn*'de vurgulamış, mezhep içi görüş ayrılıklarını da dikkate alarak kıyasın uygulanabilirliğini somut örneklerle açıklamıştır. Bu anlamda, Şeyh Bedreddin'in *Câmiu'l-Fusûleyn*'de geçen hatâen öldürme konusundaki görüşleri dikkat çekicidir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 40-41).

Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-Fusûleyn*'de dârülharpte bir Müslümanın diğer bir Müslümanı öldürmesi durumunda uygulanacak ceza hükmünü tartışırken kıyasın kullanımına açıkça yer vermektedir. Bu anlamda, Hanefilere göre dârülharp vatandaşı olan kimse Müslüman olsa ve orada emanla bulunan bir Müslümanı öldürürse bu kişiye kıyas uygulanamayacağına dair bir diyete hükmedilemez denilmektedir. Şâfiî'ye göre ise dârülharpte cinayet işleyen kişiye kısas uygulanır. Yani dârülharpte emanla bulunan iki Müslümandan biri diğerini öldürürse, Hanefilere göre kısas değil sadece diyet uygulanır Şâfiî'ye göre ise kısas gerekir. Dârülharpte şarap içen, zina eden veya iffete iftira suçu işleyen bir Müslümana had cezası uygulanmaz. Ebu Hanife'ye göre dârülharpte esir olarak bulunan iki Müslümandan biri diğerini öldürse kefâret dışında bir şey gerekmez. Çünkü esir onların teb'ası sayılır ve onlardan biri gibi olur. Muhammed'e göre ise bu durumda diyet gerekir. Müslüman esirin dârülharp vatandaşı gibi değerlendirilmesi doğru değildir. Çünkü kendisine ait bir hüküm vardır, dolayısıyla kendisi için olan hüküm geçerli olur. (Şeyh Bedreddin, 2012: 40-41).

Şeyh Bedreddin bu konudaki görüşünü *Letâifü'l-İşârât*'ta şöyle yazmıştı: “*Ebu Hanife'ye göre oradaki esirimiz, tıpkı orada Müslüman olan kişi gibi hederdir, yani öldürülmesi durumunda kısasa veya diyete hükmedilmez. Yalnızca, hatâen gerçekleşen öldürme durumunda kefâret ödenmesi gerekir. Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre ise dârülharpte öldürülen Müslüman esir için (hem kasten hem hatâen öldürme durumunda) diyete hükmedilir. Öldürmenin hatâen olması durumunda ayrıca kefârete de hükmedilir. Çünkü Müslüman ülkesine mensubiyetle kazanılmış olan dokunulmazlık, esirlik sebebiyle ortadan kalkmaz. Kısasın gerekli görülmemesinin sebebi ise “şüphe”dir.*” sözleriyle belirtmiştir. Burada nas ile sabit olan kasıtlı öldürme durumunda kısas uygulanacağı hükmü, hatâen öldürme durumuna kıyas edilmekte, aynı zamanda içinde bulunulan sosyal ve coğrafi şartlar (dârülharp) da kıyasın yönünü etkileyen unsurlar olarak değerlendirilmektedir. Şeyh Bedreddin bu konudaki bir başka görüşünü: “*Ben*

derim ki bu gerekçelendirmeye göre, dârülharpte Müslüman olan ve orada bir müste'meni öldüren kişiye, yukarıda zikredilenlerden farklı olarak, diyetin vacip olması gerekir.” sözleriyle belirtmiştir. Şeyh Bedreddin'in bu görüşleri ve örnekleri, onun kıyası sadece hukuki bir kaynak aracı değil, aynı zamanda yargı konusunda durumun şartlarına göre hüküm verme konusunda esnek bir yöntem olarak benimsediğini göstermektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 40-41).

Şeyh Bedreddin'in kıyasa yaklaşımı, yalnızca benzerlik üzerinden hüküm verilmesini değil, illetin net ve ayırıcı biçimde tespit edilmesini esas alır. *Câmiu'l-Fusûleyn*'de geçen bir örnekte, Davacı bir akarın kendisine ait olduğunu iddia ederken, şahitlerden biri “bu akarın” davacının mülkü olduğuna, diğer şahit ise bu “day'a”nın davacının mülkü olduğuna şahitlik etse geçerli kabul edilmez. Çünkü “akar”, yapılı arsanın adıdır. Day'a ise yalnızca arsadır, bu durumda sanki davacı “akar” iddiasında bulunmuş ve şahitler de “bostan”a şahitlik etmiş gibi olurlar. Bu şahitlik reddedilir. Sınırlarını olduğu gibi belirtse bile akar ile bostan birbirinden farklı olduğundan hüküm değişmez, şahitlik reddedilir. Bu anlamda, her ne kadar iki varlık benzer özellikler taşıyor olsada, mülkiyetin konusu olan şeyin açık ve net biçimde ifade edilmemesi nedeniyle kıyasa dayalı bir hükmün geçersiz olacağını savunmuştur. Bu yaklaşım, Şeyh Bedreddin'in benzerlik temelli kıyasların keyfi biçimde uygulanmasını değil, illetin açık biçimde tanımlandığı ve hükmün ona dayandığı sıkı bir içtihadi yöntemi benimsediğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu örnek, Şeyh Bedreddin'in kıyas yönteminde yalnızca zahiri benzerliğe değil, hukuki illete ve bağlama verdiği önemin de somut bir yansımasıdır. (Şeyh Bedreddin, 2012: 291).

Şeyh Bedreddin'in, kıyası hüküm vermede kaynak olarak kullandığına dair başka bir örnekte bir köle, efendisinin kendisini azat ettiğini iddia ederken şahitler onun hür olduğuna şahitlik etseler şahitlik reddedilir. Çünkü davacı, sonradan meydana gelen bir hürriyet iddiasında bulunurken şahitler mutlak hürriyete şahitlik etmiştir ki bu, aslen hür olması demektir. Şahitlerin ifadesi, davacının iddiasından fazlasını içerdiğinden geçerli kabul edilmez. Bir görüşe göre burada şahitlik geçerli kabul edilir. Çünkü, şahitler, onun hür olduğuna şahitlik ettiklerinde hürriyetin kendisine şahitlik etmiş olurlar. *“Ben derim ki bu son görüşün gerekçesi tartışmaya açıktır. Çünkü bu gerekçe, önceki görüşün ret sebebi olarak ileri sürdüğü hususu ortadan kaldırmaya yetmemektedir.”* şeklinde bu konudaki görüşünü açıkça belirtmiştir. Şeyh Bedreddin iki şahitten birinin kölenin “azad edildiğine”, diğerinin “satın alındığına” şahitlik etmesi durumunda, bu şahitliğin geçersiz sayılacağını belirtir. Çünkü azat etme durumu, köleyi özgür kılarken satın alma durumu mülkiyet ilişkisini ifade eder. Şeyh Bedreddin burada kıyas yapmayı reddeder. Bu örnek, Şeyh Bedreddin'in yalnızca görüşe dayalı benzerliklerle hüküm

verilemeyeceğini, kıyasın ancak illet birliği sağlandığında geçerli olacağını savunduğunu göstermektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 291).

3. Mahkeme ve Kadılık Müessesesine Dair Görüşleri

İslam hukuk sisteminde kadılık müessesesi, yalnızca yargı görevini yerine getiren bir yapı değil, aynı zamanda kamu düzenini sağlayan, toplumsal adaleti tesis eden çok yönlü bir kurum olarak kabul edilmiştir. Kadılar hem medeni hem de cezai davalarda hüküm verirken, aynı zamanda nikâh akdi, miras taksimi, vakıf yönetimi gibi alanlarda kamu adına işlem yapma yetkisine sahip olmuşlardır. Kadıların tayin, görev süresi ve azledilme işlemleri, halifenin veya onun tayin ettiği yetkililerin kontrolündedir ve bu görev, yalnızca ilmî yeterliliğe değil, aynı zamanda ahlaki ve toplumsal niteliklere sahip kişiler tarafından yürütülmelidir. (Atar, 2001: 66-69).

Kadılık müessesesine ait klasik fıkıh açısından da benzer görüşler vardır. Müellifi Ömer Nasuhi Bilmen olan, *Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu ve Hukuk-ı İslâmiyye* isimli eserde kadılık görevini yerine getirecek olan kişinin taşıması gereken şartlar şunlar olarak belirtilmektedir; Mahkûmun bihin mahiyeti ve neveleri, Mahkûmun aleyhin ve ehliyet ile teklifin mahiyetleri ve Ehliyete ait semavî ve mükteseb arızalar çerçevesinde detaylı olarak açıklamaktadır. (Bilmen, t.y., Cilt 1: 226-242). Şeyh Bedreddin ise, kadılık kurumunu yalnızca hukuki değil aynı zamanda toplumsal işleyişin adalet zemininde kurulabilmesi için vazgeçilmez bir yapı olarak değerlendirmiştir. *Câmiu'l-Fusûleyn*'de kadıların atanmasından, görevdeyken taşıması gereken vasıflara, verdikleri hükümlerde gözetmeleri gereken esaslardan görevden alınmalarına kadar birçok hususa dair değerlendirmede bulunmuştur. (Şeyh Bedreddin, 2012: 41-59).

Bu bölümde, Şeyh Bedreddin'in kadılık müessesesine yönelik yaklaşımı ve görüşleri ele alınacaktır.

3.1. Kadılar ve Yargı Görevini Üstlenmek

Câmiu'l-Fusûleyn isimli eserinde, Şeyh Bedreddin bazı fakihler açısından yargı görevini yerine getirmek, Hz.Muhammed'in şu hadisinden dolayı “*Yargı görevini yerine getirmek bıçaksız kesilmekle eşdeğerdir.*” mekruhtur. Bazı fakihler ise adil olan kişinin, Kur'an'ı, sünneti, rey içtihatını bilen kişinin yargı görevini yerine getirmesinde ruhsat olduğu görüşündedir. *El-Hulâsa*'da şu şekilde geçmektedir, alimlerin çoğu, yargı görevi isteğinde bulunmanın hiçbir durumda asla caiz olmadığı görüşündedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 41)

Şeyh Bedreddin'e göre, bir istekte bulunmadığı hâlde yargı görevine getirilmiş olan kişinin, bir zorunluluk olmadıkça kendiliğinden bu göreve başlaması caiz değildir. Irak uleması ve Ebu Hanife'de aynı görüşe sahiptir. Ebu Hanife kadılık görevini kabul etmediğinden dolayı kırbaçlanmıştır. İmam Muhammed'de kadılık görevini üstlenmek istememesi nedeniyle yetmiş

küsür gün hapsedilmiştir. Kadılık görevi için uygun olan kişinin (kendisi bu göreve getirilmek için talepte bulunmaması durumunda), ülkemiz fukahasına göre ayrıca bir zorunluluk olmadan göreve başlamasında bir engel yoktur. Sahih olan görüşe göre ise göreve direkt başlamak ruhsat, kaçınmanın ise azimet olması durumudur. Bu görüş, kendisi bu göreve getirilmek için talepte bulunmaması halinde geçerlidir. Kadılık görevi isteğinde bulunmak ise şer' an haramdır. Sultanın hâkimlik isteğinde bulunan kişiyi o göreve getirmesi caiz değildir. Hızânetu'l-Fetâva'da böyledir şeklinde konu hakkında görüşlerini belirtmiştir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 41).

Şeyh Bedreddin'in, yargı görevini üstlenmek konusunda *El-Hidâye*'den yaptığı alıntı şu şekildedir: Sultanın, bu görev için en uygun olan kişiyi seçmesi gerekir. Çünkü Hz. Peygamber, “*Teb'ası içinde daha uygunu/liyakatlisi varken başka birini göreve getiren kişi hem Allah'a hem Allah'ın resulüne hem de Müslümanlara hıyanet etmiş olur.*” buyurmaktadır.” *El Fetâva's-Suğra*'da zikredildiğine göre daha uygunu olmasına rağmen sultan kendi akrabalarından birini göreve getirirse günah işlemiş sayılmasa da kötü bir iş yapmış olur. Vali atamalarında da durum böyledir. Ancak ümmetin hilafet (devlet başkanlığı) görevine, en uygun kişi dışında birini getirme hakkı yoktur şeklinde görüşünü belirtmektedir.

El-Hidâye: Şehir halkından birisi ilmi ve iffeti sebebiyle, kadılık görevi için taayyün etmişse, yani tek seçenek olarak belirli hâle gelmişse, görev talebinde bulunmamazlık edemez. Bu talepte bulunmayıp, yerine cahil veya fasık birisi atanırsa görev talebinde bulunmayan kişi günahkâr olur şeklinde bahsetmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 41-42).

3.2. Kadılık Görevine Getirilecek Kişide Aranacak Şartlar

Câmiu'l-Fusûleyn isimli eserinde, Şeyh Bedreddin kadılık görevini yerine getirecek kişiler için bulunacak iki şarttan bahsetmektedir. Birinci şart müçtehit olmak, ikinci şart adalettir. Şeyh Bedreddin'e göre ise, kadılık görevini yerine getirecek olan kişinin müçtehit olması zorunlu değildir. Müçtehit kişilerde olması gereken şartlar, ahkâm hadislerini, ahkâm ayetlerini ve bu hadis ve ayetlerden hüküm çıkarma yöntemlerini, icmâ ve kıyası bilmektir. Vaaz içerikli hadisleri bilmek gerekmez. Bir görüşe göre, bir kimsenin doğruları yanlışlarından çoksa içtihat edebilir. Ancak evla olan, ilk sayılan şartları taşımasıdır şeklinde görüşünü belirtmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 42).

Alimler, fetva verecek kişinin içtihat ehlinden olması gerektiğinde, icmâ etmişlerdir. Zira müftî, şer'î hükümleri beyan etmektedir. Şer'î hükümleri açıklamak ise sadece şer'î delilleri anlayıp bilmekle mümkün olur. Ebu Hanife'nin “Nereden hareketle söylediğimizi bilmedikçe bir kimsenin bizim görüşümüzle fetva vermesi helal olmaz.” sözü de delilleri bilmenin gerekliliğine dikkat çekmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 42).

Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-Fusûleyn* 'de kadılık görevine getirilecek kişide aranan şartlar konusunda birçok kaynak ve kişinin görüşünü belirtmektedir. Kadıhan'dan aktardığı bir kısımda bu konu şu şekilde ele alınmıştır. Kadıhan: Dönemimizde bir soru sorulan müftînin nasıl davranması gerektiği, (bu müftînin müçtehit olup olmaması açısından) ve Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından zâhir bir rivâyet olup olmadığına göre değişir demektedir. Kadıhan'a göre eğer o konu mezhep imamlarımızdan zâhir rivâyetler olarak ihtilafsız şekilde nakledilmiş bir konu ise müftî mezhep imamlarının görüşleriyle fetva verir. Müftî kendi görüşüyle müçtehitse bile bizzat kendi görüşüyle mezhep imamlarına muhalefet edemez. Çünkü doğrunun bizim imamlarımızın yanında olması ve onları aşip dışarıda kalmamış olması belirgindir (*zâhir*). Zamanımızdaki müftînin içtihadı onların içtihatlarının mertebesine yükselemez. Müftî, bizim mezhep imamlarımıza muhalif olanların yani diğer mezhep imamlarının gerekçesini kabul etmez ve görüşlerini dikkate almaz. Çünkü imamlarımız sahih olanı olmayandan temyiz etmişlerdir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 42).

Şeyh Bedreddin ise bu konudaki görüşünü: *“Ben derim ki bu yaklaşım Hanefî imamlara beslenen hüsnüzandan ibarettir. Yoksa Mâlik bunlardan daha öndedir. Hz. Peygamber'den nakledilen haberleri ve sahabeden gelen uygulamaları onların Şâfi'den daha iyi zabt ettiklerine, daha iyi hıfzettiklerine ve daha sağlam araştırdıklarına dair hiçbir delil yoktur. Kaldı ki Ebu Hanîfe ve iki arkadaşı Ebu Yusuf ve Muhammed zamanında hadisler, daha sonra olduğu ölçüde tedvin edilmemiştir. Kütüb-i Sitte ve bu gibi benzer hadis eserleri bunlardan daha sonra tedvin edilmiştir. Ayrıca, müçtehidin görüşü, Kitab'a, sünnete, icmâa değil de bu imamların görüşüne, hatta sahabe ve tabînin görüşüne muhalif olsa bile, başkasının görüşüyle değil, kendi içtihadıyla amel etmesi gerekir. Çünkü müçtehit, kendi görüşünün hak ve başka görüşlerden üstün olduğuna inanmaktadır. Bu inançta olan birinin başka bir görüşle amel etmesi helal olabilir mi? Nitekim Şureyh'in sahabeye muhalefet ettiği ve fetvasının kabul gördüğü bilinmektedir.”* sözleriyle belirtmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 43).

Şeyh Bedreddin, kadılık görevine getirilecek kişilerde aranacak ikinci şartı adalet olarak belirtmektedir. Şeyh Bedreddin'e göre fasık biri de kadı olabilir, âdil (dinin emir, yasaklarına riayet eden kişi) olması şart değildir. Bu görüş, Şeyh Bedreddin'in dönemin siyasi ve toplumsal koşullarıyla iç içe geçmiş bir yargı anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Zira Şeyh Bedreddin, fasık olan birinin kadı olarak atanmasını, kadılıktan azledilme gerekçesi olarak görmeyip, asıl önemli olanın görevdeki hükümlerin adil ve maslahat odaklı olması olduğunu vurgulamaktadır. Bu anlamda, Şeyh Bedreddin'in adalet şartını mutlak biçimde aramadığını, ancak göreve atama süreciyle görevde kalma sürecini birbirinden ayıran bir yaklaşım

benimsediği görülmektedir. Kadının adil olması idealdir; fakat uygulamada maslahat gereği fasık bir kimseye de kadılık görevi verilebilir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 45).

Şeyh Bedreddin kadılık görevini rüşvetle alan kimsenin kadı olamayacağını, sahih görüşün bu yönde olduğunu ve böyle bir kişi hüküm verecek olsa hükmünün geçersiz olduğunu belirtmektedir. Bu görüş, Şeyh Bedreddin'in yargının meşruiyetini yalnızca sonuçta değil, sürecin kendisinde aradığını göstermektedir. Rüşvetle elde edilen yetki, hükmün içeriğinden bağımsız olarak geçersizdir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 46).

Şeyh Bedreddin, kadı hasta olsa veya sefere çıkacak olsa dahi izinsiz olarak yerine birini halef tayin edemez. Ancak bu yönde kendine verilmiş bir izin/yetki varsa, kendi yerine görevlendirdiği kişi âdeta devlet başkanı tarafından atanmış gibi olur. Hatta bu görevlendirmeyi yapan kadı onu görevden alamaz. Ancak devlet başkanı kadıya yetki verirken "Dilediğini tayin et, dilediğini değiştir!" şeklinde bir ifade kullanmışsa bu takdirde kadı göreve getirdiği kişiyi görevden alabilir. Cuma namazı kıldırmak üzere görevlendirilen kişinin, devlet başkanının iznine gerek olmaksızın yerine başka birini görevlendirme yetkisi vardır. Vasî de vesayet yetkisini kendisini vasî tayin eden kişinin izni olmaksızın başka birine devredebilir şeklinde görüşlerini belirtmektedir. Bu durum, kadının yetkisini keyfî şekilde devredemeyeceğini gösterir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 47-48).

3.3. Kadının Hüküm Sayılan Sözleri

Câmiu'l-Fusûleyn isimli eserde, Şeyh Bedreddin'e göre kadının hüküm sayılan sözleri meselesinde Hâkimin şu sözü hükümdür; "Nezdimde sabit oldu." Sahih olan görüş bu düşüncededir demektir. Diğer bir görüş şudur, hâkim bu sözünden dolayı hüküm vermiş olmaz. Hâkimin sözünün hüküm olabilmesi için "Yürürlüğe koydum.", "Hükme bağladım.", "Hüküm verdim.", demesi gerekmektedir. *Reşiddîn'in El-Fetâvâsı*: Hâkimin "Nezdimde sabit oldu" sözü hükümdür. Şeyh Bedreddin, bu fetvaya karşılık, fakat evla olan bu sübutun beyyine ile mi yoksa ikrar ile mi olduğunu da beyan etmesidir. Çünkü beyyine ile hüküm vermek ile ikrara dayalı olarak hüküm vermek arasında fark vardır demektir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 50).

Şeyh Bedreddin konu ile ilgili görüşlerini *Zahîreddîn el-Merğînânî'nin Eş-Şurut'unda* geçen şu ifadeler bu görüşün sahihliğine delalet etmektedir: "*Bir kimse bir araziye fakirlere vakfetse, bu kimsenin ihtiyaç sahibi bazı akrabaları ise kadıya başvurup talepte bulunsalar kadı vakıftan bunlara bir şey verse bu bir yargı kararı olmaz. Bu bir fetva mesabesindedir. Hatta kadı gelecekte bu fetvadan vazgeçebilir ve vakfın gelirinden bunlara bir pay vermeksizin gelirin tamamını başka fakirlere verebilir. Kadı "Vâkıfın akrabaları dışında kimseye vakfın gelirlerinden bir şey verilmemesine hükmettim." deseydi hükmü nafiz olurdu.*" Bu da gösteriyor

ki hâkimin uygulaması/fiili hüküm değildir şeklinde ifade etmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 51).

Şeyh Bedreddin ayrıca bu konudaki görüşlerini şehirde iki kadı varsa ve her biri başka bir mahallede ise, o şehirde yaşayan iki kişi arasında bir anlaşmazlık ortaya çıkarsa ve bunlar konuyu hangi kadıya götürecekleri konusunda görüş ayrılığına düşerse şöyle bir yol izlenir: Bunlar eğer aynı mahallede oturuyorlarsa o mahallenin kadısına başvururlar. Eğer biri bir mahalleden diğeri öteki mahalleden ise davacı kendi mahallesindeki kadıya, davalı kendi mahallesindeki kadıya götürmek istiyorsa Ebu Yusuf'a göre bu durumda davacı dikkate alınır, Muhammed'e göre ise davalı dikkate alınır. Davanın taraflarından birinin asker, diğeri o beldenin sakinlerinden biri olması durumunda ise aynı hüküm geçerlidir. Asker kadısının, ordu mensupları dışındaki kimseler üzerinde yargı velayetleri yoktur. Kışlada çalışan meslek erbabı da asker sayılır şeklinde belirtmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 51).

3.4. Kadının Vasî, Mütevellî ve Kayyım Ataması

Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-Fusûleyn*'de kadı hakkında, yetimlerin sadece şahısları üzerinde velayet hakkı bulunan birini yetimlere ait tereke konusunda vasî tayin ediyor veya sadece tereke üzerinde velayet hakkı bulunan birini yetimlerin şahısları konusunda vasî tayin ediyor veya sadece terekenin bir kısmı üzerinde velayeti bulunan birini terekenin tamamı konusunda vasî tayin ediyor. Bir görüşe göre her üç durumda da yapılan atama sahih olur. *Tezâlum ve isti'dâ* dikkate alınır ve vasî terekenin tamamı konusunda vasî olur. Diğer bir görüşe göre ise sadece velayet sahibi olduğu tereke hususunda vasî olur, velayeti bulunmayan konularda olmaz. Vasî atamasının sahih olmasını, yetimin velayetinin o kişide bulunuyor olması şartına bağlayan üçüncü bir görüş daha vardır sözleriyle konu hakkındaki görüşünü belirtmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 51).

Şeyh Bedreddin kadı ile ilgili olarak, Kadı, bir vakıf hususunda bir mütevellî atasa, vakfın kendisi ve vakıf lehdarları bu kişinin velayeti altında değilseler, bu atamanın sıhhati konusunda iki görüş vardır. Birine göre, eğer mutâbele mecliste vuku bulursa bu atama sahihtir. Diğeri göre ise bu atama sahih değildir. Vakıf değil de vakfın lehdarları bu kişinin velayeti altında ise, mesela ilim talibi iseler veya sınır boylarındaki gözetleme kuleleri veya bulunduğu şehrin mescidi ise bir görüşe *tezâlum ve isti'dâ* dikkate alınır, bir görüşe göre ise vakfın lehdarı orada hazır bulunuyorsa caizdir şeklinde görüşlerini belirtmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 51-52).

3.5. Kadının Azledilmesi

Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-Fusûleyn*'de bu konudaki görüşlerini kadının görevden alınmasını şarta bağlamak caizdir. Sultan, şüphe olsun veya olmasın kadıyı istediği şekilde görevden alabilir. İlmî unutmazın diye bir kadıyı bir seneden daha fazla zaman için görevlendirmez. *El-Hulâsa*'da böyledir şeklinde ifade etmektedir. *El-Hısâl*'de kadının görevinin şu dört durumda sona ereceği söylenir: 1. Görme duyusunu kaybetmesi. 2. Duyma duyusunu kaybetmesi. 3. Aklını kaybetmesi. 4. Dinden çıkması. Kadı görevden alınsa, tıpkı vekalet konusunda olduğu gibi, bu haber kendisine ulaşıncaya kadar görevi sona ermez ve bu esnada verdiği hükümler nâfiz olur. Ebu Yusuf'a göre ise kadı azledildiği haberini almış olsa bile, insanların haklarının zayi olması bakımından, yeni bir kadı atanıncaya ve oraya gelip görevine başlayıncaya kadar görevi sona ermez. Ebu Yusuf, bu meseleyi Cuma imamına kıyaslamıştır. Cuma imamı azledilmiş olsa bile yerine yenisi görevlendirilmedikçe onun görevi devam eder. Bu görüş, görevden almanın bir kayda bağlanmaksızın yapılması durumundadır. Eğer azil kararı, bir kayda bağlanmışsa, mesela bu azil kararını içeren mektubun ulaşması şartına bağlanmışsa, mektup kendisine ulaşmadıkça görevi sona ermiş olmaz. Azil kararını bilip bilmemesi sonucu değiştirmez şeklinde görüşlerini belirtmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 52-53).

Şeyh Bedreddin, sultan hâkimin naibini azledecek olsa hâkim azledilmiş olmaz. Sultan bir kimseyi hâkim olarak atasa, o kişi bunu reddetse daha sonra kabul edebilir mi? Eğer sultan onu şifahi olarak atamış ve o da o anda "Hayır!" cevabını vermişse, hayır cevabından sonra tekrar kabul edemez. Eğer sultan onu gıyabında atamış, onu tayin beratı veya bu atamayı haber vermek üzere bir elçi göndermiş ve o kişi görevi önce reddetmiş ise, bu ret haberi sultana ulaşmadıkça görevi kabul etme hakkı vardır. Nitekim elçi vasıtasıyla bir konuda vekil yapıldığı veya kendisine bir vasiyette bulunulduğu haberi ulaşan kişi önce reddetse, bu ret haberi müvekkil veya musîye ulaşmadıkça yeniden kabul edebilmektedir şeklinde görüşünü belirtmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012:53).

Şeyh Bedreddin, "Hükmî azil" de ise vekilin bilgisi şart değildir demektedir. Müvekkilin ölmesi veya satma vekâleti verdiği malın (satım ve rehin yoluyla) müvekkilin elinden çıkması hükmî azil sayılır ve bu durumda bilgisi olup olmadığına bakılmaksızın vekilin görevi sona erer. Hükmî azil sayılan diğer bazı durumlar şunlardır: Müvekkilin akli dengesini uzun süreli olarak kaybetmesi, irtidat edip başka bir ülkeye sığınması, mükâteb iken taksitlerini ödeyememesi, ticaret izni verilmiş biri iken yeniden *hacr* altına alınması, ortağından ayrılması, vekile vekalet verdiği işi kendisinin gerçekleştirmesi, mesela muhâlea konusunda vekalet vermişken bunu kendinin yapması veya eşini hâin talâkla boşaması. Hükmî azlin

gerçekleşmesi için irtidat yanında ayrıca başka bir ülkeye sığınmış olma şartı Ebu Hanife'nin görüşüdür. Çünkü Ebu Hanife'ye göre mürtedin tasarrufları ve vekaleti mevkuftur. Yeniden Müslüman olursa bu tasarrufları ve vekaleti nâfiz olur, öldürülmesi veya başka ülkeye sığınması halinde ise bâtil olur. Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre ise mürtedin tasarrufları nâfizdir. Ona verilen vekaletin bâtil olması ise mürted olarak ölmesine veya başka ülkeye sığındığına hükmedilmesine bağlıdır şeklinde görüşlerini ifade etmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012:54).

Şeyh Bedreddin bu konuya ilişkin görüşünü: *“Ben derim ki Ebu Hanife'den yapılan bu rivayetin tartışmaya açık yönleri bulunmaktadır. Çünkü mürted dârulharbe iltihak ederse, hâkim onun iltihakına hükmetmemişse, daha sonra bu kişi hep bizim ülkemize Müslüman olarak geri dönerse, Ebu Hanife'ye göre hep Müslüman sayılır. Kaldı ki El-Kâfi'nin Siyer bölümünde Ebu Hanife'ye ait olduğu belirtilen şöyle bir görüş yer almaktadır: İrtidat edip dârulharbe sığınan kişi Müslüman olması umulan harbî kişi hükmündedir. Bu yüzden biz onun tasarrufları hakkında hemen hüküm vermedik. Bu kişi şayet Müslüman olursa gerçekleşen arızı durum keenlemyekün kabul edilir ve sebeple amel edilmez. Bu kişi ölecek olursa veya başka ülkeye sığınıp hakkında hüküm verilirse bu takdirde onun kâfirliği kesinleşmiş olur. Bu durumda sebeple amel edilir. Bu rivayet, salt sığınma ile mürtedin tasarruflarının Ebu Hanife'ye göre bâtil olmayacağına, bâtil olması için mahkeme kararının bulunması gerektiğine delalet etmektedir. Müvekkilin hükmünün de Ebu Hanife'ye göre, böyle olması ve irtidat edip salt başka ülkeye kaçmakla bâtil olmaması gerekir. Cünun-ı mutbık, Ebu Yusuf'a göre bu hâlin bir ay devam etmesiyle, Muhammed'e göre bir sene devam etmesiyle sabit olur.”* sözleriyle ifade etmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012:54-55).

3.6. Vasînin veya Vekilin Ölmesi

Şeyh Bedreddin bu konudaki görüşlerini *Câmiu'l-Fusûleyn*'de kitapların genelinde şöyle anlatılır: Vekâlet, müvekkilin ölmesiyle bâtil olur. Kiracı, kiraya verenin ölmesi sebebiyle feshedilmiş olan bir kira akdinin bedelini, orayı kiraya verme konusunda vekil olan kişiye karşı iddia etse de bu iddia bir görüşe göre caiz olur. Çünkü vekil her ne kadar müvekkilin ölmesiyle görevden düşmüşse de akdin hakları kendisine taalluk etmektedir. Diğer bir görüşe göre ise bu iddia caiz olmaz. Çünkü kiraya verenin ölmesiyle gerçekleşen infisah, akdin karşılıklı olarak feshedilmesi gibidir. Bu durumda vekilden bir şey talep edilemediği gibi diğerinde de talep edilemez şeklinde ifade etmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012:56).

El-Kunye'de: Bir kimse başkasından iddet beklemekte olan bir kadına, iddetin bitiminde kendisiyle evleneceği beklentisiyle nafaka öderse, iddet bittikten sonra kadın o adamla evlenmeyi istemese, eğer adam nafakayı kendisiyle evlenmesi şartıyla ödediğini ifade etmişse, ödediği nafakayı geri almak için kadına rücu eder. Eğer bu şartı söz konusu etmemişse, daha

sahih olarak nitelendirilen bir görüşe göre ise, kadın ister adamla evlensin isterse evlenmesin adamın rücu hakkı vardır. Çünkü bu, bir rüşvettir şeklinde ifade edilmektedir. Kadıhan'da ise bu hususun şu şekilde gerekçelendirildiği ifade edilmektedir: Adam, bu nafakayı ödemediği takdirde kadının kendisiyle evlenmeyeceğini biliyorsa, nafaka ödemesi şart mesabesinde olur. Bu durum tıpkı borç isteyen kişinin, borç verene, hiç âdeti olmadığı halde, hediye vermesi gibidir ve bu haramdır. Aynı şekilde kadı da şayet kadı olmasaydı kendisine hediye vermeyecek olan birinden hediye alamaz. Bu, şart mesabesindedir. (Şeyh Bedreddin, 2012:57).

Şeyh Bedreddin ise bu konudaki görüşünü: “*Ben derim ki bunlar El-Hulâsa’da zikredilene aykırıdır. Bir şart olmaksızın hediye verse, fakat bu hediyein sultan nezdinde kendine yarar sağlayacağını kesin olarak bilse, meşâyihimiz bunda bir beis olmadığı görüşündedir. Herhangi bir şart ve beklenti olmaksızın bir kimsenin bir ihtiyacını giderse veya bir işini görse, daha sonra o kişi buna bir hediye verse bunda bir beis yoktur. Bunun mekruh olacağı yönündeki rivayet ise vera ve takvaya hamledilir.*” sözleriyle ifade etmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012:57).

Şeyh Bedreddin *Câmiu’l-Fusûleyn*’de kadı, davacının haklı olup olmadığını bilmesi de davalıyı duruşmaya getirme yetkisine sahiptir. Bu hüküm hasmın yakında olması durumu için geçerlidir. Hasım eğer, sabah yola çıktığında akşam evine varamayacak bir uzaklıkta ise kadı davacıdan beyyine getirmesini ister. Davacı beyyine getirdikten sonra kadı, hasmı getirir. Hasım evinde gizlense, hâkimin yardımcıları ve kadınlar eşliğinde, arama yapmak üzere eve baskın yapılması caiz olur. Bunun caiz olduğu yönünde de bir görüş vardır. Hatta Ebu Yusuf’un uyguladığı rivayet edilmektedir. Denildi ki mücerret yaralama hususundaki beyyine kabul edilir. İki kişi hâkimin birinin diğer başka kişiden şu kadar falanca alacağı olduğuna karar verdiği şahitlik etseler, kadı ise bu şekilde bir karar vermediğini söylese, bu iki kişinin beyan ve şahitliği reddedilir. İmam Muhammed ise bu mesele hakkında bu şahitlik makbuldür demektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012:57-58).

Şeyh Bedreddin ise bu meseledeki görüşünü şu şekilde ifade eder: “*Ben derim ki Allah ıslah eylesin dönemimiz kadılarında bulunan durum düşünüldüğüne İmam Muhammed’in görüşüne göre fetva vermek gerekir.*” (Şeyh Bedreddin, 2012: 58).

Şeyh Bedreddin, vasî, çocuk lehine bir iddiada bulunduğu anda, eğer bir beyyinesi varsa çocuğun mahkemede hazır bulunması şarttır. Beyyinesi yoksa bu şart değildir. Çocuk aleyhine bir iddiada dahi bulunsa, çocuğun hazır bulunması gerekmez demektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 58).

Şeyh Bedreddin, iki hasım kadı huzurunda birbirlerine sövseler, hâkim meclisin saygınlığını ihlal gerekçesiyle bunları hapis ve tazir edebilir. Bunu taraflardan biri diğerine karşı

yapmış olsa, sövülen taraf talep etmedikçe hâkim tazir edemez demektir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 59).

Şeyh Bedreddin, firarından endişe edilmesi hâlinde borçlunun takyid edilmesi veya normal hapisshaneden hırsızların yattığı hapisshaneye nakledilmesi mümkündür. Hapsin müddeti, iki veya üç aydır. Dört ay veya altı ay olduğu yönünde başka görüşlerde vardır. Doğrusu, hapsin bu şekilde bir süreye bağlanması değil, devlet başkanının kanaatine bırakılmasıdır demektir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 59).

Şeyh Bedreddin, kadı *kısmeti*şini üstlenmişse, bunun için ücret alması helal olmaz. Ecr-i misil almasının helal olacağı da söylenmiştir demektir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 59).

Şeyh Bedreddin, aleyhine hüküm verilen kişi kadıya “Sen rüşvet aldın!” dese, kadı onu tazir edebilir. Kadı sulh konusunda ısrar ederse günâhkar olur. Kadı, bir olayı diğerine kıyaslayarak hüküm verse ve bunun aksinin doğru olduğu anlaşılrsa müçtehit olmadığı halde bunu yaptığı için günâhkar olur ve davalı kıyamet gününde hem kadıdan hem de davacıdan hakkını ister. Bunun tamamı *El-Hulâsa*’dadır demektir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 59).

Şerhu’l-Hidâye’de: Birine sultan nezdinde işini yapması için rüşvet verse muhatabın bunu alması helal olmaz. Çünkü Müslümanlara yardım etmeye çalışmak herhangi bir karşılığı olmaksızın vaciptir. Bunun için bir bedel alınması helal değildir. Bunun hilesi şudur: Rüşvet alacak olan adam “Muayyen bir bedel karşılığında bir günlüğüne beni işçi olarak kirala!” der, diğeri de onu kiralarsa bu işlem sahih olur. Müstecir, onu bu işte veya başka bir işte çalıştırma konusunda muhayyerdir şeklinde ifade edilmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 59).

Şeyh Bedreddin, bu konudaki görüşünü: “*Kadılık görevini almak sultana rüşvet verse dahi rüşveti alan da veren de cehennemdedir.*” sözleriyle belirtmiştir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 59).

Kadıhan: Kadı, bir yetim için veya ordu komutanı bir asker için, gabn-i fâhişle bir işçi kiralasa, işçi işini yapsa ve süre dolsa, fazla ücret bâtıldır. Çünkü gerek hâkimin gerekse ordu komutanının tasarrufu gözetim amaçlıdır. Bir iş için gereğinden fazla ödemede yapmak bu amaca aykırıdır demektir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 59).

Şeyh Bedreddin, bu konudaki görüşünü: “*Kadı veya ordu komutanı “Ben bunu yapmamın uygun olmadığını bile bile o adamı kiraladım.” dese o kişiye verilecek ücretin tamamı kendi malından ödenir. Nitekim kadı verdiği bir hükümde hata etse hatanın mali ceremesi, lehine hüküm verilen kişiye yüklenir. Kadı kasten haksızlık yapmış olursa bu takdirde bu ceremeyi kendisi çeker.*” sözleriyle belirtmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 59).

3.7. Mahkemenin İşleyişine Dair Görüşleri

Şeyh Bedreddin'in mahkemenin işleyişine dair görüşlerini *Câmiu'l-Fusûleyn* eserinde açıkça ortaya koyduğu görülmektedir. Eserin konuyla ilgili fasıllarında Şeyh Bedreddin'in görüşleri ve mahkemenin işleyişine dair örnekleri işlenmiştir. *Câmiu'l-Fusûleyn*'de "Başkasına Hasım Olabilen ve Olamayanlar" başlıklı üçüncü fasılda, mahkeme işleyişine ilişkin doğrudan görüşlerini ortaya koymuştur. Özellikle davalarda kimin hasım sayılacağı, kimin beyyine sunma yükümlülüğü altında olduğu, davanın görülmesi için hazır olması şart olan ve olmayanlar, hüküm verilmeden önce davadan sonra olan konular ve hangi aşamada delilin geçerli sayılacağı gibi konular üzerinde durmuştur. Bu anlamda "*Ben derim ki*" ifadeleriyle konu hakkındaki görüşlerini açıkça ifade etmiştir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 77-93).

Kiracı, dava tarafı hasım olabilir mi? Örneğin, bir kimse hayvanı kiracıdan önce kiraladığını veya hayvanın kendisine ait olduğunu iddia etse ne olur? Müteahhirun bunda ihtilaf etmişlerdir. Bazı âlimler "Taraf olur." dediler. Çünkü o menfaat mülkiyetini iddia ediyor. Herhangi bir şeyde mülkiyetin kendisine ait olduğunu iddia eden kişi, mülkiyeti iddia eden diğer kişiye hasım olur. *Ez-Zehîretu'l-Burhâniyye* müellifi bu görüş daha doğru olduğunu belirtmektedir. Bazıları da "Onu benden gasp etti." ona eylem nispet etmediği müddetçe hasım olmaz. Fakat eylem nispet etmeden "Onu senden önce kiraladım, bana değil sana teslim etti." derse hasım olmaz dediler. *El-Muhîtu'l-Burhânî* bununla fetva vermiştir. Şemsuleimme el-Halvânî davacı, "Ödünç alan gibi aynın mülkiyetini iddia etmediği için hasım olmaz." diyerek bu görüşün daha sahih olduğunu söyler. Özetle kiracı, kira, rehin veya alım iddia eden kişinin hasmı değildir, müşteri hepsine hasım olur. Kendisine hibe edilen kişi de hepsine hasım olur. *El-Fetâva'z-Zahîriyye ve Ez-Zehîretu'l-Burhâniyye*'de böyle geçmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 77).

Caiz bir alım yapan müşteri, satıcı hazır olmadan kabzdan önce davacıya hasım olabilir mi? sorusuna ilişkin *Burhâneddîn el-Merğînânî*: Semerkand âlimlerinin çoğu satıcının dava esnasında hazır olmasının şart olduğu görüşündedir. Denildi ki şart değildir. Böylece âlimlerin ihtilafı meydana geldi. Rehlin alınan mal davasında, rehin veren ve alanın hazır bulunmaları ittifakla şarttır. *Ez-Zehîretu'l-Burhâniyye*'de de böyledir. Devamında şu şekilde yazılıdır: Bir kimse, birinin elindeki evi, gâip olan falan kişiden caiz bir akitle aldığını iddia etse, zilyet de bu evin kendisine ait olduğunu iddia ediyorsa hasım olur. *Burhâneddîn el-Merğînânî* bu şekilde fetva vermiştir. Şeyh Bedreddin, bu durum kesin satış veya rehin iddia etmek gibidir demektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 78).

Fâsik akit yapan müşteri satılan malı kabzetmişse davacıya hasım olur. Teslim almadan önce ise hasım sadece satıcıdır demektedir. Satılmış ama henüz kabzedilmemiş mal konusunda

satıcı ve müşteri hazır olmadıkça, o malın kendisine ait olduğunu iddia eden kimsenin beyyinesi dinlenmez. Çünkü mülkiyet müşteriye ait, mal ise satıcının elindedir. Beyyine her iki durumu da geçersiz kılmakta ve dava âdeta bir rehin davasına dönüşmüş olmaktadır. Müşterinin malı teslim almasından sonra ise satıcının değil müşterisinin hazır olması şarttır. *Şuf'a*'ya tutunmak istihkâk gibidir demektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 78).

Kiralanan mala ilişkin davada, akdin taraflarının hazır bulunması şarttır. Çünkü mülkiyet kiraya verenin, tasarruf yetkisi de kiralayanındır. Bu yüzden tıpkı rehinde olduğu gibi her ikisinin de hazır bulunması şarttır. Bir ev sattı ve müşteriye teslimden önce ev satıcının elinden gasp edildiyse burada hasım, kıymetini nakit olarak vermiş veya vadeli ise müşteridir. Aksi hâlde hasım satıcı olur. Bir kimse kiracının kiralamış olduğu evi elinden gasp etse, kiracı hazır olmadan ev sahibinin gâsıbı dava etmesi caiz olmaz. Çünkü o evde tasarruf yetkisi kiracıdadır. Kiracının mal sahibi hazır olmadan gâsıbı dava etmesi geçerlidir. Çünkü kira sözleşmesi yapmak suretiyle menfaat mülkiyeti kiracıya ait olmuştur. Bu yüzden kiracı, mal sahibi hazır olmadan gâsıbı dava edebilir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 78-79).

Şeyh Bedreddin bu konuda kendi görüşünü: *“Ben derim ki hak iddia etme konusunda mutlak mülkiyet iddia eden ile ödünç alanı hasım olarak kabul edenlere göre, eğer ikrar eden kişinin elindeki mal ödünç ise lehine ikrarda bulunulan gâip kişiden yapılan satın alma davasının ikrar edenin aleyhine görülmesi gerekir. İleride geleceği gibi hatta bu davada ödünç alanın ödünç verenle beraber bulunması da şart koşulmuştur. Bu yüzden davanın dinlenip satın alma beyyinesiyle, ikrar edenin ve gâibin aleyhine hükmedilmesi gerekir. Çünkü gâibin aleyhine iddia edilen şey, hazır olanın aleyhine iddia edilen şeyin sebebidir. Hazır olan, menfaat mülkiyetini iddia ettiği için davacı gâibe hasım kılınır. Ama kiralamada öyle değil, çünkü kiralamada kiraya verilen şeyin mâliki hazır olsa dahi kiralama akdinde kiralanan şeyin teslim edilmesi lâzım değildir. Aksine bir rivayete göre satım akdini bozabilir, daha sahih olan rivayete göre ise tevakkuf eder. Böylece âriye ile icâre akitleri birbirinden ayrıldılar. Ancak müşteri kiralamadan önce dava konusunu satın aldığı iddia ederse o zaman da davanın görülmesi gerekir.”* sözleriyle belirtmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 79-80).

Bir kimse müşterinin elinde olan malın mutlak mülkiyet ile kendisine ait olduğunu iddia etse, müşteri de satıcısına müracaat etse, satıcı da müstahikin iddia ettiği malın semeresi olduğuna veya müstahik tarafından alım satım vb. yollarla kendisine ulaştığına ve müstahik lehine hüküm vermesinin bâtıl olduğuna ve onun kendisine müracaat hakkının olmadığına dair beyyine getirirse müstahik hazır olmadan bu beyyine kabul edilir mi? Âlimler bunda ihtilaf ettiler: Şemsuleimme es-Serahsî şart koşmadı. *El-Fetâva*'z-*Zahîriyye*'de böyledir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 80).

Reşideddîn'in *El-Fetâva*'sı, Ebu'l-Usr Pezdevî: Şemsuleimme es-Serahsî bu beyyinenin müstahikin hazır olmama durumunda kabul edileceğine fetva vermiştir. Şeyh Bedreddin bu konudaki görüşünü: “*Ben öğrenciye değil üstada ittibaen Şemsuleimme es-Serahsî'nin yazdığı gibi yazardım.*” sözleriyle belirtmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 80).

Kendisine vasiyet olunan, vasiyet olunan diğer bir şahsa elindeki maldan dolayı hasım olabilir. Vasiyet olunan birinci şahıs lehine malın üçte birine hükmedilse ve henüz bir şey kabz etmemişse hasım olabilir mi? Eğer birincisine göre üçte birine hükmeden bir kadıya davayı götürürse hasım olur, başka bir kadıya davayı götürürse olmaz. Kendisine emanet bırakılan, gasp eden veya borçlu, vasiyet olunan kişiye hasım değildirler. Mal yanında olan kişi malın meyyitin olduğuna ikrar ederse bu durumda hasım meyyitin varisi veya vasisidir. Elinde mal olan kişi “Bu benim mülkümdür, yanımda meyyitin herhangi bir şeyi yoktur.” derse kendisi hasım olur. Kadı kendisini hasım tayin ederse bu durumda davalının elinde bulunan malın üçte biri ile davacı lehine hüküm verilir. Vasilik konusunda hasım ya varis ya da kendisine vasiyet olunan ya da kendisinin borçlusunu, kendisine borcu olan ya da kendisinin alacaklısı olan kişidir. Bir görüşe göre ölen adam üzerinde alacağı olan şahıs, hasım olamaz. (Şeyh Bedreddin, 2012: 81).

Bir kimse, bir adamın elindeki evi “Gâip olan falan kişi evi senden benim için satın almıştı.” diyerek dava etse, zilyet de satımı inkâr etse dava dinlenir. Müşteri olduğu iddia edilen adam hazır olup satın almayı inkâr etse durum aynıdır. Bu, bir adamın elindeki evin kendisine ait olduğunu iddia edip “Falan kişiden onu satın aldım ve bu falan kişi de onu senden satın aldı.” demek gibidir. Adamın birine başkasının adıyla satım belgesi getirirse ve “Bu sakkte falanın adına yazılı olan senin üzerindeki malın benim olduğunu o kişi ikrar etmiş ve benim de buna beyyinem vardır.” derse, davalı da gâip olan o kişinin kendisinde bir şeyinin olduğunu inkâr etse davacı hasım olur ve beyyinesi de kabul olunur fakat ikrar etse hasım olmaz. Bu, Ebu Yusuf'un görüşüdür. Ebu Hanife'den “Davalı inkâr etse dahi beyyinesi kabul olunmaz.” diye rivayet edilmiştir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 81-82).

Bir kimse, bir evin falan kişiye ait olduğunu ve o kişi de evi falancaya sattığını iddia edip ve “Ben onun şuf' adarıyım.” diyor, zilyet ise “Bu benim evimdir, ev hiçbir zaman falan kişinin olmadı.” diyor. Bunun üzerine davacı iddiasına beyyine getiriyor. Muhammed: Bana göre (Ki bu Ebu Hanife'nin kıyasına göredir) şayet müşteri evi satıcıdan kabz etmişse müşteri gelmeden eğer kabz etmemişse ikisi beraber hazır olmadan zilyet ve davacı arasında husumet olmaz. Ebu Yusuf'a göre zilyet haramdır. Şuf' a iddia edenin lehine hükmedilir ve zilyet evi ona teslim eder. Parayı ondan alır ve onu adil birine bırakır. Böylece satıcı ve müşteri aleyhine hükmedilmiş olur. Müşteri hazır olup satımı inkâr etse: Muhammed “Evi şuf' a iddia edene

verilmesine hükmederim, müşteriye sorumlu tutarım ve paranın hepsini ona teslim ederim.” demektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 82).

El-Fetâva 'z-Zahîriyye ve Ebu 'l-Leys 'in El-Muhlifât 'ı: Bir yitik mal aldı ve sonra onu kaybetti daha sonra onu başkasının elinde gördü, onların aralarında husumet olmaz. Fakat emanet mal böyle değil. Aralarındaki fark: İkinci şahıs için birinci şahıs gibi yitik malını alma hakkı vardır fakat vedâda alamaz demektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 82).

Şeyh Bedreddin bu konudaki görüşünü: *“Ben derim ki bu, yitik mal alan şahıs kusurlu davranır sonra kusur ortadan kalkar ve daha sonra yitik mal bu şahsın elinde iken helak olması hâlinde onun tazmin edeceğine delalet etmektedir. Daha önce geçtiği gibi husumet olmadığından dolayı onun sorumluluğu mal sahibinin değildir. Bu şahsın kusurlu davranması ile onun gâsıb olduğu ortaya çıkmış oldu. Dolayısıyla o sadece gâsıbın aklandığı şeyle aklanabilir.”* sözleriyle belirtmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 82).

Bir kimse ödünç olan bir malda hak iddia etse ödünç veren ve alanın hazır bulunması şarttır. Bazı kaynaklarda bu mesele hakkında âlimlerin ihtilafı zikredilmiştir. Akar davasında ekin ekenlerin hazır bulunmaları şart mıdır? Şart olduğu söylenildiği gibi olmadığı da söylenmiştir. Bazıları ise şöyle demiştir: Eğer tohum, ekin ekenlere ait ise hazır bulunmaları şarttır, çünkü onlar arazinin kiracısıdır. Tohum arazi sahibine ait ise ekin ekenlerin hazır bulunmaları şart değildir. Çünkü onlar arazi sahibinin tuttuğu işçilerdir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 82).

Bir kimse köleye hibe ettiği şeyden caymak istiyorsa, köle me'zun ise efendisi olmasa da bu kimse lehine hükmedilir, kısıtlı (mahcur) ise efendisi hazır olmadan hüküm verilmez. Köle “Ben mahcurum.” dese, hibe eden de “Hayır sen me'zunsun.” dese hibe eden yeminle beraber istihsânen tasdik olunur. (Şeyh Bedreddin, 2012: 83).

Şeyh Bedreddin bu konudaki görüşünü: *“Ben derim ki bu konu tartışmaya açıktır. Köle kendisinin mahcur olduğuna dair beyyine getirirse davacının beyyinesi reddedilir. Ben derim ki köle ya iddia eden olur ya da inkâr eden olur. Çünkü her iki durum da mümkündür. Dolayısıyla kölenin hem yemin etme hem de beyyine getirme hakkının olması gerekir. Kölenin sözünün ve beyyinesinin reddedilmesi Hz. Peygamber'in sözüne uygun olması imkânıyla beraber; Hz. Peygamber'in “Beyyine getirmek davacıya, yemin ise inkâr edene gerekir.” sözüne aykırıdır. Bu yüzden bana göre doğru olan, kölenin yemin etmek şartıyla tasdik olunmasıdır. Çünkü izni inkâr ediyor. Kölede aslolan hacrdır yani sözlü tasarruflardan menedilmiş olmaktır. Yine kölenin aksine hibe eden beyyine getirmeyi terk ettiği zaman terk edilir (kimse onu beyyine getirmeye zorlayamaz. Çünkü hak onundur ve o, hakkından vazgeçebilir). Bu yüzden akıl ve nakille amel etmek için hibe edene beyyine getirmek, köleye de yemin etmek düşer. Allah daha*

iyi bilir. Bu durum, kölenin hazır olup efendisi gâip olduğunda böyledir. Aksi durumda ise şayet hibe edilen, kölenin elinde olsa efendisi hasım olmaz fakat efendisinin elinde olsa efendisi hasım olur. Efendi “Bu cariye falan kölem emanet olarak bıraktı, davacıya hibe edip etmediğini bilmiyorum.” dese davacı da hibe ettiğine dair beyyine getirirse kölenin efendisi hasım olur. Çünkü efendi elinde olanın mülkü olduğunu iddia ediyor. Böylece malın kendisine ait olduğunu iddia edene hasım olur.” sözleriyle belirtmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 83).

Bir kimse dellala satması için bir şey verdi, dellal da onu sattı ve ortadan kayboldu. Dellala satım emri veren şahıs, müşteriye dava edip malı satması için falan kişiye verdiğini ikrar eder fakat dellalın o şeyin satışını inkâr etse dava hakkı olur mu? Eğer müşteri memurun malı kendisine verdiği konusunda amiri tasdik ederse, malın gâip olan biri tarafından kendisine ulaştığında amir ile birbirlerini onayladıklarından dava hakkı olmaz. Zilyet malı mal sahibinin vekilinden satın aldığına beyyine getirirse dava düşer. Gâip olan kişi tarafından muhafaza etmekle vekil kılınan, malı başkasına emanet edip ölse, zilyet, malı iddia eden herkese hasım olur. Ancak zilyet “Bana malı veren ölüye, falan gâip kişi malı verdi ve ortalıktan kayboldu.” diyerek beyyine getirirse husumetten çıkar. Ben onu sadece burada vasî kılarım. Ebu Hanife'nin görüşüne göre ise her şeyde vasî olur. *Ez-Zehîretu'l-Burhâniyye*'de böyledir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 85).

Şeyh Bedreddin bu konudaki görüşünü: “Ben derim ki zilyet malın başkası tarafından kendisine ulaştığına beyyine getirirse ve onu ölüye vereni zikretmesede, mes'ele-i muhammesede olduğu gibi, husumetten çıkar. Bu yüzden “...ancak beyyine getirirse vd.” sözüyle sınırlamanın bir anlamı da yoktur. (Allah bilir).” sözleriyle belirtmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 86).

Karısını boşamayı, üzerine evlenme şartına bağladı, kadın da kendi üzerine meclisten gâip olan falan kişiyle evlendiğine beyyine getirdi, gâip olma durumunda davaya bakılır mı? Bunda iki rivayet vardır, daha sahih olanı davanın kabul edilmemesidir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 86).

Bir kimse mahcur olan bir çocuk hakkında davacı oldu, eğer çocuğun vasîsi hazır ise çocuğun hazır olması şart değildir. Dava konusu, deyn veya ayn olsun aralarındaki farka bakılmaz. (Şeyh Bedreddin, 2012: 86).

Reşideddîn'in El-Fetâvâ'sı: Vasî tayini için çocuğun hazır bulunması şart değildir. Bilakis kadının çocuğun varlığını bilmesi ve sabinin onun velayetinde bulunması şarttır. Dedi ki “Bu çocuğun dava ve kaza esnasında hazır bulunmasının şart olmadığı delilidir.” Tercih edilen görüş ise çocuğun dava esnasında hazır bulunmasıdır. (Şeyh Bedreddin, 2012: 86).

Şeyh Bedreddin bu konudaki görüşünü: “Ben derim ki bu, çocuk için vasî tayin edilmesi ve dava esnasında bulunmasının şart olmadığına delildir. Dava olmadan terekenin muhafaza

ve zaptı için vası tayin edilme imkânından dolayı aralarında herhangi bir ilişki yoktur.” sözleriyle belirtmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 87).

Bir kimse mahpus olan birinin iflas ettiğine dair beyyine getirirse davanın görülmesi için alacaklının hazır bulunması şart değildir. Alacaklı veya vekilinin hazır bulunması hâlinde kadı, mahpusu onun huzurunda serbest bırakır. Bunlardan birinin hazır bulunmadığı durumda ise mahpusu ancak birinin kefil olması durumunda serbest bırakır. (Şeyh Bedreddin, 2012: 87).

Satıcı bir kimse, henüz müşterinin kabzetmediği malın bedelini iddia etti. Kadıya göre satışın sabit olması için satılan malın dava esnasında hazır olması şarttır. Çünkü kabz olmadığından dolayı satım henüz tamamlanmamıştır. Kabzedilmiş olan malın bedeli iddiasında ise satılan malın hazır olması gerekmez. Gerçekte bu bir borç davasıdır. (Şeyh Bedreddin, 2012: 88).

El-Câmiu'l-Kebir ve Şerhleri: Bir kimse, bir koyun gasp etti ve onu kesti, gasp edilen mal istihkâk edilince gâsıp davadan beri olur. (Şeyh Bedreddin, 2012: 89).

Şeyh Bedreddin bu konudaki görüşünü: “*Ben derim ki El-Câmiu'l-Kebir ve Şerhleri'nin sözünü “Malın gasp edilenin mülkü olduğu ispat edilmediği durumda söz konusudur.” şeklinde tevil edildiğinde görüşleri uzlaştırmak mümkündür. Böylece zıtlık ortadan kalkar. Allah daha iyi bilir.”* sözleriyle belirtmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 89).

Bir kimse bir evin kendisine ait olduğunu iddia etti ve davalı “Ev benim mülkümdü, onu bir ay önce falan kişiye sattım ve ona teslim ettim, daha sonra satın alan onu bana emanet olarak bıraktı ve ortalıktan kayboldu.” diyerek beyyine getirirse, davacı da onu tasdik eder veya kadı bu durumu bilirse husumet kalkar. Aksi hâlde kalkmaz. Kadı'nın bilgisi, davacının tasdikinden üstündür. Falan kişiye sattığından bahsetmeyip “Onu bana falan kişi emanet olarak bıraktı.” dese yine husumet ortadan kalkar. (Şeyh Bedreddin, 2012: 90).

Şeyh Bedreddin bu konudaki görüşünü: “*Ben derim ki beyyinenin kabul edilmemesi konusunda satılsın satılmasın fark etmez. Çünkü satıldığına dair beyyine, gâip aleyhine hüküm olduğundan kabul edilmez. Halbuki emanet bırakma beyyinesinde de gâip lehine hükmetmek vardır ki bu caiz değildir. Denirse ki emanet bırakma beyyinesi husumetin kalkması ve yetkinin kaldırılması için itibara alınır; mülkün gâibe ait olduğunu ispat etmek için itibara alınmamaktadır. Denilir ki satım beyyinesi de husumetin ortadan kaldırılması için itibara alınsın. O da husumetin kalkması ve yetkinin kaldırılması için itibara alınır; satımı ispat etmek için değil. Allah daha iyi bilir. Davacı olan kişinin, falan kişiye emanet ve satım konusundaki beyyinesi kabul edilmeyince bu husustan dolayı aleyhine hükmedilir. Davacı olan kişinin lehine hüküm verilir daha sonra, gâip olan kişi gelip evin kendisine ait olduğuna dair beyyine getirirse kadı evi nasıl mülk edindiğini sorar. Bir açıklama bulunmasa beyyinesi kabul edilir. Gâip*

“Zilyetten sonra mülk edindim.” derse beyyinesi kabul edilmez. Çünkü zilyedin elindeki mutlak mülkiyetle hükmetmek mülkiyeti zilyet yönünden edinen kişi aleyhine hükmetmek demektir. Gâip, hükümden sonra gelirse böyledir fakat hükümden önce gelip mutlak mülkiyete beyyine getirirse, gâip, davacıyla beraber mutlak mülkiyet iddia eden dava tarafları olmayan iki kişi gibi olurlar. Şayet gâip kişi gelip bir ay öncesinden evi zilyetten satın aldığını iddia eder, buna beyyine getirirse davacının davalı üzerinde beyyinesini defetmek hususunda, beyyinenin hasım olmayan kişi aleyhine getirildiği ortaya çıktığında beyyinesi kabul edilir. Davacıya hazır olan hasma karşı yeni bir beyyine getir, çünkü ilk beyyinen geçersiz oldu denilir. Bu durum, davacı mutlak mülkiyet iddiasında bulunduğu zaman böyledir. Fakat davacı, evi zilyetten bir sene önce aldığını ve kabzetmediğini iddia ederse, zilyet de “Evi bir ay önce falana sattım ve ona teslim ettim, daha sonra bana emanet olarak bıraktı ve ortalıktan kayboldu.” derse, şayet davacı onu tasdik eder ve kadı bu durumu bilirse aralarında husumet olmaz. Aksi halde kadı, davacının beyyinesiyle hükmeder. Daha sonra gâip gelip zilyedin iddia ettiği gibi iddiada bulunursa davası dinlenmez. Fakat gâip mutlak mülkiyet iddiasında bulunsa veya davacıdan önce zilyetten satın aldığını iddia etse iddiası dikkate alınır. Gâip, hükümden önce gelip zilyedin dediğine beyyine getirirse, dava hasım olmadan gerçekleştiğinden dolayı, davacının zilyet üzerine olan beyyinesini defetmek hususunda iddiası dikkate alınır. Artık davacı hazır olana karşı beyyinesini tekrarlar. Davacı beyyinesini tekrarlarsa herkesten çok o hak sahibi olur, tekrarlamazsa kendisi için bir şeyle hükmedilmez. Gâip, hüküm verilmeden önce gelip de zilyedin dediğine beyyinesini tekrar etmez fakat zilyedi dediğinde tasdik ederse davacının zilyet hakkındaki husumeti ortadan kalkmaz. Bütün bunlar davadan önce satın alma durumundadır. Fakat zilyet evi davadan sonra satarsa, şöyle ki, davacı evin kendisine ait olduğunu iddia eder ve sonra zilyet ve davacı kadının yanından ayrılırlar, bir süre bekledikten sonra kadıya gelseler, davacı evin kendisine ait olduğuna beyyine getirirse, zilyet de ev benimdi, kadının yanından ayrıldıktan sonra onu falan kişiye sattığını veya ona hibe ettiğini ve ona teslim ettiğini, sonra bana emanet olarak bırakıp ortadan kaybolduğunu dese bu durumda davacı onu tasdik etse veya kadı durumu bilse veya zilyet davacının bunu ikrar ettiğine dair beyyine getirirse husumet ortadan kalkar. Aksi halde kalkmaz. Yine davacı tek şahit getirdikten sonra zilyet ve davacı kadının yanından ayrılırlar ve zilyet evi satsa sonuç anlatılan şekilde olur. Bu şunun aksinedir: Davacı, iki şahit getirirse hüküm verilmeden önce kadının yanından ayrılırlar ve zilyet evi başkasına satsa vd. Davacı kendisini tasdik etse veya kadı durumu bilse de husumet ortadan kalkmaz. Davacı bir veya iki şahit getirdikten sonra hükümden önce, zilyet evin başkasına ait olduğunu ikrar etse ikrarı batıl olur ve bununla dava kalkmaz. Davacı başka bir şahit getirirse veya her iki şahidin adil oldukları anlaşılrsa, ev de henüz ikrar edenin elinde olsa kadı ikrar

edenin aleyhine hükmeder. Bu, dava ve beyyine ikame etme hakkındadır.” sözleriyle belirtmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 90-91).

Şeyh Bedreddin konu ile ilgili görüşünü: “Ben derim ki bu kitapta şöyle geçmektedir: Bir kimse eşeğin kendisine ait olduğunu iddia etti, beyyine sunmadan önce zilyet eşeği başkasına verdi ve davacıya “O falanı ve ona verdim, onun aleyhine dava aç!” derse davalı eşeği getirmeye zorlanamaz. Çünkü beyyine sunmadan sadece dava etmekle davacı hasım olmaz. Dolayısıyla davacının hakkı eşeğe taalluk etmemiştir. Davacı tek bir şahit getirirse davalı eşeği başkasına veremez. Çünkü hasım olmuştur.” sözleriyle belirtmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 91-92).

Şeyh Bedreddin konu ile ilgili görüşünü: “Yine bu kitapta: Bir kimse malın kendisine ait olduğunu iddia eder de zilyet “Onu falan kişiye sattım, bana aitti ve kıymeti karşılığında elimde mahpustur.” der ve buna beyyine getirirse iddiası dinlenmez. Çünkü kendisinin mülkü olduğunu ikrar edince hasım olduğu anlaşıldı. Dolayısıyla zilyet kendisini hasım olmaktan çıkaramaz. Allah Teâlâ daha iyi bilir.” sözleriyle belirtmektedir. Bu örneklerle görüldüğü üzere, Şeyh Bedreddin yalnızca mahkeme esnasındaki işlemleri değil, hüküm öncesi ve sonrası meydana gelen gelişmeleri de değerlendirmektedir. Özellikle beyyinenin sunulma zamanı, tarafların hasımlık statüsü ve ikrarın etkisi gibi noktalar, Şeyh Bedreddin’in yargılama usulüne dair sistematik bir bakışa sahip olduğunu göstermektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 92).

4. Şeyh Bedreddin’in İctihâd ve Taklit Anlayışı

Şeyh Bedreddin’in fikhî yaklaşımı, yalnızca önceki müctehidlerin görüşlerine bağlı kalmakla sınırlı kalmamıştır. *Câmiu’l-Fusûleyn* adlı eserinde bazı meselelerde klasik mezhep görüşlerini aktarırken, zaman zaman bu görüşleri yeterli görmediği ve “ben derim ki” ifadesiyle kendi içtihadını ortaya koyduğu görülmektedir. *Câmiu’l-Fusûleyn* adlı eserinin “İctihâdî Konularda Hüküm Verme Hakkındadır” başlıklı ikinci faslında, fakihin hüküm verirken karşılaştığı ihtilafli meselelerde taklitle yetinmemesi gerektiğini, bunun yerine delil temelli bir içtihad faaliyetini tercih etmesi gerektiğini açıkça belirtmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 60).

Bu bölümde, Şeyh Bedreddin’in içtihad ve taklit anlayışı, doğrudan eserindeki örnek ifadeler üzerinden incelenecektir. Şeyh Bedreddin, kadının verdiği hükmün geçerliliğini, onun içtihad ehliyetine ve hükmettiği meseledeki ihtilaf noktalarını bilmesine bağlamaktadır. Eserde özellikle vurgulanan nokta, ihtilafli bir konuda içtihad etmeden verilen hükmün, nâfiz (bağlayıcı/geçerli) olmayacağıdır. Şeyh Bedreddin bu konudaki görüşünü: “Ben derim ki taklit edilen Şâfiî hâkimin hükmünün mevcut ihtilafa göre değerlendirilmesi, onun kendi mezhep imamının görüşünü paylaşıyor olması durumuna bağlandığı için, taklit eden hâkim bizzat kendisi hüküm vermiş gibi olmaktadır. Dolayısıyla bu durumda taklit yoluyla o yönde hüküm

veren hâkimin günaha girmiş olmaması olduğu öne sürülerek bizim “Taklidin faydası yoktur.” şeklindeki iddiamıza itiraz edecek olursa bu itiraz, tefviz ve rızanın kendi fiili hükmünde olduğu söylenilerek reddedilebilir. Belki bunun bir faydası, bir davayı diğer naiplerine havale ettiğinde olduğu gibi, davanın sıkıntısından kurtulmuş olmasıdır. Bir mesele, bizzat kendisi hakkında görüş ayrılığı çıkmasıyla içtihadî bir meseleye dönüştüğü gibi onun benzeri olan bir meselede ortaya çıkan ihtilaf sebebiyle de içtihadî konuya dönüşebilir.” sözleriyle belirtmektedir. Bu sözlerinden anlaşıldığı üzere Şeyh Bedreddin, taklidi, hukuki sorumluluğu ortadan kaldıran bir uygulama olarak görmemektedir. Aksine, hâkimin verdiği hükmün meşruiyetinin, yalnızca bir görüşü aktarmasından değil, o görüşün dayandığı delilleri bilmesinden ve onu benimsemesinden geçtiğini vurgulamaktadır. Bu görüş, herhangi bir mezhebin görüşünü sorgusuz kabul eden geleneksel yaklaşımın ötesine geçerek her görüşü delilleriyle birlikte değerlendirmeyi esas alan bir tutumu yansıtmaktadır. (Şeyh Bedreddin, 2012: 62-63).

Şeyh Bedreddin, mezhep farklılıklarını hüküm geçerliliği açısından değerlendirirken yalnızca mezhep kimliğini değil, içeriği ve dayandığı delili de değerlendirmektedir. Bir hâkimin başka bir mezhebe mensup olması, onun verdiği hükmün mutlak geçersiz olduğunu göstermez ancak o mezhebin görüşünü benimsememişse ve deliline ikna olmamışsa, o hükmün hâkim açısından bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Şeyh Bedreddin bu konudaki görüşünü: “Ez-Zehîretu’l-Burhâniyye’de Abdulvehhâb eş-Şeybanî’nin şöyle dediği zikredilmektedir: Zamanımızdaki kadıların bazı davaları Şâfiî kadıya göndermesi uygulamasının caiz olması, bu Şâfiî kadı’nın, mezhebinin görüşünü paylaştığını “Benim içtihadım da o yöndedir.” diyerek açıkça belirtmesi durumunda caiz olur. Paylaşmıyor olması halinde caiz olmaz. Kimilerine göre ise bu kayıtlar ihtiyat gereğidir. Yoksa ki kendi mezhep imamının o konuya ilişkin görüşünü paylaşmıyor bile olsa Şâfiî kadıya dava götürülebilir.” sözleriyle belirterek, mezhepler arası taklidin ancak delil temelli mutabakatla anlam kazanabileceğini ifade etmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 63).

Şeyh Bedreddin’in içtihad anlayışı sadece başkalarının görüşleri arasında tercih yapmakla sınırlı kalmamış, gerektiğinde kendi kanaatini açıkça dile getirerek, görüşünün dayandığı gerekçeleri de beyan etmektedir. Şeyh Bedreddin, hüküm verirken kadının mezhebine veya önceki içtihadına göre değil, meseledeki delilin gücüne göre hareket edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu konudaki görüşünü: “Ben derim ki yukarıda Hanefî üstadlarımızın (Mâlikî ve Şâfiî’nin) muhalefetine itibar etmedikleri belirtilmişti. Bu meselede hâkimin hükmünün (Mâlikî veya Şâfiî’nin görüşüne) uygun düştüğü gerekçesiyle nafiz sayılmasından anlaşılıyor ki, bu konuda üstadlarımız görüş birliği içinde değildir. En iyi bilen Allah’tır.” sözleriyle belirtmektedir. Bu anlamda, Şeyh Bedreddin’in yalnızca mezhep görüşlerini

aktarmadığını, bunlar arasında kendi içtihadî tercihlerini delillere dayandırarak yaptığı anlaşılmaktadır. (Şeyh Bedreddin, 2012: 67).

Özellikle içtihadı konu olan meselelerde “*hâkimin içtihadı bilinmiyorsa verdiği hüküm geçerli olmaz*” şeklindeki ifadeleriyle hükmün geçerliliğini bireysel yorum sorumluluğuna bağlamaktadır. Burada açıkça görülmektedir ki, Şeyh Bedreddin’in taklidi, bir tür dinî emanet taşıma faaliyeti değil, kişisel sorumluluk ve delil bilinciyle yerine getirilmesi gereken bir mükellefiyet olarak görmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 71).

Sonuç olarak, Şeyh Bedreddin, kadının hüküm verme sürecinde farklı mezhep görüşlerini bilmesinin ve bu görüşlerdeki ihtilaflara göre değerlendirme yapmasının gerekliliğini ifade etmektedir. Şeyh Bedreddin, özellikle içtihadı dayanmayan taklidi yeterli görmemekte, bir görüşün tercih edilebilmesi için hâkimin bu görüşe dair bilgi ve kanaat sahibi olması gerektiğini belirtmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 64-66-71). Bu ifadeler, Şeyh Bedreddin’in yargı sürecinde bilgiye dayalı değerlendirmeyi esas aldığını göstermektedir.

5. Şeyh Bedreddin’in Hukuki Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Şeyh Bedreddin’in hukuk anlayışı, İslam hukukunun temel kaynakları olan Kur’an, Sünnet, İcmâ ve Kıyas üzerine kurulmuştur. Ancak Şeyh Bedreddin’in görüşlerinin bu kaynaklardan sadece nakil ve aktarım düzeyinde kalmadığı, kaynaklardan yola çıkarak ortaya koyduğu görüşlerini yaşadığı dönemin şartlarına uygun olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Şeyh Bedreddin’in *Câmiu’l-Fusûleyn* adlı eserinde mezhep içi görüş ayrılıklarında tercihte bulunduğu birçok örnek yer almakta, zaman zaman mezhep dışı görüşlere de yer verilmektedir.

Câmiu’l-Fusûleyn adlı eserinde dikkat çeken en önemli unsurlardan biri, meseleleri işlerken ya da bir konu hakkında hüküm verirken kendi görüşlerini “ben derim ki” ifadesini kullanarak açıkça belirtmesidir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 63). Bu ifade, Şeyh Bedreddin’in yalnızca önceki görüşleri nakleden biri olmadığını, aksine bir mesele karşısında kendi görüşlerini açıkça ortaya koyduğunu göstermektedir. Bu da Şeyh Bedreddin’in taklide dayalı değil, içtihadı açık bir hukukî yaklaşımı benimsediğini göstermektedir. Aynı zamanda bu ifade, görüşünün arkasında durduğunu ve görüşlerinin sorumluluğunu taşıdığını da ortaya koymaktadır.

Bu çalışma boyunca incelenen örneklerde Şeyh Bedreddin’in birçok meselede toplumsal faydayı ön plana aldığı anlaşılmaktadır. Özellikle şahitlik, yemin, beyyine ve hasımlık gibi yargılama unsurlarına dair meselelerde, sadece kurallara dayalı bir süreci değil, kişinin durumunu, niyetini ve içinde bulunduğu sosyal çevre gibi unsurları da dikkate almak gerektiğini savunmaktadır. Örneğin, köle ya da yoksul konumdaki bireylerin tanıklıklarının

doğrudan reddedilmesini doğru bulmamakta, delilin kaynağına ve doğruluğuna bakılması gerektiğini vurgulamaktadır. (Şeyh Bedreddin, 2012: 77-93).

Şeyh Bedreddin'in *Câmiu'l-Fusûleyn* adlı eserinde özellikle kadılık müessesesi ile ilgili bölümlerde yer verdiği hükümlerde, sadece fıkıh meselelerini değil yargı konularını da ele aldığı ve konular hakkında hükümlerini açıkça belirttiği görülmektedir. Kadılarda aranan şartların neler olması gerektiği, kadıların görev ve yetkileri, şahitlerin nitelikleri, delillerin nasıl ele alınması gerektiği ve hasımlık durumlarında verdiği hükümler, Şeyh Bedreddin'in yargılama hukukuna dair görüşlerini açıkça ortaya koymaktadır. (Şeyh Bedreddin, 2012: 40-59).

Bu anlamda, Şeyh Bedreddin'in yargılama usulüne dair görüşleri yalnızca teorik fıkıh bilgisiyse değil, uygulamaya dönük bir bakış açısıyla da değerlendirilmektedir.

Şeyh Bedreddin, birçok meselede adaletin sağlanabilmesi için hâkimin delilleri serbest şekilde değerlendirme hakkına sahip olduğunu vurgulamaktadır. (Şeyh Bedreddin, 2012: 87).

Bu görüşü, Şeyh Bedreddin'in karar sürecinde hâkimin sadece hukukî kurallara bağlı kalmakla yetinmemesi gerektiği sosyal ve ahlaki boyutları da dikkate alması gerektiği görüşünde olduğunu göstermektedir. Bu anlamda Şeyh Bedreddin, şekil şartlarını yerine getiren ancak gerçeğe ulaşmayan bir kararın yeterli olmayacağını ifade etmektedir.

Sonuç olarak, Şeyh Bedreddin'in hukukî görüşlerinin, İslam hukukunun temel kaynaklarına dayanan fakat yoruma ve tercihe açık, toplumsal ihtiyaçlara duyarlı, hüküm verirken sadece şekli değil konuların içeriğini de dikkate alan bir anlayışa sahip olduğu görülmektedir. *Câmiu'l-Fusûleyn* isimli eserinde Şeyh Bedreddin'in yer alan hükümleri ve kullandığı ifade biçimi, onun yalnızca dönemin şartlarını bilmekle sınırlı kalmayarak adaleti merkeze alan bir içtihad anlayışına sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

6. Şeyh Bedreddin'in Yargılama Usullerinin Günümüzdeki Yansımaları

Şeyh Bedreddin'in yargılama usullerine ilişkin görüşleri, yaşadığı dönemin hukuk anlayışına uygun olarak şekillenmiştir, ancak bazı yönleriyle günümüz hukuk sistemleriyle de benzerlik göstermektedir. Özellikle dava sürecinde dikkat edilmesi gereken temel konular hakkındaki görüşleri, günümüzde de geçerli olan bazı ilkeleri hatırlatmaktadır. (Şeyh Bedreddin, 2012: 77-94).

Şeyh Bedreddin, bir davada hüküm verilirken olayın tüm yönleriyle değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Davada sadece tarafların kim olduğu değil, ne söylediği ve olayın neyi ortaya koyduğu konusunun önemini vurgulamaktadır. (Şeyh Bedreddin, 2012: 90-91). Bu yaklaşımı, davalarda tarafsızlık ve adil değerlendirme yapılması gerektiği görüşüyle örtüşmektedir.

Şeyh Bedreddin'in şahitlik, beyyine ve tarafların konumu gibi konulardaki görüşleri davada kişilerin toplumsal durumlarından bağımsız olarak değerlendirilmesi gerektiği görüşünü ortaya koymaktadır. (Şeyh Bedreddin, 2012: 83). Bu yönüyle, hukuk karşısında eşitlik ilkesine uygun bir anlayış sergilediği görülmektedir.

Şeyh Bedreddin, kadılık müessesesiyle ilgili olarak, göreve getirilecek kişilerin sadece bilgi sahibi değil, aynı zamanda güvenilir, sorumluluk sahibi, tarafsız ve adil olması gerektiğini belirtmektedir. (Şeyh Bedreddin, 2012: 40-59). Bu ölçütler, günümüzde de hâkimlik mesleğinde aranan temel nitelikler arasında yer almaktadır.

Sonuç olarak, Şeyh Bedreddin'in yargılama usullerine ilişkin görüşleri, bugün de karşılığı olan bazı temel hukuk ilkeleriyle örtüşmektedir. Bu nedenle, Şeyh Bedreddin'in yargılama usullerine ilişkin görüşleri yalnızca kendi dönemini yansıtmakla kalmayarak bugünkü hukuk sistemiyle de ilişkilendirilebilecek yönler taşımaktadır.

SONUÇ

Şeyh Bedreddin'in yargılama usullerine dair görüşleri, *Câmiu'l-Fusûleyn* adlı eseri temel kaynak alınarak incelenmiştir. Çalışmanın ilk bölümünde, Şeyh Bedreddin'in hayatı, eserleri, ilmî çevresi ve görevleri konusunda bilgi verilmiş; bu arka plan üzerinden hukuk anlayışını etkileyen tarihî ve düşünsel zemin ortaya konmuştur.

Şeyh Bedreddin'in hukuk anlayışı, İslam hukuku kaynaklarına dayanmakla birlikte, bu kaynaklar içerisinde yer alan farklı görüşleri karşılaştırarak tercihte bulunması ve gerektiğinde kendi görüşlerini ifade etmesi bakımından Şeyh Bedreddin'i döneminde hüküm veren diğer âlimlerden ayıran belirgin bir tutum ortaya koymaktadır.

Mevcut çalışmada, Şeyh Bedreddin'in yargılama usullerine dair görüşleri konusunda, İslam hukukunun temel kaynakları olan Kur'an, Sünnet, İcmâ ve Kıyas gibi kaynaklardan nasıl yararlandığı, içtihad anlayışı, taklit karşısındaki tutumu, kadılık müessesine dair değerlendirmeleri, şahitlik, davada tarafların durumu ve davada delil gibi konulara yaklaşımı ve bu konudaki görüşleri sistemli olarak ele alınmış, eserinden örneklerle işlenmiştir.

Çalışmanın son bölümünde ise, Şeyh Bedreddin'in yargılama usullerine dair görüşlerinin günümüz hukuk ilkeleriyle benzerlik taşıdığı düşünülen yönleri, adalet, tarafsızlık ve eşitlik gibi temel ilkeler çerçevesinde değerlendirilmiştir. *Câmiu'l-Fusûleyn* adlı eserinde yer alan bazı örnekler, Şeyh Bedreddin'in bu kavramlara verdiği önemin, günümüz hukuk sistemlerinde karşılığı bulunan yaklaşımlarla benzerlik gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Genel olarak değerlendirildiği zaman, Şeyh Bedreddin'in yargı anlayışı açık, tutarlı ve kaynaklarla destekli bir yapı ortaya koymaktadır. Bu yönüyle, dönemin yargı sistemini anlamak ve yorumlamak açısından önemli bir örnek sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Apaydın, H.Y.** (2022). “Kıyas”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 35, s. 528-538.
- Atar, F.** (2001). “Kadı”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 24, s. 66-69.
- Atar, F.** (2022). “Kazâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.25, s. 117-119.
- Aytekin, A.** (1991). “Bâbertî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 4, s. 377-378.
- Bardakoğlu, A.** (1993). “Câmi‘u’l-fuşûleyn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 7, s. 108-109.
- Bedir, M.** (2010). “Sünnet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 38, s. 150-153.
- Bilmen. Ö.N.** (t.y.). *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu* (Cilt I-III: s.226-242). İstanbul: Bilmen Yayınları. Erişim: <https://www.islamiokul.com/kutuphane/fikih/v2/hukuki-islamiye/index.htm>
- Ceyhan, S.** (2012). “Vâridât”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 42, s. 520-522.
- Dindar, B.** (1992). “Bedreddin Simâvî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 5, s. 331-334.
- Dönmez, İ.K.** (2000). “İcma”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 21, s. 417-431.
- Gedik, Ş.** (2020). Osmanlı Fetret Dönemi Fakihlerinden Şeyh Bedreddin ve Câmiu’l-Fuşûleyn İsimli Eseri, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2): 365-394.
- Gökyay, O.Ş.** (1984). Şeyh Bedreddin’in Babası Kadı Mı? *Tarih ve Toplum Dergisi*, C. 2, 1-80. Erişim: <https://archive.org/details/tarih-ve-toplum-sayi-02-subat-1984/mode/1up>
- Gölpınarlı, A.** (1966). *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*. (Haz. İ. Sungurbey). İstanbul: Eti Yayınları.
- Halil b. İsmail b. Şeyh Bedreddin Mahmud.** (1967). *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin Manakıbı*. (Haz. A. Gölpınarlı & İ. Sungurbey). İstanbul: Eti Yayınları.
- Hıra, A.** (2006). *Şeyh Bedreddinin Fıkıhcılığı*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Hıra, A.** (2011). İsyanın Gölgesinde Bir Şeyh: İlim Zincirinin Kayıp Halkası Fakih Şeyh Bedreddin. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 17, s. 451-476.
- İbn Kādî-i Simavna**, Şeyh Bedreddin Mahmûd b. İsrâ’îl b. Abdülazîz es-Simâvî. (t.y.). Câmi‘u’l-Fuşûleyn (Süleymaniye Koleksiyonu, No. 00654). Yazmalar.gov.tr. Erişim: <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/143795>
- İbn Kādî-i Simavna**, Şeyh Bedreddin Mahmûd b. İsrâ’îl b. Abdülazîz es-Simâvî. (t.y.). et Teshîl, (Süleymaniye Koleksiyonu, No. 00598). Yazmalar.gov.tr. Erişim: <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/143795>
- İbn Kādî-i Simavna**, Şeyh Bedreddin Mahmûd b. İsrâ’îl b. Abdülazîz es-Simâvî. (t.y.). Letâifü’l-İşârât, (Süleymaniye Koleksiyonu, No. 00540). Yazmalar.gov.tr. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/143795>

İbn Kādî-i Sımavna, Şeyh Bedreddin Mahmûd b. İsrâ'îl b. Abdülazîz es-Sımâvî. (t.y.). et-Teshîl, (Süleymaniye Koleksiyonu, No. 00598). Yazmalar.gov.tr. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/143795>

İbn Kādî-i Sımavna, Şeyh Bedreddin Mahmûd b. İsrâ'îl b. Abdülazîz es-Sımâvî. Vâridât eseri ilk iki sayfa <https://islamansiklopedisi.org.tr/varidat#:~:text=Osmanl>

Karlıağa, B.H. (2020). "Muhammed b. Mübârekşah", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 30, s. 556-557.

Kurdakul, N. (1978). *Bütün Yönleriyle Bedreddin*. İstanbul: Döler Reklam Yayınları.

Kur'an-ı Kerim. Maide 5/8.

Kur'an-ı Kerim. Nisa 4/58.

Kur'an-ı Kerim. Nisa 4/135.

Kur'an-ı Kerim. Sâd 38/26.

Ocak, A.Y. (1988). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Şeyh Bedreddin [Simavi]. (1970). *Vâridât*. (Trans. Cemil Yener) İstanbul: Elif Yayınları.

Şeyh Bedreddin [Simavi]. (2012). *Câmi 'u'l-fuşûleyn*. (Çev. Hacı Yunus Apaydın) Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Taşköprülüzâde, A. (2019). *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı Âlimleri* (M. Hekimoğlu, Haz.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Erişim: http://ekitap.yek.gov.tr/urun/es-saka%E2%80%99iku%E2%80%99n-nu%E2%80%98maniyye-fi-ulemai%E2%80%99d-devleti%E2%80%99l-osmaniyye_692.aspx

Vassaf, O.H. (2015). *Sefîne-i Evliya*. (Cilt III). (Haz. M. Akkuş & A. Yılmaz). İstanbul: Eti Yayınları.

Yaltkaya, M.Ş. (1340-1924). *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*. İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası.

Yelkenci, R. (1951). *Şeyh Bedreddin*. TD, 19, 800-810. Erişim: <http://xn--babacanktphanesi-qzbb.com/Dergi/dergi.php?Dergi=%27TarihDunyasi1%27>

Yüksel, M. (2002). *Şeyh Bedreddin*. İstanbul: Bakış Yayınevi.