T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

İSLÂM HUKUK VE SİYASET DÜŞÜNCESİNDE MEZÂLİM TEORİSİ

Doktora Tezi

DURSUN KARAMAN

İstanbul, 2023

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

İSLÂM HUKUK VE SİYASET DÜŞÜNCESİNDE MEZÂLİM TEORİSİ

Doktora Tezi

DURSUN KARAMAN

TEZ DANIŞMANI

DOÇ. DR. NAİL OKUYUCU

İstanbul, 2023

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı	: Dursun Karaman
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: İslam Hukuku
Tez Danışmanı	: Doç. Dr. Nail Okuyucu

Tez Türü ve Tarihi	: Doktora - 2023
Anahtar Kelimeler	: Mezâlim, Siyaset, Ahkâm-ı sultâniyye, Siyâset-i şer‘iyye, Siyâsetnâme, Yargı Müesseseleri

ÖZET

İSLÂM HUKUK VE SİYASET DÜŞÜNCESİNDE MEZÂLİM TEORİSİ

Bu çalışma siyâsetnâme, erken inşâ literatürü, ahkâm-ı sultâniyye ve siyâset-i şer‘iyye eserlerinin mezâlime dair tasavvurlarını ele almayı ve özellikle mezâlimi bir yargı müessesesi olarak gören ve ona hukukî bir zemin oluşturan ahkâm-ı sultâniyye ve siyâset-i şer‘iyye eserlerinin mezâlime yönelik teorik yaklaşımlarını ortaya koymayı hedeflemektedir. Buna göre siyâsetnâmeler, mezâlimi yöneticinin halkın şikayetlerini dinlediği özel bir oturum ve yöneticinin adaletinin bir tezahürü olarak tavsif ederken erken inşâ ve ahkâm-ı sultâniyye literatürü, yargı müesseseleri arasında bir ayrıma giderek mezâlimi, yetki sahası ve dava ispat yöntemleri bakımından kadı mahkemesinden farklılaşan özel yetkili bir mahkeme şeklinde konumlandırmıştır. Siyâset-i şer‘iyye müellifleri ise kapsayıcı bir şer‘î yargı tasavvuru geliştirerek nihayetinde mezâlim yetkisini kadı mahkemesine devretmişlerdir. Bu çalışma, mezâlimin teorik ve hukukî boyutuna yer veren metinlerde mezâlimin şer‘î çerçevesinin korunduğunu, bununla birlikte onu ele alan müelliflerin, önceki metinlerin yaklaşımlarını değerlendirdiğini, eleştirdiğini, mezâlimin yetki sahası ve dava ispat yöntemleri konusunda farklı yaklaşımlar geliştirerek bu konudaki teorik ve hukukî çerçeveyi dönüştürdüklerini ileri sürmektedir.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname	: Dursun Karaman
Field	: Basic Islamic Sciences
Programme	: Islamic Law
Supervisor	: Assoc. Prof. Nail Okuyucu
Degree Awarded and Date	: Doctorate - 2023

Keywords : Maẓālim, Siyāsa, al-Aḥkām al-sultāniyya, al-Siyāsa al-sharʿiyya, Siyāsatnāma, Judicial Institutions

ABSTRACT

THE THEORY OF MAZĀLIM IN ISLAMIC LAW AND POLITICAL THOUGHT

This thesis aims to deal with the ideas of *maẓālim* in early scribal manuals along with siyāsatnāma, al-aḥkām al-sultāniyya and al-siyāsa al-sharʿiyya literature, and to introduce the theoretical approaches towards *maẓālim* in this literature in which the *maẓālim* has seen as a judicial institution and its legal basis has been constituted. While the siyāsatnāma works depict the *maẓālim* as a particular session where the ruler listens to the words of his subjects and the manifestation of the ruler's justice, early scribal manuals and al-aḥkām al-sultāniyya literature make a distinction between judicial institutions and locates the *maẓālim* as a court with special authority differentiated from judge's court in terms of jurisdiction and methods of judicial procedure. The compilers of al-siyāsa al-sharʿiyya texts developed an encompassing sharʿī judicial concept and eventually transferred the judicial power of *maẓālim* to the judge's court. This thesis proposes that the sharʿī framework of *maẓālim* has been preserved through the texts that include the theoretical and legal aspects of *maẓālim*. However, the work also suggests that by reviewing and criticizing the approaches of previous texts and developing different approaches to *maẓālim*'s jurisdiction and its methods of judicial procedure, the authors transformed the theoretical and legal framework of *maẓālim*.

ÖNSÖZ

İslam hukuk ve siyaset düşüncesinde mezâlimin teorik çerçevesini ele almayı konu edinen bu çalışma başlangıçta Memlükler'deki mezâlim davalarının İslam hukuku açısından değerlendirilmesini amaç edinmişti. Bu amaç doğrultusunda modern literatürde yapılan çalışmalar ve klasik kaynaklardaki anlatılar tespit edilmeye çalışıldı. Mezâlim dava örneklerinin İslam hukuku açısından incelenmesi için öncelikle mezâlimin teorik ve hukukî yönünün belirlenmesi gerektiği fikri hasıl oldu. Bu çerçevede yeniden bir kaynak ve literatür okuması gerçekleştirildi. Neticede mezâlimin teorik ve hukukî yönünün klasik kaynaklarda oldukça geniş ve farklı telif türlerinde konu edinildiği saptandı. Ayrıca bu telif türlerinin mezâlim konusunu farklı açılardan ele aldığı tespit edildi. Dahası modern dönemde alana yön veren çalışmalar bu çeşitliliğe dikkat çekmemekte, mezâlimin teorik çerçevesi hususunda statik ve değişmeyen bir anlatı sunmakta, buna mukabil pratik işleyişin ise değişken ve belli bir sınırla kayıtlanamayacağı iddiasını ileri sürmektedir. Oryantalist bakış açısının ürünü bu çalışmalar mezâlim dava örneklerini de belli bir seçkiye tabi tutarak teorik çerçeveyi bu doğrultuda inşa etme gayretine girişmekte ve klasik kaynaklardaki anlatıları da buna uyumlu olduğu ölçüde söze konu etmektedir. Modern literatüre yönelik bu tespitler mezâlimin teorik ve hukukî yönüne yer veren klasik kaynakların kendi kurgularını dikkate alarak ve farklı telif türleri arasındaki ilişkiyi ön plana çıkararak yeniden ele almayı zorunlu kılmıştır. Elinizdeki bu çalışma yukarıda dikkat çekilen bu hususların bir hasılası olarak kaleme alınmıştır.

Bu çalışmanın iki kapak arasına girmesinde birçok kişi ve kurumun katkısı olmuştur. Bir vefa gereği olarak onları anmak benim için bir onurdur. Öncelikle bir abi şefkatiyle ve bir hoca titizliğiyle bu çalışmanın yukarıda zikredilen serencamını takip eden tez danışmanım Doç. Dr. Nail Okuyucu'ya şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim. Üniversiteye başladığımda ilk hocam, yüksek lisansta tez danışmanım ve doktorada tez jürimde bulunarak akademik hayatımın tamamında büyük emeği olan Prof. Dr. Hasan Hacak'a hürmetlerimi sunarım. Tez izleme jürisinde yer alan, çalışmanın birinci bölümünün oluşmasının mimarı, yorum ve yönlendirmeleriyle çalışmanın şekillenmesine önemli katkılarda bulunan Doç. Dr. Harun Yılmaz'a minnettarım. Tez savunmasına katılarak kıymetli eleştirilerini ve yorumlarını paylaşan, sordukları sorular ve ileriye dönük

tavsiyeleriyle ufuk açan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Tuncay Başoğlu ve Prof. Dr. Soner Duman'a çok müteşekkirim. Ayrıca tezin ilk aşamalarında jüride bulunarak katkılar sağlayan sonrasında çalışmalarından çokça istifade ettiğim Prof. Dr. Asım Cüneyt Köksal'a şükranlarımı sunarım. Maddî ve manevî desteklerini eksik etmeyen kıymetli hocam Prof. Dr. Kemal Yıldız'a teşekkürü bir borç bilirim. Yaptığı çalışmalarla bu tezin ortaya çıkmasına büyük katkı sunan, kapısını her daim bize açık tutan ve kendisiyle aynı çatı altında olmayı bir lütuf saydığım kıymetli hocam Doç. Dr. Özgür Kavak'a sonsuz şükranlarımı ifade ederim.

Bu çalışmanın vücuda gelmesinde değerli katkılarını sunan arkadaşlarımı da anmam gerekir. Başta kıymetli dostum Dr. Muhammet Enes Midilli'ye teşekkür ederim. Kendisi bu tezin her aşamasında beni destekleyen, değerli katkılarıyla fikirlerimin berraklaşmasına vesile olan ve muhabbetimizin ömür boyu olmasını temenni ettiğim dostumdur. Ayrıca onlarca saat yorucu ve bıktırıcı konuşmalarımı dinleme sabrı gösteren, bu çalışmanın redakte edilmesinde büyük emeği olan oda arkadaşım ve dostum Müddessir Demir'e şükranlarımı sunarım. Yazım ve araştırma sürecinde kendi çalışmasından elde ettiği bilgileri benimle paylaşan değerli meslektaşım Yasir Beyatlı'ya katkılarından dolayı müteşekkirim. Çalışmamda kullandığım Farsça kaynaklar noktasında yaptıkları tercümelerle destek veren Dr. Kübra Ceylan'a ve Musa Elmas'a minnettarım. Fransızca kaynakların okunmasında büyük bir yükü üzerimden alan Furkan Mehmed'e de teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca çeşitli vesilelerle bu çalışmanın oluşmasına katkı sunan Osman Aydemir, Oğuzhan Kundak, Ahmet Faruk Çelik ve burada ismini zikredemediğim dostlarıma hürmetkârım.

Sunduğu imkanlar ve verdiği dersler sayesinde yetişmemde büyük katkısı olan Gaye Vakfı'na şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim. Doktora sürecimde kaynak tedariki noktasında ve kütüphanesinden istifade ettiğim merhum Abdullah Tivnikli Bey'in himmetleriyle hizmet sunan İSAR'a ve vakıf müdürü değerli dostum Muhammed Akif Koç'a minnettarım. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi'ne sağladıkları büyük kaynak havuzu ve çalışma ortamı için şükranlarımı sunarım. Birçok yazmaya rahtça ulaşmamıza imkan sağlayan Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'na ve yardımlarıyla beni sürekli mahcup eden yazma eser uzmanı Hüseyin Örs'e teşekkür ederim. Son olarak mezunu ve çalışanı olmaktan gurur duyduğum Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne ve onun kıymetli hocalarına sonsuz şükranlarımı sunarım.

Tez süresince kendilerini çok defa ihmal ettiğim lâkin her koşulda maddî ve manevî desteklerini eksik etmeyen ve hayır dualarıyla yolumu aydınlatan aileme yapacağım her türlü teşekkür elbette yetersiz kalacaktır. Yetişmemde en az anne ve babam kadar emekleri olan abim Salih ve Kasım Karaman'a ve ablalarım Saliha, Hanife ve Fadime Karaman'a hürmetlerimi sunarım. Doktora sürecimde kendisiyle bir yuva kurduğum, ye'se kapıldığımda bana sabır telkin eden ve tezin sıkıntılı sürçlerini benimle birlikte yüklenen eşim Şule Karaman'a da sonsuz şükranlarımı ifade ederim. Bu uzun süreç boyunca çoğu kez ihmal ettiğim göz aydınlığım Kızım Elif'e mahcubiyetle teşekkür ederim. Ayrıca destekleri ve duaları için kayınvalidem, kayınpederim ve kardeşlerime minnettarım. Hataları ve eksiklikleri şahsıma ait olmak üzere elinizdeki bu çalışmayı manevi desteklerini hep üzerimde hissettiğim validem Gülsüm ve beni hayatı boyunca ilimle iştigal etmeye yönlendiren merhum pederim İbrahim Karaman'a ithaf ediyorum.

Dursun Karaman
Üsküdar 2023

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **I**

ABSTRACT ..... **II**

ÖNSÖZ ..... **III**

İÇİNDEKİLER ..... **VI**

KISALTMALAR ..... **IX**

GİRİŞ

I. KONU VE AMAÇ 1

II. KAYNAKLAR 7

III. LİTERATÜR 12

BİRİNCİ BÖLÜM
SİYÂSETNÂMELERDE YÖNETİCİNİN
ADALETİ OLARAK MEZÂLİM

I. SİYÂSETNÂMELERDE MEZÂLİMLE İLİŞKİLİ KONULAR 27

A. İslam Öncesi Geleneğe Atıflar 28

B. Yöneticinin Ulaşılabilir Olması 31

C. Yöneticinin Mezâlim Oturumu Düzenleme Görevi 35

D. Adaletin Tesisi yahut Dâire-i Adâlet 45

II. MEZÂLİME ÖZEL BAŞLIK AÇAN SİYÂSETNÂMELER 49

III. ÂDİL YÖNETİCİ VE MEZÂLİM: SİYASETNÂMELERİN MEZÂLİM TASAVVURU 56

İKİNCİ BÖLÜM
MÂVERDÎ'NİN *el-AHKÂMÜ'S-SULTÂNİYYE*'SİNDE
BİR YARGI MÜESSESESİ OLARAK MEZÂLİM

I. MÂVERDÎ'NİN KAYNAĞI OLARAK ERKEN İNŞÂ LİTERATÜRÜNDE MEZÂLİM 60

II. *el-AHKÂMÜ'S-SULTÂNİYYE*'DE MEZÂLİMİN TEORİK ÇERÇEVESİ 71

A. Yargı Müesseseleri Ayrımı 80

B. Mezâlimin Konusu ve Görevlileri 87

C. Mezâlimin Yetki Sahası 95

1. Yetki Sahasını Tasnif Teşebbüsleri 98

2. Tasnife Yönelik Problemler: Temyiz ve Ceza Davaları 101

D. Mezâlimin Diğer Yargı Müesseselerinden Farkı 107

E. Dava Usulü: Mezâlimin Vücûp-Cevâz Ayrımı Üzerinden Temellendirilmesi 114

1. Taraflar Açısından Davanın Haklılık Durumları 115

2. Mezâlim Yetkilisinin Davayı Başkalarına Yönlendirmesi 136

F. Mâverdî'nin Mezâlim Teorisine Yönelik Modern Değerlendirmeler 139

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MÂVERDÎ'NİN TAKİPÇİLERİ: *el-AHKÂMÜ'S-SULTÂNİYYE*'NİN MEZÂLİM TEORİSİNE KATKILAR

I. DÂRÜLADL VE MEZÂLİM İLİŞKİSİ: ŞEYZERÎ (ö. 589/1193) VE NÜVEYRÎ (ö. 733/1333) 151

II. FİRÂSET VE MEZÂLİM: ABBÂSÎ (ö. 717/1317) 159

III. MEZÂLİMİN USÛL-İ FIKIHLA TEMELLENDİRİLMESİ VE FURÛ FIKIH İÇİNDE ELE ALINMASI: KARÂFÎ (ö. 684/1285) 163

IV. MEZÂLİME HASREDİLMİŞ METİNLER 175

A. Ali b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 878/1473-4): *Tahrîrü's-sülûk* 177

B. Celâleddin ed-Devvânî (ö. 908/1502): *Risâle der Dîvân-ı mezâlim* 185

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SİYÂSET-İ ŞER'İYYE LİTERATÜRÜNDE MEZÂLİM

I. SİYÂSET-İ ŞER‘İYYE KAVRAMININ KAPSAMI VE MEZÂLİMLE İLİŞKİSİ 199
II. KAPSAYICI ŞER‘Î YARGI TASAVVURU: İBN TEYMİYYE VE İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE 210
A. Kapsayıcı Şer‘î Yargı Tasavvurunun Temelleri 212
1. Şeriat Kavramının Kapsamı 213
2. Kadı Kavramının Kapsamı 216
3. Beyyine Kavramının Kapsamı 217
B. Kapsayıcı Şer‘î Yargı Tasavvurunda Mezâlim 220
1. Mezâlimin Konumu 220
2. Siyasîlerin Yargı Yetkisini Ulemâya Açmak 226
III. MEZÂLİM YETKİSİNİN KADIYA DEVRİ 228
A. Mâlikîlerde Kadının Siyaset Yetkisi: İbn Ferhûn ve İbnü’l-Ezrak 229
B. Hanefîler’de Kadının Siyaset Yetkisi: Trablusî ve Dede Cöngî 236
SONUÇ 241
BİBLİYOGRAFYA 248

KISALTMALAR

a	: Yazma eserde varağın ön sayfası
a. mlf.	: Aynı müellif
b	: Yazma eserde varağın arka sayfası
b.y.	: Basım yeri yok
b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ILSP	: Islamic Legal Studies Program
Hz.	: Hazreti
krş.	: Karşılaştırınız
KURSAD	: Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi
ö.	: Ölüm tarihi
TALİD	: Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi
thk.	: Tahkik
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri

GİRİŞ

I. KONU VE AMAÇ

İslâm hukuk ve siyaset düşüncesinde devlet idaresinin adlî teşkilâtla ilgili boyutunda önemli bir yer işgal eden mezâlim, en genel anlamıyla "devlet başkanının veya onun vekili konumundaki bir görevlinin halkın şikâyetlerini dinlemek için düzenlediği özel oturumu" ifade eder. Toplumu oluşturan fertlerin herhangi bir konudaki şikâyeti mezâlim adıyla düzenlenen oturumlara konu olabilmesine karşın mezâlim düşüncesine temel teşkil eden ana husus, üst düzey devlet görevlilerinin halka yönelik haksız tutum ve davranışlarının siyasî otorite marifetiyle denetlenmesi ve bu hususta bir yargı mekanizması oluşturulmasıdır.[1] Bu bakımdan mezâlim daha hususi bir çerçevede, "normal mahkemelerin karara bağlamakta zorlanacağı ceza ve hukuk davalarını karara bağlamak ve uygulamak üzere düzenlenen oturum"[2] şeklinde tanımlanmıştır.

Bu hususlar bir taraftan mezâlim müessesesinin esas varlık gayesine atıfta bulunurken diğer yandan mezâlimin yargı fonksiyonu icra eden kadı mahkemelerinden farklılaşan yönüne de işaret etmektedir. Kadı mahkemelerini temsil eden kadıların üst düzey devlet görevlilerine karşı müeyyide gücünü haiz olmaması yahut bu gücü kaybetmesi, buna mukabil yönetimin en üst kademesindeki siyasî otoritenin mezâlim mahkemesi vasıtasıyla sahip olduğu müeyyide gücünü kullanarak zulüm ve haksızlığın öznesi konumundaki devlet görevlilerini ilzam edebilmesi iki mahkeme arasındaki en temel ayrımdır.[3] Bu bağlamda mezâlim, kamu hizmetinde yaşanan aksaklıkları, devlet görevlilerinin vazife ve yetkileri kapsamındaki ihmal ve suistimalleri denetlemek ve gerektiğinde yargılamakla görevli bulunan, bunun yanında diğer yargı müesseselerinin uygulamakta zorlanacağı yargı kararlarını uygulayan yahut uygulatan ve taraflar

---

1 Gregory Mack, "Grievance", *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, ed. Gerhard Bowering vd. (Princeton: Princeton University Press, 2013), 207-208.

2 Celal Yeniçeri, "Mezâlim", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/516.

3 Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 130.

arasındaki anlaşmazlıkları karara bağlayan özel yetkili karakteristik bir yargı müessesesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

En genel anlamıyla yöneticinin "halkın şikâyetlerini dinleme" görevini ifade eden mezâlim düşüncesi, İslâm öncesi geleneklere kadar uzanan bir tarihe sahiptir. İslâm siyaset düşüncesine kaynaklık eden metinler, yöneticinin bu hususta görev ve sorumlulukları ve buna tanıklık eden uygulama örnekleriyle ilgili olarak Sâsânî, Hint ve Yunan gibi İslâm öncesi yönetim geleneklerine yoğun bir biçimde atıfta bulunmaktadır. Mezâlim düşüncesinin İslâm öncesi Arap toplumunda Kureyş kabilelerinin Mekke'de zulme uğrayan kimselere yardım etmek maksadıyla yaptıkları ve Hz. Peygamber'in de iştirak ettiği Hilfü'l-fudûl uygulamasıyla ilişkilendirilmesi de bu bakımdan kayda değerdir. Kuşkusuz mezâlim düşüncesi devlet başkanının halkın uğradığı haksızlıkları kendisine ulaştırabilmesinin bir aracı olarak İslâm yönetim tecrübesinde de varlık bulmuş, düşünce aşamasındaki ilk nüvelerinden bir müesseseye dönüştüğü sonraki devirlere kadar İslâm devlet geleneğinin önemli bir parçası haline gelmiştir.

İslâm siyaset düşüncesi yazarları mezâlimi esas itibariyle devlet yönetiminde bir bozulmanın neticesinde devlet görevlilerinin halka zulmünü engelleyen bir müessese olarak gördükleri için Hz. Peygamber'in hüküm sürdüğü asr-ı saâdet devrinde böylesi bir uygulamaya ihtiyaç duyulmadığını, ancak hilâfetin saltanata evirildiği müteakip dönemlerde bir gereklilik haline geldiğini ifade etmişlerdir. Kuşkusuz yazarlarca işaret edilen bu gereklilik fikrini, mezâlim düşüncesinin ilerleyen süreçlerde kurumsal bir yapı kazanması olgusu takip etmiştir. Konu etrafında yapılan çalışmalar Abbâsîler'in hüküm sürdüğü dönemde mezâlimin bir müessese haline geldiği, hem devlet başkanının belirli günlerde hem de bu iş için özel yetkilendirilmiş görevlilerin düzenlediği oturumlarla icra edildiğini ortaya koymuştur. Mezâlimin kurumsal bir yapı kazanmasıyla birlikte İslâm siyaset düşüncesi yazarları ilgilerini mezâlimin teorik boyutuna ışık tutacak metinleri kaleme almaya yoğunlaştırmış, böylelikle İslâm ilim geleneğinde mezâlim düşüncesi etrafında zengin sayılabilecek bir literatür teşekkül etmiştir.

İslâm ilim geleneğinde mezâlim düşüncesini bahse konu edinen metinler oldukça geniş bir yelpaze oluşturmaktadır. Bu farklı metin türlerinin başlıcalarını tarih ve tabakat kitapları, siyasetnâme-nasihatnâme ve inşâ metinlerinden oluşan edeb literatürü, ahkâm-ı sultâniye ve siyâset-i şer'iyye metinleri olarak sıralamak mümkündür. Bunun

yanında mezâlim mahkemesine verilen dilekçeler ve bunlara cevap teşkil edecek nitelikteki yazılı belgeler de bu kaynaklar arasında zikredilebilir. Bu disiplinlerin mezâlim mefhumunu ele alış tarzlarında benzeşen ve ayrışan yönler bulunmaktadır. Tarih-tabakat kitaplarıyla yazılı belgeler mezâlimin daha ziyade pratik uygulamasına yönelik bilgileri içermektedir. Edeb literatürü, ahkâm-ı sultâniye ve siyâset-i şer'iyye eserleri ise büyük oranda meselenin teorik ve hukukî boyutlarını tartışan metinler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu çalışma mezâlim düşüncesini teorik yönleriyle ele alan edeb literatürü, ahkâm-ı sultâniye ve siyâset-i şer'iyye eserlerini inceleme konusu yapmaktadır. İslâm fıkıh ve siyaset düşüncesinin bir kavramı olarak mezâlimin nasıl anlamlandırıldığını ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmada siyasetin, devlet bürokrasisinin ve yargının bir aracı olan mezâlim uygulamalarının devletlerin hatta siyasî figürlerin farklılaşmasıyla değişime açık olup olmadığı, açıksa bu değişimlerin içerisinde bize "mezâlim düşüncesini" verebilecek kaynakların olup olmadığı hususu üzerinde de durulacaktır. İslâm siyaset literatürünü oluşturan edeb kitapları, mezâlime özel bir bölüm tahsis eden ahkâm-ı sultâniyyeler ve bu literatürün devamı niteliğindeki siyâset-i şer'iyye eserleri bu konuda temel metinler olabilecek niteliktedir. Hem teorik hem de pratik karşılığı olan bu telif türleri özelinde mezâlime nasıl yer verildiği, meselenin hangi kavramlarla ilişkilendirildiği, zaman içerisinde farklı düşünce ve dönüşümlerin olup olmadığı sorularına yanıt aranacaktır. Bu metinler incelenirken temel amacımız söz konusu literatürden hareketle mezâlimin anlam katmanlarını ortaya koymak olacaktır. Başka bir ifadeyle mezâlimin bir üst anlama yani mezâlim düşüncesine sahip olup olmadığı, bunun neyi kapsadığı ve devlet yönetimi içerisinde nasıl bir işleve sahip olduğu; mezâlimin bir yargı müessesesi olarak neleri içerdiği, farklı yargı kurumlarıyla ilişki ve irtibatının neler olduğu; mezâlim düşüncesinin hukuk doktrini içindeki konumu ve ne tür bir yetkiye sahip olduğu sorularına yanıt arama amaçlanmaktadır.

Modern araştırmalar mezâlimin daha çok pratik boyutuna odaklanmış ve konuyla ilgili teorik çerçeve büyük oranda geri plana itilmiş, böylelikle meselenin teorik alt yapısı sistematik ve bütünlüklü bir biçimde incelenmemiştir. Modern dönemde mezâlimi inceleyen ilk çalışmalar konuyla ilgili bir teorik çerçeve çizme iddiasını içermekle birlikte bu iddianın amacına ulaştığını söylemek zor görünmektedir.

Bunun ilk nedeni, mezâlim düşüncesine kaynaklık eden farklı telif türlerinin bu çalışmalarda genellikte eş değer bir düzlemde ele alınması, bu disiplinlerin konuyu ele alış tarzlarındaki ortak ve farklı yönlerin çoğu zaman göz ardı edilmesidir. İkincisi, mezâlimin teorik ve hukukî boyutunun âdeta "anayasal bir çerçeve" olarak kabul edilmesi, buradan hareketle tarihî tecrübede görülen teorik çerçevenin dışına çıkan uygulamaların bu anayasal çerçeveden birer "sapma" olarak telakki edilmesidir. Meselenin teorik ve pratik boyutunun birbirinden hiçbir surette bağımsız olmadığı ön kabulünden hareket eden bu anlayış, mezâlimin teorik cephesiyle ilgili değerlendirmelerde esaslı hatalara yol açmış, ya teorik alt yapıyı oluşturan unsurlarda eksiltme teşebbüslerine gidilmiş yahut esasta pratik tecrübeyle ilgili olan kimi unsurlar teorik çerçeveye dâhil edilmeye çalışılmıştır. Üçüncüsü, mezâlim müessesesinin idâri yargı, yüksek mahkeme gibi "modern" hukuk kurumlarıyla özdeşleştirilerek bu hususta anakronik bir yaklaşım sergilenmesidir. Bu durum tabii olarak mezâlimle ilgili çizilen teorik çerçevede mezâlimin aslî kimliğini tespitte isabetli olmayan yorum ve yaklaşımlara sebebiyet vermiştir. Dördüncüsü, mezâlim düşüncesine kaynaklık eden bazı metinlerin göz ardı edilmesi, bu çerçevedeki birçok metnin incelenmemesidir.

Kuşkusuz bu tutumun temelinde, mezâlim düşüncesi etrafında özellikle Batı'da yapılmış araştırmalarda çoğu zaman 1980 öncesindeki incelemelere dayanılması ve dolayısıyla erken dönem çalışmalarda görülen yukarıdaki problemin sıklıkla sürdürülmesi yer almaktadır. Burada dikkat çekilen hususların belki de bir uzantısı olarak modern literatürü oluşturan kimi incelemede pratik tecrübeden hareketle mezâlim "seküler bir kurum" olarak takdim edilmiş, konunun teorik cephesine eğilen modern çalışmalarda böylesi bir takdim birtakım problemli yaklaşımlara yol açmış, meselâ alanın öncü isimlerinin başında gelen Mâverdî'nin ilgili değerlendirmeleri bu doğrultudaki yaklaşımlara mesnet kılınmıştır. Bütün bu hususlar mezâlim düşüncesinin gerek ahkâm-ı sultâniyye gerekse siyâset-i şer'iyye literatürünün kendi iç tutarlılığı ve uzanımları içerisinde, sistematik ve bütünlüklü bir şekilde incelenmesinin ve meseleye dair modern literatürün geldiği nokta meseleyi yeniden ele almanın gereğini ortaya koymaktadır. Bu çalışma, İslâm siyaset ve hukuk düşüncesinde ihmal edilmiş görünen bu alanın doldurulmasını hedeflemektedir.

Bir müessese olarak mezâlim, İslâm hukuk ve siyaset düşüncesinin adlî teşkilâtla ilgili boyutunda merkezî bir öneme sahiptir. Her şeyden önce mezâlim oturumlarında "ulema, siyasîler ve halkın" ortak bir mekânı paylaşması, meseleyi yöneten-yönetilen ve ulema-siyaset ilişkileri bakımından son derece önemli kılmaktadır. Mezâlimin en temelde yargılama ameliyesini barındırması şeriat/hukuk-siyaset ilişkisini ve bu ilişkinin tezahür biçimlerini de esaslı bir tartışma alanı haline getirmektedir. Diğer taraftan kadı mahkemeleri ve mezâlim mahkemesi ayrımında ifadesini bulan ve yargı erkleri bağlamında gündeme taşınan şer'î hukuk-seküler hukuk tartışmaları, farklı yargı müesseselerinin mevcudiyeti etrafındaki meşruiyet eksenli problemler, hukuk ve reel-politiğin mezâlim düşüncesinde aynı denklemde birleşmesi ve bunun modern yorumlardaki yansımaları, mezâlimle ilgili çizilen teorik çerçevenin ulemaya mı siyasîlere mi veyahut her iki zümreye mi alan açtığı, klasik siyaset yazarlarının bu hususta kendilerini nasıl konumlandırdığı, bunun İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi açısından önemi gibi hususlar bir taraftan mezâlim düşüncesinin ehemmiyetini teyit ederken öte taraftan bu çalışmanın böylesi bir konuya odaklanmasındaki sâike de açıklık getirmektedir.

Çalışma İslâm hukuk ve siyaset literatüründe Osmanlılar'a kadar mezâlimin teorik yönüne eğilen metinlerle sınırlandırılmıştır. Bu çerçevede konunun İslâm öncesi döneme uzanan temellerinden başlanıp Mâverdî'nin kaynakları, takipçileri ve siyâset-i şer'iyye literatürü Osmanlılar'a kadar incelenmiştir. Bununla birlikte Devvânî'nin Cevdet Paşa tarafından alımlanması, Trablusî ve Dede Cöngî'nin Osmanlı bağlamında kullanılması gibi bazı meseleler çerçevesinde yeri geldikçe daha ileriki dönemlere dair de çıkarımlarda bulunulmuştur.

Bu çalışma girişi takip eden dört bölüm ve sonuçtan müteşekkildir. Giriş bölümünde tezin konusu, kapsamı, amacı ve planı hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölüm edeb literatürünü oluşturan siyâsetnâme-nasîhatnâme metinlerindeki mezâlim anlatısına odaklanmaktadır. Bu tür eserler kimi zaman mezâlime özel bir başlık açarak, fakat çoğu zaman çeşitli konularla ilişkilendirmek suretiyle yer vermişlerdir. Bu bakımdan ilgili bölüm iki alt başlık halinde incelenecektir. İlk olarak siyâsetnâme-nasîhatnâmelerde mezâlimin hangi konu başlıklarıyla irtibatlandırıldığı hususuna temas edilecektir. Bu bağlamda İslâm öncesi geleneklerde mezâlim uygulamalarının bu

metinlerde nasıl yer bulduğu, mezâlim ile hâciblik müesseseleri arasında ne tür bir ilişki bulunduğu, yöneticinin halkın şikâyetlerini dinlemek ve davaları karara bağlamak için ne tür imkânlar sunduğu, bu bakımdan yöneten ve yönetilenler arasında ne türden bir ilişkiden söz edilebileceği gibi sorular muvacehesinde ilgili literatürdeki değerlendirmeler tahlil edilecektir. Bu literatürde mezâlimle ilişkilendirilmesi hasebiyle "yöneticinin görevleri" kapsamındaki değerlendirmeler üzerinde durulacak, özellikle mezâlim oturumunun düzenlenmesini yöneticinin esaslı bir görevi olarak takdim eden metinler inceleme konusu yapılacaktır. Mezâlimle ilişkisi kurulan son husus olarak adalet ve daire-i adalet mefhumuna dair bu literatürdeki vurgular da bahse konu edilecek, akabinde mezâlime özel bir başlık açan metinlere geçilerek mezâlimin bu metinlerde nasıl tasvir edildiği ortaya konulmaya çalışılacak, son olarak bütün bu konuların bir hasılası sadedinde siyâsetnâmelerin mezâlimi nasıl gördüğüne dair bir değerlendirme yapılacaktır.

İkinci bölümde mezâlimin teorik ve hukukî çerçevesini çizen ahkâm-ı sultâniyye metinleri incelemeye tâbi tutulacaktır. Bu kapsamda ilk olarak ahkâm-ı sultâniyyelerde yer verilen yargı tasavvurunun bir öncülü ve bunun içerisinde mezâlim mahkemesinin teorik çerçevesine öncülük ettiğini düşündüğümüz erken inşâ literatüründe konuya ilişkin bilgiler tahlil edilecektir. Bölümün bundan sonraki kısmı doğrudan ahkâm-ı sultâniyye metinlerine odaklanacaktır. Bu çerçevede ilk olarak Mâverdî ile Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'leri arasında hangisinin orijinal olduğu hususuna değinilecek, akabinde Mâverdî'yi merkeze alan bir yaklaşımla yargı müesseseleri ayrımına dayanan yargı tasavvuru söz konu edilecektir. Sonrasında bu yargı müesseseleri ayrımının bir parçası olan mezâlimin teorik çerçevesi tahlil edilmeye çalışılacaktır. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'de bu hususta nasıl bir teorik çerçeve çizildiği, yetki sahası ve dava ispat yöntemleri açısından mezâlim mahkemesinin merkezî konumdaki kadı mahkemesinden hangi yönlerden ayrıldığı, bu ayrıma sebep teşkil eden hususların neler olduğu, bu konuda çizilen şer'î çerçevenin nasıl temellendirildiği, Mâverdî'nin mezâlim anlatısının modern literatürde nasıl algılandığı gibi sorular ve bunlara yönelik değerlendirmelerle mezâlimin teorik boyutuna ışık tutulacaktır.

Üçüncü bölüm Mâverdî'nin mezâlim teorisini benimseyen müelliflerin ilgili değerlendirmelerine ayrılacaktır. Bu çerçevede ilk olarak modern literatürde

Mâverdî'nin mezâlim anlatısının takipçi bulmadığı yolunda ortaya atılan birtakım iddialar gündeme taşınacak, bu iddiaların tutarlılığı Mâverdî'nin mezâlim anlatısının farklı telif türlerinde karşılık bulduğu yönündeki tespitlerimiz ışığında tenkit edilecektir. Son olarak Mâverdî'yi takip ettiği anlaşılan müelliflerin çizilen çerçeveye katkılarının neler olduğu hususuna açıklık getirmek için bu müelliflerin katkıları özel olarak incelenecektir.

Dördüncü ve son bölüm mezâlim ve siyâset-i şer'iyye ilişkisine hasredilmiştir. Bu çerçevede ilk olarak siyaset ve siyâset-i şer'iyye kavramı etrafında şekillenen literatürün kapsamı ve buna yönelik genel değerlendirmeler ele alınacaktır. İkinci olarak İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in katkılarıyla şekillenen ve "kapsayıcı şer'î yargı tasavvuru" olarak niteleğimiz siyâset-i şer'iyyelerdeki yargı tasavvurunun temel özellikleri tespit edilecek, akabinde mezâlimin bu yargı tasavvurunda nasıl konumlandırıldığı hususu tahlil edilecek, son olarak siyâset-i şer'iyye literatürü kapsamında değerlendirilen bazı Hanefî ve Mâlikî edebü'l-kâdî eserlerinde mezâlim yetkisine yönelik değerlendirmelerden hareketle mezâlimin mezhep birikimi çerçevesinde nasıl konumlandırıldığı sorusu irdelenecektir.

II. KAYNAKLAR

Çalışmanın birinci bölümüne kaynak teşkil eden metinler edeb literatürü içinde siyâsetnâme-nasîhatnâme türüne ait kitaplardan oluşmaktadır. İki alt başlıktan müteşekkil bu bölümün "mezâlime muhtelif konu başlıklarında yer veren metinler" ile ilgilenen birinci alt başlığında çalışmamıza kaynaklık eden metinler, Emevî ve Abbâsîler'de kâtiplik görevi üstlenmiş İran asıllı İbnü'l-Mukaffâ'nın (ö. 142/759) Farsça'dan tercüme ettiği *Kelile ve Dimne*,[4] Abbâsî devlet adamlarıyla yakın ilişkisi olan Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız'a (ö. 255/869) nispet edilen *Kitâbü't-tâc fî ahlâki'l-mülûk*,[5] İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) devlet yönetimine dair meseleleri de içeren kitabı *Uyûnu'l-*

[4] Beydebâ, *Kelîle ve dimne : (tercüme ve metin)*, çev. Hayreddin Karaman - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Nesil Yayınları, 1990).

[5] Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü't-Tâc fî ahlâki'l-mülûk*, thk. Ahmed Zekî Paşa (Kahire: el-Matbaatü'l-Emiriyye, 1914).

ahbâr,[6] Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *Nasîhâtü'l-mülûk* ve *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*,[7] Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111), aidiyeti şüpheli *et-Tibrü'l-mesbûk fî nâsîhâtü'l-mülûk*,[8] Endülüslü Mâlikî fakihi Turtuşî'nin (ö. 520/1126) meşhur eseri *Sirâcü'l-müluk*,[9] Zekeriyya el-Kazvînî'nin (ö. 682/1283) ansiklopedik tarzda kaleme aldığı *Müfîdü'l-ulûm*,[10] Mübarek b. Halil el-Haznedâr el-Mevsılî el-Urmevî'nin (683/1284) *Âdâbü'l-mülûk bi'l-'adl*[11] başlıklı eserlerinden oluşmaktadır. "Mezâlime özel başlık açan metinler"in bahse konu edildiği ikinci alt başlıkta ise bu çerçevede temsil kabiliyeti yüksek bazı eserler esas alınmıştır. Bunlardan birisi Nizâmülmülk'e izafe edilen ve Farsça kaleme alınan *Siyâsetnâme* başlıklı eserdir.[12] Selahaddin Eyyûbî'nin, devletin ve memleketin idaresine, karşılaşılan meselelerin çözümüne ve Eyyûbî yöneticilerine yardımcı olacak bir kitap yazmasını talep etmesi üzerine Ebü'l-Fezâil Celâleddin eş-Şeyzerî'nin (ö. 589/1193) kaleme aldığı *el-Menhecü'l-meslûk* eseri çalışmamıza temel teşkil eden bir diğer kaynaktır.[13] Bunların yanında Eyyûbî-Memlük âlimi, Hasan b. Abdullah el-Abbâsî'nin (ö.717/1317), *Âsârü'l-üvel fî tertîbi'd-düvel* başlıklı eserinden de aynı oranda istifade edilmiştir.[14]

---

6 Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418).

7 Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, thk. Hıdır Muhammed Hıdır (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1983); a. mlf., *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, thk. Muhammed Kerim Râcih (Beyrut: Dâru İkra, 1985).

8 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk fî nâsîhâtü'l-mülûk*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409).

9 Ebu Bekr Muhammed b. Velid b. Muhammed et-Turtuşî, *Sirâcü'l-müluk.*, thk. Muhammed Fethi Ebû Bekr (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyyetü'l-Lübnâniyye, 1994).

10 Zekeriyyâ b. Muhammed b. Mahmud el-Kazvinî, *Müfîdü'l-ulûm ve mübîdü'l-hümûm,* thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985).

11 Mübarek b. Halil el-Haznedâr el-Mevsılî el-Urmevî, *Âdâbü'l-mülûk bi'l-adl*, thk. eş-Şeyh Seyyid Kevserî Hasan (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009).

12 Ebâ Ali Kıvâmüddin Hasan b. Ali b. İshak et-Tûsî Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, çev. Mehmet Taha Ayar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009).

13 Ebü'n-Necîb Celaleddin Abdurrahman b. Nasr eş-Şeyzerî, *el-Menhecü'l-meslûk fî siyâseti'l-mülûk,* thk. Ali Abdullah Musa (Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1987).

14 Ebû Muhammed Hasan b. Abdullah el-Abbâsî, *Âsârü'l-üvel fî tedbîri'd-düvel,* thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1989).

Mezâlimin bir yargı müessesesi olarak incelenmesine ayrılan tezin ikinci bölümüne, inşâ ve ahkâm-ı sultâniyye olmak üzere iki telif türüne ait eserler kaynaklık etmiştir. Bu çerçevede erken inşâ metinleri arasında önemli bir yer tutan Kudâme b. Ca'fer'in (ö. 337/948) *Kitâbü'l-Harâc ve sına'âtü'l-kitâbe*'si,[15] İbn Vehb el-Kâtib'in (ö. 335/946-7'den sonra) beyân ilmi hakkında telif ettiği *el-Burhân fî vucûhi'l-beyân*'ı,[16] İbn Halef el-Kâtib'in (437/1045-6'dan sonra) Fatımî dîvânü'l-inşâ'sında görev yapan kâtipler için bir el kitabı olarak hazırladığı *Mevâddü'l-beyân*'ından yararlanılmıştır.[17]

Bu bölümün ikinci alt başlığının konusunu oluşturan ahkâm-ı sultâniyye metinleri çerçevesinde siyasî-fıkhî ahkâmın müstakil olarak ve fıkıh ilminin üslup ve metodu takip edilerek incelendiği ahkâm-ı sultâniyye türü metinlerin ilk örnekleri kabul edilen Şâfiî fakihi Ebü'l-Hasen el-Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'si[18] ile Hanbelî fakihi Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) aynı adı taşıyan eseri[19] kaynak olarak kullanılmıştır. Ayrıca özellikle mezâlimin yetki sahası ve dava ispat yöntemleri gibi hususlarda *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'deki değerlendirmeler için teyit edici nitelikte bilgiler barındıran Mâverdî'nin fürû fıkha dair eseri *el-Hâvi'l-kebîr*'i ile yine diğer mezheplere ait fürû fıkıh ve edebü'l-kâdî sahasındaki eserler de bu çerçevede dikkate alınmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümü, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'yi yargı müesseseleri ayrımı ve mezâlim konusu bağlamında takip eden eserler üzerine inşa edilmiştir. Bunlar sırasıyla Mâlikî fakihi Şihâbeddin el-Karâfî'nin (ö. 684/1285) fürû fıkıh ilmine dair *ez-Zahîre fi'l-fıkh* eseri,[20] aynı müellifin Fahredîn er-Razî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl*'ü üzerine yazdığı

---

15 Kudâme b. Ca'fer, *el-Harâc ve sınâ'atü'l-kitâbe*, thk. Muhammed Hüseyin Zebidî (Bağdat: Dârü'r-Reşîd, 1981).

16 Ebü'l-Hüseyin İshak b. İbrahim b. Süleyman İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî vucûhi'l-beyân*, thk. Ahmed Madlub - Hadice el-Hâdisî (Bağdat: Câmiatü Bağdâd, 1967).

17 Ali b. Halef b. Ali İbn Halef el-Kâtib, *Mevâddü'l-beyân*, thk. Hâtim Salih Dâmin (Dımaşk: Dârü'l-Beşâir, 2003).

18 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*.

19 Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, thk. Abdurraman b. Mestur el-Mâlikî vd. (Cidde: Dârü'l-Evrâk li'Neşr ve't-Tevzî, 2019).

20 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Bû Hubze (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994).

Nefâisü'l-usûl başlıklı şerhi[21] ile *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm* eseri,[22] Memlükler'de devlet görevleri üstlenen Nüveyrî'nin (ö. 733/1333) biyografik tarzda kaleme aldığı *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb* eseri,[23] Memlük ve Osmanlı coğrafyasında yaşamış Ali b. Muhammed el-Gazzâlî'nin (878/1473-4) büyük oranda mezâlim konusuna hasrettiği eseri *Tahrîrü's-sülûk fî tedbîri'l-mülûk*'ü,[24] İran coğrafyasından hayatını sürdürmüş, görüşleriyle kendinden sonraki birçok âlimi etkilemiş olan Celâleddin ed-Devvânî'nin (ö. 908/1502) bütünüyle mezâlim konusuna tahsis ettiği *Risâle der Dîvân-ı Mezâlim* başlıklı risâlesidir.[25] Bunun yanında Şeyzerî'nin *el-Menhecü'l-meslûk* ile Abbâsî'nin *Âsârü'l-üvel* eserlerinden Mâverdî'yi takip etmeleri hasebiyle bu bölümde de istifade edilmiştir.

Tezin dördüncü bölümü mezâlim-siyâset-i şer'iyye ilişkisine ayrılmıştır. Bu bölüme kaynak teşkil eden metinlerin başında yaşadığı dönemde ve sonrasında selef akidesine yön veren İslâm tarihinin en etkili ve bilinir şahsiyetlerinden birisi olan Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) bu sahada şöhret bulmuş *es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye fî ıslâhi'r-râʿî ve'r-raʿiyye* başlıklı eseri[26] ve bunun yanında *Mecmûʿu'l-fetâvâ*'sında yer alan kimi metinleri gelmektedir.[27] Ayrıca İbn Teymiyye'nin öğrencisi ve fikirlerinin önemli bir takipçisi olan, aynı zamanda diğer mezhep mensuplarının siyâset-i şer'iyye konusundaki görüşlerini önemli ölçüde etkileyen İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö.

---

[21] Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995).

[22] Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995).

[23] Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb* (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423).

[24] Ali b. Muhammed Ali el-Gazzâlî, *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi: Tahrîrü's-sülûk fî tedbîri'l-mülûk*, çev. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016).

[25] Ebû Abdillâh Celâleddin Muhammed ed-Devvânî, *Risâle der divân-ı mezâlim*, Nurosmaniye, 4989/7.

[26] İbn Teymiyye, *Yöneticinin ve Yönetilenin İyiye Yönlendirilmesine Dair Şer'i Siyaset es-Siyâsetü'ş-şer'iyye fî ıslâhi'r-râî ve'r-Raiyye*, çev. Soner Duman (İstanbul: Timaş Akademi, 2021).

[27] Takiyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm b. Abdüsselâm İbn Teymiyye, *Mecmûʿu'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mecma' Melik Fehd, 2004).

751/1350) *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti'ş-şer'iyye* adlı eseri,[28] yine bu sahanın önemli metinlerinden olan ve siyâset-i şer'iyye-mezâlim ilişkisine dair malumatlar barındıran Medineli Mâlikî âlimi Burhâneddin İbn Ferhûn'un (ö. 799/1397) *Tebsıratü'l-hükkâm fî usûli'l-akzıye ve menâhici'l-ahkâm* eseri,[29] İbn Ferhûn'a bu çerçevede katkı sağlayan Endülüslü Mâlikî yazar İbnü'l-Ezrak el-Gırnâtî'nin (ö. 896/1491) siyasî-fıkhî ahkâmı konu edinen *Bedâ'i'u's-silk fi tabâ'i'i'l-mülk*'ü,[30] Memlük Hanefî kadısı Alâeddin et-Trablusî'nin (ö.840/1440-1) *Mu'înü'l-hükkâm fîmâ yetereddedü beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm* eseri[31] ve son olarak Trablusî'nin siyâset-i şer'iyyeye dair görüşlerini Hanefî çevrelere benimseten Dede Cöngî'nin (ö. 975/1567) Arapça kaleme aldığı *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye* başlıklı risâlesi[32] de kaynaklarımız arasında yer almıştır.

Bu çalışmada mezâlim mahkemesinin uygulama örneklerine yer veren tarih-tabakat eserleri kaynakların dışında tutulmuştur. Bu tür eserler ele aldığı dönemlerdeki mezâlim oturum kayıtları, mahkemenin kimler tarafından yürütüldüğü, dava örnekleri gibi mezâlim mahkemesinin işleyişine dair zengin bilgiler vermektedir. Ancak daha önce dikkat çekildiği gibi bu çalışma mezâlimi teorik çerçevede ele alan metinlere odaklanmaktadır. Aynı zamanda mezâlim kayıtlarına dair yazılı belgeler de çalışmanın kaynak havuzundan çıkarılmıştır.[33] Bu belgeler mezâlim dilekçesinin kime verildiği, nasıl bir idarî prosedürden geçtiği, hangi devlet görevlileri tarafından işlendiği, şikayetin nasıl arz edildiği ve kararın nasıl bildirildiği gibi birçok konuda bilgiler sunmaktadır. Ancak bu belgeler mezâlimin

---

[28] Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye fî siyâseti'ş-şer'iyye*, thk. Nâyif b. Ahmed (Dâru Atââti'l-İlm, 2019).

[29] Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm fî usûli'l-akzıye ve menâhici'l-ahkâm* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986).

[30] Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Gırnâtî İbnü'l-Ezrak, *Bedâ'i'u's-silk fî tabâ'i'i'l-mülk*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr (Kahire: Dârü's-Selâm, 2008).

[31] Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Halil et-Trablusî, *Mu'înü'l-hükkâm fî mâ yetereddedü beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm*, thk. Osman Cum'a Damîriyye (Dârü'l-Kalem, 2018).

[32] Kemâleddin İbrahim b. Bahşî Dede Cöngî, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*, thk. Fuad Abdülmün'im (İskenderiyye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmi'a, ts.).

[33] Bu tür yazılı belgeler üzerine yapılan katalog ve tasnif çalışmaları için bkz. Aziz Suryal Atiya, *The Arabic Manuscripts of Mount Sinai* (Baltimore: The Jhon Hopkins Press, 1955); Hans Ernst, *Die mamlukischen Sultansurkunden des Sinai - Kloster* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1960); Geoffrey Khan, *Arabic Legal and Administrative Documents in the Cambridge Genizah Collections* (Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1993).

teorik çerçevesini yansıtacak bilgilerden ziyade döneminin idarî prosedürünü gösteren verileri içermektedir. Aynı zamanda günümüze ulaşan mezâlim dilekçelerini içeren belgelerin büyük çoğunluğu devletin kendi arşivinden ziyade gayrimüslim tebaanın şikayetlerine cevap olarak verilen belgelerdir. Bu sebeple mezâlime ne tür şikayetlerin geldiği noktasında kuşatıcı olmaktan çok yanıltıcıdır.[34]

III. LİTERATÜR

Mezâlim müessesesi Batı'da Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'sinin on dokuzuncu yüzyılda neşredilmesiyle gündeme gelmeye başlamıştır.[35] İlk olarak Mâverdî'nin eserinin mezâlim bölümünü temele alan bir makale Amedroz tarafından kaleme alınmıştır. Amedroz, Mâverdî'nin mezâlim anlatısını Abbâsîler'deki sınırlı sayıdaki dava örnekleriyle destekleyerek kurumun bir yargı müessesesi olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.[36] 1938'de Fransız oryantalist Emile Tyan, İslam adlî teşkilâtını ele aldığı çalışmasında mezâlime oldukça geniş yer ayırmıştır. Tyan, İslam adliye teşkilâtı içerisinde şer'î mahkeme olarak isimlendirdiği kadı mahkemesinin sıradan yargıyı (*ordinary justice*), mezâlim ve diğer mahkemelerin ise olağanüstü yargıyı (*extraordinary justice*) temsil ettiğini iddia eder. Yaptığı bu ayrımın menşeinin Roma hukuku olduğuna da dikkat çeker.[37]

Tyan, mezâlimi hükümdarın mutlak otoritesini temsil eden bir üst yargı olarak[38] tanımlamakla birlikte başka bir yerde mezâlimin kadıların bakmaktan aciz olduğu davalara bakan yardımcı bir yargı organı işlevi gördüğünü iddia etmektedir.[39] İslam hukukunda

---

[34] P. M. Holt, "Review of Secular Justice in an Islamic State: Maẓālim under the Baḥrī Mamlūks, 662/1264-789/1387", mlf. Jorgen S. Nielsen, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 51/3 (1988), 557.

[35] Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'si Maximiliani Engeri tarafından 1853 yılında neşredilmiştir. Bkz. Mehmet Erkal, "el-Ahkâmü's-Sultâniyye", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/556.

[36] H. F. Amedroz, "The Mazalim Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (JRAS)*, (1911), 635-674.

[37] Emile Tyan, "Judicial Organisation", *Law in the Middle East: Origin and Development of Islamic Law*, ed. Majid and Herbert J. Liebesny Khadduri (Washington: The Middle East Institute, 1955), 259.

[38] Emile Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam* (Leiden: Brill, 1960), 433-435.

[39] Tyan, *Histoire de l'organisation*, 494-495. Tyan'ın birbirine zıt bu iki yaklaşımı sonraki akademisyenler tarafından eleştirilmiştir. Bkz. Mathieu Tillier, "The Mazalim in Historiography", *The Oxford Handbook of Islamic Law*, ed. Anver M. Emon - Rumee Ahmed (Oxford University Press, 2018), 2.

modern hukukta olduğu gibi idarî ve adlî yargı ayrımının bulunmadığını söyleyen Tyan, mezâlim mahkemesinin de idarî yargıyı karşılamadığını belirtir. Ona göre, mezâlimin ihtisas sahası sabit ve kesin bir şekilde sınırlandırılamaz, aynı zamanda mezâlim görevlisinin kullandığı dava ispat yöntemleri de İslam hukukunun katı kurallarıyla sınırlı değildir. Netice olarak mezâlim, İslam hukukuyla sınırlandırılamayan ve hükümdarın mutlak otoritesine dayalı (arbitrary) bir yargı müessesesidir.[40] Tyan'ın bu görüşleri Schacht ve Coulson gibi sonraki oryantalistleri etkilemiş görünmektedir.[41]

1960'larda mezâlime yönelik araştırmaların ilgi odağı teorik metinlerden yazılı belgelere doğru kaymıştır. Samuel Stern, St. Catherine Kilise'sinde bulunan yazılı belgelerin içerisindeki Fatımî, Eyyûbî ve Memlük dönemine ait mezâlim dilekçelerinden hareketle üç makale yayınlamıştır.[42] Stern, bu belgelerdeki bilgileri dönemin inşâ literatüründeki kayıtlarla karşılaştırarak bir anlatı sunar. Mezâlimin teorik çerçevesine yer veren kaynakları bilinçli olarak göz ardı eder. Ona göre mezâlim bir yargı müessesesinden çok bürokratik bir yazışma sürecidir.[43]

1980'ler mezâlime dair çalışmaların tüm coğrafyalarda en çok yoğunlaştığı dönem olmuştur. Jorgen Nielsen, Bahrî Memlük dönemindeki mezâlim örneklerini inceleyen bir doktora çalışması yapmıştır. Nielsen ilk olarak mezâlimin kökeni ve teorik çerçevesini belirlemeye çalışır. Ona göre mezâlim, Bizans ve Sâsânî devlet geleneklerindeki uygulamalardan devşirilmiş bir müessesedir.[44] Mezâlim teorisi, İslam dünyasının içinde bulunduğu siyasî kargaşaya çözüm üretme amacını taşıyan reform girişiminin bir parçası olarak Mâverdî tarafından geliştirilmiştir. Bu teori Selçuklular'ın ortaya çıktığı Büveyhîler'in düşüşe geçtiği bir ortamda halifeyi savunmayı ve onun gücünü artırmayı amaçlayan dini-politik bir programın parçasıdır. Bundan dolayı teori, adalet dağıtımında

---

40 Tyan, "Judicial Organisation", 265-267.

41 Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1982), 51, 54; Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law*, ed. Montgomery Watt (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978), 128-131.

42 S. M. Stern, "Three Petitions of the Fatimid Period", *Oriens* 15 (1962), 172-209.

43 Stern, "Three Petitions of the Fatimid Period", 188-189.

44 Jorgen S. Nielsen, *Secular Justice in an Islamic State: Mazalim Under the Bahri Mamluks 662/1264-789/1387* (İstanbul: Nederlands Hıstorısch-Archaelo, 1985), 1-2.

hükümdar tarafından -halifenin otoritesi altında- oynanan toplumsal role vurgu yaparken kurumun büyük bir kısmını oluşturan idarî prosedürleri görmezden gelmiştir.[45] Bu sebeple Nielsen, Mâverdî'nin teorisinin kurumun gerçek görev ve prosedürlerini anlatan bir tanım olarak algılanmasının yanlış olduğunu ifade etmektedir.[46] Nielsen'e göre Mâverdî'nin mezâlim anlatısının sonraki müellifler tarafından alıntılanması da sınırlı bir çerçevede olmuştur. Nüveyrî dışındaki sonraki yazarlar Mâverdî'nin anlatısının mezâlimin ideal tasavvuruna yönelik pasajını alıntılamakla yetinmişlerdir.[47]

Nielsen, Bahri Memlükler'deki mezâlim uygulamasının teorik bağlamla ilişkisini kopardıktan sonra yazılı belgeler, tarih ve tabakat eserlerindeki dönemin dava örnekleri üzerinden bir anlatı sunar. O, Memlükler dönemine kadar mezâlimin adlî bir yargı kurumu olduğunu ancak bu dönemle birlikte çoğunlukla bürokratik yazışmalarla neticelenen idarî bir yargı süreci haline geldiğini ve inşâ kâtiplerince karara bağlandığını savunur.[48] Kaynaklarda mahkeme şeklinde icra edilen çok az sayıdaki örneğin ise kurumun gerçek kimliğini yansıtmadığını iddia eder. Netice olarak Nielsen'e göre mezâlim, devletin yazışmalarından sorumlu bürokratlar tarafından işlenen ve şer'î hukukla bir bağlantısı olmayan seküler bir uygulamadır.[49]

Nielsen'le aynı dönemde Arap dünyasında Hamdi Abdülmün'im "*Dîvânü'l-mezâlim neşetühû ve tatavvuruhû ve ihtisâsâtuhû mukârinen bi'n-nuzumi'l-kazâiyyeti'l-hadîsiyye*" adlı bir çalışma yayınlamıştır. Mezâlimin teorik çerçevesine ayrılan birinci bölümde mezâlimin tanımı, İslam öncesi geleneklerle ilişkisi, asr-ı saadetten itibaren İslam devletlerinde mezâlim uygulamaları, mezâlimin yetki sahası ve dava usulü konuları işlenir. İkinci bölümde ise mezâlimin modern yargı müesseseleriyle ilişkisi çerçevesinde hem Batı hem de Arap devletlerindeki yargı kurumlarıyla irtibatı ele alınır. Abdülmün'im'in mezâlimin teorik boyutuna yönelik açıklamaları büyük oranda Mâverdî'ye dayanmakla

---

45 Nielsen, *Secular Justice*, 17-19.

46 Nielsen, *Secular Justice*, 35.

47 Nielsen, *Secular Justice*, 27-31.

48 Nielsen, *Secular Justice*, 63-78.

49 Jorgen S. Nielsen, "Mazālım and Dār al-'Adl Under The Early Mamluks", *The Muslim World* 66/2 (1976), 114; Nielsen, *Secular Justice*, 134-135.

birlikte bunun yorumlanmasına yönelik bir çaba gösterilmemiştir. Daha çok modern yargı kurumlarıyla irtibatı sağlayacak kavramlar kullanılarak Tyan'ın iddiasının aksine İslam hukukunda da idarî yargının mevcut olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.[50] Abdülmün'im'in bir diğer çabası, 1955'te Suudi Arabistan'da yürürlüğe giren Dîvânü'l-Mezâlim Mahkemesi'ni klasik dönemde uygulanan mezâlim mahkemesiyle irtibatlandırmaktır.[51] Arap dünyasında sonraki dönemde bu yönde birçok çalışma yapılmıştır.[52]

Türkiye'de ise Fahrettin Atar, İslam adlî teşkilatını konu edinen 1975'te tamamladığı doktora çalışmasında mezâlim mahkemelerinin teorik ve hukukî çerçevesine yönelik tespitlerde bulunur. Mâverdî ve Ferrâ'nın mezâlim bölümlerini merkeze alan Atar, mezâlim mahkemesinin dava usulü, mahkeme teşkili ve vazife ve salâhiyet açısından kadı mahkemesinden (adlî kazâ) ayrıştığını ifade eder. Atar'a göre mezâlimin ayırıcı vasfı idarî yargı görevi icra etmesidir. Bu sebeple de mahkeme teşkili ve dava usulü açısından adlî yargıdan farklılaşmaktadır.[53]

Abdülmün'im'le aynı dönemde Vecdi Akyüz mezâlimin hem teorik hem de pratik yönünü incelemeye alan "İslâm ve Türk Tarihi Âmme Hukuku Müesseselerinden Mezâlim" isimli yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Akyüz Mâverdî'nin mezâlim tanımından hareketle "İslam devletlerinde, adaletli bir toplum düzeni kurmak amacıyla, genel idarenin merkez ve taşra teşkilâtlarında yer alıp, hem siyasî, hukukî ve iktisadî alanlarda, hem de İdarî ve adlî yargı alanlarında devletin yüksek memurlarının katıldığı bir kurul halinde görev yapan bir devlet organı" şeklinde bir tanım sunar.[54] Tanımda yer verdiği gibi mezâlimin yetki sahasının hem idarî hem de adlî yargıyı kapsadığını iddia eder. Bu görüşü esas itibariyle

---

[50] Hamdi Abdülmün'im, *Dîvânü'l-mezâlim neşetühû ve tatavvuruhû ve ihtisâsâtuhû mukârinen bi'n-nuzumi'l-kazâiyyeti'l-hadîsiyye* (Beyrut: Dârü'ş-Şürûk, 1983), 136-138, 225-275.

[51] Abdülmün'im, *Dîvânü'l-mezâlim*, 277-304.

[52] Muhammed Enes Kasım Cafer, *Velâyetü'l-mezâlim fi'l-İslam ve tatbîkuhâ fi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye* (Kahire: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1987); Mahir Muhammed Süheyl Takkuş, *Kazâü'l-mezâlimi'l-idâriyye fi'ş-şerî'a ve'l-kânûn: dirase mukârene* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2011).

[53] Fahrettin Atar, *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2013), 125-128; Fahrettin Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı: Ortaya Çıkışı ve İşleyişi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) Yayınları, 2020), 261-266.

[54] Vecdi Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim: Divan-ı Mezâlim.* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1995), 19.

Tyan'ın İslam adlî teşkilâtında idarî yargı mefhumunun olmadığı iddiasına bir karşılıktır.[55] Akyüz, mezâlim mahkemesinin karar verirken dava ispat yöntemleri açısından tam bir serbestliğe sahip olduğunu iddia eder.[56] Yine de teoride bunun "şer'i hukukun bağnazlığına" bir isyan olarak yorumlanmasına karşı çıkar.[57] Ayrıca Abdülmün'im'in yaptığı gibi modern yargı kurumlarıyla mezâlim arasında bağlantı kurmaya çalışır.[58] Akyüz'ün çalışmasında çizdiği teorik çerçeve esas alınarak bazı çalışmalar yapılmıştır.[59]

Mezâlim'in teorik yönünü yeniden gündeme getiren sayılı birkaç çalışmadan bir tanesi Mohammad Fadel'in doktora çalışmasıdır. O, klasik oryantalist görüşlere revizyonist bir yaklaşım getiren araştırmacılardan birsi olarak İbn Ferhûn'un *Tebsıratü'l-hükkâm*'ını merkeze alıp Mâlikî mezhebinin yargı usulünü incelemeye çalışmıştır. Max Weber'e kadar götürdüğü oryantalist görüşlerin İslam hukukunda var olduğunu iddia ettikleri teori-pratik uyuşmazlığı, seküler ve dini hukuk ayrımlarına Mâlikî mezhebinin yargı tasavvuru çerçevesinde karşı çıkar.[60] Fadel'in çalışması bu bağlamda ahkâm-ı sultâniyye literatürünün yargı müesseseleri ayrımı ve mezâlimin dava usulüne yönelik değerlendirmeleri barındırması konumuz açısından bu çalışmayı değerli kılmaktadır.[61] Ayrıca ahkâm-ı sultâniyye ve siyâset-i şer'iyye literatürünün mezâlimi farklı şekilde konumlandırmasına dikkat çekmesi bakımından bu çalışma önemli bir yerde durmaktadır.[62] Muhammed Zâhî de mezâlimin teorik ve pratik yönünü ortaya koymayı hedefleyen bir çalışma yapmıştır. Zâhî,

---

55 Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı*, 106-107. Akyüze göre, mezâlim mahkemesinde görülen davaların sonunda alınacak kararın seçimi, mezâlim hâkiminin serbest takdirine kalmıştır ve mezâlim hâkimi doktrinde belirtilen görüşlerle bağlı değildir. Medenî bir dava için, cezaî bir yaptırım seçebildiği gibi, medenî ve cezaî yaptırımların ikisini birden de seçebilir. a.mlf., *İslam Hukukunda Yüksek Yargı*, 168.

56 Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı*, 126, 163, 201.

57 Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı*, 187.

58 Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı*, 132-137, 196-198.

59 Ahmet Duran, "İslam Hukukunda Olağanüstü Yetkili Bir Mahkeme Olarak Velâyetü'l-Mezâlim (Mezâlim Mahkemeleri)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 251-273; Sezer Durak, *Erken Memlük Döneminde Mezâlim Müessesesi (1250-1382)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 6; Mehmet Şeker, *Memlûklerde Dîvânü'l-Mezâlim (1250-1517)* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020), 22-23.

60 Mohammad Fadel, *Adjudication in the Mâlikî Madhhab: A Study of Legal Process in Medieval Islamic Law* (Chicago: University of Chicago, Doktora Tezi, 1995), 3-25.

61 Fadel, *Adjudication in the Mâlikî Madhhab*, 42-55, 61-75.

62 Fadel, *Adjudication in the Mâlikî Madhhab*, 79-91.

mezâlimin teorik boyutunun Mâverdî tarafından inşa edildiğini ancak mezâlimin hukukî meşruiyetini belirlemede Mâverdî'nin başarısız olduğu iddia eder. Ona göre bu eksiklik sonraki siyâset-i şer'iyye yazarları tarafından geliştirilen yargı tasavvuruyla giderilmiştir.[63]

Nimrod Hurvitz kaleme aldığı makalesinde ilk dönem müslüman yöneticilerinin yasama ve yargıya etkilerini mezâlim mahkemesi üzerinden göstermeyi hedeflemektedir.[64] Bu çalışma mezâlim anlatısında siyâsetnâmelerin mezâlime yer veriş şekillerini gündeme getirmesi ve ahkâm-ı sultâniyyelerdeki mezâlim anlatısıyla irtibatlandırması açısından kıymetlidir. Hurvitz, burada siyâsetnâmelerdeki mezâlim anlatısını şer'î hukuk karşısında adalet kavramına vurgu yapan ve yöneticinin şeriatın katı kurallarından bağımsız seküler yargılamasına işaret eden bir bağlama oturtmaktadır.[65] Mâverdî ve Ferrâ gibi ahkâm-ı sultâniyye yazarlarının da mezâlimi bu bağlamda ele aldığını ve onu şer'î hukukun dışındaki bir yargı müessesesi olarak konumlandırdıklarını iddia eder.[66]

Maaike van Berkel de Abbâsîler'de mezâlimin teorik ve pratik uyumunu ele alan bir makale kaleme almıştır. O, Nielsen'in iddiasının aksine mezâlimin "idarî" yönünün Abbâsîler döneminde de mevcut olduğunun ve bürokratik bir uzmanlık alanı olarak var olduğunun altını çizmektedir.[67] van Berkel bunun için inşâ, tarih ve yazılı belgelerden oluşan üç farklı kaynak türünden birer örnek alarak buralardaki bilgilerden hareketle Abbâsîler'de mezâlimin teorik ve pratik uyumunu ele almış ve bu üç kaynaktaki bilgilerin Mâverdî'nin mezâlim teorisiyle karşılaştırmasını yapmıştır.[68] Berkel, bu üç kaynaktaki verilerin mezâlimin yetki sahası ve ispat yöntemleri açısından Mâverdî'nin verdiği bilgilerle örtüştüğünü tespit eder ancak Mâverdî'nin mezâlim kurumunun idarî işleyişi ve bürokratik

---

63 Muhammed Zâhî, *Velâyetü'l-mezâlim fi'l-İslam: et-tanzîr ve'l-mümârese* (Beyrut: el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-Arabi, 2014), 268-273.

64 Nimrod Hurvitz, "The Contribution of Early Islamic Rulers to Adjudication and Legislation: The Case of the Mazalim Tribunals", *Law and Empire: Ideas, Practices, Actors* (Leiden: Brill, 2013), 139.

65 Hurvitz, "The Contribution of Early Islamic Rulers", 141-145.

66 Hurvitz, "The Contribution of Early Islamic Rulers", 154-156.

67 Maaike van Berkel, "Abbasid Mazâlim between Theory and Practice", *Bulletin d'Études Orientales* 63 (2014), 233.

68 Berkel, "Abbasid Mazâlim between Theory and Practice", 234-236.

sürecine dair bilgileri ihmal ederek dönemin pratiklerini tam olarak yansıtamadığını ileri sürer.[69]

1980'lerden sonra sayılı birkaç çalışma dışında mezâlimin teorik yönü ve bu yönüne yer veren klasik kaynaklar çalışılmamıştır. Daha çok belli bir dönem ve coğrafyada mezâlimin pratik örnekleri çalışma konusu edilmiştir. Teorik açıklamalar da ikincil literatür üzerinden değerlendirilmiştir. Zengî, Eyyûbî ve Memlük döneminde inşa edilen dârüladller ile burada düzenlenen mezâlim oturumlarını ele alan Nasser Rabbat'ın makalesi,[70] mezâlim mahkemelerini dâire-i adâlet düşüncesiyle irtibatlandıran Linda Darling'in çalışması,[71] Memlükler'deki mezâlim uygulamalarının politik arka planını ele alan Albrecht Fuess'in makalesi,[72] Endülüs Emevî Kurtuba'sındaki mezâlim davalarını derleyen Christian Müller'in makalesi,[73] Abbâsî halifelerinin mezâlim mahkemelerini özellikle mihne dönemlerinde politik bir araç olarak kullandıkları iddiasını taşıyan Mathieu Tillier'ın makalesi,[74] Selçuklu Devleti'ndeki mezâlim uygulamalarını konu edinen Ayşe Dudu Kuşcu'nun çalışması,[75] Sultan Berkuk (792-801/1390-1399) dönemindeki mezâlim

---

69 Berkel, "Abbasid Mazâlim between Theory and Practice", 239-240.

70 Nasser O. Rabbat, "The Ideological Significance of the Dar al-Adl in the Medieval Islamic Orient", *International Journal of Middle East Studies* 27/1 (1995), 3-28.

71 Linda T. Darling, "Medieval Egyptian Society and the Concept of the Circle of Justice", *Mamluk Studies Review* 10/2 (2006), 1-17.

72 Albrecht Fuess, "Zulm by Mazalim? The Political Implications of the Use of Mazalim Jurisdiction by the Mamluk Sultans", *Mamluk Studies Review* 13/1 (2009), 121-147.

73 Christian Müller, "Redressing Injustice Mazâlim Jurisdictions at the Umayyad Court of Cordoba", *Court Cultures in the Muslim World: Seventh to Nineteenth Centuries*, ed. Albrecht Fuess - Jan-Peter Hartung (London: Routledge, 2011).

74 Mathieu Tillier, "Qadis and the Political Use of the Mazalim jurisdiction under the ʿAbbasids", *Public Violence in Islamic Societies: Power, Discipline, and the Construction of the Public Sphere, 7th-19th Centuries CE*, ed. Christian Lange - Maribel Fierro (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), 42-66.

75 Ayşe Dudu Kuşçu, "Türkiye Selçukluları'nda Dîvân-ı Mezâlim (Dîvân-ı Tazallum)'in İşleyişi ve Görevi Tam Olarak Anlaşılamayan 'Emir-Dâd'lık", *Selçuklu Tarihi ve Tarihçiliğinin Temel Meseleleri* (Konya: Selçuklu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2019), 797-812.

davalarını konu edinen Fatih Yalçın'ın makalesi[76] ve Fatımîler'deki yargı müesseselerini konu edinen Yaacov Lev'in kitabı[77] bunlar arasında zikredilebilir.

Mezâlim üzerine Batı'da yapılan son dönemdeki çalışmalar büyük oranda müessesenin pratik işleyişine yönelik olmuştur. Sayılı ilk çalışmalar ise hem teorik hem de pratik boyutu birlikte ele almıştır. Ancak bu çalışmaların kaynaklarda çizilen teorik çerçeveye ne denli sadık kaldığı şüphelidir. Tyan mezâlimin teorik çerçevesini belirlerken Mâverdî'nin mezâlim anlatısına büyük oranda sadık kalmakla birlikte pratik örneklerden elde ettiğini iddia ettiği bir dizi yaklaşımı da onun teorik çerçevesine dahil etmiştir. Söz gelimi o, mezâlim mahkemelerinin kadı kararlarını gözden geçirmesini, onun bir temyiz mahkemesi işlevi gördüğü şeklinde yorumlayarak müessesenin teorik çerçevesine dahil etmektedir. Sonraki araştırmacılar da bu kabulü referans alarak ele aldıkları dönemin uygulamalarında bu çerçeveyi kıstas kabul etmişlerdir.[78] Nielsen erken dönem Memlük mezâlim uygulamalarını ele aldığı çalışmasının girişinde büyük oranda Tyan'ın verdiği bilgilere sadık kalarak Mâverdî'nin mezâlim anlatısını özetlese de nihayetinde hiçbir teorik açıklamanın pratikle desteklenmediği müddetçe kabul edilmemesi gerektiğini savunur.[79] Sonraki araştırmacılar da bu iddiasından yola çıkarak büyük oranda mezâlim müessesesinin teorik çerçevesine yer veren metinleri dikkate almadan veya ikincil literatür üzerinden ele alarak çalışmalar yapmışlardır.[80] Türkiye ve Arap dünyasında yapılan çalışmalar ise büyük oranda batılı literatürle hesaplaşma amacı taşımaktadır. Hem Akyüz hem de Abdülmün'im oryantalistlerin İslam hukukunda idarî yargının olmadığı iddiasına karşı çıkmak için mezâlim müessesesini öne sürmeye çalışmışlardır. Bunun sonucu olarak idarî yargının getirdiği sorumluluklar da mezâlimin kapsamına dahil edilmeye çalışılmış ve müessesenin

---

[76] Mehmet Fatih Yalçin, "Memlük Sultanı Berkuk Döneminde Mezâlim Davaları", *Eskiyeni* 43 (2021), 289-314.

[77] Yaacov Lev, *The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the Seventh to the Twelfth Century* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020).

[78] Christian Müller, Cordoba'daki mezâlim pratiklerini ele alan çalışmasında mezâlim mahkemesinin temyiz işlevi görmediğini tespit ettikten sonra buradaki uygulamanın mezâlimin teorik çerçevesine uymadığı sonucuna ulaşmaktadır. Bkz. Müller, "Redressing Injustice", 91-99.

[79] Nielsen, *Secular Justice*, 35.

[80] Batı'da mezâlim çalışmalarına yönelik bir literatür değerlendirmesi yapan Tillier, bu alanda yapılacak yeni çalışmaların yazılı belgeler ve dava pratikleri üzerine olması gerektiğini savunur. Bkz. Tillier, "The Mazalim in Historiography", 11.

tarihi bağlamı göz ardı edilmiştir. Ayrıca mezâlim, modern devlet kurumlarıyla irtibatlandırılarak müessesesinin mevcut olduğu dönemdeki doğası ikincil bir plana atılarak daha da anlaşılmaz hale gelmesine sebep olunmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM:
SİYÂSETNÂMELERDE YÖNETİCİNİN ADALETİ OLARAK MEZÂLİM

Mezâlim kelimesi (ظلم) z-l-m kökünden gelen mazlime mastarının çoğuludur. Sözlüklerde, zalimden talep edilen şey, başkasına ait olarak zalimde bulunan şey, kendisinden zorla alındığı için şikayetçi olduğu şey, mazlûm hakkı olan zâlimden dâd ve tezallum eylediği nesne şeklinde tanımlanmaktadır.[1] Mezâlimle irtibatlı olan "tezallum" kelimesi ise lâzım olarak kullanıldığında kişinin malını ve hakkını zorla almak anlamına gelirken "min" harfi ceriyle müteaddi yapılarak kullanıldığında kendisine yapılan zulümden şikayetçi olmak anlamını içermektedir.[2]

Mezâlim sözcüğünün, İslâmî ilimler içerisinde kelime anlamına bağlı bir mahiyette farklı şekillerde terimleştiğini görmek mümkündür. Kur'ân-ı Kerîm'de mezâlim ifadesi yer almamaktadır. Ancak yirmi ayette zülüm ibaresine ve türevlerine yer verilmektedir.[3] Hadislerde ise mezâlim kelimesi insanların birbirine karşı yapmış oldukları haksızlıklar anlamında sözlük anlamını ifade edecek şekilde geçmektedir.[4] Buhârî, mezâlime bir kitap başlığı olarak *Sahih*'inde *"*Kitâbü'l-mezâlim ve'l-gasb*"* adıyla yer vermekle birlikte herhangi bir açıklama yapmaksızın ilgili bab başlıklarını serdeder. Buhârî şârihleri İbn Hacer ve Aynî bu bölümün başına mezâlimin sözlük ve şer'î anlamını vererek başlarlar. Aynî, bu başlığın cana ve vücut bütünlüğüne yönelik haksız fiiller anlamında *mezâlimü'l-ebdan* ve mala yönelik haksız fiiller anlamında *mezâlimü'l-mâl*'ı kapsadığını ifade eder.[5]

---

1 Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü's-Sâdır, 1994 1414), "zlm", 12/373-380; Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammmed ez-Zebidi, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (b.y.: Dârü'l-Hidâye, ts.), "zlm", 33/32-47; Mustafa Çağrıcı, "Zulüm", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/507; Durak, *Mezâlim Müessesesi,* 9-10.

2 Mütercim Asım Efendi, *el-Okyânûsu'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît : Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi,* nşr. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 6/5096-5097; Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı,* 13-16.

3 Ayrıntılı bilgi için bkz. Çağrıcı, "Zulüm", 44/507.

4 "*Kıyamet Günü müminler cehenneme gitmekten kurtulduklarında cennetle cehennem arasında bir köprüde hapsedilirler. Burada dünyada birbirlerine yaptıkları haksızlıklardan (mezâlim) kurtulana kadar hesaplaşırlar. Bunlardan aklandıklarında cennete girmelerine izin verilir…*" Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "Kitabü'l-mezâlim ve'l-gasb" 2 (No: 2440).

5 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bâri bi-şerhi Sahihi'l-Buharî.*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379), 5/95-96; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musâ el-Hanefî el-Aynî, *Umdetü'l-kâri şerhi Sahihi'l-Buharî* (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 12/283-284, 286.

Mezâlim kavramının fürû fıkıh literatüründe de benzer bir kullanıma sahip olup hukuksuz bir yolla elde edilen mal veya menfaat, kişinin sahip olduğu bir hakkın zorla alınması gibi anlamlarda kullanıldığı görülmektedir Fakat bu kabil kullanımlarda kelimenin sözlük anlamının dışına çıkılmadığından bir terimleşmeden söz etmek isabetli olmaz. Buna mukabil kamu hukuku ile irtibatlı olarak devlet tarafından konulan meşru vergiler dışındaki vergileri ve meşru olmayan el koymaya yönelik tasarrufları ifade eden "*el-mükûs ve'l-mezâlim*" tabirindeki mezâlim kavramının terimleştiğini söylemek mümkündür.[6]

Sünni fürû fıkıh kitaplarında mezâlime bir başlık olarak yer verilmese de Cîtâlî'nin (ö. 750/1350 İbazî fürû fıkıh eseri *Kavâidü'l-İslam*'da bir bölüm başlığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Cîtâlî, sekiz bölümde ele aldığı eserinin ilk altı bölümünü ibâdâta, yedinci bölümünü haklara ve haksız fiillere (*el-hukuk ve mezâlimü'l-'ibâd*) ve son bölümünü yeme, içme ve giyinme adabına ayırmıştır. Mezâlim bölümünü de kendi içinde dört kısma ayıran Cîtâlî, *mezâlimü'l-emvâl* kısmında gasp, haksız fiil ve haksız kazanç konularını işlemekte ve ilgili konulara dair özet mahiyette bilgiler aktarmaktadır. *Mezâlimü'l-ebdân* adlı ikinci kısım cana ve vücut bütünlüğüne yönelik haksız fiileri konu edinmektedir. *Mezâlimü'l-furûc* başlıklı kısımda, zina ve tecavüz konularına temas edilmektedir. *Mezâlimü'l-A'râz* olarak isimlendirilen son kısımda ise kazif ve gıybet gibi manevi şahsiyete yönelik haksızlıklar bahse konu edilmektedir.[7] *Mezâlimü'l-'ibâd* tabirinin ise fıkıh literatüründe yukarıdaki anlamı ifade edecek şekilde kullanıldığı görülmektedir.[8]

Mezâlim mefhumu, yöneticinin halkın şikayetlerini dinlemek için düzenlediği özel oturumu ifade edecek şekilde ikinci asrın başından itibaren kaynaklarda yer bulmaya başlamıştır. İbnü'l-Mukaffa''nın (ö. 142/759) Farsça'dan tercüme ettiği *Kelile ve Dimne* adlı eserinde, aynı zamanda Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) *Kitâbü'l-harâc'*ında mezâlim yukarıdaki anlamı ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Kavramın bu anlamına yönelik klasik kaynaklarda tespit edilen ilk tanımı Mâverdî ve Ebû Y'alâ el-Ferrâ'nın siyasî-fıkhî ahkamı

---

6 Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı*, 14; Durak, *Mezâlim Müessesesi*, 10-11.

7 Ebu Tahir İsmail b. Musa Cîtâlî, *Kavâidü'l-İslâm*, thk. Ahmed b. Salih, tsh. Bekli Abdurrahman b. Ömer (Umman: Mektebetü'z-Zâmirî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1436), 2/251, 290-316.

8 Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414), 24/76,77,78,92; Ebü'l-Velid Muhammed b. Amed el-Kurtubî İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsil: ve'ş-şerhu ve't-tevcihu ve't-ta'lilu fi Mesaili'l-müstahrece.*, thk. Muhammed Hacci vd. (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1984), 15/480; 17/80.

konu edinen *el-Ahkâmü's-sultâniyye* eserlerinde karşımıza çıkmaktadır. Her iki müellif de yöneticinin sulta gücünü ve kadının karar verirken hakkaniyetli hüküm vermesini ön plana çıkararak mezâlimi "*haksızlık yapanları korkuyla yola getirme ve (başkasının hakkını elinde bulundurup davasında) inatlaşanlara güçle engel olma*" şeklinde tanımlar ve mezâlim oturumu düzenleyecek kişinin "*...kolluk kuvvetlerinin gücüne ve kadıların ilmi tutarlılığına (sebt) ihtiyaç duyduğu için her iki grubun özelliklerini (kendinde) birleştirmesi gerektiğini*" ifade ederler.[9] Sonraki müellifler de bu tanıma büyük oranda sadık kalarak mezâlimi tanımlamaya çalışmışlardır. Endülüslü müfessir Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) toplumun bozulması ve kadıların kararlarını uygulamaktan aciz kalması üzerinden mezâlimi tanımlarken,[10] Mısırlı inşâ yazarı Kalkaşendî "güçlüye karşı zayıfı koruma" fikrinin bir tezahürü olarak tanımlamıştır.[11]

İslam toplumu içerisinde mezâlim en yaygın anlamı bu şekilde görülse de İslam fıkıh ve siyaset düşüncesini ortaya koymaya çalışan farklı telif türleri mezâlimi farklı açılardan ele almış kendi ilgi alanlarına göre çeşitli şekillerde konumlandırmıştır. Bu literatürlerin mezâlimi nasıl ele aldığına geçmeden önce mezâlime yer veren farklı telif türlerinden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

İslam hukuk ve siyaset düşüncesinde mezâlime ve ilgili konulara en geniş şekilde yer veren metinler ahkâm-ı sultâniyye literatürüdür. Bu tür eserler yazıldığı dönemin koşulları

---

[9] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 130; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 193.

[10] Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin mezâlim hakkındaki ifadeleri şu şeklidedir: "Mezâlim yetkisi olağanüstü bir yetkidir. Sonraki yöneticiler tarafından yönetimin ve insanların bozulması sebebiyle ihdas edilmiştir. O, kadının (karar vermekte) aciz kaldığı ve bu sebeple ondan yetki olarak daha güçlü bir kimsenin baktığı her bir hükümden ibarettir. Şöyle ki şayet anlaşmazlık (statü açısından) zayıf iki kimse arasında ise kadı (bu anlaşmazlığa bakar ve) birini haklı bulur. Şayet anlaşmazlık bir zayıf ve güçlü arasında ya da iki güçlü arasında ise ve de bu güç sahiplerinden birisinin gücü yetkili devlet memurlarının veya emirlerin haksızlığı gibi devlet otoritesinden kaynaklanıyorsa bu tür bir davaya bakmak halifelerin uhdesine tevdi edilmiştir."Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân.*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 4/60. Memlük tarihçisi Makrizî (ö. 845/1442) ise, mezâlimi incelediği bölümde Mâverdî ve İbnü'l-Arabî'nin tanımlarını birlikte zikreder. Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir el-Makrîzî, *el-Mevaiz ve'l-itibar fi zikri'l-hıtat ve'l-asar*, thk. Eymen Fuad Seyyid (London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 2013), 3/662. Şeker ve Durak bu ifadeyi Makrizî'ye nisbetle zikretmiş olsalar da ibare Ebû Bekir İbnü'l-Arâbî'ye aittir. Bkz. Şeker, *Memlûklerde Dîvânü'l-Mezâlim*, 72; Durak, *Mezâlim Müessesesi*, 12.

[11] Kalakeşendî, "Mezâlim önemli bir iştir. Onun sayesinde mazlumun hakkı zalimden alınır, batıl olandan hakikat ayırt edilir ve memlekette adalet kanunları ikame edilmiş olur." ifadelerine yer verir. bkz. Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Kalkaşendî, *Subhü'l-a'şâ fî sınâati'l-inşâ* (Kahire: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1913), 6/204.

doğrultusunda konu ve kapsamları itibariyle değişiklik gösterse de imâmet, vezirlik, cihad, yargı müesseseleri, malî ve idarî konuları ele alan metinlerdir. Bu sebeple genel olarak esas teşkilât ve idare hukuku, malî hukuk ve arazi hukuku, adlî teşkilât ve usul hukuku, ceza ve harp hukukuyla ilgili konuları bir bütün halinde ele alan metinler olarak nitelendirilmiştir.[12] İlk örnekleri Mâverdî ve Ferrâ'nın eserleri olan bu literatürde mezâlim konusu diğer literatürlere göre çok daha hacimli ve geniş bir şekilde ele alınmıştır. Bu eserler mezâlimin konusu, yetki sahası, diğer yargı kurumlarıyla ilişkisi, işleyişi ve işlevi hakkında geniş açıklamalara yer verirler. Devletin resmî yazışmalarını konu edinen inşâ literatürü ile birlikte ahkâm-ı sultâniyyeler mezâlimi bir yargı kurumu olarak görürler.

Siyâset-i şer'iyyeler, ahkâm-ı sultâniyyelerin devamı niteliğinde görülen eserlerdir. Bu tür metinlerde imâmet ve velâyet gibi ahkâm-ı sultâniyyelerde işlenen konuların yanı sıra ceza ve muhakeme usulüne dair konular ağırlıklı olarak işlenmektedir. Temelde İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile başlatılan bu literatür, İbn Kayyim (ö. 751/1350), İbn Ferhûn (ö. 799/1397), Trablusî (ö. 849/1445) ve Dede Cöngî (ö. 975/1567) gibi isimlerin mezâlim ve siyaset ilişkisine dair katkılarıyla zenginleşmiştir.[13] Ahkâm-ı sultâniyyelerde mezâlim konusu geniş bir şekilde incelenmişken bu literatürün devamı olan siyâset-i şer'iyyelerde mezâlime özel bir bölüm tahsis edilmemiştir. Bunun en temel sebebi bu müelliflerin siyâset-i şer'iyye mefhumunu bütün yargı müesseselerini kapsayacak şekilde tasavvur etmeleri ve ahkâm-ı sultâniyyelerde görülen yargı müesseseleri ayrımına karşı çıkmalarıdır. Literatür içerisindeki bu dönüşümün neden ve nasıl geliştiği sorusunun cevabı aynı zamanda mezâlim uygulamasının teorik çerçevesine dair önemli cevapları içinde barındırmaktadır.

Siyâsetnâme ve nasîhatnâme teliflerini içine alan edep literatürü daha çok devlet idaresi tecrübesine sahip kişilerce kaleme alınmıştır. Bu eserlerin kaynakları arasında İslâmî döneme ait tecrübenin yanı sıra İslam öncesindeki Pers, Hint ve Yunan devlet geleneklerinin tecrübelerinden elde edilen hikemiyat da yer almaktadır. Siyâsetnâmelerde insanlığın yönetim tecrübesi özet olarak aktarılarak mevcut yöneticiye ve yönetime tavsiyeler vermek ana amaçlar arasındadır. Devletin siyasî ve idarî yapısı, yöneticilerin birbirleriyle ve

---

12 Ali Şafak, "el-Ahkâmü's-Sultâniyye", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/554.

13 Adnan Koşum, "İslam Hukukunda 'Siyaset-i Şer'iyye' Kavramı", *İslâmî Araştırmalar* 16/3 (2003), 350; Hacı Yunus Apaydın, "Siyâset-i Şeri'yye", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/299; Mehmet Birsin, "'Siyaset'ten Örfi Hukuka: Siyaset-i Şer'iyyenin Serüveni", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2019), 426-439.

yönetilenlerle ilişkisi, yöneticide bulunan övgü ve yergiye mazhar ahlaki ilkeler, yöneticilik için gerekli şartlar, devlet idaresi, devletlerle ilişkiler, savaş ve savaş ahlakı, riayet edilmesi gereken saray ahlakı, genel anlamda siyaset ve şeriat ilişkisi gibi meseleler bu literatürün ana konularıdır. Bu konular incelenirken geçmiş birikimler ve yönetim tecrübesi aktarılmakla kalmayıp aynı zamanda mevcut yönetici ve yönetimlerin doğru ve yanlışları ortaya konulmaya çalışılır. [14] Bu yönüyle edep literatürü sadece belli erdem ve yönetim ilkeleri aktaran teorik metinler olmaktan ziyade mevcut yönetim pratikleri hakkında bilgiler veren birincil kaynak niteliğini de taşımaktadır.[15]

Siyâsetnâme metinlerinin bir kısmında incelenen imâmet, vezirlik ve devlet teşkilâtına dair konular ahkâm-ı sultâniyyelerle ortaktır. Siyâsetnâmeleri ahkâm-ı sultâniyyelerden ayıran en temel özellik bu eserlerde kullanılan dil farklılığıdır. Siyasetnamelerde daha çok devlet yönetimine dair ahlaki değerlerin ön plana çıkartıldığı tavsiye edici bir dil kullanılırken, ahkâm-ı sultâniyyelerde fıkhî bir dil hâkimdir. Başka bir deyişle ahkâm-ı sultâniyye eserleri siyasetin sahasına giren mezkûr konuları fıkıh ilmi ve dolayısıyla mükellefin amelleri çerçevesinde değerlendirip incelemiştir.[16] Bu sebeple ahkâm-ı sultâniyye literatürü mezâlimi bir yargı kurumu olarak ele alıp onun fıkhî arka planını ortaya koymaya çalışırken siyâsetnâmeler, mezâlimi devlet yönetimi içerisinde adaleti tesis etmek için gerekli bir unsur olarak ele alıp onun işlevine yönelik açıklamalara yer verir. Çalışmanın bu bölümü siyâsetnâme türü eserlerin mezâlime bakış açılarına tahsis edilmiştir. Yönetici kelimesi burada imam, halife, sultan, vezir ve diğer devlet görevlilerini

---

[14] Agâh Sırrı Levend, "Siyaset-nameler", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten* 10/1 (1963), 168-170; Hasan Hüseyin Adalıoğlu, "Siyâsetnâme", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/304; Kadir Canatan, "Siyasetnamelerin Dili Olarak Adalet", *Yetkin Düşünce* 1/2 (2018), 167; İlker Kömbe, "İslam Siyaset Düşüncesinin Bir Kaynağı Olarak Siyasetnâme-Nasihatnâme Türünde Siyaset Tasavvuru", *İslam Siyaset Düşüncesi Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar - Özgür Kavak (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2018), 203-205.

[15] Lütfi Sunar - Özgür Kavak, "Giriş", *İslam Siyaset Düşüncesi Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar - Özgür Kavak (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2018), 6; Siyâsetnamâmelerin pratik karşılığı hakkında bir örnek için bkz değerlendirme için bkz. Mahmut Recep Keleş, "Eyyubiler Dönemi Siyasetnamelerinden Nasîhatü'l-Meliki'l-Eşref: Çeviri ve Değerlendirme", *Van İlahiyat Dergisi* 7/11 (2019), 234-250.

[16] Mehmetcan Akpınar, "Mawerdi", *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, ed. Gerhard Bowering vd. (Princeton: Princeton University Press, 2013), 331; Abdullah Çolak, "Mâverdî ve el-Ahkâmü's-Sultâniyyesi", *İnönü University International Journal of Social Sciences (INIJOSS)* 5/1 (2016), 181-182, 186; Özgür Kavak, "Memlükler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş: Ahkâm-ı Sultâniye Geleneğinin İhyası ve Meşruiyet Problemini Aşma Çabaları", *İslâm Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 189.

ifade etmek için kullanılmıştır. Mezâlim yukarıda zikredilen bu görevlilerin yetkisi altında değerlendirildiği için hepsini kuşatıcı olarak yönetici ifadesi kullanılmıştır.

I. SİYÂSETNÂMELERDE MEZÂLİMLE İLİŞKİLİ KONULAR

İslam siyaset literatürünün önemli bir parçasını oluşturan siyâsetnâme-nasîhatnâmelerin ilk örneklerinde yer alan siyaset tasavvuru özelde İran-Sâsânî siyasî kültürünün izlerini taşımaktadır. Özellikle Emevîler'in son döneminde meydana gelen siyasî çalkantılar, itaat ve meşruiyeti sağlayan mevcut ahlaki değerlerin kaybolmasıyla yeni arayışları beraberinde getirmiştir. Fetihlerin durması, toprak kayıpları ve gelirlerin azalması neticesinde görülen ekonomik ve askeri zayıflama mevcut ideolojiyi işe yaramaz hale getirince Emeviler, "siyasî ve ahlaki açıdan itaate ve tanrısallığa dayanan İran-Sâsâni devlet ideolojisini" model alma ihtiyacı duydu. Bu dönüşüm, kâtiplerin halife adına yazdıkları "teressül" mektuplarında görülmektedir.[17] Dönüşümün etkisi sadece devlet-toplum ilişkisiyle sınırlı kalmamış, yönetim tasavvuru, bürokratik düzen, din-devlet ilişkisi gibi birçok alanda İran-Sâsânî etkisinin görülmesiyle sonuçlanmıştır. Bunda en önemli pay Sâsânî siyasî ahlak değerlerini İslam siyaset düşüncesine aktaran Emevi halifesi Hişam b. Abdülmelik tarafından Arapça'ya tercüme ettirilen *Ahd-i Erdeşir,* yine Emeviler döneminde tercüme edilen *Kitâbü't-Tâc fî Ahlâki Enûşirvân* ve Abbâsî halifesi Mansur'un talebiyle telif ve tercümelerde bulunan İbnü'l-Mukaffâ'nın eserleridir. Siyâsetnâme metinlerinin genelinde görülen İran-Sâsânî etkisinin daha hususi bir çerçevede mezâlimle ilgili anlatılara da yansıdığı görülmektedir.

Mezâlimin teorik ve hukukî çerçevesini belirlemeye çalışan modern çalışmalarda siyâsetnâme-nasîhatnâme türündeki eserlere atıflar oldukça sınırlıdır. Bu çalışmalardaki atıflar mezâlimin Müslümanlardan önceki devletlerin mezâlim uygulamalarına dair bilgilerin alıntılanmasından ve Nizâmülmülk ve Şeyzerî'nin mezâlime dair başlıklarındaki bilgilerden ibarettir.[18] Halbuki dikkatlice incelendiğinde bu literatürün ilk örneklerinden itibaren mezâlime dair bilgilere yer verildiği ve konuyla ilgili çerçevenin yukarıda bahsedilen alıntılarla sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Siyâsetnâme-nasîhatnâmelerin ilk

---

[17] Kömbe, "Siyasetnâme-Nasihatnâme Türünde Siyaset Tasavvuru", 205-215.

[18] Tyan, *Histoire de l'organisation*, 512-527; Nielsen, *Secular Justice*, 1-2; Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı*, 50, 193-194.

örneklerinde ve çoğunluğunda mezâlim konusu özel bir başlık açılarak incelenmemiştir. Ancak Nizâmülmülk'ün *Siyâsetname'si* ve Şeyzerî'nin (ö.589/1193) *el-Menhecü's-meslûk*'ünde olduğu üzere özel bir başlık açılarak incelendiği gibi farklı konular altında da mezâlime ve mezâlim uygulamalarına yer verilmiştir. Bu konuları temelde dört başlık altında toplamak mümkündür. İlki yukarıda ifade edildiği gibi Müslümanlıktan önceki devlet geleneklerinde yer alan mezâlim uygulamalarının aktarılmasıdır. Bu noktada üzerinde durulması gereken husus, bu nevi uygulamaların hangi gerekçelerle aktarıldığıdır. İkincisi halkın ve devlet görevlilerinin yöneticiye ulaşma vasıtası olan hâcib ve hâciblik müessesesinin incelendiği yerlerdir. Üçüncüsü, yöneticinin halka karşı sorumlulukları ve görevlerine değinilen pasajlar ve bu bağlamda yöneticinin zamanını planlamasına dair bölümlerdir. Son olarak da yöneticinin temel vasıflarından biri olan adalet ve adaletin tesis edilmesi için gereken şartlar altında; özellikle daire-i adalet (adalet dairesi) kavramıyla irtibatlı olarak mezâlime yer verilmesidir.

A. İslam Öncesi Geleneğe Atıflar

Yöneticinin halkın şikayetlerini dinleyip adalet dağıtmasını mezâlim kelimesiyle irtibatlandıran ilk eser İbnü'l-Mukaffa''nın (ö. 142/759) Arapça'ya tercüme ettiği *Kelile ve Dimne*'dir. Beydaba tarafından Sanskritçe dilinde kaleme alınan *Kelile ve Dimne,* Pers hükümdarı Nuşiravan'ın (ö. 579) isteği doğrultusunda 6. yy.'da Pehlevice'ye tercüme edilmiş, bu tercümeden hareketle İbn Mukaffa' tarafından Arapça'ya çevrilmiştir. *Kelile ve Dimne,* kitabın yazılış hikayesi ve Hindistan'dan Pers diyarına nasıl getirildiğine dair bilgilerin yer aldığı bir giriş ve fabllardan oluşmaktadır. Girişteki hikâyeye göre İskender, Hint hükümdarlarını yendikten ve istikrar sağladıktan sonra buraya kendi adamlarından birini yerleştirerek Çin'e doğru sefere çıkar. Akabinde Hintliler kendilerine İskender'in görevlendirdiği kişiyi alaşağı edip yerine eski hükümdarlarının soyundan olan Debşelim'i getirirler. Ancak Debşelim halka zulmederek kötü bir yönetim sergiler. Bir filozof olan Beydaba, hükümdara nasihatte bulunmak için huzuruna çıkıp ona tavsiyelerde bulunur. Ancak Debşelim onun söylediklerinden ilk başta etkilenmez ve onu hapse attırır. Bir zaman sonra Beydeba'nın kendisine söylediklerinden etkilenerek onu hapisten çıkarır ve veziri yapar. Beydeba işleri yoluna koyduktan sonra Debleşim ondan atalarına yapıldığı gibi kendisine de bir nasîhatnâme yazılmasını ister ve bu görevi ona verir. Nihayetinde bu kitabın Sanskritçe aslı ortaya çıkar. Bu kitaptan haberdar olan Enûşirvân, tabip Bürzûye'yi onu elde

etmesi için Hindistan'a göndermiş o da çeşitli badireler atlattıktan sonra bu kitabı elde etmiştir.[19]

Yukarıda bahsi geçen bölümde Beydabâ'nın vezir tayin edilirken yapılan teşrifatın (protokol) tasvirinde şu ifadelere yer verilir:

> O zamanın hükümdarının adeti birisini vezir tayin edince başına taç koymaları, vezirin şehirliler içinde ata binmesi ve şehirde dolaştırılması şeklindeydi. Hükümdar Beydaba'ya da aynı şeyin yapılmasını emretti. Beydaba'nın başına taç giydirildi, binekle şehri dolaştı, sonra dönüp adalet ve insaf mevkiine oturdu; alt sınıfın hakkını üst sınıftan aldı, güçlü ve zayıf arasında eşit davrandı. Yapılan haksızlıkları (*mezâlim*) hak sahibine teslim etti ve adaleti tesis edecek kanunlar koydu çokça ihsan ve bağışta bulundu.[20]

Kelile ve Dimne'de Hindistan'daki yöneticilerin vezirlerine halkın şikayetlerini dinlemeleri ve onlara yapılan haksızlıklara müdahale etmeleri için oturum düzenlemelerine izin verdikleri aktarılmaktadır. İbn Kuteybe'nin *Uyûnu'l-ahbâr'*ında ise Çin'deki yöneticilerin halkın şikayetlerini dinlemek için özel bir uygulamasına yer verilmektedir. Halife Mansur'la konuşan bir zahit, Çin'deki bir melikin halkının şikayetlerini kendisine ulaştıramamasından muzdarip olduğunu aktarır. Bu melik çevresindekilere "Ben bana isabet eden bir beladan dolayı değil kapımdaki mazlumların feryatlarını duyamadığım için ağlıyorum" der ve sonra şöyle devam eder: "Onları duyamasam da görebilirim. Halka haber salın. Sadece haksızlığa uğrayanlar kırmızı elbise giyinsin." Sonrasında melik sabahın erken saatlerinde bir file binerek halkın arasında dolaşmış haksızlığa uğrayanları bulmaya çalışır. Bu anlatı benzer şekilde sonraki kaynaklarda da yer bulmaktadır.[21]

Bir diğer anlatı ise Pers sultanlarının halkın şikayetlerini dinlemek için mezâlim oturumu düzenlediklerini ihitva etmektedir. Cahız'a nispet edilen *et-Tâc fî ahlâki'l-*

---

19 Adnan Karaismailoğlu, "Kelîle ve Dimne", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/210-211.

20 Beydebâ, *Kelîle ve dimne : (tercüme ve metin)*, 40-41.

21 İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, 2/360-362; Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404), 3/104-105; Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızoğlu Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-Celîsü's-sâlih ve'l-enîsü'n-nâsıh*, thk. Ahmed İsevi (Tanta: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 1991), 228-229; Ebü'l-Hasan Cemâleddin Ali b. Yûsuf b. İbrahim İbnü'l-Kıftî, *Esâsü's-siyâse*, thk. Celil el-Atıyye (Beyrut: Dârü't-Talîa, 2008), 81-82.

mülük'te[22] acem sultanlarının bayramlarda halkı huzurlarında kabul ettikleri ve onların şikayetlerini dinledikleri aktarılır. Baharın gelişinin kutlandığı nevruzda ve sonbaharda düzenlenen hasat bayramı mehrecânda (mihirican) günler öncesinden tellallar çıkartılarak şikayeti olanların, özellikle de üst düzey yöneticilerden şikayeti olanların dilekçelerini sunmaları istenir. Aynı zamanda devlet görevlilerinin ve üst sınıfa mensup kişilerin zulmettikleri kişilerin dilekçe vermesini engellememeleri ve onları alıkoymamaları hususunda uyarılarda bulunulur. Dahası bu dilekçelerin sultanın huzuruna gelmeden önce hasımların sulh yapmaları tavsiye edilir. Belirlenen gün geldiğinde şikayetçilerin dilekçeleri toplanır ve sultan hakkındaki şikayetler öne alınır. Sultan kendinden şikayetçi olanlarla birlikte Sâsânîler'de baş kadılık görevi icra eden *mobed-i mobedân*'ın (mûbez-i mûbezân) önüne gelir ve baş kadı bu şikayetleri dinler. Şikayetinde haklı olanlara hakkı teslim edilir, haksız bulunanlar ise hükümdara iftira edip ülkeyi fesada sürüklemeye teşebbüs ettiği için cezalandırılır ve hapse atılır. Hükümdar, kendisine yöneltilen suçlamalar karara bağlandıktan sonra kalkıp tacını giyer, tahtına oturur ve şöyle der: "Benim kendimle başlamam nefsimi temize çıkartmak için değil, kimsenin bana karşı tamahkâr olmamasını istediğimdendir. Artık herkes hasmına karşı ortaya çıksın ve tüm meseleler sulh ile ya da başka yollarla çözüme kavuşturulsun." Müellif teşrifata dair bilgileri dile getirdikten sonra Sâsânî devletinin kurucusu Erdeşir'den Yezdicerd el-Esîm'e kadar bütün yöneticilerin bu uygulamayı devam ettirdiğini ancak Yezdicerd'in bu geleneği değiştirdiğini, bunun da onun sonunu getirdiğini dile getirir.[23] Cahız'ın çağdaşı Sa'lebî'nin *Ahlâkü'l-mülûk*'ünde bu anlatı aynı şekilde yer almaktadır.[24]

Yukarıdaki anlatı sonraki siyâsetnâme yazarları tarafından farklı bağlamlarda alıntılanmıştır. Mâverdî, bu hususlara *Teshîlü'n-nazar'*ında yöneticinin halka ihsanda bulunması başlığı altında değinmiştir. Yöneticinin halka bağışlayacağı önemli ihsanlardan

---

[22] Bu eser Câhız'a atfedilerek yayınlanmış olsa da eserin müellifi ve yazılış şekli hakkında farklı iddialar ortaya atılmıştır. Bunlar için bkz. Özgür Kavak, "Takdim", çev. Ali Benli, *Saray Âdâbı*, mlf. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 6-7.

[23] Câhız, *Kitâbü't-Tâc fî ahlâki'l-mülûk,* 159-163; Ayrıca bkz. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Saray Âdâbı*, ed. Özgür Kavak, çev. Ali Benli (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 85-86.

[24] Muhammed b Haris es-Sa'lebî, *Ahlâkü'l-mülûk*, thk. Celil el-Atiyye (Beyrut: Dârü't-Talia, 1424), 165-167; Muhammed b Haris es-Sa'lebî, *Taht Âdâbı.*, çev. Muharrem Hilmi Özev (İstanbul: Bordo Siyah Yayın Basım, 2011), 157-160.

bir tanesinin âdil olmak ve zulmü men etmek olduğu ifade edildikten sonra bu anlatı Erdeşir b. Babek'e izafetle aktarılır. Yine *Nasîhatü'l-mülûk*'unde devlet başkanının görevlerinden biri olarak takdim edilen "halka zulmedilmesini engellemesi" konusu içerisinde yine bu örneğe yer verildiği görülür. Gazzâlî de yöneticinin halkın şikayetlerine bigâne kalmaması ve onların ihtiyaçlarını karşılamasına örnek olarak bu anlatıya baş vurmaktadır. Urmevî (ö. 683/1284), İbn Nübâte el-Mısrî (ö. 768/1366) gibi müellifler de eserlerinde bu bağlamda yukarıdaki alıntıya yer vermişlerdir.[25]

İslâm öncesi gelenekte mezâlim kavramının daha çok yöneticinin haksızlıkları giderip adaleti sağlamasını ifade eden uygulamalar bütününü ihtiva ettiği anlaşılmaktadır. Kuşkusuz siyâsetnâme eserleri bunun önemli örneklerini barındırmaktadır. Yukarıda İbnü'l-Mukaffâ, İbn Kuteybe, Mâverdî ve Gazzâlî gibi müellifler bağlamında işaret edilen hususlar bu durumun dikkate değer örneklerini sunmaktadır. Bu çerçevedeki anlatılardaki asıl sevk edici unsur, mezâlime temel teşkil eden düşüncenin ideal bir yönetimde, daha özelde ise adaletin ikame edilmesindeki başat rolüdür.

B. Yöneticinin Ulaşılabilir Olması

Siyâsetnâmelerde mezâlimle ilişkisi kurulan bir diğer konu halkın ve devlet görevlilerinin halife veya sultanla irtibatını sağlayan hâciblik müessesesidir. Hâcib, yöneticinin kapsında bekleyen onunla görüşmek isteyenleri karşılayan, aynı zamanda merasimleri düzenleyen görevlidir. İslam öncesi devletlerde de bulunan bu müessesenin kökeni Sâsânîler'e dayandırılmaktadır. İslam'ın ilk yıllarından itibaren mevcut olduğu düşünülen bu görev ve unvanın farklı devletler ve bölgelerde değişik sorumluluklar

---

[25] Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *Teshîlü'n-nazar ve ta'cîlü'z-zafer fî ahlâki'l-melik ve siyâseti'l-mülk*, thk. Rıdvan Seyyid (Beyrut: Dârü'l-Ulûmi'l-Arabiyye, 1987), 286-288; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *Devlet Yönetimi*, çev. Mehmet Ali Kara (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2003), 146-148; Mâverdî, *Nasîhatü'l-mülûk,* 210-211; Gazzâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk fî nâsîhâtü'l-mülûk,* 80-81; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Devlet Başkanına Öğütler*, çev. Osman Arpaçukuru (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2004), 265-266; Urmevî, *Âdâbü'l-mülûk bi'l-adl,* 1/136-137; Ebû Bekr Cemâlüddîn Muhammed el-Mısrî İbn Nübâte, *el-Muhtâr min kitâbi Tedbîri'd-düvel*, thk. Selvi Kandil Şelhâ (Beyrut: Merkezu İbni'l-Ezrak li'd-Dirâsâti't-Türâsi's-Siyâsi, 2012), 205.

üstlendiği bilinmektedir.[26] Yöneticinin halkla ve yakın çevresiyle ilişkisi bağlamında hâcib ve hâciblik, yöneticiyle irtibatı sağlayan bir araç olarak siyâsetnâme literatüründe önemli bir yere sahip olmuştur. Hâcibte bulunması gereken özellikler, bu konumdaki görevlinin kimleri sultanın huzuruna çıkaracağı, hâcib bulundurmanın fayda ve zararları gibi konular bu literatürde incelenir. Yöneticilerin kendilerine hâcib seçerken yumuşak yüzlü, iyi huylu, eli yüzü düzgün kişileri seçmeleri gerektiği ifade edilir. Çünkü hâcibin sultanın yüzünü temsil eden, sultanla görüşmek isteyenlerin ilk aşamada kendisiyle karşılaştığı bir kişi olduğu için onun hal ve tavırları kadar yüzünün de güzel olması gerektiği vurgulanır. Hâcibin efendisinin huyunu ve onun katında insanların hangi makamda olduğunu iyi bilmesi gerekir. Böylelikle o huzura kimlerin çıkacağını, ne zaman ve nasıl çıkaracağını bilir.[27]

Yöneticinin hâcib bulundurmasının bir gelenek ve zorunluluk olduğu vurgulanmış, bu bakımdan kendisini çevresinden ve tebaasından tamamen soyutlaması yanlış bulunmuştur. Hâcib bulundurulmadığı zaman huzura her kesimden kişilerin rahatlıkla girebileceği, bu nedenle yöneticinin hem can güvenliğinin tehlikeye düşebileceği hem de devlet sırlarının ifşa olabileceğine dikkat çekilmiştir. Aynı zamanda herhangi bir engele takılmaksızın yöneticinin huzuruna çıkılması onun saygınlığını ve sözünün tesirini de zedeleyebilmektedir. Bütün bu sebeplerle yöneticilerin hâcib bulundurması bir gereklilik olarak kabul edilmiştir. Ancak yöneticinin kendini halktan tamamen soyutlaması ve işlerini hâcibe bırakması ya da gerçek ihtiyaç sahiplerinin kendisine ulaşmasına engel olacak bir düzen kurması da uygun görülmemiştir. Bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen hadisler delil olarak gösterilmiştir.[28] Siyâsetnâme müelliflerinin hâcib bulundurma konusunda

---

[26] Abbâsî, *Âsârü'l-üvel*, 1(1)/187-188; İbnü'l-Ezrak, *Bedâi'ü's-silk*, 1/236-237; Ayrıca geniş bilgi için bkz. Abdel Hamid Saleh, "Ibn Khalaf", *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth v.dğr. (Leiden: Brill, 2004), 12/3/45; Aydın Taneri, "Hâcib", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/14/508.

[27] İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, 1/155; Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-Murâdî, *Kitâbü's-Siyâse evi'l-İşâre fî tedbîri'l-imâre*, thk. Muhammed Hasan İsmail - Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 34; Ebû Abdullah Muhammed b Ali el-Kalâi, *Tehzibü'r-riyase ve tertibü's-siyase.*, thk. İbrahim Yûsuf Mustafa Accu (Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 249; Urmevî, *Âdâbü'l-mülûk bi'l-adl*, 355; Abbâsî, *Âsârü'l-üvel*, 1(1)/187-188; İbnü'l-Ezrak, *Bedâi'ü's-silk*, 1/235-240, 310-322; Zeynüddîn Muhammed Abdurrauf b. Tâcülârifîn b. Ali el-Münâvî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye fî beyâni'l-âdâbi's-sultâniyye*, thk. Abdullah b. İbrahim en-Nâsır (Riyad: Câmiatü'l-Melik Suûd, 1434), 319-320.

[28] Ebü'l-Meali Bahaeddin Muhammed b Hasan İbn Hamdun, *et-Tezkiretü'l-hamdûniyye.*, thk. Bekr Abbas - İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1996), 8/198; Kalâi, *Tehzibü'r-riyase ve tertibü's-siyase.*, 247; Abbâsî,

yöneticiye tavsiyeleri, kendisini tehlikeye sokmayacak ve sır kalması gerekenlerin sır kalabileceği ölçüde kendini soyutlaması; bunun yanında halkın şikayetlerinden ve memurlarının durumundan bihaber olmayacak ölçüde de kolay ulaşılabilir olmasıdır. Bu konuda önceki hükümdarlarının geliştirmiş olduğu yöntemler örnek olarak verilmiştir. Bunlardan bir tanesi, Çin'deki bir hükümdarın ilginç olarak nitelendirilen uygulamasıdır. Bu hükümdar evinin içine bir çan astırır ve zincirini insanların kolayca geçebildiği bir yola kadar uzattırır. O zincirin başına da güvenilir korumalar koyar. Bir şikayeti olan mazlum bu zinciri salladığında hükümdarın evindeki çan çalar. Böylelikle çanı çalan mazlumu engelleyecek kimse olmaksızın korumaların nezaretinde emniyetli bir şekilde hükümdarın emriyle o kişi huzura çıkar ve şikayetini dile getirir.[29]

Bu nevi uygulamalrın ikinci örneğine Halife Mansur ile bir zahit arasında geçen konuşmada rastlanır. İlk olarak *Uyûnu'l-ahbâr'*da geçen bu anlatı hem mezâlim müessesesinin işleyişine hem de işlevine dair önemli bilgiler vermektedir. Bu menkıbeye göre Halife Mansur geceleyin dolaşırken bir zahidin isyan ve fesadın ortaya çıkmasına karşın yöneticilerin bunu engellememesinden dolayı Allah'a yakarışına şahit olur. Onu ertesi gün yanına çağırarak niçin böyle yakarışta bulunduğunu sorar. O da sözlerinden dolayı kendisine bir zarar verilmeyeceğinden emin olmak şartıyla açıklayacağını ifade eder. Mansur zahidin bu isteğine olumlu karşılık verir. Zahid de Mansur'a halife olarak Müslümanların canlarını ve mallarını korumakla yükümlü olduğunu ancak bunu başaramadığını, mal toplamakla meşgul olduğunu, halkla arasına hâcibler ve demir kapılar koyduğunu, sadece belirli kişilerin kendi yanına girip çıkabildiğini, zayıf ve mazlum kimselerin kendisine ulaşamadığını dile getirir. Bunu fark eden memurların halka zulmettiğini, bu sebeple isyan ve fesadın ülkede yayıldığını söyler. Bu görevlileri halifenin ataması sebebiyle onların suçlarından bizzat halifenin sorumlu olduğunu söyler ve devamında şu ifade eder:

> Haksızlığa uğrayan birisi dilekçesini bizzat sana vermek istediğinde onu bundan men ettiğini görür ve kendisini mezâlime bakan bir memurun kapısında bulur. Şikayet haberi haksızlığı yapan arkadaşlarına ulaştığında mezâlim memurunun bu durumu sana ulaştırmamasını ona tembih ederler. Memur da onlardan korkarak isteklerini yerine getirir… Şayet bu mazlum sesini duyurmak için gayret gösterse ve ısrarcı olsa

---

Âsârü'l-üvel, 1(1)/ 188-190; Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Mevsılî, *Hüsnü's-Sülûk*, thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1995), 109-110.

[29] Turtuşî, *Sirâcü'l-müluk.*, 1/224-225; İbnü'l-Mevsılî, *Hüsnü's-Sülûk*, 112.

> bu sefer de ağır bir sopaya çekilir ki başkaları bir daha böyle bir şeye kalkışmasın. Sen bunları görüyorsun ve engellemiyorsun. Ey Halife İslam'ın bekası nerede! Ey Müminlerin Emîri ben Çin'de bulunurken oranın melikinin aşırı bir şekilde ağladığını işittim. Çevresindekiler ona sabır telkin edince o da 'Ben bana isabet eden bir beladan dolayı değil kapımdaki mazlumların feryatlarını duyamadığım için ağlıyorum.' dedi ve sonra şöyle devam etti: 'Onları duyamasam da görebilirim. Halka haber salın. Sadece haksızlığa uğrayanlar kırmızı elbise giyinsin.' Sonra sabahın erken saatlerinde bir file binerek halkın arasında dolaşıp haksızlığa uğrayanları bulmaya çalıştı. Ey Müminlerin Emîri bu melik bir müşrik ve onun müşriklere rahmeti kendi cimriliğinin önüne geçti. Halbuki sen bir mümin ve Nebi'nin ehl-i beytinden olarak müminlere rahmetin cimriliğinin önüne geçemedi![30]

Bu hadiseden anlaşılacağı üzere yöneticilerin hâcib bulundurmaları salık verilmiş ve halkın şikayetlerinin kendilerine ulaşamayacak ölçüde halktan sakınmaları eleştiriye konu olmuştur. Bunun yanı sıra halkın şikayetlerini iletebileceği mezâlim görevlileri bulunsa da bu şikayetlerin doğrudan halife veya sultana iletilebileceği bir yolun daima açık olmasının gerekliliği vurgulanmıştır. Benzer bir vurgu Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-harâc'*ında da görülmektedir.[31] Yöneticinin hâcib bulundurmasının gerekliliği ve halkla arasına mesafe koymasının yerilmesine sebep teşkil eden husus, böyle olmadığında yöneticinin halkın durumundan haberdar olamayacak olmasıdır. Böylesi bir durumda görevli kişilerin halka nasıl davrandığı hususu kapalı kalacak, bu sebeple zulüm ve fesat toplumun tamamına sirayet ederek kötü sonuçlar doğacaktır. Bu konuda Mübarek b. Halil el-Urmevî'nin (683/1284) *Âdâbü'l-mülûk bi'l-adl*'deki pasajı siyâsetnâmelerin genel düşüncesini açık şekilde ifade etmektedir:

> Yöneticinin aklı, halkının durumunu tam olarak bilmeden kemale ermez. Halkın durumunu bilmesi de onların ahvali kendisine ulaşmadan tamam olmaz. Durumunun yöneticiye ulaşması ise ancak kapıların açılması, aradaki engellerin azaltılması (yani arada hâcib olmaksızın yöneticiyle görüşülebilmesi) ve mezâlim oturumu düzenlenmesiyle gerçekleşir. (…) Melik ve valilerden bir kısım vardır ki onlar ancak gerektiği kadar kendilerini halktan sakınır, bu halleri de herhangi bir iş veya durumun onlara gizli kalmasına yol açmaz ve hiçbir haksızlık da (onların bilgisi

---

[30] İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, 2/360-362; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 3/103-105; İbn Hamdun, *et-Tezkiretü'l-hamdûniyye.*, 3/212-214; Şeyzerî, *el-Menhecü'l-meslûk*, 736-737; Kalâi, *Tehzibü'r-riyase ve tertibü's-siyase.*, 318-319; el-Vezîr Ebû Sâlim Muhammed Ebû Sâlim en-Nâsıbî, *el-Ikdü'l-ferîd li'l-meliki's-saîd*, thk. Yûsuf b. Osman el-Hazîm (Beyrut: Merkezu İbni'l-Ezrak li'd-Dirâsâti't-Türâsi's-Siyâsi, 2013), 206-207.

[31] Ya'kûb b. İbrâhim b. Habîb el-Ensârî el-Kûfî Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, thk. Taha Abdurrauf (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.), 125.

> olmaksızın) yitip gitmez. Yine bir kısım melik ve valiler vardır ki kendilerini halktan sakınmadıkları hâlde birçok durumdan habersiz olurlar ve bu sebeple birçok haksızlığı göremezler. Ben halkın şikayetlerini dinleyen bir valiye şahit oldum. Onun hâcibleri kendisiyle halkın arasına girerdi ve o hâcibler yapılan zulme ortak olurlardı. Valinin huzuruna bir mazlum ya da ihtiyaç sahibi geldiğinde maruzatını uygun bir şekilde ifade etmeye cesaret edemezdi. Oysa vali tellallar çıkartıp "kimin bir ihtiyacı varsa gelsin, söylesin" diye emir vermişti. Halkın birçoğu haksızlığa uğramıştı. Hiçbiri hâcibler orada bulundukları için durumlarını iletmeye cesaret edemiyordu. İşte böylesi durumlarda bu tür hususlara dikkat etmek gerekir. İlk durumda halktan sakınmakta bir zarar yoktur. Asıl olan şey, övgüye mazhar olan orta yolu tutmaktır. Bu hususta halktan sakınmanın ölçüsü, valinin gizli kalması gereken şeyleri izhar etmemesi, ortaya çıkması gereken şeyleri ise âşikar etmesidir. Böylece hiçbir durum ona gizli kalmaz ve hiçbir haksızlık da o bilmeden yok olup gitmez.[32]

Burada da görüldüğü üzere hâciblik müessesesinin mezâlim düşüncesiyle ilişkisi hâcibin yönetici ve halk arasındaki iletişimi sağlayan bir araç olması hasebiyledir. Yöneticinin kendini hâcibler vasıtasıyla halktan soyutlaması ve onların şikâyetlerini doğrudan kendisine ulaştıramaması adaletin tesisi açısından büyük bir eksiklik olarak görülmüştür. Ayrıca bu tür bir uygulamanın diğer devlet görevlilerinin sultana şikayetlerin ulaşmadığından emin olmalarına ve halka zulümlerine devam etmelerine vesile olacağına vurgu yapılmıştır. Bunun akabinde ise sultanın devlet üzerindeki otoritesinin zayıflayacağı ve nihayetinde mülkünün zayi olacağı hatırlatılmıştır.[33]

C. Yöneticinin Mezâlim Oturumu Düzenleme Görevi

Siyâsetnâmelerde mezâlime yer verilen bir diğer konu ise yöneticinin görev ve sorumluluklarının ele alındığı kısımlardır. [34] Bu türdeki metinlerde yöneticinin bir takım dinî

---

[32] Urmevî, *Âdâbü'l-mülûk bi'l-adl,* 1/356.

[33] Turtuşî, *Sirâcü'l-müluk.*; İbnü'l-Mevsılî, *Hüsnü's-Sülûk*, 109; İbnü'l-Ezrak, *Bedâi'ü's-silk,* 1/318-319.

[34] Devlet başkanının görevleri ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Paul Heck, "The Role of Law in 'Abbasid Political Thought From Ibn al-Muqaffa' (d. 139/756) to Qudāma b. Ja'far (d. 337/948)", *'Abbasid Studies: Occasional Papers of the School of Abbasid Studies,* ed. J. E. Montgomery (Leuven: Peeters, 2004), 83-109; Hüseyin Çeliker, "İslâm Hukuku'nda Devlet Başkanlığı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/26-27 (2008), 291-295; Müddessir Demir, *Mâverdî'nin el-Ahkâmü's-Sultâniyye'si İle Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinin Siyâsî-Fıkhî Ahkâm Açısından Mukayesesi (İmâmet Konuları Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 179-194; Özkan Kerimoğlu, "Mâverdî'nin Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn Adlı Eserinde Dünya Düzeninin Islahı İçin Zorunlu Gördüğü Kaideler Üzerine Bir Değerlendirme", *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2021), 114-115.

ve siyasî görevleri olduğu fikri yoğunluklu bir biçimde işlenmesine karşın bu hususların bir başlık altında ve toplu bir şekilde ifade edilişi Mâverdî'nin eserlerinde açıkça görülmektedir. Mâverdî'den önceki müellifler eserlerinde halife veya sultanın halka karşı sorumlulukları ve görevlerini dağınık bir vaziyette ve yeri geldikçe zikrederken, Mâverdî farklı türlerde kaleme aldığı eserlerinde sistemli ve daha hususi bir çerçevede işlemektedir.

Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'sinde imâmet akdini incelediği ilk bölümde halifenin genel işlerle ilgili on görevi olduğunu ifade eder.[35] Müellif devlet başkanının görevleri arasında saydığı on madde içerisinde mezâlime doğrudan yer vermez. Ancak siyâsetnâme tarzında kaleme aldığı diğer iki eserinde devlet başkanının bir görevi olarak mezâlimi bu sıralamanın içerisine dahil eder.[36]

Dini ve dünyevi açıdan hayatın ilke ve kurallarını ele almayı hedefleyen *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'de devlet başkanının görevlerine temas eden Mâverdî, eserin "Edebü'd-dünyâ" adlı dördüncü bölümünde dünyada düzen ve istikrarın sağlanabilmesi için başlıca altı şartın bulunması gerektiğine işaret eder: "Tâbi olunan bir din, güçlü(kâhir) bir sultan, kapsayıcı adalet, emniyet, yaygın refah ve emel." Bu altı şart birbirine bağlı olarak dünyada düzen ve istikrarın oluşmasını temin eder.[37] Mâverdî'ye göre, din ve dünya saadetini elde

---

[35] Bunlardan birincisi, dinin belirlenen usulü üzere korunmasıdır. İkincisi, zalimin haddi aşmaması, mazlumun güçsüz kalmaması adına davalılar arasında hükümleri tenfîz etmektir. Üçüncüsü, İslam beldesini himaye etmek ve mukaddesatı korumaktır. Dördüncüsü, hadleri uygulamaktır. Beşincisi, düşmanlara karşı tahkimat ve harp hazırlığı yapmaktır. Altıncısı, Küffara karşı cihad etmektir. Yedincisi, şeriatın nas ve ictihad yoluyla koyduğu kurallar doğrultusunda zekât ve vergi toplamaktır. Sekizincisi, beytü'l-mâlden hak sahiplerine vakitlice ödeme yapmaktır. Dokuzuncusu, devlet işleri için görevliler tayin etmektir. Onuncusu, halkın durumunu yakından takip etmek ve onları ilgilendiren işlerle bizzat ilgilenmektir. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 40.

[36] Bu konudaki bilgilerini ve kıymetli görüşlerini benimle paylaşan Müddessir Demir'e şükranlarımı sunuyorum.

[37] Din kişide bir iç otorite fonksiyonuna sahip olup ahlâkî şuur halinde nefsin dizginlenmesini sağlar. Ancak herkes akıl ve din ölçülerine göre davranmayabilir. Bu eksikliği siyasî otorite doldurur. Hem dış dünyada hem de kişinin ahlâkî yapısında düzenin sağlanması için adalete ihtiyaç vardır. Her durumda adalet, ifrat ve tefrit şeklindeki aşırı tutumlardan uzak bir davranış biçimidir. İnsanların huzurlu yaşaması, gayretlerinin verimli olması, suçsuzun emniyet içinde bulunması, zayıfın rahat etmesi genel güvenliğe bağlıdır. Refahın yaygınlaşması geçimi kolaylaştırır, kıskançlıkları azaltır, ilişkileri güçlendirir. Nihayet insanların gelecek için ümit ve emel taşımaları sayesinde dünya mâmur olmakta ve dünyanın imarı işi nesilden nesile intikal etmektedir. Mustafa Çağrıcı, "Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/407; Ayrıca bkz. Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 148-161.

etmek ve halkına karşı sorumluluklarını yerine getirmek için ise yöneticinin üstlenmesi gereken görevlerşunlardır:

1. Dini tahriften korumak ve insanları dini ihmal etmeden yaşamaya sevk etmek.
2. Ülke topraklarını himaye etmek ve halkın dinini, canını ve malını düşmanlara karşı savunmak.
3. Maslahat mucebince şehirleri imar etmek ve yollar yaptırmak
4. Beytülmâlin gelir ve giderlerini adaletsizliğe mahal vermeden dinin belirlediği esaslara göre tanzim etmek.
5. Mezâlim oturumlarına sabırla devam ederek halk arasında cereyan eden davalara adalet ilkesine uygun bir şekilde hüküm vermek.
6. Haddi gerektiren suçlara had cezasının uygulanmasını temin etmek.
7. Devlet görevlilerini kifayetli ve güvenilir kişilerden seçmek.[38]

Devlet başkanı bu şartlara riayet ettiği takdirde hem Allah'a karşı görevini yerine getirmiş olacağından O'nun rızasını kazanacak hem de halkının sevgisini, saygısını, yardımını ve desteğini alacaktır. Bu vazifelerini yerine getirmediği takdirde ise, ahirette hesaba çekilip cezalandırlacağı gibi halkının da günaha girmesine ve isyan etmesine sebep olacaktır. Devlet başkanı bu görevini hakkıyla ifa ettiğinde raiyesi de ona karşı üç şartı yerine getirmekle sorumlu olacaktır: İtaat, nasihat ve sevgi.[39] Devlet başkanının görevlerini yerine getirip getirmemesiyle ilgili belirlenen bu çerçeve, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'deki ifadelerle de büyük oranda uyumludur.[40]

Mâverdî'nin devlet başkanının görevleri ile ilgili en geniş açıklamalara yer verdiği eseri *Nasîhatü'l-mülûk*'tur. Eserin Mâverdî'ye aidiyeti bir tartışma konusu olsa da müellifin diğer eserleriyle uyumu bu eserin Mâverdî'ye ait olduğu kanaatini güçlendirmektedir.[41]

---

[38] Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 151.

[39] Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 151-153.

[40] Bkz. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 40-41.

[41] Mâverdî ve eserleriyle ilgili çeşitli tahkik ve araştırmaları bulunan ve Nasîhatü'l-mülûk'un tahkikli bir basımını gerçekleştiren Fuâd Abdülmün'im Ahmed'e göre eser Mâverdî'ye ait değildir. Muhakkik eser içerisinde yer verilen bazı görüşlerin Mâverdî'nin görüşleriyle ve mensup olduğu Şâfiî mezhebiyle çelişkili olması sebebiyle eserin ona ait olamayacağı iddiasında bulunur. Fuâd Abdülmün'im, bu eserin h. 322 senesinde vefat eden ve siyaset alanında eserleriyle tanınan Ahmed b. Sehl el-Belhî'ye ait olabileceğini söyler. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, *Ebü'l-Hasen el-Mâverdî ve kitâbu Nasîhatü'l-mülûk* (İskenderiyye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmi'a, ts.), 13-70; Sonrasında bu aidiyet meselesini ele alan Seyyinâsır, Nasîhatü'l-mülûk'un Mâverdî'nin diğer eserlerinde geçen ortak kavramsallaştırmayı kullandığını ifade ederek eserin

Genel olarak devlet başkanına yönelik nasihatler içeren eserin mukaddimesinde Mâverdî, eseri devlet yöneticilerine bir nasihat, muhabbet ve şefkat vesilesi olması amacıyla kaleme aldığını ifade eder. On bölümden meydana gelen eserde devlet başkanlarında bulunması gerekli vasıflar, toplumda mefsedetlerin zuhur etmesi durumunda alınması gerekli tedbirler, devlet başkanının memurlarını seçerken dikkat etmesi gereken hususlar, vergi mekanizmasının nasıl işletilmesi gerektiği, malın halk arasında nasıl dağıtılacağı ve istişarenin önemi gibi konular ele alınmaktadır.[42]

Nasîhatü'l-mülûk'un yedinci bölümü devlet başkanının umuma müteallik siyasetine tahsis edilmiştir. Genel olarak yöneticinin halkla ilişkisinin irdelendiği bu başlık altında devlet başkanının Allah'a ve halka karşı bazı sorumluluklarına dikkat çeken Mâverdî, diğer eserlerine nazaran devlet başkanının görevlerini çok daha ayrıntılı incelediği bu bölümde yöneten-yönetilen ilişkisi bağlamında mezâlimin önemine ve işlevine dikkat çeker. Devlet başkanı şayet halka itaati, nasihati, yardımlaşmayı, haraç ve vergi ödemeyi, zimmîlerin cizye, müslümanların ise zekât vermesini emrediyorsa onun da tebaasına karşı bazı görevleri yerine getirmesi gerekir. Eserde bu çerçevede üzerinde durulan vazifeler şunlardır: Dini yüceltmek, halkı dinin ilke ve öğretilerine sevk etmek, Cuma, bayram ve mübarek gecelerin namazlarını kıldırmak, haccın menâsikine öncülük yapmak, yoksulluğu gidermek, düşmanlarla savaşmak, şehirleri imar etmek, yolları güvenli kılmak, hak sahiplerinin haklarını korumak, zalime karşı mazlumu, güçlüye karşı zayıfı koruyarak aralarında adaleti tesis etmek, halkın canını, ırzını ve malını muhafaza etmek, Allah'ın koyduğu hadleri kimseye iltimas geçmeden, zulmetmeden, hevâ ve hevese kapılmadan

müellife ait olduğu kanaatine varır. Muhammed Allâl Seyyinâsır, "Kitâbü'l-Mâverdî fî Nasîhatü'l-mülûk", *Mecelletü'l-Akademiyye* 4 (1987), 149-192; Eser üzerine bir doktora çalışması hazırlayan Mustafa Sarıbıyık, Mâverdî'nin ilmi şahsiyetinin eseri kaleme alabilecek yetkinlikte olduğuna vurgu yapar. Eserin müellifin diğer eserlerindeki özellikle fıkhî görüşlerdeki farklılıklar için yeni bir iddia ortaya atar. Bu farklılıkların eserin günümüze ulaşan tek nüshasının müstensihi ve mümlîsinin istinsah edildiği dönemin pratiklerini dikkate alarak değişiklikte bulunmuş olmaları ihtimalidir. Mustafa Sarıbıyık, *Mâverdî'nin Nasîhatü'l-mülûk'u ve Siyasî Görüşleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 27-30; Ayrıca bkz. Demir, *Mâverdî'nin el-Ahkâmü's-Sultâniyye'si İle Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinin Siyâsî-Fıkhî Ahkâm Açısından Mukayesesi*, 53.

[42] Demir, *Mâverdî'nin el-Ahkâmü's-Sultâniyye'si İle Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinin Siyâsî-Fıkhî Ahkâm Açısından Mukayesesi*, 53.

tatbik etmek, Sünnet'e uygun olarak ve şeriatın gerektirdiği şekilde beytülmâldeki hakları eksiksiz bir şekilde yerlerine teslim etmektir.[43]

Mâverdî konuya dair bu genel çerçeveden sonra söz konusu görevleri "din ve dünya saadetini tahakkuk ettirecek on haslet" şeklinde daha anlaşılır kılmaya çalışır. Bu hasletler sırasıyla şunlardır:

1. Yönetici şeriatın zahirine göre hüküm vermeli, hisbenin alanına girdiği şekliyle iyiliği emredip kötülükten alıkoymalıdır. Bu görevini avam ve havası birbirinden ayırmadan yerine getirmelidir.
2. Yönetici ülkeyi mâmur kılmalı, tebaasını düşman saldırılarından korumalı, halkın maişetini rahatlıkla temin etmesi için uygun ortamı hazırlamalıdır.
3. Yönetici şer odaklarının, kötülük ve fesatla uğraşanların hakkından gelmeli, onlara şeriatın uygun gördüğü çerçevede sınırları aşmadan müstahak oldukları cezayı vermelidir.
4. Yönetici insanlar arasında cereyan eden haksızlık (mezâlim) ve davalarda hâkimlik yapmalı; onların delil ve şahitliklerini nasslara uygun şekilde dinlemeli ve taraflar arasında hakkın gerektirdiği şekilde hüküm vermelidir. Bunun yanı sıra insanlar arasında hüküm verecek hâkimleri dindar, fakih, güvenilir ve vakur kişilerden seçerek atamaya gayret göstermelidir.
5. Yönetici insanların sosyal tabakalarını bilerek onların maişetini yaptıkları görev ve sosyal tabakalarına uygun olarak karşılamalıdır.
6. Yönetici halkı kendi, avânesi ve devlet memurlarının yapmış olduğu zulmünden korumalı. Bu konuda adaleti tesis etmelidir.
7. Yönetici halkın her tabakasından kendisine cereyan eden olaylar hakkında bilgi sağlayacak casuslar bulundurmalıdır.
8. Yönetici kendisine bir haber ulaştıracak, yapılan bir haksızlığı şikâyet edecek (*mütezallim*) ve ehl-i nasihatin kendi huzuruna çıkmasını kolaylaştırmak için kapılarını açık tutmalı ve aradaki engelleri kaldırmalıdır.

---

[43] Mâverdî, *Nasîhatü'l-mülûk,* 199.

9. Yönetici yukarıda görevi olarak zikredilen bu araştırma ve incelemelerini mâlâyâni için değil bilakis hakkında gerekli tedbir ve hükmü yerine getirmek için yapmalıdır.
10. Yönetici kendisi ve nâib kıldığı kimseler dışında buyruk sahibi otoritelerin ortaya çıkmasına ya da halkın birbirine tasallut etmesine imkân tanımamalıdır.[44]

Mâverdî, yöneticinin görevlerini sıraladığı diğer eserlerinden farklı olarak *Nasîhatü'l-mülûk*'te bu görevlere ayrıntılı şekilde açıklamalar ekler. Bu bu çerçevedeki değerlendirmelerde yöneticinin halkın şikayetlerini dinlemesi ve adaleti tesis etmesi bağlamında mezâlime geniş yer verilir. Yukarıdaki mezkûr on haslet içerisinde dördüncü sırada yöneticinin hâkimlik görevi ele alınmaktadır. Bu görevin altında Mâverdî, insanların birbirine yapmış olduğu haksızlıkları gidermek için yöneticinin mezâlim mahkemeleri kurması ve burada şeriatın mucebince karar vermesi gerektiğini ifade eder. Yönetici, bizzat kendisi hâkimlik yapabileceği gibi kadılar tayin ederek de bu görevi yerine getirmiş olur. Devlet başkanı hâkimlik yapacak kişileri seçerken onların dindar, fakih, güvenilir ve vakur kişiler olmasına dikkat etmesi gerekir. Aynı zamanda onların halkın malına tamah etmemesi ve adaletten sapmaması için maişetlerini karşılaması gerekir. Sonrasında kadının muhakeme esnasında uyması gereken kuralları ifade etmek için Mâverdi, Hz. Ömer'in Ebû Musâ el-Eş'arî ve Ebû Süfyân'a gönderdiği mektuplara yer vererek bu görevle ilgili açıklamalarına son verir.[45]

Yöneticinin halka zulmetmemesi, ayrıca diğer devlet memurlarını da bundan alıkoymasıyla ilgili görev kapsamında mezâlim oturumu düzenlemenin bu zulmü engellemede çok büyük faydası olduğunun altını çizen Mâverdi, bu tür bir haksızlığı engellemeye sadece devlet başkanının gücünün yetebileceğini ifade eder. Halk birbirine zulmettiğinde bu zulmü oradan kaldıracak merci yine devlet başkanıdır. Şayet devlet başkanı halka zulmederse bu zulmü ortadan kaldıracak bir güç yoktur. Böyle bir durum sadır olduğunda zulüm diğer devlet görevlilerine ve hatta toplumun tamamına sirayet eder. Bunun önüne geçmek için adalete ihtiyaç vardır. Mâverdî yaptığı bu açıklamalardan sonra adaleti "Allah'ın emirlerine uymak, enbiyâ ve evliyaların salih sünnetini benimsemek ve örnek

---

44 Mâverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 199-225.

45 Mâverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 202-205.

gösterilen hukemânın yolunu tutmak" şeklinde tanımlar. Bu bağlamda halka karşı adaletli davranan yöneticilerle ilgili birtakım tarihsel örneklere başvuran müellif, Hz. Peygamber'den alacağını temin etmek için mahkemeleşen ve ona kötü söz söyleyen bir yahudinin sahabîler tarafından uyarılması üzerine Hz. Peygamber'in yahudiyi koruması, Hz. Ömer'in Zeyd b. Sabit'in, Hz. Ali'nin de Kadı Şurayh'ın huzurunda kendilerinden davacı olan kişilerle mahkemeleşmelerini âdil siyasetin örnek tezahürleri olarak gösterir. Hint ve Sâsânî devlet geleneklerinde mevcut olan mezâlim oturumu örneklerine de yer veren Mâverdî, Sâsânî meliklerinin Nevruz ve Mehrecân bayramlarında haklın hem kendileri hem de devlet yöneticilerine yönelik şikayetlerini topladıklarını, mobedânın huzurunda düzenledikleri mezâlim oturumunda önce kendilerine yöneltilen şikayetlerin karara bağlanmasını sağladıklarını, sonrasında ise devlet görevlilerine yöneltilen şikayetleri inceleyip ve karar verdiklerini aktarır. Aristo'nun İskender'e bu adeti devam ettirmesi ve asla terk etmemesi tavsiyesine dikkat çeken müellif, mezâlim oturumlarının daha sık yapılmasının zulmü engelleme noktasında çok büyük yarar sağlayacağının altını çizer. İslam halifelerinden Me'mun'un da bu adeti devam ettirdiği, halkın şikayetlerini dinlemek için haftanın belirli günlerinde güneş batana kadar mezâlim oturumunu devam ettirdiği bilgisi de bu bakımdan kayda değerdir. Bu oturumlarda Halife Me'mun'un oğlu Abbas'ı şikayet eden yaşlı kadını dinledikten sınra lehinde karar vermesi örnek alınacak bir davranış olarak takdim edilir.[46]

Mâverdî, devlet başkanının halkın kendisine ulaşabilmesini sağlaması göreviyle ilgili değerlendirmelerinde bu çerçevedeki görevin mezâlimle ilişkisine de temas etmektedir. Yöneticinin halkın kendisine ulaşmasını engelleyen hâcibler edinmesinin çok büyük fesada yola açacağını dile getiren müellif, bu tür bir tutumun üç sebepten meydana gelebileceğini ifade eder. Birincisi, yönetici cahildir; cehaletinin insanlar tarafından bilinmemesi için kendisini gizler. İkincisi, yönetici cimridir; insanların kendisinden bir şey talep etmesini istemediğinden kapılarını kapatır. Üçüncüsü, insanların kendisine zarar vereceğine dair bir vesvesesi vardır; bu sebeple kapılarını kapalı tutar. Her ne sebeple olursa olsun yönetici kapılarını halka kapattığı zaman diğer devlet görevlileri işledikleri zulmün devlet başkanına ulaşmayacağından emin olur ve bu durum fesada sebebiyet verir. Bu hususta yöneticiye

---

[46] Mâverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 208-213.

düşen görev bir Hint melikin ahidnamesine atıfla ifade edilmektedir: "*Bilinmelidir ki bir yöneticinin görevi halkının durumunu bilmeden tamam olmaz. Halkın durumunu bilmesi de onların kendi hallerini yöneticiye ulaştırabilmesiyle mümkün olur. Bu da ancak yöneticinin kapsını açması, yumuşak davranması ve mezâlim oturumu düzenlemesiyle gerçekleşir. Yönetici bunları yerine getirirse memurları kendisinden çekinir, haksızlık yapmaktan korkarlar. İnsanlar da valileri olmadan birbirlerine karşı âdil olurlar. Unutulamamalıdır ki yönetici hem kendi yaptıklarından hem de tebaasının yaptıklarından sorumludur.*"[47] Çalışmanın bir önceki başlığında ifade edildiği gibi burada da devlet başkanı halkın kendisine ulaşabilme imkanını sağlama, zulmü engelleme ve mazlumu koruma görevini mezâlim oturumu düzenlemek suretiyle yerine getireceği ifade edilmiş ve mezâlimin yöneten-yönetilen irtibatını sağlayan en temel araç olduğu vurgulanmıştır. Bu çerçevedeki değerlendirmelerde mezâlimle ilgili hususların yöneticinin görev ve sorumlulukları arasında esaslı bir konumda olması bir taraftan mezâlime duyulan ihtiyaca işaret ederken diğer yandan "din ve dünya saadetini tahakkuk ettirecek" vazifelerin arasında mezâlimin de merkezî bir yer işgal ettiği vurgulanmaktadır.

Mâverdî'nin *Nasîhatü'l-mülûk*'ünde olduğu gibi geniş açıklamalarla desteklenmiş olmasa da sonraki müelliflerin de yöneticinin görevleri için benzer tasnifler yaptıkları anlaşılmaktadır. Bunun önemli bir örneğine Eyyûbî müelliflerinden Şeyzerî'nin *el-Menhecü'l-meslûk* eserinde rastlıyoruz. Metinde yöneticinin sahip olması gereken erdemlerden biri olan adalet üst başlığı altında yöneticinin adaleti tesis etmek için on önemli haslete sahip olması gerektiği ifade edilmektedir:

> Birincisi, İslam dinin şiarlarını ayakta tutmak ve yaymak, dini müesseseleri korumak, insanları eksiksiz olarak dinin gereklerine göre amel etmeye sevk ve teşvik etmektir. İkincisi, ülkeyi savunmak, din düşmanları, zalimler ve azgınlardan fakir ve zayıf kişilerin mallarını ve canlarını koruyarak onlara sahip çıkmaktır. Üçüncüsü, halkın iş ve maslahatlarını hakkıyla düzenlemek, refahı ülkenin her bir köşesine taşımak, memleketi bayındır kılmak, yolları eşkıya ve soyguncular dan temizleyerek güvenliği sağlamaktır. Dördüncüsü, merkezden uzaktaki valileri fakir ve zayıfların haklarını nüfuz sahibi ve zorba kişilere yedirmemeleri için devamlı gözetim altında tutmaktır. Zira bu kişilerin yaptığı haksızlıklardan da bizzat sorumlu olan hükümdardır. Beşincisi, ordunun ve devlet görevlilerinin durumlarını incelemek, ordu komutanlarının askerlerin erzak ve maişetini eksiksiz ve zamanında ödediğini

[47] Mâverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 215-217.

> kontrol etmektir. Altıncısı, yöneticinin mezâlim oturumu düzenleyerek davacıların davalılardan haklarını şeriata uygun bir şekilde almasını sağlayıp, haklıyı haksızdan ayırt edip zulmü engellemektir. Yedincisi, memurlar ve hak sahiplerinin hazineden alacaklarını rütbesine göre fazlalık ve eksiklik olmaksızın tam olarak almasını temin etmektir. Sekizincisi, hakkında had cezası sabit olan suçlulara şeriatın ön gördüğü cezaların uygulanmasını sağlamaktır. Dokuzuncusu, görev tevdi edilecek kişileri, valileri, kadıları ve memurları o iş için mahir, o görevin inceliklerine vakıf, güvenilir, anlayışlı ve dirayetli kişilerden seçip liyakate göre atama yapmaktır. Onuncusu, kadı ve muhtesiplerin verdiği hükümlerden bir şekilde mevkuf halde bulunan davalar ile hakkında hüküm verilen kişinin güçlü biri olması sebebiyle kadı ve muhtesiplerin hüküm vermekten aciz olduğu davalarda hükmün şeriatın gereğine uygun bir şekilde tenfiz edilmesini sağlamaktır.[48]

Şeyzerî, yöneticinin adaleti tesis etmek için mezâlim oturumu düzenlemesini temel bir görev olarak belirlemektedir. Bunun yanında Mâverdî'nin mezâlim kapsamında değerlendirdiği güçlülere karşı zayıfı koruma, devlet görevlilerinin halka zulmetmesini engelleme, yargı mensuplarının bakmaktan aciz olduğu davalara bakma görevlerine de ayrıca dikkat çekilmektedir. Şeyzeri, yukarıda zikredilen bu maddelerin tamamına mezâlim oturumlarına ayırdığı özel başlık içerisinde atıfta bulunur. Mezâlim oturumu düzenlemenin yöneticinin temel görevleri arasında yer aldığına işaret eden bu atıf, aynı zamanda adaletin tesisi ile mezâlim oturumu düzenleme arasında kurulan bağı göstermesi açısından da önemli bir yere sahiptir.

Bir başka Eyyûbîler dönemi müellifi olan Ebû Sâlim en-Nâsıbî (ö. 652/1254), yöneticinin görevleriyle ilgili değerlendirmelerinde "Allah'ın saltanat nimetiyle rızıklandırdığı, kullarını gözetme ve beldelerini koruma konusunda kendine naib kıldığı" melikin şu on yükümlülüğü yerine getirmekle mükellef olduğunu kaydetmektedir. Bunlardan dokuzuncu vazife olarak belirlenen husus doğrudan mezâlimle irtibatlıdır. Buna göre "hakszılıkları ortaya çıkarmak ve nihayet engellemek için aklın ve adaletin gerekliliklerini yerine getirerek suretiyle belirli günlerde mezâlim oturumu düzenlemek" yöneticinin yerine getirmekle yükümlü olduğu temel bir vazifedir.[49] Kuşkusuz, mezâlimle

---

[48] Şeyzerî, *el-Menhecü'l-meslûk*, 249-254.

[49] Bu çerçevede belirlenen diğer görevler şunlardır: Birincisi diğerlerinde olduğu gibi İslâm dininin korunmasıdır. İkincisi, kale ve tahkimatları kontrol etmek ve mamur kılmaktır. Üçüncüsü, yolların emniyetini sağlayarak bozguncu ve haddi aşanları def edecek siyaseti uygulamaktır. Dördüncüsü, hadleri mûcebince uygulamaktır. Beşincisi, kadı ve hakimlerin eliyle şer'î ahkâmın uygulanmasında devamlılığı sağlamaktır. Altıncısı, emirlerin ve askerlerin iktâlarını ve halktan hak sahibi kimselerin maişetlerini

ilgili hususun dinin ve İslâm havzasının korunması, hadlerin ikame edilmesi gibi temel görevlerle birlikte zikre konu edilmiş olması mezâlime atfedilen önemi göstermesi açısından dikkate değerdir. Devlet başkanının görevleriyle ilgili çizilen bu çerçeve Mısırlı Memlük müellifi Ali b. Muhammed el-Gazzâlî'nin (ö. 878/1473?) *Tahrîrü's-sülûk fî tedbîri'l-mülûk*'ünde de birebir benimsenmiştir.[50]

Zekeriyya el-Kazvînî (ö. 682/1283) ansiklopedik tarzda kaleme aldığı *Müfîdü'l-ulûm*'da "Saltanat ve İmamet İçin Gerekli Evsaf" başlığı altında her sultanın, halifenin, vezirin ya da reisin saltanatı hak etmesi ve ehliyetini tekamüle ulaştırması için yedi haslete sahip olması gerektiğini söyler. Bu hasletleri dinin ve "mezhebin" korunması, İslam beldesinin savunulması, beldelerin mamurluğunun korunması, haksızlıkların giderilmesi, vergilerin toplanması, hadlerin uygulanması ve devlet görevlilerinin seçilmesi şeklinde sıralayan Kazvînî, haksızlıkların giderilmesiyle ilgili görevin gereğini yerine getirmek ve böylelikle zayıfın hakkının güçlüden alınabilmesi için devlet başkanının bu amaca matuf mezâlim oturumları düzenlemesinin gerekliliğine vurgu yapmaktadır.[51] Kazvînî tarafından çizilen bu çerçeve, esasen Mâverdî'nin *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'deki ilgili değerlendirmelerden iktibas edilmiş görünse de müellifin haksızlıkların giderilmesiyle ilgili görevi mezâlim oturumu düzenleme olarak yorumlaması son derece önemli bir katkıdır.

Eyyûbî-Memlük âlimi, Hasan b. Abdullah el-Abbâsî, *Âsârü'l-üvel fî tertîbi'd-düvel*'de, raiyyenin melik üzerindeki haklarını bahse konu ettiği bölümde yöneticinin halka karşı şefkat, inayet, teellüf ve rıfk sahibi olması bunun yanında halkı himaye etmesi, düşmana karşı koruması, yolları ve şehirleri eşkıya ve hırsızlardan temizlemesi gerektiğini ifade eder. Yine zalimlere karşı mazlumu koruması, halkının sorunlarını öğrenmeye çalışması, şikayetlerine ve ihtiyaçlarına cevap vermesi, hacı ve yolcuların durumlarını

---

belirlemektir. Yedincisi, hazine gelirlerini farklılıkları dikkate alınarak adalet ve hakkaniyete göre toplamaktır. Sekizincisi, güvenilir ve emin kimseleri yetkinliklerine göre devlet görevlerinde istihdam etmektir. Onuncusu ise ortaya çıkan yeni durumlara muttali olmak ve onları incelemektir. . Nâsıbî, Allah'ın naibi konumundaki sultanın bu görevleri yerine getirdiğinde beldesini korumuş olacağını, Allah'ın kulları üzerinde ona verdiği görevi yerine getirmiş olacağını zikreder. Bkz. Ebû Sâlim en-Nâsıbî, *el-Ikdü'l-ferîd,* 246-248.

[50] Ali el-Gazzâlî, *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi*, 53-55 (kaynak metin 180-182).

[51] Kazvinî, *Müfîdü'l-ulûm*, 318.

araştırıp ihtiyaçlarını gidermesi ve ehl-i zimmetin hak ve sorumluluklarını yerine getirdiğini kontrol etmesi gerektiğini Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn den örnekler vererek açıklar.[52] Abbâsî tarafından dikkat çekilen zalime karşı mazlumu koruma ve halkın şikayetlerini dinleme gibi görevler mezâlim düşüncesini bir bakıma besleyen hususlar olması hasebiyle mezâlimle irtibatlıdır.

Görevler konusuyla irtibatlı olarak literatürde yöneticinin bir gününü tanzimi ile ilgili verilen tavsiyeler içerisinde de mezâlim oturumu düzenlemenin önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Seâlibî, devleti yöneten kişiye günlerini dörtlü şekilde taksim ederek bir gününü ibadete, sonraki gününü nimetlerin şükrüne, üçüncü gününü mezâlim oturumu düzenlemeye ve son gününü de ihsan ve ikramda bulunmaya ayırması tavsiyesinde bulunur.[53] Resûlî ise melikin bir gününü dörde ayırmasını bir kısmını ibadetle, bir kısmını memleket meseleleri ve halkın şikayetleriyle, bir kısmını alimlerle ve bir kısmını da istirahatle geçirmesi gerektiğini söyler.[54] Bu çerçevedeki değerledirmeler mezâlimle ilgili vurguların merkezi olması, bu hususta yöneticiye sorumluluk yüklenmesi ve hatta bu sorumluluğun devlet işleriyle ilgili diğer bütün meselelerle aynı mesabede görülmesi konuya atfedilen önemi göstermesi bakımından kayda değerdir.

D. Adaletin Tesisi yahut Dâire-i Adâlet

Siyâsetnâme-nasîhatnâmelerde mezâlimle ilgili değerlendirmelere rastlanan bir diğer başlık adalet ve adaletle ilgili konulardır. Adaletin çeşitleri, âdil yöneticinin vasıfları, zulmün men edilmesi, adaletin tesisi gibi konular çoğu zaman mezâlim oturumu düzenlenmesine dair tavsiyeleri de bünyesinde barındırmaktadır. Bunun yanı sıra yukarıda örnekleri verildiği üzere İslamiyet'ten önceki Pers ve Hint devletlerindeki yöneticilerin düzenledikleri mezâlim oturumlarından anekdotlara ve İslam devletlerindeki halife ve

---

52 Abbâsî, *Âsârü'l-üvel*, 1(1)/94-97.

53 Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail Ebû Mansur es-Seâlibî, *Kitâbü'l-Emsâl müsemmâ bi'l-ferâid ve'l-kalâid* (Mısır: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye'l-Kübrâ, 1909), 47; Benzer bir tavsiye Tehzibü'r-Riyase'de de geçmektedir. bkz. Kalâi, *Tehzibü'r-riyase ve tertibü's-siyase.*, 120-121.

54 Abbâs b. Ali b. Dâvud er-Resûlî, *Nüzhetü'z-zürefâ ve tuhfetü'l-hulefâ*, thk. Muhammed eş-Şuaybî (b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-Hukûmiyye, 2006), 44.

sultanların mezâlim oturumlarına dair örneklere yer verilmekte ve bütün bu hususlar yöneticinin adaletinin bir göstergesi olarak takdim edilmektedir.

Adaletin tesisi ile mezâlim arasındaki irtibatı gösteren en önemli vurgulardan birisi adalet dairesi kavramıdır. Adalet dairesi, tarihi açıdan kökeni Sümerlilere dayandırılan, Sâsânîler öncesi İran, Mezopotamya ve Hint kaynaklarında yer bulan, adalet çerçevesinde dizilmiş şekline Sâsânîler ve Helenistik dönemdeki eserlerde rastlanan, İslam kaynaklarında ise dönüşerek ve zenginleşerek vücut bulan bir kavramdır. Siyasî yönüyle adalet dairesi, askeri, ekonomik ve sosyal açıdan tarıma bağlı ve meşruiyetini din ve hukuktan alan devlet ve sultanını adalet vasıtasıyla iyiliğe ve kemale ulaştırmak gayesiyle topluma nizam vermesi şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanım dikkate alındığında, devlet ve toplum nizamını ifade eden bu kavram, siyasî-idarî, dinî-hukukî, askerî, iktisadî ve içtimaî unsurlar ile bu unsurlar arasındaki ilişkileri adalet temelinde tanımlayan ara unsurlardan oluşmaktadır.[55]

Adalet dairesi kavramı ile mezâlim arasındaki ilişkiyi ilk tespit eden araştırmacı Linda Darling'tir. O, "Medieval Egyptian Society and the Concept of the Circle of Justice"[56] başlıklı makalesini, daire-i adalet kavramının Memlük siyasetinde ve siyaset düşüncesinde belli bir yeri olduğunu ispat etmeye matuf bir amaçla kaleme almıştır. Darling, Anna Brodbridge'in adalet dairesini Osmanlılara aktarıcısı olarak İbn Haldun'un (ö. 808/1406) kendi yaşadığı topluma etki etmediği iddiasına karşı çıkar.[57] Ona göre tam aksine Fatımi, Eyyûbî ve Memlükler'de adalet dairesi kavramı varlık bulmuş ve bu toplumlara etki etmiştir. Memlükler dönemindeki Mısırlıların çoğunluğu için adalet dairesi, edebi bir meraktan ya da hükümdarın bir propaganda aracı olmaktan çok daha fazlasını ifade etmekteydi. Orta çağdaki Mısırlı köylüler, askerler hatta tarihçiler için adalet dairesi iktisadi ahlak açısından

---

55 İlker Kömbe, *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 1.

56 Darling, "Medieval Egyptian Society"; Darling'in adaelt dairesi ile ilgili diğer çalışmaları için bkz. Linda T. Darling, "Do Justice, Do Justice, For That is Paradise: Middle Eastern Advice for Indian Muslim Rulers", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 22/1-2 (2002), 3-19; Linda T. Darling, *A History of Social Justice And Political Power In The Middle East The Circle of Justice From Mesopotamia To Globalization* (New York: Routledge, 2013).

57 Darling, "Medieval Egyptian Society", 2; Darling'in zikrettiği iddia için bkz. Anne F. Broadbridge, "Royal Authority, Justice, and Order in Society: The Influence of Ibn Khaldun on the Writings of al-Maqrizi and Ibn Taghribirdi", *Mamluk Studies Review* 7/2 (2003), 232-233.

merkezi bir role sahipti ve insanların kendi yöneticilerinden beklentilerini özetler nitelikte onları ne kadar iyi ya da ne kadar kötü karşıladıklarını gösteren bir kriter olarak görülmekteydi. Hükümdarlar bu beklentilerin farkındaydı ve onlara uymaya ya da en azından uyuyormuş gibi görünmeye çalışmaktaydı. Halkın hükümdara itaati, onun adaletle davranması, zulme uğrayanlar için şikayet kanallarının açık ve faydalanılabilir olmasına bağlıydı. İşte bu noktada adalet dairesi kavramı vergi düzenlemelerinin ve mezâlim oturumlarının "ideolojik temelini" (*ideological underpinning*) oluşturmaktaydı.[58] Darling'e göre İslam devletlerinde görülen yöneticinin halkın şikayetlerini dinleyip davaları karara bağlaması anlamındaki mezâlim oturumları, kökeni Sümerlilere kadar dayanan ve Orta çağ İslam toplumunun hafızasında yer edinen adalet dairesi fikrindeki yöneticinin halka âdil davranmasının ve adaletin tesisinin somutlaşmış halidir. Böylelikle adalet dairesi, mezâlim düşüncesini oluşturan en önemli unsurlardan birisi olmuştur.[59]

Adalet dairesi ile mezâlim arasındaki kurulan bağ özellikle Eyyûbî-Memlük dönemi metinlerinde daha belirgin haldedir. Şeyzerî, eserinin "Üstün vasıfları ve faziletlerini bilmek ve meliki buna teşvik etmek" başlıklı beşinci bölümünde en başta adalet konusuna temas edilir. Bu çervevede Enûşirvan'ın Büzürcmihr'e "Bir kubbe yapın ve oraya devletin bekâsı ve inşası için faydalı olan şu cümleleri yazın." dediğini söylenerek adalet dairesinin uzun formlarından olan şu cümleler aktarılır: "*Âlem bağdır, çiti devlettir. Devlet velayettir, hâmisi şeriattır. Şeriat yoldur, tutanı meliktir. Melik çobandır, destekçisi ordudur. Ordu muhafızdır, güvencesi maldır. Mal rızıktır, toplayanı halktır. Halk kuldur, boyun eğdireni adalettir. Adalet me'luftur, onunla alem kıvam bulur.*"[60] Şeyzeri bu ifadelerin akabinde melikin yukarıda zikrettiğimiz on özellik vasıtasıyla adaleti tahakkuk ettireceğini söyler. Bu özelliklerden birisi de yöneticinin mezâlim oturumu düzenleyerek davacıların davalılardan haklarını şeriata uygun bir şekilde almasını sağlamak, böylelikle haklıyı haksızdan ayırt edip zulmü engellemektir.[61]

---

[58] Darling, "Medieval Egyptian Society", 2, 12-13, 17.

[59] Darling, "Medieval Egyptian Society", 17.

[60] Şeyzerî, *el-Menhecü'l-meslûk*, 248.

[61] Şeyzerî, *el-Menhecü'l-meslûk*, 248-250.

Benzer bir yaklaşım Urmevî'nin *Âdâbü'l-mülûk bi'l-adl*'inde karşımıza çıkmaktadır. Eserin "Adaletin fazileti ve zulmün rezîleti"ne ayrılan üçüncü bölümünde Pers sultanlarının taçlarına yazdırdığı adalet dairesine ait kısa formlardan birisi aktarılmaktadır. Sonrasında Perslerin dört bin yıl hüküm sürdüklerini ve hâkimiyet sürelerinin bu kadar uzun olmasının sebebinin halka karşı adaletli olmalarından kaynaklandığını ifade eder. Adaletin ise halkın durumunu bilmekle sağlanabileceği, bunun için de halkın aracısız sultana ulaşabilmesi ve sultanın mezâlim oturumu düzenlemesiyle gerçekleşeceği dile getirilir.[62]

Burada zikredeceğimiz son örnek Tarsûsî'nin Memlük siyasetine dair kaleme aldığı *Tuhfetü'-t-Türk*'te geçmektedir. Tarsûsî, "zulümleri izale etmek ve zalimleri durdurmak" konu başlığında şu ifadelere yer verir:

> Bu kısım, üzerinde durulması gereken en önemli ve en öncelikli kısımdır. Çünkü hâkimiyet ancak adaletle kâim olur ve ancak onunla devam eder. Kisrâ Enûşirvân'ın şöyle söylediği nakledilmiştir: "Hâkimiyet ancak ordu ile olur. Ordu ancak mal ile olur. Mal ise ancak adalet ve ülkeyi imar etmekle elde edilir. Ülke ancak halk ile [kâim] olur ve halk da ancak adalet ile var olur." Bir kulun zulmünü içeren bir dilekçe kendisine ulaştırılırsa, sultanın onu açıklığa kavuşturmak için bütün gayretini ortaya koyması ve bu haksızlık kendisinin yaşadığı bölgede ise bizzat kendisinin meseleyi araştırması gerekir. Eğer dava mektup sahibi ile başkaları arasındaki işlemler hakkında ise imkânlar ölçüsünde hasmı çağırır ve onların huzurunda hak gördüğü kanıya göre yargılamayı yapar. Eğer imkânlar buna elvermiyorsa davayı açıklığa kavuşturmak ve [hasmı mesele hakkında] sorgulamak üzere güvenilir birisini görevlendirir. Bunları yaparken kadıları huzuruna çağırıp meseleyi onlara açıklar ve böylece şer'-i şerifin hükümlerinden de sapmamış olur. Şeriatın zahirine göre amel etme imkânı olan bir mesele ise kadılara bu konuda vekâlet verir ve hiç geciktirmeden davayı çözmelerini emreder. Şeriatın zahirine göre muamelede bulunma imkânı yoksa ve sultan da konu hakkında şikayette bulunanın hakkını ortaya koyabilecek kesin bir bilgiye sahipse şer'-i şerifin dışına çıkmadan bu bilgi ile mazlum lehine ve zalimin aleyhine ta'zir, mala el koyma ve benzeri şer'î cezalar verebilir.[63]

Tarsûsî, saltanatın adaletle kaim olacağını, adaletin de göstergesinin sultanın halkın şikayetlerini dinleyip onları şer'î usule en uygun şekilde çözüme kavuşturmasıyla sağlanabileceğini ifade etemktedir. Başka bir ifadeyle daire-i adaletteki adalet kavramının

---

62 Urmevî, *Âdâbü'l-mülûk bi'l-adl,* 1/125.

63 Necmeddin İbrahim b. Ali et-Tarsusi, *Tuhfetü't-Türk: Tarsusi'nin siyasetnamesi : (inceleme-eleştirmeli metin-çeviri).*, ed. Özgür Kavak - Hızır Murat Köse, çev. Usame Onuş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 48-49.

mezâlim oturumu düzenlemekle pratik karşılığını bulacağının altını çizmektedir. Bu yönüyle de mezâlim sultanın adaletinin bir karşılığı ve göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

II. MEZÂLİME ÖZEL BAŞLIK AÇAN SİYÂSETNÂMELER

Siyâsetnâme-nasîhatnâmelerde mezâlimle irtibatlandırılan konular bu şekildedir. Bu literatürü oluşturan metinler içerisinde mezâlime ayrı başlık açıp konuyu özel olarak inceleyenler de vardır. Bunlardan ilki Nizâmülmülk'ün Farsça kaleme aldığı *Siyâsetnâme*'sidir. Nizâmülmülk, eserin üçüncü faslını "Melikin mezâlim dîvânına oturması ve adaleti icra etmesine" ayırmaktadır. Bu çerçevede yöneticinin haftada iki gün dîvân-ı mezâlime oturup mazlumun hakkını zalimden alarak sahibine iade etmesi, fakat bunu yaparken davayı aracısız bir şekilde bizzat kendisinin dinleyip hüküm vermesi gerektiği ifade edilir. Kuşkusuz sultanın belirli günlerde mezâlim oturumu düzenlediği haberi memlekette yayılıp halk ve devlet memurları tarafından bilindiğinde zalimler de zulmetmekten kaçınacak ve hiç kimse haksızlık yapmaya cüret edemeyecektir.[64] Diğer taraftan bir benzerine diğer siyâsetnâme yazarlarının hâcib ve hâciblikle ilgili değerlendirmelerinde de rastladığımız üzere sultanın bizzat mezâlim oturumuna katılıp bunu bir adet haline getirmesi, bunun yanında sadece karşısına gelen haksızlıkları engellemekle kalmayıp aynı zamanda sonradan oluşabilecek haksızlıkları ve zulümleri de dolaylı olarak engellemesinin gerekliliğine vurgu yapılmaktadır.

Nizâmülmülk tarafından dile getirilen bu hususları Pers sultanlarının halkın şikayetlerini kendilerine rahatça ulaştırabilmeleri için gösterdikleri çabalara dair örnekler takip eder.[65] Yüksek tahtlar inşa ettirip oradan halkın tamamını görüp kötü niyetlilerin halkın şikayetlerine engel olmasına izin vermedikleri yönünde aktarılan hikâyeler bu bakımdan kayda değerdir. Bu hususta öne çıkan bir diğer örnek ise kulağı ağır işiten bir sultanın şikayeti olan kişilerin kırmızı elbise giymelerini emretmesi sonrasında onları yanına tek tek çağırıp davalarına bakmasıyla ilgili hikâyedir. Nizâmülmülk önceki sultanların kendilerine hiçbir şeyin gizli kalmayacak kadar ihtiyatlı davranmalarının sebebinin ahirette mahcup olmak istememeleri olduğunu söyler. Bu çerçevede değerlendirilmesi mümkün olan bir

---

64 Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 17.

65 Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 17-18.

örnekte Amr b. Leys (ö. 289/902) ile İsmail b. Ahmed (ö. 295/907) arasındaki bir mücadele aktarılır.[66] Söz konusu hadisede görünürde ne bir mezâlim davası ne de bir haksızlık mevcuttur. Nizâmülmülk'ün bu uzun hadisede dikkat çekmek istediği husus, bir yöneticinin başkasının zulmen elde ettiği malı kendisine rızasıyla dahi vermek istese de bu mal zulüm ile elde edildiği için ahirette hesap vermeyi gerektireceğini hatırlatmaktır. Bu sebeple yöneticiler zulümle elde edilmiş hiçbir metâya tamah etmemelidirler.[67]

Nizâmülmülk sultanın doğrudan mezâlim oturumuna iştirak etmesi ve şikâyeti doğrudan haksızlığa uğrayan kişiden dinlemesi gerektiğini burada genel bir çerçevede ifade etse de farklı bir başlık altında bu şikayetlerin nasıl kabul edileceği ve buna dair sürecin nasıl işlediğine dair bilgilere de büyük ölçüde açıklık getirir. "Mazlumların şikâyetlerini dinleyip çözüme kavuşturma ve böylelikle haklarını teslim etmeye dair" başlığını taşıyan ilgili kısımda ilk olarak şikayetlerini iletmek için sultanın kapısına gelenlerin izdiham oluşturabilecekleriyle bir olası tehlikeye dikkat çekilerek bu hususta gerekli uyarılarda bulunulur. Buna göre böylesi bir durum yaşandığı takdirde sultanın kapısına gelen elçi ve yabancı kişilerin bu izdihama şahit olması, memlekette çok büyük zulümlerin cereyan ettiği zannına kapılmalarına sebebiyet verir. Bunu engellemek için halkın ikamet ettiği yerlere görevliler tayin edilerek onların şikayet dilekçeleri toplanır ve sultana iletilir. Böylece sultanın kapısındaki izdiham ve kötü görüntü engellenmiş olur.[68]

Mezâlim konusunu eserinde özel bir başlık açarak inceleyen bir diğer müellif Şeyzerî'dir. Selahaddin Eyyûbî'nin, devletin ve memleketin idaresine, karşılaşılan meselelerin çözümüne ve Eyyûbî yöneticilerine yardımcı olacak bir kitap yazmasını talep

---

66 Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme,* 18-28.

67 Nizâmülmülk, Siyâsetnâme'nin farklı başlıkları altında yöneticilerin düzenlediği mezalim oturumlarına dair örneklere yer vermiştir: Sultan Mahmud'un, bir görevlenin arazisine el koyduğu kadının şikayetini dinlemesi için bkz. Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme,* 95-96; Büveyhî hükümdarı Adudüddevle'nin (367-372/978-983) kâdının kendisine emanet edilen bir malı sahibine teslim etmemesi üzerine yapılan şikâyeti dinlemesi için bkz. a.mlf., *Siyâsetnâme,* 101-111; Benzer bir davanın Sultan Mahmud (388-421/998-1030) zamanında geçen örneği için bkz. a.mlf., *Siyâsetnâme,* 111-115; Halife Me'mun'un (198-218/813-833) mezâlim oturumu düzenlemesi ve şikâyetlere hemen cevap vermesine dair örnek için bkz. a.mlf., *Siyâsetnâme*, 191; Sultan Mahmud'un oğlu Mesud'dan(421-432/1030-1041) alacaklı olan bir adamın şikayetini dinlediği örnek için bkz. a.mlf., *Siyâsetnâme,* 340-341.

68 Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme,* 339.

etmesi üzerine Şeyzerî, *el-Menhecü'l-meslûk*'u kaleme almıştır.[69] Bu kitabının on birinci bâbı mezâlim oturumlarına hasredilmiştir. "Haksızlıkların (mezâlim) araştırılması için oturum düzenlenmesi" adlı bu başlık dâhilinde Şeyzerî, yöneticinin mazlumların dilekçelerini araştırmak ve davalılar arasında hüküm vermek için oturum düzenlemesinin, memleketin tamamını refaha ve salâha erdirecek en önemli adalet kanunlarından birisi olduğunu söyleyerek konuya başlar. Müellif, Sâsânî sultanlarının mezâlim oturumu düzenlemeyi saltanatın şartlarından biri saydığını ifadelerine ekler.[70]

İslam devletlerinde ilk dönemlerden kendi dönemine kadar mezâlim oturumlarının ana hatlarıyla bir kronolojisinin verilmeye çalışıldığı metinde, bu çerçevede Müslüman yöneticiler arasında belirli bir günü bu tarz şikayetlerin dinlenmesine ayıran ilk yöneticinin Abdülmelik b. Mervan (65-86/685-705) olduğu ancak onun şikayetleri bizzat kendisinin dinlemeyip kadısı Ebu İdris'in mübaşeretinde dinlendiği aktarılır.[71] Ömer b. Abdülaziz (99-101/717-720) ise mezâlim oturumlarına katılıp bizzat şikayetleri dinleyerek, Emevî yöneticilerinden sadır olan haksızlıkları hak sahiplerine teslim etmiştir. Abbâsî halifeleri arasında ise Mehdî (158-169/775-785), Hâdi (169-170/785-786), Harunreşîd (170-193/ 786-809), Me'mun ve Muhtedî (255-256/869-870) mezâlim oturumlarına bizzat katılıp halkın şikayetlerini dinlemişlerdir. Bundan sonraki süreçte halifeler gelişen siyasî olaylar neticesinde halkla doğrudan ilişki kurmaktan kaçındıkları ve mezâlim oturumlarını vezirlerine bırakmışlardır.[72]

Zengîler'e gelindiğinde ise bu hususta farklı bir uygulamaya gidildiği anlaşılmaktadır. Şeyzerî tarafından aktarılan bilgilere göre Şam Meliki Nûreddin Mahmud Zengî (589-607/1193-1211) Dımaşk'daki kalenin içine bir bina yaptırmış ve ismini de dârüladl koymuştur. Zengî belirli günlerde mazlumların dilekçelerini araştırmak ve davalılar arasında hüküm vermek için burada oturumlar tertip etmiş, bu oturumlara fakih ve müftüleri de hazır bulundurmuş ve şer'î meseleler ve çetrefilli yargılamalar hususunda onlara

---

69 Cengiz Kallek, "Şeyzerî, Celâleddin", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/108.

70 Şeyzerî, *el-Menhecü'l-meslûk,* 562-563.

71 Ayrıca bkz. Fatih Erkoçoğlu, *Emevi Devleti'nin dönüm noktası Abdülmelik b. Mervan : (65-86 / 685-705).* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 373.

72 Şeyzerî, *el-Menhecü'l-meslûk,* 564-566.

danışmıştır. Şeyzerî bu oturum tarzının bütün Şam bölgesindeki şehirlerde bir adet olarak devam ettiğini kaydetmektedir. Takip eden ifadelerde Nûreddin Zengî'nin bir mezâlim oturumu örneğine yer verilir.[73] Bu örnekte Nûreddin Zengî'nin şeriatı uygulamadaki hassasiyeti, ulema ile meşvereti ve adaletli davranma noktasındaki çabalarına vurgu yapılmaktadır. Bu noktada Şeyzeri, yöneticinin mezâlim oturumu düzenlerken çevresinde beş sınıf görevlinin bulunması gerektiğini söyler. Bunlar sırasıyla fakihler, kadılar, âdil şahitler, kâtipler ve devlet büyükleridir. Bu sınıfların ve mezâlim oturumundaki işlevlerinin beyanına dair açıklamalardan sonra konu şu ifadelerle sonlandırılır: "Melik, yukarıda zikrettiğimiz şeylerle oturumunu tamamladığında 'adalet' başlığı altında söylediklerimiz üzere halkın dilekçelerini incelemeye, kadıların verdiği kararı tenfiz etmeye, halkın, valilerin ve memurların işlerini araştırmaya koyulur."[74]

Şeyzerî'nin mezâlim oturumlarıyla ilgili serdettiği bu değerlendirmelerin esasında Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'sindeki mezâlim bölümünün ilk başlıklarının serbest bir özeti olduğu anlaşılmaktadır. Şeyzerî mezâlimin konusu, diğer yargılamalardan farklılıkları, dava ve dilekçe usulü gibi Mâverdî'de genişçe yer bulan kısımları eserine taşımadan kendisinin de ilavelerde bulunduğu bir kronolojiye yer vermiştir. Bu kronoloji üzerinden Şeyzerî, mezâlimin en temelde yöneticinin halkın şikayetlerini dinlemesi ve adaletle hükmetmesi anlamına geldiğine vurgu yapmaktadır. Burada yöneticinin bu şikayetleri bir aracı olmaksızın dinlemesinin halkın durumuna vakıf olmada ve adaleti tesis etmedeki önemine dikkat çeken Şeyzerî, ayrıca yöneticinin karar verirken şer'î hukuka muvafık olmasını veya bu muvafıklığı gösterecek karînelere oturumunda yer vermesi gerektiğini belirtmektdir.

Mezâlim konusuna eserinde özel başlık açarak inceleyen bir diğer müellif, Eyyûbî-Memlük alimi olan Hasan b. Abdullah el-Abbâsî'dir. Abbâsî'nin *Âsârü'l-üvel fî tertîbi'd-düvel* adlı eserinin ikinci bölümünün dördüncü alt başlığı "velâyetü'l-mezâlim" hakkındadır. Burada mezâlim, halife (*imâm*) veya sultanın bizzat sorumlu olduğu ya da bu sorumluluğu kendisi adına üstlenmesi için bir naibe devrettiği üst düzey bir yetki olarak nitelenir. Atanan naibin arif, akıllı, mütedeyyin ve güvenilir olması gerektiğini hatırlatan Abbâsî, bu

---

[73] Şeyzerî, *el-Menhecü'l-meslûk*, 566-570.

[74] Şeyzerî, *el-Menhecü'l-meslûk*, 570-574.

sorumluluğu hakkıyla yerine getirmek için gerekli hususlara da açıklık getirir. Mezâlim oturumu düzenlemek isteyen yöneticiye gerekli olan ilk şey, kendisine, ailesine ve yakınlarına yöneltilen şikayetleri öncelikli olarak dinlemesidir. Çünkü fazilet ve adalet sahibi halife ve sultanlar kadının karşısına geçip önce kendilerine yöneltilen şikayetlerin çözüme kavuşturulmasını sağlamışlardır. Sâsani sultanlarından Ebreviz, Enûşirivan, Behram ve Rüstem'in bu şekilde hüküm verdiğine dair nakiller gelmiştir. Aynı zamanda Hz. Ömer, Hz. Ali, Ömer b. Abdülaziz, el-Me'mun, Memlük Sultanı el-Melikü'z-Zahir el-Baybars (658-676/1260-1277) ve bunlar arasındaki birçok halife ve sultanın kendilerine yöneltilen suçlamaların karara bağlanması için kadıların davaya bakmalarını emrettiklerine dair nakiller mevcuttur.[75]

Abbâsî, mezâlim görevine atanacak yöneticinin güç, nüfuz ve makam sahibi olması gerektiğini ve Sâsânilerin bu görevliye mirdâd (*emîr-i dâd*) yani adalet emîri dediklerini ve Pers sultanlarının naibi olduklarını aktarmaktadır. Kendi döneminde ise mezâlimle görevlendirilen yöneticinin saltanat naibi (*nâibu's-sultân*) olduğunu bildiren müellif, bu görevlinin yapmakla yükümlü olduğu hususları şu ifadelerle açıklar:

> Bu göreve atanan kişi hiçbir kınamadan korkmadan, kimseyi kayırmadan, kimseye iltifat etmeden işinin gereğini yerine getirmelidir. Davalara bakarken mutlaka yanında unuttuğunda ona şer'î hükümleri hatırlatacak ya da hata ettiğinde onu düzeltecek kadılar veya fakihler bulundurmalıdır. Aynı zamanda dava esnasında hazır bulunacak âdil şahitler yer almalıdır. Şeriat emretmedikçe kan dökmekten sakınmalı, çetrefilli bir dava geldiğinde kadı ve müftülere müracaat etmelidir ve ona göre karar vermelidir. Yine yanında kâtipler ve bir dîvân bulundurmalı ve o dîvâna haksızlık yapanı, yapılan haksızlığı ve cezasını kaydettirmelidir. Ölüm cezası konusunda işkenceye (temsîl) başvurmamal ve haddi aşmamalıdır. Şer'î cihette bir karşılığı olmadığı müddetçe toplumda saygı duyulan kişilerin küçük hatalarına insaflı davranmalı, fâsid ve kötü niyetli insanlara karşı ise engelleyici olmalıdır. İnsanların bir kısmı tabiatları itibariyle şerre, zulme ve bunu tercih etmeye meyillidir. Bunun da kuşkusuz farklı sebepleri vardır. (…) Kendisine böylesine önemli bir sorumluluk verilen yöneticinin görevini lâyıkıyla yapmalı, bu emaneti güzelce taşımalıdır. Kan döken, fesat çıkaran ve kötülükten medet umanları cezalandırmalıdır. Tellallar çıkarıp kimsenin kötülükten ve kötülerden medet ummaması gerektiğini hatırlatmalıdır. Emrine karşı geleni ibret için cezalandırmalıdır. Kötülere karşı cezalandırmada şiddetli olmalı ve sözünü yere

---

[75] Abbâsî, *Âsârü'l-üvel*, 1(1)/168-169.

> düşürmemelidir. Verdiği cezayla herkesin nasibince öğüt almasını ve kötülükten vaz geçmesini sağlamalıdır.[76]

Abdurrahman Umeyre tarafından tahkiki yapılan ve kullanımda olan kitapta pasaj bu şekilde aktarılmıştır. Ancak Suyûtî'nin *Târîhu'l-Hulefâ*'sının 1887 tarihli Mısır taş baskısının hamişinde neşredilen *Âsârü'l-üvel* nüshasında[77] ve 1878 tarihli Bulak baskısında[78] pasaj daha geniş aktarılmaktadır. İlgili pasajda insanların bir kısmının tabiattı itibariyle kötülüğe ve zulme meyilli olduğu bildirildikten sonra bu nevi insanlar yırtıcı hayvanlara, akrep ve yılanlara benzetilir. Melikin bu tür insanları engellemek için çözümler üretip kötülükleri engellemesi gerektiği ifade edilir. Bu çerçevede yöneticiye yardımcı olmak maksadıyla tabiatında kötülük bulunan insanların farklı sınıfların ve bu sınıflara bağlı olarak ortaya çıkardıkları kötülüklerin nasıl engelleneceği hususu metinde uzun uzadıya tartışılır:

> Onlardan bir kısmı; beden gücüne, üstün kuvvet, şiddet ve kudrete (necdet) sahip insanlardır. Payları eksiltilirse devlet düşmanı oluverirler. Böyle kişilerin durumlarının kontrol edilmesi, rızıklarının bolca verilmesi ve daima cihatla meşgul edilmesi gerekir. Bir kısmı da fakir ve yoksul kimselerden oluşur ve onların kötülükleri tabiatlarındaki sürekli ihtiyaç arzusundan kaynaklanır. Aynı şekilde onların halini gözetmek, layık oldukları şekilde ihtiyaçlarını karşılamak ve onların yoksulluklarını engelleyecek uygun yolu tutmak gerekir. Diğer bir kısmı kibir ve cehalet sahibi insanlardır. Onlara sultanın çevresinden bir zulüm veya kınama gelir. Onlar da bunu sultan ya da naibine şikayet ederler. Şikayetlerine bir karşılık alamadıklarında cehaletleri onları devlete karşı ayaklanmaya iter. Yol kesme ve kan dökme imkânı bulurlarsa vahşileşir, sıradan işlerle uğraşır, memleketlerinden sürülür ve cezalandırılırlarsa ehlileşirler (…) Melikin bu hastalığı tedavi etmesi ve adaletle davranması gerekir. Kendi buyruğunu naiblerinden önde tutmalı ve husumetliler arasında adaleti tesis etmelidir. Husumet biterse ne ala! Aksi takdirde onların köklerini kazır. Diğer bir kısmı ise nimet ve refah sahibi insanlardır. Sahip oldukları kibir onları mallarını kötülük ve fitne yaymak için kullanmaya yöneltir. Böyle kişileri müreffeh kılmamak, münasip bir şeylerle oyalamak ve kibirleriyle baş başa bırakmamak gerekir. Bir kısım ise geçimlerini çeşitli yollarla beytülmalden karşılayan kişilerdir. Beytülmalden aldıkları fazlalaşınca onu biriktirip fesat çıkarırlar. Şayet gelirleri eksilirse ayrılıp birliklerini bozarlar ve nerede bir başıbozuk

---

[76] Abbâsî, *Âsârü'l-üvel*, 169-170.

[77] Celâleddin Abdurrahman b Ebî Bekr es-Süyûtî, *Târîhü'l-hulefâ* (Mısır: Matbaatü'l-Meymeniye, 1887), 88-90.

[78] Ebû Muhammed Hasan b. Abdullah el-Abbâsî, *Âsârü'l-üvel fî tedbîri'd-düvel* (Mısır: Bulak Matbaası, 1878), 76-77.

> veya harici varsa gider ona tâbi olurlar. Böyle kişilere karşı dikkatli olmak, beytülmalden pay sahiplerini doğru şekilde tasnif etmek ve bu tasnife uygun şekilde ödeme yapmak gerekir. Ayrıca bu kişilerin birbirleriyle meşgul olmalarını sağlamak da gerekir. Bunlar içerisinde kötülük ve nifak yayanlar varsa geçimlerini sağlamak şartıyla hapiste tutulmalıdırlar. Bir kısım da sultanın hizmetine bağlı ya da onu tamamlayan insanlardır. Bunlar haddi gerektirecek büyük suçlar işlerler, ancak kendilerine şefaat edilir ve ceza verilmez. Bu tutum da onların ihtirasının artmasına ve suç işlemeye devam etmesine neden olur. Hatta başkalarının da suç işlemeye meyletmesine neden olur. Bu hastalığın ilacı kesin bir dille sultanın çevresindekilere suç işlememelerini söylemesi ve bu konuda kimseye şefaat edilmeyeceğini bildirmesidir. Başka bir kısım ise tabiatlarında zulüm ve öldürme olan taşralı ve dağlı insanlardır. Hatta öldürme dışında başka bir şey onlara tat vermez ve aynı zamanda onlar birbirlerini de korurlar. Bunlarla başa çıkmak oldukça zordur çünkü ceza ve te'dip çok az fayda verir. Böylelerini savaşta ve cihatta kullanmak en doğrusudur. Fesat ehlinin çok çeşitleri vardır. Melik ya da valinin bunları engellemek için girişimde bulunması ve uyanık olması gerekir. Bir başka kısım ise toplumda zayıf görülen insanlardır. Hırsızlık, gaspçılık, malda sahtecilik ve aldatma yapan kişilerdir. Bu taife toplumda zelil ve hakir görülür. Bu tarz kişilerin cezalandırmasıyla sultanın değil muhtesibin ilgilenmesi yeterlidir.[79]

Abbâsî'nin buradaki anlatısının mezâlimle doğrudan irtibatını kurmak zordur. Daha çok bir kimsenin dış görünüşüne bakarak onun ahlâk ve karakteri hakkında tahminde bulunmayı ifade eden ilm-i firâsete dair bir metin hüviyetindedir. Ancak devamında mezâlim oturumunda davalara bakacak olan yöneticinin vasıflarıyla ilgili söyledikleri ve mezâlim davası örneği olarak anlattığı olaylar dikkate alındığında Abbâsî'nin bu pasajı anlamlı hale gelmekte ve mezâlimin işlevine dair kastı daha da belirginleşmektedir. Müellif bu çerçevedeki ifadelerinde mezâlim oturumunda davalara bakacak olan yöneticinin zeka, basiret, firâset, hakkın ortaya çıkarılmasında ve hüküm vermede meziyet sahibi olması gerektiğine işaret etmekte, hemen akabinde ise Halife Mansur, Mu'tasım, Adudüddevle ve Mu'tazıd Billâh'ın baktığı mezâlim davalarından örnekler sunarak başlığı sonlandırmaktadır.[80] Örnek olarak seçilen davaların ortak noktası ise bunların normal bir

---

[79] Süyûtî, *Târîhü'l-hulefâ*, 1887, 88-90.

[80] Abbâsî'nin verdiği birinci örnekte elinde iddiası dışında bir delil olmaksızın biriktirdiği parayı karısının çaldığını düşünen kocanın karısını Halife Mansur'a şikayet etmesini konu alan bir davadır. Halife, adamın karısının bir dost edindiğini ve kocasının malını dostuna verdiğini sezimler (hads) ve buna göre bir plan yapar. Neticede adamın karısının kocasının parasını dostuna verdiği ortaya çıkar ve Halife Mansur'un sezgisi doğrultusunda olay vuzuha kavuşur. Abbâsî, *Âsârü'l-üvel,* 1(1)/170-171; İkinci örnekte, parmağında bir yüzük olan kesik bir kadın eli iki tuğlayla birlikte bir çuvalın içerisinde balıkçının ağına takılarak Dicle'den çıkar. Mesele Halife Mu'tasım'a bildirilir. O da meselenin çözülmesini emreder. Uzun

yargı prosedürüyle çözülmesi imkansız gibi görünen olaylardan meydana gelmesi ve yöneticilerin firâseti, dikkati ve meselenin aslını bulabilmek için girdikleri gayret sayesinde çözülmüş olmasıdır.

Abbâsî'nin mezâlim anlatısı Şeyzerî'nin anlatısıyla benzerlik göstermektedir. Her iki müellif de mezâlim oturumlarının Sâsânîler'deki uygulamalarına yer vermektedir. Halkın şikayetlerini aracısız olarak dinlemeleri ile meşhur olmuş halife ve sultanların düzenlediği mezâlim oturumları ve davranışları övülerek aktarılmıştır. Şeyzerî'deki ifadelere benzer şekilde Abbâsî de mezâlim oturumunun gerçekleşmesi için sultanın ya da bu göreve atanan yöneticinin şer'î ve kazâî konularda kendilerine yardımcı olması için oturumda kadı ve müftüler bulundurması gerektiğini belirmektedir. Her iki müellif de mezâlim oturumlarında adaleti tesis ederken şeriata tâbi olmanın gerekliliğine vurgu yapmaktadır.[81] Bununla birlikte Abbâsî'nin, Şeyzerî'den farklı olarak yöneticinin firâset ve öngörüsüne dikkat çektiği görülmektedir. Verdiği örnekler üzerinden sahip olduğu yetki ve gücün yanı sıra yöneticiyi sıradan bir yargı mensubundan ayıran niteliğin, yöneticinin çözülmesi zor meselelerde firâset ve gayretle meseleyi çözüme kavuşturma becerisi olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu bakımdan firâsetle ilgili hususun Abbâsî'nin özgün bir katkısı olduğunu ifade etmek gerekir.

III. ÂDİL YÖNETİCİ VE MEZÂLİM: SİYASETNÂMELERİN MEZÂLİM TASAVVURU

Yöneticinin adalet tevzîi için başvurduğu yöntemlerden birisi olarak mezâlim, bu yönüyle siyâsetnâme metinlerinde de kendisine yer bulmuştur. Bu literatürde mezâlime hem özel başlık açılarak hem de çeşitli konularla ilişkilendirilerek yer verildiği görülmektedir.

---

ve zor araştırmalar neticesinde katil bulunur. Abbâsî, *Âsârü'l-üvel,* 1(1)/171-173; Üçüncü örnekte, Adudüddevle zamanında bir komutanın evli bir kadına musallat olması, kadının durumu kocasına haber verip bir plan yaparak komutanı öldürmeleri ve durumdan habersiz olan askerlerin komutanlarının kayıp olduğunu Adudüddevle'ye bildirmeleri ile başlar. Adudüddevle, komutanın öldürülmüş olabileceğinden şüphelenir ve en son gittiği bölgenin müezzini üzerinden meseleyi aydınlığa kavuşturur. Abbâsî, *Âsârü'l-üvel,* 1(1)/173-176; Dördüncü örnek ise Halife Mu'tazıd işçileri teftiş ederken gözü bir çalışana takılır ve sürekli onu seyreder. Daha sonra onun falakaya yatırılmasını emreder ve sahip olduğu parayı nereden kazandığını sorar. Birkaç falakadan sonra adam bin dinar parası olduğunu ve bunu bir adamı öldürerek elde ettiğini itiraf eder. Halifenin çevresindekiler Mu'tazıd'ın daha önce görmediği bir adamın suçlu olduğunu anlayacak kadar basiret ve firâset sahibi olmasına hayran kalırlar. Abbâsî, *Âsârü'l-üvel,* 1(1)/176.

[81] Abbâsî, adaleti tarif ederken adaletin umumi mutlak bir anlamının olduğu gibi özel ve mukayyed bir anlamının da var olduğunu ifade eder: Mutlak adalet iyiliğe iyilikle karşılık vermek ve kötülük yapanı engellemektir. Mukayyed adalet ise şeriatın emir ve yasaklarına bağlılık, diğer milletllere karşı insaflı davranma, hıyanet edeni cezalandırma ve küfür ehlini yok etmedir. Abbâsî, *Âsârü'l-üvel,* 1(1)/70.

Mezâlimin hangi konularla nasıl ilişkilendirildiği sorusunun cevabı siyâsetnâmelerin mezâlime çizdiği çerçeveyi bize sunacaktır. Yukarıda ayrı başlıklar altında ele alındığı gibi mezâlim, İslâm öncesi geleneklerde âdil yönetim sergileyen devlet yöneticilerinin bir uygulaması olarak siyâsetnâmelerde yer bulmaktadır. Aynı zamanda yöneticiye halkın ulaşabilmesi ve şikayetlerini aracısız bir şekilde sunabilmesinin bir yöntemi olarak mezâlim, hâciblikle ile ilgili bahislerde de söze konu edilmiştir. Bunun yanı sıra bu literatürde devletin adaletin gereklilikleri doğrultusunda yönetilebilmesi ve dâire-i adalet düşüncesinin pratikteki bir uygulaması olarak mezâlime referanslar yapılmıştır. Bütün bunların bir hasılası kabilinden siyâsetnâme yazarları yöneticinin dini koruma, cihâd etme, memleketi imar etme gibi ehemmiyetli görevlerinin yanı sıra mezâlim oturumu düzenlemeyi de esaslı bir görev olarak belirlemişlerdir.

Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâme'si bağlamında Nimrod Hurvitz'in siyâsetnâmelerdeki mezâlim anlatısına yönelik tespitleri oldukça dikkat çekicidir. Siyâsetnâmelerde mezâlim konusu işlenirken onun üç ana konuyla ilişkilendirildiğini söyleyen Hurvitz, bu konuları adalet, hükümdara ulaşılabilirlik ve bilgi şeklinde sıralar:

> Birincisi, siyâsetnâme yazarlarının çok önemli bir ahlaki değer olarak tasvir ettikleri adalettir. Aynı zamanda bu eserlerin yazarları, sosyal istikrar ve ekonomik büyüme gibi adaletin üretebileceği siyasî temettülerin farkında olan deneyimli kişilerdir. Mezâlim müessesesinin bir başka yönü hükümdara erişimdir. Mezâlim, halkın şikâyetlerini hükümdara ulaştırmasını sağlamak, hükümdarın da bu şikayetler üzerine hareket etmesi ve bu yanlışları düzeltmesi için kurulmuştur. Siyâsetnâme yazarları, mezâlimin pratikte devleti yöneten yöneticiler ve memurlar hakkında önemli bir bilgi kaynağı olarak hükümdara hizmet edebileceğinin farkındaydı. Böylece, bu literatürde mezâlim müessesesi hem imparatorluğun ahlâkî bir yapıya kavuşması ve ilerlemesinin hem de etkili bir yönetimin aracı olarak görülmüştür. [82]

Hurvitz'in de ifade ettiği gibi siyâsetnâmelerde mezâlim, adalet prensibi çerçevesinde adaleti tahkîm edici bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Siyâsetnâme yazarları, mezâlim oturumu düzenlemenin adaleti ve iyi yönetimi ile bilinen İslam öncesi hükümdarların özgüye değer bir uygulaması olduğunun altını çizerek Müslüman yöneticilerin de İslâm'ın ruhuna uygun bu yöntemi sürdürmelerini salık vermişlerdir. Dahası bu uygulama yöneticinin aslî görevlerinden birisi olarak görülmüştür. Mezâlim oturumuna

[82] Hurvitz, "The Contribution of Early Islamic Rulers", 141.

yönelik İslâm öncesi geleneğe yapılan bu atıflar iyi yönetilen bütün toplumlar için ideal bir çerçeve olarak sunulmuştur. Mezâlim oturumlarının bu amaca ulaşmasının ön koşulu ise mezâlim oturumlarının halkın rahatça ulaşabileceği, şikayetlerini herhangi bir çekince ve engel olmaksızın yöneticiye iletebilme imkânının sağlanmasıdır. Halkın şikayetlerini bu denli rahat bir şekilde yöneticiye sunabilmesi, yöneticinin hem halkın hem de diğer devlet görevlilerinin durumundan haberdar olmasına imkân tanıyacaktır. Böylece devletin idare ve işleyişi konusunda hükümdar için elverişli bir zemin oluşacaktır. Siyâsetnâme yazarları, yöneticinin şikayetleri hakkaniyete uygun şekilde çözüme kavuşturması gerektiğinin altını çizerek bunun aynı zamanda dolaylı yönden yeni haksızlıkların ortaya çıkmasına engel olacağını vurgulamışlardır. Bu çerçevedeki vurguların odak noktasını adalet oluşturmaktadır. Sonuç olarak siyâsetnâmeler, mezâlimi halkın şikayetlerini rahatça yöneticiye iletebildiği, yöneticinin de bu şikayetleri adaletin gereğine uygun şekilde çözüme kavuşturduğu, halka karşı ideal ve âdil bir yönetimin vücut bulduğu bir uygulama olarak görmüşlerdir.

Mezâlim siyâsetnâmelerde özel bir başlık altında incelenirken de benzer bir anlatı karşımıza çıkmaktadır. Nizâmülmülk, Şeyzerî ve Abbâsi'nin eserlerinde olduğu gibi mezâlim yöneticinin adalet tevzîi için var olan yöntemlerden birisidir. Bu bölümlerde öne çıkarılan temel husus yöneticinin halkın şikayetlerini dikkate alması ve bunları çözüme kavuşturmasıdır. Bu haliyle mezâlim bir mahkemeden veya bir yargı yetkisinden daha geniş bir ideal çerçveyi temsil edecek şekilde konumlandırılmıştır. Ancak Şeyzerî ve Abbasî'de onun teorik ve hukukî yapısına yönelik bazı açıklamalara da rastlamak mümkündür. Bunun sebebi üçüncü bölümde yer verileceği üzere bu yazarların Mâverdî'nin mezâlim teorisinden etkilenmeleri ve onun teorisini devam ettirmeye yönelik çabalarıdır.

İKİNCİ BÖLÜM:
MÂVERDÎ'NİN *el-AHKÂMÜ'S-SULTÂNİYYE*'SİNDE BİR YARGI MÜESSESESİ OLARAK MEZÂLİM

I. MÂVERDÎ'NİN KAYNAĞI OLARAK ERKEN İNŞÂ LİTERATÜRÜNDE MEZÂLİM

Mezâlim düşüncesi, yukarıda ifade edildiği üzere edep literatürü içindeki siyâsetnâme-nasîhatnâmelerde yöneticinin adaletinin göstergesi olarak ele alınmıştır. Bu literatür içinde yer alan inşâya dair teliflerde ve özellikle İslam hukuk ve siyaset düşüncesinin en önemli telif türlerinden biri olan ahkâm-ı sultâniyyelerde mezâlim, devlet bürokrasisinin bir parçası olarak telakki edilmiş ve bir yargı kurumu olarak işlenmiştir. İnşâ ve *edebü'l-kâtib*'e dair eserlerin çok azında mezâlimle ilgili bilgilere yer verilmektedir. Ancak verilen bilgiler bu eserlerin telif gayeleri göz önüne alındığında mezâlimin mahiyeti, işleyişi ve içeriği hakkında önemli ipuçları barındırmaktadır. Aynı şekilde ahkâm-ı sultâniyye literatürünün öncüllerinden sayılan haraç ve emvâl kitapları içerisinde de mezâlime değinilmektedir. Mezâlime en geniş şekilde yer veren ve onu devlet teşkilâtının bir unsuru ve bir yargı kurumu olarak ele alan eserler ise Mâverdî ve Ferrâ'nın *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'leridir. Bu eserlerde bulunan mezâlime dair bahisler incelenmeden önce bu eserlerin kaleme alındığı dönemde ve öncesinde haraç ve inşâ literatüründe mezâlime dair verilen bilgileri ele almak faydalı olacaktır.

İslam fıkıh ve siyaset düşüncesinde yöneticinin adaletine ve zalime karşı mazlumu korumak için oturum düzenleme anlamında mezâlime yer veren ilk eserlerden biri Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Harâc*'ıdır. Ebû Yûsuf, Sevâd arazilerinden vergi toplama meselesini incelediği başlıkta İslam topraklarının ihyası ve imarı için adaletin tesis edilmesinin önemine ve bunun için de halifenin mezâlim oturumları düzenlemesi gerektiğine vurgu yapmaktadır:

> Şüphesiz adaletli olmak, mazluma insaf etmek, zulümden kaçınmak gibi davranışlar, ecir ve sevabın yanı sıra haraç gelirinin çoğalmasına ve memleketin imar edilmesine fazlasıyla katkıda bulunur. Bereket adaletle bulunur; zulümle kaybolur. Zulümle alınan haraç geliri azalır ve memleketi harap eder… Ey mü'minlerin emîri! Bir veya iki ayda bir mezâlim oturumu düzenleyerek ve o oturumlarda mazlumları dinleyip zalimleri sigaya çekerek Allah'a yaklaşsan; ümit ederim ki halkının ihtiyaçlarına bigâne kalmayan biri olursun. Belki de bu işler, şehir ve kasabalarda, tabii seyrine girinceye kadar, sizin bir veya iki defa bu oturumlara uğramanız kâfi gelecek, zalimler yaptıkları haksızlıklarla karşınıza çıkmaktan korkacak ve bir daha zulüm yapmaya cüret edemeyeceklerdir. Zayıf kimseler ise senin bu meclislerde bulunup,

durumlarına vâkıf olmandan dolayı, ümitlenirler, kalpleri kuvvet bulur ve sana olan hayır duaları çoğalır.[1]

Ebû Yûsuf halifenin mezâlim oturumu düzenlemesinin halkın sevgisini kazanmanın yanı sıra devlet memurlarının denetimine katkı sağlayacağına şu ifadelerle yer vermektedir: "*Ne zaman ki valileriniz ve memurlarınız sizin ayda bir değil senede bir kere bile olsa halkın şikayetlerini dinlemek için oturum düzenlediğinizi bilir ve bundan emin olurlar o zaman Allah'ın izniyle haksızlık yapmaktan uzak dururlar ve kendiliklerinden adaletli olurlar.*"[2] Ebû Yûsuf'un eserinde yer verdiği bu ifadeler siyâsetnâme-nasîhatnâmelerde aktarılan bilgilerle aynı doğrultudadır. Bununla birlikte günümüze ulaşan erken dönem fıkıh külliyatının içerisinde yer alan böyle bir eserde bu tarz bilgilere yer vermesi mezâlim düşüncesinin kabulü açısından önemlidir.

Bu literatür içerisinde mezâlime yer veren bir diğer örnek Kudâme b. Ca'fer'in (ö. 337/948) aynı zamanda bir inşâ kitabı da olan *Kitâbü'l-Harâc ve sına'âtü'l-kitâbe* adlı eseridir. Tamamı günümüze ulaşmasa da eserin beşinci bölümünde saray teşkilâtının Dîvânü'l-harâc ve Dîvânü'd-diyâ' haricindeki diğer dîvânlarının incelendiği bölümde dîvânü'l-mezâlim ele alınmıştır.[3] Müellif burada mezâlim görevlisinde (*sâhibü dîvâni'l-mezâlim*) bulunması gereken özelliklere, bu yetkilinin dilekçelerin toplanması ve işlenmesiyle ilgili görevlerine, halifenin mezâlim oturumlarındaki durumuna ve bürokratik sürecin işleyişine dair önemli bilgilere yer vermiştir.

Kudâme b. Ca'fer'in verdiği bilgiler Abbâsî Devlet'inde mezâlimin devlet bürokrasisinin bir unsuru olarak mevcut olduğunu göstermektedir. Maaike van Berkel, Abbâsîler'de mezâlimin teorik ve pratik uyumunu ele aldığı makalesinde bu tespite yer

---

1 Kadı Ebu Yusuf, *Kitabü'l-Haraç*, çev. Ali Özek (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1973), 184; Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 125.

2 Kadı Ebu Yusuf, *Kitabü'l-Haraç*, 184.

3 Eser hakkında bilgi için bkz. Cengiz Kallek, "Kitâbü'l-Harâc", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/104-106.

vererek Nielsen'in iddiasının aksine mezâlimin "idarî" yönünün Abbâsîler döneminde de mevcut olduğunun ve bürokratik bir uzmanlık alanı olarak var olduğunun altını çizmektedir.[4]

Kudâme b. Ca'fer, mezâlim dîvânına atanacak görevlinin dini bütün ve emin bir kişi olması, aynı zamanda zulme uğrayan kişilerle meşgul olacağı için adaletli ve yumuşak huylu olması gerektiğini söylemektedir. Bu yetkilinin görevi gelen şikayet dilekçelerini toplayıp cuma günleri halifeye sunmaktır. O, şayet halife insanların şikayetlerini dinlemek için bir oturum tertip ediyor ve burada onların şikayetlerini dinleyip karara bağlıyorsa bunu yapar.[5] Kudâme'nin ifadelerinden anlaşılan bu uygulamanın ideal yöntem olduğudur. Ancak halife halkın şikayetlerini bizzat dinlemiyorsa mezâlim yetkilisinin görevi verilen şikayet dilekçesine ek olarak bir *ruk'a* hazırlamaktır. Bir nevi fiş olan bu *ruk'a* içerisine mezâlim görevlisi, şikayet hakkında yapılan araştırmanın neticesini yazar. Bu sayede halife ya da nâibi dilekçe için gerekli olan hükmü verebilir. Sonrasında mezâlim görevlisi bütün dilekçeleri dosyaları ile birlikte alır ve dîvâna kaydeder. Bu dosyalara şikayetçilerin isimlerini yazar ve dilekçelerin üzerine de verilen kararı işler. Sonra bu dilekçelerin asıllarını üzerinde bir oynama ve hile olmaması için dilekçe sahiplerine geri verir. Eğer dilekçe veren şikayetçi tekrar tekrar bir şikayette bulunursa o şikayeti veya şikayetleri bu dosya içine kaydeder. Böylelikle onun dosyasına ulaşmak isteyen görevliler zahmet çekmeksizin tek bir yerde buna ulaşmış olur.[6]

van Berkel, Kudâme'nin verdiği bu bilgileri aktararak özellikle halife veya naibinin mezâlim oturumunda bizzat şikayetleri dinlemediği zamanlarda özel olarak bu iş için görevlendirilen sâhib-i dîvân-ı mezâlimin bürokratik yolla dilekçeleri sonuca ulaştırdığını iddia etmektedir.[7] Ancak Van Berkel'in tercüme etmeyip atladığı kısımda Kudâme'nin verdiği şu bilgiler bunun aksini göstermektedir: "*...Halife insanların şikayetlerini dinleyip onlara kararını bildireceği bir oturum düzenleme sabrına sahipse bunu yapar. Fakat böyle bir oturum düzenlemediği takdirde sâhibü'd-dîvân, dilekçeye (kısa) halifenin gerekli hükmü*

---

[4] Berkel, "Abbasid Mazâlim between Theory and Practice", 234, 240; ayrıca bkz. Tillier, "The Mazalim in Historiography", 360.

[5] Kudâme b. Ca'fer, *el-Harâc*, 63.

[6] Kudâme b. Ca'fer, *el-Harâc*, 63.

[7] Berkel, "Abbasid Mazâlim between Theory and Practice", 234-235.

verebilmesi için meseleyle ilgili bilgileri içeren bir ruk'a iliştirir…"[8] Verilen bu bilgilerden anlaşıldığı üzere Kudâme açık bir şekilde ifade etmese de halife veya nâibinin katıldığı oturumda gelen şikayetin konusuna göre bir inceleme yaptığını, halifenin bu tür bir oturum düzenlemediği durumlarda ise mezâlim görevlisinin kovuşturmayı yaptığını ve bunu bir ruk'a halinde halifeye sunduğunu ima etmektedir. Bu yönüyle devletin karar alma mekanizmasının rutin işleyişi içerisinde gelen dilekçeler, bürokratik bir sürece tâbi olmakla birlikte bunların "adlî" bir kovuşturma niteliği de taşıdığı anlaşılmaktadır.

Kudâme b. Ca'fer'in çağdaşı sayılabilecek İbn Vehb el-Kâtib (ö. 335/946-7'den sonra) beyân ilmi hakkında telif ettiği *el-Burhân fî vucûhi'l-beyân* adlı eserin içerisinde mezâlim görevlisine yer vermiştir. Müellif eserinde beyânı dört kısım üzere inşa etmiştir. Bu dört kısmı ayrı bölümler olarak ele almış ve son beyân türü olarak "beyânü'l-kitâb"ı incelemiştir. Eserin bu son bölümünde yapmış olduğu açıklamaların genel kapsamı yazı ve kâtiplikle alakalı olması hasebiyle inşâ literatürünün bir parçasıdır. İbn Vehb, yazı yazan (kâtibü'l-hatt), söylenen sözü yazan (kâtibü'l-lafz), sayı ve hesapları yazan (kâtibü'l-akd), hükmü yazan (kâtibü'l-hükm) ve idarî konuları yazan (kâtibü't-tedbîr) şeklinde beş çeşit kâtip olduğunu, bunların birbirinden farklı yöntemlere sahip olduğunu ifade etmektedir.[9] Mezâlim kâtipliğini de hükmü yazan kısmına dahil etmiş ve burada incelemiştir. O, "kâtibü'l-hükm" bahsinde İslam dünyasında dört tür hüküm olduğunu söyler. Bunlardan ilki ve en önemlisi "hükmü'l-kazâ", ikincisi "hükmü'l-mezâlim", üçüncüsü haraç hükümlerini ihtiva eden "hükmü'd-dîvân" ve dördüncüsü ise "hükmü'ş-şurta"dır. İbn Vehb bu dört tür hükme atanacak hâkimlerin belli birikime sahip olması gerektiği gibi kâtiplerinin de belli meziyetlere sahip olması gerektiğini ifade etmiştir. İbn Vehb'in de Kudâme'nin yaptığı gibi sadece yazı işiyle sorumlu kişinin görevlerini aktarmakla kalmayıp ilgili müessesenin neyle iştigal ettiğini ifade etmesi bu müesseselerin anlaşılmasına önemli katkılar sunmaktadır.

İbn Vehb, kadı kâtibinde bulunması gereken özelliklere ve görevlerine değindikten sonra sâhibü'l-mezâlim kâtibinin özellik ve görevlerine yer vermiş ve kendisinde bulunması

---

[8] Kudâme b. Ca'fer, *el-Harâc*, 63.

[9] İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân*, 37-38 (Muhakkikin girişi); Soner Aksoy, "el-Burhān fī Vucūhi'l-Beyān Eseri Bağlamında İbn Vehb el-Kâtib'in Beyan Yönteminin Varlık ve Yorum Açısından Kur'an Tasavvuruna Katkısı", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (2020), 233, 241-243.

gereken özellikler açısından onun kadı kâtibinden farkı olmadığını ifade etmiştir. Ancak üstlendiği görev açısından bazı farklılıkların olduğuna da dikkat çekmiştir: "*...ancak o (mezâlim kâtibi) kitap ve şehadetlere ihtiyaç duymaz. Çünkü o, tescil edilecek bir şey hakkında hüküm vermez; sadece (gasp edilen şeyi) gâsıbın elinden alır ve mâlikine teslim eder.*"[10] İbn Vehb'in burada "kitaplar"dan kastı kadı kâtiplerinin hakların korunması, ileride meydana gelebilecek ihtilâfların önüne geçilmesi, ihtilâfın yargıya intikali halinde hakkın ispatının sağlanması, ticarî, iktisadî ve hukukî ilişkilerde güven ve istikrarın temini, fasit akitlerin önüne geçilmesi gibi faydaların celbi için hazırladığı *şurût* adı verilen belgeler olmalıdır.[11] İbn Vehb kadı kâtipleri ile ilgili kısımda *şurût* vesikası düzenlemeyi onun görevlerinden biri olarak zikretmiştir.[12] Mezâlimin bu tür bir işleve sahip olmadığı bilindiğine göre müellifin bu ibaresini *şurût*a hamletmek doğru olacaktır. Dolayısıyla kadı kâtibinin aksine mezâlim kâtibinin *şurût* vesikasi düzenleme görevi yoktur. Mezâlim kâtibi ile kadı kâtibi arasındaki bir diğer farklılık ise şahitlikle alakalıdır. İbn Vehb'e göre mezâlim yargılamasında şöhret ve yaygınlık bulmuş bilgilere, yaşadığı çevreyi bilen toplumun saygı gösterdiği kişilerin, komşuların ve güvenilir olup olmadığı bilinmeyen kişilerin şahitliğine başvurulabilmektedir.[13] Mezâlim görevlisinin şahitleri tezkiye etmek gibi bir zorunluluğu olmadığı için mezâlim kâtibinin de buna müteallik görevleri ortadan kalkmaktadır.

İbn Vehb'in burada değindiği noktalar aynı zamanda mezâlimin dava usulüyle ilgili önemli bilgiler içermektedir. Onun anlatısına göre mezâlim görevlisi kendisine getirilen bir davada yukarıda zikredilen kişilerin şahitliğine başvurabilmektedir. Aynı zamanda gelen şahitleri tezkiye etme gibi bir sorumluluğu da yoktur. Yapılan şahitlikler birbirleriyle çeliştiğinde ve bunlardan birini diğerine tercih edecek bir karîne bulunmadığında mezâlim hâkimi bunlardan birini zann-ı gâlibine göre tercih ederek hüküm veremez. Bunun yerine onları razı olacakları bir şey üzere sulh yapmaya yönlendirir. Şayet davayı sulh yoluyla

---

[10] İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân*, 375.

[11] Şurûtla ilgili genel bilgiler için bkz. Fahrettin Atar, "Şürût ve Sicillât", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/270-273.

[12] İbn Vehb burada şurût belgesinin nasıl düzenleneceği ve neleri kapsayacağıyla ilgili oldukça önemli bilgiler verir. İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân*, 370-372.

[13] İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân*, 80, 375.

sonuca ulaştıramazsa tarafları kadıya havale eder, o da şer'î hukukta delil yerine geçen davalının yemini ile hüküm vererek davadaki nihai kararı vermiş olur.[14]

İbn Vehb'in eserinde dikkat çeken bir diğer husus, İslam dünyasında farklı yargı unsurlarından bahsetmesi ve bunların hüküm açısından birbirinden farklılaştıkları hususları ortaya koymasıdır. Yukarıda ifade edildiği gibi İbn Vehb, kitâbü'l-hükm kısmında dört farklı karar mercii olduğunu söylemiştir. Kâtibü't-tedbîr başlığı altında vezirlikle ilgili kısımda da yaptığı bu tasnife değinmektedir.[15] Ayrıca yaptığı bu tasnifi haber teorisiyle ilişkilendirerek yakîn, tasdik ve zannın birbirinden farkını kazâ, mezâlim ve şurta üzerinden anlatma yoluna gitmiştir.[16] Buna göre önceki alimlerin yakîni kadının hükmüne, tasdîki sâhibü'l-mezâlimin hükmüne, zannı ise sâhibü'ş-şurtanın hükmüne benzettiğini söyleyerek şu ifadelere yer vermiştir:

> Önceki alimler bir konu hakkında önce yakîni talep ederler ve onu elde ederlerse diğerlerini terk ederlerdi. Eğer yakîne ulaşamazlarsa onun yerine geçebilecek kâni oldukları bir tasdiki ararlardı. Böyle bir habere ulaşırlarsa bunu kabul ederlerdi ancak ulaşamazlarsa ihtiyaç duyulan bilgiye ulaştıracak bir zan ile amel ederlerdi. Aynı şekilde bu âlimler, hâkimlerden haklar konusunda âdil beyyinelerle ve tezkiye edilmiş kimselerden sâdır olan kesin şehadetlerle hüküm vermesini isterlerdi. Şayet bir hakkın ortaya çıkmasına şahitlik edecek âdil şahitler yoksa ikna edici bir bilgi talep ederlerdi. Bu sebeple sâhibü'l-mezâlimden meseleyi araştırması ve meseleyi bilen yakın ve meşhur kişilerin şahitliğine başvurması talep edilirdi. Yine bu hak, şahitlik edecek hiç kimsenin olmadığı bir yerden gizlice alınmışsa sâhibü'ş-şurtadan ehl-i töhmeti (daha önce bu suçu işlemiş veya işleyenleri tanıyan kişiler) zanna dayanarak sorgulaması istenirdi.[17]

---

[14] İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân*, 375.

[15] İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân*, 406; İbn Vehb bu hakimlerin vezirin nezaretinde olduğunu, dolayısıyla vezirin onları seçip sultana tavsiye etmekle, yanlış bir karar aldıklarında veya görevi kötüye kullandıklarında onlara gereken işlem ve cezayı vermekle sorumlu olduğunu ifade eder. İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân*, 404-406.

[16] İbn Vehb bu kavramları şöyle tanımlar: "Yakîn, aklın doğruluğunu kabul ettiği ve tanıdığı şeydir. Tasdîk, yerine kendisinden daha sağlam bir şey koymak mümkün olsa da nefsin kendisiyle kâni olduğu(yetindiği) şeydir. Zan ise kendisiyle yakîne ulaşılıncaya dek ihtiyatla yaklaşılması gereken şeydir. İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân*, 96-97.

[17] İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân*, 97.

İbn Vehb'in yukarıdaki ifadelerinden hareketle onun mezâlimi devlet teşkilâtının bir parçası olarak görev yapan ayrı bir yargı müessesesi olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Ayrıca bu ifadeler, mezâlimin diğer iki hüküm mercii ile birlikte devlet teşkilâtı içerisinde kendine has özel bir yere sahip olduğunu göstermektedir. İbn Vehb'in aktarımında İslam bilginlerinin haberin sıhhat türleri ile şurta, mezâlim ve kazâ arasında kurduğu teşbih bu üç müessesenin kendilerine has özel muhakeme usullerine sahip olduğuna ve bu farklılığın kabul gördüğüne işaret etmektedir. Dolayısıyla onun mezâlimi bir yargı kurumu olarak gördüğü ve değerlendirdiği sonucuna ulaşılabiliriz. İbn Vehb'in eserinde yer alan mezâlim bölümünün Endülüs topraklarında yaşayan İbn Sîd el-Batalyevsî'nin (ö. 521/1127) *el-İktidâb fî şerhi Edebi'l-küttâb* adlı eserinde küçük farklılıklarla aktarıldığını da hatırlatmak gerekmektedir.[18]

İnşâ ve edebü'l-kâtib literatürü içerisinde mezâlime yer ver veren bir diğer müellif Fâtımîler döneminde divânü'l-inşâda kâtiplik görevinde bulunan Ali b. Halef el-Kâtib'dir. Vefat tarihi tam olarak tespit edilemese de onun 437/1045-46 yılında hayatta olduğu bilinmektedir.[19] Bu bilgiden hareketle onun Mâverdî'nin muasırı olduğunu hatırlatmak gerekir. İbn Halef, Fatımî dîvânü'l-inşâ'sında görev yapan kâtipler için bir el kitabı olarak hazırladığı *Mevâddü'l-beyân*'da mezâlim kâtibine yer vermektedir. İbn Vehb'in yaptığı gibi farklı dîvânların yazışma usulü ve bu dîvânların kâtiplerinin özelliklerini başlıklar halinde incelerken mezâlimi de bunlar arasında değerlendirmiştir. Bu başlık altında yine İbn Vehb'le benzer şekilde mezâlimin işleyişine ve özelikle muhakeme usulüne dair de önemli bilgilere yer vermiştir.

İbn Halef, mezâlim dîvânında görevli kâtibin harâc dîvânında görevli olan kâtiple benzer yetkinliklere sahip olması gerektiğini ifade etmektedir. İbn Halef'in ifadesiyle mezâlim dîvânı, kadıların mahkeme önüne çıkaramayacağı ve davacısıyla arasında kesin bir hüküm veremeyeceği devlet görevlilerinin yapmış olduğu haksızlıklara bakar. Bu sebeple mezâlime gelen çoğu dava ziraî haklar, arazi sınırları, sulama ve kırsal bölgelerdeki çiftliklerle alakalıdır ve bu davalarda hakkın ispatı noktasında âdil şahitler gibi deliller

---

[18] Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. es-Sîd el-Batalyevsî, *el-İktidâb fî şerhi Edebi'l-küttâb*, thk. Mustafa es-Sekkâ - Hamid Abdülmecid (Kahire: Matbaatü Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1996), 155-156.

[19] Saleh, "Ibn Khalaf", 12/390.

(*beyyine*) bulmak oldukça zordur. Bu tür davalarda hakkın ortaya çıkarılabilmesi için beyyine yerine geçecek karîne ve alametlere başvurulur. Bu nedenle taraflar arasında anlaşma, komşuların ve güvenilirliği bilinmeyen şahitlerin şehadetiyle sağlanabilir. İbn Halef bu özellikleri sebebiyle mezâlim dîvânının kadı mahkemesinden farklılık arz ettiğini ifade etmiştir.[20]

İbn Halef, mezâlim kâtibine ayırdığı başlık içerisinde mezâlimin mahiyeti ve mezâlim kâtibinin görevinin ne olduğuyla ilgili bir bilgi vermemekte, sadece mezâlim kâtibinin harâc kâtibine benzediğini söylemektedir. Bunun yerine o, meseleye mezâlim dîvânına atanacak nâzırın özelliklerine yer vererek başlamış, bu nâzırın hakka riayet etmesi ve mazlumları koruyabilmesi için emanet, adalet ve merhamet sahibi bir kimse olmasının gerekliliği üzerinde durmuştur. Sonrasında ise mezâlim nâzırının kendisine gelen bir şikayette nasıl bir yöntem izleyeceğini açıklamıştır.

Buna göre mezâlim nâzırının kendisine gelen şikayette ilk yapması gereken kadıların yaptığı gibi müştekîden şer'î delil olarak kabul edilen bir beyyine talep etmektir. Müştekî, şer'î olarak makbul bir beyyine ortaya koyarsa nâzır, şöhret ve yaygınlık bulmuş haberler gibi karîne ve emârelere[21] ihtiyaç duymaksızın gerekli kararı verebilir. Müştekînin kesin bir beyyine ortaya koyamadığı durumda ise karîne ve alametleri dikkate alarak hüküm vermeye çalışır. Bütün bunlara rağmen meselede kesin bir hükme varılamazsa tarafları sulh yapmaya davet eder. Bu sayılanlar dışında kendisini günaha sokacak bir işe kalkışmaz.[22] İbn Halef'in buradaki açıklamaları mezâlim yetkilisinin hüküm verirken belli sınırları koruması gerektiğini ve bu sınırların dışına çıkmasının onu günaha sokacağını ifade etmesi açısından önemlidir.

---

[20] İbn Halef el-Kâtib, *Mevâddü'l-beyân*, 58.

[21] Burada İslam hukukunda delil ve ispat vasıtalarıyla ilgili bir not düşmek faydalı olacaktır. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî fürû fıkıh kitaplarında dava ispat yöntemleriyle ilgili bâblarda karine ve şevâhid-i hâlin çok sınırlı bir çerçevede kullanıldığı görülmektedir. İbn Kayyim ve İbn Ferhûn'un çalışmalarıyla karine, şevâhid-i hâl ve emâre gibi dava ispat yöntemleri beyyine kapsmı altında sistemli bir şekilde tasnif edilmiş ve bunların karara doğrudan etki edecek deliller olduğu savunulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Baber Johansen, "Signs as Evidence: The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263-1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1351) on Proof", *Islamic Law and Society* 9/2 (2002), 168-193.

[22] İbn Halef el-Kâtib, *Mevâddü'l-beyân*, 58.

İbn Halef'in burada sunduğu bilgilerle İbn Vehb'in aktardığı bilgiler arasında büyük bir benzerlik vardır. Her iki müellif de eserlerinde mezâlim kâtibine özel bir başlık açmış, mezâlim görevlisini kadıyla kıyaslama yoluna gitmiş ve bu iki teşkilâtı birbirinden ayıran temel özelliğin muhakeme usulü açısından ortaya çıkan farklılıklar olduğuna dikkat çekmiştir. Bu müelliflerin tasvir ettiği şekliyle kadı mahkemesinin bir yargı kurumu olarak temayüz ettiği malum olduğuna göre mezâlim dîvânının da muhakeme usulü açısından kadı mahkemesinden farklılık gösteren bir yargı kurumu olduğunu söylemek mümkün hale gelmektedir.

Hicrî 5. asra kadar gelen erken inşâ literatürü içerisinde mezâlimle ilgili tespit edilen bilgiler bu şekildedir. Bu bilgilerin yanı sıra inşâ literatürünün bir parçası olan resmî yazışma belgelerinde mezâlimin işleyişine dair bilgilere rastlanmaktadır. Mezâlimin bir yargı kurumu olarak temsil edildiği Abbâsî Devleti'nde halifenin bu kuruma atadığı kişiye gönderdiği atama belgeleri içinde mezâlim nâzırının üstleneceği görev hakkında bilgiler yer almaktadır. Mezâlim nazırı için oluşturulan bu menşurlardan ikisi günümüze ulaşmıştır. Bunlardan biri Abbâsî Halifesi Mutî'-Lillâh'ın (334-364/946-974) meşhur Şiî fakih Şerîf Mürtezâ (ö. 436/1044) ve Şiî müfessir Şerîf er-Radî'nin (ö. 406/1015) babası Hüseyin b. Musâ el-Alevî'ye Bağdat ve çevresinin nâzirü'l-mezâlimliğini tevdi ettiği belgedir.[23] İkincisi ise Halife Tâi'-Lillâh'ın (364-381/974-991), Hüseyin b. Musâ'nın halefi olarak Şerif er-Radî'yi hicrî 380 yılında Bağdat'ta nikâbetü't-tâlibîn ve hac emîrliği gibi görevlerin yanı sıra mezâlim nâzırlığına tayin ettiği menşurudur.[24] Ayrıca Halife Tâi'-Lillâh'ın Irak Büveyhî Hükümdarı İzzüddevle Bahtiyâr'ın (356-367/967-978) yönlendirmesiyle Fahrüddevle'yi (372-387/984-997) İran'ın güney bölgesinin hükümdarı olarak tanıdığına dair sembolik tayinini içeren menşurda mezâlim görevine de yer verilmektedir.[25]

---

[23] Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Kalkaşendî, *Me'âsirü'l-inâfe fî me'âlimi'l-hilâfe,* thk. Abdüssettar Ahmed Ferrac (Kuveyt: Matbaatü Hükûmet-i Kuveyt, 1985), 3/151-157; Kalkaşendî, *Subhü'l-a'şâ,* 10/243-247.

[24] Ebü'l-Feth Ziyaeddîn Nasrullah b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâir.,* thk. Muhammed el-Havfi - Bedevi Tabane (Kahire: Dâru Nehdati Mısr, ts.), 1/221-226; Kalkaşendî, *Me'âsirü'l-inâfe,* 3/157-170; Kalkaşendî, *Subhü'l-a'şâ,* 10/247-254.

[25] İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir,* 1/231-245; Kalkaşendî, *Me'âsirü'l-inâfe,* 3/14-38; Kalkaşendî, *Subhü'l-a'şâ,* 10/15-31.

Halife Mutî‘-Lillâh’ın ilk menşurunda, belgenin neyle ilgili olduğunu ifade eden giriş kısmında Hüseyin b. Musâ’nın Bağdat ve çevresine mezâlim nâzırı olarak atandığı bilgisi yer almaktadır. Devamında ise “*onun görevi…*” şeklinde başlayan pasajlarda mezâlim nâzırının ahlaki ve dini vasıflarına, gelen şikayetleri nasıl dinleyeceği ve karara bağlayacağına, kendisine gelen şikayet konusunda diğer yargı mensuplarıyla kuracağı irtibata, farklı bölgelerdeki mevkidaşlarıyla ilişkisine ve mezâlim oturumunun şekline yer verilmiştir. Menşurda mezâlim nâzırının takva sahibi birisi olarak Allah’tan sakınması ve onun hükmüne mugayir bir karara imza atmaması gerektiği vurgulanmakta, Allah’ın emir ve yasaklarını bilmek için Kur’ân-ı Kerîm’i okuması, oradaki deliller üzerine teemmül etmesi ve görevini Allah’ın gösterdiği çizgide sürdürmesinin mezâlim nâzırının görevi olduğu ifade edilmektedir.[26]

Mezâlim nâzırının diğer görevi, şikayetleri dinlemek için toplumun her kesiminden katılımın sağlandığı oturumlar düzenlemektir. Bu oturumlarda kendisine gelen şikayetleri araştırır. Şayet gelen şikayet kadının bakabileceği türden ve âdil şahitlerin olaya şahitlik ettiği bir dava ise mezâlim görevlisi bu davayı kadıya tevdi eder. Ancak şikayet gasp gibi ince araştırma ve kovuşturmayı gerektiren bir mesele hakkında ise mezâlim nazırı bu davayı kendisi araştırır ve karara bağlar. Eğer bir gasp söz konusu ise gâsıbın elinden onu alır ve sahibine iade eder. O, tarafların rütbesi, makamı ve mevkii ne olursa olsun hiçbirine iltimas göstermez ve adaleti tesis eder.[27] Mezâlim nâzırının bir diğer görevi ise kadının verdiği hükme veya geçerli kıldığı bir anlaşmaya muhalefet etmemesidir. Bu sebeple onun verdiği hükmü feshetmek için bir çabaya girişmez, aksine onunla irtibatlı bir şekilde işini yapmaya gayret eder. Mesele ne olursa olsun doğru tektir ancak onu ortaya çıkarma yöntemleri farklıdır. Mezâlim nâzırına sunulan dilekçeye verilecek hükme dair açık ve kesin deliller varsa bununla ilgili daha fazla araştırma yapılmayacağı için mezâlim nâzırı bunu kadıya devreder. Ancak gelen dilekçe kesin delillerden yoksunsa, araştırma ve kovuşturmaya ihtiyaç duyuyorsa mezâlim nâzırı hakkı ortaya çıkarmak için bu davaya bakar.[28]

---

[26] Kalkaşendî, *Subhü’l-a‘şâ*, 10/243-244.

[27] Kalkaşendî, *Subhü’l-a‘şâ*, 10/244-245.

[28] Kalkaşendî, *Subhü’l-a‘şâ*, 10/245-246.

Mezâlim nâzırının diğer bir görevi ise mazlumların kendisine rahat ulaşabilmesi için kapılarını açması, onlarla arasındaki engelleri kaldırması ve onların şikayetlerini dinlerken sabırlı olmasıdır. Bu mazlumlardan bazıları haklı oldukları halde kendilerini yanlış ifade edebilirler, bazıları ise haksız olduğu halde kendilerini haklıymış gibi gösterebilirler. Bu tür durumlara fırsat vermemek için nâzırın tarafları iyice dinlemesi ve sonrasında iddiaların doğruluğunu araştırması gerekmektedir.[29] Mezâlim nâzırına gelen şikayetin neticesinde sabit olan bir hakkın konusunun kendi sorumluluğu dışındaki bir bölgeyle ilgili olması durumunda o bölgeden sorumlu mevkidaşına bu hakkın teslimi için yazı yazması onun diğer bir görevidir. Mevkidaşı da onun verdiği hükmün gereğince amel etmelidir.[30]

Halife Tâi‘-Lillâh’ın ikinci menşuru da ilk örnekle benzer bir üsluba sahiptir. Ancak içerik olarak bu menşurda birden fazla görev tevdi edildiği için mezâlim nâzırlığı ile ilgili sadece tek bir pasaja yer verilmiştir. Bu pasajda yukarıda açıklanan görevlerin tamamı olmasa da birçoğu birer cümleyle özetlenmekte, mezâlim nazırının şikayetleri dinleyeceği bir oturum düzenlemesi ve tarafları iyice dinleyip araştırma yapması gerektiği ifade edilmektedir. Akabinde, gelen şikayetlerden kadının bakabileceği davaları ona yönlendirmesi istenmekte, kadının bakamayacağı ve güçlü bir kimsenin gücünü kullanarak haksızlığa sebep olduğu şikayetlerde ise mezâlim nâzırının meseleyi ayrıntılı bir şekilde inceleyerek adalete uygun bir hüküm vermesi beklenmektedir. Sonrasında yukarıda olduğu gibi kadı ve mezâlim nâzırı arasındaki farka işaret edilmiştir. Buna göre kadı ve mezâlim görevlisi gaye açısından ortaktır ve her ikisi de hakkı ortaya çıkarmak için gayret gösterir. Ancak onlar hakkı ortaya çıkarırken kullandıkları yöntem açısından birbirinden ayrılmaktadırlar. Kadı sâbit ve zâhir olan delillerle hüküm verirken mezâlim nâzırı, gizli ve kapalı olan karînelerle hüküm verir. Pasajın sonunda hüküm verme açısından kadıdan farklı yöntemlere sahip olsa da mezâlim nâzırının, kadının verdiği hükmü iptal etmemesi ve onun verdiği hükmü araştırmaya girişmemesi gerektiği vurgulanmıştır.[31]

Halife Tâi‘-Lillâh’ın Fahrüddevle’ye gönderdiği menşur da dikkat çekicidir. Fahrüddevele’nin babası Rüknüddevle hastalığa yakalanınca hâkimiyeti altındaki bölgelerin

---

29 Kalkaşendî, *Subhü’l-a‘şâ*, 10/245.

30 Kalkaşendî, *Subhü’l-a‘şâ*, 10/246.

31 Kalkaşendî, *Subhü’l-a‘şâ*, 10/251-252.

oğulları arasında nasıl paylaşılacağı konusunda bir vasiyette bulunmuştur. Vefatı üzerine vasiyeti doğrultusunda Fahrüddevele'ye Rey, Dînever, Hemedân ve diğer Cibâl vilayetleri verilmiştir. Halife Tâi'-Lillâh'ın hicrî 366 yılına ait menşuru yukarıdaki bölgelerin idarî teşkilâtına dair yetkilerin tevdiini içermektedir. Fiili olarak mezkûr bölgelerde yönetimi elinde bulundurduğunu gösteren bu yetkiler içerisinde mezâlimin zikredilmiş olması onun devlet teşkilâtı içerisindeki önemini vurgulamaktadır. Bu menşur da diğer iki örnekle benzer üsluba sahip olduğu için tevdi edilen yetkilere dair bilgiler pasajlar halinde verilmektedir. Mezâlimle ilgili pasajda halkın şikayetlerini dinlemek için oturum düzenlenmesi, bu oturumlara halkın şikayetlerini ulaştırabilmesi için aradaki engellerin kaldırılması, şikayetleri araştırıp gerekli kararı vererek adaletin sağlanması ve bu konuda kimseye iltimas geçilmemesi yöneticinin görevi olarak zikredilmektedir. Burada diğer menşurlarda yer verilen muhakeme usulü, kadı mahkemesiyle mezâlimin farkı gibi konulara değinilmemiştir.[32] Bunun sebebi muhtemelen bu son menşurun yönetici tayiniyle ilgili olmasıdır.

Yukarıda erken inşâ literatürü içerisinde mezâlime yer veren metinler ve bunların mezâlimi nasıl inceledikleri konu edinilmiştir. Burada sadece hicri beşinci asra kadar gelen bilgilerin incelenmesindeki amaç, mezâlime en geniş şekilde yer veren Mâverdî ve Ferrâ'nın *el-Ahkâmü's-sultaniyye*'lerindeki bilgilere bir öncül bulmaktır. Ahkâm-ı sultâniyye eserleri dil ve üslup açısından bu metinlerden farklılık arz etseler de bu iki telif türü verdikleri bilgiler açısından büyük bir benzerlik taşımaktadırlar. Özellikle dava usulü, mezâlimin konusu ve işleyiş biçimi ile ilgili bilgiler, üslup farklılığı göz ardı edildiğinde benzer bir nitelik arz etmektedir. Bu benzerlik, hem mezâlim hem de diğer bazı idarî görevlerin işlendiği kısımlarda ahkâm-ı sultâniyye eserlerinin inşâ metinlerini bir kaynak olarak kullandığını ihsas etmektedir.

II. *el-AHKÂMÜ'S-SULTÂNİYYE*'DE MEZÂLİMİN TEORİK ÇERÇEVESİ

Mezâlimin teorik ve hukukî çerçevesi ile ilgili en geniş bilgi ahkâm-ı sultâniyye literatürü içerisinde yer alan eserlerde karşımıza çıkmaktadır. Ahkâm-ı sultâniyye, devlet idaresiyle ilgili siyasî-fıkhî ahkâmı ihtiva eden konuların ele alındığı fıkıh külliyatına ait bir

---

[32] Kalkaşendî, *Subhü'l-a'şâ*, 10/25-26.

literatürdür. Başka bir deyişle ahkâm-ı sultâniyye eserleri "siyasetin sahasına giren konuları fıkıh ilmi çerçevesinde değerlendiren eserlerdir."[33] Bu eserlerde devletin esas teşkilât ve idaresi, maliye ve arazi yönetimi, adliye teşkilâtı, ceza ve harp konuları ele alınmaktadır. Müellifinin ilgisine ve dönemsel farklılıklara bağlı olarak mezkûr konuların bu eserler içerisinde farklı hacimlerde ve şekillerde incelendiği görülmektedir. Ahkâm-ı sultâniyye eserleri yukarıdaki konuları siyasetnâme ve nasîhatnâme literatüründen farklı olarak fıkhî bir dille ve fıkhın temel prensipleri ışığında incelemektedir.[34] Bu literatürün ilk örnekleri olan Mâverdî ve Ferrâ'nın *el-Ahkâmüs's-sultaniyye*'leri mezâlime en geniş şekilde yer veren, bunun yanı sıra ona fıkhî ve teorik bir çerçeve çizen eserlerdir. Bu eserlerde yer alan mezâlimle ilgili bahisler incelenmeden önce mezâlimle irtibatlı bazı meselelerin tahlil edilmesi uygun olacaktır.

Mâverdî ve Ferrâ'nın metinlerinin başlıklar ve içerik açısından çok az farklılık dışında neredeyse birbirinin aynı olması bu metinlerden hangisinin önce yazıldığı konusunu gündeme getirmektedir. Başka bir deyişle hangi müellifin orijinal metni yazdığı ve diğerinin ondan iktibasla metnini kaleme aldığı tartışmalıdır. Mezâlime teorik ve fıkhî bir çerçeve veren ve onu diğer telif türlerine göre çok daha geniş bir biçimde inceleyen ahkâm-ı sultâniyye literatürünün ilk ve en önemli iki eserinin neredeyse birbirinin aynı olması mezâlim teorisinin hangi müellife nispet edileceği problemini gündeme getirmektedir. Özellikle batıda yapılan çalışmalarda Mâverdî mezâlim teorisyeni olarak görülmüştür. Bu durum batıda, Mâverdî'nin metninin Ferrâ'nın metninden çok daha erken bir dönemde basılmış ve tercüme edilmiş olması, bu sebeple de *el-Ahkâmüs's-sultaniyye*'deki bilgilerin Mâverdî'ye atıfla verilmesinden ileri gelmektedir.[35]

---

[33] Özgür Kavak, "Giriş", *Adl'e Boyun Eğmek: Ehl-i İslam'ın Yönetimi İçin Hükümler*, mlf. Bedreddin İbn Cemâa (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 18.

[34] Ahmet Davutoğlu, "Devlet", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/238; Özgür Kavak, "'Siyasî-Fıkhî Ahkâmın' Fıkıh Usûlü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinde Kat'iyyât - Zanniyyât Ayrımı ve Modern Yorumları", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (2009), 21, 24-26; Kavak, "Giriş", 18-19; Çolak, "Mâverdî ve el-Ahkâmü's-Sultâniyyesi", 182-183, 188.

[35] Donald P. Little, "el-Ahkâmü's-Sultâniyye'ye Yeni Bir Bakış", çev. Ahmet Turan Yüksel, *İSTEM* 2/3 (2004), 191, 195-196.

Orijinallik meselesini konu edinen modern çalışmalar bu konuda üç farklı yaklaşım geliştirmişlerdir. İlki, Mâverdî'nin metninin önce yazılmış olduğu görüşüdür. Kesin bir kanıt olmasa da modern literatürdeki hâkim kanaat bu yöndedir. İkincisi, Ferrâ'nın metninin daha önce yazılmış olduğu görüşüdür. Mısırlı araştırmacı Abdullah Mustafa el-Merâğî (ö. 1945), Mâverdî'nin eserlerinin vefatından sonra dolaşıma girmesini istediğini ifade eden rivayetlere dayanarak Ferrâ'nın metninin daha önce kaleme alındığı iddiasında bulunmuşsa da bu görüş tercih edilmemiştir.[36] Üçüncü görüş ise Henry Laoust tarafından gündeme getirilmiştir. Onun iddiasına göre her iki müellif de şu an bilinmeyen daha eski tarihli bir metinden istifadeyle eserlerini kaleme almış olabilirler.[37] Ancak bugüne kadar böyle bir metnin varlığına işaret eden bir bilgiye rastlanmamıştır.

Mâverdî ve Ferrâ'nın metinlerinden hangisinin önce yazıldığı ve hangisinin diğerinden iktibasta bulunduğu konusunu gündemine alan modern araştırmacılar, bu iki müellifin aynı dönemde yaşaması ve eserlerinde birbirlerine açık bir şekilde atıf yapmamaları sebebiyle bu sorunu cevaplandırmak için iki metnin içeriklerini karşılaştırma yoluna gitmişlerdir.[38] Ferrâ'nın *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'sini inceleyen bir doktora çalışması yapan Muhammed Abdülkâdir Ebû Fâris, yine aynı eserin tahkikini yapan Abdurrahman el-Mâlikî ve Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'sini tahkik eden Ahmed Mübarek el-Bağdâdî iki eserin içerik karşılaştırmasından hareketle Mâverdî'nin metninin daha eski tarihli olduğu kanaatine ulaşmışlardır. Bu araştırmacılar Mâverdî'nin metninde doğrudan yer verilen bazı ifadelerin Ferrâ'nın metninde başka bir yerden iktibasla alındığına delalet eden "denilmiştir ki" şeklinde aktarıldığını tespit etmişlerdir. Ferrâ bu şekilde naklettiği görüşlere katılmasa dahi aktarımları esnasında kaynağının orijinaline sadık kalmış görünmektedir. Bu da Ferrâ'nın eserini telif ederken Mâverdî'nin eserinden faydalandığını göstermektedir.[39]

---

[36] Abdullah Mustafa el-Merağî, *el-Fethü'l-mübîn fî tabakâti'l-usûliyyîn*, nşr. Muhammed Ali Osman (Mısır: Matabatü Ensâri'-Sünneti'l-Muhammediyye, 1947), 1/421.

[37] Henry Laoust, "Hanâbila", *Encyclopaedia of Islam, Seccond*, ed. C. E. Bosworth v.dğr. (Leiden: Brill, 1986), 3/3/159.

[38] Bu tür bir örnek için bkz. Nimrod Hurvitz, *Competing Texts: The Relationship Between al-Mawardi's and Abu Ya'la's al-Ahkam al-sultaniyya* (Cambridge: ILSP, Harvard Law School, 2007).

[39] Muhammed Abdülkadir Ebû Fâris, *el-Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve Kitâbuhû el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 499-540; Ahmed Mübarek Bağdâdî, "Mülhak: İsbâtü asâleti'l-Mâverdî fî fî te'lîfi'l-Ahkâmi's-sultâniyye", *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, mlf. Ebu'l-Hasen el-Mâverdî

Mevcut araştırmalarda zikredilen örnekler dışında ceza davalarına bakan yüksek rütbeli emîrlerin kadılardan farklı olarak sahip olduğu yetkilere değinilen kısımda benzer nitelikte bir durum tespit edilmiştir. Mâverdî, bu emîrlerin dokuz yönden kadılardan farklı yetkilere sahip olduğunu ifade etmekte, bu farklılıkların üçüncüsü için şu ifadelere yer vermektedir:

> Emîr, meselenin araştırılması ve incelenmesi için töhmet altındaki sanığı hapsedebilir. Bu hapsin süresi hakkında ise ihtilâf vardır. İmam Şâfiî'nin talebelerinden Abdullah ez-Zübeyrî'ye göre araştırma ve inceleme için hapis bir ayla sınırlıdır, daha fazla uzatılamaz. Diğerleri ise belirli bir sürenin olmadığını ve bu konunun halifenin rey ve ictihadına bağlı olduğu görüşündedir. Makbul olan da bu görüştür. Kadılar ise zaruri bir hak doğmadığı müddetçe kimseyi hapsedemezler.[40]

Mâverdî, kadının töhmet sebebiyle sanığı hapsetme yetkisine sahip olmadığını, bu yetkinin yüksek rütbeli emîrin tasarrufu olabileceğini ifade etmiş ve Şâfiî mezhebinin tutukluluk süresi hakkındaki görüşlerini aktarmıştır. Aynı pasaj Ferrâ'nın metninde şöyle geçmektedir:

> Emîr, meselenin araştırılması ve incelenmesi için töhmet altındaki sanığı hapsedebilir. Bu hapsin süresi hakkında ise ihtilâf vardır. Bir görüşe göre araştırma ve inceleme için hapis bir ayla sınırlıdır, daha fazla uzatılamaz. Diğer bir görüş ise belirli bir sürenin olmadığı ve bu konunun halifenin rey ve ictihadına bağlı olduğudur. Ahmed b. Hanbel'in açık ifadesi şu şekildedir: "Kadının töhmet sebebiyle (sanığı) hapsetme yetkisi vardır." Ahmed b. Hanbel'den gelen bir başka rivayette ise "(Sanık hakkında) beyyine veya ikrar yoluyla (suç) sabit olmuşsa had uygulanır ve had cezası uygulandıktan sonra suçlu hapsedilmez. Hz. Peygamber bir töhmet sebebiyle (sanığı) hapsetmiştir. Bu durum, hâkime sanığın suçunun sabit olmasına kadardır. Had uygulandıktan sonra (suçlu) serbest bırakılır…[41]

Görüldüğü üzere Ferrâ ve öncesi Hanbelîler için kadının bir töhmet sebebiyle sanığı hapsetme yetkisi vardır ve bu nasla sabittir.[42] Ancak Ferrâ burada emîrle kadının yetki

---

(Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe, 1989), 340-350; Musa Kazım Bakır, *Ebü'l-Hasen el-Mâverdî ve Ebû Ya'lâ el Ferrâ'nın el-Ahkâmü's-Sultâniyye Adlı Eserlerinin Mukayesesi (İmamet ve Yargı Konuları Örneği)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 73-93; Çolak, "Mâverdî ve el-Ahkâmü's-Sultâniyyesi", 183-186; Abdurraman b. Mestur el-Mâlikî, "Mukaddime", *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, mlf. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (Cidde: Dârü'l-Evrâk li'Neşr ve't-Tevzî, 2019), 25-39.

40 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 323.

41 Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 605-606.

42 Şerif Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ebû Musa el-Hâşimî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ sebîli'r-reşâd*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 403-404.

farkı olarak bu durumu zikreder. Ferrâ'nın kendi mezhebine göre kadının bu türden bir yetkisi olmasına rağmen emîrin yetki farkını vurgulayan bu pasaja yer vermesi onun Mâverdî'nin metnini esas almasıyla açıklanabilir. Yukarıda zikredilen araştırmacıların da bulduğu bu türden farklılıklar Ferrâ'nın eserini telif ederken Mâverdî'nin metninden istifade ettiğini gösterir niteliktedir. Bu da Mâverdî'nin daha eski bir metin olduğu görüşünü ön plana çıkarmaktadır. Aynı zamanda her iki metindeki ortak pasajların Mâverdî'ye ait olduğu da tespit edilebilmektedir. Bu sebeple çalışma içerisinde mezâlimin teorik inşasına ve ahkâm-ı sultâniyyeye referanslar Mâverdî üzerinden verilecektir.

İslâm hukuku çerçevesinde devleti ve siyasî müesseseleri inceleyen eserlerden biri olan *el-Ahkâmü's-sultâniyye'*de Mâverdî devleti, siyasî gerçekliğin İslâm hukuku açısından yorumlanması ve yönlendirilmesi şeklinde ortaya koymuştur.[43] Müellif bu eserinde bir yandan naslara dayanan bir siyaset teorisi geliştirmeye çalışırken öte yandan İslâm toplumunun siyasî hayatına girmiş müesseseleri İslâmî prensipler ışığında yeniden yorumlamayı ve ahlâkî denetim altına almayı amaçlamıştır. Bu amacını eserinin mukaddimesinde açıkça ifade etmektedir. Burada Mâverdî, fıkıh külliyatı içerisinde dağınık halde yer verilen siyasete dair ahkâmı bir araya getirerek bundan en çok istifade etmesi gereken ve devlet yönetimiyle meşgul olmaları sebebiyle bu tür bir uğraşa giremeyen devlet görevlilerine kolaylık sağlamak ve bu konuda emrine uyulması gereken bir kişinin isteğini yerine getirmek için bu kitabı kaleme aldığını ifade etmiştir. Bu konu eserde yirmi bölüm altında incelenmiştir: 1- İmâmet, 2- Vezirlik, 3-Valilik (el-imâre ale'l-bilâd), 4- Cihad emîrliği, 5- İç güvenliği sağlama yetkisi (el-velâye ale'l-mesâlih), 6- Kazâ yetkisi (velâyetü'l-kazâ), 7- Mezâlim yetkisi, 8- Nikâbet yetkisi, 9- Namaz imamlığı görevi, 10- Hac emîrliği görevi, 11- Zekat ve zekat idaresi, 12- Fey ve ganimetler, 13, Cizye ve harâc, 14- Hükmü farklı bölgeler, 15- İhyâü'l-mevât ve sular, 16- Hima ve irfak (kamu menfaatine sunulan mahaller), 17- İktâ' hükümleri, 18- Dîvânlar ve hükümleri, 19- Suçlar, 20- Hisbe.[44]

Mâverdî, eserini oluştururken ilk olarak "el-umûru'l-âmme"den olduğunu ifade ettiği imâmet ve bununla irtibatlı bahisleri ele alır. Sonrasında "el-velâyetü'l-hâssa" olarak

---

[43] Adnan Koşum, "İslam Kamu Hukuku Alanına İlişkin Klasik Literatürün Azlığı Üzerine Mülahazalar", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 18 (2008), 130.

[44] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 13-14.

nitelendirdiği imâmete yani hilâfete bağlı olarak ortaya çıkan özel yetki ve görevleri başlıklar halinde inceler. "Velâyet" olarak isimlendirdiği bu yetki ve görevleri "*el-velâye ale'l-mesâlih*", "*velâyetü'l-kazâ*", "*velâyetü'l-mezâlim*", "*velâyetü'n-nikâbe*", "*el-velâye alâ imâmeti's-salâ*", "*el-velâye ale'l-hâc*" ve "*velâyetü's-sadakât*" başlıkları altında ele alır. Bu bağlamda devletin gelir kaynakları olan zekat, fey ve haraç gibi mali, iktisadi ve bunların idaresilye ilgili konuları da inceler. Devamında suçlarla ilgili olarak had ve ta'zir hükümlerini ve bunların tenfîzi konularını ele alır ve son olarak hisbe müessesesine yer verir.

Mâverdî, mukaddimede ifade ettiği üzere eserini kaleme alırken fıkıh külliyatı içerisinde dağınık halde bulunan devlet yöntemi ve yöneticiyle ilgili hükümleri bir araya getirmeyi amaçlamıştır. İmamet bahsinde yer verdiği hususlar fıkıh ve kelam kitaplarının ilgili bölümlerinden bilgiler ihtiva etmektedir. Aynı şekilde mali ve iktisadi konuları ele aldığı başlıklarda değindiği konular, fıkıh külliyatı içerisindeki "harâc" ve "emvâl" kitaplarındaki bilgileri havidir. Ancak onun kaynakları eserinde görüldüğü üzere sadece İslâmî ilimlerle doğrudan irtibatlı teliflerle sınırlı değildir. İnşâ literatürü içerisinde değerlenirilen "edebü'l-kâtib" eselerinin yanı sıra siyâsetnâme ve nasîhatnâme türü eserlerde yer verilen bilgilere de *el-Ahkâmü's-sultâniyye'*de rastlamak mümkündür. Özellikle devlet müesseseleri ve görevlileriyle ilgili bölümlerde yer verdiği bilgiler, yukarıdaki telif türlerinden istifade ettiğini gösterir niteliktedir. Aynı şekilde daha önce dikkat çekildiği üzere devlet yazışmalarında ve yönetici tayininde gönderilen menşurlar içerisindeki bilgilerle *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'deki bilgiler arasında da benzerlikler görülmektedir. Bu noktada Mâverdî'nin vefatından yaklaşık yüz yıl önce Halife Tâi'-Lillâh'ın Fahrüddevle'ye gönderdiği menşurda yer verilen görevlerle Mâverdî'nin eserinin başlıkları ve halifenin görevlerini sıraladığı kısım arasında çok büyük benzerlikler göze çarpmaktadır. Bu benzerlikler sadece başlıklarla sınırlı kalmayıp içerik olarak da birbirine oldukça yakındır. Bu da gösteriyor ki Mâverdî, eserini kaleme alırken yaşadığı dönemin ve öncesinin en azından resmî pratiklerini göz önünde bulundurmuştur. Ayrıca, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'nin bürokratik pratiklerle gösterdiği bu uyum, metnin tamamen teorik bir kurguya sahip olduğu

iddiasına temkinle yaklaşmayı gerektirmektedir.[45] Yine de burada Mâverdî'nin eserini fıkhî bir dil ve üslupla kaleme aldığını hatırlatmak yerinde olacaktır.

Hicrî 5. asra kadar olan dönemden günümüze ulaşan kaynaklar içerisinde mezâlime en geniş yer veren eser Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye'*sidir. Mezâlimin menşei, meşruiyeti, mahiyeti, görevlileri, görevlilerinde aranan özellikler, yetki sahası, diğer yargı müesseselerinden farkları, dava usulü hatta bürokratik işleyiş ve süreç hakkında bilgiler ilk defa bir arada ve geniş bir şekilde bu eserde yer almaktadır. Eserin mezâlimi bu denli geniş bir çerçeve içerisinde ele alması modern araştırmacıları Mâverdî'yi mezâlim teorisinin kurucusu olarak nitelendirmeye itmiştir.[46]

Mâverdî'nin orijinalliği ve mezâlim teorisini kendisinden önceki kaynaklara atıf yapmadan inşa ettiğine dair iddialar Nimrod Hurvitz tarafından gündeme getirilmiştir. O, mezâlim bölümünü yazarken Mâverdî'nin iki kaynağı olduğunu söylemektedir. Birincisi, kendi bilgi ve birikiminden yararlanarak verdiği bilgilerdir ki bunları aktardığı yerlerde naslara ve ictihadlara yer vermez. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'deki anlatıda ne önceki görüşlere dair bir yorum (şerh) ne de onlarla bir hesaplaşma (reddiye) görülmez; yani bu metin önceki hukuk metinleriyle bir diyaloga girmeksizin kendi başına ortaya çıkmıştır. Hurvitz, bu tarz bir anlatının örneği olarak kadı mahkemesi ile mezâlim mahkemesi arasındaki farkların ortaya koyulduğu bölümü örnek vermektedir. Burada Mâverdî'nin mevcut hiçbir hukuk eserinin parçası olmayan tamamen kendi bilgi ve görüşleriyle geliştirdiği bir anlatı sunduğunu ifade etmektedir. Hurvitz'e göre Mâverdî'nin ikinci kaynağı tarihi olaylardır. Bu pasajlarda Mâverdî, halifelerin işlerini nasıl yürüttüğüne dair örneklere yer verir. Hurvitz, Mâverdi'nin bu anlatılarının bizi yanlış yönlendirme potansiyeli olduğuna ve bu hususa dikkat edilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Çünkü ilk dönem müslüman müelliflerin metinlerinde gelecekteki yöneticilere veya hukukçulara hizmet edecek ve onları kamu hukuku doktrinleri konusunda yönlendirecek bir halifelik politikası külliyatı inşa edilmemiş ve Mâverdî de önceki halifelerin ortaya koyduğu kanun ve politikalara değinmemiştir.

---

[45] Geliştirilen bu iddialar ve daha fazlası için bkz. Little, "el-Ahkâmü's-Sultâniyye'ye Yeni Bir Bakış", 192-195.

[46] Nielsen, *Secular Justice*, 17; Tillier, "Qadis and the Political Use of the Mazalim jurisdiction under the ʿAbbasids", 42; Hurvitz, "The Contribution of Early Islamic Rulers", 136-137.

Aksine Mâverdî, kendi hukuk teorisine hizmet edecek örnekleri seçip derleyecek kadar İslam tarihini iyi bilen bir araştırmacı ve hukukçudur. Bu sebeple o Hulefâ-i Râşidin, Emevî ve Abbâsî dönemleri uygulamalarından örnekler ve anlatılar seçmiş, bunlara dair tasvirleri kendi inşa etmek istediği görüşe uygun olacak şekilde yorumlamıştır.[47]

Esasında Mâverdî'nin mezâlim anlatısını sıfırdan bir inşa olarak nitelendirmek yanlış olacaktır. Yukarıda ifade edilmeye çalışıldığı üzere Mâverdî mezâlimle alakalı kendinden önceki verileri bir araya getirerek ve onları fıkhî bir çerçevede ele alarak metnini inşa etmiştir. Onun burada siyâsetnâmelerdeki verilerin yanı sıra bilhassa inşâ kitaplarındaki bilgilerden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Özellikle günümüze ulaşan mezâlim nâzırı ve hükümdar atamalarına dair menşurlarda yer alan bilgilerle Mâverdî'nin kurduğu çerçevenin hemen hemen aynı doğrultuda olması bu savı güçlendirmektedir. Mâverdî'nin katkısı ise bunu hukukî bir dille daha incelikli bir biçimde ifade etmesidir.

Bir diğer tartışma konusu ise Mâverdî'nin mezâlime dair teorik anlatısının dönemin pratikleriyle uyumlu olup olmadığı meselesi etrafında şekillenmiştir. Tyan, Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Hârâc*'ındaki mezâlime dair bilgilerden hareketle hicrî ikinci asırda uygulanan mezâlimin Mâverdî'nin teorize ettiğiyle aynı olduğu imasında bulunmuştur.[48] Nielsen'e göre ise Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'si İslam dünyasının içinde bulunduğu siyasî kargaşaya çözüm üretme amacını taşıyan bir reform girişimiydi ve mezâlim bölümü de bunun bir parçası olarak mevcut işleyişin teorize edilmiş halini yansıtmaktaydı.[49]

Maaike Van Berkel, bu konuyu farklı bir açıdan ele alır. O, üç farklı kaynak türünden birer örnek alarak buralardaki bilgilerden hareketle Abbâsîlerde mezâlimin teorik ve pratik uyumunu ele alır ve bu üç kaynaktaki bilgilerin Mâverdî'nin mezâlim teorisiyle karşılaştırmasını yapar. Berkel, Kudâme b. Ca'fer'in inşâya dair eseri *Kitâbü'l-Harâc*'ın Abbâsîler'de mezâlimin bürokratik işleyişini ortaya koyan bir kaynak olduğunu öne sürmüştür. Hilâl es-Sâbî'nin *Tuhfetü'l-ümerâʾ fî târîhi'l-vüzerâ*'sını bir tarih kaynağı olarak Abbâsîler'deki mezâlim dava örneklerine yer veren bir eser olarak kullanmış, ayrıca Yukarı

---

47 Hurvitz, "The Contribution of Early Islamic Rulers", 153.

48 Tillier, "The Mazalim in Historiography", 6.

49 Nielsen, *Secular Justice*, 17,31,133-134.

Mısır'da Asyût bölgesinde yaşayan bir hıristiyan rahibin John Rynalds Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan mezâlim dilekçesini de bu bağlamda değerlendirmiştir. Berkel, bu üç kaynaktaki verilerin Mâverdî'nin verdiği bilgilerle örtüştüğünü ifade etmiş, ancak Mâverdî'nin mezâlim kurumunun idarî işleyişi ve bürokratik sürecine dair bilgileri ihmal ederek dönemin pratiklerini tam olarak yansıtamadığını ileri sürmüştür.

Berkel'in çalışması Mâverdî'nin mezâlim anlatısının dönemin pratikleri ve diğer kaynaklarla örtüşmesini göstermesi açısından kıymetlidir. Onun, Mâverdî'nin mezâlim anlatısının bürokratik işleyiş ve süreçleri göstermediğine dair yorumu müellifin eseri telif gayesini göz ardı etmesinden kaynaklanmaktadır. *el-Ahkâmü's-sultâniyye* ister hilâfetin hukukî konumunu güçlendirmek ve mevcut durumu meşrulaştırmak şeklinde daha ziyade oryantalist çevrelerde dile getirilen bir gayeye isterse de İslâm âmme hukukunun nazari boyutuna ışık tutma amacına matuf yazılmış olsun her iki gaye de eserin idarî işleyiş ve bürokratik süreçlere dair bilgileri içermesini gerekli kılmaz.

Vecdi Akyüz'ün kendi çalışmasından elde ettiği sonuç ise eserin özellikle mezâlim müessesesi bağlamında dönemin pratiklerini yansıttığı şeklindedir. Bu husus, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'nin Fagan'ın Fransızca tercümesinde yer verdiği dipnotlarla da desteklenmektedir.[50] Arap dünyasında yapılan bazı çalışmalar da bu yönde bir kanaati paylaşmaktadır. Mâverdî'nin mezâlim bölümüyle ilgili yapılan bu değerlendirmeler doğru olmakla birlikte müellifin telif gayesiyle çelişmektedir. Bu noktada Mâverdî'nin mezâlim teorisinin anlaşılması için onun eserinin genel tasnifi ve özellikle de yargı müesseseleriyle ilgili tasnifinin çok daha büyük önem arz ettiği kanaatindeyiz. O, ne mezâlimi kuşatıcı bir inşâ metni olarak bürokratik süreç de dahil olmak üzere bütün yönleriyle ele almayı ne de bir tarih kitabı olarak mezâlimin müellife kadarki tarihi seyrini ortaya koymayı hedeflemiştir. Aksine eserinin içine nakşetmiş olduğu yargı müesseseleri ayrımı doğrultusunda mezâlimin şer'î-hukukî yönünü ve devletin imâmet-hilâfet bağlamında işleyişi içerisindeki yerini eserin iç tutarlılığı doğrultusunda vermeyi gaye edinmiştir.

---

[50] Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı*, 23-24.

A. Yargı Müesseseleri Ayrımı

Genel olarak ahkâm-ı sultâniyye eserleri özelde de Mâverdî'nin eseri hakkında Batı'da yapılan değerlendirmeler[51] daha çok imâmet ve ona müteallik vezirlik, emîrlik, cihat gibi meseleler hakkındaki söylemler üzerinden yapılmıştır.[52] Hilâfet teorisinin yanı sıra Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's*-sultâniyye'de ilgilendiği bir diğer husus da yargı unsurlarının işlev ve sınırlarını belirlemektir.[53] *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'de belirgin bir yargı tasnifinden söz etmek güçtür. Bu bakımdan eserde yargı fonksiyonu üstlenen müesseselerin sıralı olarak zikredildiği veya hususi bir pasajda bu konuya dair açıklamaya yer verildiği görülmez. Bunun yerine yargı görevini ifa eden müesseseler farklı başlıklar altında ele alınır. Bu müesseselerin birbirleriyle olan ilişkileri ise aralarındaki görev ve yetki farklılıklarına değinilerek gündeme getirilir. Mâverdî, böylelikle yargı faaliyetini icra eden müesseseleri aralarındaki yetki farklarını dikkate alarak dörde ayırır: *Velâyetü'l-kazâ, velâyetü'l-mezâlim, velâyetü'l-cerâim* ve *hisbe*. Burada önce *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'de bu yargı müesseselerinin nasıl takdim edildiğine dair kesintisiz bir tasvire yer verilecek ardından

---

[51] Rosenthal, Mâverdî'nin siyaset düşüncesini incelerken yirmi bölümden oluşan *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'sinin ağırlıklı olarak sadece ilk altı bölümünü, yine aynı şekilde İbn Cemâa'nın onyedi bölümden oluşan *Tahrîrü'l-ahkâm*'ının sadece ilk beş bölümünü esas almıştır. Rosenthal eserinde siyasetin dışında tuttuğu ekonomi, hukuk, ahlâk ve dinin sahalarına giren konuları tartışmanın dışında tutarak, adı geçen müelliflerin siyasî düşüncelerindeki bütünlüğü göz ardı etmiştir. Benzer bir yaklaşımı Antony Black'in *The History of Islamic Political Thought* isimli çalışmasında da görmek mümkündür. bkz. Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline* (Cambridge University Press, 1962), 27-37, 43-51; Antony Black, *The History of Islamic Political Thought : From The Prophet to the Present.* (New York: Routledge, 2001), 81-90, 97-107; Hızır Murat Köse, "İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (2009), 15-16(dipnot 29).

[52] Bu konuya dikkat çeken Köse, fıkıh kitabı olan ahkâm-ı sultâniyye ve siyâset-i şer'iyye'lerin siyaset bilimine yakın olan konuları içermesinin yanında farklılaşan sosyal bilimlerin gözüyle bakıldığında ekonomi, sosyoloji, hukuk ve ahlâk gibi disiplinlerin sahasına giren konuları da kapsadığını ifade eder. Köse, bu eserlere modern siyaset biliminin gözüyle bakılıp bu disiplinin inceleme sahasına girmeyen başlıkların göz ardı edilmesinin bu eserlerde serdedilen siyasî düşüncelerin bütünlüğünü yitirmesine sebep olduğunu ve bu metinleri ciddi şekilde anlama sorunları doğurduğunu kaydeder. Köse, "İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş", 15-16.

[53] Oryantalistlerin yaptığı çalışmalarda Mâverdî'nin yargı müesseseleriyle ilgili tasnifi, dinî ve seküler hukuk arasındaki ayrımın bir tezahürü olarak yorumlanmıştır. Bu yorum bir adım daha ileriye taşınarak mevcut hukuk doktrini ve şer'î mahkemelerin gelişen bir imparatorluğun sofistike ihtiyaçlarını karşılamaktan yoksun olduğu iddiasında bulunulmuştur. Bu iddialarla ilgili bir değerlendirme için bkz. Ingrid Mattson, "Review of Al-Ahkam Al-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance by Asadullah Yate: The Ordinances of Government: A Translation of Al-Ahkam Al-Sultaniyya A'Al Vilayat Al-Diniyya by Wafaa H. Wahba", *Journal of Law and Religion* 15/1/2 (2000), 402.

buradan hareketle Mâverdî'nin yargı müesseseleri ayrımı üzerine bir değerlendirme yapılacaktır.

Mâverdî kitabın altıncı bölümünü oluşturan "Velâyetü'l-kazâ" başlığına, kadının tanımını yapmadan doğrudan kadılık için gerekli şartları sıralamakla başlar. Müellife göre kadılık görevine tayin edilecek kimsenin erkek, âkil, hür, Müslüman, âdil, azaları tam ve içtihat ehli olması gerekir. Sonrasında kadının müntesibi olmadığı bir mezhebin görüşüyle hüküm verip veremeyeceği tartışmasına içtihat ehliyeti bağlamında yer verillir. Devamında kadılık görevine ilişkin atama prosedürleri ve kadının azli meseleleri incelenir. Takip eden sayfalarda genel yetkili kadının yetki sahasını oluşturan görev ve sorumlulukları ile özel yetkili kadıların tayiniyle ilgili meseleler işlenir. Son olarak da kadılığa tayin talebi, kadının hediye alması ve göreve gelirken rüşvet vermesi konularına yer verilir.[54]

Mâverdî, kazâ yetkisine dair bölümün akabinde yedinci başlıkta mezâlim yetkisini (velâyetü'l-mezâlim) inceler. Bu çerçevede mezâlim görevine atanan yetkilide bulunması gereken özelliklere ve mezâlim oturumu düzenleme yetkisine sahip devlet görevlilerine değinir. Bunun yanında mezâlim oturumunu düzenlemenin menşeine ve mezâlim nâzırının oturum düzenlerken mutlak surette yanında bulundurması gereken görevlilere dair açıklamalarda bulunur. Ardından mezâlimin yetki sahasına giren konuları on başlık altında ele alır. Bu konuları mezâlim nâzırı ile kadının davaları ele alırken farklılaştığı on mesele takip eder. Bu hususlardan nasla sabit delillerin olmadığı durumlarda davalarla ilgili kuvvetlendirici ve zayıflatıcı karînelerin neler olduğu aktarılır. Son olarak mezâlim yetkilisinden sadır olan tevkî'ler ve bunların mahiyetine dair izahata yer verilir.[55]

Yargılama yetkisine sahip görevlilerden bir diğerine "*âhkâmü'l-cerâim*" başlığı altında değinilmiştir. Suçlar ve bu suçlara verilecek cezaların incelendiği bu başlığa suçun tanımını yaparak başlayan Mâverdî, sıradan bir kadının zanlı hakkında şer'î bir delil

---

[54] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 110-129. Mâverdî benzer konulara *el-Hâvi'l-kebîr* adlı furû fıkıh eseri içerisinde edebü'l-kâdî bölümünde yer vermiştir. Bazı farklılıklar olsa da *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'de ele aldığı konuları daha geniş biçimde *el-Hâvî*'de ele almıştır. Karşılaştırma için bkz. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 16/7-210.

[55] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 130-154.

olmaksızın sırf töhmet sebebiyle davaya bakamayacağını ve bu hususta araştırma ve kovuşturma yapmak için zanlıyı hapsedemeyeceğini dile getirmiştir. Buna mukabil genel yetkiye sahip emîr ya da valilerin (vulâtü'l-ahdâs ve'l-muâvin)[56] bu tür davalara bakabileceğini ve töhmet sebebiyle zanlıyı hapsedebileceğini ifade etmiştir. Kovuşturma ve suçu ispat noktasında emîrin kadıdan dokuz yönden farklılaştığını söyleyen müellif, bu farklılıkların bulunmasının temel sebebini ümerânın *siyaset*le, kadılarınsa *ahkâm*la sorumlu olmalarından kaynaklandığını ifade etmekte ve bu farklılıkların suçun sübûtu öncesine dair olup, suçun ikrar yahut beyyine ile sabit olmasından sonra had ve diğer cezaların tatbiki açısından kadılar ve ümerâ arasında bir fark bulunamadığına işaret etmektedir.[57] Sonrasında müellif Allah hakkı ve kul hakkı bağlamında hadleri incelemekte ve son olarak ta'zîr gerektiren suç ve cezaları ele almaktadır.[58]

el-Ahkâmü's-sultâniyye'de yargı fonksiyonu icra ettiği belirtilen bir diğer müessese eserin son bölümünü teşkil eden hisbe teşkilâtıdır. Hisbenin ana gayesi mârufu emretmek ve münkeri nehyetmek olarak belirlenmiştir. Hisbe sorumluluğu her Müslümanın görevi olsa da bu sorumluluğu gönüllü olarak ifa eden ile bu iş için görevlendirilmiş memur arasında dokuz fark mevcuttur. Bu farklar zikredildikten sonram muhtesib olmanın şartları ve bununla ilgili tartışmalar ele alınmış, ayrıca müstakil bir başlık altında hisbe ile diğer yargı kurumları arasında karşılaştırma yapılmıştır. Bu bağlamda hisbenin mezâlim ve kadı mahkemesine benzerlik gösterdiği ve farklılaştığı yönler mevzu edilmiştir.[59] Diğer yargı

---

[56] Bir çeşit şurta görevi üstlenen bu iki mansıp Emevîler döneminde merkez dışındaki bölgelerde emniyeti sağlama görevini yürütürken Abbâsîlerle birlikte ceza davalarına bakacak şekilde yargı görevi üstlenmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Metin Yılmaz, *İslam Şurta Teşkilatı (Ortaya çıkışı ve işleyişi)* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 13, 54-55, 62-63,69. Mâverdî eserinde şurta görevini bir başlık olarak incelemediği gibi şurta ifadesini de eserinde kullanmaz. Ancak *ahkâmü'l-cerâim* başlığı altında değindiği bu memurlar, görevleri ve işleyişleri açısından diğer metinlerde değinilen şurta görevlisiyle benzeşmektedir. Mâverdî burada sıraladığı yetki farklılıklarıyla kadı ve şurta görevlisini karşılaştırmış olmaktadır.

[57] Bununla ilgili bir değerlendirme için bkz. Özgür Kavak, "XV. Yüzyılda Kahire'de Siyaset, Hukuk ve Ahlakı Birlikte Düşünmek: Ali Gazzali'nin Tahrîrü's-sülûk fî tedbîri'l-mülûk İsimli Risalesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 20/39 (2015), 127-129.

[58] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 322-348.

[59] Mâverdî bir yargı kurumu olarak hisbenin kadı mahkemesi ile mezâlim arasında görev alanı ve yetkileri bakımından ara bir noktada olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple hisbenin hem kadı mahkemesine hem de mezâlime benzediği ve ayrıldığı yönler bulunmaktadır. Hisbe, kadı mahkemelerine iki yönden benzerlik gösterirken bu mahkemelerden iki yönüyle daha sınırlı, iki yönüyle ise daha geniş yetkilere sahiptir. Kadı mahkemesine benzerlik gösterdiği ilk yön kul haklarına taalluk eden şikayetleri dinleme ve davaları görme

müesseseleriyle ilişkisi açıklığa kavuşturulduktan sonra hisbenin görevleri incelenmiştir. Temel görevi iyiliği emretmek ve kötülükten men etmek olduğundan bu iki göreve taalluk eden haklar çerçevesinde hisbenin görev sahasına giren konular işlenmektedir. Emr bi'l-ma'rûf kapsamındaki görevler sırf Allah hakkı olan, sırf kul hakkı olan ve her ikisinin de bulunduğu haklar şeklinde tasnif edilerek incelenmiş, nehy ani'l-münker kapsamındaki görevler de aynı tasnife tâbi tutularak esere son verilmiştir.[60]

Mâverdî yukarıda yer verilen müesseseler dışında da bazı müesseselerin yargı fonksiyonu icra edici görevleri olduğuna işaret etmiştir. Hz. Peygamber'in ve akrabalarının soyundan gelenlerin kayıtlarını tutmak ve onların işleriyle ilgilenmekle sorumlu *nakîbü'l-eşrâf*, sorumluluğu altındaki kişilerin davalarına bakmakla da görevliydi.[61] Mâverdî, nakîbin sorumlu olduğu bu kişiler üzerinde kadıyla aynı yetkiye sahip olduğunu ve hatta onların davalarına bakma noktasında kadıdan daha önce geldiğini ifade etmektedir.[62]

Bu çerçevede yargı fonksiyonu icra eden bir diğer görevli olan dîvân kâtipleri başkanı *sâhibü'z-zimâm'*dır. Mâverdî sâhibü'z-zimâmın altı görevinden sonuncusunun gelen şikayetleri araştırma ve çözüme kavuşturma olduğunu ifade etmektedir. Kuşkusuz dîvân başkanına gelen şikayetler ya memurunun yapmış olduğu bir haksızlık sebebiyle halktan gelen ya da memura yapılan bir haksızlık sebebiyle kendisine yönelen şikayetlerdir. Emri altında çalışan bir memurun raiyyeden birisine haksız muamelede bulunması ve bu

---

yetkisidir. Ancak muhtesibin bu yetkisi ölçü ve tartı hileleri, mebî ve semen konusundaki aldatma ve imkânı olduğu halde borcunu ödemeyen kişiler hakkındaki şikayetlerle sınırlıdır. İkinci benzerlik ise muhtesibin sorumlu olduğu davalarda hakkın teslimi için tarafları icbar etme yetkisine sahip olmasıdır. Hisbenin kadı mahkemesinden daha sınırlı yetkiye sahip olduğu iki yönden ilki, zahir münkerat içeren davalar dışındaki konularda dava görme yetkisinin olmamasıdır. İkincisi ise hisbeye konu olacak davaların ikrarla sabit olan ve itirafa mebni davalarla sınırlanmasıdır. Muhtesibin tarafların inkar etmesi durumunda delil talep etme, bunları yorumlama ya da taraflara yemin teklif etme gibi bir yetkisi yoktur. Hisbenin kadı mahkemesinden farklılaştığı ve daha geniş yetkiye sahip olduğu durumlardan ilki, kadının aksine muhtesibin sorumluluğu altında bulunan *emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker* kapsamındaki meselelerde taraflar hazır bulunmasa da haklarında hüküm verebilme yetkisine sahip olmasıdır. İkincisi ise, münkerâta taalluk eden bir meselede sulta gücüne binaen zor kullanma ve sertlik gösterme yetkisine sahiptir. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 352-353.

60 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 349-373.

61 Mansıp hakkında bilgi için bkz. Ş. Tufan Buzpınar, "Nakîbüleşraf", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/322-324.

62 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 157-158.

durumun şikayet konusu olması halinde dîvân başkanının bu şikayeti araştırma ve haksızlığı ortadan kaldırma sorumluluğu doğar. Buna mukabil memur dîvân başkanından kaynaklanan bir haksızlığa uğramışsa bu noktada dîvân başkanı davalı taraf olur. Şikayet bu yöndeyse haksızlığı çözecek merci en üst makam olan halife ya da onun bu işlere bakmak üzere yetkilendirdiği bir üst görevlidir.[63]

Mâverdî, yargı yetkisi veya görevi şeklinde tercüme edebileceğimiz "velâyetü'l-kazâ" başlığında yargıyı (kazâ) genel olarak ifade etse de esasta kadının yargı faaliyetini işlemiş ve burada büyük ölçüde *el-Hâvi'l-kebîr*'deki "Edebü'l-kâdî" bölümünü özetlemiştir. *el-Hâvî*'de kadı şer'î hukuku bilen ve şer'î hukuka göre davalara bakan bir görevli olarak tanımlanmaktadır.[64] Yargı yetkisi konusunda kadıyı esas alan Mâverdî'nin tasavvurunda bu yetki esas olarak kadının uhdesine tevdi edilmiş bir görevdir ve yargı faaliyetinin merkezinde kadı yer alır.[65] Diğer taraftan kadıya tevdi edilen bu yetki, sadece kendisine başvuran tarafların davalarını görme gibi yetki sahası veya şer'î deliller dışındaki karînelerle hüküm verememe gibi dava ispat yöntemleri açısından belli sınırlara tabidir. Söz gelimi, kadının şikâyete konu olmamış bir davaya müdahil olamaması, üst düzey devlet görevlilerini mahkemeye getirtmekten aciz olması, belirli davalarda taraflar hazır bulunmadan davaya bakamaması, sırf taraflarda bulunan töhmet sebebiyle yaptırım uygulayamaması, yine tezkiyesi yapılmamış şahitlerin şahitliklerini dikkate alamaması gibi hususlar bu çerçevede zikredilebilir. Mâverdî'nin kadıyı yargı açısından merkezi bir konuma koyarken yetki sahası ve dava ispat yöntemleri açısından onu sınırlandırması diğer yargı müesseselerine kapı aralamak içindir.

Mâverdi'nin yargı faaliyeti yürüten diğer müesseseleri kadıyla karşılaştırarak bu müesseselerin yetki ve sorumluluklarını belirlemeye çalışması da esasen bu çabanın bir uzantısıdır. Bu bağlamda mezâlim nâzırı ile kadı arasında on farklılık zikretmiş ve bu farklar dışında dışında mezâlim ile kadı yargılaması arasında bir fark olmadığını vurgulamıştır.[66]

---

63 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 317, 321.

64 Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 16/3.

65 Coulson, *A History of Islamic Law*, 130.

66 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 139.

Temelde bu farklılıklar yetki sahası, davanın araştırılması ve bu çerçevede kullanılabilecek yöntem farklılıklarıdır.[67] Mâverdî, mezâlim nâzırının kullanabileceği bu farklı yetki ve yöntemlerin kaynağı olarak onun, toplumda adaleti ve nizamı sağlayacak ve tarafları korkutacak düzeydeki idarî otoritesine (satve) ve sulta gücüne işaret etmektedir.[68] Bu yönüyle mezâlim nâzırının görev sahası kadının görev sahasını kapsamakta hatta daha geniş bir alanı kuşatmaktadır. Mâverdî bu noktada mezâlim nâzırının daha geniş yetki sahası ve dava ispat yöntemleri kullanarak verdiği kararları şer'î çerçevede tutmak için mezâlim oturumlarında kadı ve müftülerin bulunmasını şart koşmuştur.[69]

Benzer şeklide Mâverdî, şurta vazifesini icra eden yetkililerin emîr veya vali gibi üst düzey devlet görevlileri olması durumunda ceza davalarına bakarken suçun ispatı öncesinde otoritesine binaen farklı dava ispat yöntemleri kullanabileceğini ifade etmektedir. Üst düzey devlet görevlileri ceza davalarına bakarken zanlıda bulunan töhmeti davanın seyri içinde dikkate alabilir ve bu töhmete binaen meseleyi araştırana kadar suçluyu hapse atabilir, zor kullanarak ya da tehditle suçunu ikrar ettirebilir. Cezalandırıldığı halde ıslah olmayan suçluları ise ömür boyu hapsedebilir. Zanlılardan ağırlaştırılmış yemin (yemin-i mugallaza) alabilir ve onları tövbe etmeye zorlayabilir. Emîr, kadının şahitliğini dinleyemediği kişilerin şahitliğini dinleyebilir ve hakkında bir had veya tazminat dahi gerektirmeyecek kavgaları dava konusu yapabilir. Mâverdî'ye göre ceza hukukuna taalluk eden bu durumların tamamı kadının yetkisi dışında kalan güç ve otorite sahibi bir emîrin dikkate aldığı ve davanın seyrine karar verdiği hususlardır. Kadılarla emîrler arasındaki bu farklar Mâverdî'nin ifadesiyle "*…ümerânın siyasetle kadıların ise ahkâmla sorumlu (ihtisas)*"[70] olmasından kaynaklanmaktadır.

Mâverdî, hisbe yetkisinin kadılık ve mezâlim yetkileri arasında bir konumda yer aldığını ifade etmiştir. Muhtesip, görevinin kapsamına giren konularda kadı gibi yargı faaliyeti icra edebilmesi bakımından kadının görev yükünü hafifleten bir işleve sahiptir.

---

67 Kavak, "Ali Gazzali'nin Tahrîrü's-sülûk fî tedbîri'l-mülûk İsimli Risalesi", 123-124.

68 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 130, 353.

69 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 134.

70 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 324.

Ancak muhtesibin yetkisi belli meselelerle sınırlıdır ve müctehidlik vasfına sahip olmayıp ictihad etmeyi gerektiren bir dava söz konusu olduğunda bu tür davalara bakma yetkisine sahip değildir.[71] Bununla birlikte mezâlim görevlisinin sahip olduğu sulta gücünün kendinde bulunması hasebiyle kadıdan farklı olarak kendi sorumluluğu altındaki konularda icbar ve korkutma gibi siyaset yöntemlerini kullanabilmektedir. Sulta gücünün verdiği yetki açısından muhtesip, kadıdan daha geniş yöntemler kullanabilse de bu yetkisi mütehassıs olduğu alanlarla sınırlandırılmıştır.

Siyaset-ahkâm bağlamında değerlendirildiğinde Mâverdi kadı dışındaki üst düzey görevlilere yargı sahasında daha geniş bir alan tanısa da bunun uygulanması noktasında belirli şartlar getirerek onların siyasete dayanan yargılamasını şer'î çerçeve içine almayı hedeflemiştir. Örneğin kadının yetki sahasından daha geniş bir alan tanıdığı mezâlim nâzırının, düzenlediği oturumda kadı ve müftü bulundurmasını ve onlarla istişare etmesini şart koşarak onun verdiği kararı şer'î hukuk çerçevesine dahil etmeyi hedeflemiştir. Ceza davalarına bakan emîrlerin kadıdan farklı olarak kullandığı dava ispat yöntemlerinin ise suçun sübûtu öncesindeki araçlar olduğunu ve ispat gerçekleştikten sonra cezaların tatbiki açısından iki yetkili arasında bir fark kalmadığını söyleyerek emîrlerin verdiği kararların da şer'î hukuka mugayir olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Mâverdî'nin şurta görevlisi olan emîr ve valilerle alakalı verdiği bu bilgiyi siyaset yetkisi kullanarak yargı faaliyeti yürüten mezâlim nâzırı ve diğer tüm görevlileri kapsayacak şekilde düşünmek mümkündür.

Yukarıdaki bilgiler Mâverdî'nin eseri içerisine nakşettiği bir yargı müesseseleri ayrımının varlığını göstermektedir. Bu ayrım, temelde iki unsur üzerine inşa edilmiştir. Birincisi, İslam adliye teşkilâtının ana unsuru kabul edilen kadı mahkemesinin uhdesinde bulunan, İslam hukukunun yargılamaya dair ilkelerinden hareket eden ve kadının şahsına sirayet eden "yargı yetkisi"dir. İkincisi ise İslam ümmetinin yönetiminden sorumlu ve hükmünü tenfiz etme kudretine sahip kişinin haiz olduğu yönetici otoritesini ve sulta gücünü ifade eden "siyaset yetkisi"dir. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'deki yargı müesseseleri ayrımı, bu iki yetkinin farklı tezahürleridir. "Velâyetü'l-kazâ" başlığında işlenen kadı mahkemesi sadece kadının yargı yetkisi üzerinden incelenirken mezâlim başlığında ise mezâlim nâzırı hem yargı hem de siyaset yetkisine sahip bir yetkili olarak takdim edilmiştir. Ahkâmü'l-

---

[71] Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 16/19.

cerâim başlığında ise üst düzey şurta görevlisinin siyaset yetkisine sahip olması sebebiyle kadıdan farklı teamüllere başvurabileceği ifade edilmiştir. Muhtesibin ise hem yargı yetkisine hem de siyaset yetkisine sahip bulunduğu, ancak yargı ve siyaset yetkisinin belirli alan ve konularla sınırlı olduğuna işaret edilmiştir. Kuşkusuz Mâverdî bu ayrımı yaparak kadı mahkemesinin konumunu belirlemekle kalmayıp aynı zamanda diğer yargı müesseselerinin meşruiyetini de temellendirmiş olmaktadır.

Yetki Sahası / **Dava İspat Yöntemleri**	**Geniş**	**Sınırlı**
Geniş	Mezâlim	Şurta, Hisbe
Sınırlı		Kazâ

B. Mezâlimin Konusu ve Görevlileri

> Mezâlim nezareti, haksızlık yapanları korkuyla yola getirme ve (başkasının hakkını elinde bulundurup davasında) inatlaşanlara güçle engel olmaktır. Mezâlim yetkilisinde aranan şartlar, onun kudretli, emrini uygulatabilen, güçlü ve iffet sahibi biri olması, tamahkâr olmaması ve takvalı olmasıdır. Mezâlim yetkilisi, kolluk kuvvetlerinin gücüne ve kadıların (ilmi) tutarlılığına ihtiyaç duyduğu için her iki grubun özelliklerini (kendinde) birleştirmesi gerekir ve böylelikle hükmünü her iki cihetten de uygulatma kudretinde olur.[72]

Mâverdi kitabının yedinci bölümünde kazâ yetkisinden sonra mezâlimi yukarıdaki ifadelerle takdim etmiştir. Mâverdî'nin konunun henüz girişinde yer verdiği bu ifadeler oldukça önemlidir. O, mezâlimi, haksızlık yapanları korkutarak insafa getirme ve davalarında bilerek inatlaşanları sulta gücünü (otorite) kullanarak bundan men etme şeklinde tarif etmektedir. Burada mezâlime biçilen rol ilk olarak davadaki taraflardan birinin diğerine zulmetmesini engellemek ve haksız olduğu halde iddiasında ısrarcı olanları yola getirmektir. Bu sebeple de bu tanımın hemen ardından mezâlim yetkilisinde aranacak şartlar zikredilmiştir. Mezâlim yetkilisi güçlü, kudretli, verdiği hükmü uygulatabilen, ahlaki

[72] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 130; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 193.

değerlere sahip, kanaatkâr ve takva sahibi birisi olmalıdır.[73] Mezâlim nezaretine biçtiği ikinci rol ise kadıların hüküm vermekte ya da verdiği hükmü uygulatmada aciz kaldığı durumlarda hüküm verme veya kadının verdiği hükmü uygulatmadır. Mezâlim yetkilisi bunu yaparken hiç kimsenin kınamasına aldırış etmemeli ve rüşvete tamah etmemelidir.[74] Esasında bu tür olaylar sıradan anlaşmazlıklar değil, aksine taraflardan birinin diğerine zulmedebilecek kudrette olduğu veya tarafların inatlaşarak mahkemenin rutin işleyişine engel olduğu özel olaylardır. Sahip olduğu güç, kudret ve emrini uygulatabilme nitelikleri sayesinde mezâlim yetkilisi bu türden anlaşmazlıkları nihayete erdirebilecek yetkinliğe sahip bir görevlidir.

Burada yer verilen ilk pasajda mezâlim yetkilisi sulta gücü üzerinden tanımlanmaya çalışılmıştır. Ancak sonraki cümlede mezâlim yetkilisinin sadece bu sulta gücüne değil aynı zamanda kadıların ilmi tutarlılığına da ihtiyaç duyduğu vurgulanmıştır. Bu sebeple mezâlim yetkilisi için içtihat ehliyeti veya fıkıh bilgisi gibi şartlar öne sürülmez. Mezâlimin, kadıların aciz kaldığı konularda hüküm verme veya onun hükmünü uygulatma şeklindeki ikinci rolü de ilmi tutarlılık ve fıkıh bilgisiyle irtibatlıdır. Ancak müellif burada "kadıların acziyetinin" sınırlarına yönelik bir açıklamada bulunmaz.

Mâverdî'nin mezâlimi sulta gücünü kullanma ve kadıların acziyetini giderme şeklinde tanımlaması,[75] esas itibariyle "velâyetü'l-kazâ" (yargı yetkisi) başlığında incelediği ve yargı müesseseleri içerisinde merkeze koyduğu kadı mahkemesine nazaran mezâlimin farklılaştığı hususları ifade etmek ve bu farklılık üzerinden mezâlimi konumlandırmak içindir. Diğer yargı müesseselerini de kadı mahkemesinden farklılıkları üzerinden ifade etmesi müellifin genel üslubunun bu şekilde olduğunu göstermektedir.[76] Bu da Mâverdî'nin mezâlim müessesesini tüm yönleriyle tanımlamak yerine kadı mahkemesinden farklılaştığı hususları öz bir şekilde dile getirmek istediğini bize göstermektedir. Zira müellif, bu öz

---

[73] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 130.

[74] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 130.

[75] Mâverdî'nin yer verdiği bu ifadelerin mezâlimi tanımlamada yetersiz kaldığına dair yorumlar için bkz. Tillier, "The Mazalim in Historiography", 2.

[76] Mâverdî mezâlim dışında yargı müessesesi olarak yer verdiği hisbe, cerâim ve nakipliğin yargı fonksiyonunu da kadı mahkemesiyle karşılaştırarak ortaya koymaya çalışmıştır. Bkz. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 138-139, 157-158, 322-324, 352-354.

ifadelerini mezâlim bölümü içindeki yetki sahası, kadı mahkemesinden farklılıklar ve dava usulü fasıllarında açıklayarak kurduğu mezâlim teorisini şekillendirecektir. Bu noktada mezâlimin kadı mahkemesinden farklılaştığı noktaların vurgulanması, onun ayrı bir yargı müessesesi olarak meşruiyetinin temellendirilmesini de sağlamıştır.

Mâverdî, bu girişten sonra devlet nizamı içerisinde mezâlim mahkemesine ihtiyaç duyulmasının nedenlerini başka bir ifadeyle İslam siyaset ve hukuk düşüncesinde mezâlim yetkisinin varlığının sebeplerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu bağlamda o, Hz. Peygamber'in mezâlime nezaret ettiğini gösteren bir hadise yer vermiş[77] ve Hz. Peygamber'den sonra Hulefâ-yi Râşidîn'in de mezâlim yetkilisi görevlendirmeye ihtiyaç duymadığını ifade etmiştir. Çünkü ilk dönemde yaşayan insanlar için dini kurallar gayet açıktı ve aynı zamanda herhangi birisi haksızlık yaptığında ona vaaz ve nasihat etmek haksızlığı engellemek için yeterliydi. Hz. Ali de hilâfetiyle ilgili problemler ortaya çıkması, insanların farklı fikirlere yönelmesi ve haddi aşmaları sebebiyle siyasete ve çetrefilli konularda hüküm verebilmek için dikkatini yoğunlaştırmaya ihtiyaç duymuş, ancak bu karışıklıkları kendisi çözmüş ve bir mezâlim nezareti kurmaya ihtiyaç duymamıştır.[78]

Müellif, Hulefâ-yi Râşidîn döneminden sonra insanların alenen haksızlık yapmaya başladıklarını, vaaz ve nasihatin bunu engellemeye yetmediğini, bu insanları yola getirmek için "yargının adaletini" ve "saltanatın kuvvetini" kendinde toplayan mezâlim nezaretine ihtiyaç duyulduğunu ifade etmektedir. Bu anlatıya göre haksızlığa uğrayanların dilekçelerini incelemek için belli bir gün belirleyen ancak doğrudan kendisi bu işle meşgul olmayıp kadısı Ebû İdrîs el-Evdî (ö. 80/700) aracılığıyla bu işi yürüten ilk kişi, Halife Abdülmelik b. Mervân'dır. Halife Abdülmelik bu şekilde bir dilekçe kendisine ulaştırıldığında onu kadısı

---

[77] Rivayete göre Ensar'dan Zübeyr b. Avvâm'ınkilere komşu hurma bahçelerine sahip olan bir kişi bu bahçelerin sulanması hususunda anlaşmazlığa düşer. Meseleyi Hz. Peygamber'e iletince O, önce Zübeyr'in bahçesini sulamasına hükmeder. Bunun üzerine bu kişi Hz. Peygamber'in, Zübeyr'in halasının oğlu olduğu için onu kaydırdığını ima eden sözler söyler. Bu sözlere kızan Hz. Peygamber, Zübeyr'in bahçesinden su taşana kadar sulama yapmasını sonra suyu bu kişiye bırakmasını emreder. Mâverdî devamında "İkinci hüküm, bu kişinin Hz. Peygamber'in Zübeyr'i kayırdığını söyleme cüretini te'dip etmek içindir. Ancak Hz. Peygamber'in verdiği bu son hükmün Zübeyr'in hakkı mı olduğu yoksa mubah mı olduğu konusu ihtilaflıdır. Her iki durumda da Hz. Peygamber böyle bir ithamı engellemek için bu şekilde hüküm vermiştir." şeklinde bir yorumda bulunmuştur. Bkz. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 130-131. *el-Hâvi'l-kebir*'de de bu olaya yer veren Mâverdî Hz. Peygamber'in verdiği bu son hükmü ağırlaştırma olarak niteler. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 16/34.

[78] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 130-131.

Ebû İdrîs'e havale eder, o da gerekli hükmü verirdi. Davaya konu olan taraflar meselenin halife tarafından takip edildiğini bildikleri için haddi aşacak bir eylemde bulunmaya cüret edemezlerdi. Böylece taraflar arasında verilen hüküm tenfiz edilmiş olurdu. Bu açıdan Ebû İdrîs davaya doğrudan nezaret eden (mübâşir), Halife Abdülmelik ise âmir konumundadır. Emvîlerin sonraki dönemlerinde özellikle vali ve yöneticilerin halka zulümleri artmış, onları devlet başkanınından başka hiçbir kimse engelleyemeyecek hale gelmiştir. Bu sebeple Ömer b. Abdülaziz kendisini mezâlim nezaretine adamış, yönetici sınıfın çoğunluğu oluşturan Ümeyyeoğulları'nın haksız şekilde elde ettiklerini sahiplerine iade etmişti. Mâverdî, Abbâsî hilâfeti döneminde de bazı halifelerin bizzat mezâlim oturumu düzenlediğini ifade etmiş, bu sırada ilk olarak Halife Muhammed el-Mehdî'nin mezâlim mahkemesi için oturum düzenlediğini sonrasında ise Mûsâ el-Hâdî, Hârûnreşîd, Me'mûn ve son olarak da Mühtedî-Billâh'ın bu oturumları devam ettirdiğini dile getirmiştir.[79]

Mâverdî İslam toplumu içerisinde mezâlim müessesesinin ortaya çıkışı ve işleyişine dair yer verdiği bu kısa seçkiden sonra İslam öncesi toplumlarda da mezâlimin varlığına ve bunların dayandığı temellere değinmekte, Sâsânîler'de mezâlim uygulamasının var olduğuna ve Fars meliklerinin mezâlimi devletin temel unsuru ve adaletin esaslarından birisi olarak gördüklerine işaret etmektedir.[80] Akabinde İslam öncesi Arap cahiliye toplumunda bazı Kureyş kabilelerinin Mekke'de haksızlığa uğrayan insanlara yardım etmek amacıyla yaptıkları ve Hz. Muhammed'in de katıldığı bir antlaşma olan *hilfü'l-fudûl*'u ortaya çıkaran sebeplere değinen müellif, bu çerçevede şu ifadelere yer vermiştir: "*Bu (hilfü'l-fudûl), her ne kadar cahiliye toplumunun sevk ettiği bir siyaset olsa da Hz. Peygamber'in bu oluşumun içerisinde yer alması ve onun işlevini tekit edici sözler söylemesi bu antlaşmayı şer'î bir hüküm ve nebevi bir sünnet kılar.*"[81] Mâverdî'nin bu ifadesi üst otoritenin haksızlığı engellemek adına tasarrufta bulunmasını Hz. Peygamber'in katıldığı bu antlaşma üzerinden temellendirmeye çalıştığını göstermektedir.

Mâverdî, mezâlimin ihtisas alanına dahil olan haksızlık yapanları korkuyla yola getirme ve çetrefilli meselelere çözüm bulma gibi konularda hüküm verilmesi için Hulefâ-

---

79 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 131-132.

80 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 132.

81 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 133.

yi Râşidîn'in özel bir yetkili atayarak mezâlim nezareti kurmaya ihtiyaç duymadığını ifade etmiştir. Çünkü ilk dönemde yapılan haksızlıkları önlemek için korkutmaya ihtiyaç duymadan vaaz ve nasihat etmek yeterli olmuş, çetrefilli meseleler sâdır olduğunda ise bizzat kendileri bunları çözüme kavuşturmuştur. Mezâlim müessesesi üzerine yapılan modern çalışmalarda Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemiyle ilgili Mâverdî'nin bu anlatısına bazı itirazlar yöneltilmiştir. Tyan, Hz. Peygamber'in bütün fiilleriyle ilgili olayları toplayan hadis külliyatının mezâlimle ilgili tek bir örnek sunması ve bu örneğin de esas itibariyle "adlî yargı"nın konusu olması hasebiyle bu dönemde mezâlimin var olduğunu söylemenin yanlış olacağını ifade etmiştir.[82] Hulefâ-yi Râşidîn döneminin tamamını, özellikle de Hz. Ömer'in valilerle ilgili uygulamalarını göz önüne alan modern çalışmalar ise bu dönemde mezâlim uygulamalarının varlığına işaret etmiştir.[83] Söz konusu çalışmalar mezâlimin kurumsal varlığını tespit noktasında Mâverdî'nin ifadelerini bir kaynak olarak ele almakta ve onun verdiği bilgileri bu cihetten değerlendirmektedirler. Ancak burada Mâverdî'nin mezâlime kurumsal bir kimlik izafe etme veya onun başlangıcını tespit etme gibi bir amacı yoktur. Müellifin buradaki temel gayesi güçlünün zayıfa yapmış olduğu haksızlığı giderme ve çözümü zor meseleleri nihayete erdirme noktasında Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn ve sonraki dönemlerden örneklere yer vererek mezâlimin meşru bir yargı yöntemi olduğuna dikkat çekmektir.

Mâverdî'nin mezâlime dair bir tasavvur oluşturmaya çalıştığı giriş kısmında değindiği diğer bir konu ise mezâlime nezaret edecek yetkililerdir. Eserin ilgili bölümlerinde yer verdiği bilgileri[84] burada özetler mahiyette ele alan müellif, mezâlime nezaret etme yetkisinin bazı devlet görevlilerine verildiğini ve bunların ek bir yetkilendirmeye ihtiyaç duymaksızın mezâlime nezaret edebileceklerini ifade etmiştir. Mâverdî'ye göre devlet yönetiminde genel işlerle (el-umûru'l-âmme) sorumlu yöneticiler bir görevlendirmeye

---

82 Tyan, *Histoire de l'organisation*, 516; Tyan'ın Hz. Peygamber döneminden tek bir mesele aktarıldığı fikrine karşı çıkan ve Hz. Peygamber döneminde mezalime konu olabilecek meseleleri derleyen çalışmalar için bkz. Abdülmün'im, *Dîvânü'l-mezâlim*, 49-54; Hafız Ahmed Accac el-Kermi, *el-İdâre fî asri'r-Resûl* (Kahire: Dârü's-Selâm, 2007), 240-242; Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı*, 34-37; Durak, *Mezâlim Müessesesi*, 17-18.

83 Muhammed Abdülhay el-Kettâni, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Dârü'l-İklîm, ts.), 1/227-230; Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı*, 37-40; Durak, *Mezâlim Müessesesi*, 19-20; Şeker, *Memlûklerde Dîvânü'l-Mezâlim*, 32-36.

84 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 54, 58, 65.

ihtiyaç duymadan mezâlime nezaret etme ve nezaret edecek kişiyi atama yetkisine sahiptir. Devlet başkanı olan halife, onun adına devlet işlerinin tamamını yürüten tefvîz veziri, halifenin veliahdı ve halifenin belli bir bölgeyi tamamen yönetmekle görevlendirdiği emîrler (imâretü'l-ekâlîm) bu umumi yetkiye sahiptir. Bu yöneticiler kendileri mezâlime nezaret edebilecekleri gibi şartları taşıyan başkalarını da nâzirü'l-mezâlim olarak bu göreve atayabilirler. Umumi yetkiye sahip görevliler mezâlim oturumu için belirli bir gün tayin edip o gün mezâlim davalarına bakarlar ve kalan günlerde ise sorumlu oldukları diğer görevleri yerine getirirler. Özel yetkiyle mezâlim nâzırı olarak atananların ise her gün mezâlim oturumu düzenlemesi haksızlığın ortadan kaldırılması adına daha uygun olacaktır.[85]

Mâverdî, mezâlim oturumuna nezaret edecek yetkilinin güçlü, kudretli, verdiği hükmü uygulatabilen, ahlaki değerlere sahip, kanaatkâr, takva sahibi, rüşvetten uzak duran ve dini hususlara riayette kimsenin kınamasına aldırış etmeyen birisi olması gerektiğini ifade etmiştir. Aynı zamanda mezâlim yetkilisi oturum düzenlerken kapısının herkese açık ve yardımcılarının da halka karşı nezih davranan kişilerden olmasına dikkat etmelidir. Ancak bu ahlaki vasıflar ve iyi muameleler mezâlim oturumunda meşru bir hüküm verilebilmesi için yeterli değildir. Bu sebeple mezâlim oturumu düzenlenirken farklı sınıflardan bazı kişilerin bulundurulması da gerekmektedir:

> Mezâlim nâzırı, meclisinde her halükârda olması gereken ve onlar olmaksızın duruşmanın yapılamayacağı beş sınıfı hazır bulundurmak durumundadır:
>
> Birincisi, güç sahibi kimselerin dava meclisine getirilmesi ve cüret ehline çeki düzen verilmesi için muhafızlar ve yardımcılar bulundurmalıdır.
>
> İkincisi, hasımların arasında geçen husumetin bilinmesi ve onlara (taalluk eden) hakları tespiti için kadı ve hâkimler bulundurmalıdır.
>
> Üçüncüsü, kendisine kapalı gelen hususlarda müracaat etmek, karmaşık ve çözümü açık olmayan konuları sorabilmek için fakihler bulundurmalıdır.
>
> Dördüncüsü, dava meclisinde taraflar arasında olan biteni ve tarafların lehine ve aleyhine terettüp eden hakların kayıt altına alınması için kâtipler bulundurmalıdır.
>
> Beşincisi, ifâsı gerekli hale gelmiş bir hakkın yerini bulması ve verilen hükmün ispatı için şahitlik edecek şahitler bulundurmalıdır. Mezâlim meclisinde burada zikrettiğimiz beş sınıf hazır hale geldiğinde duruşmalara başlanır.[86]

---

[85] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 134.

[86] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 134; Ali el-Gazzâlî, *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi*, 70-71.

Mâverdî tarafından mezâlim oturumunun tertibi için gerekli görülen bu beş sınıf esas itibariyle mezâlimin karakteristik yapısının inşasında temel bir bir işlev görmektedir. Mezâlim oturumunda muhafız ve yardımcıların bulunması mezâlim yetkilisinin heybetinin ve tarafların korkutulması için fiili bir göstergedir. Mezâlim yetkilisinde içtihat ehliyeti ve fıkıh bilgisi şartı aranmadığı göz önüne alındığında kadı ve fakihlerin oturumda bulunması yargılama ve karmaşık meselelere dair konularda mezâlim yetkilisine yardımcı olmak içindir. Kâtip ve şahitler ise kadı mahkemelerinde olduğu gibi davanın ve verilen kararın zapt altına alınması, aynı zamanda bunların fıkıh açısından ispat edilebilirliğinin sağlanması ve gerektiğinde bu kayıt ve şehadetlerin delil olarak kullanılabilmesi için mezâlim oturumunda yer almalıdırlar.[87]

Mezâlim oturumunda bu görevlilerin özellikle de kadı ve fakihlerin bulunmasının gerekliliği yönündeki vurgular, modern çalışmalarda mezâlim mahkemesinde "şeriatın" dikkate alındığını göstermek adına şeklen zikredilmiş hususlar olarak yorumlanmıştır.[88] Mâverdî'nin mezâlim bölümü ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde yukarıda zikretmiş olduğu bu sınıfların mezâlim mahkemesinin işleyişinde önemli rolü olduğu anlaşılacaktır. Özellikle dava usulü ile ilgili kısımda verdiği bilgiler kadıların ve fakihlerin mahkemenin işleyişinde ve nihai kararın verilmesinde en azından Mâverdî'nin kurduğu teorik çerçevede büyük etkisi olduğunu göstermektedir. Mezâlim oturumunun teşkilini sağlayan bu yardımcıların mahkemenin işleyişine dair rollerinin yanı sıra mezâlim oturumlarının meşruiyeti noktasında toplumsal kabule etki ettiği ve mezâlim oturumu düzenleyen yöneticileri, bu yardımcıları bulundurmaya ittiğine dair oldukça çarpıcı örnekler de mevcuttur.

Bu örneklerden ilki Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh'ın (295-320/908-932) döneminde Kahramâne Semmel Hatun'un (ö. 317/929) mezâlim nâzırlığına atanmasıyla gelişen olaylardır. Muktedir-Billâh halife ilan edildiğinde yaşı küçük olduğu için sarayda büyük nüfuza sahip olan annesi Ümmü'l-Muktedir Şağab Hatun (ö. 321/933), devlet işleriyle ilgili idareyi tamamen kendi kontrolüne almıştı. Vezirlerin, valilerin, saray görevlilerinin

---

87 Mâverdî fakih ve şahitlerin kadı mahkemesinde bulunmasını ise müstehap görmektedir. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 16/45-46.

88 Nielsen, *Secular Justice*, 20, 26.

tayin ve azli onun yetkisindeydi.[89] Şağab Hatun, saray ve harem idaresinden sorumlu olan Kahramâne Semmel'i Rusâfe'de yaptırmış olduğu türbede cuma günleri halkın şikayetlerini dinlemesi için nâzirü'l-mezâlim olarak atamıştır.[90] Kurtubî'nin *Sılatü Târîhi't-Taberî*'sinde aktardığına göre Semmel, göreve geldiği ilk cuma günü türbede şikayetleri dinlemek için oturum düzenlemiş, ancak halktan bir iltifat görememiştir. Sonraki hafta Bağdat kadısı Ebü'l-Hüseyin İbnü'l-Üşnânî'nin (ö. 339/951) de aralarında bulunduğu fakihler ve âyânın mezâlim oturumunda hazır bulunması sayesinde insanlar şikayetlerini dile getirmek için meclise iltifat ettiler.[91] Kahramâne Semmel gelen şikayetleri İbnü'l-Üşanânî'ye tevdi etmiş, gerekli kararı ise kendi yazmıştır.[92]

İkinci örnek ise Mısır'da Tolunoğulları hanedanından Ahmed b. Tolun'la (ö. 270/884) Mısır kadısı Bekkâr b. Kuteybe (ö. 270/884) arasında geçen hadisedir. Ahmed b. Tolun, Abbâsî hilâfeti tarafından Mısır'a vali tayin edilmesinden vefatına kadar mezâlim oturumu tertip etmeye devam etmiştir. Kaynakların aktardığına göre onun adaletli bir şekilde yargılamada bulunması insanların bu oturumlara çokça iltifat etmesini sağlamış, hatta Mısır'daki kadı ve şurta yetkililerine hiç dava götürülmez olmuştu. İlerleyen süreçte Abbâsî halifesinin kardeşi Muvaffak'ın (ö. 278/891) veliahtlıktan azliyle ilgili meseleden dolayı İbn Tolun'la Bekkâr'ın arası açılmış, Bekkâr hapse mahkum edilmiş, ancak Mısır kadılığı görevi

---

89 Zekeriya Kitapçı, *Mukaddes Çevreler ve Eski Hilafet Ülkelerinde Türk Hatunları* (Konya: Ertuğrul G. Kitapçı, 1996), 176-178; Abdülkerim Özaydın, "Ümmü'l-Muktedir", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/326; İhsan Arslan, "Abbâsî Devlet Yönetiminde Kadınların Etkisi Seyyide Şağab Örneği", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/40 (2015), 828-829, 831; Fatih Güzel, "İlk İki Asrında Abbâsî Devlet Yönetiminde Kadınların Etkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/69 (2020), 1392-1393.

90 Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ Şatrancî es-Sûlî, *Kısmun min ahbâri'l-Muktedir Billâh el-Abbâsî = Târîhü'd-Devleti'l-Abbâsiyye min sene 295 ila sene 315 hicriyye min Kitâbi'l-"Evrâk"*, thk. Halef Reşid Numan (Bağdat: Dârü'ş-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme, 1999), 210; Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, thk. Abdullah İsmail es-Sâvî (Kahire: Dâru Sâvî, ts.), 1/328-329; Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 13/180-181; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhü'l-İslâm ve vefyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşar Avvâd (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 7/14; Celâleddin Abdurrahman b Ebî Bekr es-Süyûtî, *Târîhü'l-hulefâ* (Katar: Vizaretü'l-Evkâf, 2013), 589; Kalkaşendî, *Me'âsirü'l-inâfe*, 1/276.

91 Arîb b. Saîd el-Kurtubî, *Târîhü't-Tâberî = Târîhü'r-rusûl ve'l-mülûk ve Sılatü Târîhi't-Taberî*, mlf. Muhammed b. Cerîr et-Tâberî (Beyrut: Dârü't-Türâs, 1385), 11/67; Arslan, "Abbâsî Devlet Yönetiminde Kadınların Etkisi Seyyide Şağab Örneği", 831.

92 Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızoğlu Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zamân fî tevârîhi'l-â'yân*, thk. İbrahim ez-Zeybek (Dımaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 16/456.

kendisinden alınmamıştır.[93] İbn Tolun, onun Cuma namazına gitmesine dahi müsaade etmese de düzenlediği mezâlim oturumlarına katılması için hapisten çıkarıp bu oturumlarda hazır bulunmasını sağlamış, kendine gelen pek çok davada da ona müracaat etmeye devam etmiştir.[94] Bu iki örnek mezâlim oturumlarında kadıların bulunmasının bu oturumların toplumsal kabulü açısından önemini göstermektedir.

C. Mezâlimin Yetki Sahası

Mâverdî, mezâlimin genel hatlarına ve mezâlim yetkilisinin sağlıklı bir şekilde hüküm verebilmesi için gerekli şekli şartlara yer verdikten sonra mezâlime konu olabilecek dava türlerini sıralar. Müellif, mezâlimin yetki sahasına giren hususları on başlık altında incelemiştir:

1. Valilerin halka karşı haddi aşmaları ve zorla halkın mallarını almalarına yönelik şikayetlerinin incelenmesi: Bu konularda mezâlim yetkilisi bir şikayet gelmesini beklemeden dahi işe koyulabilir. Bir şikayete mebni olmadan re'sen soruşturma başlatabilmesi mezâlim nâzırına valilerin gizli ve açık hallerini araştırma yetkisi vermektedir. Böylece mezâlim nâzırı, adaletle yönettiklerinde onları destekleme, zulmettiklerinde onları engelleme ve nasihatle insafa gelmediklerinde onları görevden alma hakkına sahip olmaktadır.

2. Vergi memurlarının haksızlık yaparak topladıkları malların araştırılması: Bu tür meselelerde mezâlim yetkilisi dîvânlarda yer alan âdil kanunlara müracaat eder ve insanları buna uymaya zorlar, memurları burada yazılı olanlarla sorumlu tutup bunlarla amel etmelerini sağlar. Araştırmasının neticesinde vergi memurlarının fazladan aldıkları mallar beytülmâle aktarılmışsa buradan hak sahiplerine iade eder, memur fazlalığı kendisi almışsa bunu ondan alıp hak sahibine geri verir.

---

93 Ebû Bekr Muhammed b. Halef b. Hayyan ed-Dabbî Vekî', *Ahbârü'l-kudât*, thk. Abdülaziz Mustafa (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1947), 3/241; Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Mısrî el-Kindî, *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât* (Beyrut: Matbaatü'l-Âbâ, 1908), 477-479.

94 Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Ref'u'l-isr an kudâti Mısr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, ts.), 106,107; Kalkaşendî, *Me'âsirü'l-inâfe*, 1/253; Takıyyüddîn b. Abdülkadir et-Temîmî el-Gazzî, *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Riyad: Dârü'r-Rifâî, 1983), 2/250-252.

3. Dîvân kâtiplerinin denetimi: Mezâlim yetkilisi idaresi kâtiplere tevdi edilmiş işleri araştırarak burada kanuna aykırı bir şekilde gelir veya giderde herhangi bir eksiklik veya fazlalık tespit ettiğinde kâtibe icap eden cezai karşılığı verir. Mâverdî, yukarıdaki üç hususta mezâlim yetkilisinin bir şikayet sadır olmadan soruşturma yapabileceğinin tekrar altını çizmektedir.[95]

4. Devlet memurlarının maaşlarıyla ilgili yapılan haksızlıklara yönelik şikayetlerin incelenmesi: Beytülmâlden maaşını alan kişilerin kendilerine haksızlık edildiğine, maaşlarının eksik ya da gecikmeli yatırıldığına dair şikayette bulunmaları halinde mezâlim yetkilisi meseleyi araştırır ve dîvânda belirtilen miktar üzerinden maaşların ödenmesini sağlar. Şayet başlarındaki vali bu miktarı zimmetine geçirmişse ondan geri alıp hak sahiplerine verir, vali almamışsa hak sahiplerinin haklarını beytülmâlden öder.[96]

5. Gasplar: Mezâlime konu olan gasplar iki türlüdür. İlki, siyasîlerin gasp ettikleridir (*gusûb sultâniyye*) ve zalim idarecilerin zorla el koyduğu mallar da bu kısma dahildir. Bu mallar ya idarecinin ona ihtiyaç duyması ya da mal sahibine zarar vermek istemesi sebebiyle gasp edilmiş olabilir. Mezâlim yetkilisi yukarıda zikredilen genel incelemesi esnasında bu durum hakkında bilgi sahibi olursa bir şikayet gelmesini beklemeksizin malı sahibine iade eder. Şayet bununla ilgili bir bilgiye sahip değilse şikayete bağlı olarak hareket eder. Şikayet geldiğinde saltanat dîvânına başvurur ve orada mal, mâlikinin üzerine kayıtlıysa malın sahibine geri verilmesini emreder. Mezâlim yetkilisi malın şikayetçiye ait olduğuna şehadet eden bir beyyine istemeksizin dîvândaki bu kaydı esas alarak hüküm verebilir. İkinci tür ise kudret sahibi kişilerin zor kullanarak yaptıkları gasplardır ve bu kişiler baskı ve zorbalıkla bu mallar üzerinde mal sahibi gibi tasarrufta bulunurlar. Bu tür gasplarda meselenin araştırılması için şikayetçinin başvurusu gerekir. Bu mallar, gasıpların ellerinden ancak şu dört şekilde alınabilir. Ya gâsıbın suçunu ikrar ve itiraf etmesi, ya mezâlim yetkilisinin şahsi bilgisi –ki onun bu durumda kendi bilgisiyle hüküm vermesi câizdir-; ya gâsıbın malı gasp ettiğine ya da gasp edilen malın şikayetçiye ait olduğuna şahitlik eden bir beyyine sunması ve yahut şüpheyi ortadan kaldıracak ve kurgu

---

95 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 134-136.

96 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 136.

olduğuna mahal bırakmayacak seviyede haberlerin ortaya çıkmasıdır. Çünkü şahitlerin gayrimenkuller konusunda ortada dolaşan haberler üzerine şahitlikleri öteden beri nasıl câizse mezâlim yetkilisinin bu haberlere binaen hüküm vermesi de evleviyetle câizdir.[97]

6. Vakıfların denetimi: Vakıflar umumi ve hususi olmak üzere iki kısımdır. Mezâlim yetkilisinin, umumi vakıflarda vakfın harcama yerlerine göre faaliyet gösterip göstermediğini ve vakfedenin şartlarına uygun olarak yönetilip yönetilmediğini herhangi bir şikayet olmaksızın denetleme yetkisi vardır. Bir anlaşmazlık olduğunda mezâlim yetkilisi umumi vakıfların içeriğine dair bilgiyi üç yerden edinebilir. Ya vakfiyenin korunması için düzenlenen "hükkâm dîvânlarında" ya vakıfla ilgili daha önce onaylanmış muamelelerin veya isminin kayıtlı olduğu "saltanat dîvânında" ya da kişinin doğruluğuna kani olacağı eski bir yazılı belgede bulabilir. Üçüncü yöntem için bir şahidin şehadetine ihtiyaç yoktur çünkü karşı tarafta verilen bu hüküm sebebiyle zarara uğrayacak bir hasım yoktur. Bu sebeple umumi vakıflardaki hükümler hususi vakıflardakinden daha geniştir. Hususi vakıflarda ise mezâlim yetkilisi vakıftan istifadenin kime ait olduğu noktasında muayyen kişilerin anlaşmazlığından doğan şikayetin kendisine ulaşmasıyla davaya nezaret eder. Mezâlim görevlisinin bu anlaşmazlıklarda kadının yetkisi kadar sorumluluğu vardır. Dolayısıyla bu konuda onun saltanat dîvânına ya da buna şahitlik eden âdil şahitler olmadığı müddetçe eski yazılı belgelere başvurması câiz değildir.[98]

7. Kadı kararlarının tenfîzi: Davalının toplum içinde önemli bir konuma sahip ve güçlü birisi olması sebebiyle kadının verdiği hükmü tatbik etmekten aciz olduğu davalarda mezâlim nâzırı onun verdiği hükmün uygulanmasını sağlar. Bu tür durumlarda mezâlim yetkilisi, emrini uygulatmada kadıya nazaran daha üst konumdadır. Böylelikle kendisine yöneltilen bu tür davada davalının davacının elinden aldığı malı ondan çekip alır veya davalının zimmetini davacıya ödeyeceği bir borçla ilzam eder.[99]

8. Muhtesibin aciz kaldığı meselelerin incelenmesi: Mezâlim yetkilisi toplumun genel menfaatine (maslahat-ı âmme) taalluk eden açıktan bir münkerin işlenmesi, çarşı-

---

[97] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 136-137.

[98] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 137.

[99] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 137.

pazarda karışıklık çıkarılması, burada zorbalıkla zayıfların mallarının alınması gibi muhtesibin uhdesinde olup hükmünü uygulatmada aciz kaldığı meselelerde devreye girerek bu tür yanlışları ortadan kaldırır.[100]

9. İbadetlere taalluk eden düzenlemeler: Mezâlim yetkilisi cuma, bayram namazları, hac ve cihad gibi zahiri ibadetlerin durumunu kontrol altında tutmak, bunların ön şartlarında veya icrasında yapılan ihlalleri gidermekle sorumludur. Mezâlim yetkilisi kul hakkına yönelik haksızlıkları ortadan kaldırmakla görevli olduğuna göre Allah hakkına yönelik haksızlıklara engel olmasının gerekliliği evleviyetledir.[101]

10: Sıradan davaların görülmesi: Mezâlim yetkilisi ihtilafa düşen, aralarında bir husumet bulunan kişilerin davalarına bakabilir. Bu tür davalarda mezâlim yetkilisi hakkın mucebi ve muktezası dışına çıkmaz. Bazı durumlarda mezâlim yetkilisine dava konusu karışık gelebilir ve mezâlim yetkilisi verdiği hükümle haksızlığa neden olup aşılmaması gereken sınırı aşabililir. Bu sebeple böylesi davalarda onun kadılar ve hâkimlerin hüküm verdiği yöntemlerle hüküm vermesi gerekir.[102]

1. Yetki Sahasını Tasnif Teşebbüsleri

Mâverdî'nin mezâlimin yetki sahası ile ilgili verdiği bu bilgiler modern çalışmalarda yeni tasniflerle sunulmuştur. Tyan İslam hukukunda modern hukukta olduğu gibi idarî ve adlî yargı ayrımının bulunmadığını ve mezâlim mahkemesinin idarî yargı altında değerlendirilebilecek görevlerinin belirsiz olduğunu iddia etmektedir.[103] Mezâlimin ihtisas sahasının sabit ve kesin bir şekilde sınırlandırılamayacağını ifade eden Tyan, yine de mezâlim faaliyetlerine hâkim olan dört temel alan olduğunu belirtir. Birincisi, kamu hizmetlerinin ifasında cereyan eden veya devlet yetkililerinin ferdi eylemleriyle işlenen her türlü adaletsizlik, vergi tahsilatındaki usulsüzlükler, maaş ve ücretlerin bunları almaya hak kazananlara ödenmemesi veya geciktirilmesidir. İkincisi, devlet görevlileri veya güçlü

---

[100] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 137-138.

[101] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 138.

[102] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 138.

[103] Tyan, *Histoire de l'organisation*, 454.

kişiler tarafından yapılan mülkiyet gaspı veya hak ihlalidir. Üçüncüsü, kadıların yargılama ve kararları aleyhinde itirazdır. Dördüncüsü, kadıların aciz kaldığı durumlarda kararlarının tenfizidir.[104]

Hamdi Abdülmün'im, mezâlimin ihtisas sahasına dair görevleri dini vazifeler, idarî işler ve yargı görevleri olarak üçe ayırmıştır. Allah hakkına taalluk eden ve toplu ibadetlere riayetle ilgili meseleleri dini işlerin altında ele almış, idarî işleri ise dîvân kâtiplerinin yapmış olduğu hataları araştırmak, kadının davalının gücü sebebiyle hükmünü uygulatmaktan aciz kaldığı durumlarda bu hükmü uygulatmak ve muhtesibin ortadan kaldırmaya güç yetiremediği toplumun zararına yol açan haksızlıklara bakmak şeklinde değerlendirmiştir. Mezâlimin yargı görevlerini ise sıradan mahkemelerle benzer sorumluluklara sahip olan ve idarî mahkemelerle benzer sorumluluklara sahip olan şeklinde ikiye ayırmıştır. Özel vakıflara dair ihtilafları, güçlü kimselerin yapmış olduğu gaspları ve davasında ısrarcı olup inatlaşanların yargılanmasına dair konuları mezâlimin sıradan mahkemelerle benzer ihtisasa sahip olduğu görevler olarak değerlendirirken idarî yargıya benzeyen görevleri ise devlet yöneticilerinin yapmış olduğu haksızlıkların, memurların ve dîvân kâtiplerinin mali yolsuzluklarının incelenmesi olarak değerlendirmiştir.[105]

Akyüz de Abdülmün'im'in tasnifini genişletmeye çalışır. Akyüz'e göre mezâlimin ihtisas sahası yargı alanı dışındaki görevler ve yargı görevleri olmak üzere iki türlüdür. Yargı dışındaki görevler siyasî, hukukî ve iktisadi görevlerdir. Yargı görevleri ise adlî yargı, idarî yargı ve yüce dîvân olarak üç farklı şekilde tezahür eder. Akyüz, yargı faaliyeti dışındaki görevlerden saydığı siyasî görevin, devletin temel sorumluluklarından birisi olan dinin korunmasına yönelik tecavüzleri konu aldığını ifade etmiştir. Hukukî görevler ise yasama, dîvân kâtiplerinin, muhtesibin, kamu vakıflarının ve uyulması gereken dini emir ve yasakların idarî denetimi, tayin ve azillerle ilgili idarî işler ve kadı mahkemesi kararlarının icrasını kapsamaktadır. İktisadi görev ise vergi düzenlemeleriyle alakalıdır.[106]

---

[104] Tyan, *Histoire de l'organisation*, 453-455.

[105] Abdülmün'im, *Dîvânü'l-mezâlim*, 136-138.

[106] Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı*, 105-116.

Mezâlimin yargıyla ilgili görevleri arasında en önemli görevinin idarî yargı olduğunu söyleyen Akyüz, Tyan'ın İslam hukukunun idarî yargı kavramını asla benimsemediği görüşüne karşı çıkarak memurların devlet adına yapmış oldukları haksızlıkları denetlemenin, idarî yargılamanın bir örneği olarak mezâlimde yer ettiğini savunmaktadır. Akyüz'e göre devlet memurlarının fertler aleyhine yapmış olduğu haksızlıkları, devlet adına vergi, mal ya da para şeklindeki alacaklar konusundaki haksızlıkları ve devletten alınan maaşlarla ilgili şikayetleri konu edinmesi mezâlimin idarî yargı yönünü ön plana çıkaran hususlardır ve bu konularda mezâlim yetkilisinin re'sen harekete geçmesi de idarî yargılama usulüne uyulduğunu göstermektedir. Mezâlimin adlî yargı alanındaki görevi ise ihtilafların ilk veya üst dereceli mahkeme şeklinde tezahürüdür. Akyüz'e göre esas itibariyle kadı mahkemesinin uhdesinde ve adlî yargının konusu olan gasp ve hususi vakıflara yönelik anlaşmazlıklar Mâverdî, Ferrâ ve Nüveyrî gibi mezâlim teorisyenleri tarafından mezâlim mahkemesinin ihtisas sahası içerisinde değerlendirilmiş ve bunların adlî muhakeme usulüne göre karara bağlanacağı ifade edilmiştir. Akyüz ayrıca mezâlimin kadı, muhtesip ve şurta kararlarının gözden geçirildiği bir üst mahkeme olarak görev icra ettiğini söylemektedir. Yine Akyüz'e göre mezâlim pratikte çok istisnai olsa da üst düzey devlet görevlilerini yargılayan bir yüce dîvân olarak da hareket etmiştir.[107]

Muhammed Zâhî de esas itibariyle Tyan'ın şemasını temel alan bir tasnif yapmış, mezâlim müessesesinin ihtisas sahasının adlî yargı, devlet adamlarından sadır olan fiillere yönelik idarî anlaşmazlıklar, devlet organlarının denetimi ve dîvânların denetimi şeklinde dört kısımda değerlendirilebileceğini ifade etmiştir. Zâhî mezâlimin teorik ve pratik yönünü ele almaya çalıştığı incelemesinde Mâverdî'nin yer vermiş olduğu bu görevlerin zaman ve mekana bağlı olarak değiştiğini ve teoride yer verilen bu görevlerin kesinlik arz etmeyeceğini ilave etmektedir.[108]

Yukarıda görüldüğü üzere yapılan tasniflerde ön plana çıkartılan en temel husus idarî yargıya dair konuların mezâlim müessesesinin yetki sahası içerisinde olmasıdır. Bu özellikle Tyan'ın İslam hukukunun idarî yargı kavramını asla benimsemediği tezini bir meydan okuma olarak gören araştırmacıları İslam hukukunda idarî yargının mezâlim

---

[107] Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı*, 117-137.

[108] Zâhî, *Velâyetü'l-mezâlim fi'l-İslam*, 208-209.

üzerinden temsil edildiği antitezini savunmaya itmiştir. Modern hukuk terimleri üzerinden mezâlimin yetki sahasını tasnif etmek, onun anlaşılmasını kolaylaştırmakla birlikte anakronik bir yaklaşıma yol açmaktadır. Mezâlimin yetki sahasını idarî-adlî yargı ayrımı üzerinden değil de müellifin ana gayesi olan yargı müesseseleri ayrımı üzerinden değerlendirmek daha doğru olacaktır. Bu bağlamda mezâlimin yetki sahasını dört başlıkta değerlendirmek mümkündür:

1. Kamu hizmetlerinde yaşanan aksaklıkların denetimi ve yargısı
2. Devlet çalışanlarının vazife ve yetkileri kapsamındaki ihmal ve suistimallerin denetimi ve yargısı
3. Diğer yargı müesseseleri tarafından tenfiz edilemeyen kararların tenfizi
4. İbâdât ve muâmelâta dair taraflar arasındaki anlaşmazlıkların çözümü.

Mâverdî kamu hizmetinde yaşanan aksaklıklar, devlet çalışanlarının vazife ve yetki ihmalleri hususunda bir hukuksuzluk olması durumunda mezâlim nâzırının şikayet sadır olmadan hareket edebileceğini ifade etmektedir. Teorideki bilgiler mezâlim nazırının mezkûr konularda yargılamanın yanında denetim sorumluluğunun da olduğunu göstermektedir. Mezâlimin pratiklerini inceleyen çalışmalarda mezâlim nazırının doğrudan ilgili müessese ve görevlileri denetlediğine dair açık kanıtlar bulunduğunu söylemek güçtür. Yine de mezâlim müessesesi bu özelliği itibariyle bir denetim mekanizması olarak ombudsmanlıkla ilişkilendirilmiştir.[109]

2. Tasnife Yönelik Problemler: Temyiz ve Ceza Davaları

Mâverdi, kadı veya muhtesibin uhdesindeki meselelerde haksızlığa sebep olan fiilin toplum içinde önemli bir konuma sahip ve güçlü birisi tarafından yapılması sebebiyle bu

---

[109] Bkz. Burhan Kuzu, "Hukuk Devleti ve Hukuk Zihniyeti", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 11 (2001), 8; Reha Yılmaz, "Mukayeseli Hukuk Açısından Ombudsmanlık Kurumunun Temelleri Ve Azerbaycan Varyantı", *Journal of Qafqaz University* 9 (2002), 68; Şahban Yıldırımer, *İslam Hukukunda İdarenin Yargı Denetimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007); Yasin Kurban, "Divan-ı Mezâlim'den Ombudsmanlığa: Kamu Denetçiliğinin Tarihi Arka Planı", *EKEV Akademi Dergisi* 16/52 (2012), 91-104; M.Fatih Bilal Alodalı - Sefa Usta, "Türk Yönetim Geleneğinde Hesap Verebilirlik Mekanizmaları: Divan'ı Mezâlim ve Kamu Denetçiliği Kurumu", *Strategic Public Management Journal* 3/6 (2017), 168-184; Mehmet Akif Özer, "Türkiye'de Kamu Yönetiminin Denetiminde Yeni Arayışlar: Kamu Denetçiliği Kurumu Örneği", *Sayıştay Dergisi* 98 (2015), 30-31; Burak Coşkun - Hamza Günaydin, "Ombudsmanlığın Kökeni Meselesi Bağlamında Türk-İslâm Devlet Geleneğinde Şikâyet Hakkının Kurumsal Tekâmülü", *Ombudsman Akademik* 2/3 (2015), 9-60.

kişiyi mahkemeye çağırmaktan veya hakkında hüküm vermekten aciz kalındığı durumlarda mezâlim yetkilisinin devreye gireceğini ifade etmiştir. Zira fürû fıkıhta kadının kararları üzerinde denetleme yapma yetkisi esas itibariyle kararı veren kadıya veya halefine tevdi edilmiş ve belli şartlarla sınırlandırılmıştır. Kadının verilen bir kararı bozması (*nakz*) veya önceden verilen bir kararın yeniden mahkemeye taşınması (*te'akkub*) fürû fıkıhta tartışılmıştır.

Verilen bir kararın bozulması için öncelikle meselenin içtihada açık olup olmadığının belirlenmesi gerekmektedir. İçtihada açık bir konuda verilen kararın nakzedilemeyeceği noktasında mezhepler ittifak etmişlerdir. Hakkında açık nas bulunan içtihada kapalı bir konuda nassa muhalif olarak verilen karar ise ittifakla nakzedilir.[110] Bu tür kararlar yeniden mahkemeye taşınmaya elverişlidir. Mezheplerin görüş ayrılıkları ise hangi meselenin içtihadın konusu olabileceğine dair farklılıktan kaynaklanmaktadır. Örneğin Hanefiler için bir şahit ve davacının yeminiyle hüküm vermek naslara aykırı olduğundan içtihat kapsamına girmez ve nakzedilmesi gerekir. Şâfiîler içinse bir şahit ve yeminle verilen bir hüküm kadının içtihadına göre yanlış olsa dahi içtihada mesağ bir konu olması hasebiyle bu hüküm nakzedilemez.[111]

Önceden verilen bir kararın yeniden mahkemeye taşınması veya başka bir ifadeyle yeni atanan kadının selefinin kararlarını denetlemesi ise içtihadın nakzı konusuyla irtibatlıdır. Esas itibariyle tüm mezheplere göre yeni atanan bir kadının selefinin verdiği kararları denetleme ya da gördüğü davaları yeniden görme yetkisi yoktur. Ancak selefi yargılama ehliyetine sahip değilse veya içtihada kapalı bir meselede naslara aykırı karar vermişse ve bu halef kadı tarafından biliniyorsa bir şikayet olsun yada olmasın davayı tekrardan görebilir. Bir şikayete mebni olarak dava yeniden görülecekse müştekinin davanın

---

[110] Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed vd. (Medine: Dârü's-Sirac, 2010), 8/25; Ebü'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdullah el-Hırakî, *Muhtasaru'l-Hırakî* (b.y.: Dârü's-Sahâbe li'-Türâs, 1993), 154; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kâdî*, thk. Hüseyin Halef (Tâif: Mektebetü's-Sadîk, 1989), 2/372; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 16/172-174; Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Muhammed el-Mâlakî en-Nübâhî, *Târîhu kudâti'l-Endelüs* (Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1980), 8-9.

[111] Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 8/28; İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kâdî*, 2/376; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 16/172-174; Ebü'l-Kâsım Ali b. Muhammed b. Ahmed İbnü's-Simnânî, *Ravzatü'l-kudât ve tarîkü'n-necât*, thk. Selahaddin Abdüllatif en-Nâhî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 1/319.

yeniden görülmesini gerektiren şartları ispat etmesi beklenir.[112] Bu bilgilerden hareketle kadı mahkemesinin vermiş olduğu kararların denetiminin, yine kadı mahkemesinin uhdesine verildiği anlaşılmaktadır. Mâverdi de mezâlimin ihtisas sahası içerisinde veya kadı mahkemesi ile farkları arasında bu tür bir denetleme yetkisinden söz etmez. Dolayısıyla mezâlim nâzırının bu konudaki yetkisi kadının yetkisiyle aynıdır. Mezâlim nâzırı ataması ile ilgili menşurlarda da bu konuya özellikle yer verilmiştir.[113] Bütün bunlardan hareketle mezâlimin kadı ve muhtesibin kararları üzerinde bir denetleme yetkisine sahip olduğunu iddia etmek Mâverdî'nin çizdiği teorik bağlamla uyuşmamaktadır.

Mâverdi mezâlimin ihtisas sahasına giren konular içerisinde gasp ve vakıf konularını diğerlerine nazaran daha ayrıntılı olarak ele almıştır. Hem vakfı hem de gaspı kısımlara ayırarak bunlar hakkında mezâlim yetkilisinin sorumluluklarını belirtmeye çalışmıştır. Müellif gaspın iki çeşit olduğunu ve devlet görevlilerin yapmış olduğu gasplarda mezâlim yetkilisinin bir şikayete mebni olmaksızın haksızlığa müdahale edebileceğini söylemiştir. Aynı zamanda bu tür haksızlıklarda kadı mahkemesince bir beyyine olarak sayılmayan devletin resmî kayıtlarında (saltanat dîvânı) yer alan bilgilerin mezâlim yetkilisince dikkate alınabileceği ve bu kayıtlar üzerine şahitlik yapılmasına ihtiyaç duymadan içeriği doğrultusunda hüküm verilebileceğini ifade etmektedir.

Mâverdî'den önce mezâlimin yetki sahasıyla ilgili bilgilere yer veren diğer müellifler ve mezâlim nâzırı ataması için gönderilen menşurlar gasp konusuna özellikle dikkat çekmiştir. İbn Vehb, mezâlim yetkilisinin esas görevinin gasp edilen malı gâsıbın

---

[112] Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî,* 8/25-30; İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kâdî,* 2/372-385; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr,* 16/372-376; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Mugnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki - Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemü'l-Kütüb, 1997), 14/34-43; Nübâhî, *Târîhu kudâti'l-Endelüs,* 8-9.

[113] Halife Mutî'-Lillâh'ın Hüseyin b. Musâ'yı Bağdat nâzirü'l-mezâlimliğine atamasına ilişkin menşurda mezalim nâzırının kadının verdiği hükme veya geçerli kıldığı bir anlaşmaya muhalefet etmemesi gerektiği ifade edilir: " Onun (mezalim nâzırı) görevi kadıların verdiği hükümleri ve tescil ettiği uygulamaları geri çevirmemektir. O, kadıların verdiği kararları feshetmek ve nakzetmek için gördükleri davaları araştırmaz. Aksine onlarla uyumlu şekilde hareket eder ve verdikleri kararlarda onlara yardımcı olmaya çalışır…" bkz. Kalkaşendî, *Subhü'l-a'şâ,* 10/245-246; Halife Tâi'-Lillâh'ın Şerif Râdî'yi mezalim nazırı olarak atadığı belgede de aynı vurgu mevcuttur: "…Mezalim nâzırı ile kadının amacı aynıdır. Her ikisinin de amacı hakkı ikame etmek, ortaya çıkarmak ve muzaffer kılmaktır. (Ancak) davaya bakma yöntemleri farklıdır: kadı sabit ve zahir olan şeyle amel eder; mezalim nâzırı ise gizlenen ve ortaya çıkarması zor olan şeyleri araştırır. Bununla birlikte kadının verdiği kararı geri çevirmez, yargılamasını bozmaya çalışmaz, tenfiz ettiği şeyi araştırmaz ve verdiği hükmün peşine düşmez." bkz. Kalkaşendî, *Subhü'l-a'şâ,* 10/252.

elinden alarak hak sahibine teslim etmek olduğunu ifade etmiştir.[114] Menşurlarda da mezâlime gelen şikayetin gaspla alakalı olması durumunda mezâlim yetkilisinin bunu araştırıp davaya bakması gerektiği ifade edilmiştir.[115] İbn Halef de beyyine ile ispatlanması zor olan gasp kapsamındaki davaların mezâlimin asıl konusunu teşkil ettiğine dikkat çekmiştir.[116] Mezâlimin yetki sahasına yer veren müelliflerin ve menşurların bu ifadeleri gasp kapsamındaki haksızlıkların mezâlimin en temel konularından birisi olduğunu göstermektedir.

Mâverdî, mezâlim yetkilisinin umumi vakıflar üzerinde denetim yetkisi olduğunu ancak hususi vakıflarda şikayete bağlı olarak davaya bakabileceğini ifade etmektedir. Mâverdî'nin umumi vakıflardan kastı vakıftan istifade edenlerin açıkça belirtilmediği, hususi vakıftan kastı ise vakıftan istifade edenlerin belirli olduğu vakıflardır.[117] Mâverdî, vakıfların denetiminin aynı zamanda kadının yetkisinde olduğunu ifade etmiştir. Burada mezâlim yetkilisinin ihtisası özellikle umumi vakıflara yönelik gelen şikayetlerde ve hak taleplerinde kadıdan farklı olarak gaspta olduğu gibi bazı ispat vasıtalarını kullanma yetkisidir. Bu farklılığın sadır olmasını ise müellif, umumi vakıflara yönelik hak taleplerinde bu talebin yerine getirilmesiyle kayba uğrayacak bir muhatabın olmamasıyla gerekçelendirir.

Mâverdî'nin verdiği bilgiler dikkatle incelendiğinde mezâlimin yetki sahasının fürû fıkıh literatüründe ibâdât ve muamelât altında incelenen konuları kapsadığı, ukûbât altında incelenen konuları ise dışarıda bıraktığı görülecektir. Müellifin yargı müessesleri ayrımında kamu hizmetinde yaşanan aksaklıklar, devlet görevlilerinin suistimalleri, diğer yargı müesseselerinin kararlarının tenfîzi ve insanlar arasındaki sıradan anlaşmazlıkların çözümü ile ilgili davalar mezâlimin yetki sahası içerisinde değerlendirilirken, suçlar ve bunlara karşılık gelen had ve ta'zîr cezalarının konu edinildiği davalar ise kadıların yanı sıra üst düzey şurta görevlilerinin (*vulâtü'l-ahdâs ve'l-muâvin*) yetki sahası içerisinde

---

[114] İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân*, 375.

[115] Kalkaşendî, *Subhü'l-a'şâ*, 10/244-245.

[116] İbn Halef el-Kâtib, *Mevâddü'l-beyân*, 58.

[117] Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 16/42.

görülmüştür.[118] Kadı mahkemesi dışındaki diğer yargı müesseseleri arasında mezâlim yetkilisinin "hukuk davalarına", üst düzey şurta görevlisinin ise "ceza davalarına" bakmakla yükümlü olduğu söylenebilir. Müellifin mezâlim bölümündeki anlatısı ve verdiği örneklerde mezâlime konu olan davalarda haksızlığın giderilmesi ve hak sahibine hakkının teslim edilmesi ön plana çıkartılmakta, cezai müeyyide ise mezâlim muhakemesinin doğrudan bir unsuru olarak görülmemektedir. Cezai müeyyide yalnızca mahkemenin haksız yere işgal edilmesi ve davalının toplum nezdindeki itibarını zedeleme durumlarında ortaya çıkarılan bir hususdur. Netice olarak mezâlimin konusu suçlar ve bunlara verilecek cezalar değil kadı mahkemesinin de yetki sahası içerisinde olan ibâdât ve muamelâta dair meselelerdir. Cezalarla ilgili davalar ise kadıların yanı sıra bazı özel durumlarda üst düzey şurta görevlisinin uhdesindedir. Bununla birlikte üst düzey şurta görevlisi ve mezâlim yetkilisinin sahip olduğu yetki sulta gücünden kaynaklanan aynı yetkidir, ancak yetki sahası açısından farklıdır.

Müellife göre kadının yargı yetkisine ek olarak sahip olduğu sulta gücü sayesinde mezâlim görevlisi, kamu hizmeti aksaklıklarının, devlet görevlilerinin vazife ve yetki kapsamındaki ihmal ve suistimallerinin denetim ve yargılamasını yapabilmektedir. Kadının bu tür bir sulta gücüne sahip olmaması mezkûr konularda yargılama yapamamasına, yapsa bile kararını tenfiz edememesine sebebiyet vermektedir. Bu açıdan bakıldığında kadının mezkur konularda tam bir denetim ve yargı yetkisinin olmadığı sonucuna ulaşılmaktadır. Bu da müellifin teoride kadı mahkemesini mezkûr konuları kapsamayacak şekilde sınırlandırdığı anlamına gelmektedir. Benzer şekilde Mâverdî, kadının kullanacağı ispat yöntemlerini de sınırlandırmaktadır. Müellif, hem *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'nin "velâyetü'l-kazâ" bölümünde hem de *el-Hâvî'l-kebîr*'in "edebü'l-kâdî" bölümünde kadının dava ispat yöntemi olarak beyyine veya ikrarla hüküm verebileceğini ifade etmektedir.[119] Mezâlim

---

[118] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 322.

[119] Müellif, *el-Hâvi'l-kebir*'de kadının görevlerini sıralarken ilk sırada "*Taraflara sorulması ve iddiaların dinlenilmesinden sonra zimmette ve ayn olarak sabit olan hakların inkarı durumunda hakların tespiti. Bu hakların tespiti de iki yöntemden birisi ile gerçekleşir. İkrar ya da beyyine*" şeklindeki ifadeye yer verir. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 16/18. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'de ise yine kadının görevleri arasında ikinci sırada şu ifadeleri kullanır. "*İkrar veya beyyine yöntemlerinden biriyle sabit olmuş hakların o hakkı engelleyenlerden alınıp hak sahiplerine iade edilmesi. Alimler kadının kendi bilgisi ile hüküm vermesi konusunda ihtilaf etmişlerdir. İmam Mâlik'in ve İmam Şâfiî'nin iki görüşünden esah olan görüşü kadının kendi bilgisi ile hüküm verebileceği şeklindedir. Diğer görüş ise bunun aksinedir…*" Mâverdî, *el-Ahkâmu's-*

yetkilisi ise müellifin kendi ifadesiyle "*vücûbiyetin sevk ettiği [bu] darlıktan cevâz hükmünün getirdiği genişlikle…*" hüküm vermektedir. Mezâlimin dava usulüne yer verdiği kısımlarda daha açık bir şekilde ifade ettiği üzere kadının vereceği karar onun kendi içtihadının veya mezhebinin dava ispat yöntemleri ve muhakeme prosedürleriyle sınırlıdır. Aksi bir durum, verdiği kararın geçersiz sayılmasına ve bozulmasına neden olacaktır. Bütün bu açıklamalar Mâverdî'nin mezâlimi hem yetki sahası hem de başvurduğu ispat yöntemleri açısından kadıdan daha geniş bir uygulama alanına sahip olacak şekilde tasavvur ettiğini göstermektedir.

Mâverdî'nin mezâlim teorisine dair modern çalışmalardaki hâkim kanaat Tyan ve onu takip eden Nielsen'in tespitlerine dayanmaktadır. Tyan'nın iddiasına göre Mâverdî'nin ortaya koyduğu mezâlim teorisi, kadı kararlarının temyizini ve ceza davalarını mezâlimin yetki sahası içerisine almaktadır. Belli bir dönem ya da coğrafyada mezâlimle ilgili dava örneklerini konu edinen sonraki çalışmalar mezâlimin yetki sahasına dair teorik çerçeveyi bu iddiayı esas alarak kullanırlar. Christian Müller'in Endülüs Emevîleri döneminde Kurtuba'daki mezâlim davalarını inceleyen çalışması da bunlardan bir tanesidir. Müller, bu dönemdeki davaların mezâlim müessesesinin iki önemli yönüne işaret ettiğini söylemektedir. İlk olarak bu dönemde görülen mezâlim davalarının hiçbirisi ceza hukukuyla ilgili değildir. İkinci olarak ise mezâlim müessesesi kadı kararlarının tekrar ele alınması anlamında bir temyiz mahkemesi işlevi görmemiştir. Müller ulaştığı bu sonuçlardan hareketle mezkur dönemdeki mezâlim uygulamasının Mâverdî'nin tipolojisinden ayrıldığını ifade etmektedir.[120] Çünkü Tyan'ın Mâverdî'ye dayanarak verdiği bilgilere göre bu iki konu mezâlimin yetki sahası içerisindedir. Buradan hareketle Müller, Mâverdî'nin mezâlim teorisinin, dönemin uygulaması göz önüne alınarak yazılmadığı sonucuna ulaşmıştır.[121]

Tyan ve Nielsen'in Mâverdî'nin mezâlim teorisine dair problemli tasavvurları Müller örneğinde görüldüğü üzere sonraki çalışmaları yanlış sonuçlara yönlendirmiş

---

sultaniyye, 119. Bunlar haricinde kadının hükmünü ikrar, inkâr, beyyine veya yemine dayanarak verebileceğini de genel bir şekilde ortaya koymuştur. Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 16/208. Ayrıca bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 13/254. Hicri yedinci asra kadar İslam yargı hukukunda özellikle Şâfiî, Hanefî ve Hanbelî çevrelerin ispat vasıtası olarak ikrar, şahitlik ve yeminden nükûlü esas aldığına dair bir değerlendirme için bkz. Johansen, "Signs as Evidence".

[120] Müller, "Redressing Injustice", 91,99.

[121] Müller, "Redressing Injustice", 99.

görünmektedir. Elinizdeki bu çalışma Müller'in tespit ettiği her iki konunun da -en azından teoride- mezâlimin yetki sahası dışında olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Başka bir ifadeyle Müller'in dava örneklerinden hareketle kadı kararlarının temyizinin ve ceza davalarının, mezâlim mahkemesinin konusu olmadığına dair tespiti Mâverdî'nin verdiği bilgilerle uyumludur. Çünkü Mâverdî, Tyan'ın iddiasının aksine bu iki konuyu mezâlimin yetki sahası dışında değerlendirmiştir. Ayrıca bu örnek bize mezâlim teorisine dair verilerin yeniden dakik bir şekilde ele alınmasının gerekliliğini ne kadar önemli olduğunu da göstermektedir.

D. Mezâlimin Diğer Yargı Müesseselerinden Farkı

Mâverdî, mezâlimin yetki sahasını oluşturan on başlığa yer verdikten sonra mezâlim ve kadı mahkemesinin nezareti arasındaki farkları ele almıştır. Mâverdî, kadı mahkemesini kitabının bir önceki bölümünde "velâyetü'l-kazâ" başlığı altında incelemiştir. Bu bölüme yargı yetkisi (velayetü'l-kâdâ) başlığını vermesi onun kadı mahkemesini yargı müessesesinin merkezi olarak gördüğünün açık bir ifadesidir. Bu başlık içerisinde kadılık için gerekli şartlar, kadının müntesibi olmadığı bir mezhebin görüşüyle hüküm vermesi, kadılık görevine ilişkin atama prosedürleri ve kadının azli, genel yetkili kadının yetki sahası, özel yetkili kadıların tayiniyle ilgili meseleler, kadılığa tayin talebi, kadının hediye alması ve göreve gelirken rüşvet vermesi konularını işlemiştir. Mâverdî burada kadı mahkemesinin sınırlarına ve kadının davaları görürken uygulayacağı prosedüre temas ederken farklı mezheplerin görüşlerine yer verse de esas itibariyle Şâfiî mezhebinin görüşlerini temel almıştır. Bu sebeple burada, Mâverdî'nin "velâyetü'l-mezâlim" bölümünde kadı mahkemesi ve mezâlim arsındaki farklara yer verirken zikrettiği farkların Şâfiî mezhebinin görüşleriyle amel eden bir kadı mahkemesi için geçerli olduğunu hatırlatmak yerinde olacaktır.

Daha önce ifade edildiği üzere Mâverdî, İslam adliye teşkilâtının merkezine koyduğu kadı mahkemesini fürû fıkıh doktrininde olduğu gibi yetki sahası ve muhakeme usulü açısından sınırlandırmaktadır. Bu sınırlandırma ile kadının yetki sahası dışında kalan ve bağlı olduğu muhakeme usulü açısından bir ispat vasıtası olarak değerlendirilmeyen delillerin mevcut olduğu davalarda diğer yargı müesseseleri devreye girmektedir. Bu müesseseler de sahip oldukları yetki sahası ve farklı muhakeme usulleri sayesinde İslam adliye teşkilâtı içerisinde kendilerine bir yer edinmiş olmaktadırlar. Diğer yargı müesseselerinin, kadı mahkemelerinin yanında kendilerine bir meşruiyet zemini

bulabilmeleri sahip oldukları bu farklılıklardan ileri gelmektedir. Mezâlim, yetki sahası ve muhakeme usulü açısından, şurta ise sadece muhakeme usulü açısından kadı mahkemesinden farklılaşmaktadır. Hisbe ise daha sınırlı bir yetki sahasına sahip olmasına rağmen otorite (satve) gücünü kullanması bakımından kadıdan farklılaşmıştır. Kuşkusuz Mâverdî'nin yargı müessesleriyle ilgili ayrımının temelini de bu farklılıklar oluşturmaktadır. Nihayetinde diğer müesseseler için de uyguladığı bu yöntem, alelade bir sunumdan ibaret değil bilakis Mâverdî'nin kurduğu yargı müesseseleri ayrımının ve onun meşruiyetinin dayandığı temelin en önemli parçasıdır.

Mâverdî, kadı mahkemesi ile mezâlim mahkemesi arasındaki farkları on başlıkta değerlendirmiştir:

1. Mezâlim yetkilisinde kadıda bulunmayan bir otorite ve heybet vardır. Bu sayede davasında inatlaşmaya çalışanları bundan men eder ve husumetlilerin birbirlerine galebe çalarak zulmetmelerini engeller.
2. Mezâlim nezaretinin varlık gayesi, vücûbiyetin sevk ettiği darlıktan cevaz hükmünün getirdiği genişliğe ulaşmaktır. Bu durum mezâlim yetkilisine daha esnek bir hareket sahası ve daha geniş sözlü tasarruf yetkisi sağlamaktadır.
3. Mezâlim yetkilisi, kadıların yetki sahasına girmeyen şevâhid-i hâl ve emârelerden hareketle meselenin künhünü araştırma (*keşfü'l-esbâb*) ve tarafları korkutma eylemlerine başvurabilir. Yaptığı bu eylemlerle o, doğrunun yanlıştan ayrılmasına ve hakikatin ortaya çıkmasına vesile olur.
4. Mezâlim yetkilisi zulmü aleni olan birine hemen orada karşılık verebilir ve açıkça düşmanlık göstereni terbiye edebilir.
5. Mezâlim yetkilisi, iki hasmın davasını görürken mesele kendisine karışık geldiğinde ve tarafların hakları anlaşılmaz olduğunda meseleyi daha derinlemesine araştırmak (*keşfü'l-esbâb*) için kadıların aksine davayı erteleyebilir. Kadıya çözmesi için bir mesele getirildiğinde bu davayı erteleyemez, bunu ancak mâzalim yetkilisi erteleyebilir.
6. Mezâlim yetkilisi, kendisine gelen dava çözülemeyecek hale geldiğinde tarafları razı olacakları bir sulh için emin kişilerin arabuluculuğuna yönlendirebilir. Kadı ise her iki tarafın da buna rızası olmadığı müddetçe onları sulh yapmaya zorlayamaz.
7. İki taraf birbiriyle nizaı uzatıp karşılıklı olarak diğer tarafın haklarını inkar etmeye devam ederse mezâlim yetkilisi tarafların hakkaniyete uygun davranmaları, inatlaşma ve birbirlerini yalanlamayı bırakmaları için davayı feshedebilir ve kefil alınması meşru bir dava ise kefil alınmasına izin verebilir.
8. Kadıların (muhakeme usulü) örfünden farklı olarak mezâlim yetkilisi güvenilirliği bilinmeyen şahitlerin şehadetini dinleyebilir. Kadılar ise güvenilirliği bilinen şahitlerin şehadetini dinler.

9. Mezâlim yetkilisi, şahitler bilerek yeminlerini değiştirdiğinde onlarla ilgili bir tereddüde düşerse onlara tekrardan yemin ettirebilir ve şekki ortadan kaldırmak ve dava hakkındaki şüphesini gidermek için fazladan şahit isteyebilir; kadı ise bunu yapamaz.
10. Mezâlim yetkilisi (dilerse) davaya önce şahitleri dinleyerek ve onlara davayla ilgili sorular sorarak başlayabilir. Kadıların adeti ise davacıya beyyine sunmasını teklif etmek ve şahitleri ancak dava konusunu öğrendikten sonra dinlemektir.[122]

Müellif, ilk üç maddede kadı ile mezâlim yetkilisi arasındaki temel farkları ifade etmeye çalışmıştır.[123] Sonraki maddeler ise bu temel farkların alt unsurlarıdır. Bahis konusu temel farklar otorite gücü, cevaz hükmünü kullanmanın verdiği genişlik, davayı araştırma ve bu araştırma esnasında karîne ve emârelerden hareketle tarafları korkutmadır.[124] Mâverdî'ye göre mezâlim yetkilisi kadının sahip olmadığı bir otoriteye sahiptir. Bu otorite sulta gücünün gereği olarak ortaya çıkan bir korkutmadır (rahbet/irhâb). Bu sayede haksızlığı aleni olan tarafı hemen orada te'dib edebilir, karşı tarafa tahakküm kurmaya çalışanı hizaya getirebilir, tarafları razı olmasalar da arabulucuya yönlendirebilir, taraflar hakkaniyete uygun hareket etmediğinde davayı feshedebilir ya da dava konusu şeyi garanti altına almak için kefil isteyebilir.

İkinci maddede "vücûb" ve "cevâz" ifadeleri üzerinden mezâlim yetkilisi ve kadı arasındaki farkı ele alan müellifin bu ifadeleri ilk bakışta muğlak görünmektedir. Çünkü kadı için "vücûb" hükmünün verdiği darlık ve mezâlim yetkilisi için "cevaz" hükmünün sevk

---

122 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 138-139.

123 Benzer bir tespit için bkz. Frank E. Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia* (Leiden: Brill, 2000), 299; Vogel Mâverdî'nin yer verdiği bu farklılıkların ilk üç maddesinin daha kapsamlı ve önemli olduğuna vurgu yapar. *Islamic Law and Legal System*, 299-300.

124 Eserinin büyük bir kısmını Mâverdî'nin mezâlim ve ahkâmü'l-cerâim bölümlerinden istifade ile yazmış olan Ali el-Gazzâlî, *Tahrîrü's-sülûk*'ü içerisinde kadı ile mezâlim yetkilisi arasındaki farklara Mâverdî'den özetle şöyle yer vermiştir: *"…mezâlim sorumlusu hem kadıların yetki alanına giren kazaî hususlara hem de girmeyenlere bakabilir. Yine suç ve haksızlıkla ilgili bir dava kendisine iletilmeden önce meseleyi inceleyebilir; zulüm yahut suçla itham edilen zanlıyı, durum ikrar ve güçlü bir beyyine ile sabit olmasa da, korkutabilir; mezâlim hususunda hakkı itirafa zorlayabilir, hapse atabilir, suçlarla ilgili emâreler ortaya çıktığında suçu itiraf için zanlıyı darp edebilir; başta suçunu inkar eden ancak daha sonra hakikatin aleyhinde sabit olduğu ortaya çıkan davalıyı te'dib edebilir; suçluları tövbe etmeye zorlayabilir. Kadıların hiçbirinin bu siyasetlerde (es-siyâsât) bir yetkisi yoktur. Ayrıca kadılar, mezâlim ve diğer husumetlerle ilgili kendilerine iletilmeyen davalara da bakamazlar. Kadılar ancak dava kendilerine ulaşınca yetki sahibi olurlar. Bu aşamadan sonra da davayı araştırma ve hakikati ortaya çıkarma bakımından kendi bilgileri yahut ikrar ya da adil beyyine dışında bir vesileleri bulunmamaktadır."* Bkz. Ali el-Gazzâlî, *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi*, 70 (kaynak metin 162).

ettiği genişliğin neyi ifade ettiği yeterince açık değildir. Mâverdî'nin dava usulü başlığında verdiği bilgiler dikkatle incelendiğinde bu ibareleri kavramsal bir çerçevede kullandığı ve sınırlarını belirlemeye çalıştığı görülmektedir. Üçüncü maddede mezâlim yetkilisinin, karîne ve emârelerden hareketle kadının yetki sahasına girmeyen dava konusunu araştırma ve davayı derinlemesine inceleme (keşfü'l-esbâb) gibi konularda tasarrufta bulunabileceği ifade edilmiştir. Bu bağlamda o güvenilirliği bilinmeyen şahitlerin şahitliklerini dikkate alabilir, şahitlerin güvenilirliği ile ilgili bir şüphe oluştuğunda onların tekrardan araştırılmasını ya da ilave şahitlerin getirilmesini isteyebilir; hatta davacının iddiasını dinlemeden önce şahitleri dinleyip davayla ilgili soru sormak suretiyle muhakeme prosedürü içerisinde değişikliklere gidebilir. Mâverdî bunlara dair örnekleri yine dava usulü kısmında verdiği örneklerle çeşitlendirmiştir. Görüldüğü üzere ilk üç madde diğer maddeleri içkin temel farklılıkları oluşturmaktadır.[125] Ayrıca Mâverdî'nin mezâlim teorisine daha derin bir bakış, bu üç maddenin bir diğerinin sebebi olarak inşa edildiği sonucuna ulaştırır. Şöyle ki mezâlim yetkilisinin karîne ve emâreleri dikkate alma ve davayı araştırma yetkisi "cevâz" hükmünün verdiği genişlikten kaynaklanmaktadır. Yetki sahasının genişliği ve farklı dava ispat yöntemlerini kullanabilmesi ise onun sahip olduğu sulta gücünden ileri gelmektedir.

Mâverdî aynı zamanda hisbe ve mezâlim arasındaki ilişkiye de değinerek her iki müessesenin benzeşen ve ayrışan yönlerini sıralamıştır. Buna göre hisbe ve mezâlim iki yönden birbirine benzemektedir. İlki, her iki müessesenin de esas konusunun, siyasî otoritenin gücünün ayrılmaz bir parçası olan "korkutma (*rahbet*)" üzerine kurulu olmasıdır. İkincisi ise her iki müessesenin de âmme menfaatini temin etmek ve toplumdaki açık düşmanlıkları ortadan kaldırmak için müdahale imkânına sahip olmasıdır.[126] Mâverdî korkutmayı sulta gücünün ayrılmaz bir parçası olarak nitelemiş ve onun üzerine bazı ayrıcalıklar ve hükümler tertip etmeye çalışmıştır. O, korkutmayı tarafların birbirlerine galebe çalmasını engelleme, tarafları sulhe yönlendirme, karîne ve emârelerin doğrultusunda töhmet altındaki tarafı tehdit, darp ve hapisle suçu itirafa zorlamanın kaynağı olarak göstermiştir. Böylece Mâverdî, korkutmayı mezâlim yetkilisinin davalara bakarken

---

[125] Benzer bir değerlendirme için bkz. Zâfir el-Kâsımî, *Nizâmü'l-hükm fi'ş-şerîʿa ve't-târîhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1987), 574-576.

[126] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 353.

kullandığı bir araç olarak işlevselleştirmiştir. İkinci benzerlikte ise her iki müessesenin de denetim yönünden benzerlik arz etmesidir.

Mezâlim ve hisbenin ayrışan yönleri ise iki türlüdür. Birincisi, mezâlim nezaretinin konusu, kadıların bakmaktan aciz kaldığı davalara bakmaktır; hisbenin konusu ise kadıların iş yükünü hafifletmektir. Bu nedenle mezâlim daha yüksek, hisbe ise daha düşük rütbeye sahiptir. Böylece mezâlim yetkilisi kadı ve muhtesiplere görev verme yetkisine (tevkî') sahipken muhtesibin böyle bir yetkisi yoktur. Aynı zamanda kadının da mezâlim yetkilisine görev verme yetkisi yoktur. İkincisi ise, mezâlim yetkilisi doğrudan hüküm verme yetkisine sahipken muhtesibin böyle bir yetkisi yoktur.[127]

Mâverdî, mezâlim mahkemesinin temel unsurlarından birisi olarak gördüğü korkutma işlevinin neyi kapsadığını açıkça ifade etmez. Hatta mezâlim bölümü içerisinde ona kesin bir sınır da çizmez. Kadının dava esnasında kullanacağı bir yöntem olmaması hasebiyle fürû eserinde de buna yer vermez. Genel olarak mezâlim yetkisinin şeriatın yasakladığı şeyi mubah kılamayacağı ilkesini ön plana çıkarır. Bunun haricinde korkutmanın tarafların toplumsal statüsüne bağlı olarak uygulanacağını ifade eder. Korkutmanın neyi kapsadığına dair malumata ise icmâlî olarak şurta ve kadı arasındaki farklarda yer vermiştir. Buna göre şüphe oluşması durumunda emîr davalıyı hapsedebilir, suçunu ikrar etmesi için dövebilir veya tehdit edip ondan zorla yemin alabilir.[128] Mâverdî'nin kadı dışındaki diğer yargı mercilerine tanıdığı bu korkutma işlevine tam bir çerçeve çizmemesinden yola çıkan bazı çevreler, özellikle İslam hukukunun sınırlarını aşan kimi uygulamaları korkutmayla irtibatlandırarak meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Bu durum Mâverdî'nin yargı müesseseleri ayrımına ve mezâlim teorisine bazı eleştirilerin yöneltilmesine neden olmuş görünmektedir.[129]

---

[127] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 353-354.

[128] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 323-324.

[129] İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in bir hadisine istinaden gelecekte bazı kimselerin şeriatın haram kıldığı şeylerin isimlerini değiştirerek helal sayacağını ve öldürmenin de korkutma ile meşrulaştırılacağını ifade etmektedir. Bkz. Takiyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm b. Abdüsselâm İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ* (b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 6/43; İbnü'l-Ezrak bu uygulamaya zalim siyasetin örneklerinden biri olarak yer verir. İbnü'l-Ezrak, *Bedâi'ü's-silk,* 1/257.

Mâverdî'nin ikinci maddedeki *"...vücûbiyetin sevk ettiği darlıktan cevaz hükmünün getirdiği genişliğe...*" ifadesinde kadı için söylediği ilk kısmın anlaşılması için İslam muhakeme hukukundaki dava ispat yöntemleriyle ilgili bilgilere başvurmak gereklidir. Bu konuda bir çalışma yapan Baber Johansen'in tespitleri Mâverdi'nin kastının anlaşılması için gerekli bilgileri bize vermektedir. Johansen'e göre miladi sekizinci ve on üçüncü yüzyıl arasında yazılan İslam hukukuna dair metinler dava ispat yöntemleri ve prosedürlerini söz üzerine inşa etmişlerdir. Bu dönemde tüm mezhepler tarafından kabul edilen dava ispat yöntemleri üçle sınırlıdır: Tezkiyesi yapılmış belli sayıdaki şahidin şahitliğiyle oluşan beyyine, ikrar ve yeminden nükûl. Yemin, esas itibariyle bir davacı veya davalının iddiasını güçlendirse de beyyine ve ikrar ile aynı statüde değildir.[130] Kadının şahsi bilgisi, kasâme,[131] levs,[132] bilirkişi beyanı ve emâre gibi ikincil delillerin ise dava ispat yöntemi olarak görülmesi mezheplere göre farklılık arz etmektedir. Johansen, Schacht ve Coulson'ın İslam hukukunda ikincil delillere itibar edilmediği iddialarına itiraz ederek İslam muhakeme usulünde doktrin seviyesinde yer bulmasa da özellikle Hanefî ve Mâlikî mezhebinde ikincil delillerin dava ispat yöntemi olarak kullanıldığına dair örneklere yer vererek ikincil delillerin İslam hukukuna entegre edildiğini vurgulamıştır. Johansen'e göre klasik fıkıh doktrini farklı menşe ve karakterdeki delil çeşitlerini ortak bir prosedür altında toplamaya çalışmıştır. Bu prosedür temel olarak sözlü beyana dayanmaktadır. Kadının buradaki rolü birbirine zıt sözlü beyanları dinleyerek prosedüre uygun olan sözlü beyanla hüküm vermektir. Bu yargı prosedürünün şekilci yönü fakihlerin "epistemolojik şüpheciliğinden" kaynaklıdır. Bu epistemolojik şüphecilik kadının güvenilir beyanı yalan olandan ayırt edemeyeceği fikrine dayanmaktadır. Klasik Sünni doktrine göre kadı ikrar ve beyyine yerine geçen şahitlikle hüküm verir; soruşturma veya "engizisyon" yetkisi yoktur. Davanın ispatı veya reddine dair delil toplama işi tarafların uhdesindedir. Bu nedenle hakikatin ortaya çıkarılması

---

[130] Johansen, "Signs as Evidence", 169-170.

[131] Kasâme, fâili meçhul cinayetlerde cezaî ve malî sorumluluğu tesbit amacıyla cinayetin işlendiği bölge insanlarının veya maktulün yakınlarının yemin etmesi usulünü ifade eden bir fıkıh terimidir. Bkz. Ali Bardakoğlu, "Kasâme", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/24/528-530.

[132] Cinayetle itham edilen kişide görülen öldürme nişanesi anlamındaki kavram hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Fatih Turan, "İslam Ceza Hukukunda Cinayet Davalarında Zayıf Delil 'Levs'", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2009), 171-192.

sorumluluğu taraflara, tanıklara ve bilirkişiye yüklenir. Bu açıdan kadının mahkemedeki rolü "iki taraf arasındaki anlaşmazlıkta karar verici üçüncü bir taraf olmaktır."[133]

Johansen, hicri yedinci asra kadar Sünni fürû fıkıh literatürü içerisinde üretilen metinlerde Mâlikî ve kısmen Hanefîleri dışarıda bırakarak Hanbelî ve Şâfiî mezheplerinde kadının mahkemede iki taraf arasında karar verici üçüncü bir taraf olarak tasvir edildiğini söylemektedir. Epistemolojik şüpheciliğe dayandırdığı bu tasvirde kadı, muhakeme usulü ve prosedürlerine bağlı kalarak aktarılan tezkiye edilmiş beyanlar doğrultusunda karar vericidir. Dolayısıyla kadı, davanın doğruluğunu ortaya çıkarmak için araştırma yapan, bu araştırması neticesinde ortaya çıkan karîne, emâre ve şevâhid-i hâller doğrultusunda taraflara baskı uygulayan bir konumda değildir. Bir önceki başlıkta kadının yetki sahası ile ilgili kısımda değinildiği gibi Mâverdî, kadının kullanacağı dava ispat yöntemlerini özel olarak tasnif etmez. Ancak farklı yerlerde verdiği bilgiler Şâfiî mezhebinin hükme esas olan görüşlerini yansıtır şekildedir. Bu bağlamda kadı, şahsi bilgisi, tezkiye edilmiş şahitlerin şahitliğine dayanan beyyine, ikrar, belli şartlar içerisinde yemin ve yeminden kaçınmayı (nukûl) ispat vasıtası olarak kullanabilir. Bunun dışında kasâme ile ilintili olarak levs gibi zayıf deliller de sınırlı konularda ispat vasıtaları arasındadır. Kadının dava konusu ve taraflarını araştırabileceğine dair açık bir kanıt olmamakla birlikte beyyine ve ikrarla hükme bağlanamayan davaların belli kısımlarında kadının davaya konu olan şeyin sebebi hakkında araştırma yapabileceği, Şâfiî mezhebi içerisinde bir görüş olarak kendisine yer bulmuştur.[134] Dolayısıyla kadı mahkemesi için dile getirdiği "vücûbiyetin sevk ettiği darlık" ifadesiyle Mâverdî'nin, kadının kullandığı dava ispat yöntemlerindeki, ayrıca davayı ve tarafları araştırmasındaki sınırlılığa işaret ettiği anlaşılmaktadır.

---

[133] Johansen, "Signs as Evidence", 170-179,188. Yaylalı ise İslam hukukunda ispat yöntemlerinin belli sayı ve türle sınırlandırılmasının gerekçesiyle ilgili şu ifadelere yer vermektedir: "*Klasik dönem fakihlerinin çoğunluğu yargılamada ispat vasıtalarına etkin bir rol verip onları belli sayı ve türle sınırlandırmaktan yanadır. Bunun için de beyyine terimine dar bir anlam verirler. Yargılamada objektiflik ve kanunîliği sağlaması, zan ve tahmine dayalı hüküm vermeyi önlemesi yönüyle olumlu karşılanan bu usulün aynı zamanda hâkimin takdir hakkını kısıtladığı ve kat'î delilin bulunmadığı durumlarda yardımcı delillerle ispat yolunu zorlaştırdığı da açıktır.*" Davut Yaylalı, "Karîne", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/24/492.

[134] Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 17/309-310.

E. Dava Usulü: Mezâlimin Vücûp-Cevâz Ayrımı Üzerinden Temellendirilmesi

Mâverdî, mezâlim başlığına ilk olarak müessesenin genel hatlarını ortaya koyarak başlar. Burada mezâlimin yetki sahasını belirleyen sulta gücünün yanı sıra yargı yetkisinin dayandığı kadıların ilmi tutarlılığı üzerinden müesseseye dair genel bir çerçeve çizilir. Mezâlim mahkemesine başkanlık edecek görevlinin taşıması gereken özellikler, mahkemenin kurulması için gerekli şekli şartlar olarak sayılabilecek beş sınıf görevlinin mevcudiyeti, müessesenin meşruiyetini temellendirecek siyasî ve tarihi arka plana yer verilir. Akabinde müessesenin sahip olduğu sulta gücü ve yetki sahasına işaret edilir. Bu yetki sahası içerisinde mezâlim sorumlusunun sıradan bir kadıdan farklı olarak kullandığı yöntemler ayrıca sıralanır. Kadı ile mezâlim yetkilisi arasındaki farklardan hasıl olan sonuçlar dava usulünü yansıtan üç fasıl üzerinden ele alınır. Son olarak mezâlim sorumlusunun kendine gelen bir davayı farklı kesimlerden kişilere yönlendirmesi ve onları dava için yetkilendirmesi konusu işlenir. Mâverdî'nin mezâlim bölümünü inceleyen ya da onun teorik çerçevesini ortaya koymaya çalışan modern çalışmalar bu son iki kısmı derin bir incelemeye tabi tutmamışlardır. Batıda yapılan çalışmalar bu bölümlerin genel bir özetini vermek veya kısa bir değerlendirmesini yapmakla yetinmişlerdir.[135] Arap dünyasında yapılan çalışmalar da benzer şekilde bunları özetlemekle yetinmişlerdir.[136] Dahası Hamdi Abdülmün'im'in çalışmasında olduğu gibi, Mâverdî'nin bu pasajı, yargı müesseselerine ve onların yetkilerine farklı açılardan yaklaşan ve onun mezâlim teorisine karşı çıkan siyâset-i şer'iyye literatürü içerisinde üretilmiş bilgilere eklemlenmeye çalışılmıştır.[137]

Mezâlim başlığının hacim olarak üçte ikisini oluşturan bu iki kısmın ilkinde Mâverdî, davayı güçlendiren ve zayıflatan ispat vasıtalarını ve bu ikisi olmadığında mezâlim yetkilisinin nasıl davranacağını üç fasıl halinde incelemiş, ikinci kısımda ise davayı çözmek için mezâlim yetkilisinin görevlendirebileceği kişileri ele almıştır. Müellif ilk kısımda fürû fıkıh literatüründe dava ispat yöntemleri içerisinde çoğunlukla özel bir bölüm olarak ele alınmayan yazılı belge (*el-hat ve'l-kitâbe*) üzerinden konuyu ele almaktadır. Yazılı belgenin

---

[135] Amedroz, "The Mazalim Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi", 642-655; Tyan, *Histoire de l'organisation*, 443-446; Nielsen, *Secular Justice*, 24-27.

[136] Zâhî, *Velâyetü'l-mezâlim fi'l-İslam*, 226-230.

[137] Abdülmün'im, *Dîvânü'l-mezâlim*, 144-170.

taşıdığı özellikler doğrultusunda davacı lehine davayı güçlendiren ve davalının haksız olduğunu gösteren altı farklı durumun olduğunu ve bunların sırasıyla güçlüden zayıfa doğru gittiğini ifade etmiştir. Davalının aleyhine bulunan bu altı durum davacının (1) âdil şahitlerin isminin yazılı olduğu bir belge sunması ve belgenin doğruluğuna bu âdil şahitlerin mahkemede şahitlik etmeleri; (2) aynı özellikteki belgeyi mahkemede hazır bulunmayan şahitlerin tasdik etmesi; (3) yazılı belgenin adaleti bilinmeyen şahitler tarafından tasdik edilmesi; (4) yazılı belgede isimleri verilen âdil şahitlerin ölmüş olması; (5) davacının davasında haklı olduğunu gösteren davalı tarafından yazılmış bir belgeyi mahkemeye sunması; (6) davalının muhasebe kaydında davacının iddiasında haklı olduğunu gösteren bir ibare bulunması durumlarıdır. Davacının iddiasını zayıflatan ve davalının suçlamalardan beri olduğunu gösteren durumlar ise yukarıdaki altı durumun davalının lehine olarak bulunmasıdır. Davayı güçlendiren veya zayıflatan vasıtaların olmamasıyla ilgili durumlar ise mezâlim yetkilisinin, kendisinde zann-ı gâlip oluşturacak hangi emâre ve şevâhid-i hâli göz önüne alacağı ve bunlara göre taraflardan hangisine baskı uygulayacağı konularını kapsamaktadır.

1. Taraflar Açısından Davanın Haklılık Durumları

Mezâlimin dava usulüne dair bilgiler içeren bu kısım, yukarıda ifade edildiği gibi derinlikli bir incelemenin konusu olmamıştır. Bu kısım müellif tarafından açıkça ifade edildiği üzere bir önceki başlıkta ele alınan yetki sahası ve farklılıklarından hasıl olan pratikleri ortaya koyma çabasının bir ürünüdür.[138] Müellifin mezâlim bölümü içerisinde yer alan başlıklara ve içeriğine bakıldığında bu kısma kadar verdiği bilgiler daha çok mezâlimin bir müessese olarak tasvirini içeren teorik bir inşa faaliyetini yansıtır. Dava usulü kısmında ise bir fürû fıkıh eserinde görülebilecek bir içerik ve üslupla "edebü'l-kâdî" konuları ve dava ispat yöntemleriyle ilgili fıkhî ahkâma yer verildiği görülmektedir. Hatta buraya kadarki başlıklarda farklı mezhep görüşlerine yer verilmezken, bu kısım içerisinde fakihlerin muhtelif kavilleri de bahse konu edilmiştir. Daha genel bir ifadeyle, mezâlimin ilk kısımlarında bir yargı müessesesi inşası yapılırken bu kısımda ona müteallik fıkhî hükümler ele alınmıştır. Bu kısım, aynı zamanda yukarıda bir müessese olarak inşası yapılan

[138] Müellif, bu amacını şu ifadelerle dile getirir. "*Dava noktasında bu on vecihte mezâlim yetkilisi ile kadı arasında fark bulunur, bunlar dışında ise her ikisi de eşit yetkilere sahiptir. Aralarındaki bu farklardan ıtlak olan şeyi açıklayarak meseleyi genişleteceğiz.*" Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 139.

mezâlimin hukukî çerçevesini ve sınırlarını dava örnekleri üzerinden belirlemeye çalışmaktadır. Siyaset-fıkıh ilişiklisi bağlamında mezâlim ve kadı mahkemesi karşılaştırmasına imkan veren somut örnekleri bu kısım içerisinde bulmak mümkündür.

Bu sebeple derinlikli bir incelemeyi hak eden bu kısım etraflıca ele alınacak, akabinde ilgili değerlendirmeler müellifin fürû fıkıh eserleri içerisinde konuyla doğrudan yahut dolaylı olarak irtibatlı olan bölümlerle karşılaştırmalı şekilde tahlil edilecek ve nihayetinde mezâlimin teorik çerçevesi bu tespitler ışığında ortaya konulmaya çalışılacaktır. Fakat bundan önce bir hususu hatırlatmakta fayda vardır. Eserin ilgili kısmında genel itibariyle yazılı belgenin veya yazılı belge üzerine şahitliğin ispat vasıtası oluşu söze konu edilmiş diğer ispat vasıtaları ihmal edilmiş görünse de Mâverdî'nin yukarıda verdiği farklılıkların tamamını bu ispat vasıtası üzerinden açıkladığı ve mezâlim yetkilisi ile kadı arasındaki prosedür farklılıklarını bu mevzu üzerinden ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir. Farazi olarak Mâverdî'nin diğer ispat vasıtalarını da bu şekilde ele aldığı düşünülse yeniden bir fürû fıkıh kitabı yazması gerekebilirdi. Diğer ispat yöntemleri yerine yazılı belgenin esas alınmış olması, daha önce ifade edildiği gibi mezâlimin ana konusunu oluşturan yetki sahasının "hukuk davaları" oluşu ve teamülde bu tür konularda yazılı belgenin sıkça kullanılması saikine dayandırılabilir. Zira müellifin "ceza davalarını" konu alan şurta görevlisi ile kadı arasındaki farklar içerisinde özelde ukûbâtın konusu olan töhmeti ele alması bu yorumu güçlendirici bir argümandır. Bu hatırlatmadan sonra ilgili kısmın özetine yer vermek uygun olacaktır.

Mâverdî'ye göre davayı davacı lehine güçlendiren altı durumdan ilki, (1) davacının, davada haklı olduğuna şahitlik eden âdil şahitlerin şahitliklerini içeren bir belgeyle mahkemeye başvurması ve bu bahis konusu şahitlerin de bizzat mahkemede hazır bulunmalarıdır. Bu durumda mezâlim yetkilisinin kadıdan farklı şekilde davrandığı iki husus vardır. Birincisi, (a) muhakeme başlamadan belgede kayıtlı olan şahitlerin şehadetini sözlü olarak yerine getirmelerini istemektir.[139] İkincisi, (b) mezâlim yetkilisi suçlamayı reddeden davalı tarafın durumunu ve şevâhid-i hâli dikkate alır. Şahitler hazır olduğunda mezâlime nezaret eden kişi halife, tefvîz veziri veya bölge emîri (emîr-i iklîm) gibi üst düzey yönetici ise siyaset âdâbının gerektirdiği şekilde davaya bakar. (ı) Şayet davanın taraflarından birisi

[139] Ferrâ bu farklılığa yer vermez. Bkz. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 202.

devletin üst kademelerinde görevli saygın bir kimse ise davaya bizzat kendisi bakar. (ıı) Eğer taraflardan birisi toplumda saygı gören orta sınıf (mütevassıtîn) birsi ise kendi huzurunda kadı tarafından dava görülür. (ııı) Şayet davanın tarafları halktan birileri ise dava bu meclisin dışında kadının huzurunda görülür.[140]

Mâverdî'nin fürû eseri *el-Hâvi'l-kebîr*'de bu tür bir davanın esas itibariyle kadı mahkemesi tarafından karara bağlanabilecek ispat vasıtalarına sahip olduğu görülmektedir. Çünkü kadı, âdil şahitlerin hazır bulunarak içeriğinin doğruluğuna şahitlik ettikleri yazılı belge ile hüküm verebilir.[141] Mezâlim yetkilisi ise prosedür açısından farklı uygulamalara başvurabilir. Kadı ile mezâlim yetkilisi arasındaki farklılıkların son maddesinde ifade edildiği gibi mezâlim yetkilisi, dava henüz başlamadan şahitleri dinleyebilir, kadı ise tarafların iddialarını dinlemeden şahitlerin şehadetini dinleyemez.[142] Bir diğer farklılık da davada taraf olanların sosyal statüsüne bağlı olarak mahkemeye kimin nezaret edeceği ile alakalıdır. Mâverdî, verdiği örnekle mezâlim için görevlendirilmiş kişinin bile bazı üst düzey devlet görevlilerini yargılama gücünün olmadığını ve bu davalara en üst otorite olarak devlet başkanının bakması gerektiğini ifade etmektedir. Müellif, burada kadıların bakmakta aciz olduğu davaların yanında sıradan bir mezâlim görevlisinin nezaret edemeyeceği davaların ve tarafların olabileceğinin de altını çizmiştir.

İkinci durum, (2) davacının, davada haklı olduğuna şahitlik eden âdil şahitlerin şahitliklerini içeren bir belgeyle mahkemeye başvurması, ancak bu bahis konusu şahitlerin bizzat mahkemede hazır bulunmamalarıdır. Bu durumda mezâlim yetkilisi dört hususa odaklanır. Bunlardan birincisi, (a) davalıyı korkutmaktır. Bu sayede davalı taraf mezâlim yetkilisinin heybetinden korkarak ikrarda bulunabilir ve böylece mezkûr delilin

---

[140] Mâverdî bu tür bir davaya örnek olarak Halife Me'mun'a oğlu Abbas'ı şikayet eden yaşlı kadının davasını örnek olarak verir. Halife Me'mun, davaya kendisi bakmak yerine Kadısı Yahyâ b. Eksem'i (ö. 242/857), bir rivayete göre ise veziri Ahmed b. Ebî Hâlid'i (ö. 211/827) görevlendirir. O da davacı lehine karar verir. Mâverdî halifenin davaya kendisinin bakmamasının iki sebebinin olabileceğini söyler. İlki, İslam muhakeme usulü açısından kişinin usûl ve fürûunu yargılamasının doğru olmamasıdır. İkinci durumda ise, davacı kadın siyaset gereğince Me'mun'un kendisiyle doğrudan muhatap olamayacağı bir seviyededir. Ancak davalı olan halifenin oğlu ise yüksek bir mevkie sahiptir ve onu hakka boyun eğdirmeye halifeden başkasının gücü yetmez. Bu sebeple halife, davanın kendi huzurunda görülmesini sağlamış ancak bu tarafları yargılaması için bir kadı görevlendirmiştir. Kendisi ise hükmün tenfizi işini üstlenmiştir. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 139-140.

[141] Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 16/213-214.

[142] Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 16/311.

dinlenmesine ihtiyaç kalmaz. İkincisi, (b) mezâim yetkilisi şahitlerin bulunduğu yeri biliyorsa ve mahkemeye getirilmeleri onlara aşırı bir zarar vermiyorsa şahitleri mahkemeye çağırır. Üçüncüsü, (c) davalının üç gün gözetim altında tutulmasını emredebilir. Şayet ortaya konan delilin sıhhati ve emârelerin güçlü olmasından hasıl olan kanaat davalının gözetim altında tutulmasına işaret ediyorsa bu süreden fazla gözetim altında tutulması da mümkündür. Dördüncüsü, (d) mezâlim yetkilisi davayı incelemeye koyulur; şayet (ı) anlaşmazlık zimmette sabit bir mal ise davalının kefil getirmesini ister; (ıı) malın gayrimenkul gibi sabit bir ayn olması durumunda ise onu hacr altına alır, ancak davalının mal üzerindeki hâkimiyetini tamamen ortadan kaldırmaz, gelirini hak sahibi ortaya çıkana kadar bu malı koruyacak emin bir kişiye teslim eder. Şahitlerin getirilme süresi uzar ve getirilmelerinden ümit kesilirse mezâlim yetkilisi yine korkutmaya başvurarak davalının malı nasıl elde ettiğini sorar. Her ne kadar bu tür bir sorgulamaya İmam Mâlik'in aksine Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî cevaz vermese de mezâlim yetkilisi bu noktada "vâcib" olanla amel etmeyle sınırlı kalmayıp "câiz"e başvurma yetkisine sahiptir. Şayet bu uygulamaları neticesinde nizaı ortadan kaldıracak bir karşılık bulursa bunu uygular, getiremezse muhakeme usulü açısından şeriatın muktezasınca hükmünü verir.[143]

el-Hâvi'l-kebîr'e göre yukarıda zikredilen dört hususdan korkutma hariç diğer tasarrufları bir Şâfiî kadı da gerçekleştirebilir.[144] Ancak davalıya dava konusu şeye nasıl sahip olduğu sorusunu sormak Mâverdî'ye göre Şâfiî bir kadının uhdesinde olan bir tasarruf değildir. Müellif burada kadı ile mezâlim yetkilisi arasındaki farklarda zikrettiği ikinci maddeye bir gönderme yapmaktadır. Mezâlim yetkilisinin İmam Mâlik'ten gelen görüşle amel etmesini "câizle amel" olarak görürken mezhebin görüşüyle amel etmeyi "vaciple amel" şeklinde nitelemiştir. İlerleyen kısımlarda müellif yine bu iki kavrama atıf yapacaktır.

Davacının iddiasını güçlendiren üçüncü durum (3) davayla ilgili yazılı belgeye şahitlik edenlerin hazır bulunması ancak hâkim nezdinde onların güvenilirliğinin

---

143 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 140-141.

144 Mezalim yetkilisinin tehdit ve kokutmaya başvurmasıyla ilgili birinci husus, (a) esasen kadının yapamayacağı bir tasarruftur. İkinci husus (b) noktasında mezalimle kadı arasında bir fark yoktur. Üçüncü hususta (c) kadının şahitlerin tezkiyesi yapılana kadar gözetim altında tutabileceği ifade edilmektedir. Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr,* 16/36-37; Dördüncü hususta (d) ise Şâfiî mezhebi içerisindeki bir görüşe göre davacının isteği doğrultusunda davalıdan kefil istenebilir. Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr,* 16/303-304 Bu dört hususun üçünü bir Şâfiî kadı kendi mezhebi içinde kalarak uygulayabilir.

bilinmemesidir. Mezâlim yetkilisi şahitleri huzuruna getirtip onların güvenilirliğini tetkik ettiğinde üç durumla karşılaşabilir. (a) Bu şahitlerin toplumda saygın ve düzgün insanlar olarak bilinmesi güvenilir olduklarına işaret eder ve şahitlikleri kabul edilir. (b) Eğer bu şahitler toplumda saygı görmeyen insanlarsa şahitlikleri üzerine hüküm bina edilemez ancak bu şahitliğe binaen davalı kokutulabilir. (c) Eğer araştırma neticesinde bu şahitlerin kâmil mânada bir ahlâka sahip olmadukları anlaşılırsa bunlara şahitliklerini ifa etmeden önce veya sonra söyledikleri hakkında yemin ettirilir. Son iki sınıftaki şahitleri dinleme bakımından mezâlim yetkilisi üç tercihe sahiptir. Ya (ı) kendi bizzat davayı dinler ve hüküm verir ya da (ıı) şahitlikleri dinleme işini kadıya havale eder. Ancak bu durumda kadı kesin hüküm vermeyeceği için nihai karar yine mezâlim yetkilisindedir. Çünkü kadı sadece güvenilirliğinden emin olunan şahitlerin şahitliğiyle hüküm verebilir. Mezâlim yetkilisi üçüncü bir tercih olarak (ııı) onların şahitliklerini dinleme işini âdil şahitlere tevdi eder. Bu durumda âdil şahitler onlardan duyduklarını bir araştırma yapmaksızın mezâlim yetkilisine aktarırlar. Ancak mezâlim yetkilisi âdil şahitlere onlardan duyduklarının doğru olanlarını kendisine aktarmasını isterse bu durumda o kişilerin hallerini araştırmakla yükümlü olurlar ve doğru olduğundan emin oldukları kısımları mezâlim yetkilisine aktarırlar. Nihai karar da âdil şahitlerin yaptıkları bu şahitliğe göre verilir.[145]

Üçüncü durum fürû fıkıhta tezkiye edilmemiş şahitlerin yani güvenilirliği bilinmeyen şahitlerin şahitliği (*şehâdetü'l-mestûr*) kapsamında ele alınmıştır. Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*'de şahitlerin şehadetinin kabul edilmesi hususunda üç durumun mevcut olduğunu ifade eder. İlki, şahidin zâhiren de bâtınen de adaletli olduğunun bilinmesidir. Bu durumda bütün mezheplere göre bu kişi şahitlik yapmaya elverişlidir ve tanıklığı kabul edilir. İkincisi, şahidin zâhiren de bâtınen de adaletli olmadığının bilinmesidir. Bu durumda da tüm mezheplere göre bu kişinin şahitliği kabul edilmez. Üçüncüsü ise şahitlik eden kişinin adaletinin her iki açıdan da bilinmemesi durumudur. Had ve kısas davaları hakkında şahitlik edecek böyle bir kişinin tezkiyesi hususunda ittifak vardır. Diğer davalarda ise şahidin zâhiren adaletinin bilinmesinin yeterli olup olmayacağı ulema arasında tartışmalıdır. Zâhirî adaletten kasıt şahidin Müslüman oluşu ve kazif suçu işlememiş olmasıdır. Bâtınî adaletten kasıt ise şahidin tezkiye edilmesi neticesinde ortaya çıkan adalet halidir. Ebû Hanîfe'ye göre

---

[145] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 141-142.

had ve kısas davaları dışındaki konularda zâhirî adalet şahitlik için yeterlidir. İmam Mâlik'e göre ise kişinin Müslüman ve kazif suçu işlemediğinin bilinmesi şahitlik için yeterlidir ve tezkiye yapılmasına gerek yoktur. Diğer alimler ise zâhirî adaletin yeterli olmadığı ve her durumda kişinin bâtınî adaletinin ortaya çıkarılabilmesi için tezkiye yapılması gerektiği hususunda ittifak etmişlerdir.[146] Burada değinilen diğer bir konu ise (c) şahitlerin yemin ettirilmesi meselesidir. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*'de şahitlere doğru söylediklerine dair yemin ettirilmesine tüm ehl-i ilim tarafından cevaz verilmediğini ifade eder. Devamında el-Hâdî el-Alevî'nin şüphe oluşması durumunda şahitlere yemin ettirilebileceğine dair görüşünün icmâa aykırı olarak verilmiş bir hüküm olduğunu da ekler.[147] Mâverdî'nin verdiği bu bilgiler göz önüne alındığında ve mezâlim yetkilisinin farklı mezheplerin veya fakihlerin görüşleriyle amel edebileceği düşünüldüğünde yukarıda zikrettiği bu iki uygulama meşru çerçeve içinde kalmış olmaktadır. Zira kullandığı ifadelerde bu kişiler, fakihlerin bir kısmının kabul ettiği bâtınî adalet yönünden toplumun alt tabakasına mensup olmaları sebebiyle cerh edilmişlerdir. Diğer fakihler ise bu durumda tezkiyeye ihtiyaç duymaksızın onların şahitliğini kabul etmişlerdir. Şahitlere şüphe durumunda yemin ettirilmesi de icmâa aykırı olsa da İslam hukuku içinde var olan görüşler arasındadır. Mâverdî'nin genel tasavvuruna göre mezâlim yetkilisi, İslam hukukunun çerçevesi içindeki bu görüşlerle hüküm verebilmektedir. Kadı için ise böyle bir şey söz konusu değildir.

Davacının davasının sıhhatine delalet eden dördüncü husus (4) mezkur belgenin sıhhatine şahitlik eden şahitlerin vefat etmiş olması durumudur. Bu durumda mezâlim yetkilisi üç şekilde davranır. İlki, (a) davalıyı korkutarak doğru söylemeye zorlaması ve bu şekilde hakkı ortaya çıkartmasıdır. İkincisi, (b) dava konusu şeyin davalının eline nasıl geçtiğinin sorulması ve böylece davalının verdiği cevaptan hakikatin ortaya çıkarılmasıdır. Üçüncüsü, (c) meselenin her iki tarafın komşularına, yakınlarına ve davaya konu olan mal şayet bir akarsa bu akarın yanındaki akarların sahiplerine sorularak araştırılması ve buna göre hüküm verilmesidir. Şayet bu üç şekilde bir neticeye ulaşılamazsa (d) taraflar onları tanıyan, güç kudret sahibi, meseleyi sürekli gündeme getirip onları sıkıştıracak bir

---

[146] Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 16/178-182; ayrıca bkz. Hacı Yunus Apaydın, "Şahit", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/281; Tuncay Başoğlu, "Tezkiye", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/77-78.

[147] Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 17/309.

arabulucuya sulh için havale edilir. Bu kişi bir karar verirse o uygulanır aksi takdirde (e) dava kadıya tevdi edilir.[148]

Mâverdî burada yukarıda yer verdiği davalıyı kokutma ve dava konusu şeyin nasıl elde edildiğini sorma dışında üçüncü bir hususa (c) yer verir. Bu da tarafları tanıyan veya davaya konu olan şey hakkında bilgi sahibi olma ihtimali olan kişilere ulaşmadır. Müellif mezâlim yetkilisinin davayı derinlemesine araştırma (*keşfü'l-esbâb*) yetkisinin bir sonucu olarak bu kişilerin verdiği bilgiler doğrultusunda davayı karara bağlayabileceğini ifade etmiştir. Bu tür bilgiler fürû fıkıhta yaygın duyuma dayanan haberler (*tesâmu', istifâde, iştihâr*) kapsamında değerlendirilmiş ve bu tür bilgi üzerine şahitlik yapılıp yapılmayacağı tartışılmıştır. Mezâlimin yetki sahalarından biri olarak gaspı ele alırken Mâverdî, mezâlim yetkilisinin yaygın duyuma dayalı olarak hüküm verebileceğini ifade etmiştir. Şahitlerin yaygın duyuma dayalı şahitliklerinin geçerli olmasından hareket eden müellif mezâlim yetkilisinin de bu tür bilgileri elde ettiğinde onlarla hüküm vermesinin evleviyetle câiz olacağını söylemiştir.[149] Müellifin burada yer verdiği diğer bir husus, nihai kararın verilmesi adına yukarıdaki yöntemlerden bir sonuç alınamazsa tarafların arabulucuya yönlendirilmesidir. Mâverdî'nin belirttiği gibi kadının tarafları arabulucuya yönlendirebilmesi için onların rızasının olması gerekmektedir. Aksi takdirde kadı tarafları tahkîme havale edemez. Ancak mezâlim yetkilisi bu konuda kadıdan farklılaşarak rızaları olmasa bile tarafları arabulucuya yönlendirebilir.[150] Arabuluculuktan da sonuç alınamazsa taraflar kadıya tevdi edilir ve böylece aralarında nihai hüküm verilmiş olur.

Davacının davasını güçlendiren beşinci husus (5) davacının elinde davayla ilgili ve davalının hattıyla yazılmış bir belgenin bulunması durumudur. Bu durumda mezâlim yetkilisi davalıya bu hattın kendisine ait olup olmadığını sorar. Hattın kendisine ait olduğunu kabul ederse içeriğinin doğruluğunu sorar. (a) İçeriğin de doğruluğunu kabul ederse ikrar etmiş sayılır ve ikrarın mucebince ilzam olunur. Şayet (b) hattın kendisine ait olduğunu

---

[148] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 142.

[149] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 137; ayrıca bkz. Bilal Esen, "İslam Muhâkeme Hukukunda Yaygın Duyuma Dayalı Şahitliğin (Eş-Şehâde Bi't-Tesâmu') Kabulü", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/2 (2015), 263-275.

[150] Arabuluculuk, tahkim ve sulh kavramları ve ilişikileri hakkında bilgi için bkz. Yusuf Şen, "İslâm Hukukunda Arabuluculuk", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 105-135; Mustafa Yıldırım, "Tahkîm", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/39/411-413.

ancak içeriğinin doğru olmadığını söylerse bazı mezâlim yetkilileri sadece hattın kendisine ait olduğunu kabul etmesini davalı aleyhine hüküm vermek için yeterli görmüşlerdir. Onlar örfe bakarak bunu hakları ispatlayan bir emâre (şevâhid) olarak telakki etmişlerdir. Oysaki hakkaniyetli mezâlim yetkilileri ve önde gelen fakihler içeriğinin doğruluğunu kabul etmedikçe sadece hattın davalıya ait olmasını hüküm vermek için yeterli görmemişlerdir. Zira mezâlim nezareti, şeriatın açıkça yasaklamış olduğu şeyi mubah kılmaz. Mezâlim nazırının burada uygulayacağı yöntem, hattın kendisine ait olduğunu kabul eden davalıya içeriğin ne anlama geldiğini sormaktır. Şayet (ı) o, "Bana borç vermesi için bu belgeyi yazmıştım ama o borç vermedi." veya "Sattığım malın semenini bana vermesi için yazmıştım ama o semeni vermedi" -ki bunlar insanların zaman zaman başvurdukları uygulamalardır- derse mezâlim nâzırı şevâhid-i hâl ve emâreler doğrultusunda korkutma eylemine başvurur. Bir netice alamazsa mesele (ıı) sulh ile çözülebilecekse arabulucuya havale eder yoksa (ııı) nihai hükmü yemin alarak vermesi için davayı kadıya tevdi eder.[151]

Davalı hattın kendisine ait olduğunu kabul etmezse mezâlim yetkilisi el yazısı üzerine ihtisas sahibi biri aracılığıyla davalıyı artık kendi yazısını farklı gösteremeyecek derecede çok yazmakla sorumlu tutar. Sonra bu yazıları karşılaştırması neticesinde yazılar birbirine benziyorsa davalının aleyhinde hüküm verir. Hattın davalıya ait olmasını, onun aleyhine hüküm vermek için yeterli gören mezâlim yetkilileri bu şekilde uygulamada bulunurlar. Ancak hakkaniyet sahibi mezâlim yetkilileri bunu aleyhte hüküm vermek için değil davalıyı korkutma vesilesi olarak ele alırlar. Davalının hattı inkar edip aksinin ortaya çıkması veya ikrar etmesi durumlarının her ikisinde de şüphe mevcuttur. Ancak ilkinde şüphe daha zayıftır. Eğer (c) karşılaştırtılan hatlar birbirine benzerlik arz etmiyorsa bu sefer davalının lehine şüphe tamamen ortadan kalkar. Bu durumda (ı) davacıyı korkutma yolu açılmış olur. Bir netice alınamazsa (ıı) mesele sulh ile çözülebilecekse arabulucuya havale edilir yoksa (ııı) nihai hükmü yemin alarak vermesi için dava kadıya tevdi edilir.[152]

Beşinci duruma kadar ele alınan meseleler yazılı belge üzerine şahitlikle alakalıdır. Beşinci durumda ise mücerret bir hattın ispat vasıtası olarak kullanılıp kullanılamaması

---

[151] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 142.

[152] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 142-143.

konusu ele alınmaktadır. Fürû fıkıh literatüründe mücerret hattın bir ispat vasıtası olmadığı, yazılı belgenin ancak şahitlik veya ikrarla desteklenmesi halinde bir ispat vasıtası olabileceği ifade edilmiştir.[153] Mezâlim yetkilisi de benzer şekilde mücerret hat ile hüküm veremez ancak ilgili tarafı korkutarak ikrar etmesini sağlayabilir. Davalının hattın kendisine ait olduğunu kabul etmesi yeterli görülmemiş, içeriğini de tasdik etmesi durumunda bunun davalı aleyhine bir delil olabileceği söylenmiştir. Ancak bazı mezâlim yetkilileri, davalının hattın kendisine ait olduğunu kabul etmesini hüküm vermek için yeterli görmüşlerdir. Mâverdî'nin ifadesine göre "hakkaniyetli mezâlim yetkilileri" ise davalı, yazının içeriğini kabul etmedikçe hattın içeriği doğrultusunda hüküm vermemişlerdir.

Mâverdî benzer bir konuyu *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'nin "Dîvânlar" bölümünde tekrar ele almıştır. Burada vergi memurlarının mükelleflerden aldıkları vergi karşılığında onlara vergilerini ödediğine dair yazılı bir belge vermeleri ve bunun ispat değeri mevzu edilmiştir. Dîvân kâtiplerinin uygulamasına göre vergi memuru, vergiyi kabzettiğine dair belgeyi kendisinin kaleme aldığını kabul etse veya bunu inkar edip inceleme sonucunda belgenin kendisine ait olduğu ortaya çıksa bu belge hüccet kabul edilir. Fukahâya göre ise memur yazılı belgenin kendisine ait olduğunu kabul etmezse bu belge vergiyi kabzettiğine hüccet olmaz ve hukuken ilzam edilmez. Memurun hattının, diğer yazılarıyla karşılaştırıp kendisine ait olduğunun ortaya çıkarılması ve bunun üzerinden sorumlu tutulması da câiz değildir. Yazısının karşılaştırılması sadece isteyerek itiraf etmesi için korkutmaya cevaz kapısı aralar. Şayet memur, hattın kendisine ait olduğunu ancak vergiyi kabzetmediğini iddia ederse Şâfiî mezhebindeki zâhir görüşe göre bu, sultânî haklara (*el-hukûku's-sultâniyye*) özel olarak vergiyi almadığına dair memur lehine ve verginin kabzedilmediğine dair de mükellefin aleyhine bir delildir. Hanefî mezhebindeki zâhir görüşe göre ise yazılı belgeye dayalı bu tür bir beyan özel borçlarda olduğu gibi ne memur lehine ne de mükellef aleyhine bir delil teşkil etmez.[154]

Bu pasaj ile yukarıda zikredilen beşinci durum birbirine oldukça benzerlik arz etmektedir. Muhtemelen Mâverdî, bazı mezâlim yetkililerinin divân kâtiplerinin yukarıda

---

[153] Muhammed Mustafa Zuhaylî, *Vesâilu'l-isbât fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye fi'l-muâmelâti'l-medeniyye ve'l-ahvâli'ş-şahsiyye* (Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1982), 436-441; Atar, *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları*, 197.

[154] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 318.

zikredilen bu uygulamayı mezâlim davaları için mesnet kabul ettiğini ve bunun üzerinden tarafları sorumlu tutuğunu gündeme getirmiştir. Ancak bu tür bir uygulamanın doğru olmadığının altını çizmiş ve mücerret hatta dayanarak yazının kendisini ve içeriğini kabul etmedikçe davalının hukuken sorumlu tutulamayacağı hususunda bütün fakihlerin ittifak ettiklerini söylemiştir. Akabinde de "mezâlim yetkisinin şeriatın yasakladığı bir hükmü mubah kılamayacağını" dile getirmiştir.[155] Müellifin bu ifadeleri yukarıdaki arka plan da göz önüne alındığında mezâlim yetkisinin belli sınırları olduğunu, fakihlerin ittifak ettiği konularda örf ve teamüle uyularak bu ittifaka mugayir hüküm verme yetkisinin mezâlim sahasına tanınmadığını ortaya koymaktadır. Başka bir deyişle mezâlim yetkilisine tanınan "cevaz hükmünün genişliği" tam bir ibâhayı değil şeriatla mukayyetliği ifade etmektedir.

Davayı güçlendiren son durum ise (6) davanın içeriğine dair bir muhasebe kaydının bulunmasıdır. Bu tür belgeler muamelata dair işlemlerde mevcuttur ve iki durum söz konusudur. Bu muhasebe kaydı ya davacıya aittir ya da davalıya aittir. (a) Davacıya ait bir muhasebe kaydı ise davanın haklılığı zayıflar. Bu durumda mezâlim yetkilisi muhasebe kaydının içeriğini inceler. (ı) Muhasebe kaydının dizilişinde (nazm) bir karışıklık varsa bu dışarıdan bir müdahaleye işaret eder ve davayı güçlendirmekten öte zayıflatır. (ıı) Eğer nazmı düzgün ve sonradan herhangi bir müdahale yoksa davanın haklılığı güçlenmiş olur. Bu sebeple mezâlim yetkilisi davalıyı korkutabilir, arabuluculuğa gönderebilir ya da nihai hüküm için kadıya havale edebilir. (b) Muhasebe kaydı davalıya aitse diğerine göre davanın sıhhati daha güçlüdür. Bu durumda muhasebe kaydı ya davalının kendisine aittir ya da kâtibine aittir. (ı) Kayıt davalıya aitse beşinci durumdaki prosedür uygulanır. Bir farkla o da buradaki muhasebe kaydı beşinci durumdaki belgeden davanın haklılığı noktasında daha kuvvetlidir. (ıı) Eğer bu muhasebe kaydı davalının kâtibine aitse davalıya sorulur, içeriğini kabul ederse buna göre hüküm verilir. Davalı içeriğin kendisine ait olduğunu itiraf etmezse kâtibine sorulur. Kâtip inkar ederse davanın haklılığı zayıflar. Şayet kâtip töhmet ehlinden ise korkutulur, güvenilir biri ise korkutulmaz. Kâtip muhasebe kaydının doğruluğunu itiraf ederse davalı aleyhinde şahit olmuş olur. Böylece kâtip güvenilir birisiyse yemin ve tek şahitle hüküm verilir. Bu şekilde verilmiş hükmün menşei, şevâhid-i hâlin muktezasınca siyasete veya bir mezhep görüşüne dayanması şeklinde açıklanabilir. Çünkü mezâlim

[155] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 142.

davalarında şevâhid-i hâlin, hükümlerin farklılaşmasında tesiri vardır. Bu tür durumların tamamında korkutma, şevâhid-i hâlin muktezasınca kişilerin ahvalini dikkate alan bir sınırı aşmayacak şekilde olmalıdır.[156]

Mâverdî, beşinci durumdaki mücerret hattan farklı olarak altıncı durumda taraflardan birisine ait olan hesap kaydını ele almıştır. Yapılan incelemede Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fürû fıkıh literatürü içerisinde yazılı belgeden farklı olarak hesap kayıtlarına dair özel bir bahse rastlanmamıştır. Ancak Hanefî mezhebi içinde özellikle Belh ulemasına atıfla böyle bir ayrımdan bahsedilmektedir. Serahsî, Belh ulemasının, tüccarların tuttuğu hesap kayıtlarının bağlayıcı olduğu yönünde hüküm verdiklerini aktarmaktadır. Hükme gerekçe olarak bu tür kayıtlara sadece alacak ve vereceklerin kaydedilmesi ve dolayısıyla mücerret hatta var olan tezvir, lehv vb. şüphelerin burada mevcut olmayışı öne çıkartılmıştır.[157] Mâverdî de davalı tarafın muhasebe kaydında bulunan bu tarz borç ikrarlarının mücerret hattan daha güçlü delil olduğunu ve içeriğini kabul etmesi doğrultusunda muhakkik alimler nezdinde hüküm doğurduğunu ifade etmiştir. Müellifin burada değindiği diğer bir konu ise muhasebe kaydının davalının kâtibi tarafından kaleme alınması, kâtibin bu yazılanın doğruluğuna şahitlik etmesi ve bunların davacının yemini ile birlikte kesin hüküm verilmesi için yeterli bir kanıt haline gelmesidir. Müellif bu hükmü, Şâfiî mezhebinin tek şahit ve davacının yeminiyle kesin hüküm verilebileceği görüşüne dayandırmıştır. Tek şahit ve yemin ile hüküm verilmesini kabul etmeyen Hanefîler'in ise siyasete dayanarak bu hükmü verebileceklerini söylemiştir.[158] Müellif, bu ifadesiyle mezâlim yetkilisinin tek bir mezhebin görüşüyle kayıtlı olmadığını, bununla birlikte verdiği hükmün İslam hukuku içinde bir mesnedinin olması gerektiğini bir kez daha vurgulamıştır.

---

156 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 143.

157 Serahsî, bu konuyu "İkrar yerine geçen şeyler" başlığında incelemiş ve devamında şu hükmü vermiştir: "…Bu görüş üzere bir tüccar 'Defterimde kendi hattımla ya da defterime kendi elimle falancaya bin dirhem borcum olduğunu yazdığımı buldum' derse bu sözü onu bağlayıcı bir ikrar olur." Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 20/18.

158 Mâverdî tek şahit ve yemin ile hüküm verilmesini "mezheben ev siyâseten" şeklinde mutlak olarak zikretmiş olsa da onun bu anlatısına yer veren Ali el-Gazzâlî "mezheben" ifadesinin Şâfiîler'i "siyâseten" ifadesinin ise Hanefîler'i kastettiğini dile getirmiştir. Bkz. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 143; krş. Ali el-Gazzâlî, *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi*, 84 (kaynak metin 141).

Mâverdî'ye göre davacının davasında haklılığını zayıflatan ve davalının beraatını güçlendiren hususlar ise altı tanedir. Bu hususlar yukarıda ifade ettiği davacının davasını kuvvetlendiren emârelerin aynısının davalının lehine mevcut olmasıdır. Bu durumda korkutma eylemi davacıya uygulanacaktır.

Davayı zayıflatan ilk durum (7) davacının iddiasına karşılık davalının, âdil şahitlerin hazır bulunup davanın butlanına şahitlik ettikleri bir belge sunması. Bu da dört şekilde olabilir. (a) Şahitlerin davacının kendisine ait olduğunu iddia ettiği şeyi davalıya sattığına dair şahitlik etmeleri; yahut (b) davacının bu konuda hiçbir alacağının olmadığına dair ikrarına şahitlik etmeleri; ya da (c) davacının babasının mülkiyetinden davalıya geçtiğine ve davacının bunda bir hakkı olmadığına dair ikrarına şahitlik etmeleri ya da (d) davalının dava konusu mala sahip olduğuna şahitlik etmeleri şeklinde gerçekleşebilir. Bu tür şehadetlerin tamamında dava batıl olur ve davacının toplumdaki konumu göz önüne alınarak tedip edilmesi gerekir.[159]

Mâverdî devamında özel bir uygulamaya dikkat çeker. Bu uygulama bir kimsenin gasp, hırsızlık, müsadere, ağır vergi yükümlülüğü gibi dış baskı ve korku sebebiyle malını bir başkasına anlaşmalı olarak göstermelik satışını ifade eder.[160] Fıkıh kitaplarında "bey'u't-telcie" veya "bey'u'l-emânât" olarak geçen bu satışa müellif "reheb ve ilcâ" şeklinde atıf yapar. Mâverdî'ye göre şayet davacı bu şahitliklerle desteklenen satışın telcie satışı olduğunu iddia ederse -ki insanlar zaman zaman bu tür uygulamalara tevessül ederler- mezâlim nazırı satış belgesine bakar. Eğer ortada telcie olmaksızın satın alındığına dair bir şahitlik bulursa bu davadaki şüphe zayıflar. Eğer böyle bir husus yoksa davanın şüphesi güçlenir. Korkutma iki tarafın toplumdaki konumuna (şevâhidü'l-hâl) göre belirlenir. Sonrasında mezâlim yetkilisi araştırmasını tarafların komşularına ve meseleye müdahil olabilecek kişilere genişletir. Buradan elde ettiği malumat ile belgede yazılanın aksine bir durum ortaya çıkarsa bununla amel eder. Böyle bir durum ortaya çıkmazsa şahitlerin

---

159 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 144.

160 Serahsî, *el-Mebsût*, 24/122-128; İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Mugnî*, 6/308; Bey'u't-telcie hakkında daha fazla bilgi için bkz. Abdülkadir Işık, *İslâm Hukukunda Muvâzaa* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004); Ahmet Meydan, *İslam Hukukunda Muvâzaa Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 20-24; Cengiz Kallek, "Telcie", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/40/397-398.

şahitlikleriyle sabit olmuş satış belgesinin zahirine göre hüküm vermesi daha hakkaniyetli olandır. Şayet davacı, davalının dava konusu malın kendi hakkı olduğu ve bunu telcie olmaksızın satın aldığına dair yemin etmesini isterse; bu tür bir yeminin cevazı noktasında fakihler ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hanîfe ve bir kısım Şâfiîler böylesi bir iddianın muhtemel ve imkan dahilinde olmasını sebep göstererek bunun cevazına hükmetmişlerdir. Şâfiîler'den diğer bir kısım fakihler ise davacının malın kendisinden telcie ile satın alındığına dair sonraki iddiasının malın kendisine ait olduğuna dair ilk ikrarını yalanlama kabilinden olması sebebiyle cevazını mümkün görmemişlerdir. Mezâlim yetkilisi şevâhid-i hâlin muktezasınca bu iki görüşten birini tercih eder. Benzer bir durum zimmette sabit olan bir borç hakkındaki davada da geçerlidir.[161]

Davayı zayıflatan ikinci durum ise (8) davacının iddiasına karşılık davalının, âdil şahitlerin muhakeme esnasında hazır bulunmayıp davanın butlanına şahitlik ettikleri bir belge sunmasıyla gerçekleşir. Burada da iki mesele söz konusudur. Birinci meselede (a) davalının suçlamayı inkarı, aynı zamanda dava konusu malın kendi eline geçiş sebebini "Davacının bu mal üzerinde bir hakkı yoktur çünkü ondan bu malı satın aldım ve semenini ona teslim ettim. Bu da üzerine şahit tutarak uhdeme aldığım evraktır." şeklinde beyan etmesiyle gerçekleşebilir. Davalı elinde şahitleri gaib bu yazılı belge neticesinde davacı konumuna geçmiş olur. Yukarıda aktarılanlar doğrultusunda davalının malı elinde bulundurması ve tasarruf yetkisine sahip olması davalının haklı olduğuna dair emâreleri güçlendirse de bununla mülkiyet sabit olmaz ve mezâlim yetkilisi her iki tarafı korkutma eylemine başvurur. Aynı zamanda imkân varsa şahitlerin çağrılmasını emreder ve tarafları bu süre zarfında arabulucuya havale eder. Eğer mesele tarafların razı olduğu bir şekilde sulh ile sonuçlanırsa şahitler gelse bile onları dinlemeden hükmü bu sulh üzere verebilir. Taraflar arasında bir sulh tesis edilemezse tarafların komşuları ve davaya konu olan akarın komşularına yönelecek şekilde araştırma derinleştirilir. Mezâlim yetkilisi, bu araştırma esnasında üç şekilde davranabilir: (ı) Ya malı davalıdan alıp davacıya teslim eder ve aralarında satım akdinin gerçekleştiğine dair bir delil sadır olmadıkça da malı davacının elinde tutar. (ıı) Yahut malın gelirini hak sahibi ortaya çıkana kadar muhafaza etmesi için emin bir kişiye o malı teslim eder. (ııı) Ya da malı davalının elinde bırakır ancak gelirinin

[161] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 144-145.

muhafazası için bir emin görevlendirir. Araştırma neticesinde doğru ortaya çıkana kadar ya da şahitler hazır olup şahitliğini eda edene kadar mezâlim yetkilisi bu üç durumdan birini tercih eder. Şayet yapılan araştırmadan bir sonuç çıkmaz ve şahitlerin gelmesinden ümit kesilirse nihai hüküm vermesi için dava kadıya tevdi edilir. Olur da davalı davacıdan yemin etmesini isterse davacıya yemin ettirilir. Bu da aralarında nihai hükmü vermek için yeterlidir.[162]

İkincisi ise (b) belgedeki açıklamanın "Bu benim malımdır ve davacının bunda hiçbir hakkı yoktur." sözünde olduğu gibi malın ele geçiş sebebini içermediği durumdur. Bu durumda eldeki yazılı belgenin şahitliği iki yönden davanın davacının aleyhine olduğunu gösterir. Çünkü belgedeki bu açıklama, davalının malda davacının bir hakkı olmadığını ikrar etmesini kapsadığı gibi davalının mal üzerindeki mülkiyetini inşa etmesini gerçekleştirmiş olur. Bu sebeple malın davalıya ait olduğuna dair ikrar mevcutken malın onun elinden alınması câiz olmaz. Ancak araştırma ve arabuluculuk sürecinden mezâlim yetkilisinin aralarında hüküm vereceği zamana kadar malın hacr altına alınması ve gelirin korunması şevâhid-i hâle itibarla mümkündür.[163]

Mâverdî, davayı zayıflatan üçüncü durumun (9) hüküm verme şekli açısından davayı güçlendiren üçüncü durumdaki (3) meseleleri (a, b, c) kapsadığını, bununla birlikte davayı zayıflatan ikinci durumdaki (8) iki meseleyi (a, b) kuşatacak şekilde değerlendirilebileceğini ifade eder. Davayı zayıflatan dördüncü durumun ise (10) esas itibariyle hükme taalluk eden bir yönü olmadığını ancak şevâhid-i hâlin muktezasınca tarafları korkutma için bir gerekçe olabileceğini söyler. Beşinci (11) ve altıncı (12) durumda da bunlar davayı güçlendiren durumların beşinci (5) ve altıncı (6) durumuna benzediği için aynı uygulamanın cari olacağını dile getirir. Bu durumların tamamında mezâlim yetkilisi kadıdan farklı olarak korkutma, razı olmasalar da sulha yönlendirme ve davayı erteleme fillerinde bulunabilir.[164]

---

[162] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 145.

[163] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 146.

[164] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 146.

Mâverdî son olarak mezâlim yetkilisinin davayı güçlendiren veya zayıflatan durumlar olmadığında nasıl hüküm vermesi gerektiğine yer vermektedir. Davayla ilgili kuvvetlendirici veya zayıflatıcı karînelerin olmadığı durumlarda mezâlim yetkilisinin yapması gereken zann-ı gâlibin onu hangi tarafın haklılığına yönlendirdiğine bakmasıdır. Mâverdî'ye göre zann-ı gâlip nihai bir yargı hükmünün kaynağı olamaz. Ancak zann-ı gâlib mezâlim yetkilisini bir tarafın haksızlığına yönlendirirse buna dayanarak o taraf korkutulabilir ve araştırma onun üzerinde yoğunlaştırılabilir. Ayrıca mezâlim yetkilisi haklı olduğuna dair zann-ı gâlibin oluştuğu tarafın mahkeme önünde itibarını korumak adına bazı tedbirler alabilir. Burada üç durum söz konusudur. Zann-ı gâlip davacının haklı olduğu veya davalının haklı olduğu veyahut her ikisinin eşit olduğu yönündedir. Davacı tarafın haklılığı zann-ı gâlibe göre üç şekilde sadır olabilir. Birincisi, davacının ortaya koyacağı hücceti olmayan, zayıf ve arkasında duracak kimsesi olmayan biriyken davalının bunun aksine güçlü ve kudretli biri olmasıdır. Aynı zamanda davacı bir akarın veya malın kendisinden gasb edildiğini iddia ediyorsa zann-ı gâlib, böylesine zayıf ve güçsüz birisinin, güç kuvvet sahibi birisine karşı davasında haksız olamayacağı yönündedir. İkincisi, davacının toplum nezdinde doğruluk ve emanet sıfatlarıyla bilinen birisiyken davalının yalan ve hıyanetle maruf olması durumudur. Üçüncüsü, yukarıdaki hallerde eşit olsalar da davacının davaya konu olan mala öteden beri sahip olduğu bilinirken davalının malı hangi şekilde elde ettiğinin bilinmemesi durumudur.[165]

Mezâlim yetkilisi bu üç durumda şu iki şeyi yapması gerekir. İlk olarak şüpheler davalının aleyhine olduğu için onu korkutur. İkinci olarak ise davalıya bu malı nasıl elde ettiği sorulur. Zira İmam Mâlik'in şüphe oluşması durumunda davalının korkutulabileceğine cevaz vermesi, mezâlim yetkilisinin bu şekilde muamelede bulunmasını evleviyetle câiz kılar. Bu durumda belki de davalı toplum nezdindeki üstün konumunu dikkate alarak mahkeme esnasında davacıyla eşit tutulmasını bir küçük düşürülme sayacağından hakkından feragat ederek malı davacıya vermeyi kabul edebilir.[166] Bazen de mezâlim yetkilisi dava

---

[165] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 147.

[166] Mâverdî bu tarz bir davaya, Halife Musâ el-Hâdî'nin mezâlim oturumu düzenlediği esnada onun yanında önemli bir konumu olan Umâre b. Hamza'nın şikayet edilmesini örnek olarak aktarmıştır. Bir adam kendisine ait bir araziyi Umâre'nin gasp ettiğini iddia ederek Halife Hâdî'ye başvurmuş, Hâdî de Umâre'nin mahkemeleşmek için adamın yanına geçmesini emretmiştir. Bunun üzerine Umâre "Ey Mü'minlerin emiri! Eğer bu arazi onun ise onunla bu konuda mücadeleye girişmeyeceğim, şayet benim ise ben bunu ona hibe

edilen kişinin ve kendisinin itibarını koruyacak şekilde şikayetçinin hakkını verir. Ancak kendisinin ve davalının itibarını korurken bir hakkın kaybolmasına veya değişmesine imkân vermemelidir.[167]

Davalının haklı olduğuna dair zann-ı gâlibin oluşması için de yukarıdaki üç durumun tam tersi söz konusu olur. Bu sefer davacı zalim, alt sınıfa mensup ve dava konusu malı nasıl elde ettiği bilinmeyen biriyken; davalı âdil, saygın ve dava konusu malın eline nasıl geçtiği bilinen birisidir. Böyle bir durumda davalının haklı olduğuna dair zann-ı gâlip oluşur. Mâverdî, davalının haklılığına dair zann-ı gâlip oluştuğunda bu, davacının dava açmakla hakkını isteme dışında bir gündeminin varlığına işaret edeceği için mezâlim yetkilisinin davalının itibarını korumak adına hükmün el verdiği ölçüde bazı önlemler alması gerektiğini ifade eder. İlk olarak mezâlim yetkilisi eğer dava konusu bir mal ise İmâm Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin aksine İmam Mâlik'in görüşüne uyarak davacı açık bir beyyine ortaya koymadan davasının dinlenmeyeceğine karar verebilir. İkinci olarak ise davalının yemin etmesiyle ilgili farklı bir tasarrufta bulunabilir. Mâverdî'ye göre zann-ı gâlibin davalı lehine olduğu davalarda yukarıda sıralanan işlemlerden bir sonuç alınamaz ve davacı davalının yemin etmesini isterse mezâlim yetkilisi de kadının yaptığı gibi bu yemin isteğini yerine getirmek durumundadır. Ancak davacı iddialarını çeşitlendirerek davalının bunların her biri için ayrı ayrı yemin etmesini isterse mezâlim yetkilisi böyle bir durumda kadıdan farklı olarak buna izin vermeyebilir. Mezâlim yetkilisinin burada yapması gereken şey davacının

---

ediyorum. Sizin katınızdaki bu üstün konumumu bir arazi için satmayacağım." dedi. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 147-148.

[167] Mâverdî, buna örnek olarak Avn b. Muhammed'in aktardığı mezâlim davasına yer vermektedir. Buna göre Murgap Nehri ehlinden birileri Basra'da Kadı Ubeydullah b. Hasan el-Anberî'nin huzurunda arazilerinin kendilerine verilmesi için Halife Mehdî'den şikayetçi olmuşlar, ancak bir netice alamamışlardır. Halife Hâdî zamanında da şikayetçi olmuşlar ve yine netice alamamışlardır. Sonrasında Halife Hârûnürreşîd başa geçtiğinde tekrar şikayetlerini yinelemişler ama arazileri yine kendilerine verilmemiştir. Bunun üzerine Hârûnürreşîd'in mezâlim nâzırı olan Ca'fer b. Yahyâ bu araziyi yirmi bin dirhem karşılığında halifeden satın almış, bu kişilere hibe etmiş ve onlara şöyle demiştir: "Ben bunu Mü'minlerin Emîri size bu araziyi vermemekte ısrar ettiğini ve onun kulunun bu araziyi ondan satın alıp size hibe ettiğini bilmeniz için yaptım." Mâverdî bu olayı aktardıktan sonra şu yorumu yapmıştır: "Ca'fer b. Yahyâ'nın bu uygulaması kendine itibarla Hârûnürreşîd'i bir şikayetin konusu yapmak istememesinden kaynaklanmış olabilir. Yahut Hârûnürreşîd bu konuda Ca'ferle aynı düşünceye sahip olsa da babası ve kardeşine bir haksızlık isnat edilmemesini sağlamaya çalışmış olabilir. İkinci ihtimal daha uygundur. Her iki ihtimalde de hak yerini bulmuş ve davalının itibarı korunmuştur." Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 148.

bütün iddialarını tek bir cümlede toplamasını istemek ve davalının da bunların tamamına bir yemin etmesiyle meseleyi davayı karara bağlamaktır.[168]

Mâverdî'nin burada yer verdiği ifadeler oldukça ilgi çekicidir ve mezâlimin tasarruf yetkisinin sınırlarını göstermesi bakımından da önemlidir:

> Aslah fikri üzerine kurulu olan mezâlim nezareti, "vâcib" üzerine değil "câiz" üzerine hüküm verir. Şüphenin sadır olduğu ve inatlaşmanın tezahür ettiği durumlarda bu türden hükümler verme yetkisi vardır ve hakkın ortaya çıkmasına etki eden sebepleri araştırma noktasında mübalağa edebilir. Hükmün el verdiği genişlik ölçüsünde davalıyı koruyabilir. İş yeminleşmeye geldiğinde ise -ki bu nihai hükmün verileceği noktadır- kadı mahkemesinin yemin isteyen kişiyi reddetmesi câiz olmadığı gibi korkutma ve nasihat fayda etmediğinde mezâlim yetkilisinin de davacının yemin teklif etmesini reddetme hakkı yoktur…[169]

Mâverdî, her ne kadar davacının davalıyı küçük düşürmek için yemin teklifinde bulunduğuna dair zann-ı galip oluşsa da davalıya bir yemin ettirilerek davacının bu emeline ulaşmasına vesile olunduğunun farkındadır. Bunun gerekçesini ise mezâlim yetkilisinin sahip olduğu "cevaz" sınırının dışında olmasıyla ilişkilendirmektedir. Çünkü İslam hukuku içerisinde davacı davalıdan yemin etmesini talep ettiğinde bu talebin yerine getirilmeyeceğine dair bir görüş mevcut değildir. Dolayısıyla mezâlim yetkilisinin bu talebi reddetmek için dayanacağı bir fıkhî hüküm olmadığından davalının yemin etmesine engel olamaz. Ancak davacı iddialarını çeşitlendirir ve her biri için ayrı ayrı yemin etmesini isterse Şâfiî bir kadı onun bu isteğini yerine getirmek durumundadır.[170] Bununla birlikte mezâlim yetkilisi onun bu isteğini yerine getirmek zorunda değildir, çünkü Mâlikî mezhebine göre kadının davacıdan bütün iddialarını bir araya getirmesini ve davalının da bu iddiaların tamamı için bir yemin etmesini isteme hakkı vardır.[171] Mezâlim yetkilisi de davalıyı korumak adına Mâlikî mezhebinin bu görüşüne uyarak hüküm verebilir. Müellifin

---

168 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 149.

169 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 149.

170 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*'de konuyla ilgili şu ifadeye yer vermiştir: "Şayet davacı mahkemede iddialarını çeşitlendirirse, kadı, davalının her bir iddiası için ayrı ayrı yemin etmesine hükmeder." Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 16/316.

171 Ebü'l-Asbag İsâ b. Sehl b. Abdullah el-Esedî, *Divânü'l-ahkâmi'l-kübrâ ev el-İ'lâm bi nevâzili'l-hükkâm*, thk. Yahya Murad (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2007), 92-94.

"*...hükmün el verdiği ölçüde davalıyı korur.*" ifadesindeki "hüküm" İslam hukuku içerisindeki bir görüşe dayanmak olarak değerlendirilmelidir.

Mâverdi, taraflardan biri hakkında zann-ı gâlip oluşturacak bir durum hasıl olmadığında veya her ikisinin zan açısından eşit olduğu durumda mezâlim yetkilisinin neyle sorumlu olduğunu ifade etmeye çalışır. Ona göre, mezâlim yetkilisinin tarafların eşitliğini göz önüne alarak işlemleri buna göre yapması gerekir. Taraflar toplum nezdindeki itibarları ve davalaşma nedenleri açısından birbirlerine denk oldukları için mezâlim yetkilisi onlara aynı muamelede bulunur. İlk olarak yapacağı şey nasihat etmektir ve bunu her iki tarafı da muhatap alarak yapar. Esas itibariyle kadı da mezâlim yetkilisi de taraflara nasihat etme yetkisine sahiptir. Ancak bu netice doğurmadığında mezâlim yetkilisi kadıdan farklı olarak onları korkutma eylemine başvurabilir. Her iki tarafın eşit olması sebebiyle bunu iki tarafa da aynı ölçüde uygular. Korkutma sonucunda bir neticeye ulaşamazsa davaya konu olan ihtilafı etraflıca araştırır ve bir sonuca ulaşırsa bununla hüküm verir. Araştırma sonucunda bir netice alamazsa bu sefer tarafları kadı mahkemesinden farklı olarak razı olmasalar dahi onları tanıyan saygın bir arabulucuya havale eder. Bundan da bir anlaşma meydana gelmezse taraflar muhakeme usulüne uygun şekilde nihai hükmü vermesi için kadıya yönlendirir. Kadı da davalıların konumuna göre ya doğrudan ya da mezâlim yetkilisinin naibi olarak nihai hükmü verir.[172]

Müellif, mezâlimin muhakeme usulü açısından son olarak zor ve çetrefilli meseleler mahkemeye taşındığında mezâlim yetkilisinin neyle sorumlu olacağı konusuna yer verir. Bu tür durumlarda mezâlim yetkilisi oturuma başlamadan önce hazır bulundurduğu fakih ve kadılara meselenin hükmü konusunda danışır ve onların yönlendirmeleriyle hüküm verir. Mâverdî burada ilginç bir anekdota yer vermektedir. Burada bir kadın kocasının sürekli ibadetle meşgul olmasını Hz. Ömer'e şikayet eder. Hz. Ömer kadının neyi kast ettiğini anlamaz. Olaya şahit olan Kâ'b b. Sûr (ö. 36/656) kadının adamın kocalık vazifesini yerine getirmediğinden şikayetçi olduğunu Hz. Ömer'e bildirir. Hz. Ömer de davaya bakması için Kâ'b'ı görevlendirir. Kâ'b adamı ve karsını dinledikten sonra şöyle hüküm verir: "Allah sana dört kadınla evlenmeyi helal kılmıştır. Bu sebeple üç gün ve gecesi senindir. O günlerde Rabb'ine ibadet et. Bir günün ve gecen ise bu kadına aittir." Meseleyi anlamasına ve verdiği

[172] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 149.

hükme hayran olan Hz. Ömer Kâ'b'ı Basra'ya kadı olarak tayin eder. Mâverdî bu anekdotu, dava konusu anlaşılmaz geldiğinde mezâlim yetkilisinin çevresindeki alimlere danışması gerektiğinin bir örneği olarak zikretmekle birlikte Hz. Ömer'in bunu tasvip etmesini mezâlim yetkilisinin "vâcib" ile değil "câiz" ile hüküm vermesinin delili olarak görür. Zira Şâfiî mezhebi açısından tek bir kadınla evli olup birden fazla kadınla evli olmayan kişinin karısına günlerini taksim etme zorunluğu yoktur. Aynı zamanda bir kere karısıyla cinsel münasebette bulunan kocanın karısıyla tekrar cinsel münasebette bulunma zorunluluğu da yoktur.[173] Sahabeden içtihat ehliyetine sahip bir fakih olarak Kâ'b'ın verdiği bu hüküm "vâcib" olanla değil "câiz" olanla amelin Mâverdî açısından delilidir. Burada da görüldüğü üzere Mâverdî'nin "câizle amelden" kastı içtihat ehliyetine sahip bir fakihin hakkında hüküm verdiği şeyle amel etmedir. Müellifin davaya konu tarafların haklılık durumlarıyla ilgili ele aldığı son konu bu şekildedir.

Mâverdî, mezâlim yetkilisinin gelen davaları nasıl ele alacağı, hangi ispat yöntemlerini kullanabileceği ve bu konuda hangi açılardan kadıdan farklı şekilde hareket edebileceğini yazılı bir belge ve tarafların ahvâli üzerinden değerlendirerek bir çerçeve çizmeye çalışmıştır. Buna göre mezâlim yetkilisinin kullandığı yöntemler dört ana başlıkta toplanabilir: Araştırmak, korkutmak, arabulucuya yönlendirmek ve kadıya havale etmek. İlk olarak mezâlim görevlisi tarafları ve dava konusunu araştırma (*keşfü'l-esbâb*) yetkisine sahiptir.

Johansen'in ifade ettiği gibi kadı mahkemelerinin genel görüntüsü içerisinde kadı, davacı ve davalı iki taraf arasındaki anlaşmazlığı karara bağlayan üçüncü bir taraf konumundadır.[174] Bu sebeple Mâlikî ve bir kısım Hanefîler dışarıda bırakıldığında genel kanaate göre kadının keşfü'l-esbâb gibi tarafların anlaşmazlığıyla ilgili bir araştırma yürütme ve kendi kanıtlarını toplama zorunluluğu yoktur. Zorunluluk bir tarafa bu tür bir ameliye mahkemenin güvenilirliği ve işleyişiyle de bağdaşmaz. Kadının araştırmayla yükümlü olduğu şey gelen şahitlerin güvenilirliğine yönelik tezkiyeden ibarettir. Bununla birlikte teoride, mezâlim mahkemesi ve görevlisinin temel yetkilerinden birisi denetim

---

[173] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 149-151. Müellif, *el-Hâvi'l-kebîr*'de de bu meseleyi gündeme getirir. Şâfiî mezhebi açısından bu görüşün sahih olmadığını ama İmam Mâlik'in de Ka'b ile aynı görüşte olduğunu aktarır. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 9/573.

[174] Johansen, "Signs as Evidence", 170-179.

yapabilmesidir. Mezâlim görevlisi herhangi bir şikayet olmaksızın yetki sahası dahilindeki konuları araştırma ve denetleme yetkisine sahiptir. Bu araştırma yetkisi hem tarafları hem de dava konusunu kapsamaktadır. Tarafların toplumdaki konumlarına ve art niyetli olup olmadıklarına dair emâreler, dava konusu hakkında yaygın duyuma dayalı bilgiler, resmî belgelerdeki kayıtlar, malın taraflardan birisine ait olduğuna dair karîneler vb. konular bu araştırmanın kapsamı içerisindedir. Bu araştırma yetkisi dava konusunda açık bir beyyine ve ikrar olmadığında veya tarafların ortaya koyduğu delillerde bir şüphe oluşması durumunda devreye girmektedir. Mezâlim yetkilisi bu araştırmayı kendi yapabildiği gibi başkalarına tevdi edip onların ulaştığı sonuçları da kullanabilir. Araştırma neticesinde elde edilen veya davacı ya da davalı tarafından ortaya koyulan deliller şer'î açıdan yeterli olduğunda nihai hükmünü verebilir.

Burada şer'îlik iki farklı açıdan tezahür eder. Birincisi, kadının kendi mezhebi ya da içtihadıyla kabul ettiği ispat yöntemleri ve dava prosedürlerini kapsayan sınırlı (vücûb) şer'îliktir. Davanın nihai kararı, bu sınır içerisindeki prosedürle veya ispat yöntemiyle sabit olmuşsa mezâlim yetkilisi tarafların durumuna bağlı olarak davayı kadıya havale edebilir. İkincisi ise mezâlim yetkilisine has olarak İslam hukuku içerisindeki içtihatların tamamını kuşatan genişlikteki (cevâz) şer'îliktir. Eğer dava kadının kendi içtihadıyla uygulayamayacağı prosedürleri ya da kullanamayacağı ispat yöntemlerini içeriyorsa ve İslam hukuku içerisinde bunlarla hüküm verildiğine dair bir görüş varsa mezâlim yetkilisi bu görüşe binaen kendisi hüküm verir. Şayet tarafların getirdiği veya araştırma neticesinde ortaya çıkan bilgiler İslam hukuku içerisinde nihai hüküm vermek için yeterli değilse mezâlim yetkilisi tarafları korkutmaya başvurma, arabulucuya yönlendirme ya da nihai hükmü yeminleşmeye dayanarak vermesi için kadıya havale etme seçeneklerine sahiptir. Müellif, bu konuda özellikle bir hususa dikkat çeker. Mesele her ne olursa olsun mezâlim görevlisine tanınan bu yetki şeriatın yasak kıldığı bir şeyi mubah hale getiremez. Bu sebeple mezâlim yetkilisi geniş şer'îlik çerçevesi içerisinde de bir ispat yöntemi olmayan zanna dayanarak -bu zann-ı gâlip de olsa- hüküm veremez.

Mezâlim mahkemesinde kullanabilecek yöntemlerden ikincisini oluşturan korkutma, meşruiyetini mezâlim yetkilisinin sahip olduğu sulta gücünden almaktadır. Bu sebeple kadının uygulayabileceği bir yöntem değildir. Korkutma, sınırlı şer'î ispat yöntemleri bulunmadığında, davada haksız olduğuna dair güçlü emârelerin bulunduğu veya

zann-ı gâlibin haksız olduğuna yönlendirdiği tarafa veyahut tarafların eşit olduğu durumda her ikisine de uygulanabilecek bir fiildir. Daha önce ifade edildiği gibi müellif korkutmanın keyfiyeti hakkında mezâlim bölümü içerisinde herhangi bir bilgiye yer vermemekte sadece korkutmanın uygulanacağı kişinin itibarına (*şevâhid-i hâl*) bağlı olarak gerçekleşeceğini ifade etmektedir. "Ahkâmü'l-cerâim" bölümünde ise korkutmanın dövme, hapis ve tehditle yemin almayı içerebileceğine değinmiştir. Mezâlim özelinde düşünüldüğünde korkutma, bu tarz mahkeme kararı sonucu oluşmayan fiili bir cezayı kapsadığı gibi sulta gücü ve heybetinin bir tezahürü olarak tarafları doğru söylemeye ve inatlaşmamaya yönlendiren manevi bir unsuru da ifade eder. Bütün bunlara rağmen korkutma nihai hükmü vermek ya da tarafların anlaşmasını sağlamak için yeterli gelmezse taraflar sulh için arabulucuya yönlendirilir.

Mezâlim yetkilisinin davada anlaşmayı sağlamak için başvuracağı üçüncü yöntem tarafları sulh için arabulucuya yönlendirmektir. Kadı da kendisine gelen tarafları sulh için arabulucuya yönlendirme hakkına sahiptir ancak her iki tarafın rızası olduğunda bunu yapabilir. Mezâlim yetkilisi ise tarafların rızasını gözetmeksizin onları arabulucuya yönlendirebilir. Mezâlim yetkilisi, razı oldukları hususta bir sulh yapmaları için tarafları arabulucuya yönlendirebilir. Ayrıca dava konusu ve taraflarını araştırmak ve mahkemede hazır bulunmayan şahitleri getirtmek için geçen zamanı değerlendirme yetkisine sahiptir ve böylece bunu mahkemeyi erteleme için bir araç olarak kullanabilmektedir. Nihayetinde yine bir sonuç alınmazsa son olarak tarafları kadıya havale edebilir.

Taraflar arasındaki davayı nihayete erdirmek için mezâlim yetkilisinin başvuracağı son yöntem tarafları kadıya havale etmektir. Genel olarak İslam hukukunda kadı huzurunda görülecek bir dava mutlaka nihai bir kararla bitecektir. Çünkü sınırlı şer'î ispat yöntemlerinin sonuncusu yemindir. Mezhepler açısından yeminin uygulanması ve prosedürü farklılık gösterse de dava nihai kertede yemine dayanan bir hükümle son bulmaktadır. Bu müellifin ifadesiyle nihai/kesin hükümdür (*el-hükmü'l-bât*).[175] Mezâlim yetkilisi cevaz hükmünün verdiği geniş şer'îlik içerisinde kullandığı ispat vasıtalarından hüküm vermek için bir delil bulamadığında taraflar arsında yemine dayanarak nihai hükmü vermesi için davayı kadıya havale eder. Şayet taraflardan birisi, siyaset âdâbı gereği kadının değil de üst düzey bir

[175] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 143,149.

görevlinin yargılamasını ve nihai kararı vermesini gerektiren bir kişiyse onun rütbesine uygun birisi bu yargılamayı nihayete erdirir. Eğer böyle bir durum söz konusu değilse taraflar kadıya havale edilir.

2. Mezâlim Yetkilisinin Davayı Başkalarına Yönlendirmesi

Mezâlim bölümünün son başlığı mezâlim yetkilisinin tevkî'leriyle alakalıdır. Mâverdî'nin tevkî' ile kastı, davanın görülmeye hazırlanması, tahkikatının yapılması ya da davanın hükme bağlanması için mezâlim yetkilisinin, bir kişiye ya da gruba davayı havale etmeye yönelik emridir.[176] Bir önceki fasılda dava prosedürünün bir parçası olarak mezâlim yetkilisinin kullandığı yöntemlerin üçü (araştırma, arabuluculuk ve nihai hüküm) davanın başkalarına yönlendirilmesiyle alakalıydı. Son faslın amacı da bu yönlendirmenin mahiyeti ile alakalıdır. Bu sebeple mezâlim yetkilisinin kendisine gelen bir davayı kimlere havale edebileceği, bunun için ne tür yazışmalara ihtiyaç olduğu ve hangi şekillerde davayı yönlendirebileceği konuları bu son fasıl içerisinde ele alınmıştır. Daha çok şikayet dilekçesinin mezâlim yetkilisine gelmesinden sonraki idarî ve bürokratik süreci ele alan bu kısım aynı zamanda teoride de olsa mezâlim mahkemesinin sınırlarını ve uygulama sahasını göstermesi açısından çok kıymetli bilgiler içerir. "Tevkî'âtü'n-nâziri'l-mezâlim" başlıklı bu fasıl, yukarıdaki konuları davanın yönlendirildiği kişi (muvakka') ve yönlendirme (tevkî') belgesi üzerinden ele almaktadır.

Davanın yönlendirildiği kişi yargı yetkisine sahip olup olmaması bakımından ayrıma tabi tutulur ve bu noktada araştırma, arabuluculuk ve nihai hüküm verme açısından ne tür farklılıklar olduğuna işaret edilir. Buna göre mezâlim görevlisi, (1) davayı yargı yetkisine sahip bir kadıya (a) aralarında hüküm vermesini açıkça ifade eden bir tevkî' belgesiyle görevlendirirse kadı bu tevkî' doğrultusunda hüküm verebilir. Şayet tevkî' (b) araştırma veya arabuluculuğu içerip (ı) hüküm vermeyi açıkça yasaklıyorsa kadı önceden sahip olduğu yargılama yetkisine dayanarak hüküm veremez. Çünkü mezâlim yetkilisinin bu tevkî'i, kadının umumi yetkisine (velâye âmme) dahil olan yargılama hakkında hususi azil kabilindendir. Tevkî' (ıı) hüküm vermeyi açıkça yasaklamıyorsa bazı âlimler kadının

[176] Abdülmün'im, *Dîvânü'l-mezâlim*, 170-171.

umumi yargı yetkisine dayanarak taraflar arasında hüküm verebileceğini söylerken diğerleri kadının fehvâ'l-kelâmı dikkate alarak hüküm veremeyeceğini ifade etmişlerdir.[177]

Mezâlim yetkilisinin (2) davayı aslen yargı görevi olmayan fakih veya şahit gibi kişilere tevdi etmesi durumunda bu tevkî' (a) araştırma içinse muvakka' ilgili araştırmayı yapar. Araştırması neticesinde kendisiyle hüküm verilebilecek bir delile ulaşırsa mezâlim yetkilisi bu delille nihai hükmü verir. Delil sayılamayacak bilgilere ulaşırsa mezâlim yetkilisi bununla hüküm veremez. Ancak bu bilgiden hareketle ilgili tarafı korkutabilir ya da araştırmayı bu yönde derinleştirebilir. Tevkî', (b) arabuluculuk içinse bunun için bir tevkî' belgesine ya da görevlendirmeye ihtiyaç olmadığından gönderilen bu tevkî' arabulucuyu belirlemeyi ve tarafların bu kişiye yönlendirildiğini ifade eder. Arabuluculuk sulh ile çözülürse arabulucunun mezâlim yetkilisine bunu bildirmesine gerek yoktur. Arabulucu bu noktadan sonra şahit konumundadır ve çağırıldığında şahitliğini eda eder. Şayet arabuluculuk sulh ile çözülmezse tarafların arabuluculuk esnasında itiraf ettikleri hakkında şahitlikte bulunur. Mezâlim yetkilisi aslen yargılama görevi olmayan birine (c) aralarında hüküm vermesi için tarafları yönlendirdiğinde yargı için yetkilendirme tevkî'in içeriğine bağlı olarak değişkenlik gösterir. Çünkü bu tevkî' hem yargı görevi olmayan birine hususi bir yetki vermeyi hem de ilgili tarafların davasına bakmayı kuşatmalıdır.[178]

Faslın ikinci kısmı yazılı bir belge olması hasebiyle tevkî'e odaklanmaktadır. Tevkî' bir belge olması hasebiyle iki şekilde ele alınabilir. Ya bu belge mezâlim yetkilisi tarafından muvakka'a (1) "davacının isteğine hasmın cevap vermesini" emredilerek yönlendirilmiştir ya da (2) "davacının isteğine hasmın cevap vermesi" emredilmeyerek yönlendirilmiştir. Birinci durumda, davacının isteğine karşılık verilmesinin emredilmesi ve bu isteğin de mezâlim dilekçesinin (kıssa) içinde yer alması hasebiyle dilekçenin içeriği önemli hale gelmektedir. Çünkü dilekçenin içeriğinde davacı ne talepte bulunduysa tevkî', onun yapılmasını emretmiş olmaktadır. Davacı dilekçede araştırma, arabuluculuk ya da aralarında hüküm verilmesi hususlarından birisini talep etmişse yönlendirilen kişi (muvakka') bu talebi yerine getirmekle sorumlu olur. Bu açıdan (a) davacı hüküm verilmesini talep ettiğinde bu aynı zamanda yargılama için bir yetkilendirme de

---

[177] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 151.

[178] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 151-152.

sayılacağından bazı şartları taşıması gerekir. Mezâlim yetkilisinin özellikle yargı görevi bulunmayan birine davayı bu şekilde havale ettiği zaman mezâlim dilekçesinde hasım ve dava konusu bulunmak zorundadır. Aksi takdirde yetkilendirme sahih olmaz. Çünkü bu, yargılamada bulunmak için umumi bir yetki (velâye âmme) değildir. Hususi bir yetki olması için de bu hususiyeti belirtecek davalının isminin ve dava konusunun dilekçede zikredilmesi gerekmektedir. Hususi yetkiyle alakalı diğer bir konu da (b) tevkî'deki ifadenin sîgasıdır. Tevkî'deki "Davacının isteğine cevap verme" ifadesi (ı) emir kipiyle gelmişse yetkilendirme sahihtir. Ancak (ıı) hikaye tarzında ifade edilmişse bu konuda örfü esas alan âlimlere göre yetkilendirme geçerli, lafzın manasını esas alan alimlere göre ise bu yetkilendirme geçersizdir.[179]

Tevkî' belgesi (2) davacının isteğine cevap verme şeklinde bir ibare barındırmıyorsa tevkî'in içeriği ön plana çıkar. Bu durumda yetkilendirme dilekçenin değil tevkî'in içeriğine bağlı olarak gerçekleşir. Mezâlim yetkilisinin yazdığı tevkî' (a) hem davaya bakmayı hem de hüküm vermeyi açıkça ifade etmişse davanın havale edildiği kişinin yetkilendirmesi tam olarak gerçekleşmiş olur (kemâl). Şayet (b) sadece hüküm verme açıkça ifade edilmişse yine yetkilendirme gerçekleşir (cevâz). Çünkü hüküm verme, davaya bakma eyleminin bir sonucudur ve bu sebeple hüküm vermenin içinde mündemiçtir. Eğer tevkî'de sadece (c) davaya bakma ifade edilmişse bununla yetkilendirme sahih olmaz. Çünkü davaya bakma hüküm vermeyi ifade ettiği gibi arabuluculuğu da kapsar. Dolayısıyla ne tür bir yetkilendirme olduğu belirsizdir.[180]

Tevkî'lerle ilgili yukarıda verilen bu bilgiler mezâlim müessesesinin dava esnasındaki bürokratik yazışma sürecini konu edinmektedir. Ancak buradaki anlatı Kudâme b. Ca'fer'in mezâlim dilekçelerinin işleyişiyle ilgili verdiği bilgilerden içerik itibariyle farklıdır. Kudâme, mezâlim kâtibinin dilekçeyi nasıl kabul edeceği, üzerine yapacağı işlemleri ve dilekçenin saklanmasını konu edinirken burada mezâlime gelen davanın yetkili tarafından başka birisine yönlendirilmesiyle ilgili konular ele alınmış, bu konular da davanın yönlendirildiği kişi ve yönlendirme belgesi üzerinden incelenmiştir. Buradaki asıl vurgu bu yönlendirmenin hukukî zeminini oluşturmaya yöneliktir. Hukukî zemin oluşturulurken fürû

---

[179] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 152-153.

[180] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 153-154.

fıkıh metinlerinden aşina olunan devlet başkanının kadı atama yöntemleri ve bir kadının diğer bir kadıya davayı yönlendirmesiyle (*kitâbü'l-kâdî ile'l-kâdî*) ilgili bilgilerle benzerlikler göze çarpmaktadır. Özellikle davanın hüküm vermek için başka birisine yönlendirilmesi aynı zamanda bir yargı yetkilendirmesi olduğu için bunun hukukî zemini daha da önemli hale gelmektedir. Bu noktada müellif, mezâlim yetkilisinin umumi velayetinin, onun yargı yetkisine sahip olmayan birisine yargı yetkisi vermesine imkan tanıdığını, aynı zamanda yargı yetkisine sahip kadıyı da bu dava özelinde hüküm vermekten alıkoyabileceğini ifade etmektedir. Ayrıca yargı yetkisine sahip olmayan birisinin davada hüküm verebilmesi için tevkî'de geçen ibarenin, hukukî açıdan başka bir ihtimali barındırmayacak şekilde yargılama için görevlendirmeyi açıkça ya da zımnen içermesi gerekmektedir.

F. Mâverdî'nin Mezâlim Teorisine Yönelik Modern Değerlendirmeler

Buraya kadar Mâverdî'nin mezâlim müessesesiyle ilgili verdiği bilgiler ayrıntılı bir şekilde ortaya konmaya çalışılırken yer yer modern çalışmaların bu konu üzerine yaptığı yorumlara da yer verilmiştir. Bu başlık altında ise özellikle modern çalışmaların, Mâverdî'nin mezâlim bölümü üzerine yaptıkları değerlendirmeler ve ortaya attıkları iddialar değerlendirilecektir.

Tyan, İslam adliye teşkilâtı içerisinde kadının, sulh hâkimleri (magistrates) ve diğer görevliler gibi olağanüstü yargıyı (extraordinary justice) üstlenenlerin aksine sıradan yargıyı (ordinary justice) yerine getirdiklerini ifade etmiştir. Roma hukukundan kaynaklanan bu veya benzeri terimlerin fıkıh metinlerinde ve yargı terminolojisinde yer almadığını ifade eden Tyan, yine de benzer müesseselerin İslam adliye teşkilâtında da var olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre İslam hukukunda naslar ve onları yorumlayan fakihler tarafından ortaya konan, katı kurallara bağlı dava ispat yöntemlerinin ve yargı prosedürlerinin kullanıldığı bir mahkemenin yanı sıra bu kurallardan bağımsız olarak doğrunun ortaya çıkarılmasını merkezine alan ve hâkimin takdir yetkisini önceleyen mahkemeler de mevcuttur. Tyan'ın sıradan mahkeme olarak nitelediği ilk mahkeme türü, kadı mahkemesi,

olağanüstü mahkeme olarak isimlendirdiği ikinci tür mahkeme ise mezâlim mahkemesidir.[181]

Tyan, mezâlim mahkemesini "hareket alanı sabit olmayan ve kesin bir kuralla sınırlandırılamayan yargılama" şeklinde tanımlamıştır.[182] Bir başka ifadeyle mezâlim mahkemesi hem yetki sahası hem de kullandığı ispat yöntemleri ve yargı prosedürleri açısından hiçbir sınırlamaya tabi değildir.[183] O, bu iddiasını Mâverdî'nin yer verdiği kadı ve mezâlim yetkilisi arasındaki farklara ve bazı mezâlim dava örneklerine dayandırmaktadır.[184] Netice olarak da mezâlimin, İslam hukukuyla sınırlandırılamayan ve hükümdarın mutlak otoritesine dayalı (arbitrary) bir uygulama olduğunu iddia etmektedir.[185] Mâverdî'nin zikrettiği farklılıklar yukarıda değerlendirilirken açıkça ifade edildiği gibi mezâlimin dava ispat yöntemleri ve yargı prosedürleri, İslam hukuku içerisindeki farklı mezhep ve görüşlerin sağladığı çerçeveye dayanmaktadır. Mâverdî, mezâlim yetkilisinin kullandığı yöntem ve ispat vasıtalarının bu şer'î çerçeve içinde kaldıkça geçerli olduğuna özellikle dikkat çekmiştir. Dolayısıyla burada zikrettiği farklılıklar Tyan'ın iddia ettiği gibi keyfi yargılama örnekleri değil, bilakis şer'î genişlik çerçevesi içerisinde var olan ve şeriatla mukayyet farklılıklardır.

Nielsen ise Mâverdî'nin teorisinin kurumun gerçek görev ve prosedürlerini anlatan bir tanım olarak algılanmasının yanlış olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu teori Selçuklular'ın ortaya çıktığı Büveyhîler'in düşüşe geçtiği bir ortamda halifeyi savunmayı ve onun gücünü artırmayı amaçlayan dini-politik bir programın parçasıdır. Bundan dolayı teori, adalet dağıtımında hükümdar tarafından -halifenin otoritesi altında- oynanan toplumsal role

---

181 Tyan, "Judicial Organisation", 259.

182 Tyan, "Judicial Organisation", 263.

183 Tyan, *Histoire de l'organisation*, 443-444.

184 Tyan, *Histoire de l'organisation*, 444.

185 Tyan, "Judicial Organisation", 265-267. Tyan, açıklamasında "Mezâlim usûlü, karar verme yetkisi ve ispat vasıtaları bakımından fıkhın çerçevesiyle sınırlandırılmamıştır. Olağan prosedürün sınırlamalarına ve katı düzenlemelerine tabi değildir. Bu nedenle, mezâlim yargı yetkisi, yalnızca yetkilerini kullanırken bu tür kısıtlamaların uygulanmadığı kişiler tarafından yürütülebilir. Mezâlim yargı yetkisinin sahibi, doğal olarak, teorik içeriği pozitif hukukta bulunmayan veya bir kanunun metnine aykırı olan kararlar vermeye çağrıldığından, bu kararların gerekçesini kendisinde bulmalıdır" şeklindeki ifadelere yer verir. Tyan, "Judicial Organisation", 265.

vurgu yaparken kurumun büyük bir kısmını oluşturan idarî prosedürleri görmezden gelmiştir.[186] Mâverdî'nin mezâlim bölümü incelendiğinde Nielsen'in bu iddiası iki açıdan problemlidir. İlki, Mâverdî'nin mezâlim teorisinde yöneticinin adaleti konusunun en temel vurgu olduğu iddiası kanıtlanmaya muhtaçtır. Bu iddia siyâsetnâme metinlerinde mezâlime biçilen rol bağlamında söylenmiş olsa bununla ilgili ilk bölümde görüldüğü üzere kanıtlar bulmak elbette mümkündür. Ancak söz konusu *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*'deki mezâlim bölümü olduğunda yöneticinin adalet tevziindeki rolüne dair yer verilen ifadeler oldukça sınırlıdır. İkincisi ise Nielsen'in, mezâlim teorisi içerisinde mezâlimin bürokratik yönüne vurgu yapılmamasına dair iddiası eserin yazılış amacıyla uzlaştırılamaz. Zira Mâverdî'nin eseri devlet idaresiyle ilgili konuların İslam hukuku açısından değerlendirilmesi amacını taşımaktadır. Bu bağlamda *el-Ahkâmü's-Sultâniyye,* kâtiplere ve diğer devlet görevlilerine bürokratik işleyişi öğretmeyi amaçlayan bir inşâ metni olmadığı için ne mezâlim konusunda ne de yer verdiği diğer "velayetlerle" ilgili konularda Nielsen'in istediği bürokratik süreci anlatma gayesi taşımamaktadır. Yine de Nielsen'in de göz ardı ettiği dava usulü ve tevkî'lerle ilgili kısımlarda, mezâlimle irtibatlı dilekçelerin kimlere yönlendirilebileceği gibi bazı bürokratik işlere dair açıklamalara rastlamak mümkündür.

Mâverdî, mezâlim bölümünün giriş kısmında mezâlim mahkemesinin sağlıklı bir şekilde işlemesi için beş sınıf görevlinin oturumda hazır bulunması gerektiğini ifade etmiştir. Modern çalışmalarda mezâlim oturumunda bulunan bu görevlilerin mezâlimin meşruiyetini göstermek adına şeklen var oldukları iddia edilmiştir. Nielsen'e göre Mâverdî'nin bu beş sınıfın özellikle de fakih ve kadıların mezâlim mahkemesinde bulunması gerektiğinin altını çizmesi, şeriatın bu mahkemede dikkate alındığını göstermeye matuftur.[187] Esasen Nielsen'in iması bu görevlilerin mahkemede bulunmak dışında bir görev icra etmediği yönündedir. Mâverdî'nin mezâlim teorisi -sadece belli kısımları vurgulanıp diğer kısımları görmezden gelinerek değil- bir bütün olarak incelendiğinde mezâlim oturumunda bulunması gereken görevlilerin mezâlim mahkemesinin doğru bir şekilde yürütülmesi için hayati öneme sahip oldukları görülecektir.

---

[186] Nielsen, *Secular Justice*, 17-27, 134; Tillier, "The Mazalim in Historiography", 6-7.

[187] Nielsen, *Secular Justice*, 26.

Mezâlim mahkemesi hâkimliği halife ve tefvîz veziri gibi devlet yönetiminde yargıyı da kapsayacak şekilde genel yetkiye (velâye amme) sahip üst düzey görevlilerin yanı sıra özel yetkiye sahip (velâye hâssa) daha alt düzey görevler tarafından da deruhte edilebilmektedir. Mâverdî'nin devlet yönetimiyle ilgili teorisi içerisinde halife ve tefvîz vezirinin içtihat ehliyetine sahip olması gerektiği ifade edilmiştir.[188] Halife ve tefvîz vezirinin, mezâlim oturumuna başkanlık ettiğinde genel yetkisine dayanarak yargılamada bulunması hukukî açıdan bir sorun teşkil etmez. Çünkü sahip oldukları içtihat ehliyeti onların yargılamada bulunmasına imkan tanır. Bu tür bir durumda halife ve tefvîz vezirinin kendi içtihat yetkilerine dayanarak kadı ve fakihlere ihtiyaç duymaksızın yargılamada bulunabileceği düşünülebilir. Ancak mezâlim yetkisinin şer'î genişliğinin (cevâz) belli bir mezhep ve içtihatla sınırlı olmadığı düşünüldüğünde bu kişilerin karşısına çetrefilli bir mesele getirildiğinde bunun çözümü için kadı ve fakihlere başvurması icap edecektir. Mâverdî'nin, Hz. Ömer'le Ka'b b. Sûr'un anekdotunu zor ve çetrefilli meselelerin mezâlim mahkemesine taşınması örneği olarak vermesi bu düşünceyi destekler mahiyettedir. Çünkü bu örnekte Hz. Ömer kendi kabul etmediği bir görüşe dayanarak hüküm verilmesini onaylamıştır.

Mezâlime başkanlık eden kişi daha alt düzey bir devlet görevlisi olduğunda kadı ve fakihlerin mezâlim mahkemesindeki rolü daha da artacaktır. Mâverdî mezâlim yetkilisinde aranacak şartları zikrederken içtihat şartına açıkça yer vermemiştir. Ancak mezâlimin kullandığı yetkiyi ifade ederken mezâlim yetkilisinin İslam hukuku içerisindeki görüşlerden hareketle hüküm verebileceğini ve buradaki ispat yöntemlerini kullanabileceğini ifade etmiştir. İçtihat ehliyetin sahip olmayan mezâlim yetkilisinin kullanabileceği dava ispat yöntemleri ve vereceği hükmü meşru çerçevece içerisine alacak olan bu oturumda bulunan kadı ve fakihlerdir. Mâverdî'nin mezâlim teorisine bakıldığında mezâlim yetkilisi sulta gücünden kaynaklı olarak tarafları korkutma (irhâb) ve davayı araştırma (keşf) noktasında etkin olan bir aktör hüviyetindedir. Bunlar dışındaki diğer fiillerde, çizilen meşru çerçeveye uyması adına kadı, fakih ve şahitlerin katkılarına muhtaçtır.

Mâverdî, mezâlim görevlisine yetki sahası, kullanabileceği ispat yöntemleri ve vereceği hüküm noktasında geniş bir alan tanımış olsa da dava pratiği açısından bunu

---

[188] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 19, 50.

oldukça sınırlandırmıştır. Müellif, davanın haklılığı ile ilgili durumlar ve tevkî'ler kısmında mezâlim mahkemesine gelen bir dava "vücûbu" gerektiren açık bir beyyine ile sabit olduğunda bu beyyinenin mûcebince hüküm verilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Aynı zamanda dava, "cevâz" hükmüne dayalı ispat yöntemleriyle hükme bağlanamadığında kadıya havale edilmesi gerekmektedir. Ayrıca davanın çeşitli nedenlerle ileri tarihe ertelenmesi gerektiğinde bu süre zarfında taraflar sulh için arabulucuya havale edilirler. Taraflar arasında bir anlaşma meydana gelirse davanın tekrar ele alınmasına ihtiyaç kalmaz. Bu tarz eylemler mezâlim yetkilisinin dava pratiğine dair hareket alanının oldukça sınırlı olduğunu ve mezâlim oturumunun teşkili için şart koşulan görevlilerin mahkemedeki etkin bir rol oynadıklarını bize göstermektedir. Ayrıca ileride gelecek olan Mâverdî'yi takip eden müellifler kısmında da açıkça görüleceği gibi müellifin mezâlim bölümünü alıntılayan, özetleyen veya aktaran metinlerin neredeyse tamamında bu beş sınıfın bulunması gerekliliğine atıf yapılmıştır.

Hurvitz'in çalışması ise ilk dönem Müslüman yöneticilerinin yasama ve yargıya etkilerini mezâlim mahkemesi üzerinden göstermeyi hedeflemektedir. Hurvitz, Schacht, Coulson ve Vogel'in İslam'ın ilk yüzyıllarında yöneticiler ve hukukçular arasında bir ayırım geliştiği yönündeki iddialarını merkeze alarak bu iddialara farklı bir yorum getirmeyi amaçlamıştır. Bu araştırmacıların yaptığı ayrıma göre, yöneticiler çeşitli sosyal ve siyasî kurumları yönetmelerini sağlayan ve kamu hukuku (*es-siyâsetü'ş-şer'iyye*) olarak bilinen idarî teamülü oluşturmuşlardır. Diğer taraftan İslam hukukçuları da fıkıh olarak bilinen ve esasen dini ritüelleri (*ibâdât*) ve medeni hukuku (*muamelât*) belirleyen bir yasal doktrin geliştirmişlerdir. Kamu hukuku Kur'an ve hadislere dayanmadığından, ayrıca kamu hukuku alanı fıkıh külliyatına dahil edilemediğinden bu alan, dini statüsü bakımından fıkıhtan daha aşağı ve marjinal bir konumdadır. Hem kendilerinin hem de yöneticilerin otorite alanlarını belirleyen bu ayrımı ortaya koyan da orta çağ hukukçuları olmuştur. Neticede fakihler yaptıkları bu ayrımla kamu hukukunu şeriatın dışında bırakarak ibâdât ve muâmelât konularında yegane otorite haline gelmişlerdir. Bu araştırmacılara göre şer'î hukuk ve kamu hukuku ayrımı, İslam hukukçuları ile yöneticiler arasındaki bir rekabetten kaynaklanmış ve

nihayetinde hukukçular, kendi otorite alanlarını kurarak zafere ulaşmışlardır.[189] Ancak Hurvitz'e göre yöneticilerin İslam hukukunun şekillenişindeki rollerinin fakihler tarafından tarihsel anlatımda ihmal edilmesi ve aynı zamanda kamu hukukunun şeriattan çıkarılmasıyla oluşan bu ayrım yöneticilerin ve fakihlerin aralarındaki çatışmadan değil, bilakis paylaştıkları ortak çıkarlardan kaynaklanmaktadır. Çünkü bu ayrım sayesinde fakihler, nasların yorumlanmasıyla ilgili özel statülerini korumuş ve böyle yaparak da şeriatın üzerinde kendilerinin benzersiz dini ve hukukî otorite sahibi oldukları iddiasını güçlendirmişlerdir. Böylelikle yöneticiler de fakihlerin kamu hukukunu şeriatın dışında tutmaları ve kamu hukukuyla ilgili hususlarda hüküm tayininde bulunmamış olmamalarının sağladığı genişlikten istifade etmişlerdir.[190]

Hurvitz, bu iddiasını Mâverdî ve Ferrâ'nın mezâlim bölümü üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre, iki müellif de kamu hukukuna dair bir eser yazmak istediklerinde önceki literatürde dayanacakları çok az bilgi vardı ve bu sebeple kamu hukukunu yeni bir anlatı ile inşa etmeleri gerekiyordu.[191] *el-Ahkâmü's-sultâniye*'nin yirmi bölümümün on tanesi namazda imâmet, vergilendirme, savaş ganimetleri vb. gibi önceki fıkıh külliyatında yer alan konuları içermektedir. Bu bölümlerde Mâverdî, önceki fıkıh külliyatına atıfla konuları ele almakta, bu çerçevede farklı mezhep görüşlerine de yer vermektedir. Nihayetinde bu bölümlerdeki konuları fıkıh kitaplarında alışılagelmiş yöntemlerle işlemiştir. Ancak diğer on bölüm mezâlim, hisbe, vezirlik vb. konuların işlendiği kısımlardır. Hurvitz, bu konular ilk kez fıkhî açıdan ele alındığı ve hakkında fıkıh külliyatı içerisinde çok az bilgi bulunduğu için Mâverdî'nin burada yeni bir inşa yapmak zorunda kaldığını ve bu açıdan eserin en dikkat çekici yönünün bu başlıklardaki kaynakları olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, Mâverdî geleneksel olmayan iki kaynaktan hukukî bir anlatı oluşturmuştur. Birincisi müellifin kendi görüş ve fikirleridir. Mezâlimle "şeriat mahkemeleri" arasında yaptığı kıyaslamada ve mezâlim kurumunun tarihi arka planına

---

189 Hurvitz, "The Contribution of Early Islamic Rulers", 135-136,137-139; Ayrıca bkz. Coulson, *A History of Islamic Law*, 120-123; Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 15,23,53-54; Vogel, *Islamic Law and Legal System*, 172,181.

190 Hurvitz, "The Contribution of Early Islamic Rulers", 139-140.

191 Hurvitz, Mâverdî'nin kitabının Ferrâ'nın kitabına nazaran daha önce telif edildiği görüşünün modern araştırmacıların genel kanaati olmasından yola çıkarak Mâverdî üzerinden konuyu ele almıştır. Bkz. Hurvitz, "The Contribution of Early Islamic Rulers", 136-137.

değindiği bölümlerde Mâverdî, ne naslara ne de önceki fakihlerin görüşlerine yer vermiştir. Bunun yerine müellifin mezâlim anlatısı, ne bir şerh ne de bir reddiye olarak önceki fıkıh metinleriyle bir diyaloğa girmeden doğrudan kendi görüşlerini ihtiva etmektedir. Mâverdî'nin ikinci kaynağı ise tarihi örneklerdir. O, İslam tarihini ve fıkhı iyi bilen bir âlim olarak önceki halifelerin bazı uygulamaları ve örnekliklerinden seçkiler aktarmış, bu seçkisine de kamu hukukuna dair geliştirdiği politikayı destekleyecek şekilde yer vermiştir. Hurvitz'e göre Mâverdî'nin genel anlamda bu on bölümünden özelde ise mezâlim bölümünün ayrıntılı incelemesinden çıkarılacak sonuç, kamu hukukuna dair oluşturulan bu marjinal yapının, yöneticilere nasların ve fıkıh külliyatının oluşturduğu katı yasaların kısıtlılığından kurtulma imkanı tanımasıdır. Bu da yöneticilere kamu hukuku alanında ne naslarla ne de bunun dışında bir şeyle kayıtlı olmaksızın politikalarını uygulama imkanı sağlamıştır.[192]

Elinizdeki bu çalışma, Mâverdî'nin mezâlim bölümünün ayrıntılı bir incelemesinin yapılmasının gerekliliği hususunda Hurvitz'in makalesiyle ortak amaçları gütmekte; fakat bu çalışma farklı sonuçlara ulaşmaktadır. Öncelikle, Hurvitz'in Mâverdî'nin "velâyetü'l-kazâ" başlığı altında ele aldığı kadı mahkemelerini "şeriat mahkemeleri" şeklinde ifade etmesi problemlidir. Çünkü bir taraftan *el-Ahkâmü's-sultâniye*'nin yazılış amacını hilâfetin ve hilâfete bağlı kurumların meşru çerçeveye alınması fikriyle irtibatlandırırken diğer taraftan bu kitap içerisinde ele alınan bir müessesenin gayri şer'î olduğunu iddia etmek tenakuz içermektedir. Ayrıca müellifin sadece kadı mahkemesini şer'îlikle sınırlandırması gibi bir durum söz konusu değildir, bilakis mezâlim yetkisini de aynı çerçevede değerlendirmiştir. Diğer taraftan *el-Ahkâmü's-sultâniye*'nin fıkıh külliyatında yer almayan kaynakları hususunda Hurvitz'in, Mâverdî'nin tarihi bir seçkiye ve şahsî görüşlerine dayandığını ve bu şekilde sıfırdan bir inşada bulunduğunu iddia etmesi en azından mezâlim özelinde bazı eksikliler içermektedir. Bu çalışmanın erken inşâ literatürü başlığında ayrıntılı olarak ele alındığı üzere hicri ilk beş asırdaki inşâ literatürü içerisinde mezâlime yer veren kaynaklar ve halifelerin mezâlim ataması için gönderdiği menşurlar Mâverdî'nin verdiği bilgilerle örtüşmektedir. Mâverdî'nin mezâlimi fıkhî açıdan teorik bir zemine oturtma adına daha sistematik ve kapsamlı bilgilere yer verdiği muhakkaktır. Ancak mezâlimin yetki

[192] Hurvitz, "The Contribution of Early Islamic Rulers", 152-154.

sahası, ayrı bir yargı müessesesi olarak tasviri ve kadıdan farklı yetkilere sahip oluşu gibi konularda benzer ifadeleri ve hükümleri görmek mümkündür. Bu da bizi iki sonuca ulaştırabilir. İlki, Mâverdî'nin mezâlim bölümünü yazarken bu kaynakları referans aldığıdır. İkincisi ise bütün bu kaynakların ortak bir işleyişi -mevcut devletin adlî teşkilâtının resmî işleyişi- esas aldığıdır. Bu iki sonuçtan hanigisi kabul edilirse edilsin Hurvitz'in iddia ettiği gibi Maverdî'nin mezâlime yönelik çizdiği teorik çerçeve onun şahsî görüşünün bir ürünü olamadığı açıktır. Ayrıca Mâverdî'nin kendi döneminin resmî işleyişini dikkate alarak mezâlime teorik bir çerçeve çizdiğini söylemek için dönemin mezâlim uygulamalarına dair daha derin bir araştırmaya ihtiyaç vardır.

Hurvitz'in mezâlim mahkemesiyle kadı mahkemesi arasındaki farklılıklara dayanarak mezâlimi nasların ve içtihatların çizdiği şer'îlik çerçevesinin dışında hareket eden "seküler bir yargı" şeklinde tasvir etmesi problemlidir. Yukarıda ifade edildiği gibi Mâverdî'nin farklarla ilgili başlığı fürû fıkıh literatüründe aşina olunmayan bir tarzla kaleme alınmış olsa da bu farklılıkların dayanağı, İslam hukuku içindeki görüşlere dayandırılmıştır. Mezâlim mahkemesine gelen davayla ilgili haller kısmında, Hurvitz'in iddiasının aksine farklılıkların fıkhî açıdan nereye dayandığı izah edilmiştir. Burada mezâlim mahkemesine tanınan yetki "vücûb" ve "cevâz" kavramlarına yüklenen anlam üzerinden fıkhî bir zeminde ele alınmıştır. Buna göre kadı bir davaya bakarken mezhebinin veya kendi içtihadının sevk ettiği görüşle amel etmekle sorumludur ve bunun dışına çıkamaz. Ancak mezâlim mahkemesinde görevli olan yetkili sahip olduğu sulta gücü ve mahkemenin şeklî şartlarının sağladığı genişlikle ve şeriatın kesin olarak yasakladığı şeyleri mubah kılmamak kaydıyla farklı mezheplerin ve içtihatların sevk ettiği görüşleri kullanabilmektedir. Bu farklılıklar da esasen mezhep ve içtihatlardaki çeşitliliğin bir tezahürü olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Tyan, Nielsen ve son olarak Hurvitz'in iddia ettiği gibi mezâlim mahkemesini teorik açıdan şer'î yargı dışında seküler bir yargı olarak tasvir etmek hatalı bir yaklaşımdır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:
MÂVERDÎ'NİN TAKİPÇİLERİ:
el-AHKÂMÜ'S-SULTÂNİYYE'NİN MEZÂLİM TEORİSİNE KATKILAR

İslam fıkıh ve siyaset düşüncesi içerisinde mezâlimi en geniş şekilde ele alan ve onun teorik çerçevesini belirlemeye çalışan ilk müellifin Mâverdî olduğu modern araştırmacıların neredeyse tamamı tarafından kabul görmüştür. Gerçekten de Mâverdî kendisinden önceki bir dönemde yargı müessesesi olarak tesis edilmiş olan mezâlimi ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Her ne kadar aidiyeti tartışmalı olsa da *Nâsîhatü'l-mülûk* adlı eserinde Mâverdî yöneticinin bir görevi olarak mezâlime yer verirken siyâsetnâme geleneğinde devam ettirildiği üzere onun, devlet yönetiminde adaletin tesisi için önemli bir araç olduğuna vurgu yapmıştır. Ancak burada mezâlimi bir yargı müessesesi olarak ele almamış, onun hukukî zeminine dair açıklamalara da yer vermemiştir. Diğer taraftan *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'de mezâlimin yargı müessesesi yönünü ön plana çıkartmış; oturum şekli, yetki sahası, diğer yargı müesseslerinden farklılıkları, dava usul ve yöntemlerine yer vermiştir. Kitabın mezâlim bölümü bu açıdan sonraki müellifler tarafından sıkılıkla referans yapılan bir kaynak hüviyeti kazanmıştır.

el-Ahkâmü's-sultâniyye'nin mezâlim bölümü, kısmî olarak alıntılanan, bir bütün halinde aktarılan, ihtisar edilen ve hatta dayandığı yargı müesseseleri ayrımı sebebiyle eleştirilen bir metin olarak sonraki literatüre etkide bulunmuştur. Mâverdî'nin metnini orijinal olarak aldığımızda Ferrâ'nın aynı adlı eseri, onu takip eden ilk telif sayılır. Endülüslü Mâlikî müfessir Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Mâverdî'ye atıfla mezâlim kronolojisi ve tanımına yer vermiştir.[1] Eyyûbîler döneminde yaşayan Şâfiî alim Şeyzerî, siyâsetnâme tarzında kaleme aldığı eserinin mezâlimle ilgili bahsinde Mâverdî'ye atıfta bulunmuştur.[2] Mısırlı Mâlikî fakihi Karâfî, fürû fıkıh kitabı *ez-Zahîre*'de ve diğer eserlerinde Mâverdî'nin mezâlim bölümünün farklı kısımlarını ele almıştır.[3] Yine Memlükler döneminde yaşayan Mısırlı inşâ kâtibi Abbâsî'nin siyâsetnâme türü içerisinde değerlendirilebilecek eseri *Âsârü'l-üvel*'inde Mâverdî'den alıntılar bulmak mümkündür.[4] Memlüklü ansiklopedi yazarı Nüveyrî ise Mâverdî'nin mezâlim bölümünü başlıklar ekleyerek aynen aktarmıştır.[5]

---

1 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân.*, 60,61.

2 Şeyzerî, *el-Menhecü'l-meslûk*, 562-566.

3 Karâfî, *ez-Zahîre*, 10/38-41; Karâfî, *el-İhkâm*, 167-169; Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, 9/4098.

4 Abbâsî, *Âsârü'l-üvel*, 168-170.

5 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 6/265-290.

Endülüslü Mâlikî fakihi ve devlet adamı İbn Rıdvân (ö. 783/1381) *eş-Şühübü'l-lâmiʿa fi's-siyâseti'n-nâfiʿa* adlı ahkâm-ı sultâniyye eserinde dini ve ameli vazifeler içerisinde saydığı mezâlimi ele alırken tamamen Mâverdî'nin mezâlim başlığından alıntılar kullanmıştır.[6] Bir başka Endülüslü Mâlikî alimi Venşerîsî de (ö. 914/1508) benzer bir bağlamda Mâverdî'den iktibaslar yapmıştır.[7] Yine Mâlikî İbn Ferhûn ve Hanefî fakihi Trablusî mezâlim yetkisinin kadıda olmadığı iddiasını eleştirirken Mâverdî'ye referansta bulunmuşlardır.[8] Memlüklü inşâ yazarı Kalkaşendî ve Mısırlı tarihçi Makrîzî, mezâlime eserlerinde yer verirken Mâverdî'yi esas almışlardır.[9] Bir Hanbelî fakihi olan Abdullah b. Muhammed el-Gazzî (ö. 897/1483'den sonra) *el-Edilletü'l-kat'iyye fî 'ukûdi'l-vilâyât ve's-siyâseti'ş-şer'iyye* adlı eserinde Ferrâ'nın mezâlim bölümünün tamamını aktarmıştır.[10] Mezâlime hasredilmiş bir telif olan Celâleddin ed-Devvâni'nin mezâlim risalesi Mâverdî'nin mezâlim bölümünün ihtisarı niteliğindedir.[11] Aynı şekilde Ali b. Gazzâlî, *Tahrîrü's-sülûk fî tedbîri'l-mülûk*'ünü yazarken büyük oranda Mâverdî'nin mezâlim ve cerâim bölümüne dayanmıştır.[12] Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla yukarıdaki müelliflerin tamamı mezâlim konusunu ele alırken Mâverdî'nin mezâlim bölümüne referanslarda bulunmuşlardır.

Mâverdî'nin mezâlim anlatısı, yukarıda görülebileceği gibi birçok telif türünde, farklı mezhep mensupları tarafından ve farklı coğrafyalarda alıntılanmıştır. Ancak modern literatürde Mâverdî'nin takip ediliş biçim ve tarzları oldukça sığ bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Çalışmasında bu konuya özel bir başlık ayıran ve sonraki araştırmacıların birçoğunu da etkileyen Nielsen nihai kertede Mâverdî'nin mezâlim teorisinin devam ettirilmediği sonucuna ulaşmıştır. Mâverdî'nin eserinin Büveyhî-Abbâsî çekişmesinin ürünü bir reform girişimi olarak, Abbâsî hilâfetini meşrulaştırmak ve müstahkem hale getirmek

---

6 Ebü'l-Kāsım Abdullāh b. Yûsuf İbn Rıdvân, *eş-Şühübü'l-lâmiʿa fi's-siyâseti'n-nâfiʿa*, ts.

7 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî, *Kitâbü'l-Vilâyât ve'l-menâsıbü'l-hükûmetü'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Emin Bilgays (Cezair: Matabatü Lafomik, 1985), 27, 59-61.

8 İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm*, 2/146-147; Trablusî, *Muʿînü'l-hükkâm*, 2/371-373.

9 Kalkaşendî, *Subhü'l-aʿşâ*, 3/277; 6/204-206; Kalkaşendî, *Meʿâsirü'l-inâfe*, 1/78-79; Makrîzî, *el-Hıtatü'l-Makrîziyye*, 3/662-663.

10 Abdullah b. Muhammed el-Hanbelî et-Timurtâşî el-Gazzî, *el-Edilletü'l-kat'iyye fî 'ukûdi'l-vilâyât ve's-siyâseti'ş-şer'iyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade, 205), 8b, 31b-37b.

11 Devvânî, *Risâle der divân-ı mezâlim*, 4989/7, 59b-63a.

12 Ali el-Gazzâlî, *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi*, 129-163.

için yazıldığını ve eserdeki mezâlim bölümünün de bu amaca matuf olduğunu iddia eden Nielsen, bu amacı taşımayan sonraki teliflerin, Mâverdî'nin mezâlim teorisini devam ettirmediklerini ifade etmiştir. Yine Nielsen, Mâverdî'den sonra eserlerinde mezâlime bir bölüm ayıran Nizâmülmülk, İbnü's-Sayrafî, Şeyzerî, Abbâsî, Nüveyrî, İbn Haldun, Makrizî ve Kalkaşendî'nin eserlerini bu yönden incelemeye tabi tutmuştur. Mâverdî ile nispeten aynı dönemde yaşayan Nizâmülmülk ve Fâtımî inşâ kâtibi İbnü's-Sâyrafî dışındaki diğer müelliflerin onun mezâlim bölümüne atıfta bulunduklarını tespit etmektedir. Ancak Nielsen'e göre Nüveyrî dışında Mâverdî'ye atıf yapan müellifler, yalnızca mezâlimin genel ilkeleriyle ilgili başlangıç kısmını alıntılamışlardır. Bunlar da yöneticinin halka kendisine şikayetlerini ulaştırabilme imkânı sağlaması, kadı ve fakihlerin bulunduğu bir oturum düzenleyerek adaletle hükmetmesine dair genel ifadelerdir. Nielsen'e göre bu müellifler Mâverdî'nin aksine bu oturumun teorik zeminini göz ardı etmişlerdir. "Zalime karşı mazlumu, güçlüye karşı zayıfı koruma" ifadesiyle bir motto haline gelen mezâlim bu anlamıyla sadece bu eserlerde değil aynı zamanda farklı telif türleri içerisinde de kendisine yer bulmuştur. Bu noktada Nielsen, Mâverdî'nin yürürlükte olan mezâlim mahkemesini teorileştirme çabasına giriştiğini ancak sonraki yazarların böyle bir çabasının olmadığını iddia etmektedir. Ona göre sonraki yazarların böyle bir çabası olsaydı Mâverdî'yi aktarmak yerine kendi dönemlerinde mevcut işleyişi tanımlama veya eleştirme yoluna gitmeleri gerekirdi.[13]

Nielsen'le benzer bir argüman geliştiren Hurvitz de Mâverdî'nin eserinin "kamu hukuku" alanındaki katkılarının, sonraki ulemanın ilgisine mazhar olmadığını iddia etmiştir.[14] Fuess de Mâverdî'nin mezâlime dair çizdiği çerçevenin sonraki müellifler tarafından aktarıldığını ancak onların bu alana bir katkıda bulunmadığı iddiasını savunmuştur.[15] Mâverdî'nin mezâlim teorisinin sonraki müelliflerin ilgisine mazhar

---

13 Nielsen, *Secular Justice*, 31.

14 Hurvitz Mâverdî ve Ferrâ'nın takip edilmediğine şu ifadelerle yer vermektedir: "Yasal bir söylemin sıfırdan yaratılması gereği, kamu hukukunun çok fazla geçmişe sahip olmadığının açık bir göstergesidir. Ayrıca, geleceğinin de çok fazla olmadığı belirtilmelidir. Bir avuç hukukçu olmalarına rağmen, gelecekteki hukukçulardan fazla ilgi görmediler. Mâverdî'nin görüşleri sıklıkla alıntılanır ve saygı görür, ancak kamu hukukuna sistematik ve kapsamlı bir şekilde dikkat çeken yasal kompozisyonlarla karşılaşmıyoruz. İslam hukukunun çoğu alanı şerh ve reddiyelerle ilgi toplarken, Mâverdi ve Ebu Ya'lâ'nın *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*'si bu tür tepkileri tetikleyemedi." Hurvitz, "The Contribution of Early Islamic Rulers", 153-154.

15 Fuess, "Ẓulm by Maẓālim?", 122-123.

olmadığı iddiası, Nielsen'in 1980'de yaptığı doktora çalışmasına dayanmaktadır ve diğer araştırmacılar da onun iddiasını sürdürmüşlerdir. Yukarıda görüldüğü gibi Nielsen'in tespit ettiği metinlerden çok daha fazlası Mâverdî'nin mezâlim bölümüne referans yapmaktadır. Ayrıca bu referanslar iddia edildiği gibi mezâlimin ideal tasavvuruna yönelik alıntılar değil bizatihi bu müessesenin sonraki dönemdeki kırılmalarına, yeniden ele alınmasına ve farklı bir literatürün parçası sayılmasına yönelik teklif ve revizeleri içermektedir.

I. DÂRÜLADL VE MEZÂLİM İLİŞKİSİ: ŞEYZERÎ (ö. 589/1193) VE NÜVEYRÎ (ö. 733/1333)

Mâverdî'yi takip eden metinler içerisinde ilk olarak Şeyzerî ve Nüveyrî'nin metinleri ele alınacaktır. Şeyzerî, Selâhaddin Eyyûbî'nin isteği üzerine devlet idaresinde yöneticiye ve diğer görevlilere yardımcı olmak üzere *el-Menhecü'l-meslûk* adlı eserini kaleme almıştır. Bir mukaddime, yirmi bölüm ve bir hâtimeden oluşan eserin son dört bölümü dışarıda bırakıldığında ele aldığı konular ve bunları işleyiş tarzı bir siyâsetnâme hüviyetindedir. Eserin on birinci babı "fi'l-cülûs li-keşfi'l-mezâlim" başlığını taşır. Mezâlim konusuna özel başlık açan bir siyâsetnâme metni olması ve yöneticinin adaletiyle mezâlim arasında kurduğu bağ sebebiyle bu esere çalışmanın ilk bölümü içerisinde yer verilmişti. Burada ise Mâverdî'yi alıntılayan ve ona katkı yapan bir metin olması açısından incelenecektir. *el-Menhec*'in mezâlim başlığının ilk kısımları Mâverdî'nin mezâlime dair genel bilgiler verdiği ve mezâlimin kronolojisine yer verdiği girişinin alıntılanmasıyla oluşturulmuş gibi gözükmektedir. Ancak Şeyzerî bu kronolojiyi kendi dönemine kadar getirmek suretiyle bazı eklemeler yapmıştır. Nielsen'in de ifade ettiği gibi onun kronoloji eklentisi mezâlim için yeni bir modelin başlangıcını ortaya koymuştur.[16] Bu model Nûreddin Mahmud Zengî'nin mezâlim oturumları için dârüladl adıyla özel bir mekân inşa ettirmesidir.

Memlük inşâ kâtibi Nüveyrî de kaleme aldığı *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb* adlı eserinde Mâverdî'nin mezâlim anlatısını geniş bir bölüm (bâb) halinde aktarmıştır. Nüveyrî çoğunlukla Muhammed b. Kalavun'un (709-741/1310-1341) saltanat döneminde devletin farklı kademelerinde divân kâtibi, vakıf nâzırlığı ve dîvânü'l-inşâ reisliği gibi görevler

[16] Nielsen, *Secular Justice*, 27.

üstlenmiştir.[17] Onun bilinen tek eseri ansiklopedik tarzda kaleme aldığı bu çalışmasıdır.[18] *Nihâyetü'l-ereb*, Mâverdî'nin mezâlim bölümüne yer veren eserler içerisinde çok ufak farklılıklarla orijinal metnin tamamını aktaran yegane çalışmadır. Telif gayesi göz önüne alındığında Nüveyrî Mâverdî'nin mezâlim bölümünü alıntılamakla sadece buradaki teorik yaklaşımı aktarmayı değil bunun ötesinde mezâlimin Memlük pratiğindeki yerini de müstahkem hale getirmeyi hedeflemiştir. Bunu gösterecek şekilde Nüveyrî, mezâlimle ilgili fasla "*Velâyetü'l-mezâlim ve hiye niyâbetü dâri'l-adl*" başlığını vermiştir.[19] Müellifin bu başlığı atması mezâlim oturumlarına bakması için özel olarak görevlendirilen bir yetkilinin Memlükler'de varlığını sürdürdüğünü göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca o, Mâverdî'yi aktarmakla kalmayıp beşinci kısımda bolca alıntıda bulunduğu siyâsetnâme metinlerinden, mezâlimin İslam öncesi hükümdarların adalet tevzii yöntemi oluşuna dair açıklamaları da bu anlatıya dahil etmiştir.[20] Şeyzerî gibi o da Mâverdî'nin mezâlim kronolojisine

---

[17] Nüveyrî'nin hayatı ve eserinin içeriği hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/304-306; Hakan Can, "İslâm Dünyasında Ansiklopedik Eser Yazımı Nüveyrî ve Ömerî Örneği", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018), 361-368.

[18] Bu eser üzerine müstakil bir çalışma yapan Elias Muhanna, *Nihâyetü'l-ereb*'in yazıldığı kültürel ortama, eserin kaynaklarına, konu tasnifine, inşâ ve telif usullerine dair açıklamalara yer vermektedir. (Elias Muhanna, *The World in a Book: Al-Nuwayri and the Islamic Encyclopedic Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 2018).) Çalışmaya inceleme yazısı yazan Midilli, Muhanna'nın bir eseri "ansiklopedik" kılan yönleri; farklı telif türlerini bir araya getirme, muhtelif ilimlere dair konuları işleme, konu tasnifinde hiyerarşik bir düzen benimseyerek sistemli bir bilgi tasnifi sunma ve güçlü bir metin içi referans örgüsüne sahip olma şeklinde vasıflandırdığını ifade etmektedir. (Muhammet Enes Midilli, "The World in a Book: Al-Nuwayri and the Islamic Encyclopedic Tradition", mlf. Elias Muhanna, *İslam Araştırmaları Dergisi* 42 (2019), 179.) Muhanna'ya göre Moğol istilası ile birlikte oluşan ulema hareketliliğinin sosyal etkisi, ilmi kurumlarla donatılmış Memlük şehirlerinde ulemanın yanı sıra üretilen ve dolaşıma giren eserlerin sayısında büyük bir artış yaşanması şeklinde olmuş ve bu durum bilginin sınırlarının genişlemesini tetiklemiştir. Bu şartlar altında müellifler, çok fazla bilgiyle başa çıkma problemini, telif için yeni formlar geliştirip kuşatıcı metinler üreterek aşmaya çalışmışlardır. Aynı zamanda kuşatıcı metinler olması hasebiyle ansiklopedik eserler kâtiplik ve inşâ kültürünün ihtiyaçlarını karşılayan ve bunu yaparken de ilmi pratiklerle inşâ pratiklerini birleştiren eserler olarak vücuda gelmişlerdir. Muhanna, Tomas Bauer'in görüşünden hareketle incelenen dönemde kâtiplerin ulemadan farklı bir grup olmadığını, kâtiplikle ilgili mansıplara hem resmi yazışmalara dair teorik ve pratik bir eğitim alan hem de İslâmî ilimleri tedris etmiş kişilerin atandığını ifade etmektedir. Yazara göre oluşan bu birliktelik Nüveyrî'nin *Nihâyetü'l-ereb*'i gibi ansiklopedik telif türlerinin üretilmesinin zemini oluşturmuştur. (Midilli, "The World in a Book", 175-176.) Kuşkusuz telif sebebiyle ilgili bu durumlar, Nüveyri'nin mezâlim konusunu eserine taşımasının altında yatan sebepleri de belli bir ölçüde açıklığa kavuşturmaktadır.

[19] Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 6/265.

[20] Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 6/266.

eklemelerde bulunmuş ve kitabının tarih bölümünde açıklayacağını bildirdiği Nûreddin Zengî'nin mezâlim oturumu için dârüladl inşa ettirdiği bilgisine de yer vermiştir.[21]

Şeyzerî ve Nüveyrî'nin Nûreddin Zengî'nin yaptırdığı mekâna bu kadar önem atfetmesi boşa değildir. Bunun öneminin anlaşılması için dârüladlin yapımından önce mezâlim müessesesinin nasıl teşkil edildiğini ortaya koymak ve sonrasında da bu dârüladl yapma geleneğinin gelişimine bakmak gerekir. Mezâlim müessesesi genel kanı itibariyle Abbâsîler'in ilk döneminden itibaren devlet teşkilâtı içerisinde özeli bir divân olarak temsil edilmeye başlanmıştır. Kudâme b. Ca'fer'in verdiği bilgiler de mezâlim divânına ait özel çalışanların var olduğunu göstermektedir.[22] Aynı şekilde Fâtımî devletinde de mezâlim dilekçeleri ile uğraşan özel bir görevlinin var olduğu, dîvânü'l-inşâ'nın bir alt bürosu olarak *sâhibü't-tevkî' bi'l-kalemi'l-mezâlim* ve *sâhibü't-tevkî' bi'l-kalemi'l-celîl*'in bilhassa mezâlim dilekçeleri ile ilgilendiği bilinmektedir.[23] Dolayısıyla mezâlim bu iki devletin teşkilâtı içerisinde özel bir büro olarak ve kurumsal şekilde temsil edilen bir müessese hüviyetinde faaliyet göstermektedir. Hem Abbâsîler'de hem de Fâtımîler'de mezâlim oturumuna başkanlık etme işi halife ve vezirlerin yanı sıra bu iş için özel olarak görevlendirilmiş kişilere tevdi edilmiştir. Abbâsîler'de *nâzirü'l-mezâlim* olarak isimlendirilen bu görevliler hem merkez hem de çevre şehirlerde mezâlim oturumları düzenlemekteydiler.[24] Aynı şekilde Fatîmiler'de de *sâhibü'l-mezâlim* veya *sâhibü'l-bâb* adıyla bu işi yürüten görevliler mevcuttu.[25] Mezâlim oturumları her iki devlet içerisinde belli bir mekana bağlı olmamıştır. Kaynaklarda aktarılanlara göre bazı halifelerin mezâlim oturumları için özel mekan tahsis etme girişimleri olmuştur, ancak bunların sonradan devam ettirilmediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu iki devletin hüküm sürdüğü coğrafyada

---

21 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 6/270.

22 Abdülmün'im, *Dîvânü'l-mezâlim*, 117-119; Emced Memduh Fâ'ûrî, *Dîvânü'l-mezâlim fî asri'l-Abbâsî* (Amman: Dâru Hâlid, 2016), 62-66.

23 Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı*, 101-103. Ayrıca bkz. Kalkaşendî, *Subhü'l-a'şâ*, 3/491-492.

24 Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı*, 46-54; Fâ'ûrî, *Dîvânü'l-mezâlim fî asri'l-Abbâsî*, 44-46; Halil İbrahim Hançabay, *Abbâsîler Döneminde Vezirlik (295-530/908-1136)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 377-378.

25 Stern, "Three Petitions of the Fatimid Period", 196-198; Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı*, 54-56; Lev, *The administration of justice in medieval Egypt*, 203-205.

mezâlim oturumları için özel yerler tahsis edilmemiş, camiler de dahil olmak üzere farklı mekanlarda mezâlim oturumları icra edilmiştir.[26]

6/12. yüzyılda Zengîler'in hâkimiyet döneminde mezâlimin işleyişinde bir dönüşüm yaşandığı söylenebilir. Abbâsîler'den farklı olarak Zengîler'de bürokratik işleyiş içerisinde mezâlim için özel bir müessese tahsis edilmemiş, bu konu dîvânü'l-inşâ başkanının bir görevi olarak kabul edilmiştir. Sonrasında Eyyûbîler ve Memlükler'in de bu konuda Zengîler'i takip ettiği anlaşılmaktadır. Zengîler dönemi içerisinde mezâlim müessesesi için en önemli yenilik mezâlim oturumları için özel bir yer tahsis edilmesidir. Nûreddin Zengî mezâlim oturumları düzenlemek için dârüladl ismi verilen bir yer inşa ettirmiştir. Kaynaklarda aktarılan bilgilere göre Nûreddin Zengî Dımaşk'a hâkim olduğunda yanında getirdiği emîrleri ve özellikle en büyük yardımcısı Esedüddin Şîrkûh (ö. 564/1169) halkın mallarına el koymaya başlamıştı. Halk da durumu Kadı Kemâleddin b. Şehrezûrî'ye (ö. 572/1176) bildirerek şikayetçi olmuş, kadının uğraşları sonucu bir netice alamayınca durum Nûreddin Zengî'ye iletilmiştir. Bunun üzerine Nûreddin, bir bina yapılmasını istemiş ve orada halkın şikayetlerini dinleyeceğini bildirmiştir. Şîrkûh bu binanın kendisi hakkında gelen şikayetler sebebiyle inşa edildiğini öğrenince emri altındaki görevlileri toplayarak halktan aldıklarını geri vermelerini istedi. Şîrkûh, eğer Zengî'nin huzurunda kendisi ya da emri altındaki birisi hakkında şikayet gelirse buna sebep olan kişiyi öldüreceğini söyleyerek tehdit etti. Nihayet dârüladlin inşası tamamlanıp ilk oturum düzenlenince insanlar şikayetlerini doğrudan Nûreddin Zengî'ye ilettiler. Ancak Şîrkûh hakkında hiçbir şikayet gelmedi. Zengî bunun sebebini Kadı Kemâleddin'e sorunca yukarıda geçen hadiseyi anlattı. Şîrkûh'un bu davranışından memnun olan Zengî, haftanın belli günlerinde halkın her kesiminden gelen şikayetleri dârüladlde dinlemeye devam etti. Zengî, bu oturumlarda önde gelen kadı ve fakihlerin bulunmasına ve müşkil meselelerde onlara danışmaya özen

[26] Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı,* 139-143; Abdülmün'im, *Dîvânü'l-mezâlim,* 117-122; Tillier, "The Mazalim in Historiography", 8.

gösterirdi.[27] Nûreddin Zengî'den sonra dârüladl, mezâlim oturumları için kalıcı bir mekan haline geldi.[28]

Sonrasında Eyyûbî melikleri de yönetimi altındaki şehirlerde Zengî'nin yolunu takip ederek dârüladller kurmuşlardır.[29] Aynı şekilde Memlükler de bu adeti devam ettirmişlerdir. Memlük Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Baybars, Eyyûbiler'in Kahire'de kale içine kurduğu ve sonradan önemini yitiren dârüladlin yerine bu sefer kale surlarının dışına yeni bir dârüladl inşa ettirmiştir. Baybars bunun yanı sıra kaynakların aktardığına göre bir mezâlim oturumu sırasında Şâfiî Kâdılkudât Abdülvehhâb İbn Bintü'l-Eazz'ın (ö.665/1267) başka mezheplerin Şâfiî mezhebine aykırı görüşlerini onaylamayı reddetmesi üzerine dört mezhepten kâdılkudât atanması uygulamasını da hayata geçirmiştir.[30] Bu uygulamayla birlikte artık mezâlim oturumlarında da bu dört kâdılkudât hazır bulunmaya başlamıştır. Baybars'tan sonra el-Melikü'l-Mansûr Seyfeddîn Kalavun (678-689/1279-1290) kalenin içine bir eyvân inşa ettirerek mezâlim oturumlarını buraya taşımıştır. Kalavun'dan sonra oğlu el-Melikü'n-Nâsır Muhammed bu eyvânı yıktırıp yeni ve daha büyük bir eyvân yaptırmıştır. Eyvân-ı Kebir olarak bilinen bu bina aynı zamanda dârüladl olarak da isimlendirilmiş ve Bahrî Memlükler'in sonuna kadar mezâlim oturumlarının düzenlendiği yer olmuştur.[31]

İslam coğrafyasında dârüladllerin inşasını ve bunun ideolojik arka planını konu edinen bir araştırma yapan Nasser Rabbat, dârüladl ve mezâlim arasındaki ilişkiye dair

---

[27] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zamân*, 21/206-207; Şihâbuddîn Abdurrahman el-Makdisî Ebû Şâme, *Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahbâri'd-devleteyn [en-Nûriyye ve's-Salâhiyye]*, thk. İbrahim ez-Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/41-42; Makrîzî, *el-Hıtatü'l-Makrîziyye*, 3/664-665.

[28] Nielsen, *Secular Justice*, 49-50; Rabbat, "The Ideological Significance of the Dar al-Adl", 3.

[29] Bunlardan ilki el-Melikü'z-Zâhir el-Gâzî (582-613/1186-1216) tarafından Halep'e yapılan dârüladldir. İkincisi ise el-Melikü'l-Kâmil Muhammed (615-635/1218-1238) tarafından yaptırıldığı düşünülen Kahire'de kale içinde inşa edilen dârüladldir. Bunlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Rabbat, "The Ideological Significance of the Dar al-Adl", 9-12.

[30] Dört mezhebin herbiri için kâdıkudât atama uygulaması hakkında değerlendirmeler için bkz. Joseph H. Escovitz, *The Office of Qâdî al-Qudât in Cairo under the Bahrî Mamlûks* (Berlin: Schwarz, 1984), 20-28; Yossef Rapoport, "Legal Diversity in the Age of Taqlīd: The Four Chief Qāḍīs under the Mamluks", *Islamic Law and Society* 10/2 (2003), 210-213; Şükrü Özen, "Kâdıkudât", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/24/79.

[31] Makrîzî, *el-Hıtatü'l-Makrîziyye*, 3/655-657, 659, 663-666.

önemli açıklamalar yapmıştır. Ona göre dârüladl sadece mezâlim oturumlarının gelişmiş bir kurumu değildir. Eyyûbîler'den Memlükler'e geçişte bu binalar aynı zamanda elçilerin karşılanması, bey'at törenleri, iktâların dağıtımı, kadı ve memurların atanması gibi farklı işlevler için kullanılmaya başlanmıştır.[32] Rabbat'a göre dârüladl, olağandışı zamanların benzersiz bir yeniliğidir. Şeriata göre hükmetme, İslam'ın savunuculuğu ve cihat yapmaya dair bu dönemdeki vurgu boşuna değildir. Zengî, Eyyûbî ve Erken Memlük döneminde Haçlı seferlerine, sonrasında Moğol akınlarına karşı sultanlar, İslâmî kanadı güçlendirmek ve kendilerinin meşru hükümdarlar olduklarını ifade etmek için bu tasavvurları kullanmışlardır. Dârüladl de görsel olarak bu idealardan biri olan adaleti temsil etmekte ve sultanlara şeriata uygun hükmettiklerini iddia edebilecekleri halka açık bir yer sağlamaktadır.[33] Bu sebeple dârüladldeki mezâlim toplantıları halka açık oturumlar şeklinde düzenlendiği gibi mimari yapısı da her bir değişimde halkın rahatça erişebileceği ve her taraftan görünebilecek şekilde dizayn edilmiştir. Dolayısıyla dârüladller ve burada düzenlenen mezâlim oturumları sultanın saltanatını meşrulaştıran politik bir araç olarak işlev görmüştür. Bu dönemlerde varlığını sürdüren dışsal tehditler 8/14. yy. sonunda bertaraf edilip bölgede istikrar sağlanınca dârüladller de var oluş sebepleri ortadan kalktığı için yok olmaya yüz tutmuşlardır.[34]

Memlükler döneminde mezâlim uygulamasını konu edinen bir makale kaleme alan Albrecht Fuess mezâlim oturumlarının düzenlendiği mekanları göstermeyi ve bunların değiştirilmesindeki ana faktörün ne olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Fuess, Rabbat'ın mezâlim mekânlarıyla ilgili verilerini aktarmakla birlikte onun bazı iddialarına karşı çıkmaktadır. Rabbat'ın dış tehditlere karşı bir set oluşturmak adına sultanların, kendilerini İslâmî kurallara uygun âdil hükümdarlar olarak görünmek zorunda hissettikleri, bu sebeple mezâlim oturumları düzenledikleri ve bu tehditler ortadan kalkınca dârüladllerin işlevlerini yitirmiş olduğu iddiasının ilk kısmını kabul eden Fuess, mezâlim oturumlarının 8/14. yüzyılda sona ermediğini, yalnızca bu oturumların yerinin değiştiğini ve kale içine alındığını söylemektedir. Eyvân-ı kebîr'den sonra Burcî Memlükler'in ilk sultanı Berkûk'un (792-

---

[32] Rabbat, "The Ideological Significance of the Dar al-Adl", 8-9; Nasser O. Rabbat, "Dār al-ʿadl (Premodern)", *Encyclopaedia of Islam, THREE*, ed. Kate Fleet vd. (Brill) (Erişim 17 Ekim 2022).

[33] Rabbat, "The Ideological Significance of the Dar al-Adl", 4-5, 20-22.

[34] Rabbat, "The Ideological Significance of the Dar al-Adl", 21; Rabbat, "Dār al-ʿadl (Premodern)".

801/1390-1399) mezâlim oturumlarını ıstabl-ı sultaniyyeye aldığını, Sultan Barsbay'ın (825-841/1422-1438) ise kale içindeki bahçeye bir platform (*dikke*) yaptırarak oturumlara burada devam ettiğini ve son olarak Kansu Gavri'nin (906-922/1501-1516) bu platformu kale dışındaki meydana taşıyarak mezâlim oturumlarına burada devam ettiğini belirtmiştir.[35]

Yossef Rapoport ise dârüladli Rabbat ve Fuess'in yaklaşımından çok farklı bir yerde değerlendirmiştir. Ona göre dârüladl hükümdar için bir meşruiyet ve popülerlik kazanma aracı olmaktan ziyade mezâlimin dolayısıyla da "royal justice" olarak isimlendirdiği hükümdar adaletinin formelleşmesini ve onun yargı fonksiyonunun vurgulanmasını ifade etmektedir. Özellikle Sultan Baybars'ın dört mezhepten kâdılkudât ataması ve sonrasında dârüladl müftîliği mansıbının ihdas edilmesiyle dârüladlin, hükümdar adaletinin adlî teşkilâta entegresini sağladığını savunmuştur.[36] Rapaport'un görüşü, Mâverdî'nin mezâlime çizdiği şer'î teorik çerçeve ve bunu destekleyen şekli şartlar bir arada düşünüldüğünde daha anlamı hale gelmektedir. Yukarıda ayrıntılı bir şekilde ifade edildiği gibi Mâverdî, mezâlimin yetki sahasını ve kullandığı ispat yöntemlerini genişletirken mezâlim oturumunun bu genişliğe rağmen şer'î çerçevede kalması için kadı ve fakihlerin bu oturumda bulunmasını şart koşmuştur. Dârüladlin mezâlim oturumlarına tahsis edilmesi ve bunun belli bir teşrifata göre yürütülmesi mezâlim oturumu için gerekli şekli şartların formelleşmesine katkıda bulunmuştur.

Nüveyrî'de dikkat çeken bir diğer husus, Mâverdî mezâlim oturumlarına başkanlık yapmakla görevlendirilen kişiyi "nâzirü'l-mezâlim" diye isimlendirirken onun bu görevliyi kendi dönemindeki pratiklere atıfla "nâibü dâri'l-adl" şeklinde anmasıdır. Nielsen'in tespitine göre Memlüklerin idarî, askerî ve ilmî mansıplarını sıralayan eserlerin içerisinde dârüladl nâibliği mansıbına yer verilmemekte, ancak tarih ve tabakât eserleri içerisinde bu

---

35 Fuess mezâlim mekanlarının değiştirilmesinin yöneticilerin şahsi arzuları ile alakalı bir mesele olduğunu savunur. Fuess yer değişikliklerini gösterdikten sonra şu yorumu yapar: "*Mezâlim mekânları hakkında genel olarak söylenebilecek şey, Memlük dönemi boyunca kalenin etrafında yerlerin değiştirilmesi, her bir Memlük sultanına kendini yeniden keşfetme ve idare üzerine kendi damgasını bırakma imkanı sunmasıdır. Bunula birlikte mezâlim oturumlarında haksızlığa uğrayanlara hitap eden adil hükümdar imajının genel nosyonuna hâlâ bağlı kalınmıştır.*"Fuess, "Ẓulm by Maẓālim?", 125, 128.

36 Yossef Rapoport, "Royal Justice and Religious Law: Siyâsah and Shariʿah under the Mamluks", *Mamluk Studies Review* 16 (2012), 81, 84.

mansıba atanan kişilerden söz edilmektedir.[37] Dârüladl nâibliğine ilk olarak 638/1240 yılında rastlanmaktadır.[38] Sonrasında da bu mansıba atanan kişilere dair kayıtlar erken Memlük dönemi boyunca devam etmektedir. Kaynakların verdiği bilgiye göre bu mansıba atanan son kişi 713/1313 yılında Baybars el-Mansurî'nin (ö. 725/1325) yerine geçen İbnü'l-Vezîrî'dir (ö.716/1316).[39] 746/1345-6 yılında Sultan el-Melikü'l-Kâmil Şabân (745-746/1345-1346) Emîr Gurlû'yu (ö. 748/1347) dârüladl nâibi olarak atamak istese de devlet işlerini gerçekte yürüten Emîr Argun el-Alâî (ö. 747/1347) buna engel olmuştur.[40]

Kaynakların verdiği bilgilerden hareketle dârüladl nâibliği mansıbının Eyyûbiler'den itibaren var olduğu, erken Memlük döneminde varlığını sürdürdüğü ve Muhammed b. Kalavun'un üçüncü saltanatıyla (709-741/1310-1341) birlikte son bulduğu söylenebilir. Sonrasında tekrardan bu mansıba atama yapılmak istense de bu gerçekleşmemiş ve dârüladl naibliği görevi ortadan kalmıştır. Bu mansıbın ortadan kalkma nedeni muhtemelen Muhammed b. Kalavun'un 715/1315 yılında babasının yaptırdığı eyvânı yıkarak yeniden yaptırması ve burada oturumlara bizzat katılmaya başlamasıdır. Nitekim Mâkrîzî'nin sunduğu mezâlim kronolojisi[41] ve bu mansıba atanan son kişinin eyvân-ı kebirin yapımından önce olması bunu destekler mahiyettedir. Anlaşılan o ki mezâlim müessesesi devlet teşkilâtı içerisinde özel bir dîvân şeklinde temsil edilmese de Mâverdî'nin çizdiği çerçevede çoğunlukla üst düzey yöneticiler bazen de nâibü darü'l-adl gibi bu iş için özel görevlendirilmiş kişiler tarafından dârüladlde düzenlenen oturumlarla devam ettirilmiştir. Dârüladl niyabetinin ortadan kalmasıyla birlikte mezâlim oturumları, devlet başkanı sıfatıyla

---

37 Nielsen, *Secular Justice*, 81-83.

38 Eyyûbî hükümdarı el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb (637-647/1240-1249) bu tarihte dârüladldeki mezâlim oturumlarını yönetmesi ve halkın şikayetlerini dinleyip karar vermesi için nâib atamıştır. Bu sebepele İftihârüddin Yâkut el-Cemâlî mezâlim oturumlarına başkanlık ederken yanında iki adil şahit, kadı ve fakihler de hazır bulunmuşlardır. Bkz. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 29/274; Sârimüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Aydemir el-Alâî el-Mısrî İbn Dokmak, *Nüzhetü'l-enâm fî târîhi'l-İslâm 628-659 h. / 1230-1261 m.*, thk. Semîr Tabbare (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 133; Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir el-Makrîzî, *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Mustafa Ziyade (Kahire: el-Matbatü'l-Cenne/ Lecnetü't-Telîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1934-1973), 1(2)/306-307.

39 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 32/206; Makrîzî, *es-Sülûk*, 2(1)/126.

40 Makrîzî, *es-Sülûk*, 2(3)/690.

41 Makrîzî, Muhammed b. Kalavun eyvân-ı kebiri yaptırana kadar nâibü dârüladlin eski eyvânda mezâlim oturumlarına devam ettiğini bildirmiş ve sonrasında bu mansıpla ilgili başka bilgi vermemiştir. Bkz. Makrîzî, *el-Hıtatü'l-Makrîziyye*, 3/569.

sultanlar tarafından dârüladl olarak isimlendirilen mekanlarda Memlükler döneminin sonuna kadar devam ettirilmiştir.[42]

II. FİRÂSET VE MEZÂLİM: ABBÂSÎ (ö. 717/1317)

Mâverdî'yi takip eden metinler içerisinde mezâlime özel başlık açan bir diğer eser Abbâsî'nin *Âsârü'l-üvel fî tertîbi'd-düvel*'idir. Tıpkı Şeyzerî'nin eseri gibi bir siyâsetnâme olması hasebiyle *Âsârü'l-üvel*'e de ilk bölüm içerisinde yer verilmişti. Burada Abbâsî'nin eseri Mâverdî'nin mezâlime dair görüşlerini takip eden ve ona katkıda bulunan bir eser olması bakımından ele alınacaktır. Daha önce ifade edildiği üzere Abbâsî, mezâlim bölümünü oluştururken Mâverdî'nin özellikle ilk bölümlerindeki mezâlimin tanımı, mezâlim yetkilisinin özellikleri, mezâlim oturumunda hazır bulunması gerekenler gibi bilgileri aktarmaktadır. Nüveyrî'de olduğu gibi mezâlim kronolojisine yer verirken meseleyi Sâsânî geleneğinden itibaren ele almakta ve bu uygulamanın Hulefâ-yi Râşidîn ve sonraki Müslüman yöneticiler tarafından devam ettirildiğini, Memlük sultanı Baybars'ın da bu şekilde mezâlim oturumu düzenlediğini ifade etmektedir. Abbâsî, Nüveyrî'den farklı olarak kendi döneminde sultandan sonra mezâlim oturumlarına başkanlık eden kişinin nâib-i sultan olduğunu söylemektedir. Mezâlim oturumlarında bulunması gereken görevlileri sıralarken Mâverdî'nin anlatısını devam ettirmiş,[43] burada özellikle mezâlim yetkilisinin şer'î hukukun dışına çıkacak hükümler vermekten sakınması gerektiğine vurgu yapmıştır.

Abbâsî'nin mezâlim anlatısını farklılaştıran en önemli husus onun ilm-i firâsetin konusu olacak meseleleri mezâlim başlığında ele almasıdır. O, mezâlim yetkilisinin sahip olması gereken özellikleri ve mezâlim oturumunda yapması gerekenleri ifade ederken mezâlim yetkilisinin, şikayete konu olan taraflara toplumdaki konumlarına göre farklı şekillerde davranması gerektiğini söylemektedir. Burada Abbâsî, insanların bir kısmının tabiatı itibariyle kötülüğe ve zulme meyilli olduğunu; sultan ya da nâibinin mezâlim yetkilisi sıfatıyla bu tür insanları engellemek için yöntemler bularak onların kötülüklerini engellemesi

---

[42] Fuess, "Ẓulm by Maẓālim?", 141.

[43] Mâverdî ve Abbâsî arasındaki benzerlikler için krş., Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 134, 149-150; Abbâsî, *Âsârü'l-üvel*, 1(1)/168-169.

gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca, halka zulmedecek ve toplumda fesat çıkaracak bu tür insanları sekiz sınıfa ayırmış ve onlarla nasıl mücadele edileceğini göstermeye çalışmıştır.

Abbâsî, ilk sınıftaki kişilerin beden gücüne, kuvvet ve kudrete sahip kimseler olduğunu belirtmekle başlar. Ona göre bu kişilerin devletten aldıkları paylar eksiltildiğinde onlar devlete düşman kesilirler. Böyle kişilerin durumlarının kontrol edilerek, rızıklarının bolca verilerek ve daima cihatla meşgul edilerek zulmetmeleri engellenir. İkinci sınıfta ise tabiatlarında yoksulluk ve fakirlik olan kişiler gelir. Bunlar kendilerini sürekli ihtiyaç sahibi olarak gösterirler. Bu evsaftaki kişilerin de halini gözetmek, yoksulluklarını giderecek şekilde rızıklarını temin etmek gerekir. Üçüncü sınıfta ise kibir ve cehalet sahibi insanlar yer alır. Bunlara devlet katından bir haksızlık sadır olur ve sultana bunu şikayet ettiklerinde bu haksızlık giderilmezse bir anda devlete düşman kesilirler. Onların cehaletleri ve kibirleri kendilerini insanlara zarar vermeye, yol kesmeye hatta kan akıtmaya kadar götürebilir. Bu tür insanları ehlileştirmek için sürekli meşgul tutmak, suç işlerlerse memleketlerinden uzaklaştırmak ya da cezalandırmak gerekir. Bu tür insanların içlerindeki yırtıcılığı ortaya çıkarmamak için sultanın evvel emirde adaletle davranması haksızlıklara karşı âdil bir şekilde hüküm vermesi gerekir. Dördüncü sınıftakiler ise nimet ve refah sahibi insanlardır. Sahip oldukları kibir onları mallarını kötülük ve fitne yaymak için kullanmaya yöneltir. Böyle kişileri müreffeh kılmamak, münasip bir şeylerle oyalamak ve kibirleriyle baş başa bırakmamak gerekir. Beşinci sınıfta ise rızıklarını beytülmâlden alan ve bunları biriktirip fesat çıkartan insanlar vardır. Bunların gelirlerini azaltmak onları devlete isyan etmeye teşvik eder. Bu sebeple onların gelirlerini kısmadan hakkaniyetli bir şekilde beytülmâlden alacaklarını temin etmek ve onları birbirleriyle meşgul etmek gerekir. Aralarında nifak çıkarmaya devam edenlerin ise hapsedilmesi daha uygundur. Altıncı sınıfta ise sultanın hizmetinde ya da ona bağlı insanlar yer alır. Bu kişiler had cezasını gerektiren büyük günahlar ya da suç işlediklerinde birileri onlara şefaatçi olduğu için ceza almazlar. Bu tutum da onların ihtirasının artmasına ve suç işlemeye devam etmelerine neden olur. Hatta başkalarının da suç işlemeye meyletmesine neden olurlar. Bu hastalığın ilacı kesin bir dille sultanın çevresindekilere suç işlememelerini söylemesi ve bu konuda kimseye şefaat edilmeyeceğini bildirmesidir. Yedinci sınıftaki insanlar tabiatında zulüm ve öldürme olan taşralı ve dağlılardır. Bu kişilere öldürme dışında başka hiçbir şey tat vermez ve birbirlerini de korurlar. Bunlarla başa çıkmak oldukça zordur, çünkü ceza ve tedip bu konuda çok az fayda verir. Böylelerini savaşta ve cihatta kullanmak en doğrusudur. Sekizinci ve son sınıfta

ise toplumda zayıf ve alt tabaka görülen ancak hırsızlık, gaspçılık, malda sahtecilik ve aldatma yapan kişiler vardır. Sultan bu türden insanların haksızlıklarıyla uğraşmaz ve onları muhtesibine yönlendirir.[44]

Abbâsî'nin buradaki anlatısının mezâlimle doğrudan irtibatını kurmak zor olsa da Mâverdî'nin üzerinde sıklıkla durduğu mezâlim yetkilisinin bir görevi olarak tarafların şevâhid-i hâlinin araştırılması ve buna göre onlara muamelede bulunulması şeklindeki izahları göz önüne alındığında bu anlatı anlamlı hale gelmektedir. Mâverdî, mezâlim şikayetine konu olan tarafların toplumdaki konumları, daha önce ilgili şikayetle alakalı bir suç geçmişlerinin olup olmaması ve bulundukları çevre gibi durumları şevâhid-i hâli gözetmek şeklinde ifade etmiştir. Ancak bu durumların farklılaşmasıyla taraflara nasıl davranılacağına dair ayrıntılara girmemektedir. Abbâsî'nin bu tasnifi, mezâlim yetkilisinin toplumun farklı kesimlerinden ve farklı tabiatlara sahip insanlara karşı nasıl davranması gerektiğine dair tavsiyeleri içerir ve bu anlamda, Mâverdî'nin şevâhid-i hâli gözetmeye yönelik telkinlerini ilm-i firâset üzerinden açıklama çabası olarak da görülebilir. Firâset, bir kimsenin dış görünüşü, beden yapısı gibi özelliklerinden hareketle onun ahlâk ve karakteri hakkında tahminde bulunma becersini ifade etmektedir.[45] Yaptığı tasnifin akabinde mezâlim yetkilisinin basiret ve firâset sahibi olması gerektiğine vurgu yapması da bu kanıyı güçlendirmektedir. Ayrıca, Müslüman yöneticilerin baktığı davalardan verdiği örneklerin ortak özelliği, bunların, yöneticilerin firâseti, dikkati ve meselenin aslını bulabilmek için girdikleri gayret sayesinde çözülmüş olmasıdır.

Abbâsî'nin verdiği birinci örnek, iddiası dışında elinde bir delil olmaksızın biriktirdiği parayı karısının çaldığını düşünen kocanın, karısını Halife Mansur'a şikayet etmesini konu alan bir davadır. Halife, adamın karısının bir dost edindiğini ve kocasının malını dostuna verdiğini sezimler (*hads*) ve buna göre bir plan yapar. Neticede adamın karısının kocasının parasını dostuna verdiği ortaya çıkar ve Halife Mansur'un sezgisi doğrultusunda olay vuzuha kavuşur.[46] İkinci örnekte, parmağında bir yüzük olan kesik bir

---

44 Süyûtî, *Târîhü'l-hulefâ*, 1887, 88-90; Abbâsî, *Âsârü'l-üvel (Bulak Baskısı)*, 76-78.

45 Kavram hakkında daha geniş bilgi için bkz. Salim Öğüt - Süleyman Uludağ, "Firâset", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/116-118.

46 Abbâsî, *Âsârü'l-üvel*, 1(1)/170-171.

kadın eli iki tuğlayla birlikte bir çuvalın içerisinde balıkçının ağına takılarak Dicle'den çıkar. Mesele kendisine bildirilince Halife Mu'tasım konunun çözülmesini emreder ve neticede uzun ve zor araştırmalar neticesinde katil bulunur.[47] Üçüncü örnek, Adudüddevle zamanında bir kumandanın evli bir kadına musallat olması, kadının durumu kocasına haber vermesi ve ikisinin bir plan yaparak komutanı öldürmeleri, durumdan habersiz olan askerlerin komutanlarının kayıp olduğunu Adudüddevle'ye bildirmeleri ile başlar. Adudüddevle, komutanın öldürülmüş olabileceğinden şüphelenir ve en son gittiği bölgenin müezzini üzerinden meseleyi aydınlığa kavuşturur.[48] Dördüncü örnekte ise Halife Mu'tazıd işçileri teftiş ederken gözü bir çalışana takılır ve sürekli onu seyreder. Daha sonra onun falakaya yatırılmasını emreder ve sahip olduğu parayı nereden kazandığını sorar. Birkaç falakadan sonra adam bin dinar parası olduğunu ve bunu bir adamı öldürerek elde ettiğini itiraf eder. Çevresindekiler halifenin, daha önce görmediği bir adamın suçlu olduğunu anlayacak kadar basiret ve firâset sahibi olmasına hayran kalırlar.[49]

Abbâsî'nin mezâlim bölümünün hacim olarak üçte birlik kısmı yöneticinin adaletini temsil etmesi cihetinden mezâlimin önemine ayrılmış; diğer üçte birlik kısımda ise yukarıdaki tasnife yer verilmiş ve son kısımda ise bu tasnife bağlı olarak davaları çözümünde yöneticinin firâsetinin etkisine vurgu yapan örnekler seçilerek aktarılmıştır. Onun bu anlatısı yöneticinin sahip olması gereken bir özellik olarak firâseti konu edinmiş görünmektedir. İbn Nübâte el-Mısrî de (ö. 768/1366) eserinde benzer bir anlatıya yer verir. Ancak o ilm-i firâseti, sultanın halkla ilişkisi bağlamında daha çok pratik felsefeyi konu alan eserlerin diliyle ele almıştır.[50] Burada mezâlim oturumlarına yöneticinin halkla iletişim kurma araçlarından birisi olarak yer verilmiş ve sultana, halkın farklı kesimlerine nasıl davranacağı gösterilmeye çalışılmıştır. Devvânî'nin mezâlim risalesi de mezâlim yetkilisinin firâsetine vurgu yapması açısından bu kabilden değerlendirilebilir.[51]

---

47 Abbâsî, *Âsârü'l-üvel*, 1(1)/171-173.

48 Abbâsî, *Âsârü'l-üvel*, 1(1)/173-176.

49 Abbâsî, *Âsârü'l-üvel*, 1(1)/176.

50 İbn Nübâte, sultanın halkla ilişkisi (fî siyâseti'l-melik li-âmmetihi) başlığı altında mezâlim oturumlarını konu edinir. Bkz. İbn Nübâte, *el-Muhtâr min kitâbi Tedbîri'd-düvel*, 187-208.

51 Devvânî, *Risâle der divân-ı mezâlim*, 4989/7, 61b.

III. MEZÂLİMİN USÛL-İ FIKIHLA TEMELLENDİRİLMESİ VE FURÛ FIKIH İÇİNDE ELE ALINMASI: KARÂFÎ (ö. 684/1285)

Mâverdî'nin mezâlim anlatısını devam ettiren müellifler içerisinde en ayrıcalıklı yere sahip olması gereken müellif, Memlükler döneminde yaşayan Mâlikî fakihi Şehâbeddin el-Karâfî'dir. Memlük ilmi çevresinde yetişen Karâfî'nin eserlerinde övgüyle bahsettiği Mâlikî fakihi İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) ve döneminin Şâfiî otoritelerinden olan İzzeddin b. Abdüsselâm'ın (ö. 660/1262) onun ilmi tasavvurunun oluşmasında önemli bir yeri olmuştur.[52] Öyle ki İbn Abdüsselâm'ın 639/1241 yılında Kahire'ye gelişinden vefatına kadar Karâfî onun ilim halkasından ayrılmamıştır.[53] Bu birlikteliğin Karâfî'nin Şâfiî fıkhında derinleşmesinde ve bazı konularda Şâfiî mezhebinin görüşünü tercih etmesinde etkisi vardır. Hatta Karâfî, Şâfiî mezhebinin görüşlerini tercih ettiği için sonraki Mâlikî fakihler tarafından eleştirilmiştir.[54] Bu nedenle Karâfî'nin bir Şâfiî olan Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'sine bolca atıfta bulunması bizi şaşırtmamalıdır. O üç farklı eseri *el-İhkâm*, *ez-Zahîre* ve *Nefâisü'l-usûl*'de Mâverdî'nin mezâlim anlatısına yer vermiştir. Bununla birlikte Karâfî, oluşturduğu farklı bağlamlarda Mâverdî'nin mezâlim teorisine doğrudan katkılarda bulunmuştur.

Karâfî'nin mezâlim teorisine katkılarına geçmeden önce Nielsen'in Mâverdî'nin mezâlim teorisinin takibiyle ilgili iddialarını tekrardan hatırlamak gerekir. Nielsen'e göre Mâverdî'nin mezâlim teorisi, sünnî hilâfeti meşrulaştırma gayesiyle kaleme alınan bir

---

[52] Müellifin hayatı, eserleri ve ilmi çevresi hakkındaki açıklamalar için bkz. Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī* (Leiden: Brill, 1996), 1-15; Hacı Yunus Apaydın, "Karâfî, Şehâbeddin", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/24/394-395; Hatice Boynukalın Şenkardeşler, *Şehâbeddin Karâfî'nin Fıkıhtaki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 53-88; Muhammed Erkam Uyar, *Maslahat ve Siyaset Görüşleri Bağlamında Karâfî'nin Tazir Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 15-20.

[53] Jackson, *Islamic Law and the State*, 9-13; Apaydın, "Karâfî, Şehâbeddin", 24/394-395.

[54] İbn Ferhûn, kadının davaya şahitlik yapan kişilere şahitliklerini eda etmeleri için sorduğu soruya şahitlerin "Evet" diye cevap vermesinin Mâlikî mezhebine göre yeterli olacağını Şâfiîler içinse yeterli olmayacağını söylemiştir. Devamında da Karâfî'nin eserinde şahitliğin edası ve kabulü ile ilgili zikrettiği hususların Mâlikî mezhebi için şart olmadığını dile getirmiştir. İbn Ferhûn, Karâfî'nin zikrettiği hususların Şâfiî mezhebine ait olduğunu ve müellifin bu görüşü onlardan aktarmış olabileceğini dile getirmiştir. Ona göre Karâfî, Mâlikî mezhebinin kavaidine aykırı olmadığını düşündüğü birçok meseleyi Şâfiîler'den aktarmış olsa da bunların birçoğu mezhebin delillendirmesine muhaliftir. Bkz. İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm*, 1/318.

reform girişiminin parçasıdır. Sonraki müelliflerin bu tür bir gayesi olmadığı için onun mezâlim bölümüne atıfları giriş kısmındaki genel ilkelerle sınırlı kalmıştır. Nüveyrî gibi daha geniş alıntılarda bulunanlar ise herhangi bir katkı yapmadan; hatta aktarılan bu bilgilerin mezâlimin ideal bir tasavvuru mu yoksa mevcut işleyişi mi olduğuna değinmeden meseleyi ele almışlardır.[55] Nielsen, Karâfî'nin *el-İhkâm*'ını da bu bağlamda ele almış ancak diğer eserlerini muhtemelen görmediği için bunlara bir referansta bulunmamıştır. Sonraki araştırmacılar ise Karâfî'nin mezâlime dair anlatısını Mâverdî'yle ilişkilendirmek yerine siyâset-i şer'iyye literatürünün bir parçası olarak el almaktadırlar.[56] Nielsen'in bu iddiasının aksine Karâfî, *el-İhkâm*'da oluşturduğu bağlam içerisinde Mâverdî'nin yargı müesseseleri ayrımını temellendirmekte ve mezâlimin bu ayrımdaki yerini belirginleştirmektedir. *Nefâisü'l-usûl*'de ise mezâlimi maslahat düşüncesinin tezahürü olarak ortaya çıkan bir müessese şeklinde tasvir etmek suretiyle onu fıkıh usûlü içeresinde temellendirmeye girişmiştir. Fürû fıkıh eseri *ez-Zahîre*'de ise genel anlamda yargı müesseselerinin sahip olduğu farklı yargı yetkilerinin, özelde de mezâlimin yargı yetkisinin İslam hukukunun genel çerçevesine uygun olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Karâfî, Fahredîn er-Razî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl*'ü üzerine yazdığı *Nefâisü'l-usûl* adlı şerhte mezâlim yetkisine maslahat-ı mürsele delili içerisinde yer vermektedir. Mâlikîler dışında diğer mezheplerin maslahat deliline mesafeli olduğu iddiasını ele aldığı "tenbîh" içerisinde, bu iddianın gerçeği yansıtmadığını ifade etmiştir.[57] Karâfî'ye göre diğer mezhepler de maslahata binaen hüküm verirler ancak bunu "münasebete" dayandırırlar. Maslahat deliline en uzak olduklarını iddia eden Şâfiî fakihler bile maslahatın temel ilkelerinden hareketle hüküm verirler, hatta onun sınırlarını dahi aşarlar. Buna örnek olarak Cüveynî'yi (ö. 478/1085) zikreden Karâfî, onun *el-Gıyâsî*'de hakkında hüküm verilmemiş meselelerde görüş beyan ettiğini, bunun da maslahat-ı mürseleden başka bir şeye

---

55 Nielsen, *Secular Justice*, 31.

56 Mohammad Fadel, "State and Sharia", *The Ashgate Research Companion to Islamic Law*, ed. Rudolph Peters - Peri Bearman (Surrey: Ashgate, 2014), 98-99; Asım Cüneyt Köksal, *Fıkıh ve Siyaset Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 38-44. Bu konu tezin dördüncü bölümünde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

57 Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, 9/4095.

dayanmadığını ifade eder. Hatta Cüveynî'nin bazı meseleler[58] hakkında külli nas bulunmasına rağmen buna aykırı hüküm verdiğini dile getirir. Karâfî, Cüveynî'nin eserinde bu kabilden çokça görüş olduğunu ve bir Mâlikî fakihin bile maslahata dayanarak bu şekilde hüküm vermeye cesaret edemeyeceğini belirtir. Neticede Karâfî, asıl Şâfiîler'in maslahat ehli olduğunu söylemenin daha doğru olacağını ifade etmiştir.[59]

Karâfî, Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'sini de bu bağlamda ele almıştır. Mâverdî'nin eserinde imâmet, vezâret, hisbe ve mezâlim şeklinde bir yetki (velâyet) ayrımına gittiğini; mezâlim yetkisini, kazâ yetkisine muhalif olarak inşa ettiğini ifade etmiştir. Ayrıca vezirliği de tenfîz ve tefvîz diye ikiye ayırdığını kaydetmiş, bu yetkilerin her biri için farklı şartlar öne sürdüğünü belirtmiştir.[60] Karâfî burada özelikle Mâverdî'nin mezâlim ve kadı mahkemesi ayrımına odaklanmaktadır. Mâverdî'ye göre mezâlim yetkilisinin kadıya mubah olmayan bazı hükümler verebileceğini ifade eden Karâfî, onun emârelerden hareketle töhmetin oluşması sebebiyle zanlıya bazı yaptırımlar uygulayabileceğini ve onu ta'zirle cezalandırılabileceğini söylemiştir. Hükümlerdeki bu kabilden genişliğin (*tevessu'*) Mâlikîler açısından bile çok azının geçerli olabileceğini belirtmiştir. Karâfî, son olarak devlet yönetimi ile ilgili bu tür bir yetki ayrımının temelinin "cinsine itibarla şeriatın uygun gördüğü maslahattan başka bir şey olmadığını" ifade etmiş ve Mâlikîler'in de maslahat-ı mürsele ile kastının bu olduğunu söylemiştir.[61]

Karâfî yukarıdaki pasajda genel itibariyle bu yetki ayrımını ve mezâlimle kadı mahkemesi arasındaki farkları kabul etmiyor gibi bir görünse de diğer eserlerinde bu ayrımı ve farklılıkları, kendi mezhebi açısından temellendirecek kadar benimsemiştir. O, *el-İhkâm*

---

[58] Karâfî, Cüveynî'ye ait beytülmâlin gelirlerinin eksilmesi durumunda devlet başkanının yeni vergiler koyabileceğine dair görüşün Hz. Peygamber'in "Malda zekat dışında başka bir hak yoktur" hadisiyle çeliştiğini söylemiştir. Karâfî'nin Cüveynî'ye ait bu kabilden aktardığı diğer görüşler şunlardır: İhtiyaç durumunda fâsık ve düşmanlardan devlet başkanının yardım talep etmesi, devlet başkanlığı için bazı durumlarda Kureyşîlik ve müctehidlik şartının kaldırılması, fasıkın devlet başkanı olabilmesi, kifayet şartını taşıyan Kureyşli olmayan kişinin bu şartı taşımayan Kureyşliye tercih edilmesi. Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, 9/4096-4098. Ayrıca bkz. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 42.

[59] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, 9/4098.

[60] Vezirliğin bu ayrımının mahiyetine ve Abbâsîler dönemi uygulamasına yönelik bir değerlendirme için bkz Hançabay, *Abbâsîler Döneminde Vezirlik*, 53-58.

[61] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, 9/4098.

fî temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm adlı eserinde mezâlimi de içine alacak şekilde bu yetki ayrımına yer vermektedir. *el-İhkâm*, müellifin kendi ifadesiyle fetva, hüküm, kadı ve devlet başkanının tasarrufları konularında dönemindeki meslektaşlarıyla aralarında geçen uzun tartışmalarda kendi görüşlerini ve bunların delillerini ortaya koymak için kaleme alınmıştır.[62] Eser, bu konulara ilişkin kırk soru ve bunların cevapları şeklinde bir üslupla telif edilmiştir. Karâfî, bu konuları Hz. Peygamber'den sadır olan fiilleri tasnif ederek temellendirmeye çalışır. Buna ilişkin 25. Sorunun cevabında Hz. Peygamber'in tasarruflarını risalet, nübüvvet, fetva, kazâ ve imâmet şeklinde ayırarak bu tasarrufları arasındaki farkları ve birbirleriyle ilişkilerini ortaya koymaya çalışır. Müellife göre Hz. Peygamber'in fiillerinin doğru anlaşılabilmesi için öncelikle onun bu fiilleri Allah'ın elçisi olarak mı, bir müftî olarak mı ya da kadı veya devlet başkanı olarak mı yaptığının belirlenmesi gerekmektedir.[63]

Buna göre Hz. Peygamber elçilik görevi yapıyorsa Allah'ın vahyini insanlara iletiyordur. Müftîlik görevi yaptığında vahyin anlamını kurallar biçiminde insanlara aktarıyordur. Hâkim olarak görev yapıyorsa kendisine sunulan delillerden hareketle bir hüküm inşa ediyordur. Son olarak devlet başkanı olarak bir tasarrufta bulunuyorsa kazâ, risalet ve fetvâya ilave bir tenfiz yetkisiyle toplumun maslahatını göz önüne alarak hüküm inşa ediyordur. Karâfî'ye göre Hz. Peygamber'den sonra İslam ümmetinin farklı kesimleri onun bu tasarruflarını tevarüs etmiştir. Kârîler ve muhaddisler onun tebliğ görevini, kadılar yargı görevini, müftîler fetva görevini ve halifeler de onun halkın maslahatını dikkate alarak onları yönteme görevini miras almışlardır.[64]

Karâfî, Hz. Peygamber'in tasarruflarını ve onları miras alan görevlileri tasnif ettikten sonra 33. soruda hüküm verme yetkisi ve hükmünü uygulatma yetkisi açsından yetkilerin farklılaşıp farklılaşamayacağı sorusunu gündeme getirmektedir. Bu konuda insanların sahip olduğu tasarruflara göre farklı yetkilere (velayât) sahip olduğu hususunda önceki alimlerin ittifak ettiğini belirten Karâfî, bu farklı yetkileri açıklamaya koyulmuştur. Müellif, esas itibariyle Mâverdî'nin velâyetler şeklinde ele aldığı başlıkları çok daha kısa

---

62 Karâfî, *el-İhkâm,* 30-33.

63 Karâfî, *el-İhkâm,* 99.

64 Karâfî, *el-İhkâm,* 99-109; Ayrıca bkz. Fadel, "State and Sharia", 98-99.

ancak hüküm ehliyeti ve verilen hükmün tenfizi açısından ele alıp daha geniş bir tasnife tabi tutmuştur.

Buna göre yetki sahiplerini hüküm ehliyeti ve verdiği hükmü tenfiz etme açısından en üstününden en düşüğüne doğru on beş başlıkta sıralamıştır. Bu açıdan en üstün yetkili devlet başkanıdır (*el-imâmetü'l-kübrâ*). En düşüğü ise iki kişi arasında hükmü bağlayıcı hakemdir. Bunun dışında sadece yargılama olmaksızın hüküm inşa eden ya da verilen hükmü infaz eden yetkileri de bu sıralama içine dahil eder. En yüksek yetki sahibi olarak devlet başkanını ilk sırada zikreder ve devlet başkanının yetkisinin hem yargıyı hem de siyâset-i âmmeyi kapsadığını ifade eder. İkinci sırada vezirliği zikrederken devlet başkanına göre daha sınırlı bir yetkiye sahip olsa da tefvîz vezirinin yargı ve siyâset-i âmme yetkisi olduğunu belirtir. Üçüncü sırada halife ile birlikte bulunan sultanları iklim emîri olarak zikreder. Bunların da hâkim oldukları bölgede yargı, siyaset, ordunun tanzimi, ganimet paylaşımı, devlete ait malların dağıtımı konusunda imam/halifeyle aynı yetkilere sahip olduğunu dile getir. Dördüncü sırada bu emîrlerin tefvîz vezirlerini zikreder ve bu emîrler halifenin izniyle bir tefvîz veziri tayin ederse onun da bu yetkilere sahip olacağını ifade eder. Beşinci sırada kadıların tayini ve haraç toplama hariç olmak üzere orduların idaresi, halkın idaresi ve devletin korunması görevlerini yerine getiren özel yetkili emîrlerin Mâlikî mezhebine göre yargı yetkisine sahip olduğunu ifade eder.[65] Altıncı sırada ise kazâ yetkisini ele alır. Karâfî, bu yetkiyi kısa bir şekilde şu ifadelerle açıklar: "*Bu yetki sadece hüküm vermeyi kapsar ve önceki sıradakilerden farklı olarak diğer yetkileri kapsamaz. Bu (kazâ), olay (içtihada açık) ihtilaflı veya henüz olmamışsa ve daha önce fetva ve hüküm verilmemiş bir konuysa dahi ihtilaflı olmaya uygun konularda hüküm inşa etmeyi ifade eder. Aynı zamanda hakkında (ihtilaf olmayan içtihada kapalı) ittifak edilen konularda verilen hükmün tenfizini de ifade eder.*"[66] Karâfî'nin buradaki ifadeleri, kazâ yetkisinin sadece hüküm vermeyi kapsadığını, öncesinde zikrettiği diğer devlet görevlilerinin ise kazâ yetkisinin yanında başka görevlerinin de olduğunu açıkça belirtmiştir. Aynı zamanda kazâ yetkisinin ihtilaflı konularda hüküm inşa etmeyi, ittifakla sabit hükümler de ise tenfîz yetkisini kapsadığını ifade etmektedir. Karâfî'ye göre tenfîz yetkisi esas itibariyle kazâ yetkisinin bir

---

[65] Karâfî, *el-İhkâm*, 162-166.

[66] Karâfî, *el-İhkâm*, 166.

parçası değildir; bu yetki siyâset-i âmmeden sorumlu devlet başkanına ve onun yetkilerini devrettiği kişilere aittir. Kazâ içinse bu tenfiz yetkisi devlet başkanının izniyle tahakkuk eden ilave bir yetkidir.[67]

Karâfî, mezâlimi bu yetkilerin ardından yedinci sırada ele alır ve bu yetkiyi ilk ihdas edenin Abdülmelik b. Mervân olduğunu, onun mezâlim oturumu için belirli bir gün belirlediğini ve gelen müşkil davaları İdris el-Evdî'ye havale ettiğini aktarır. Mezâlimin kadılarla aynı yetkiye sahip olduğunu ancak hüküm verme yöntemi açısından farklılaştığını ifade eder. Bu nedenle mezâlim yetkilisinin karîne ve şevâhid-i hâli dikkate alma gibi birçok yönden kadılardan farklı yöntemlere sahip olduğunu söyleyen Karâfî, buna dair daha geniş açıklamaları fürû fıkıh eserinde ele aldığını belirtir. Son olarak ise mezâlim yetkisinin bundan önce sıraladığı kazâ yetkisinde olduğu gibi ihtilaflı konularda hüküm inşa ettiğini ve ittifakla sabit hükümleri tenfiz ettiğini zikreder.[68]

Karâfî, *el-İhkâm*'da belirttiği gibi bu yetkilere ve özellikle mezâlime dair daha geniş bilgilere fürû fıkıh eseri *ez-Zahîre*'nin "Edebü'l-kâdî" bölümünde yer vermiştir. Bu bölüm içerisinde *el-İhkâm*'da yaptığı gibi devlet idaresi ve yargı yetkilerini (velâyât) tekrardan sıralamış, ancak burada sadece sekiz farklı yetkiden bahsetmiştir. Daha az yetkiden bahsetmesine karşın bu yetki sahiplerine dair açıklamaları *el-İhkâm*'a göre daha geniş tutmuştur ve buradaki çoğu açıklama Mâverdî'den iktibas edilmiştir.[69] Uyar'ın tespitine göre Karâfî bu yetkileri ve özellikle siyasî idarecilerin sahip olduğu özel yetkileri maslahat prensibi ile ilişkilendirerek temellendirmiştir.[70] Bu açıdan bakıldığında Mâverdî'nin *el-*

---

[67] "*Hâkim, hakim olması açısından ancak hüküm inşa etme yetkisine sahiptir, hükmü infaz etme kuvveti onun hâkim olmasının üstünde bir şeydir. İnfaz etme görevi kendisine verilen kimsenin yetkisi yüksektir.*" Bkz. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *İhkam: Fetvaların Ahkamdan, Kadı ve Devlet Başkanı Tasarruflarından Ayrılması Üstüne*, çev. Yüksel Macit (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 76.

[68] Karâfî, *el-İhkâm*, 167-169. Karâfî'nin ele aldığı diğer yetkiler şunlardır: Sekizincisi, kadı nâibliği. Dokuzuncusu, hisbe yetkisi. Onuncusu, özel yetkili kadılık. On birincisi, hakemlik. On ikincisi, vergi toplama yetkilisi. On üçüncüsü, zekat belirleme görevlisi. On dördüncüsü, kadı kararını uygulamakla sorumlu sadece tenfiz yetkisine sahip görevliler. On beşincisi ise, bilirkişi, tercüman ve kâtip gibi ne hüküm ne de tenfiz yetkisi olmayan görevliler. Karâfî, *İhkam*, 169-176.

[69] *ez-Zahîre*'deki bu kısımın değerlendirmesi için bkz. Uyar, *Karâfî'nin Tazir Anlayışı*, 77-88.

[70] Uyar, *Karâfî'nin Tazir Anlayışı*, 83-85.

Ahkâmü's-sultâniyye'de velâyetlerle ilgili görüşleri Karâfî tarafından maslahat prensibi çerçevesinde temellendirilmiş olmaktadır.

ez-Zahîre'de mezâlim yetkisi kazâ ve hisbe yetkisi arasında altıncı velayet olarak ele alınmıştır. Mâverdî'ye referansla mezâlime atanan görevlinin sulta gücüne ve kadıların ilmi tutarlılığına sahip olması gerektiğini ifade etmiştir. Burada da mezâlimi ihdas eden kişinin Abdülmelik b. Mervân olduğunu zikrettikten sonra mezâlim yetkilisinin oturum için belirli bir gün belirlemesi, kapısını her kesimden insana açık tutması ve kadı, fakih, kâtip, zâbit ve şahitlerden oluşan beş sınıfın bu oturumda mutlaka bulunması gerektiğine yer vermiştir. Sonrasında mezâlimle kadı arasındaki on farka değinmiş, akabinde yine Mâverdî'ye atıfla mezâlimin dava usulünü özetlemiş, ancak tevkî'lerle ilgili kısma yer vermemiştir.[71]

Mâverdî'nin "Ahkâmü'l-cerâim" başlığında ele aldığı konular *ez-Zahîre*'de mezâlim yetkisi altında özel bir fasılda değerlendirilmiştir. Burada Mâverdî'nin üst düzey şurta görevlisinin ve kadının, suçlarının araştırılması ve yargılanmasıyla ilgili farklı yetkilere sahip olduğundan bahsettiği kısmı aktarmıştır.[72] Buraya kadarki kısım Mâverdî'nin ilgili bölümlerinden aktarımlar şeklinde ilerlemektedir. Sonraki kısımlar ise dört kaide ve bir temhid altında yukarıdaki kısımların fıkhî açıdan temellendirilmesine ayrılmıştır. İlk kaidede yukarıda zikredilen her bir velâyete o görevi layıkıyla yerine getirecek kişilerin atanması gerektiği vurgulanmaktadır.[73] İkinci kaidede maslahatların "zarûrât", "hâciyyât" ve "tetimmât (tahsiniyyât)" şeklinde farklı türlere ayrıldığına dikkat çekilmekte, maslahatın bu türlerinin farklı yetkilere göre değişiklik arz edebileceği adalet vasfı üzerinden örneklendirilmektedir.[74] Üçüncü kaidede devlet başkanlığı yetkisinden vasilik yetkisine kadar bütün yetkililerin yaptıkları tasarrufların, maslahatı elde etme ve mefsedeti ortadan

---

71 Karâfî, *ez-Zahîre*, 10/38-41.

72 Karâfî, *ez-Zahîre*, 10/41-42; krş. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 322-324.

73 Karâfî, *ez-Zahîre*, 10/42.

74 Karâfî'ye göre şahitlik için adalet zaruri bir maslahatır, çünkü şahitlerin âdil olmaması durumunda mallar ve canlar haksız yere tehlikeye atılmış olur. Ancak namaz imameti için adalet şartı hâcî bir maslahattır, çünkü imamın niyazının kabülü için âdil olması beklenir. Evlendirme yetkisine sahip kişi içinse adalet şartı, tamamlayıcı bir maslahattır, çünkü bu kişinin evlendirilecek kişiyle olan akrabalık bağı onu tehlikeye atacak bir işin içine sokmasına manidir. Dolayısıyla evlendiren kişi için adalet şartı tamamlayıcı bir şarttır. Karâfî, *ez-Zahîre*, 10/42-43.

kaldırmaya yönelik olduğu ifade edilmiştir. Bu bağlamda sıradan iki taraf, şüpheli taraf (müttehem) ve suçlular gibi birbirinden farklı değerlendirilmesi gereken kişiler hakkında hükümlerin de farklılaşması bu kaideyle ilintili görülmektedir.[75] Dördüncü kaidede ise mükellefiyetin genel ve özel şeklinde iki çeşidinin olduğu dile getirilmiştir. Buna göre namaz ibadeti gibi bütün müslümanların sorumluluğunda olan mükellefiyetler olduğu gibi kadı ataması, had ve ta'zirlerin uygulanması gibi sadece devlet başkanı ve onun naiplerinin sorumluğunda olan mükellefiyetler de bulunmaktadır.[76]

ez-Zahîre'de mezâlimin teorik çerçevesi için en dikkat çekici yer Karâfî'nin temhid olarak ele aldığı kısımdır. Müellif bu bölüme " *Yukarıda mezâlim yetkilisi ve ümerâü'l-cerâimin verdiği hükümlere sağlanan genişlik (tevsîa), şeriata muhalif değildir…*"[77] diyerek başlar ve sonrasında bu yetkiye sunulan genişliğin meşru çerçevede görülmesi gerektiğine dair ilkelere yer verir. Bu ilkelerin birincisi, toplumdaki bozulmanın (fesat) ilk asra nazaran çok daha fazla olduğu ve dolayısıyla hükümlerin de buna göre değişebileceğidir. Ancak bu hükümlerdeki değişim, Hz. Peygamber'in "Zarar ve zararla karşılık vermek yoktur." hadisi mucebince şeriatın külli kaidelerinin sınırlarının dışına çıkmamak kaydıyladır. Nitekim meşakkatin ortadan kaldırılmasına dair naslar da bunu tekit etmektedir. İkinci ilke, şeriatın itibar veya ilga ettiğine dair nas bulunmayan konularda maslahat-ı mürseleyle amel etmektir.

Üçüncüsü, zamana veya durumlara bağlı olarak hükümlerin değişeceği ilkesidir. Bunun örneği, şeriatta farklı davalar için şahit sayısının artıp eksilmesidir. Zina suçu sabit olması için dört şahit gerekirken, katil suçunun ispatı için iki erkek şahit yeterlidir. Bu suçların ispatı için şahit sayısının fazla olması cana yapılacak bir cezalandırmayı kapsaması sebebiyledir. Muameleye dair akitlerin ispatı içinse şahitlik şartı zaruret sebibiyle daha da esnetilmiştir. Aynı zamanda şahitlik şartları açısından bir davada şahitlik etmekle hadis rivayet etmek arasında hür olma ve sayı yönünden farklılıklar vardır. Karâfi'ye göre naslarda bu tür farklılıklar (mübâyenet) mevcuttur ve bunun sebebi nasların üstün maslahatlara yönelik külli kaidelere itibar etmesidir.

---

75 Karâfî, *ez-Zahîre*, 10/43-44.

76 Karâfî, *ez-Zahîre*, 10/44.

77 Karâfî, *ez-Zahîre*, 10/45.

Dördüncü ilke ise mezâlim ve ahkâmü'l-cerâimin kadı mahkemesinden farklılaştığı hükümlerin her biri hakkında özel bir delilin mevcut olduğudur. Hz. Peygamber'in bir gazvesinde casuslukla suçlanan bir kişinin casus olduğunu ikrar edene kadar cezalandırılmasını emretmesi, töhmet ehlinin cezalandırılabileceğine delildir. Aynı zamanda Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi kadı tayin etmek için gönderdiği menşûrdaki "Bazısı bazısından üstün olsa da Müslümanlar âdildir, ancak kazif suçu işleyen ve nesebi şüpheli kişiler hariç" ifadesi tezkiyesi yapılmamış şahidin şahitliğinin (şehâdetü'l-mestûrîn) geçerli olduğunun delilidir. Ayrıca Karâfî, Hanefî mezhebinin bu görüşle amel ettiğini, hatta âdil şahit bulunmadığı durumlarda Mâlikîler'in de bu görüşle amel ettiğini söyler. Mezâlim ve cerâim yetkilisinin de bu görüşle amel etmesinin evleviyetle geçerli olduğunu da belirtir.

Beşinci ilke, birincisiyle irtibatlı olarak fesâdü'z-zamânın hükmün değişmesine etki etmesiyle alakalıdır. Karâfî'ye göre, kendi döneminde yaşayan kadı ve yöneticiler ilk asırda bulunsalardı onların bu görevlere getirilmesi mümkün olmazdı. Çünkü kendi döneminde üstün olarak görülen bu kişiler ilk asır için bayağı kişilerdir ve onlara görev verilmesi fısktır. Ancak kendi dönemi için bu kişilerin yetkilendirilmesi zamanın değişmesiyle ortaya çıkan durumlar sebebiyle hükümlerin değişebileceğini göstermektedir.

Altıncı ilke, Allah'ın gönderdiği şeriatların zamanın değişmesiyle birbirinden farklılaşmasıdır. Karâfî'ye göre Hz. Âdem zamanında insanların durumlarının zayıflığı sebebiyle onların şeriatları kardeşlerin birbiriyle evlenmesinin mubah olması gibi birçok durum için genişlik vaz etmişti. Sonraki dönemde insanların durumları genişleyince bunlar yasaklandı, hatta İsrailoğulları'na elli rekat namazın farz kılınması, sebt yasağı,[78] hayvanların iç yağlarının yenmemesi gibi yasaklar şeriat kılındı. Sonrasında ise Karâfî'nin ibaresiyle "dünya ihtiyarladı ve ahir zaman geldi", insanların bedenleri zayıfladı ve nefisleri yumuşadı. Bu sebeple yasaklar kaldırıldı ve sorumluluklar esnetildi. Müellife göre bu durum

[78] Sebt kelimesinin İbrânîce'deki karşılığı şabattır (şabbat). İbrânîce'de şabat (şabbat) kelimesinin karşılığı olan sebt, yahudilerin cuma gün batımından cumartesi gün batımına kadar süren haftalık dinlenme gününü ifade eder. Sebt yasağı ise İsrâiloğullarının bu süre zarfında avlanma, pişirme, seyahat etme, ekip biçme, ateş yakma gibi bazı işleri yapmalarının yasaklanmasıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Salime Leyla Gürkan, "Sebt", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/256-258.

da hükümlerin ve şeriatların zamanın ve şartların değişmesiyle farklılaşabileceğini göstermektedir.[79]

Mâverdî *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'de devlet başkanı olarak halifenin devlet yönetimine dair tüm yetkileri elinde bulundurduğunu, bununla birlikte bu yetkileri diğer bazı devlet görevlilerine tevdi edebileceğini aktarmıştır. Bunlar içerisinde yargı görevi de esas itibariyle halifenin uhdesinde olduğu için kendi yargılamada bulunabildiği gibi bu göreve ehil başka birisini yetkilendirebilmektedir. Yargı görevi kadı olarak nitelendirilen yetkili tarafından icra edildiğinde o, içtihadı ve mezhebinin çizdiği sınırlar çerçevesinde yetki sahası ve ispat yöntemleri açısından belli sınırlamalara tabidir. Yargı görevi kadı dışında bir görevli tarafından icra edildiğinde ise yetki sahası ve ispat yöntemleri açısından bu sınırlandırmalar bu kişinin sahip olduğu sulta gücüne bağlı olarak belli ölçüde -geniş şer'îlik çerçevesinde- esnemektedir. Esas itibariyle kadı ile diğer yargı görevlileri arasındaki bu farklılık adlî teşkilât içerisinde diğer yargı müesseselerinin varlığının meşruiyet kaynağıdır. Mâverdî'nin, devlet başkanının yetkileri ve yargı müesseseleri ayrımını fıkıh usulü zemininde belirgin bir temellendirmeye tabi tuttuğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Bu noktada devreye Karâfî girmiştir. Karâfî devlet başkanının tasarruflarına ve adlî teşkilât içerisindeki yargı müesseseleri ayrımına dair Mâverdî'nin yukarıda belirtilen çerçevesini, Hz. Peygamber'in tasarruflarını tasnif ederek ve fıkıh usulünün temel bir kavramı olan maslahatı kullanarak sistemli bir şekilde temellendirmeye gitmektedir.

Karâfî, Hz. Peygamber'in tasarruflarını tasnif ederek bu tasarrufların farklı kesimler tarafından tevarüs edildiğini, halifelerin de Hz. Peygamber'in devlet başkanı olarak yaptığı tasarrufları miras aldığını belirtmiştir. Bu tasarruf yetkisi toplumun maslahatını gözetmek üzere kurulduğu için bu cihetten verilen hükümler sabit ve kalıcı olmayıp sonraki devlet başkanlarının iradeleriyle yeniden belirlenebilmektedir.[80] Karâfî, devlet başkanının yetkilerini Hz. Peygamber'in tasarruflarıyla irtibatlandırarak temellendirdikten sonra bu yetkilerin farklı devlet görevlileri tarafından icra edilmesi meselesini gündeme getirmiş ve *el- İhkâm*'ın 33. sorusunda bu meseleye eğilmiştir. Burada Karâfî, yetkinin (velayet) hüküm

---

79 Karâfî, *ez-Zahîre*, 10/45-47.

80 Apaydın, "Siyâset-i Şeri'yye", 37/299-300.

inşa etme, hükmü uygulama ve bu hükmün kapsamı -genel ve özel olması- açısından farklılık arz edebileceğini ifade etmektedir. *ez-Zahîre*'de de benzer bir tasnife yer veren müellif, özellikle idarecilerin sahip olduğu özel yetkileri maslahat prensibi ile ilişkilendirerek temellendirmektedir. Benzer şekilde *Nefâisü'l-usûl*'de de bu yetki ayrımının maslahat prensibi üzerinden temellendirildiğini belirmiştir.

Karâfî, kazâ yetkisi de dahil olmak üzere farklı yetkilerin halife, vezir, emîr, kadı ve muhtesib gibi devletin çeşitli görevlileri tarafından icra edilmesini maslahat ve Hz. Peygamber'in tasarrufları üzerinden temellendirdikten sonra mezâlim ve kazâ yetkisini özel olarak birbiriyle kıyaslamak suretiyle ele alır. Kadı mahkemesinin sahip olduğu kazâ yetkisi tam anlamıyla iki taraf arasında hüküm vermeyi ifade eden yargıyı kapsamaktadır. Kadının verdiği hükmü uygulatması anlamında tenfiz gücü ise halifenin iznine bağlı ilave bir yetki olarak tasvir edilmiştir. İlginç bir şekilde mezâlim yetkisi de iki taraf arasında hüküm vermeyi ifade eden bir yargı yetkisi olarak konumlandırılmıştır. Mezâlim sorumlusunu kadıdan ayıran özellik ise ondan farklı hükümler vermesi ve tenfiz gücüdür.

Bu noktada Karâfî'nin mezâlim anlatısında Mâverdî'den farklılaşan bazı yönler dikkat çekmektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi Karâfî, açıkça referans vererek Mâverdî'den alıntılar yapmıştır. Mezâlim kısmıyla ilgili alıntıladığı yerler kadar aktarmadığı yerler de önem ifade etmektedir. Karâfî, Mâverdî'den mezâlim görevlisinin özellikleri, mezâlim oturumunun gereklilikleri, kadı ve mezâlim yetkilisi arasındaki farklar ve tevkî'ler kısmı dışarıda kalacak şekilde dava usulü ile ilgili kısımları alıntılamıştır, ayrıca mezâlimin yetki sahasına giren konuların ele alındığı on maddeyi de aktarmamıştır. Gerek diğer velâyetler gerekse mezâlime dair açıklamaları dikkate alındığında bunun bilinçli bir tercih olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Karâfî kazâ yetkisinde olduğu gibi mezâlim yetkisini de iki taraf arsındaki anlaşmazlıklar hakkında hüküm vermek şeklinde görmektedir. Onları ayıran özellikler ise hüküm verirken kullandıkları ispat yöntemleri ve tenfiz gücüdür. Netice itibariyle Mâverdî, mezâlimle kadı mahkemesini, yetki sahası ve dava usulü açısından farklılaşan iki ayrı müessese olarak görürken Karâfî, dava usulü ve tenfiz gücü açısından farklılaşan iki ayrı müessese olarak görme eğilimindedir.

Karâfî'nin mezâlim teorisine en önemli katkısı onu usûl-i fıkhın bir parçası olarak temellendirmesidir. Müellif, devlet ve yargı görevlilerinin farklı yetkilerini Hz. Peygamber'in tasarrufları ve maslahat prensibi üzerinden temellendirdiği gibi mezâlim

yetkisine de yine maslahat üzerinden bir arka plan sunmaktadır. Karâfî, Mâverdî'nin farklı yerlerde ele aldığı mezâlim sorumlusu ve cerâim sorumlusunu (*vülâtü'l-cerâim*) "velâyetü'l-mezâlim" başlığı altında incelemiş ve bunların sahip olduğu yetkileri ortak bir bağlamda temellendirmiştir. Mezâlim ve cerâim sorumlusuna tanınan bu yetkiyi "tevsi'a" olarak nitelendiren müellif, bunun şeriata muhalif olmadığını açıkça ifade etmiştir. Mâverdî'nin "vücûb" ve "cevâz" kavramları üzerinden açıkladığı bu yetki, Karâfî de karşımıza "tevsi'a" olarak çıkmaktadır. Mâverdî, mezâlim sorumlusunun geniş şer'îlikle (cevâz) amel etmesini "mezâlimin aslah fikri üzerine mebni oluşu"[81] ile ilişkilendirirken zımnen bunun maslahatın bir gereği olduğunu söylese de Karâfî, mezâlim ve cerâimin kadıdan farklılaşmasını doğrudan maslahat prensibiyle ilişkilendirmiş ve buna dair geniş açıklamalarda bulunmuştur. Yukarıda kendisinden özetle aktarıldığı gibi fesâdü'z-zaman, şeriatın temel ilkelerini gözetme, var olan bir şer'î hükme dayanma, zamanın ve şartların değişmesiyle ahkâmın değişmesi gibi maslahatın temel kaidelerinden hareketle Karâfî, mezâlim sorumlusunun farklı hükümler vermesine meşrû bir çerçeve çizmiştir.

Karâfî'yi önemli kılan bir diğer husus da yukarıda ifade edilen farklı velâyetleri ve özellikle mezâlim ve cerâim gibi doğrudan kazâ yetkisinin bir parçası olan velâyetleri bir fürû fıkıh kitabının içerisinde işlemiş olmasıdır. Her ne kadar Mâverdî'nin *el-Hâvî'l-kebîr*'i ve Simnânî'nin (ö. 499/1106) *er-Ravzatü'l-kudât*'ı[82] gibi eserlerin içerisinde devlet başkanının yetki ve sorumluluklarına dair bilgilere yer verilmiş olsa da fürû fıkıh eserleri içerisinde bir yargı müessesesi olarak mezâlime yer veren ilk müellif Karâfî'dir. O, *ez-Zahîre* isimli fürû fıkıh eserinin "Edebü'l-kâdî" bölümü içerisinde yargı yetkisine sahip velâyetleri sıraladığı başlığın altında mezâlim yetkisini de ele almıştır. Ahkâm-ı sultâniyye literatürünün bir parçası olarak görülen ve fürû fıkıh metinlerinde konu edinilmeyen mezâlimin, Karâfî tarafından fürû fıkıh kitabı içinde ele alınması öncesinde görülmemiş bir girişimdir. Ne yazık ki bu girişim sonraki müellifler tarafından takip edilmemiştir.[83] Karâfî, mezâlimi kadıdan farklılaşan şer'î bir yargı yetkisi olarak konumlandırsa da eserinin

---

[81] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 149.

[82] Eser hakında yapılan bir çalışma için bkz. Halime Çınar, *Simnânî'nin "Ravzatü'l-Kudât" Adlı Eseri ve Hanefî Edebü'l-Kâdî Literatüründeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

[83] Her ne kadar İbn Ferhûn ve Trablusî eserlerinde Kârafî'ye atıfla mezâlime yer verseler de ileride açıklanacağı üzere onun kurduğu bağlamdan farklı hatta ona karşı bir şekilde meseleyi ele almışlardır.

içeresindeki fürû meselelerine bunu yansıttığını, bu farklılıkları belirttiğini ya da buna işaret edecek bir gönderme yaptığını söylemek mümkün değildir. Ancak modern literatürde fürû fıkıh kitapları, İslam hukukunun resmî metinleri olarak görülüp burada sadece şer'î mahkemelerle alakalı konulara yer verildiği iddiası göz önüne alındığında mezâlimin bir şekilde bu eser içerisinde ele alınması oldukça önemli bir girişim olarak görülmelidir.

Yukarıdaki bilgiler ışığında Karâfi'nin, Mâverdî'nin mezâlim teorisine katkıları göz önüne alındığında bazı araştırmacıların bu teorinin takip edilmediğine ilişkin iddiaları da boşa çıkmaktadır. Karâfî, Mâverdî'nin sadece mezâlim teorisini değil onu üzerine inşa ettiği yargı müessesleri ayrımını da takip etmiş, bununla kalmayıp aynı zamanda bu ayrımı fıkıh usulü zemininde temellendirmeye gitmiş, hatta bu konuyu fürû fıkhın bir parçası haline getirmiştir.

IV. MEZÂLİME HASREDİLMİŞ METİNLER

Mezâlim mahkemesi İslam coğrafyasında farklı dönemlerde ve bölgelerde uygulana gelmiştir. Bununla birlikte İslam adlî teşkilâtının parçası olmuş bir müessese olmasına rağmen mezâlimi münferit şekilde ele alan metinler oldukça sınırlı sayıdadır. Özellikle yetki sahası ve kullandığı yöntemler açısından kadı mahkemesinden farklılaşan hisbe müessesesi hakkında yapılan münferit telifler göz önüne alındığında[84] mezâlime hasredilmiş teliflerin bir elin parmağını geçmeyecek sayıda olması dikkat çekicidir. Mezâlime hasredilmiş metinler içerisinden iki tanesi günümüze ulaşsa da kaynaklarda yer alan eserlerin isimlerinden hareketle bugüne ulaşmasa da diğer çalışmaların varlığından da haberdar olabiliyoruz. Buna karşın günümüze ulaşan ve isminde mezâlim geçer eserler arasında, İslam adlî teşkilâtı içerisinde bir yargı müessesesi olarak işlev gören mezâlim mahkemelerini konu edinmeyen metinlerle de karşılaşmaktayız.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla mezâlime hasredilmiş ancak günümüze ulaşmamış çalışmalardan bir tanesi Endülüslü muhaddis ve devlet adamı İbnü'l-Kattân el-Mağribî'nin (ö. 628/1231) *Makâle fî hassi'l-imâm 'ale'l-ku'ûd li-simâ'i mezâlimi'r-ra'iyye* isimli

[84] Hisbeyle ilgili münferid telifler için bkz. Cengiz Kallek, "Hisbe", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/141-143 (Biblografya).

eseridir.[85] Risalenin isminden hareketle devlet başkanının mezâlim oturumu düzenlerken dikkat etmesi gereken hususları inceleyen ve muhtemelen siyâsetnâme tarzında kaleme alınan bir metin olmalıdır. Bir diğer eser ise yine Mâlikî müfessir İbnü'l-Hazrecî'nin (ö. 709/1309) *Ref'u'l-mezâlim an kitâbi'l-meâlim* adlı eserdir.[86] Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) *Ref'u'l-mezâlim ve'l-meâsim* isimli risalesi de son olarak örnek verilebilir.[87] Bazı müellifler yazdıkları eserlerin isminde mezâlim ifadesine yer verseler de eserin içeriği mezâlim mahkemesiyle alakalı olmayabilmektedir. İbnü's-Sayrafî'nin *Risâle fî reddi'l-mezâlim*'i,[88] İbn Teymiye'nin *el-Mezâlimü'l-müşetereke*'si[89] ve Abdülganî en-Nablusi'nin (ö. 1143/1731) *İşrâkü'l-meâlim fî ahkâmi'l-mezâlim*'i[90] bu türden eserlerdir.

İslam adlî teşkilâtı içerisinde bir yargı müessesesi olarak işlev gören mezâlim mahkemelerine hasredilmiş ve günümüze ulaşmış iki kıymetli eser mevcuttur. Bunlardan ilki Memlük Kahire'sinde kaleme alınan *Tahrîrü's-sülûk fî tedbîri'l-mülûk*'tür. Eserin mukaddimesi dışındaki kalan diğer bölümleri mezâlim mahkemesine ayrılmıştır. İkinci eser ise Celâleddin Devvânî'nin Farsça kaleme aldığı mezâlimle ilgili risalesidir. Bu iki eser mezâlime hasredilmiş olmalarının yanı sıra Mâverdî'nin mezâlim bölümünden geniş alıntılar içermektedirler. Mâverdî'yi takip eden metinler olması hasebiyle bu iki eser *el-*

---

85 Muhammed b. Muhammed b. Abdülmelik Ebû Abdullah el-Merâkeşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla*, thk. İhsan Abbas (Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2012), 5/21-22.

86 Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî maʿrifeti aʿyâni ulemâʾi'l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî (Kahire: Dârü't-Türâs, 1972), 1/278.

87 İsmail b. Muhammed Emin Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve asârü'l-musannifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955), 2/366. Şevkânî'nin bu risalesi hakkında bilgi için bkz. Nail Okuyucu, *Şevkânî'nin Fıkıh Tarihi Anlayışı ve Mezheblere Bakışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 164.

88 Ebü'l-Kāsım Alî b. Müncib İbnü's-Sayrafî, *Efdaliyyât*, thk. Velid Kassab - Suad Abdülazîz Mani' (Dımaşk: Matbuatu Mecmai'l-Lugâti'l-Arabiyye, 1982), 31-97.

89 Takiyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm b. Abdüsselâm İbn Teymiyye, *el-Mezâlimü'l-müştereke* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1393).

90 Abdülganî b. İsmail Abdülganî en-Nablûsi, *İşrâkü'l-meâlim fî ahkâmi'l-mezâlim* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3601), 53a-56a; a. mlf. *İşrâkü'l-meâlim fî ahkâmi'l-mezâlim* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3778), 18b-21a; a. mlf. *İşrâkü'l-meâlim fî ahkâmi'l-mezâlim* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3607), 36a-39b; a. mlf. *İşrâkü'l-meâlim fî ahkâmi'l-mezâlim* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1762), 150a-153b.

Ahkâmü's-sultâniyye'nin mezâlim bölümünü alıntılama şekilleri, ona katkıları ve yazıldıkları dönemle irtibatları açısından aşağıda ayrı başlıklar halinde ele alınacaktır.

A. Ali b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 878/1473-4): *Tahrîrü's-sülûk*

Memlük Kahire'sinde kaleme alınan *Tahrîrü's-sülûk fî tedbîri'l-mülûk* mezâlime hasredilmiş çok özel ve önemli bir siyaset metnidir. Eser ilk olarak 1982 yılında Fuad Abdülmün'im Ahmed tarafından Ebü'l-Fazl Muhammed b. A'rec'e (ö. 925/1519) nispet edilerek yayınlanmıştır.[91] Kitabın Memlük sultanı Kansu Gavrî'nin kütüphanesinde bulunması sebebiyle ona ithafen yazıldığı iddia edilmiştir.[92] Modern çalışmalar da *Tahrîrü's-sülûk*'ü bu bilgiler ışığında değerlendirmeye tabi tutmuştur.[93] Ancak Özgür Kavak 2015'te yayınladığı makalesinde bu eserin yazarının İbnü'l-A'rec değil de Ali b. Muhammed el-Gazzâlî olduğunu tespit etmiştir.[94] Kavak, ilk neşrin Türkiye'deki çok sayıda nüsha görülmeden hazırlanması ve birçok hata barındırması sebebiyle bu ciddi eksiklikleri gidermek üzere eseri yeniden tahkikli bir şekilde neşretmiştir. Ayrıca bu tahkike yazdığı inceleme *Tahrîrü's-sülûk*'ün kendi dönemi ve sonrasıyla irtibatı, içeriği, kaynakları, orijinalliği ve dönemindeki siyaset-şeriat tartışmalarındaki yerinin belirlenmesi konularında oldukça dakik değerlendirmeleri içermektedir.[95] Aşağıda bu değerlendirmeler dikkate alınarak *Tahrîrü's-sülûk*'ün Mâverdî'yi takip eden bir metin olduğu ve ona önemli katkılar yaptığı ifade edilmeye çalışılacaktır.

---

91 Ebü'l-Fazl Muhammed İbnü'l-A'rec, *Tahrîrü's-sülûk fî tedbîri'l-mülûk*, haz. Fuad Abdülmün'im Ahmed (İskenderiyye: Müessesetu Şebabi'l-Câmia, 1982).

92 Fuad Abdülmün'im Ahmed, "Takdîm", *Tahrîrü's-sülûk fî tedbîri'l-mülûk*, mlf. Ebü'l-Fazl Muhammed İbnü'l-A'rec (İskenderiyye: Müessesetu Şebabi'l-Câmia, 1982), 8-9, 19,21.

93 Bu çalışmalardan birkaçı için bkz. Darling, "Medieval Egyptian Society", 16; Rapoport, "Royal Justice and Religious Law", 96-97; Christian Mauder, *In the Sultan's Salon: Learning, Religion, and Rulership at the Mamluk Court of Qānişawh al-Ghawrī (r. 1501–1516)* (Leiden: Brill, 2021), 275-277, 846-847.

94 Kavak, eserin yazma nüshalarındaki kayıtlardan yola çıkarak İbnü'l-Arec'in eserin müellifi değil müstensihi olduğunu tespit etmiştir. Kavak, "Ali Gazzali'nin Tahrîrü's-sülûk fî tedbîri'l-mülûk İsimli Risalesi", 103-140.

95 Özgür Kavak, "Ahlak, Siyaset ve Hukuku Birlikte Düşünmek: Tahrîrü's-sülûk fî tedbîri'l-mülûk", *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi: Tahrîrü's-sülûk fî tedbîri'l-mülûk* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 11-46.

Kavak'ın tespitlerine göre *Tahrîrü's-sülûk*'ün yazarı Ali b. Muhammed el-Gazzâli'nin hayatı hakkında oldukça sınırlı bilgiler mevcuttur. Yazdığı eserler ve bunları ithaf ettiği yöneticiler göz önüne alındığında 858/1454 yılında Kahire'de bulunduğu ve *Tahrîrü's-sülûk*'ü kaleme aldığı, fetih sonrasında İstanbul'a gittiği ve Fatih Sultan Mehmed'e ithafen bir eser telif ettiği, sonra da tekrar Memlük topraklarına döndüğü ve bu eserin muhtasarını Emîr Muhammed ed-Devâdâr için kaleme aldığı bilinmektedir. Nerede olduğuna dair bir kayıt bulunmasa da 878/1473-74 yılında vefat ettiği bilinmektedir.[96]

Tahrîrü's-sülûk'ün telif tarihi 858/1454 yılı olduğundan modern çalışmaların onu Kansu Gavrî'nin mezâlim oturumlarıyla irtibatlı bir metin olarak değerlendirmelerine ihtiyatla yaklaşmayı gerekli kılmaktadır. Her ne kadar İbnü'l-A'rec'in metnin bir kopyasını Gavrî'nin kitaplığı için istinsah etmesi,[97] bu dönemde de metnin gündeme geldiğini gösterse de Kavak'ın ifade ettiği gibi *Tahrîrü's-sülûk* el-Melikü'l-Eşref İnal'ın (857-865/1453-1461) sağladığı nisbî istikrar döneminde kaleme alınmıştır. Bu döneme dair kaynakların verdiği bilgiler dikkate alındığında *Tahrîrü's-sülûk* çeşitli mevkilerdeki siyasî görevlilerin kendi mahkemelerini kurduğu ve sultanın düzenlediği mezâlim oturumlarının sürekli ve usulüne uygun olarak devam etmediği bir ortamda kaleme alınmış görünmektedir.[98] İbn Tağrîberdî'nin aktarımına göre bu dönemde Cülbân Memlükleri[99] sultanın kendilerine duyduğu ihtiyaçtan istifade ederek halka zulmetmeye ve yargı işlerine müdahil olmaya başlamışlardı. İnsanlar birilerinden alacağı olduğunda bu memlüklere gider, onlar da o kişinin iddiasında haklı olup olmadığına bakmaksızın hasmının yanına gidip talep ettiği şeyi vermesi için tehdit, darp ve hapsetme gibi yöntemlere başvurulardı. Halk husumetlisinden bu şekilde kolay yolla hakkını alabileceğini fark ettiğinde bu memlüklere tevessül etme daha da yaygınlık kazanmıştı. Hatta bu memlükler sırf bu işler için özel yardımcılar istihdam etmeye başlamışlardı. Haliyle yargı işlerinden asıl sorumlu olan hâcib gibi siyaset hâkimleri

---

96 Kavak, "Ahlak, Siyaset ve Hukuku Birlikte Düşünmek", 20-21.

97 Fuad Abdülmün'im Ahmed, "Takdîm", 12.

98 Bkz. Kavak, "Ahlak, Siyaset ve Hukuku Birlikte Düşünmek", 44.

99 Bu askeri sınıf hakkında daha fazla bilgi için bkz. David Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army-III", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 16/1 (1954), 73-75; İsmail Yiğit, "Sultâniyye", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/523-524; Seyyid Muhammed es-Seyyid, "Hasekiyye", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/373.

ve kadı gibi şer'î hâkimlerin toplumdaki itibar ve konumları zayıflamıştı. İbn Tağriberdî, Cülbân Memlükleri'nin haddi aşmalarına dair bu anlatısını 861/1456-57 yılından itibaren aralıklarla yinelemektedir.[100]

Yine İbn Tağrîberdî 871/1466 yılında Sultan Melik Zahir Hoşkadem'in (865-872/1461-1467) saltanatının son yıllarında mezâlim oturumlarını sultanın ikamet ettiği sarayın bahçesinden (*havş*) eski adet üzere istabl-ı sultanîye aldığını ve burada halkın şikayetlerini dinlediğini aktarır. Mezâlim oturumlarının istabl-ı sultanî'ye alınması halkın daha rahat bir şekilde bu oturuma katılmasını ve şikayetlerini iletme imkanı bulmasını sağlamıştır. Zira müellifin bildirdiğine göre sarayın bahçesindeki oturumlara halkın hatta sultanın yakınında olmayan kişilerin katılması oldukça zor görünmektedir.[101]

Eserin yazıldığı bu döneme ilişkin yukarıdaki bilgilerin ışığında kadı mahkemelerinin ve siyaseten hüküm veren hâkimlerin yanı sıra Memlük yargı teşkilâtı içerisinde yer almayan ancak sahip oldukları güç sayesinde yargı işlerine müdahalede bulunan siyasîlerin de mevcut olduğu ve siyaset kavramına sığınarak yaptıkları işleri[102] meşrulaştırmaya çalıştıkları söylenebilir. *Tahrîrü's-sülûk*'un, mezâlim yetkisinin sınırlarına ve mezâlim oturumlarının usulüne uygun icra edilmesine dikkat çekmesi, eserin yukarıdaki uygulamalara bir tepki olarak kaleme alındığı ve doğru siyasetin ne olduğunu ortaya koymayı hedeflediğini göstermektedir.

Ali el-Gazzâlî, bu eseri "*yöneticilerin, halkın maslahatlarını sağlamak için yüklendikleri görevi yerine getirmelerinde onlara yardımcı olmak, her Müslümanı bağlayan ve dolayısıyla mutlak manada itaat edilmesi gereken hususlarda onları doğruya ulaştıracak*

---

[100] Müellif, cülbânın sebep olduğu kötülüklere dair vurgusunu 870/1465-66 yılına kadar devam ettirmektedir. Ebü'l-Mehâsin Yûsuf İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki'l-Mısr ve'l-Kâhire* (Mısır: Dârü'l-Kütüb, ts.), 16/114, 130, 136-137, 141, 159, 231, 290; Ayrıca bkz. Robert Irwin, "The Privatization of 'Justice' under the Circassian Mamluks", *Mamluk Studies Review* 6 (2002), 68; Rapoport, "Royal Justice and Religious Law", 96.

[101] İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire,* 16/296-297.

[102] Sübkî *Mu'îdü'n-ni'am*'ında bazı emirlerin kendi uygulamalarını meşrulaştırmak adına " Dîvânının şeriatı, şeriatının olmayışıdır." şeklinde ifadeler kullandıklarını ve bu sözün onları küfre götürdüklerinden habersiz olduklarını ifade etmiştir. Bkz. Tâceddin Abdülvahhâb b. Ali es-Sübkî, *Mu'îdü'n- Ni'am: Makam ve Meslek Ahlâkı*, haz. Harun Yılmaz- Muhammet Enes Midilli, ed. Halit Özkan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 70-71.

yöntem ve bilgileri anlatmak" için kaleme aldığını belirtmiştir. Bunun için kendinden önceki siyasî-fıkhî ahkâmı konu edinen telifleri gözden geçirdiğini, bunların bazılarının çok uzun ve maksadından uzaklaştığını, bazılarının ise çok kısa ve gerekli bilgileri içermediğini aktaran müellif bu noktada kafi gelecek bir metin telif etmek amacıyla bu eseri yazdığını ifade etmiştir.[103] Müellife göre *Tahrîrü's-sülûk* "*…bu ilimle ilgili meşhur kitaplarda yer alan değerli bilgililerin en üstünlerini içeren eşsiz bir eserdir.*"[104] Ali el-Gazzâlî geniş bir kaynak havuzundan elde ettiği malumatla eserini kaleme aldığını ifade etse de metin içerisinde doğrudan bir kaynağı referans göstermez. Fuad Abdülmün'im eserin yararlandığı kaynakların Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniye*'si ve Ebû Sâlim en-Nâsıbî'nin *el-İkdü'l-ferîd li-Meliki's-Saîd*'i olduğunu ifade etmektedir.[105] Kavak ise bu iki kaynağa ilaveten *Tahrîrü's-sülûk*'teki bazı ifadelerin Cemâleddîn el-Vatvât'ın (ö. 718/1318) *Gurerü'l-hasâisi'l-vâzıha ve 'urerü'n-nekâisi'l-fâzıha* isimli eserindeki ifadelerle örtüştüğünü dile getirmiştir.[106]

Tahrîrü's-sülûk, uzun bir girizgahın akabinde "mukaddime", "vâsıta" ve "hâtime" isimli üç bölümden müteşekkildir. Girizgâhta devlet başkanının önemi ve görevlerine dair malumata yer verilir. Mukaddime kısmında ise devlet başkanının sahip olması gereken ahlaki faziletler ve uzak durulması gereken ahlaki bozukluklar konu edinilmiştir. Vasıta kısmında mezâlim mahkemesinin yapılabilmesi için gerekli şartlar, mezâlimin yetki sahası, kadı mahkemesinden farklılıkları ve dava usulü konularına değinilmiştir. Hatime kısmında ise ceza hukuku bağlamında mezâlim yetkilisi ile kadı arasındaki farklar ve hadlere dair genel bir açıklamaya yer verilmiştir. *Tahrîrü's-sülûk*'u özgün kılan yön Kavak'ın ifade ettiği gibi "*konu ve kaynakları bir arada düşündüğünde eserin siyasî-fıkhî hükümleri esas alan ancak bu hükümleri tatbikte memur olan siyasîler için pratik siyasetin ilkelerini de kuşatmalarını sağlamaya matuf olacak şekilde bir yönüyle siyasetname literatürüne yaslanan ancak bununla yetinmeyerek onların tüm faaliyetlerinin ahlaki çerçevede cereyan etmesi için ahlak literatürünü de esas alan ve böylece hukuk yönü ağır basan fıkhî hükümleri,*

---

[103] Bkz. Kavak, "Ahlak, Siyaset ve Hukuku Birlikte Düşünmek", 26.

[104] Ali el-Gazzâlî, *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi*, 55.

[105] Fuad Abdülmün'im Ahmed, "Takdîm", 13-14.

[106] Kavak, "Ahlak, Siyaset ve Hukuku Birlikte Düşünmek", 26-27.

pratik siyaset ve ahlakla bir arada ele almaya çalışan özgün bir "te'lif' çabasının ürünü " olmasıdır.[107]

Eserin girizgâh ve mukaddime kısmı Müslüman yöneticilerin önem, fazilet ve vazifelerine yer veren ve bu yönüyle de bir siyâsetnâme metnini andıran hüviyettedir. Bu kısımlarda çokça alıntıda bulunduğu *el-İkdü'l-ferîd* ve *Gurerü'l-hasâisi'l-vâzıha* eserlerinin de birer siyâsetnâme metni oluşu bunu destekler niteliktedir. Bu kısımda konumuz açısından dikkat çeken husus, diğer siyâsetnâmelerde olduğu gibi mezâlim oturumu düzenlemenin devlet başkanının görevleri arasında zikredilmiş olmasıdır. *el-İkdü'l-ferîd*'de de geçtiği şekliyle müellif devlet başkanının dokuzuncu görevi olarak " *haksızlıkları önlemek suretiyle adaletin gereğini yerine getirmek için belirli günlerde mezâlim oturumu düzenleyerek halkın işlerini takip etmek*" ifadesine yer vermektedir. Müellif burada mezâlim oturumu düzenlemenin, devlet başkanının halka karşı âdil yönetim sergilemesinin bir göstergesi olduğunu vurgulamıştır.

Tahrîrü's-sülûk'un en hacimli kısmı olan "vâsıta" bölümü mezâlime ayrılmıştır. Bu bölümün giriş kısmındaki ilk pasajı dışında kalan kısımlar Mâverdî'nin mezâlim bölümüyle çok açık bir şekilde benzerlik arz etmektedir. Kavak'ın da tespit ettiği gibi Mâverdî'de yer alan fakat Ferrâ'da bulunmayan bazı kıssalara eserde yer verilmesi Ali el-Gazzâlî'nin metni oluştururken Mâverdî'nin mezâlim bölümünü esas aldığını göstermektedir.[108] Bu pasaj, mezâlimle ilgili konulara bir giriş sadedinde cezalara dair bir değerlendirmeyi de içermektedir:

> Bilesin ki, kelamı mukaddes olan Yüceler Yücesi Allah, ceza (zevâcir) ve ukûbâtı kulları fesada düşmekten alıkoymak için meşru kılmış, tedip vesilelerini (revâdi') ve siyasetleri dünya ve ahiret nizamını muhafaza amacıyla vaz etmiştir. O, halkı yönetme görevini verdiği ve halkın şikayetlerine bakmakla yükümlü kıldığı kişilere, kıyamet günü azabından kurtuluş bulmaları için, dini siyaseti kuşatmalarını, bu siyasetin İslam dininin temel ilkelerinin dışında kalan gaddar (ğâşime) bir siyaset olmamasını, hükümlerinin de Hz. Nebi'nin -en üstün salat ve selam üzerine olsun!- şeriatına göre batıl kabul edilen ve günaha sevk eden bir evsafta olmamasını farz kılmıştır. (…) Hükümdarın câiz olan ve olmayan hususları bilmesi onu sırat-ı

---

[107] Kavak, "Ahlak, Siyaset ve Hukuku Birlikte Düşünmek", 28.

[108] Kavak, "Ahlak, Siyaset ve Hukuku Birlikte Düşünmek", 27.

> müstakime eriştirir, elim azaptan kurtarır. Bu bilgi ile mezâlim sorumlusunun, kadıların yetki ve sorumluluklarından daha geniş bir yetkisinin olduğunu, mezâlim ve suçları araştırma bakımından daha geniş bir faaliyet alanının bulunduğunu, [davayla ilgili] hakikati araştırırken daha kapsamlı bir çerçeveye (esbâb) sahip olduğunu, kulların beklentilerini karşılama bakımından daha fazla gerekçesi bulunduğunu bilir.[109]

Müellif burada Allah'ın insanları kötülük yapmaktan alıkoymak için ukûbât ve cezaları meşru kıldığını, dünyada toplum düzenini tesis etmek için de bunun dışında bazı tedbirler (revâdî ve's-siyâsât) vaz ettiğini ifade eder. Halkın şikayetlerini dinleme görevi de dahil olmak üzere Allah'ın kullarını yönetmekle sorumlu kişi veya kişiler, bu ceza ve tedbirleri kuşatan dini siyaseti bilmek ve uygulamakla mükelleftirler. Aksi takdirde şeriatın meşru görmediği zalim bir siyasete yönelip gaddar ve zalim yöneticiler olarak cehennem azabına gark olurlar. Bunun olmaması için öncelikle bu yöneticilerin kendileri için neyin câiz olup olmadığını bilmeleri gerekir. Bu genel anlatının akabinde müellif şeriat çerçevesinde yargılamada bulunurken kadılara câiz olmayıp yöneticilere câiz olan durumları ortaya koymaya çalışır. Burası esas itibariyle Mâverdî'nin kadı ile mezâlim yetkilisi arasındaki farklılıkları on maddede sıraladığı pasajın bir özeti kabilindedir. Müellif, yöneticinin, kadının bakamadığı davalara bakacak şekilde çok daha geniş bir yetki sahasında yargılamada bulunabileceğini, yargılama yaparken davayı geniş bir çerçevede araştırma (keşfü'l-esbâb) yetkisine sahip olabileceğini, haksızlık ve cezalar (mezâlim ve'l-cerâim) konusunda kadıdan farklı hükümler verebileceğini söyler. Bundan sonraki kısımlar Ali el-Gazzâlî'nin manaya etki etmeyecek şekilde değişikliklerle daha edebi bir üslupla Mâverdî'deki mezâlim yetkilisinin özellikleri, mezâlim oturumu için gerekli şartlar ve görevliler, mezâlimin ihtisas sahası ve mezâlim mahkemesinin dava usulüne dair bilgilerin aktarımını ihtiva eder. Müellif burada Mâverdî'deki tevkî'ler başlığına yer vermeden "vâsıta" bölümünü sonlandırmıştır.

Tahrîrü's-sülûk'un "hâtime" başlığı ise Ali el-Gazzâlî'nin bir önceki başlıkta ifade ettiği ukûbât ve zevâciri kapsayan cezalarla ilgilidir. Bu bölüm de büyük oranda Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultânyiyye*'sindeki "ahkâmü'l-cerâim" başlığının ilk kısımlarının aktarımı ve bazı eklemelerden müteşekkildir. Cezanın tanımı, kadı ile cerâim yetkilisi arasındaki farklar,

---

[109] Ali el-Gazzâlî, *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi*, 69-70.

hadler ve çeşitleri gibi konularda Mâverdî'deki anlatıya yer verildikten sonra konunun tafsilatı için fıkıh kitaplarına müracaat edilmesi gerektiğini ifade edilerek eser sonlandırılır.[110]

Ancak *Tahrîrü's-sülûk*'un "hâtime" başlığı dikkatlerden kaçabilecek bir farkla birlikte sunulmuştur. Daha önce ifade edildiği gibi Mâverdî yargı müesseseleri ayrımı yaparken mezâlim yetkilisi ile ceza davalarına bakan üst düzey şurta yetkilisini birbirinden ayırmakta, onları yetki sahası ve kadıdan farklı olarak kullandıkları yöntemler açısından ayrı ayrı değerlendirmektedir. Ancak nispeten üstü örtük bir şekilde Karâfî'de ve daha açık bir şekilde burada mezâlim ve cerâim birlikte değerlendirilmiştir. Hatta Mâverdî'nin üst düzey şurta görevlisinin kadıdan farklılaştığı hususlar olarak ifade ettiği dokuz maddeye Ali el-Gazzâli mezâlim yetkilisi ve kadı arasındaki farklar şeklinde yer vermiştir. Vâsıta başlığı altında mezâlim ve cerâimi birlikte kullanması da bu ifadesinin bilinçli bir tercih olduğunu göstermektedir. Başka bir ifadeyle Ali el-Gazzâlî, Mâverdî'de farklı devlet görevlileri tarafından icra edilen mezâlim ve cerâim yetkisini mezâlim yetkisi uhdesinde birleştiren bir metin telif etmeye çalışmıştır. Memlük mezâlim oturumlarında görülen dava çeşitlerine bakıldığında ve hem hukuk davalarının hem de ceza davalarının bu oturumda görüldüğü dikkate alındığında Ali el-Gazzâlî'nin Mâverdî'nin mezâlim teorisini mevcut pratiklerin ışığında revize ettiğini göstermektedir.

Mezâlimin teorik çerçevesine yer veren klasik metinlerle mezâlimin pratiklerini konu edinen modern çalışmalar arasında mezâlimin yetki sahası noktasında bir farklılık karşımıza çıkmaktadır. Mâverdî'nin teorisinde mezâlimin yetki sahası, kamu hizmeti aksaklıklarının, devlet görevlilerinin vazife ve yetkileri kapsamındaki ihmal ve suistimallerin denetimi ve yargılaması, diğer yargı müesseseleri tarafından tenfiz edilemeyen kararların tenfiz edilmesi ve hukuk davaları konusunda taraflar arasındaki anlaşmazlıkların karara bağlanması şeklindedir. Ceza davaları ise mezâlimin yetkisi altında görülmeyip üst düzey şurta görevlisinin yetkisi altında farklı bir müessese olarak tasvir edilmektedir. Modern çalışmalarda ise mezâlimin yetki sahasının, ilk dönemlerden itibaren

[110] Ali el-Gazzâlî, *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi*, 93-99 (kaynak metin 119-129).

ceza davalarını kapsadığı ifade edilmektedir.[111] Rapoport'a göre yöneticilerin yargılamasını ifade eden mezâlim mahkemesinin yetki sahası, Memlük coğrafyasında 8/14. yüzyıldan itibaren gelişen olaylar neticesinde aile hukuku ve mali muamelata dair şikayetleri kapsayacak şekilde genişlemiştir. Memlüklerin son asrı ise bütün yargı sahasının yöneticiler tarafından kuşatılma çabasına şahitlik etmiştir.[112]

Mâverdî'nin mezâlime dair çizdiği teorik çerçeveye baktığımızda onun yetki sahası caza davalarını değil de aile hukuku ve mali işlemleri de içine alan bütün "muâmelât" konularını kapsamaktadır. Kanaatimizce modern araştırmacıları bu tür bir yanlış anlamaya sevk eden iki etken vardır. Birincisi Müller'in makalesinde açıkça görüldüğü üzere[113] Mâverdî'nin mezâlim teorisinin ve bu teori içerisinde yer verdiği yetki sahasının, 1960'lar ve 1980'lerde yazılan metinler çerçevesinde ele alınmasıdır. Bu metinlerde, mezâlimin yetki sahasının, ceza davalarını ve kadı kararlarının temyizini kapsadığı şeklindeki iddianın müsellem kabul edildiği, ardından buna uymayan pratiklerle karşılaşılması durumunda teori ve pratik arasında uyuşmazlık olduğu şeklinde bir iddianın dile getirildiği görülmektedir. İkincisi ise çalışmanın dördüncü bölümünde ayrıntılı şekilde ele alınacak olan siyâset-i şer'iyye literatürünün yargı müessesesi tasavvuru ile Mâverdî ve onu takip eden müelliflerin yargı müessesesi tasavvurunun birbirinden farklı olmasıdır. Modern araştırmacılar bu iki farklı tasavvurun arka planında dile getirilen görüşleri birbirine eklemlemeye çalıştıklarında -ki Rapoport'un çalışmasında yapmaya çalıştığı şey budur- bu tür hatalı ya da en azından mezâlimin teorik çerçevesiyle bağdaşmayan yorumlara yönelebilmektedirler.

Mâverdî'nin ahkâmü'l-cerâim altında değerlendirdiği ceza davalarının Karâfî ve Ali el-Gazzâlî tarafından mezâlim yetkisi altında ele alması, modern araştırmacıların mezâlimin yetki sahasının zaten ceza davalarını kapsadığı iddiasıyla birlikte düşünüldüğünde önemsiz bir vurgu olarak algılanabilir. Oysa müessesenin tarihi süreç içindeki geçirdiği dönüşüm ve bu metinlerin kaleme alındığı dönemdeki uygulamalar

---

[111] Nielsen, *Secular Justice*, 32, 44, 95-104; Tillier, "Qadis and the Political Use of the Mazalim jurisdiction under the ʿAbbasids", 54; Rapoport, "Royal Justice and Religious Law", 76, 80-81.

[112] Rapoport, "Royal Justice and Religious Law", 76.

[113] Müller, Endülüs Emevîleri döneminde Kurtuba'da mezâlim mahkemesinde görülen davaların içerisinde ceza davalarının ve kadı kararlarının temyizine yönelik bir şikayet ve davanın olmadığını tespit etmiştir. Bu bilgiden hareketle Tyan ve Nielsen'in çalımalarından iktibasla aktardığı Mâverdî'nin mezâlim tipolojisinin burada geçerli olmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Müller, "Redressing Injustice", 91, 99.

dikkate alındığında mezâlimin teorik çerçevesinin mevcut pratiklere göre dönemin uleması tarafından revize edildiği görülmektedir. Bu, aynı zamanda mezâlim teorisinin belli bir dönemin gereklilikleri doğrultusunda inşa edildikten sonra herhangi bir dönüşüme uğramadan aktarıldığı iddiasını da boşa çıkartmaktadır. Mâverdî tarafından şekillendirilen mezâlim teorisi, Şeyzerî ve Nüveyri gibi yazarlar tarafından Zengî, Eyyûbî ve Memlük dönemlerinde gelişen dârüladl oturumları ile birlikte değerlendirilmiş, Karâfî ise mezâlimin mevcut şer'î çerçevesini ve dayandığı yargı müesseseleri ayrımını fıkıh usulü zemininde temellendirilmiştir. Yine Karâfî'nin katkıları ve Ali el-Gazzâlî'nin açık ifadeleriyle mezâlimin yetki sahası ceza davalarını da kuşatacak şekilde genişletilmiştir.

B. Celâleddin ed-Devvânî (ö. 908/1502): *Risâle der Dîvân-ı mezâlim*

Mezâlim teorisine hasredilmiş bir diğer metin yukarıda incelenen eserlerin yazıldığı coğrafyadan farklı bir bölgede ve farklı bir dilde kaleme alınmıştır. Celâleddin ed-Devvânî'nin *Risâle der Dîvân-ı mezâlim* adlı eseri İran coğrafyasında Farsça kaleme alınmış ve mezâlime hasredilmiş çok özel bir metindir. Mâverdî'nin mezâlim bölümünü alıntılayan, yazıldığı dönemin yargı işleyişine eleştiriler getiren ve mezâlim dava örneklerine yer veren ve nihayet Tanzimat dönemi Osmanlı yargı kurumlarını meşrulaştırmak adına referans yapılan bir metin olması açısından üç farklı bağlamda değerlendirilmesi gereken bir eserdir. Başka bir ifadeyle risalenin kaynak metniyle irtibatı, kendi dönemiyle irtibatı ve kaynaklık ettiği dönemle irtibatı bu risaleyi özel kılmaktadır.

Risalenin müellifi Celâleddin ed-Devvânî, ömrünün çoğunu Karakoyunlular (752-874/1351-1469) ve Akkoyunlular (740-920/1340-1514) devletlerinin hüküm sürdüğü İran bölgesinde geçirmiştir. Devvânî, Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah (841-872/1438-1467) tarafından yaptırılan Gökmedrese'de yine bu hükümdarın emriyle ilk müderrislik görevini almıştır. Karakoyunluların son sultanı Yûsuf Mirza (873-874/1468-1469) tarafından kendisine "sadâret görevi"[114] verilse de Devvâni bu görevinden kısa bir süre içerisinde istifa

[114] Devvânî'nin hayatı ve eserleri üzerine doktora çalışması yapmış olan Harun Anay, bu görevin bazı yazarlar tarafından vezirlik olarak algılandığını ve Yûsuf Mirza'nın saltanata geçtiği kısa süre içerisinde vaki olduğunu iddia etmektedirler. Ancak Anay'a göre sadâret görevi, Karakoyunlu ve Akkoyunlularda devletin ya da bir eyaletin adlî ve dinî işlerini yürüten bir makam olup vezirlikten farklıdır. Nitekim Devvânî'nin kendisi de Akkoyunlular'ın devlet teşkilatı hakkında bilgi verdiği Arznâme adlı eserinde "Sadr-ı Âlî" ve "Vezir(ler)"i ayrı ayrı zikretmiştir. Bkz. Harun Anay, *Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset*

etmiştir. Akkoyunlu hükümdarlarıyla da arasının iyi olduğu anlaşılan müellif eserlerini Uzun Hasan (856-882/1452-1478) ve oğlu Halil'e (882-883/1478/1478) ithaf etmiştir. Yakup Han (883-896/1478-1490) kendisini merkezi Şiraz olan Fars bölgesinin kâdılkudâtı olarak atamıştır. Yakup Han'ın saltanatı boyunca bu görevde kalan Devvânî, Göde Ahmed'in (902-903/1497-1498) saltanatının sonuna kadar bu görevi devam ettirmiştir. Karakoyunlu ve Akkoyunlular döneminde yetişip önemli görevler alan Devvânî yaşadığı yüzyılın büyük âlimleri arasına girmiştir. Osmanlı Padişahı II. Bayezid (886-918/1481-1512) ile mektuplaşarak onun hediye ve iltifatlarına mazhar olmuştur. Ahlak, felsefe ve kelam alanındaki eserleri vefatından önce başta İran ve Osmanlı toprakları olmak üzere İslâm dünyasının birçok yerinde ilgiyle karşılanmış vefatından sonra da bu ilgi devam etmiştir.[115]

Oldukça velut bir alim olan Devvânî'nin kaleme aldığı Mezâlim Risalesi ilk olarak Ahmed Cevdet Paşa'nın *Tezâkir*'inde, tamamı olmasa da büyük bir kısmı tercüme edilerek yayınlanmıştır.[116] Hulusi Yavuz, ilk Osmanlı Medeni Kanun'u Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin ortaya çıkmasına sebep olan etkenleri ele aldığı makalesinde Tezâkir'deki bu pasajı İngilizceye tercüme etmiştir.[117] Risalenin, 1986 yılında Pakistan'da Zuhûruddin Ahmed ve 1987 yılında İran'da Tabâtabâî tarafından yayınlanan makalelerde tahkik ve neşri yapılmıştır.[118] Son olarak 2022 yılında Habibullah Habib tarafından Türkçe tercümesiyle birlikte tahkikli neşri yapılmıştır.[119]

Düşüncesi (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 61. Ayrıca bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1970), 291-292.

[115] Devvânî'nin hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Harun Anay, "Devvânî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/257-258; a. mlf. *Celâleddin Devvânî*, 26-33, 42-70.

[116] Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, haz. Cavid Baysun (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991), 85-90.

[117] Hulusi Yavuz, "Events Leading to the Compilation of the first Ottoman Civil Code", *İslam Tetkikleri Dergisi* 8/1-4 (1984), 104-112.

[118] Ebû Abdillâh Celâleddîn Muhammed ed-Devvânî, "Dîvân-ı Mezâlim yâ fî Tahkîk-i Ahkâmi's-Sultâniyye", thk. Zuhûruddin Ahmed, *Mecelle-i Tahkik* 4 (1986), 113-124; Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, "Divân-ı Mezâlim", *Mecelle-i Ferheng-i İran-i Zemîn* 27 (1366), 98-118.

[119] Ebû Abdillâh Celâleddin Muhammed ed-Devvânî, *İslam Tarihinde Yüksek Yargı ve Denetim Kurumu Dîvân-ı Mezâlim*, thk. Habibullah Habib (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2022).

Devvânî bu risalede dîvân-ı mezâlimle ilgili bazı meseleleri ele alacağını ifade etmiş, Müslümanların emanetini üstüne alan devlet yöneticilerinin halkın maslahatını gözetmek ve onların haklarının zayi olmasını engellemek için risaledeki bilgilerin mucebince amel etmeleri gerektiğini dile getirmiştir.[120] Risalenin tamamı dikkate alındığında temelde iki vurgu ön plana çıkmaktadır. Birincisi, kadı mahkemesinin yanı sıra mezâlim oturumu düzenlenmesinin şeriata aykırı olmadığı, bilakis mezâlimin yargı yetkisinin meşru ve gerekli olduğu vurgusudur. İkincisi ise sadece devletin merkez şehrinde değil diğer vilayetlerde de mezâlim oturumunun düzenlenmesi gerektiği vurgusudur. Müellif, Fars bölgesinin merkez şehri olan Şiraz'da Uzun Hasan ve Sultan Yakup'un haftada iki gün dîvân tertip edip burada halkın şikayetlerini dinlemek için mezâlim oturumu düzenlediklerini ifade ettikten sonra Lâr bölgesinde de haftada iki gün dîvân tertip edildiğini belirtmiştir. Ancak bu dîvânda halkın şikayetlerinin dinlenmediği imasında bulunmuş ve Halife Me'mun'un da aynı günlerde dîvân tertip edip halkın şikayetlerini dinlediğini hatırlatarak Lâr'daki bu dîvânda da mezâlim oturumuna yer ayrılmasını tavsiye etmiştir.[121] Nitekim Devvânî bu risaleyi Lâr şehrinin yönetimini elinde bulunduran Alâülmülk lakaplı bir emîre ithaf etmiştir.[122]

Devvânî risalenin telif sebebini ifade ederken aynı zamanda kullandığı kaynaklara da yer vermektedir. O, mezâlimle ilgili meseleleri ele aldığı bu risaleyi yazarken Mâverdî'nin hem kendi döneminde hem de sonrasında şöhret bulmuş ve içindeki bilgilerle amel edilmiş olan *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'sinden istifade ettiğini dile getirmiştir. Metin içinde ise Fahreddin er-Râzî'nin *Menâkıbü'l-İmâmi'ş-Şâfiʿî* adlı eserine atıfta bulunmuştur.[123] Devvânî'nin bu iki eser dışında farklı kaynaklardan da istifade ettiği anlaşılmaktadır. Risalede, Hz. Süleyman'ın, iki kadının bir çocuk üzerinde annelik iddiasında bulunduğu davada verdiği hüküm ve Hz. Yûsuf'a Züleyha tarafından atılan

---

[120] Devvânî, *Dîvân-ı Mezâlim*, 44-45.

[121] Devvânî, *Dîvân-ı Mezâlim*, 54-57.

[122] Bu emir hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Devvânî, *Dîvân-ı Mezâlim*, 44-45.

[123] Devvânî söz konusu eserden Halife Hârunüreşîd'in Ebû Yûsuf'u kadı, İmam Muhammed'i ise mezâlim nâzırı olarak atadığı bilgisini aktarır. Devvânî, *Dîvân-ı Mezâlim*, 52-53; krş. Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Menâkıbü'l-İmâmi'ş-Şâfiʿî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 71.

iftiranın çözüme kavuşturulması gibi özellikle siyaset-i şer'iyye kitaplarında bulunan örneklere yer verilmesi müellifin başka kaynaklara da müracaat ettiğini göstermektedir.[124] Risalede ayrıca Hanefî fürû kitaplarında ve fetvalarında yer verilen İsâm b. Yûsuf'un (ö. 210/826) şahit olduğu bir mezâlim davasına da yer verilmiştir.[125]

Mezâlime dair konuların ele aldığı bu risale oldukça kısa olduğundan eser içinde özel başlıklara yer verilmemiştir. Hamdele ve salveleden sonra eserin telif sebebi, kime ithaf edildiği, nerede ve ne şartlarda yazıldığına dair bilgiler bulunmaktadır. Sonrasında mezâlimin ne olduğu ve müellifin dönemine kadar mezâlim oturumlarının tarihi seyrine dair bir seçkiye yer verilmiştir. Ardından mezâlimin yetki sahası, kadı mahkemesinden farklılıkları ve mezâlimin dava usulüne dair Mâverdî'den aşina olunan bilgiler özet halinde aktarılmıştır. Bu aktarımın akabinde risalenin belki de en özgün kısımlarından birisi olan mezâlim oturumlarının niçin gerekli olduğunun ele alındığı pasaj gelmektedir. Devamında müellifin yaşadığı bölgede kendinden önceki ve özellikle de kendinin bizzat şahit olduğu mezâlim davalarından örnekler gelmektedir. Risalenin hâtime kısmı olarak görülebilecek son kısmında mezâlimin meşru bir yargı yöntemi olduğuna ve yargı sisteminin adalet ve hakkaniyete uygun şekilde işlemesi için mezâlimin gerekliliğine tekrardan vurgu yapılarak risale sonlandırılmaktadır.

Devvânî, risalenin giriş kısmında "*Salat ve selam dinin şiarını yüceltmek ve kötü nesillerin haksızlığından korumak (def-i mezâlim) için gönderilen Hz. Resûl'e ve onun âl ve ashabına olsun.*" diyerek risalenin konusuna telmihte bulunur.[126] Müellif risalenin konusunun dîvân-ı mezâlimle ilgili bazı konuları kapsadığını ve bunları Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'sine dayanarak yazdığını ifade eder. Bu risaleyi sevgili vatanından uzakta, fakirlikle mücadele ettiği bir zamanda Lâr bölgesinde kaleme aldığını söyleyen

---

[124] Devvânî, *Dîvân-ı Mezâlim*, 50-51; krş. İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm*, 2/117-118.

[125] Devvânî, *Dîvân-ı Mezâlim*, 72-73; ayrıca bkz. Trablusî, *Mu'înü'l-hükkâm*, 2/382; Osman b. Ali Fahreddin ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1314), 3/240; Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.), 5/75.

[126] Devvânî, *Dîvân-ı Mezâlim*, 44-45.

müellif eseri buranın yöneticisi olan Alâülmülk'e ithaf ettiğini, onun da bu risaledeki bilgilerin mucebince amel edeceğini umut ettiğini yazar.[127]

Devvânî bu girizgahtan sonra, mezâlimi siyâsetnâmelerden aşina olduğumuz bir cihette tarif eder. Mezâlim davalarına bakmaktan maksadın "*zalimin zulmüne engel olma ve mazlumun hakkını koruma*"dan ibaret olduğunu belirtir.[128] Ona göre mezâlim davalarına bakacak kişinin heybet, itibar, takva ve hükmünü tenfiz gücüne sahip olması gerekir. Bu da ancak sultan, vezir, emîr veya bu işleri yapmaya ehil birinin mezâlime bakmasıyla gerçekleşebilir. Akabinde müellif, sonraki kısımlarda geniş bir şekilde izah edeceğini söylediği mezâlim mahkemesinin niçin bir ihtiyaç ve vecîbe olduğunu genel hatlarıyla ifade etmeye çalışır. Buna göre kadı mahkemeleri uymaları gereken yöntemler sebebiyle hakikatte yalan ve aldatma olduğu açık bir iddiayı bile şeklen meşru bir kılıfa uydurulduğu için dinlemek zorundadırlar. Ancak mezâlim sorumlusunun sahip olduğu heybet bu yalancıların onun karşısında hak iddia etmelerini engeller ve hatta buna teşebbüs ederlerse mezâlim yetkilisi onların davalarını dinlememe hakkına sahiptir.[129]

Devvânî sonrasında mezâlim oturumlarının tarihi serüvenine yer verir. Mâverdî'de olduğu gibi Hz. Peygamber'in Zübeyr b. Avvâm ile ensardan biri arasındaki anlaşmazlığı çözüme kavuşturduğu davayı mezâlim oturumu olarak aktarır. Akabinde daha çok siyâset-i şer'iyye metinlerinde karînelerden hareketle hüküm verme bağlamında yer verilen Hz. Süleyman'ın iki kadının bir çocuk hakkında analık iddiasında bulunduğu dava ve Hz. Yûsuf'a Züleyha tarafından atılan iftiranın çözüme kavuşturulduğu dava örnekleri İslam öncesi şeriatlarda da mezâlim mahkemesinin var olduğunu göstermek adına dile getirilir. Mezâlim bölümlerinde görülmeyen bu anlatıdan sonra müellif tekrar Mâverdî'ye döner ve Hulefâ-yi Râşidîn sonrasında Emevî ve Abbâsî halifelerinin mezâlim uygulamalarıyla ilgili kısmı, acem sultanlarının mezâlimi adalet ve saltanatın rüknü saydıkları ve hilfü'l-fudûl uygulamasının bir çeşit mezâlim mahkemesi olduğu bilgisini aktarır. Devvânî, kendilerinden büyük bir sitayişle bahsettiği Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan ve Sultan Yakup'un bu

---

[127] Devvânî, *Dîvân-ı Mezâlim*, 44-47.

[128] Devvânî, *Dîvân-ı Mezâlim*, 46-47.

[129] Devvânî, *Dîvân-ı Mezâlim*, 46-49.

uygulamayı devam ettirdiğini söyler. Lâr bölgesindeki yöneticilerin de onlar gibi haftalık oturumlarında (dîvânlarında) mezâlime yer vermelerini tavsiye eder. Burada hadis kitaplarında Mâlik b. Dinâr'a atfedilen "*Ey Kötü Çoban! (Sürünün) Etini yedin sütünü içtin de kırığını sarmadın!*"[130] sözünü aktarır. Yöneticiliğin bir nimet olduğu ve yöneticilerin bu nimetten faydalandığı, ancak mezâlim oturumu düzenlemezlerse bu nimete ihanet etmiş olacaklarını ifade eder.[131]

Devvânî, mezâlimin tarihi arka planıyla ilgili bu bilgilere yer verdikten sonra Mâverdî'nin mezâlimin ihtisas sahası olarak nitelendirdiği on maddeyi çoğunlukla altındaki örneklere yer vermeden sadece başlıklara işaret ederek aktarmaktadır.[132] Devamında mezâlimle kadı mahkemesi arasındaki on farkı alıntılamış,[133] mezâlim mahkemesinde davayı güçlendiren veya zayıflatan durumların işlendiği yeri yine Mâverdî'den iktibas etmiştir. Mâverdî'de çok ayrıntılı olarak ele alınan bu kısmı oldukça kısa bir şekilde aktarmayı tercih etmiştir. Ancak Mâverdî'nin burada vücûb-cevâz ayrımı üzerinden mezâlimin yargı yetkisini temellendirdiği kısma özellikle dikkat çekmeyi ihmal etmemiştir.[134]

Bu nakillerden sonra Devvânî'nin mezâlim teorisine orijinal katkılar yaptığı, mezâlim mahkemesinin pratik gerekliliğine dikkat çektiği ve dönemin kadı mahkemelerine eleştiri yaptığı kısım gelmektedir:

> Gerçek şu ki dîvân-ı mezâlim olmazsa Müslümanların birçok hakkı zâyi olur. Ehl-i tezvir halkın hakkına ve malına el uzatır. Bu gibi durumlar âdil bir kadının -ki çoğu âdil değildir- mahkemesine getirildiğinde kadılar davanın zapt ve tahririyle uğraşırlar. Hatta uzun bir süre "Dava kayıt altına alınmadı" diyerek çeşitli desiselere baş vururlar ve davayı geciktirirler. Davanın kayıt süreci tamamlanıp iş şahitlere geldiğinde bu sefer de şahitliğin sigası tam mıdır değil midir diye tespit edilmeye çalışılarak süre uzatılır. Bu varta da geçildiğinde iş şahitlerin tezkiyesine gelir. Bu

---

130 Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, thk. Abdüsselam Şâhîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 264.

131 Devvânî, *Dîvân-ı Mezâlim,* 54-57.

132 Devvânî, *Dîvân-ı Mezâlim,* 58-63; krş. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 134-138.

133 Devvânî mezâlimle kadı arasında on fark olduğunu zikretmesine rağmen risalede dokuz farka yer verir ve mestur şahidin şahitliği maddesini atlar. Risalenin diğer nüshalarında da söz konusu kısım bu şekildedir. Bu, müellifin ilgili kısmı Mâverdî'den alıntılarken yaptığı bir hatadan kaynaklanmış olmalıdır. Bkz. Devvânî, *Dîvân-ı Mezâlim,* 64-67; krş. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 138-139.

134 Devvânî, *Dîvân-ı Mezâlim,* 66-69; krş. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 139-146.

> süreçte de çeşitli hile ve desiselere baş vurulur. Tezkiye tamamlanınca bu sefer âdil şahitlere fısk iddiasında bulunulur ve âdil olduğunu kanıtlaması için şahit istenir. Bu şahitlerin de güvenilirliği için şahit istenerek iş teselsüle vardırılır. Nihayetinde sıradan bir dava uzun süre sürüncemede bırakılıp nihai karar verilmez ve taraflar bu dava sürecinden bıkıp usanırlar. Eğer mahkeme konusu bir cinayet davası ise adaletin tesisi asla gerçekleşmez. Bütün bu desise ve hileler davaya mezâlim hâkimi bakmadığı için gerçekleşir. Halbuki peşin hükümlü olmayan âdil bir (mezâlim) hâkim(i), mezâlim usulü üzere davayı ele alırsa tek bir celsede anlaşmazlık son bulur, hak ortaya çıkar. Bendeniz, bir süre kadı mahkemelerinde sürüncemede bırakılmış birçok davanın yetki sahibi dîvân-ı mezâlim hâkimi tarafından sonuçlandırıldığına ve hak sahibinin hakkını elde ettiğine şahit oldum. Zira, zaman fesat zamanıdır, insanları çok azı Allah'tan korkar. Ancak insanların çoğu siyaset sahibi hâkimden korkar ve onun meseleleri titizlikle incelediğini bildiklerinde hile ve tezvirata yönelmeye cesaret edemezler. Böylece hak zahir olur.[135]

Devvânî yukarıdaki pasajda normal kadı mahkemesi prosedürünün davacı veya davalı tarafından suistimal edildiğini, basit bir davanın bile uzun süreler mahkemede tıkanıp kaldığını ve dava hakkında hüküm verilemediğini ifade etmektedir. Eğer davaya taraf olan kişilerden birisi kötü niyetliyse onun, davanın mahkemeye kaydedilmesi, şahitlerin belirlenmesi ve onların tezkiyesi gibi konularda süreci uzatma imkanına sahip olduğunu, bu sebeple de hakkın ortaya çıkmasının engellenebileceğini belirtir. Müellife göre mezâlim mahkemesi bu tür süreci uzatmaya yönelik teşebbüsleri bertaraf edebilecek yetkilerle donatılmıştır. Ayrıca mezâlim hâkiminin sahip olduğu heybet insanları onu aldatmaya teşebbüse kalkışmaktan alıkoymaktadır. Böylece kadı mahkemesinde çok üzün süre sürüncemede bırakılan davalar mezâlim mahkemesinde tek celsede sonuçlandırılabilmektedir.

Devvânî yukarıdaki bu iddialarını pratik örneklerle desteklemek için yaşadığı coğrafyada düzenlenen özellikle de kendi şahit olduğu mezâlim oturumlarından örneklere yer vermiştir. İlk örneği, Belh Emîri Hennân b. Ebi Habele'nin huzurunda gerçekleşen ve Hanefî fakihlerinden İsâm b. Yûsuf'un da hazır bulunduğu bir hırsızlık davasıdır. Hırsızlıkla suçlanan bir kişi suçunu inkar eder. Bunun üzerine emîr, İsâm'a davanın nasıl işlemesi gerektiğini sorar. İsâm, davacı tarafın beyyine sunmasını, şayet beyyinesi yoksa davalının bu suçu işlemediğine yemin etmesinin yeterli olacağını söyler. Bunun üzerine emîr kırbaç

---

[135] Devvânî, *Dîvân-ı Mezâlim*, 70-71.

ve falakanın hazırlanması ve zanlıya on kırbaç vurulmasını emreder. Bu ceza uygulanmaya başlayınca zanlı suçunu itiraf eder ve çaldıklarını eksiksiz getirir.[136] Devvânî bu anekdotu paylaştıktan sonra meselenin arka planını şu şekilde açıklamıştır: "*Bu işin sırrı şudur ki Hak Teâlâ maslahat gemlerini kullarının bazılarının eline verdi ve bu kişileri reayaya hâkim kıldı. Buradan hareketle onun yardımının kemali şudur: Cenab-ı Hakkın devlet erbabından (mezâlim) hâkimlere ilham buyurduğu hükümler özel bir ilhama sahiptir çünkü nazm-ı maslahat bu devlet erbabının elleri ve sözlerine bağlıdır. Nitekim onlar başkalarının muttali olmadığı garip suretleri müşahede ederler.*" Müellif burada daha önce Abbâsî ve İbn Nübâte'de görülen şekilde mezâlim oturumu düzenleme salahiyetine sahip umerânın firâsetine vurgu yapmakta, dahası bu firâsetin Allah'tan bir ilhamla yöneticiye bahşedildiğini ifade etmektedir.

Devvânî'nin diğer verdiği örnekler kendi döneminde şahit olduğu mezâlim davalarındandır. Bu minvalde verdiği ilk örnekte Şiraz'a bağlı bir vilâyette cinayet işlenmiş ve bu durum Şiraz hâkimine bir elçiyle arz edilmiştir. Hâkimin gözü bu elçiye ve olayı aktarış biçimine takılınca onun sorgulanmasını emretmiş, mesele araştırılınca kâtilin bu şahıs olduğu tespit edilmiştir. Devvânî bu olayı aktardıktan sonra yine hâkimin firâsetine dikkat çekmiştir. İkinci olay da bir cinayet davasıdır. Zengin bir kadın, komşusu iki kadın ve onların tuttuğu bir adam tarafından malları için öldürülür. Bu olayı aydınlatmak için kadınlar ayrı ayrı sorgulanır ve verdikleri çelişkili ifadelerden cinayeti azmettirdikleri anlaşılır. Kadını öldürmesi için tuttukları adam cinayeti inkar etse de ufak bir korkutma neticesinde suçunu itiraf eder ve neticede hepsine kısas uygulanır. Üçüncü örnek yine bir cinayet davasıdır. Zanlılar korkutularak ve taziple suçlarını itiraf etmişlerdir. Dördüncü örnek ise ramazan ayı içerisinde gerçekleşen bir hırsızlık davasıdır. Bu hırsızlık davasının zanlıları arasında bütün ramazan ayını tilavetle geçiren bir kârî de yer almaktadır. Devvânî bu kişiye tazip uygulanmaması için bir yazı gönderdiğini ancak yazı ulaşmadan görevlilerin korkutmasıyla bu mukrinin suçunu itiraf ettiğini söylemiştir.

Devvânî verdiği bu örneklerden sonra risaleyi kaleme amacını tekrar özetlemiş, mahiyeti itibarıyla mezâlimin meşru bir yargı yöntemi olduğuna ve yargı sisteminin adalet

---

[136] Devvânî, *Dîvân-ı Mezâlim*, 72-73.

ve hakkaniyete uygun şekilde işlemesi için yöneticilerin mezâlimin oturumu düzenlemesi gerektiğine vurgu yapan şu pasaja yer vermiştir:

> Yukarıdan verilen bilgilerin amacı şudur: Dîvân-ı mezâlimin hükmü şer'î hükümdür. Devlet başkanına bazı halifelerin yaptığı gibi bizzat mezâlim oturumu düzenlemek vacip olduğu gibi bu işi siyaset sahibi güvenilir ve tamahkar olmayan bir emîrine bırakması da vaciptir. Eğer devlet başkanı bu konuda bir ihmalkarlık gösterirse günahkar olur. "Mezâlim hükmü meşru değildir" diyenin sözü gayri meşrudur. Zira böyle söyleyen ümmetin önde gelen imamlarına hata nispet etmiş ve ağır bir ta'zîrle cezalandırılmayı hatta kendisine küfür nispet edilmesini hak etmiş olur. Yukarıda açıklandığı üzere bu tarz hükümler Hz. Peygamber'den ve devlet başkanlarından (hulefâ ve eimme) menkuldür ve sıhhati sabittir. Artık bu hükme dil uzatmak küfrü gerektirir.[137]

Devvânî risaleye son verirken yine devlet yöneticilerinin özellikle de sultanın mezâlim oturumu düzenlemeye ehemmiyet göstermesi gerektiğini vurgulamıştır. Sultan bu konuda bir gevşeklik gösterirse bunun kıyamet gününde kendisine sorulacağını ve mezâlim oturumu düzenlemeyi başkasına havale ettiğini söylemesinin bir mazeret sayılmayacağını belirtmiştir. Mezâlim ahkamının bütünüyle şer'î bir ahkam olduğunu, hatta gelecek Mehdî'nin de mezâlim ahkâmını bu şekilde uygulayacağını söyleyerek risaleyi sonlandırmıştır.[138]

Bir bütün olarak değerlendirildiğinde risalede ele alınan asıl konu mezâlim oturumunun gerekliliği meselesidir. Dönemin kadı mahkemelerinin işleyişine getirilen eleştiri, mezâlimin şer'î bir hukuk oluşuna yapılan vurgu ve yöneticilerin mezâlim oturumu düzenlemesinin bir vecibe olarak addedilmesi mezâlim mahkemelerinin gerekliliğini vurgulamak içindir. Mezâlimin teorik yönünü ele alan yukarıdaki metinlerin hiçbirisinde mezâlimin gerekliliği vurgusu bu kadar merkezi bir konumda değildir. Risaledeki bu vurgu Tanzimat döneminde Osmanlı devletinde şer'î mahkemelerin yanı sıra Nizâmiye mahkemelerinin kuruluşunun meşruiyet kaynağı olarak tekrardan gündeme getirilmişidir.

On dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı'da bir kısım davalara bakma yetkisi, davanın içeriğine ve davacının sıfatına göre farklı meclislere havale edilmeye başlanmıştır. Özellikle Tanzimat sonrasında uluslararası ticaret, ceza hukuku, şer'î

---

[137] Devvânî, *Dîvân-ı Mezâlim*, 78-79.

[138] Devvânî, *Dîvân-ı Mezâlim*, 78-79.

mahkemelerin bakmadığı davalar, istinaf ve temyiz işlevi için yeni meclisler kurulmuştur. Bu ilk teşkilâtlanmanın ardından 1 Nisan 1868 tarihinde çıkarılan ve hukukî işleri idarî işlerden ayırmayı ve bu farklı meclisleri ortak bir paydada toplamayı amaçlayan Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye Nizamnâme-i Esâsîsi ile Osmanlı Devleti'nde şer'î davalar dışındaki davalar için en yüksek yargı mercii olarak Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye kurulmuştur. Nizamnâme, Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin görev alanını şer'î mahkemelerde görülen şer'î hukuka ilişkin davalar, gayrimüslim cemaatlere ait hususi davalar ve özel meclislerce görülen ticarî davalar dışındaki davalarla sınırlandırmış, divana kanunla kurulmuş olan diğer mahkemelerde bakılan davaları da istinaf yoluyla görme yetkisi vermiştir.[139]

Şer'î mahkemelerin varlığına rağmen tesis edilmiş olmalarından dolayı Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin kuruluşu sırasında bu mahkemeye ve genel olarak Nizâmiye mahkemelerine karşı halkta ve özellikle ulemâ arasında bazı tepkiler meydana gelmiştir. Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin kurulması ve düzenlenmesi için bu teşkilâtın başına geçirilen ve adalet nezâreti görevine getirilen Cevdet Paşa mezkur tepkileri hafifletmek amacıyla, Osmanlı alimlerince yakından bilinen Celâleddin ed-Devvânî'nin yukarıdaki risalesini özetleyerek tercüme etmiş ve geniş bir kitlenin bulunduğu açılış oturumunda okumuştur.[140] Cevdet Paşa risaleyi özetlerken özellikle Devvânî'nin kadı mahkemelerinin işleyişine getirdiği eleştiriyi, mezâlimin gerekliliği ve şer'îliğine yaptığı vurguyu ön plana çıkarmıştır. Ardından Devvânî'nin döneminde şer'î mahkemelerin dışında dîvân tertibine duyulan ihtiyaçtan çok daha fazlasının kendi dönemlerinde mevcut olduğunun altını çizmiştir.[141]

Bu bilgiler Cevdet Paşa'nın Nizâmiye mahkemelerinin meşruiyetini göstermek adına neden bu risaleye başvurduğunu açıklamaktadır. Risalenin, Devvânî gibi Osmanlı uleması üzerinde büyük etkileri olan ve ilmi yeterliliğinden şüphe duyulmayan bir âlimin kaleminden çıkması ilk etkendir. İkinci etken ise, mezâlimle ilgili diğer metinlere kıyasla

---

[139] M. Macit Kenanoğlu, "Nizâmiye Mahkemeleri", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/185-186.

[140] Cevdet Paşa, *Tezâkir*, 4/85-90; Yavuz, "Events Leading to the Compilation of the first Ottoman Civil Code", 90-95; Mehmet Âkif Aydın, "Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/387-388.

[141] Cevdet Paşa risaleyi bu umumi mecliste okuduktan sonra karşıt görüşte olanların da bundan etkilenerek Nizâmiye mahkemelerinin kurulmasında bir beis göremediklerini ifade ettiklerini aktarmıştır. Akabinde bu tercümeyi yayınlaması için Sadrazam Ali Paşa'ya yönlendirdiğini ancak onun bu metnin yayınlanmasına engel olduğunu da ifade etmiştir. Bkz. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, 4/90-91.

Devvânî'nin risalesinin, kadı mahkemelerinin yetersizliğini, mezâlimin şer'îliğini ve gerekliliğini özel bir vurguyla ele almış olmasıdır. Cevdet Paşa da risalenin bu yönlerini ön plana çıkartmış ve onu Nizâmiye mahkemelerine dayanak kılmıştır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM:
SİYÂSET-İ ŞER‘İYYE LİTERATÜRÜNDE MEZÂLİM

İslam adlî teşkilâtı içerisinde Mâverdî'nin yargı tasavvuru yargı müesseseleri ayrımına dayanmaktadır. Bu ayrıma göre yargı müesseseleri sahip oldukları yetki sahası ve kullandıkları dava ispat yöntemleri, yani yargı yetkisi bakımından birbirlerinden ayrılmaktadır. Bu yargı tasavvurunun ana hareket noktasında furû fıkıh ve edebü'l-kâdî eserlerinde çerçevesi verilen ve Mâverdî'nin yargı müesseseleri içerisinde merkeze yerleştirdiği kadı mahkemesi bulunmaktadır. Burada kadı mahkemesi yetki sahası ve dava ispat yöntemleri açısından belirli bir sınırlandırmaya tabi tutularak konumlandırılır. Böylece kadı mahkemesi dışındaki diğer yargı müesseseleri ondan vazife ve salahiyetleri açısından farklılaşarak meşruiyet zeminlerini oluştururlar. Söz gelimi nakîbü'l-eşrâf, ehl-i beytin müdahil olduğu davalara bakması yönüyle yalnızca yetki sahası açısından kadı mahkemesinden ayrılırken, cerâime bakmakla sorumlu üst düzey şurta görevlisi yargı yetkisi açısından, mezâlim ve hisbe görevlileri ise hem yetki sahası hem de yargı yetkisi açısından kadı mahkemesinden farklılaşmaktadır. Yargı yetkisi açısından kadı mahkemesinden ayrışan müesseseler ele alınırken bu farklılıklar özellikle zikredilerek bu müesseselerin meşruiyet zemininin bu farklılıklara dayandığı gösterilmiş olmaktadır.

Kadı mahkemesinin sahip olmadığı bir yargı yetkisinin bu müesseseler tarafından kullanılması ise Mâverdî tarafından "vücûb-cevâz" kavramları üzerinden temellendirilmiştir. Buna göre içtihat ehliyetine sahip olması gereken bir kadı yargılamada bulunurken kendi mezhebinin ya da içtihadının doğru kabul ettiği muhakeme ve dava ispat yöntemlerini kullanmakla yükümlüdür. İçtihat ehliyetine sahip olmayan kadı dışındaki diğer devlet görevlileri ise yargılamada bulunurken sadece belli bir mezhebin görüşüne bağlı olmaksızın İslam hukuku içinde bir mesnedi olan mezhep ve içtihatların kabul ettiği muhakeme ve ispat yöntemlerinden istifade ederek yargılamada bulunabilir ve hüküm verebilirler. Bu iki yargı yetkisinin birincisi vücûb kavramı ile ikincisi ise cevâz kavramı ile ifade edilir.

Vücûb-cevâz ayrımının hukukî temeli Mâverdî tarafından muğlak bırakılmıştır. Başka bir ifadeyle kadı dışındaki diğer devlet görevlilerinin bu cevâz ruhsatını kullanma yetkisinin nereden kaynaklandığı ve neye dayandığı tam olarak ifade edilmez. Her ne kadar Mâverdî mezâlim görevlisinin sahip olduğu yargı yetkisinin "aslah fikri üzerine kurulu

olduğunu"[1] ve bu yetki farklılığının "devlet görevlilerinin (emîrlerin) siyasetle, kadıların ise ahkâmla sorumlu olmasından"[2] kaynaklandığını söylese de bu ayrımın dayandığı zemine açıkça yer vermez. Ancak Mâverdî'nin yargı müesseseleri ayrımını kabul eden Karâfî, bu ayrımı Hz. Peygamber'in fiillerinin tasnif ve tevarüs edilmesi bağlamında görerek bu yargı yetkisini fesâdü'z-zamân, tegayyürü'l-ezmân gibi maslahat delili eksenindeki kavramlara ilişkilendirerek temellendirmiştir. Dahası Mâverdî'nin cevâz kavramlarıyla ifade ettiği yargı yetkisini "tevsi'a" olarak niteleyen Karâfî, bunun şeriata muhalif olmadığını açıkça dile getirir.[3]

İslam adlî teşkilâtının fıkhî zeminine yönelik tek yargı tasavvuru bu değildir. 8/14. yüzyılda İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye'nin telifleriyle yeni bir yargı tasavvurunun ortaya çıktığı söylenebilir. Esas teşkilât, idare, ceza ve vergi hukuku gibi kamu hukuku alanına giren konuları da içine alan bu yeni tasavvur siyâset-i şer'iyye kavramıyla ifade edilmiştir. Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyyesi*'nde olduğu gibi kamu hukuku kapsamına dahil olan mezkur alanları ihtiva etmekle birlikte siyâset-i şer'iyye kavramı etrafında şekillenen telifler, özellikle adlî teşkilât alanında yargı ve ceza hukukuna dair meselelere yoğunlaşmaktadır. Bu yeni yaklaşım, yargı müesseseleri ayrımı yerine bütün yargı müesseselerini ortak bir yargı yetkisi çerçevesinde ele almayı hedeflemektedir. Başka bir ifadeyle ahkâm-ı sultâniyye telifleri devlet başkanı ve onun yetkilerini devrettiği görevliler ve müesseseleri temele alan bir anlatıya yer verirken siyâset-i şer'iyye kavramı etrafında şekillenen literatür bu konuları şeriata uygunluk bağlamında ele almaktadır.[4] Bu maksatla "kazâ" ve "kâdî" kelimesinin anlamı "iki taraf arasında hüküm veren herkesi" kapsayacak şekilde genişletilmiş ve hangi müessese ve görevli tarafından icra edildiğine bakılmaksızın şeriata uygunluk ön plana çıkarılmıştır. Aynı zamanda umumi kabul görmüş beyyine ve ikrâr gibi delillerin yokluğunda kullanılacak olan karîne, emâre, şevâhid-i hâl,

---

1 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 149.

2 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 324.

3 Karâfî, *ez-Zahîre*, 10/45.

4 Hızır Murat Köse, "Siyaset", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/296; Ovamir Anjum, *İslam Düşüncesinde Siyaset, Fıkıh ve Cemaat İbn Teymiye Dönemi*, çev. Ammar Kılıç (İstanbul: Pınar Yayınları, 2021), 52-54.

keşfü'l-esbâb gibi dava prosedürleri ve ispat yöntemleri de çeşitlendirilip teorik zeminde beyyine kavramına dahil edilerek şeriatın çerçevesi genişletilmeye çalışılmıştır.

I. SİYÂSET-İ ŞER'İYYE KAVRAMININ KAPSAMI VE MEZÂLİMLE İLİŞKİSİ

Siyâset-i şer'iyye terkibini oluşturan kavramlardan biri olan siyaset, sözlükte "sağlam ve düzgün olması için bir şeye onu ıslah edecek şekilde önem vermek" anlamına gelmektedir.[5] Bu temel manasıyla ilişkili bir şekilde atı tımar etme anlamında kullanıldığı gibi reâyânın işlerini üstlenmek suretiyle onlara vali ve hâkim olmayı da ifade eder.[6] Siyaset kelimesi nihayetinde devlet yönetimi ve bununla ilgili bütün işleri kuşatacak şekilde terimleşmiştir. İslâmî ilimleri oluşturan farklı telif türlerinde kelimenin bu anlamda kullanımına sıklıkla rastlamak mümkündür.[7] Fıkıh literatüründe ise siyasetin bu geniş anlamıyla kullanımı korunmakla birlikte özellikle Hanefî fıkıh metinlerinde kelimenin daha dar bir anlamda daha kullanıldığı görülmektedir.

Siyaset kavramına ceza hukuku bağlamında fürû fıkıh metinlerinde yer veren ilk çalışmalar Hanefîler tarafından yapılmıştır. Siyaset kavramının bu minvalde ilk kullanımı modern araştırmalarda Serahsî'nin *el-Mebsût*'una atıfla yer verilir.[8] Oysa kavramın bu şekilde kullanımı daha da geriye gitmektedir. Bize ulaşan Hanefî metinleri içerisinde siyaset kavramını ceza hukukuyla ilişkili olarak yer veren ilk kaynak tespit edebildiğimiz kadarıyla Debûsî'nin (ö. 430/1039) *el-Esrar fi`l-Usuli ve`l-Furu* adlı eseridir. Debûsî verdiği örneklerde siyaseti had, ta'zîr ve kısas dışında bir maslahat ya da ta'zîri gerektiren bir suçun adet haline getirilmesi sebebiyle devlet başkanının verdiği hüküm ifade edecek şekilde

---

[5] والسِّياسةُ: القيامُ عَلَى الشَّيْءِ بِمَا يُصْلِحه İbn Manzûr, "svs" 6/108.

[6] İbn Manzûr, "svs" 6/107-109; Mütercim Asım Efendi, *Kâmüsu'l-Muhit Tercümesi,* 3/2637-2638; Köse, "Siyaset", 37/294; Köksal, *Fıkıh ve Siyaset,* 31.

[7] İslam siyaset düşüncesi içerisinde kelimenin farklı kullanımları ve terkipleri için bkz. Frank E. Vogel vd., "Siyâsa", *Encyclopaedia of Islam, Seccond*, ed. C. E. Bosworth v.dğr. (Leiden: Brill, 1997), 9/694-696; Köse, "Siyaset", 37/295-298; Abdullah b. İbrahim b. Abdullah en-Nâsır, "Mefhûmu's-siyâseti'ş-şer'iyye", *Mecelletü'l-Cem'iyyeti'l-Fıkhiyye's-Suûdiyye* 26 (2015), 233-240; Köksal, *Fıkıh ve Siyaset,* 59-94.

[8] Köksal, *Fıkıh ve Siyaset,* 51-52; Muharrem Midilli, "Hanefî Ceza Hukuk İlminde Sistematik Mezhep Görüşüne Aykırı Rivayetlerin Te'vil Yolu Olarak Siyaset", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 5/2 (2018), 356-357.

kullandığı görülmektedir.[9] Debûsî'nin siyaseti had, kısas ve ta'zir dışında dördüncü bir ceza yöntemi olarak gördüğünü ve sonraki Hanefîleri etkilediğini söylemek mümkündür.

Siyaset ifadesi Hanefî furû fıkıh literatüründe had, kısas ve ta'zîr dışında devlet başkanının verdiği cezaların yanı sıra onun vergi ve zekât gibi konularda takdir yetkisini ifade edecek şekilde de kullanılır. Aynı zamanda bu eserlerde Hz. Ömer'in Ebû Musâ el-Eş'arî'ye gönderdiği mektubun "siyâsetü'l-kazâ" şeklinde ifade edilmesi de siyasetin geniş anlamına vurgu yapmaktadır.[10] Siyaset ifadesi Debûsî'de olduğu gibi Serahsî'nin *el-Mebsût*'unda had ve ta'zîr dışında devlet başkanının verdiği cezaları ifade etmek için kullanılmıştır. Müellif siyaset kelimesine eserinde ilk defa lûtînin ve tersten ilişkiye giren kişinin cezasını açıklarken yer vermiştir. Mezkur suçu işleyen kişiler Ebû Hanîfe'ye göre had cezası ile cezalandırılmaz; ancak üst sınırı otuz dokuz sopa olan ta'zîrle cezalandırılabilir. Ta'zîrin üst sınırı dışında verilecek cezalar ise burada "siyaset" olarak isimlendirilir. Serahsî burada Ebu Hanîfe'ye atıfla siyaseti devlet başkanının re'yine matuf ve şeriatın kapsamına giren bir kavram olarak görmektedir.[11] Ceza hukukuyla ilgili diğer kullanımları da bu kabildendir.[12] Serahsî'nin siyaset ifadesine yer veriş şekillerine bakıldığında siyaseti ceza hukuku alanında had ve ta'zîrin dışında verilen, devlet başkanının yetkisine bırakılmış ancak şeriatın kapsamına dahil olan cezalar için kullandığı görülmektedir.[13]

---

[9] Debûsî'nin verdiği örnekler için bkz. Salim Özer, *Debbusi`nin "el-Esrar fi`l-Usuli ve`l-Furu" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997), 2/506, 1107-1109, 1121-1122, 1126, 1197-1198.

[10] Serahsî, *el-Mebsût*, 16/60; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'iʿu-sanâ'i fi tertîbi'ş-şerâ'i* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 7/9,13. Serahsî'deki bu kullanıma dikkat çeken Özgür Kavak'a şükranlarımı sunarım.

[11] "Bunun [had ve ta'zîr cezalarında belirlenmiş sınırın] dışına çıkmak ise siyaset kabilinden olup devlet başkasının yetkisine bırakılmıştır. Şayet devlet başkanı bu yönde bir gereklilik görürse şer'an bunu uygulama yetkisi vardır." Serahsî, *el-Mebsût*, 9/79.

[12] Serahsî, kefen soyucuya (nebbâş) verilecek cezayı, Hz. Ebu Bekir'in Hz. Peygamber'in vefatını tef çalarak kutlayan kadınların elini kesmesi, Hz. Ömer'in ceza olarak yalancı şahidin yüzünü siyaha boyaması, yine onun şarabın sirkeye çevrilmesini yasaklaması, öldürücü bir aletle gerçekleştirilmeyen katillere hadislerde varit olan ölüm cezasını siyasete matuf hükümler olarak zikretmiştir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 9/159; 10/110; 16/145; 24/24; 26/124-126.

[13] Ceza hukuku alanında devlet başkanına tanınan bir yetki olarak siyasetin şeriatın kapsamına dahil olup olmadığına dair tartışmalar için bkz. Baber Johansen, "Secular and Religious Elements in Hanefîte Law", *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim fiqh* (Leiden: Brill, 1999), 216-217;

Serahsî'nin siyaseti had ve ta'zîrden ayrı bir yere konumlandırmasına karşın diğer Hanefî metinlerinde ta'zîr ve siyaset ifadeleri özdeşleştirilmiştir. Johansen'in ifade ettiği gibi *el-Hidâye* yazarı Burhâneddin el-Merginânî (ö. 593/1197) ile birlikte Hanefî fürû fıkıh metinlerinde siyaset ve ta'zîr ibaresine (*siyâseten ve ta'ziran*) birlikte yer verilmeye başlanmıştır. Johansen, bu özdeşliği daha önceki müelliflerin aksine Merginânî'nin siyaseti şeriat dahilinde bir tasarruf olarak görmeye başlamasının bir neticesi olarak yorumlamıştır. Serahsî'nin yukarıda yer verilen siyaset ifadesini kullanım biçimlerine bakıldığında Merginânî ile birlikte siyasetin şeriatın bir parçası haline geldiği şeklindeki yoruma ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir.[14] Yine de Hanefî literatüründe siyaset ifadesinin kullanımında bir değişiklik olduğu muhakkaktır. *el-Hidâye*'de dikkat çeken bir diğer kullanım ise zâhirî mallarının zekâtını verdiğini iddia eden mükelleften âmilin bu malların zekâtını bir kez daha istemesi meselesinde bu ikinci talep siyaset ifadesiyle karşılanmıştır. Şârihlere göre "devlet başkanı, yetkisi altındaki mallara yönelik bir hak kaybını engellemek için" bunu talep ettiğinden burada siyaset kelimesi kullanılmıştır.[15] Fahreddin ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*'te siyaset ifadesini davaya konu tarafların durumlarını (*şevâhid-i hâl*) dikkate alarak hüküm vermeyle ilişkilendirerek kullanmıştır.[16] Zeylaî'nin ifadeleri Hanefî literatüründe siyasetin,

---

Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 50-53; Midilli, "Mezhep Görüşüne Aykırı Rivayetlerin Te'vil Yolu Olarak Siyaset", 353-356; *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 95-124.

14 Bu konu hakkında geniş bir değerlendirme için bkz. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 50-52.

15 Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed er-Rûmî el-Bâbertî, *el-İnâye şerhü'l-Hidâye* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1970), 2/252; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musâ el-Hanefî el-Aynî, *el-Binâye şerhü'l-Hidâye*, thk. Eymen Salih Şaban (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 3/392-393; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr ale'l-Hidâye* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1970), 2/225.

16 Hanefîler'e göre bir kişiyi boğarak öldüren katile kısas gerekmez. Ancak bu cürmü tekrarlaması durumunda "siyaseten" öldürülebilir. Bu hükmü açıklarken Zeylaî, bu fiili sürekli yapan kişinin halkın fesadına sebep olacak fitne sahibi olması hasebiyle devlet başkanının bu kişiyi öldürebileceğini ifade etmiştir. Devamında bu tür bir siyaset kabilinden olarak A'meş'in görüşüne yer vermiştir: "Fakih Ebu Bekir A'meş'ten (ö. 148/765) nakledilen şu görüş yine siyaset kabilindendir: Bir kişi hırsızlık suçlamasıyla hakim karşısına çıkarılıp bu iddiayı kabul etmezse devlet başkanı "ekber-i reyine" dayanarak hüküm verebilir. Devlet başkanının zann-ı gâlibi o kişinin hırsız olduğu yönündeyse ve çalınan mal o kişinin elindeyse onu cezalandırabilir. Benzer şekilde fasıklarla birlikte içki meclisinde bulunduğunu ya da hırsızlarla birlikte dolaştığını görürse onu cezalandırabilir. Yanına birisi geldiğinde kılıcını çeken bir adamı görse ve zann-ı gâlibi bu kişinin katil olduğu yönündeyse hüküm yine aynıdır. Bir hikayeye göre İsâm b. Yusuf, Belh emirinin yanındayken hırsızlıkla suçlanan ve suçunu inkar eden bir adam huzura getirildi. Emir, İsâm'a bu adam hakkındaki hükmünü sordu. O davacının beyyine getirmesini aksi takdirde davalının yemin etmesiyle davanın düşeceğini söyledi. Emir ise bir sopa getirilmesini istedi. Daha on sopa vurulmadan zanlı suçunu itiraf etti ve çaldığı malı geri getirdi. Bunun üzerine İsâm 'Adalete bu kadar çok benzeyen eziyet(cevr)

ceza hukukunun yanı sıra yargılama usulü açısından da devlet başkanının yetkisindeki dava ispat yöntemlerini kapsayacak şekilde kullanıldığını göstermektedir.

Klasik dönem Hanefî fıkıh literatüründe siyasetin yukarıda yer verilen kullanımlarından hareketle daha sonra gelen Hanefîler siyaseti tanımlama yoluna gitmişlerdir. Bunları değerlendiren modern çalışmalarda Hanefîler'de iki farklı siyaset tanımı olduğu dile getirilmiştir. Bunlardan ilki aşağıda yer verilecek olan İbn Akîl'e (513/1119) nispet edilen tanımla çok büyük benzerlik arz eder.[17]Bu ilk tanıma göre siyaset "devlet başkanının gördüğü bir maslahat gerekçesiyle hakkında cüz'î bir delil bulunmasına gerek olmaksızın bir şeyi yapmasıdır."[18] İkinci tanım ise Dede Cöngî'nin Babertî'nin *Hidâye* şerhi olan *en-Nihâye*'ye atıfla yer verdiği[19] ve Trablusî'nin *Mu'înü'l-hükkâm*'ında yer alan "ağırlaştırılmış şer'" yani "hakkında şer'î hüküm bulunan bir suçun cezasını ağırlaştırmak" şeklindedir.[20] Bu iki tanımlardan ilki siyasetin Hanefîler'deki geniş anlamını ikincisi ise ceza hukukuyla sınırlı dar anlamını ifade etmektedir.[21]

Diğer mezheplerin fürû fıkıh eserlerinde Hanefîlerde olduğu şekliyle siyasetin dar anlamıyla kullanıldığı örneklere nadiren rastlanır.[22] Onlar daha çok siyasetin devlet

---

görmedim' dedi." Fahreddin ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/240; İbn Nüceym de bu anlatıya aynen yer verir. bkz. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik,* 5/75.

17 Birsin, "'Siyaset'ten Örfi Hukuka", 431.

18 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik,* 5/11.

19 Her ne kadar Dede Cöngî bu tanıma Babertî'nin eserine atıfla yer verse de Bâbertî'nin eserlerinde böyle bir tanıma rastlanmaz. Dede Cöngî'nin eserini tahkik eden Fuad Abdülmün'im, Babertî'nin eserine bir referans yapsa da buradaki ifadenin söze konu olan tanımla bir ilgisi yoktur. Bkz. Dede Cöngî, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye,* 73-74; krş., Bâbertî, *el-İnâye,* 5/424. Tanım bu haliyle tespit edilebildiği kadarıyla ilk olarak Trablusî'nin *Mu'în*'inde geçmektedir. Apaydın, "Siyâset-i Şeri'yye", 37/299-300; Köksal, *Fıkıh ve Siyaset,* 34; Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı,* 130-131; Kübra Nugay, *XIX. Yüzyıl Ortak Ceza Hukuku Dilinin Oluşumu: Osmanlı'da Ta'zîrin Kalkması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 20.

20 Trablusî, *Mu'înü'l-hükkâm*, 2/349; Dede Cöngî, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye,* 73-74.

21 Nugay, *Osmanlı'da Ta'zîrin Kalkması,* 32-33.

22 Dolaylı yoldan zina suçu isnat eden kişiye kazif cezası gerekip gerekmeyeceği hususunda Nevevî, Cüveyni'ye atıfla devlet başkanının "siyâseten" ta'zîr cezası uygulayabileceğini söyler. Bkz. İmâmül'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb (b.y.: Dârü'l-Minhâc, 2007), 15/29; Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü'-tâlibîn ve u'mdetü'l-müftîn*, thk. Züheyr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1991), 8/333. Yine zımmînin bir mürtedi öldürmesi durumunda kısas uygulanıp uygulanmayacağı meselesinde zımmînin siyaseten öldürüleceği ifade edilir. Bkz. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb,* thk.

yönetimini ifade eden geniş anlamına eserlerinde yer vermişlerdir. Mâverdî de *el-Ahkâmü's-sultaniyye'*sinde siyaset kelimesini devlet yönetimini ifade edecek şekilde geniş anlamıyla kullanmakla birlikte bir yerde Hanefîler'e atıfla dar anlamlı kullanımına da yer vermiştir.[23] Siyâset-i şer'iyye ifadesinin terimleşip teorik çerçeveye oturmasında Hanbelî fakihi Ebü'l-Vefâ İbn Akîl'in siyaset tanımı önemli bir konumdadır. İbn Kayyim, İbn Akîl'in günümüze ulaşmayan *el-Fünûn* adlı eserinden, kendisiyle Şâfiî bir fakih arasında geçen münazarayı aktarır. Bu münazarada Şâfiî fakih siyaseti sadece şeriata uygun olanla (*lâ siyâsete illâ mâ vâfekahu'ş-şer'*) sınırlı görmektedir. İbn Akîl ise siyaseti "Hz. Peygamber teşri kılmamış ve hakkında vahiy gelmemiş de olsa insanların kendisiyle iyiliğe (*salâh*) daha yakın ve kötülüğe (*fesâd*) daha uzak oldukları uygulama" şeklinde tanımlamış ve siyasetle amel etmenin bütün mezhep imamları tarafından kabul edildiğine dikkat çekmiştir. Muhatap "şeriata uygunluk" ile siyasetin şeriatın vazettiklerine aykırı olmamasını kastediyorsa kendisinin de bu görüşte olduğunu ifade eder. Ancak bununla herhangi bir şer'î ilkeye aykırı olmasa bile, şeriatın açıkça hakkında hüküm verdiği meseleler dışında bir siyasetin meşru olmayacağını kastediyorsa bunu kabul etmediğini ve ayrıca bu görüşün sahâbîlerin uygulamasını reddetmek olduğunu söyler.[24] Köksal'ın da ifade ettiği gibi İbn Akîl'in siyaset alanında şer'îliğin anlamını şeriatın açık bildirimlerine aykırı olmamak şeklinde yorumlaması sonraki

---

Ahmed Mahmud İbrahim - Muhammed Tâmer (Kahire: Dârü's-Selâm, 1414), 6/274; Abdülkerim b. Muhammed Ebü'l-Kâsım er-Râfiî, *el-Azîz şerhü'l-Vecîz*, thk. Ali b. Muhammed Avvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 10/161-163. Aynı şekilde devlet başkanının had ve kısas cezası uygulanacak kişileri hüküm kesinleşinceye kadar hapsetmesi de siyaset olarak isimlendirilmiştir. Bkz. Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 16/158.

[23] Mâverdî, mezâlim yetkilisinin tek şahit ve davacının yeminiyle bir dava hakkında hüküm verebilmesinin mesnedi olarak onun bu hükmü ister "mezhebe" isterse de "siyâsete" dayanarak verebileceğini söyler. Ali el-Gazzâlî, Mâverdî'nin bu ifadesini mezâlim yetkilisi şayet tek şahit ve yeminle hüküm verilebileceğini savunan Şafiî mezhebine mensupsa mezhebin görüşüne uyarak; tek şahit ve yeminle hüküm vermeyi kabul etmeyen Hanefî mezhebine mensupsa "siyâseten" bu hükmü verebileceği şeklinde açıklar. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 143; krş., Ali el-Gazzâlî, *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi*, 84 (kaynak metin 141). "Ahkâmü'l-cerâim" başlığında ise üst düzey şurta görevlilerine tanınan farklı yargı yetkisinin gerekçesini ifade ederken Mâverdî, "kadıların (nihaî) hükümle devlet görevlilerinin ise siyasetle sorumlu" olmasından kaynaklandığını belirtir. Müellifin siyaset ifadesinden kastının, muğlak olsa da "siyaseten hüküm verme" şeklinde yorumlanması mümkündür. Bkz. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 324.

[24] Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İʿlâmü'l-muvakkıʿîn an rabbi'l-âlemîn*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan (Dâru İbni'l-Cevzî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1423), 6/512; Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâ'iʿu'l-fevâ'id*, thk. Ali b. Muhammed el-İmrân (Dâru Atââti'l-İlm, 2019), 1/29; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâ'iʿu'l-fevâ'id*, 3/1087; Ayrıca bkz. Apaydın, "Siyâset-i Şeri'yye", 37/300; Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 79; Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı*, 97-98.

yüzyıllarda şeriat-siyaset ilişkisi konusundaki tartışmalarda temel yaklaşım haline gelecektir.[25]

Siyâset-i şer'iyye ifadesinin kavramsallaşma süreci, literatürde siyasî olaylarla da irtibatlandırılmıştır. Vogel, yöneticilerin yasama faaliyetlerinin siyâset-i şer'iyye kavramıyla ifade edildiğini dile getirir.[26] Ona göre Moğol hükümranlığının etkisini hissettirmeye başladığı dönemden itibaren "yasa" ve "yasak" olarak isimlendirilen Moğol yasalarının diğer devletler tarafından uygulanması ya da taklit edilmesi ulemanın bu tür uygulamaları İslâm hukuku için bir tehdit olarak görmesine sebep olmuştur. Bu nedenle ulema "siyaset" olarak isimlendirilen Moğol yasalarına saygı duymayı ve siyaset adı altında uygulanmasını açık bir şekilde reddetmiştir.[27] Vogel'le benzer şekilde Apaydın siyasetin ve daha özel ifadesiyle siyâset-i şer'iyyenin kavramlaşma sürecinde Cengiz yasasının etkisinin inkar edilemez olduğuna dikkat çekmektedir. Tanıdıkları hukukî yapı dışında güçlü ve etkili başka bir hukukî yapı ile tanışmalarının fukahâyı derinden etkilediğini söyleyen Apaydın, Cengiz yasasının en büyük etkisinin, içerikten ziyade, şeriatın doğrudan düzenlediği alanlar dışında devlet başkanının bir düzenleme yetkisine sahip bulunması fikrini fukahânın gündemine taşıması olduğunu vurgular.[28] Moğol etkisinin devam ettiği yıllarda özellikle İbn Teymiyye'nin Cengiz yasası ve Moğol karşıtı fetvaları[29] ve daha sonra Makrizî'nin siyasetle Moğol yasaları arasında kurduğu bağ[30] dikkate alındığında siyâset-i şer'iyye ifadesinin

---

25 Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 79-80.

26 Vogel, *Islamic Law and Legal System*, 317.

27 Vogel vd., "Siyâsa", 9/696.

28 Apaydın, "Siyâset-i Şeri'yye", 37/299.

29 İbn Teymiyye'nin Cengiz yasaları ve Moğol hükümranlığı hakkındaki görüşleri ve bunların bir değerlendirilmesi için bkz. Mehdi Berriah, "The Mamluk Sultanate and the Mamluks Seen by Ibn Taymiyya: Between Praise and Criticism", *Arabian Humanities* 14 (2020), 6-10.

30 Makrizî'nin siyaset kelimesinin kökeni ve Memlükler döneminde kullanımına dair açıklamalarının değerlendirilmesi için bkz. David Ayalon, "The Great Yāsa of Chingiz Khān. A Reexamination (Part A)", *Studia Islamica* 33 (1971), 99-117; Hasan Hacak, "The Basis and Effects of the Division Between Private and Public Law in Classical Islamic Law", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2013), 59-62; Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 86-89.

kavramsallaştırılmasında İslam hukuku dışındaki farklı hukukların İslam devletinde uygulanmasına yönelik tepkilerin etkili olduğu söylenebilir.[31]

Siyâset-i şer'iyye ile ilgili diğer bir husus onun kavramıyla kapsamına yöneliktir. Rosenthal'e göre İbn Teymiyye ahkâm-ı sultâniyye teliflerinde yer verilen konuları *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye* adlı eserinde ele almış, ancak bu konuları farklı bir bağlamda değerlendirmiştir. Buna göre ahkâm-ı sultâniyye telifleri devlet başkanını ve onun yetkilerini devrettiği görevli ve müesseseleri temele alan bir anlatıya yer verirken siyâset-i şer'iyye kavramı etrafında şekillenen literatür şeriata uygunluk bağlamında ilgili konuları ele almıştır.[32] Frank Vogel de bu iddiayı benimsemekle birlikte siyâset-i şer'iyye kavramının kapsamının fakihler tarafından farklı şekillerde ele alındığı tespitinde bulunmuştur. Vogel'e göre siyâset-i şer'iyye ve benzer teoriler devlet iktidarının meşruiyet kaynağı olan fıkıh ve siyaset arasındaki ilişkiyi ele aldığından bu iki kaynaktan (fıkıh ve siyaset) türeyen devlet kurumları arasında otorite pay edilirken sık sık bu teorilerden istifade edilmiştir. Yani fıkıh ve siyasetin uygulama alanlarının neresi olduğunu ve bunların birbirleriyle ilişkisini tespit etme isteği mevcuttur. Hukukun birçok alanında bu iki kavram arasında çok az çatışma söz konusudur. Örneğin fıkıh, ibadet ve aile hukuku alanında tam otoriteyken siyaset, devlet organizasyonları ve yönetim alanında otoritedir. Kadı mahkemesi dışındaki mezâlim, hisbe, şurta gibi mahkemelerin yargı yetkileri, ceza hukuku ve hükümdarın otoritesine bağlı yasama faaliyetinin mahiyeti konularında ise geniş tartışmalar söz konusudur.[33]

Köksal da yukarıdaki tespitlere paralel olarak İbn Teymiyye'nin siyâset-i şer'iyyeyi bir terim haline getirdiğini; devlet başkanlığının şekli ve şartları, yönetim biçimi gibi meseleleri bu kavrama dahil etmeden ele aldığını ifade etmektedir. Ona göre İbn Teymiyye'nin *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye* eserinin temel meselesi, yönetimin başında bulunan kişinin niteliklerinden ve yönetime hangi yolla geldiğinden ziyade şer'î ilke ve esasların

---

[31] Hasan Hacak, "İslâm Hukuku İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji IV- Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar, 2014), 540-541.

[32] Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, 52,246; ayrıca bkz. Anjum, *İslam Düşüncesinde Siyaset, Fıkıh ve Cemaat*, 52-54.

[33] Vogel vd., "Siyâsa", 9/695-696.

bilfiil uygulanıyor olması anlamında siyasî sistemin şer'îliğidir.[34] Köksal'a göre İbn Teymiyye sonrasında siyâset-i şer'iyye literatüründe, anayasa ve idare hukukundan ziyade yargı usulü ve ceza hukuku konularına yönelme eğilimi başlamıştır.[35] Bu eğilim giderek daralarak nihayetinde Dede Cöngî'nin *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye* risalesinde olduğu gibi ceza hukuku konularını kapsayan bir mahiyette sunulmuştur.[36]

Siyâset-i şer'iyyenin kapsamının giderek daraldığına dair tespitler doğru olsa da yegâne yönelimin bu olduğunu söylemek eksik olacaktır. Nitekim Memlük Hanefî müelliflerinden Togan Şeyh el-Eşrefî'nin (ö. 881/1477) *el-Burhân fî fazli's-sultân, Menhecü's-sülûk fî siretî'l-mülûk* ve *el-Mukaddimetü's-sultâniyye fi's-siyâseti'ş-şer'iyye* eserleri sadece muhakeme ve ceza hukukuna dair konularla sınırlı değildir. Müellif bu üç eserinde de siyâset-i ser'iyye ifadesine yer vermesinin yanında bu eserlerinin siyâset-i şer'iyye kapsamında olduğuna özellikle vurgu yapar. Togan Şeyh'in siyâset-i şer'iyye anlayışı üzerine bir çalışma yapan Mesut Kulan, onun düşüncesinde siyâset-i şer'iyye kavramı ve kapsamının son derece geniş olduğunu tespit etmiştir.[37] Her ne kadar *el-Mukaddimetü's-sultâniyye* eseri sadece yargı ve ceza hukukuna münhasır olsa da diğer iki eserde kelâmî ve ahlakî konular da siyâset-i şer'iyye kavramı etrafında ele alınmaktadır.[38]

Siyâset-i şer'iyye kavramının kapsamı tartışmasının yanı sıra İslam fıkıh ve siyaset düşüncesine yönelik modern çalışmalarda bu kavramın hangi telif türlerini içerisine aldığına dair farklı yaklaşımlar söz konusudur. Hâkim kanaat İslam fıkıh ve siyaset düşüncesinde özellikle kamu hukuku alanıyla ilgili konulara fıkhî bir dille yer veren teliflerin siyâset-i şer'iyye çatısı altında değerlendirilmesine yöneliktir. Bu bağlamda haraç, emvâl, ahkâm-ı sultâniyye, edebü'l-kâdî eserleri ve bunlar içerisinde işlenen konular siyâset-i şer'iyye

---

[34] Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 19.

[35] Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 20.

[36] Muharrem Midilli, "Dede Cöngî'nin es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye'si Osmanlı Ceza Kanunlarının Hukuki Temellendirmesi midir?", *Osmanlıda İlm-i Fıkıh Âlimler, Eserler, Meseleler* (İstanbul: İsar Yayınları, 2017), 234-235; Nugay, *Osmanlı'da Ta'zîrin Kalkması*, 20.

[37] Mesut Kulan, *Memlükler ve Siyâset-i Şer'iyye: Togan Şeyh el-Eşrefî Örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 29-30, 179.

[38] Togan Şeyh'in siyâset-i şer'iyye kapsamına dahil ettiği konuları ve hakkında bir değerlendirme için bkz. Kulan, *Memlükler ve Siyâset-i Şer'iyye*, 28-30, 33-35, 49-53.

altında değerlendirilmektedir.[39] Bir diğer yaklaşım ise ahkâm-ı sultâniyye ve siyâset-i şer'iyyeyi fıkhın alt disiplinleri olarak görür. Bunun sonucu olarak ahkâm-ı sultâniyye, siyâset-i şer'iyye, edebü'l-kâdî eserlerini ayrı birer literatür şeklinde konumlandırır. Son yaklaşım ise ahkâm-ı sultâniyye ve siyâset-i şer'iyye içerisinde ele alınan devlet başkanı, cihat, yargı, mali muamelat gibi konuları ve bunları ele alan metinleri "siyasî-fıkhî ahkâm" ifadesiyle karşılamayı uygun görmektedir.[40]

Mezâlimle siyâset-i şer'iyye'nin ilişkisi modern çalışmalarda dikkat çekilen bir husustur. Tyan ve Schacht mezâlim ve siyaset arasında sıkı bir bağ kurmuştur. Tyan, İslam âlimlerinin bu ikisi arasında bir ayırım yapmadığını ve aynı kurumu tanımlamak için kullandıklarını; ancak Memlükler dönemine gelindiğinde siyaset teriminin mezâlimin yerine kullanıldığını iddia etmektedir.[41] Yine de Tyan, mezâlim ve siyaset mahkemelerini birbirinden ayırmıştır. Ona göre siyaset davaları sıradan bir kadının da bakabileceği davalardır. Bu noktada şer'î mahkemeyi temsil eden kadının karşısına Memlükler'de siyaset mahkemesini temsil eden hâcibi koymuştur. Mezâlim davaları esas itibariyle davaya konu olan tarafların üst düzey görevliler olması sebebiyle sıradan bir kadının ya da hâcibin bakmakta aciz kaldığı davalardır.[42] Dolayısıyla o Memlükler döneminde siyaset mahkemelerinin hâcib tarafından yürütüldüğünü ve devlet başkanı tarafından icra edilen üst bir yargı gücü (*supreme political power*) olmadığı için bu mahkemelerin mezâlim kapsamında değerlendirilemeyeceğini ifade etmektedir.[43]

Sonraki akademisyenler iki kavram arasında bu şekilde bir ayrım yapılmasına karşı çıkmışlardır. Nielsen, Mâverdî'nin de imada bulunduğu şekilde mezâlim ve siyaset kavramları arasında sıkı bir benzerlik olduğunu savunmaktadır. O, Mâverdî'nin yargı

---

[39] Abdülvehhâb Hallâf, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye: Nizâmü'd-devleti'l-İslâmiyye fi'ş-şuûni'd-düstûriyye ve'l-hâriciyye ve'l-mâliyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987); Yûsuf el-Karadâvî, *es-Siyâsetü'ş-şer'îyye fi dav'i nusûsi'ş-şer'îa ve makâsıdihâ* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2005).

[40] Özgür Kavak ilgili alanla alakalı kaynakları tavsif ederken "siyasî-fıkhî ahkam" ifadesini kullanır. Kavak, "Siyasî-Fıkhî Ahkâm".

[41] Tyan, *Histoire de l'organisation*, 446, 448; Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 54; a. mlf., Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ - Abdülkadir Şener (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 64.

[42] Tyan, *Histoire de l'organisation*, 450.

[43] Tillier, "The Mazalim in Historiography", 2.

düşünesinde mezâlimin seküler bir yargı müessesesi olarak tasvir edildiğini, sonraki müelliflerin ise mezâlimi siyâset-i şer'iyye ile ilişkilendirerek şer'î çerçeve içine aldıklarını, dolayısıyla mezâlim ve siyasetin bu dönemden itibaren birbirleriyle ilişkilendirildiğini savunmaktadır.[44] Nielsen'le benzer şekilde Tillier ilk dönemlerde mezâlim kavramının kurumu isimlendirmek için kullanıldığını; siyaset kavramının ise mezâlim mahkemesinde uygulanan daha geniş soruşturma ve cezalandırma yöntem ve prosedürlerini ihtiva ettiğini ve sonraki dönemlerde mecâz-ı mürsel yoluyla siyasetin bu kurumu ifade edecek şekilde neredeyse mezâlimle eş anlamlı olarak kullanıldığını iddia etmiştir.[45]

Tyan ve Nielsen gibi mezâlimle siyaset arasında bağ kuran ve onu hükümdarın keyfi yargılamasını ifade eden seküler bir yargı kurumu olarak tasvir eden oryantalist bakışa karşı revizyonist yaklaşımlar, siyâset-i şer'iyye etrafında gelişen yargı tasavvurunun bu iddiayla çeliştiğine dikkat çeker. Fadel'e göre İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve İbn Ferhûn gibi yazarlar Mâverdî'nin sulta gücü sebebiyle "siyaset yetkisinin" sadece yöneticilerde bulunduğunu iddiasına karşı çıkarak bu yetkinin örfle ilgili olduğunu, dönem ve şartlara bağlı olarak pek tabii kadılar da dahil olmak üzere farklı kişiler tarafından kullanılabileceğini savunmuşlardır. Hatta İbn Ferhûn bu yetkinin kadı tarafından kullanılması hususunda hiçbir yasal engelin olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.[46] Fadel'e göre siyâset-i şer'iyye kavramı etrafında gelişen bu yargı tasavvuru dikkate alındığında mezâlim, şurta vb. mahkemelerin seküler bir yargı olarak nitelendirilmesi tamamen hatalıdır.[47]

Siyâset-i şer'iyyeyi adlî ihtilaflara dair "hâkimin siyaset yetkisi" olarak gören Akyüz'e göre ise mezâlimle siyaset arasında bazı farklar vardır. Akyüz, mezâlimin yetki sahasının daha geniş olması, ayrı görevliler tarafından yürütülmesi, yargılama usullerinin farklılığı ve davaya bakma mecburiyetinin olmayışı açısından mezâlimin siyasetten ayrıştığını iddia etmektedir.[48] Abdülmün'im ve Zâhî ise siyâset-i şer'iyye kavramı etrafında gelişen yargı tasavvurunun mezâlim mahkemesinin dava usulüne dair çok daha geniş ve

---

44 Nielsen, *Secular Justice*, 32-33; a. mlf., "Mazâlim and Dâr al-Adl", 123-124.

45 Tillier, "The Mazalim in Historiography", 2.

46 Fadel, *Adjudication in the Mâlikî Madhhab*, 61-65.

47 Fadel, "State and Sharia", 99-100.

48 Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı*, 191-193.

ayrıntılı bir çerçeve çizdiğini ve onun şeriatla ilişkisi pekiştirdiğini savunmuştur.[49] Zâhî bu noktada Mâverdî'nin mezâlimin şer'î çerçevesini belirleme noktasında yetersiz kaldığını ancak siyâset-i şer'iyyeye dair teliflerin bunu başardığını ve onun yargı usulüne dair kapsamlı açıklamalar getirdiğini ifade etmiştir.[50]

Bu çalışma literatürde biri diğerinin devamı olarak görünen ahkâm-ı sultâniyye ile siyâset-i şer'iyye eserlerini ayrı telif türleri olarak görmeyi tercih etmiştir. İki telif türünün çalışmaya konu olan mezâlim müessesesine yönelik farklı yaklaşımları benimsemesi ve daha genel anlamda her iki literatürün yargı tasavvurunun birbirinden ayrı olması bu tercihte etkili olmuştur. Yukarıda ifade edildiği gibi Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'si ve onu esas alan telifler yargı müesseseleri ayrımını benimsemekte ve bu bağlamda mezâlimin de dahil olduğu ilgili müesseseleri adlî teşkilât içerisinde birbirinden farklı yargı yetkilerine sahip bir şekilde konumlandırırken İbn Teymiyye'nin terimleşmesinde büyük katkısı olduğu siyâset-i şer'iyye kavramı etrafında şekillenen literatür ise bu ayrımı büyük oranda reddetmekte ve ortak bir yargı tasavvuru geliştirmeyi hedeflemektedir.

Hem klasik kaynaklar hem de modern çalışmalar, mezâlim mahkemesi ile siyâset-i şer'iyye kavramı arasında yakın bir bağ kurmaktadır. Çalışmanın ilerleyen başlıklarında mezâlimle siyaset arasında kurulan bu bağ teorik bir çerçevede ele alınmaya çalışılacaktır. Bunun için ilk başlıkta İbn Teymiyye ve onun talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin siyâset-i şer'iyye kavramı üzerinden geliştirdiği yeni yargı tasavvurunun mahiyeti ortaya konulacaktır. Sonrasında Mâverdî'nin yargı müesseseleri ayrımı üzerinden konumlandırdığı mezâlim teorisinin bu yeni yargı tasavvuru içerisinde nerede durduğu tespit edilmeye çalışılacaktır. İkinci başlıkta ise İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin mezhep üstü bir formda ele aldığı yargı usulüne karşın benzer kavramlar üzerinden kendi mezhepleri içerisinde bir siyâset-i şer'iyye tasavvuru geliştiren Mâlikî İbn Ferhûn ve Hanefî Trablusî'nin görüşleri irdelenecektir.

---

[49] Abdülmün'im, *Dîvânü'l-mezâlim,* 156-170; Zâhî, *Velâyetü'l-mezâlim fi'l-İslam,* 231-250.

[50] Zâhî, *Velâyetü'l-mezâlim fi'l-İslam,* 268-273.

II. KAPSAYICI ŞER'Î YARGI TASAVVURU: İBN TEYMİYYE VE İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE

Takiyyüddin İbn Teymiyye yaşadığı dönemde (661/1263-728/1328) ve sonrasında selef akidesine yön veren İslam tarihinin en etkili ve bilinir şahsiyetlerinden birisi olmuştur. Onun hayatı, ilmi şahsiyeti, eserleri, mantık ve felsefeye dair eleştirileri, kelam düşüncesi, tasavvufa bakışı, fıkhî görüşleri, fetvaları ve kendisinden sonraki döneme etkisi modern araştırmalara konu olmuştur.[51] Hatta akademik çalışmalarının büyük çoğunluğunu onun ilgili görüşlerine hasreden modern araştırmacılar bulunmaktadır.[52] İbn Teymiyye'nin İslam siyaset düşüncesi içindeki konumu ve özellikle siyaset ve şeriat ilişkisine dair görüşleri de büyük bir ilgiye mazhar olmuş, bu konuda yapılan ayrıntılı çalışmalar geniş bir literatür oluşturmuştur.

İbn Teymiyye'nin siyaset düşüncesi Henry Looust'un *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye* eserine yazdığı incelemeler ve bu eseri Fransızca'ya tercüme etmesiyle birlikte Batı'da akademik çalışmaların konusu edilmiştir. Özgür Kavak'ın tespitlerine göre,[53] Laoust, bu eseri Abbasî hilâfeti sonrası siyasî ve hukukî düzeni ele alan bir metin olarak konumlandırır. Sonraki araştırmacılarda birbirinden farklı yorumlar geliştirilmiş olmakla birlikte özellikle İbn Teymiyye'nin bu eserde hilâfet meselesini söze konu etmiyor oluşundan hareketle hilâfetin mutlak manada gerekli olmadığını savunan Hâricî görüşü benimsediği ve böylelikle Hâricî düşünceyi kendi siyaset düşüncesine eklemlediği iddia edilir. Bu iddiaya göre kendisinden önceki geleneğe karşı çıkan İbn Teymiyye, hilâfetin zaten mevcut ve etkin

---

51 İbn Teymiyye hakkında yapılan çalışmalar için bkz. Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takıyüddin", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/398-401; Jon Hoover, "Ibn Taymiyya", *Jon Hoover* (Erişim 16 Şubat 2023).

52 Bu araştırmacılar arasında öne çıkan Yahyâ Michot, Jon Hoover, Yousef Rapoprt, Catarina Bori'nin bazı çalışmaları için bkz. Yossef Rapoport - Shahab Ahmed (ed.), *Ibn Taymiyya and his Times* (Karachi: Oxford University Press, 2015); Jon Hoover, *Ibn Taymiyya* (London: Oneworld Academic, 2019); Yahya Michot, *Étude Taymiyennes, Taymiyyan Studies* (Paris: Albouraq, 2020); Caterina Bori, "Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi MS Şehid Ali Paşa 1553: A Neglected Version of Ibn Taymīya'sal-Siyāsa al-Sharʿīyaand Its Manuscript", *History and Society during the Mamluk Period (1250–1517)*, (2021), 9-60.

53 İbn Teymiyye'nin siyaset düşüncesine dair verilecek bilgiler Kavak'ın *İslam Siyaset Düşüncesinin Fıkhi Temelleri -Siyasi-Fıkhi Hükümlere Dair İncelemeler-* ismiyle yayınlanacak kitabından istifade ile kaleme alınacaktır. Bu kitaptan istifade etmeme izin veren ve değerli görüşlerini benimle paylaşan Özgür Kavak'a şükranlarımı sunarım. Özgür Kavak, *İslam Siyaset Düşüncesinin Fıkhi Temelleri -Siyasi-Fıkhi Hükümlere Dair İncelemeler-* (İstanbul: Klasik Yayınları, (Yayınlanacak)).

olmayışından ileri gelen hukukî ve ahlaki çıkmazlardan kurtulmayı hedeflemiştir. Laoust'un formüle ettiği bu iddia Hamilton Gibb, Ann Lambton, Erwin Rosenthal, Hasan Kunakâta ve Baber Johansen'in de aralarında bulunduğu yazarlar tarafından benimsenip geliştirilmiştir.[54]

Sonraki yıllarda bu yaklaşım kısmen revize edilmiştir. Laoust'un sadece *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye'*ye dayanarak geliştirdiği tezine karşılık, Mona Hassan müellifin özellikle *Minhâcü's-sünne* adlı eserini esas alarak İbn Teymiyye'nin hilâfeti hem tarihi bir müessese hem de ideal bir yönetim şekli olarak tasavvur ettiğini öne sürmüş, ayrıca bu iddiasını müellifin diğer eserlerindeki değerlendirmeleriyle desteklemeye çalışmıştır.[55] Caterina Bori, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*'nin devlet fikrini öne çıkartan bir özellikte olduğu görüşünü tartışmaya açar ve metnin "nasihat tonu" ağır basan bir sitem eleştirisi olduğu vurgusunu yapar.[56] Anjum ise İbn Teymiyye'nin yalnızca Memluk devletini Moğollara karşı korumakla ilgilenen politik bir realist olduğunu iddia eden Johansen'e karşı çıkmaktadır. Buna göre İbn Teymiyye "iki taraflı" bir savaş vermiş; bir tarafta "siyasî sağduyu ve kamu refahı" düşüncelerini reddeden Gazzâlî gibi hukukçulara, diğer tarafta ise "şeriatı ve kişisel takdir yetkisini zulüm noktasına kadar kötüye kullanan" mevcut yöneticilerin uygulamalarına karşı çıkmıştır.[57] Nihai kertede Anjum, İbn Teymiyye'nin bu tavrını "ilkeli

---

54 Kavak, *İslam Siyaset Düşüncesinin Fıkhi Temelleri*; ayrıca bkz. Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳī-d-dīn Aḥmad b. Taimīya* (Cairo: l'Institut français d'archéologie orientale, 1939), 281-283; Hamilton Gibb, "Constitutional Organization: The Muslim Community and the State", *Law in the Middle East*, ed. Majid Khadduri - Herbert Liebesny (Washington: The Middle East Institute, 1955), 23-24; Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, 52; Ann Lambton, *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 146; Hasan Kunakata, *en-Nazariyyetü's-siyâsiyye inde ibn Teymiyye* (Riyad: Dârü'l-Ehillâ, 1994), 75-82; Baber Johansen, "A Perfect Law in an Imperfect Society: Ibn Taymiyya's Concept of 'Governance in the Name of the Sacred Law'", *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a*, ed. Peri Bearman vd. (London: I.B.Tauris, 2008), 259-294.

55 Mona Hassan, "Modern Interpretations and Misinterpretations of a Medieval Scholar: Apprehending the Political Thought of Ibn Taymiyya", *Ibn Taymiyya and His Times*, ed. Yossef Rapoport - Shahab Ahmed (Karachi: Oxford University Press, 2010), 339-346.

56 Caterina Bori, "One or two versions of al-Siyāsa al-sharʿiyya of Ibn Taymiyya? And what do they tell us?", *ASK Working Paper* (History and Society during the Mamluk Era (1250-1517), Bonn, 2016), 22-23.

57 Jaan Islam, "İbn Teymiyye'nin Siyasi Düşüncesinin Analizi: Reelpolitikten Ütopyaya", *Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2021), 66.

pragmatizm" olarak tanımlar.[58] Hanifi Şahin, İbn Teymiyye'nin siyaset sahasındaki görüşlerinin diğer Sünnî ulemadan farklı olmadığını ortaya koymaya çalışarak Laoust'un iddiasına karşı çıkar.[59] Kavak ise *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*'nin fıkhî bir üslupla yazılan bir tür "siyasî nasihatname" metni olduğunu, bu metindeki esas amacın fıkıh meselelerini aktarmak olmamakla birlikte hakkında görüş birliği bulunan veya ihtilaflı fıkhî meselelere yer verilip bunlar arasında tercihlerde bulunulduğunu ifade eder. Bu yönüyle eserdeki nasihat boyutunun kimi konularda tüm muhatapları bağlayacak fıkhî bir üsluba dönüştüğünü dile getirir. Önceki araştırmacıların eseri bir dönem eleştirisi olarak görmelerine karşı çıkan Kavak, eserde siyasîlerin şeriata riayetsizliklerini gösteren tutumlarıyla ilgili olumsuz ifadelerin çoğu zaman genel bir şekilde dile getirildiği ve doğrudan ve belirgin bir hadisenin tenkidine yer verilmediği tespitinde bulunur. İbn Teymiyye'nin hilâfet meselesini önemsiz gördüğü iddiasını da müellifin başta *Minhâcü's-Sünne* adlı eserinde bu konuyu tafsilatlı bir şekilde ve önemseyerek tartışması ve fetvalarında hilâfetin tüm Müslümanlar üzerine farz olduğunu açıkça beyan etmesini delil göstererek reddeder. Kavak ayrıca eserde siyasîlerin tasarruflarının maslahatı esas alması gerektiği hususuna dair esaslı bir vurgu olmakla birlikte bu vurgunun maslahatı nasların önüne geçirme şeklinde değil, daha ziyade şer'î çerçeve dâhilinde en uygun çözümü üretme vasıtası olarak takdim edildiğini ifade eder.[60]

A. Kapsayıcı Şer'î Yargı Tasavvurunun Temelleri

Yukarıda ifade edildiği gibi İbn Teymiyye siyaset düşüncesini oluşturan devlet yönetimi, hukuk-siyaset ilişkisi, yargı tasavvuru gibi konulara farklı eserleri çerçevesinde yer vermektedir. Burada onun fıkıh ve siyaset düşüncesinin bir parçası olan yargı tasavvurunu belirlemek gerekir. Zira onun yargı tasavvurunun belirlenmesi kendisinden önceki yazarlar tarafından bir yargı müessesesi olarak tasvir edilen mezâlimi nerede konumlandırdığını görmemizi sağlayacaktır. İbn Teymiyye'nin yargı tasavvuruna geçmeden

---

58 Anjum, *İslam Düşüncesinde Siyaset, Fıkıh ve Cemaat*, 367; Kavak, *İslam Siyaset Düşüncesinin Fıkhi Temelleri*.

59 Hanifi Şahin, "İbn Teymiyye'nin Siyaset Anlayışı", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/3 (2013), 634-636; Türkiye'de İbn Teymiyye üzerine yapılan çalışmaların bir değerlendirmesi için bkz. Muhammed Usame Onuş, "Cumhuriyet Dönemi İslamî İlimler Literatüründe Selefîlik ve İbn Teymiyye Çizgisi: Başlangıç Mülahazaları", *TALİD* 13/25-26 (2015), 297-302.

60 Kavak, *İslam Siyaset Düşüncesinin Fıkhi Temelleri*.

önce öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'ye bir parantez açmakta fayda vardır. İbn Kayyim, hocasının görüşlerini takip eden, ilave yönündeki tasarruflarıyla bu fikirleri kuvvetlendiren ve hatta bazı konulardaki görüşleri doktrine dönüştürmeyi amaçlayan bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır.[61] Bu sebeple onun görüşleri aşağıda büyük oranda İbn Teymiyye ile birlikte değerlendirilecektir.

İbn Teymiyye'nin yargı tasavvuru bize göre üç ana temel üzerine inşa edilmiştir. Bunların ilkini şeriat kavramı oluşturmaktadır. İbn Teymiyye şeriata mukabil görülen kavramların esas itibariyle onun kapsamına dahil olduğunu söyleyerek kurulan bu dikotomilere karşı çıkar. İkincisi kadı kavramıdır. Müellif bu çerçevede şeriatın yargı alanındaki uygulayıcısı olan kadı kelimesinin sadece belirli bir zümreyi ifade etmediğini ortaya koymaya çalışır. Üçüncü ve son husus ise dava ispat yöntemlerinin başında gelen ve fürû fıkıhta özel olarak şahitliği ifade eden beyyine kavramıyla ilgilidir. İbn Teymiyye bu kavramın da fürû fıkıhtaki dar anlamdan çok daha geniş ispat yöntemlerini ifade ettiğini savunur. Burada İbn Teymiyye'nin bu kavramlara yüklediği anlam ve bunlar üzerinden geliştirdiği yargı tasavvuru ve mezâlimin bu tasavvurda nerede durduğu ifade edilmeye çalışılacaktır. Ancak burada yer verilen açıklamalar İbn Teymiyye'nin fıkıh ve siyaset düşüncesinin tamamını kapsama iddiasını taşımamaktadır.

1. Şeriat Kavramının Kapsamı

İbn Teymiyye'ye göre şeriat, Allah'ın inanç ve amellere ilişkin vazettiği bütün hükümleri ifade eder.[62] Bu anlamda din ve şeriat birbiriyle ilişkilidir. Ona göre din, Allah'ın Hz. Adem'den bu yana gönderdiği şeyin adıdır. Şeriat ise bu dinin ete kemiğe bürünmüş halidir. Yani Hz. Musa döneminde Tevrat, Hz. İsa döneminde de İncil şeriatı temsil eder. Din ise bütün bu şeriatları kapsayan ortak bir addır. Bu yönüyle dinde süreklilik ve sabitlik

---

61 Hakkında bilgi için bkz. Hacı Yunus Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/109-123. Halit Özkan aşağı yukarı her konuda İbn Teymiyye'nin görüşlerini devam ettiren İbn Kayyim'in Medine amelinin bağlayıcılığı meselesinde hocasının görüşlerin takip etmediği tespitinde bulunur. Özkan'ın bu tespiti her konuda İbn Kayyim'in hocasını takip ettiği iddiasına bir şerh düşse de siyasetle amel konusunda İbn Kayyim'in hocasını takip ettiğini söylemek mümkündür. Bkz. Halit Özkan, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 34,40-43.

62 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ,* 19/306.

söz konusu iken şeriatlarda sürelilik ve değişkenlik söz konusudur. Ancak Hz. Muhammed'e gönderilen şeriat sonrasında dinin başka bir şeriatla var olması söz konusu değildir. Bu şeriat da İslam'ın kendisidir.[63] İbn Teymiyye şeriat, din ve İslam arasında kurduğu bu bağdan sonra farklı ilmi ve sosyal çevrelerce şeriatın mukabili olarak bazı kavramların zikredilmesine karşı çıkar. Ona göre şeriat ilim ve kelam yoluyla tezahür ettiği gibi hâl ve semâ yoluyla da tezahür edebilir. Aynı zamanda zahir ibadetlerde ve devlet yönetimine dair siyaset tarzlarında tezahür eder. Ancak bazı çevreler kendi ilim dallarında şeriatın mukabili kavramlar olduğunu iddia ederler. Kelamcılar şeriatın karşısına aklı, mutasavvıflar zevk ve hakikati, felsefeciler felsefeyi ve yöneticiler ise siyaseti koyarlar. Fakihler ve halkın çoğunluğu ise şeriatı adet, mezhep ve reyin mukabili olarak görürler.[64] İbn Teymiyye'ye göre işin hakikati şudur:

> Allah'ın Hz. Muhammed'e gönderdiği şeriat, dünya ve ahirete müteallik bütün maslahatları kapsar. Şeriata mukabil olarak zikredilen bu şeylerden sadır olan hükümler şeriata muhalif ise batıldır; uygun ise haktır. Bazı yöneticiler ve tebaası şeriatı sadece hâkimin hüküm verdiği şeyle sınırlı görürler. Oysa yargı (kazâ) onun bir cüzüdür ve şeriat her türlü yetki ve ameli ihtiva eder. Gerçek anlamda şeriat Allah'ın kitabı, Resul'ünün sünneti ve selefin izinde olduğu itikat, hal, ibadet, amel, siyaset, hüküm, yetki ve muameleleri kapsar.[65]

İbn Teymiyye açıkça şeriata mukabil olarak konumlandırılan bu dikotomilerin tamamına karşı çıkmaktadır. Bu dikotomilerden bir tanesi olarak gördüğü siyaset adı altında hükme mesned kabul edilen şeriattan ayrı bir alanın varlığını reddetmektedir. Şeriatın

---

63 Soner Duman, *İbn Teymiyye'nin Fıkıh Düşüncesi* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018), 69-70, 75-76.

64 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 19/308. İbn Kayyim ise buna vahye muarız olduğunu söylediği beş sınıf şeklinde yer verir: Birincisi aklı vahyin muarızı olarak görüp naklin gerektirmediği şeyleri aklın kapsadığını ifade edenlerdir. İkincisi, vahye rey ve kıyaslarıyla muarız olanlardır. Bunlar hadislerin câiz görmediği şeyleri kıyasın câiz gördüğünü söylerler. Üçüncüsü, vahye kendi hakikatleri ve zevkleriyle muarız olanlardır. Bunlar "zevk ve hakikati şeriatın kapsamadığını iddia ederler ve "Size şeriat, bize ise hakikat lazım" derler. Dördüncüsü, vahye siyaset ve tedbirleriyle muarız olanlardır. Bunlar " Siz şeriat ehli biz ise siyaset ehliyiz" derler ve siyaseti şeriatta yasak olan şey olarak görürler. Beşincisi ise, vahye tevil ve batınla muarız olanlardır. Onlar "Batın zahirin yalanladığı şeydir" diyerek kendilerini batın ehli bizi ise zahir ehli olarak görürler. İbn Kayyim bunların tamamının yanlış olduğunu hakikatte bu kişilerin kendi hevâ ve arzularıyla vahye karşı çıkmak için bu şekilde bir yol tuttuklarını ifade eder. Bkz. Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, thk. Hüseyin b. Ukâşe (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2020), 2/677-679.

65 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 19/308.

siyasete şamil olduğunu, bunların birbirinin mukabili olamayacağını kesin bir dille ifade etmektedir.

İbn Kayyım el-Cevziyye de hocasının bu görüşünü benimser ve İbn Teymiyye'nin şeriata mukabil olarak zikredilen şeylerden sadır olan hükümler konusunda bunların "şeriata muhalif ise batıl; uygun ise hak oldukları" şeklindeki genel ifadesini özelde siyaset sahasına uygular ve yeni bir kavramsallaştırmaya gider. Buna göre siyaset iki kısma ayrılır. Şeriata muvafık olan âdil siyasettir. Bu tür bir siyaset, şeriatın kasîmi değil, onun bir cüzüdür. İkincisi ise şeriatın yasakladığı zâlim siyasettir.[66]

İbn Kayyim *Bedâʾiʿu'l-fevâʾid* ve *İʿlâmü'l-muvakkıʿîn*'de siyasetle amel konusuna özel bir başlık altında yer verir. İçerik olarak hemen hemen aynı olan bu iki başlıkta müellif yukarıda yer verilen İbn Akîl ile Şâfiî muhatabının münazarası ile meseleye giriş yapar. İbn Kayyim buradan hareketle siyaset konusunda ifrat ve tefrit olmak üzere iki yanlış görüşün varlığına dikkat çeker. Buna göre ümerânın da içinde olduğu bir kısım insanlar şeriatın toplumun menfaatini sağlayacak hükümlerden bigâne olduğunu ve dolayısıyla buradan doğan boşluğun siyaset kanunlarıyla desteklenmesi gerektiğini söyleyerek tefrite kaçarlar. İnsanların bu tür bir anlayışa kapılmasının nedeni, bazı âlimlerin şeriata yönelik çok sınırlı ve yanlış kavrayışlarından kaynaklanmaktır. İkinci görüşü savunanlar ise şeriata muhalif hükümleri de meşru görerek ifrata kaçanlardır.[67] İbn Kayyim devamında siyaseti âdil ve zalim şeklinde ikiye ayırarak âdil siyasetin şeriata muvafık düştüğünü ve onun kasîmi değil de bir cüzü olduğunu dile getirir. Şeriatın âdil siyaseti kapsadığını temellendirmek için hocasının şeriatla kurulan dikotomilere karşı çıktığı görüşüne bir telmihte bulunarak şer'in toplumun tüm kesimlerine ve her yönüne dair hükümler inşa ettiğini ortaya koymaya çalışır. Burada dünya ve ahiret hayatına dair tüm maslahatların Kur'an, Hz. Peygamber'in sünneti ve sahabe uygulaması doğrultusunda bilenebileceğine vurgu yaparak bu hususstaki kimi örneklerle meseleyi genişletir.[68]

---

[66] İbn Kayyim el-Cevziyye, *İʿlâmü'l-muvakkıʿîn*, 6/513; a. mlf., *Bedâʾiʿu'l-fevâʾid*, 3/1037; a. mlf., *et-Turuku'l-hükmiyye*, 1/7-8.

[67] İbn Kayyim el-Cevziyye, *İʿlâmü'l-muvakkıʿîn*, 6/512-513; a. mlf., *Bedâʾiʿu'l-fevâʾid*, 3/1087-1089.

[68] İbn Kayyim el-Cevziyye, *İʿlâmü'l-muvakkıʿîn*, 6/512-520; a. mlf., *Bedâʾiʿu'l-fevâʾid*, 3/1036-1040, 1087-1095; a. mlf., *et-Turuku'l-hükmiyye*, 1/7-10.

2. Kadı Kavramının Kapsamı

İbn Teymiyye şeriatı siyaseti kapsayıcı şekilde konumlandırdıktan sonra siyasetin uygulayıcısı olarak görülen yargı görevlilerini de şeriatı uygulamakla sorumlu tutmak için bir kelimenin daha kapsamını genişletmeye yönelmektedir. İbn Teymiyye bunu kadı kelimesinin kapsamını genişletmek suretiyle yapmaktadır. Ona göre bir davada hüküm veren kişi ister kadı ister vali isterse bazı dönemlerde örfen isimlendirildiği gibi mezâlim veya şurta yetkilisi olsun iki kişi arasında hüküm veren herkes şeriata uymak zorundadır.[69] İbn Teymiyye, böyle yaparak insanların şeriatın uygulayıcısı olarak sadece kadıları gördükleri yönündeki yanlış kanaatlerin önüne geçmeyi hedeflemektedir.

İbn Teymiyye şeriatı sadece kadıların uygulamakla sorumlu olduğu şeklindeki algıya karşı çıkmakta ve bunun büyük bir hata olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber insanlar arasında hüküm verme de dahil olmak üzere siyasete müteallik her türlü işi kendisi ifa etmiş, bazen de bu görevleri yakınında bulunanlara tevdi etmiştir. Raşid Halifeler de benzer bir şekilde işlerini yürütmüş, uzak vilayetlere kadılar atamışlardır. Müteakip dönemde bu adet değişmiş ve çeşitli sebeplerle yargıya müteallik bazı konular şurta görevlisine ve muhtesibin uhdesine tevdi edilmiştir. Zaman zaman kadının uhdesinde olan görevler şurtaya veya muhtesibe bırakılmış bazen de bunun tersi olmuştur. Böylece insanların zihninde sadece kadının ilim ehli ve şeriatı uygulayan merci olduğu kanısı hâkim olmuştur. Neticede şurta ve muhtesib gibi diğer görevlilerin şer'î hükümleri uygulamadığı şeklinde bir zan oluşmuştur. Şeriatı sadece kadının uyguladığı ve bu görevlilerin şeriatla sorumlu olmadığı zannından hareketle bu görevlere gelen bazı kişiler kendi arzuları doğrultusunda hüküm vermeye başlamışlardır. Bunda şeriatı çok sınırlı çerçevede anlayan âlimlerin görüşlerinin de etkisi yadsınamaz. Oysa şeriat Allah'ın Hz. Peygamber'e gönderdiği şeyin adıdır ve onun hükmünü uygulamak tüm insanların görevidir.[70] İbn Teymiyye bir başka pasajda ise kadı kelimesini şu şekilde tanımlar:

---

[69] İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 35/389.

[70] İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 20/391-392; 35/389; a. mlf., *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye fî ıslâhi'r-râî ve'r-Raiyye*, thk. Ali b. Muhammed el-İmrân (Riyad: Dâru Atââti'l-İlm, 2019), 196-199; a. mlf., *Yöneticinin ve Yönetilenin İyiye Yönlendirilmesine Dair Şer'i Siyaset*, 165-167.

> Kadı kelimesi iki kişi arasında hüküm veren herkesi kapsamaktadır. Bu kişi ister halife ister sultan ister nâib ister vali olarak isimlendirilsin, isterse insanlar arasında şeriata göre hüküm vermek üzere kadı tayin edilsin yahut kadı tarafından görevlendirilmiş bir yardımcı (*nâib*) olsun fark etmez. Hatta çocuklar kimin yazısının güzel olduğu konusunda birini hakem tayin etseler neticede hüküm vereceği için bu kişi "kadı" adını alır. Resûlullah'ın ashabı bu şekilde ifade etmiş olup bu hususta açık olan da budur.[71]

İbn Teymiyye açık bir şekilde yargı faaliyeti yürüten her kesimi kadı kapsamının içine dahil etmektedir. İbn Kayyim de hocasının bu tanımlamasına hisbe konusunu işlerken yer vermektedir. İbn Kayyim, hisbe görevini ifa etmek için özel bir yetkili tayin edildiğini, benzer durumların mezâlim yetkilisi, vezir ve kadı için de geçerli olduğunu ifade ettikten sonra "*kadı kelimesinin iki kişi arasında hüküm veren herkesi kapsadığı düşünüldüğünde bu yetkililerin tamamının kadı kelimesinin kapsamına girmesi ve bu kimselerin şeriatla hükmetmesi gerektiğini*" ifade eder.[72] Neticede İbn Teymiyye ve İbn Kayyim, şeriatın mukabili olarak konumlandırılan siyaset gibi kavramları şeriatın kapsamına dahil ettiği gibi şeriattan ayrı olarak siyasetin uygulayıcısı gibi görünen yargı yetkililerini de kadı kapsamına dahil ederek şer'î hukuku uygulamakla sorumlu tutmuş olmaktadırlar.

3. Beyyine Kavramının Kapsamı

İbn Teymiyye ve onu takip eden İbn Kayyim yargı görevlilerinin tamamını kadı kapsamına dahil ederek şeriatı uygulamakla sorumlu tuttuktan sonra bu yargı yetkililerinin tamamını kuşatacak dava ispat yöntemlerini de belirlemeye çalışırlar. Bunu da beyyine kavramı üzerinden yaparlar. Kendinden önceki fakihlerin beyyineyi sadece şahitlik ve şahitlikle ilgili meselelerle sınırladıklarını belirten İbn Teymiyye, beyyine ifadesinin Kur'an, sünnet ve sahabenin uygulamasından çok daha geniş bir çerçeveyi kuşattığını savunur. Davanın çeşidi ve tarafların durumuna göre farklı türden delillerin ispat yöntemi olarak kullanabileceğini ifade eden İbn Teymiyye, bazı kadı ve fıkıh bilgisi eksik kişilerin (mütefakkih) cezaların sadece sınırları belli şahitlik ve ikrarla sabit olduğu yönünde bir iddiaya sahip olduklarını dile getirir. Devamında "*Oysa bu iddia Rasulullah'ın ve hulefa-i*

---

[71] İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*, 18; a. mlf., *Yöneticinin ve Yönetilenin İyiye Yönlendirilmesine Dair Şer'i Siyaset*, 25.

[72] İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 2/620-622.

râşidînin sünnetinden bize tevatürle gelen bilgilerle ve iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklamaya dair fıtratta var olan düşünceyle çelişmektedir. Akıl sahipleri ise ne âdil siyasetin ne de kâmil şeriatın buna mâni olmadığını bilirler." ifadesine yer verir.[73]

İbn Teymiyye kendisine sorulan "Muhakeme esnasında veya bunun dışında töhmet sahibi tarafın siyaseten dövülmesi ve hapsedilmesi şer'î midir değil midir? Şayet bu şer'î ise bu siyaset yetkisini kim kullanabilir? Bu tür durumlarda hapis süresi ve dövmenin sınırları nelerdir?" sorulara cevaben kaleme aldığı fetvasında davanın çeşitlerine ve bunlarda kullanılacak dava ispat yöntemlerine dair açıklamaları onun yargı tasavvurunu anlama açısından önemli ip uçları barındırmaktadır.[74] İbn Kayyim de zaman zaman araya girerek bazı açıklamalarla genişlettiği bu fetvaya dava ispat yöntemlerine hasrettiği *et-Turuku'l-hükmiyye* adlı eserinde yer vermektedir.[75] Burada verilen bilgilere göre İbn Teymiyye davaları iki çeşide ayırmaktadır. Töhmet davaları, cezalandırmayı gerektiren haram bir fiilin işlenmesi sonucu oluşan davalardır. Cinayet, yol kesme, hırsızlık türünden olan bu davaların özelliği ise açık bir beyyine ile sabit olması çoğu zaman imkânsız olan davalardır. Töhmet barındırmayan davalar ise, haram bir fiilin sebebini barındırmayan akitler, rehin, tazminat gibi konulardaki davalardır. Bu davalar ekseriyetle şahitlik ve ikrar gibi açık delillerle sabit olabilmektedir. Töhmetin bulunmadığı bu tür davalarda davacı "şer'î bir delil" sunarsa bununla hüküm verilir. Aksi takdirde davalının yemin etmesi davayı düşürür.[76]

İbn Teymiyye beyyinenin sadece belli bir şeyle sınırlı tutulması ve de taraflardan sadece birinin ortaya koyduğu bir delil olarak görülmesine karşı çıkar. Dava ispat yöntemi olarak beyyinenin "*hakkı ortaya çıkaran her türlü delili kapsadığı*"[77] ifade edilir. Beyyine bezen iki erkek şahidi, bazen bir erkek iki kadın şahidi, bazen üç şahidi, bazen dört erkek şahidi, bazen şahitle birlikte davacının yemin etmesini, bazen tek kadın şahidi, bazen levsi, bazen de lukatada olduğu gibi davaya konu olan malın tavsifini kapsamaktadır.[78] İbn

---

[73] İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 15/306.

[74] İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 35/389-407.

[75] İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 1/245-263.

[76] İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 35-389-390.

[77] İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 35/392.

[78] İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 35/394-396.

Kayyim hocasının bu fetvasında araya girerek beyyine örneklerini daha da çeşitlendirmektedir.[79] O, karîne, alamet ve emârelerin hatta zann-ı gâlibin de beyyine kapsamına dahil olduğunu ifade eder ve kimi zaman bunların şahitlikten daha kesin ispat vasıtası olabileceğine dikkat çeker.[80] Son olarak "*bu emâre ve alametleri şeriattan tamamen koparark yok sayanların birçok hükmün boşa çıkmasına ve hakların zâyi olmasına sebep olduğunu*"[81] dile getirmektedir.[82]

İbn Kayyim hocasının beyyine ilgili görüşlerine ekleme yapmakla sınırlı kalmamış onun bu konudaki düşüncesini sistemleştirerek bir doktrin haline getirmeye çalışmıştır. Bunun için İbn Kayyim beyyine kavramını merkeze alarak *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti'ş-şer'iyye*'yi kaleme almıştır. Eser İslam muhakeme hukukuna dair kaleme alınan edebü'l-kâdî literatürünün bir parçası olarak da görülmüştür. Hatta bu kitabın Hanbelîler içerisinde bu alana münhasır ilk çalışma olduğu ifade edilir.[83] Bununla birlikte İbn Kayyim'in eseri klasik edebü'l-kâdî eserlerinden muhteva ve kapsam açısından farklıdır. Zira *et-Turuku'l-hükmiyye* dava ispat yöntemlerini ele alan ve edebü'l-kâdî kitaplarında yer verilen kadı tayini, görev ve sorumlulukları, hak ve yetkileri gibi temel konuları işlemeyen bir eser hüviyetindedir. Dava ispat yöntemleri de müellifin yukarıda ifade edilen yargı tasavvuru doğrultusunda çok daha geniş bir şekilde ele alınmış ve dava ispat yöntemlerinin kapsamı genişletilmiştir.

et-Turuku'l-hükmiyye'yi faklı kılan bir diğer özellik ise kadı kavramının kapsamına hisbe, şurta ve mezâlim mahkemelerindeki görevlileri dahil etmesidir. Klasik edebü'l-kâdî telifleri, kadı mahkemesinde görevli kişiyi, bu kişinin sorumluluklarını ve mezhebine bağlı olarak kullanacağı ispat yöntemlerini bahse konu etmektedir. Hisbe, şurta ve mezâlim gibi

---

79 İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 1/255-262.

80 Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", 20/120; Ömer Tozal, *İbn Kayyim el-Cevziyye'ye Göre Muhâkeme Usulü (et-Turuku'l-hükmiyye bağlamında)* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 42-43.

81 İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 1/263.

82 Beyyine kavramının mahiyeti hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Tozal, "İslam Muhâkeme Hukukunda Beyyine (İbn Kayyim Örneği)", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017), 347-354.

83 Salim Öğüt, "Edebü'l-kâdî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/408-410; Musa Alak, "İslam Muhâkeme Hukûku Edebiyâtı", *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi* 2/16,17,18 (1999), 229-230.

kadı mahkemesi dışındaki yargı görevlilerine ve bunların sorumluluklarına ise yer verilmemektedir. Ancak bir mezhebe bağlı kalmanın hüküm istinbatında asli delillerden olan sünnetin ve sahabe uygulamasının anlaşılmasına mâni olabileceğini düşünen İbn Teymiyye ve İbn Kayyim[84] mezhep üstü bir bakış açısıyla kapsayıcı şer'î yargı tasavvuru geliştirmişlerdir. Bu yargı tasavvuru içinde kadı iki kişi arasında hüküm veren herkesi kapsadığı için yargı görevi yürüten bütün yetkilileri kuşatmaktadır.

B. Kapsayıcı Şer'î Yargı Tasavvurunda Mezâlim

1. Mezâlimin Konumu

Mezâlim yetkisi ahkâm-ı sultâniyye literatüründe yetki sahası ve yargı yetkisi açısından kadı mahkemesinden farklılaşan bir mahkeme olarak konumlandırılmıştır. Bunun için de ayrı bir yargı müessesesi şeklinde ele alınıp işlenmiştir. Siyâset-i şer'iyye kavramı etrafında şekillenen literatür ise yargı yetkisine sahip bütün müesseseleri şeriatın çerçevesini çizdiği ortak yargı yetkisine sahip görevliler olarak görmektedir. Bu nedenle onları çoğunlukla ayrı müesseseler halinde değil, ortak bir zeminde tartışmaktadır. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in geliştirdiği kapsayıcı şer'î yargı tasavvuru da mezâlim ve şurta mahkemelerini Mâverdî'nin yaptığı gibi ayrı yargı müesseseleri şeklinde değil, bu yeni yargı tasavvurunun bir parçası olarak ele almaktadır.

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim yargı görevi üstlenen yetkililerin mezâlim valisi, şurta valisi gibi farklı şekilde adlandırılmasının dönem ve şartlarla alakalı olduğunu ve bu isimlendirmenin örfî ve ıstılahî bir kulanım olduğunu ifade eder. İbn Teymiyye'ye göre hakikatte Allah'ın hükmü bütün mahlukatı kuşatıcıdır ve iki kişi arasında hüküm veren herkesin adaletle hükmetmesi gerekir. Bu da Allah'ın kitabı ve Hz. Peygamber'in sünnetini

---

84 Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", 20/111.

ifade eden "indirilmiş şeriatla" (şer'-i münezzel)[85] ile olur.[86] Onun bu açıklamalarından bütün yargı müesseselerini ortak bir yargı yetkisinde topladığı ve değişik adlarla anılmasının yargı yetkisinde farklılaşmaya sebep olmadığı sonucuna ulaştırmaktadır.

İbn Teymiyye yargı görevi üstlenen bütün yetkilileri ortak bir çatıda topladığı için özel olarak şurta ve mezâlim yetkilerini ele almaz. Ancak mezâlim yetkisi (*velâyetü'l-mezâlim*) ifadesine bir yerde yer verir. O, ehl-i Medine mezhebinin usulünün sıhhati ve buna dayanan dini ve siyasî (*el-imâme ve'd-diyâne*) görüşleri hakkında kendisine sorulan bir soruya cevaben kaleme aldığı risalesinde[87] mezâlim yetkisi ifadesine yer verir. Bu risale ehl-i Medine tabiriyle kastettiği Mâlikî mezhebinin furû ve usule dair görüşlerinin İbn Teymiyye'nin gözünden bir değerlendirmesini içermektedir. Burada İbn Teymiyye Mâlikî mezhebinin karşısına ehl-i Kûfe'yi yani Hanefî mezhebini koyar ve iki ekolün görüşleri arasında hangisinin daha doğru olduğunu, ele aldığı konular muvacehesinde belirlemeye çalışır. İbn Teymiyye bunların neredeyse tamamında ehl-i Medine'nin görüşlerinin ehl-i Kûfe'ye göre daha doğru olduğu tespitinde bulunur. Bu risale bir yönüyle Malikî mezhebinin üstünlüğünü gösteriyor olsa da aynı zamanda hedefe koyduğu Hanefî mezhebinin bir eleştirisi olarak tezahür etmektedir.

Müellif, muhakeme ile ilgili açtığı fasılda Hanefîlerin siyaset anlayışını konu edinir ve burada Mâlikî mezhebi üzerinden kendi görüşlerini ortaya koymaya çalışır. Bu fasılda hakkında töhmet bulunan kişinin hırsızlık ve öldürme gibi bir suçla yargılandığında bu

---

[85] İbn Teymiyye şeriatı üçlü bir taksime tabi tutmaktadır. Soner Duman'ın ifadesiyle şeriatın insan elinin müdahalesine maruz kalıp kalmaması açısından yapılan bu tasnif şeriata yönelik en özgün yaklaşımlardan bir tanesidir. Duman, *İbn Teymiyye'nin Fıkıh Düşüncesi*, 70. Buna göre " indirilmiş şer' (eş-şer'ü'l-münezzel) Allah ve Resul'ünün koyduğu hükümlerdir. Bunlara uyulması vaciptir. Buna aykırı davrananın cezalandırılması gerekir. Yorumlanmış şer' (eş-şer'ü'l-müteevvel/müevvel) ise ictihadın câiz olduğu konularda müctehidlerin ortaya koyduğu görüşlerdir. Bu şeriata uymak câiz olup vacip veya haram değildir. Hiç kimsenin insanların tümünü bu ictihatlardan birine uymaya zorlama veya uymalarını yasaklama hakkı yoktur. Değiştirilmiş şer' (eş-şer'ü'l-mübeddel) ise Batıl yolda olanların şeriatın zahirine tutunarak uydurdukları yalan ve düzmeceler yahut doğru yoldan sapanların şeriata nispet ettikleri bidat ve hurafelerdir. Bunun Allah'ın şeriatı olduğunu söyleyen kişi kafir olur. Değiştirilmiş şeriatın kapsamına hadis diye uydurulmuş sözler fâsid teviller, batıl kıyaslar, haram kılınmış taklîd girer." bkz. a.mlf., *İbn Teymiyye'nin Fıkıh Düşüncesi*, 70-71.

[86] İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 35/389; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 1/245-246; 2/620-621.

[87] İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 20/294-399.

töhmete binaen cezalandırılması hakkında iki görüş olduğunu belirtir. İbn Teymiyye burada ahkâm-ı sultâniyye yazarları Mâverdî ve Ferrâ'nın bu kişilerin cezalandırılmasının kadı tarafından değil, vali tarafından yapılacağı görüşünde olduklarını aktarır. Allah ve resulünün buyruğunun insanlar arasında hüküm veren herkesi kapsadığını ister vali ister kadı isterse başka birisi olsun bu hükmün değişmeyeceğinin bilinmesi gerektiğini ifade eder.[88] İbn Teymiyye kadının Allah ve resulünün emir ve yasaklarını dikkate alarak hüküm verdiği, valinin ise bunları dikkate almadan hüküm verdiği şeklinde bir ayrıma gidenlerin büyük hatta ettiğini söyler. Ancak kadı ve valiyi yetki sahası açısından ayıran görüşlerin "müteveccih" olduğunu ifade eder. Bu hatayı Kûfelilerin de yaptığını düşünen müellif, Hanefî metinlerinde kendi görüşlerine aykırı bir hüccetle karşılaştıklarında Hz. Peygamber'in bunu "siyaseten" yaptığını söyleyerek delili boşa çıkartmaya çalıştıklarını dile getirir.[89]

İbn Teymiyye devamında İbn Akîl'in münazarasına telmihte bulunarak Hanefîlerin bu temellendirmesine karşı çıkar: "*Bu tür bir siyasetin şeriattan olduğunu kabul ediyorlarsa bu doğrudur ve bu şer'î bir siyasettir. Ancak bunun şeriattan olmadığını kastediyorlarsa bu sünnete aykırıdır.*"[90] Sonrasında bu siyasetin İslâm şeriatının içerisinde kabul edilmesi gerektiği, aksi durumda bu tarz bir ifadenin hatalı olacağını söyler. Müellife göre Hanefilerin bu tarz bir hataya düşmelerinin sebebi, onların Hz. Peygamber'in ve Hulefâ-yi Râşidînin siyaset bilgisini ihmal etmeleridir. Müellif bu düşünceye sahip olan kişilerin hatalarını ortaya koymak ve buna sebep olan etkenleri göstermek için yargı yetkisine dair bir tarih anlatısı sunar.[91] Ayrıca diğer eserlerinde de bu anlatıyı farklı ifadelerle yineler.[92]

Buna göre hilâfet Abbâsîler'e geçtiğinde onlar insanları yönetmek ve yargı işlerini görmek için çevrelerinde bulunan Iraklı fakihlerden kadılar atadılar. Ancak bu fakihler âdil siyasetin bilgisine sahip değillerdi. Bu sebeple mezâlim yetkisini (*velâyetü'l-mezâlim*) ihdas ettiler ve bu yetkiyi şer'î yetkinin dışında tuttular. Bu durum birçok İslam beldesinde de

---

88 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 20/390-391.

89 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 20/391.

90 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 20/391.

91 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 20/391-392.

92 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 35/400,406; a. mlf., *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*, 194-199.

uygulanageldi. Hatta şeriat ve siyaset diye iki kavram ortaya çıktı ve "*Falanca hasmını şer'e (şer'î mahkemeye) çağırıyor; falanca ise siyasete (mahkemesine) çağırıyor.*" denilir oldu. Öyle ki bir hâkime şer' ile, diğerine siyasetle hüküm verme ruhsatı verildi. İbn Teymiyye'ye göre onların bu tarz bir ayrıma gitmelerinin sebebi şeriatı çok sınırlı bir çerçevede anlayıp sünnet bilgisini bunun dışında tutmalarıdır. Bu düşünceyle hareket eden kadılar kendi sınırlı şeriat algıları sebebiyle birçok konuda hüküm verirken hakların zayi olmasına, hadlerin uygulanmamasına, malların haksız yere alınmasına ve haramların helal kılınmasına yol açtılar. Bahsettikleri bu siyasetle amel edenler ise Allah'ın kitabına ve sünnetine bağlı olmayan kendi reyleriyle siyaset ettiler. Bunlardan hayırlı olanlar hevalarını bırakıp adaletle hükmetseler de ekseriyeti hevalarıyla hüküm verirler; güçlüyü, rüşvet vereni ve benzerlerini korurlar.[93]

İbn Teymiyye şeriatın yanlış anlaşılmasına sebebiyet veren ehl-i Kûfe'nin anlayışının karşısına ehl-i Medine'nin siyaset anlayışını koyar ve kendini de burada konumlandırır. Buna göre ehl-i Medine mezhebinin hâkim olduğu şehirlerde diğer şehirlerin aksine hüküm verme işi adalete uygundur. Bu şehirlerde siyaset yetkilisi ilim ehline tâbiyken ehl-i Irak'ın hüküm sürdüğü ve ona uyan diğer şehirlerde siyaset yetkilisi ilim ehline tabi değildir. İbn Teymiyye bu çerçevede nihai olarak şu ifadelere yer verir:

> İslam dininde kılıç kitaba tabidir. İlim Kuran ve sünnetle belirlendiğinde kılıç ona tâbi olur ve İslam'ın emirleri yerine getirilmiş olur. Ehl-i Medine'nin hüküm sürdüğü şehirler buna en iyi örnektir. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de durum bu şekildedir ve bu hususta onlar diğerlerine tercih edilmeye daha layıktır. Ancak ilim sadece Kur'an'la sınırlanıp sünnet ihmal edildiğinde kılıç bazen ona muvafık olur bazen de muhalif olur. Dini bu şekilde anlayanlar, buna [kılıcın ilme tâbi olmamasına] sebebiyet verirler. Bu durumlar ehl-i Medine usulünün [ilim açısından] onunla kıyaslanamayacak olan ehl-i Meşrik usulünden daha isabetli olduğunu göstermektedir.[94]

Yukarıda yer verilen pasajlar İbn Teymiyye'nin mezâlim müessesesine bakış açısını yansıtacak bilgiler içermektedir. O, yargı müesseselerinin farklı adlarla isimlendirilmesini ve yetki sahalarına göre ayrılmasına temelde karşı çıkmaz. Ona göre yargı müesseselerinin ne şekilde isimlendirildiğinin bir önemi yoktur. Üzerinde durulması gereken

---

93 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 20/392-393; krş., a. mlf., *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*, 196-198.

94 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 20/393.

temel husus, bu müesseselerin yargı yetkisine kaynaklık eden şeyin ne olduğudur. Şayet yargı müessesesinin hüküm verirken dayandığı kaynak şeriatın sınırları çerçevesinde ise bu müessese ve verdiği hüküm meşru ve geçerlidir. Buna mukabil verilen hüküm şeriat dışında başka bir kaynağa izafe ediliyorsa bu hüküm ne olursa olsun gayri meşru olup geçersizdir.

Bu çerçevede İbn Teymiyye mezâlim müessesesini ve mezâlim yetkisini yanlış anlamadan doğan bir yetki olarak tavsif eder. Buna göre şeriatı sınırlı bir çerçevede gören Hanefî ulema buradan doğan eksikliği mezâlim yetkisi altında siyasîlere hüküm verme kapısı açan bir müessese inşa edip onun yargı yetkisini de siyaset olarak niteleddiler. İbn Teymiyye'nin ifadeleri Hanefîler'in siyaseti şeriatın dışında bir alan olarak gördükleri iddiasını taşır.[95] Buna göre bazı Hanefîler nezdinde şeriat toplumun maslahatını sağlayacak yetkinlikten uzak olduğu için bu durum onun dışında hükme mesnet ayrı bir alanı gerekli kıldı ve bu alan yönetici zümresine bırakıldı. Bu zümre de kendi keyfi yargılamalarına mezâlim yetkisi veya siyaset üzerinden meşruiyet devşirdi.[96] İbn Teymiyye'ye göre şeriat toplumun tüm maslahatlarını kuşatan hükümler bütününü zaten ihtiva etmektedir ve dolayısıyla siyaset diye ayrı bir alanın varlığına ihtiyaç yoktur.

Mâverdî ve İbn Teymiyye'nin yargı müesseseleri tasvirini karşılaştıran modern çalışmalar İbn Teymiyye'nin Mâverdî'nin yargı müesseseleri ayrımına karşı çıktığı tespitinde bulunurlar. Vogel, Mâverdî'nin özellikle ceza hukuku alanında yargılamayı fıkıh ve siyaset şeklinde ikiye ayırdığını dile getirmektedir. Vogel'e göre Mâverdî'nin sisteminde bu iki yapı (siyaset ve fıkıh) aynı türden ceza davalarına bakmakta ancak birbirinden farklı dava ispat yöntemleri kullanmaktadır.[97] O, İbn Teymiyye'nin doğrudan bu ikili yapıya karşı çıktığını ve Mâverdî'nin tanımladığı her iki işlevi de tek bir otorite tarafından icra edilen bir yargı olarak gördüğü tespitinde bulunur.[98] Oysa Mâverdî yukarıda ifade ettiğimiz gibi siyaset alanı olarak nitelenen mezâlim mahkemelerini vücûb-cevâz ayrımı üzerinden

---

[95] Yukarıda ifade edildiği gibi Hanefîler siyaseti had gibi mukadder ta'zir gibi kadının yetkisine bırakılan gayri mukadder cezalardan ayırarak oluşacak maslahat sebebiyle devlet başkanının yetkisine bırakılmış bir ceza olarak görürler. Ancak ne Serahsî ne de Merginânî siyaseti şeriatın dışında bir yetki olarak görürler. Bilakis Serahsî siyaseti şer'î bir yetki olarak tavsif eder. Bu yüzden İbn Teymiyye'nin Hanefîler'e yönelttiği bu eleştiriye ihtiyatla yaklaşmak gerekir.

[96] İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 35/400; a. mlf., *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*, 198.

[97] Vogel, *Islamic Law and Legal System*, 232-236.

[98] Vogel, *Islamic Law and Legal System*, 236, 300.

temellendirmekte ve şer‘î sınırların içinde görmektedir. Dolayısıyla İbn Teymiyye’nin “şeriat dışı bir mesnede sahip olma” hususunda karşı çıktığı anlayışın Mâverdî’nin mezâlim teorisinde karşılık bulduğunu söylemek güçtür. Diğer bir deyişle, İbn Teymiyye’nin şeriata alternatif bir kaynak arama çabalarıyla ilgili tepkisinin muhatabını Mâverdî’nin bu çerçevedeki değerlendirmelerinde aramak isabetli bir yaklaşım değildir.

İbn Teymiyye ve onu takiben İbn Kayyim şeriat, kadı ve beyyine kavramlarının kapsamını genişletip herkes için geçerli ortak bir yargı tasavvuruyla ilgili çizdikleri çerçeve, Mâverdî’nin vücûb-cevâz ayrımına dayanan geniş şer‘îliği (cevâz) de bu yeni yargı tasavvurunun içine dahil etmektedir. Nitekim bunu destekleyen bir husus olarak, Mâverdî ve onu takip eden müelliflerin mezâlim ve şurta görevlisinin yargı yetkisi altında değerlendirdikleri dava prosedürleri ve ispat yöntemleri İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in kapsayıcı şer‘î yargı tasavvurunda bütün yargı görevlilerinin kullanabileceği yöntemler olarak bu yargı tasavvuruna eklendiği görülecektir. Söz gelimi hem İbn Teymiyye hem de İbn Kayyim, Mâverdî ve Ferrâ’nın töhmet sebebiyle zanlının cezalandırılması hususunda kadının böyle bir hüküm veremeyeceğini ancak valinin verebileceği görüşünde olduklarını aktarırlar. Sonrasında Mâverdî ve Ferrâ’nın valinin görevinin toplumda bozgunculuk çıkaran kişileri cezalandırmak olduğu ve bunun da hakkında töhmet bulunan kişileri cezalandırmakla gerçekleşebileceği, ancak kadının görevinin ise bu olmadığını söyleyerek açıkladıkları bilgisine yer verirler. İbn Teymiyye onların bu söylemlerinin valinin yetkisini şeriatın sınırları içinde gördükleri anlamına geldiğini ifade eder.[99]

İbn Teymiyye’nin geliştirdiği kapsayıcı şer‘î yargı tasavvuru mezâlim de dahil olmak üzere bütün yargı müesseselerini belli sınırlar dahilinde kuşatmayı hedeflemektedir. Mâverdî’nin mezâlime çizdiği teorik çerçeve de bu yeni anlayışın “âdil siyaset” kısmına dahildir. İbn Teymiyye ile Mâverdî arasındaki fark kadı mahkemesinin kuşatıcılığı noktasındadır. Mâverdî ve onu takip edenler kadı mahkemesinin kendi sınırlı şer‘îlik (*vücûb*) çerçevesinde hüküm vereceğini savunurken İbn Teymiyye ve İbn Kayyim bütün mahkemelerin şeriat tarafından belirlenen hükümler muvacehesinde yargılama yapabileceğini savunur. Yargı görevi üstlenen müesseselerin hangi davalara ve dava türlerine bakabileceğini ifade eden yetki sahası hususunda ise Mâverdî’den farklı olarak İbn

---

[99] İbn Teymiyye, *Mecmû‘u’l-fetâvâ*, 35/401; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku’l-hükmiyye*, 1/277.

Teymiyye müesseselerin yetki sahası açısından farklılaşmasının mutlak olmadığını ve örfe bağlı bir uygulama olduğunu savunur. Ancak bu şekilde bir farklılaşmayı şeriatın uygun görmediği bir uygulama olarak da nitelemez ve bunu "müteveccih" olarak görür. Yani kendi görüşü olarak kabul etmemekle birlikte ret de etmez.

2. Siyasîlerin Yargı Yetkisini Ulemâya Açmak

Modern dönemlerde siyâset-i şer'iyye kavramı etrafında şekillenen yeni yargı tasavvurunun siyasîler tarafından icra edilen mahkemeleri şeriatın kapsamına dahil ederek adlî teşkilât içerisine almasından hareketle siyasîlere yargılama hususunda alan açıldığı iddiası gündeme getirilmiştir.[100] Bu iddiaların bir uzantısı olarak Johansen, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in siyâset-i şer'iyye kavramı etrafında geliştirdikleri yeni yargı tasavvurunun devlet yönetimini elinde bulunduran Memlük askeri elitin yargı yetkisini artırma eğiliminde olduğunu iddia eder.[101] Bunun için de geliştirilen yeni yargı tasavvuru esas itibariyle klasik fıkıh anlayışının sahip olduğu "epistemik şüpheciliğe" dayanan dava prosedürleri ve ispat yöntemlerine yeni bir yaklaşım getirmeyi hedefler[102] Buna göre yeni yargı tasavvuru ulemanın yargı üzerindeki mutlak kontrolünü reddeder, karîne, emâre, şevâhid-i hâl gibi ikincil delilleri (*circumstantial evidence*) meşru dava ispat yöntemi olarak görür. Johansen'in iddiası bu yeni yargı tasavvurunun bir yandan dava ispat yöntemlerini genişlettiği diğer yandan da ulema dışındaki diğer yargı görevlilerini meşru çerçeveye dahil ettiği ve bu yönüyle siyasîlerin yargılamalarını meşrulaştırdığı yönündedir.[103]

Johansen bu iddiasını desteklemek maksadıyla klasik dönem fürû fıkıh telifleriyle İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in görüşlerini kıyaslar. Oysa siyasîlere alan açma fikri Mâverdî'nin yargı müesseseleri ayrımında daha belirgin bir şekilde mevcuttur. O, mezâlim ve şurta gibi siyasîler tarafından yürütülen mahkemeleri, kadı mahkemelerinin yargılamaktan aciz kaldığı ve bu mahkemelerin kullanamadığı dava ispat yöntemlerini

---

[100] Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law* (Oxford: Clarendon Press, 1973), 198-202, 206-207; Black, *The History of Islamic political thought*, 161-162, 210-213; bu iddialara dair bir değerlendirme için bkz. Fadel, "State and Sharia", 93-97; a. mlf., *Adjudication in the Mâlikî Madhhab*, 61-75,79-85.

[101] Johansen, "Signs as Evidence", 179-180.

[102] Johansen, "Signs as Evidence", 170,177,180.

[103] Johansen, "Signs as Evidence", 180-181, 184-193.

kullanan yargı müesseseleri olarak görür ve bu imtiyazları sebebiyle varlık bulduklarını ifade eder. Böyle bir durumda yeni yargı tasavvurunun siyasîlere alan açtığı iddiası problemli hale gelmektedir. Bilakis bu iki yargı tasavvuru karşılaştırıldığında Mâverdî'nin kadıların değil, üst düzey devlet görevlilerinin icra edebileceğini savunduğu bu mahkemeleri İbn Teymiyye esas itibariyle kadıların da yürütebileceğini savunur. Yine de İbn Teymiyye, Maverdî'nin sadece üst düzey yöneticiler tarafından bu mahkemelerin yürütülebileceği görüşünü şeriat dışı kabul etmez. Ancak bu mahkemelere konu olan davaların kadılar tarafından da yürütülebileceği görüşünü savunur. Bu açıdan bakıldığında İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in kapsayıcı şer'î yargı tasavvuru siyasîlere alan açmaktan ziyade önceki yargı tasavvurunda siyasîlerin yönetimine bırakılan mahkemelerin kadılar tarafından da icra edilebileceğini savunur. Nitekim onların bu tasavvuruna atıfta bulunan Mâlikî ve Hanefî müellifler bir adım daha ileri giderek kadıların bu mahkemeleri icra etmesi gerektiğini, siyasîlerin ve onların yönetimindeki mezâlim ve şurta mahkemelerinin gereksiz olduğunu ileride göreceğimiz üzere savunacaklardır.

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in siyâset-i şer'iyye etrafında geliştirdiği bu tasavvurun sonraki Hanbelî fakihler tarafından özellikle fürû fıkıh metinlerinde devam ettirildiğini söylemek zordur. Ancak Hanbelî fakihlerin ürettiği siyâset-i şer'iyye teliflerinde özellikle İbn Kayyim'in geliştirdiği âdil siyaset zalim, siyaset ayrımına ve onun yer verdiği dava usulü ve ceza hukuku konularına atıflar bulmak mümkündür. İlk olarak Timurtâşî'nin (ö. 887/1482-3'den sonra) *el-Edilletü'l-kat'iyye fî 'ukûdi'l-vilâyât ve's-siyâseti'ş-şer'iyye* adlı eseri buna örnek verilebilir. Timurtâşî bu eseri Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, İbn Kayyim ve İbn Ferhûn'un eserlerinden hareketle kaleme almıştır. Eserin giriş kısmındaki ilk iki başlık büyük oranda İbn Ferhûn'un *Tebsıratü'l-hükkâm*'ına; beş, altı ve yedinci başlıklardaki ceza ve muhakeme usulüne dair konular İbn Kayyim'in *et-Turuku'l-hükmiyye*'sine, kalan başlıklar ise Ferrâ'nın *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'sine dayanılarak yazılmıştır.[104] İbn Kayyim'in siyâset-i şer'iyye hakkındaki görüşlerine yer veren bir diğer müellif ise Dımaşklı Hanbelî fakih İbnü'l-Mibred'dir. O, *el-Kiyâse fî ahkâmi's-siyâse* adlı eserinde İbn

[104] Gazzî, *el-Edilletü'l-kat'iyye fî 'ukûdi'l-vilâyât ve's-siyâseti'ş-şer'iyye* (Kasidecizade, 205), 2b-3b. Bu çalışma İbn Kayyim ve Ferrâ'nın görüşlerini birleştirmeye çalışması açısından kıymetli bir eser olmasına rağmen hala yazma halinde neşredilmeyi beklemektedir.

Kayyim'in görüşlerine yer vermektedir. [105] Bu eser öncelikli muhatabı siyasîler olan bir elkitabı/ilmihal metnini andırmaktadır.[106] İbnü'l-Mibred *el-Kiyâse*'de dava usulü ve ceza hukuku konularını ele alırken İbn Kayyim'in *et-Turuku'l-hükmiyye*'sine bolca atıfta bulunmakta ve onun âdil siyaset ve zalim siyaset ayrımına da işaret etmektedir.[107]

III. MEZÂLİM YETKİSİNİN KADIYA DEVRİ

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in siyâset-i şer'iyye üzerine yaptığı çalışmalar Hanbelî mezhebi içerisinde yeterli bir karşılık bulamasa da Mâlikî ve Hanefî çevrelerde ilgiye mazhar olmuştur. Mâlikî fakihi İbn Ferhûn'un *Tebsıratü'l-hükkâm*'ı ve Hanefî fakihi Trablusî'nin *Muʿînü'l-hükkâm*'ı bu ilginin tezahürleridir. Ancak bu ilgi geliştirilen yeni yargı tasavvurunu birebir kopyadan ziyade mevcut mezhep birikimiyle uyumlu hale getirme çabasını da barındırmaktadır. Bunun için de ilgili konular tüm yargı meselelerini ihtiva eden bir edebü'l-kâdî metni içerisinde gündeme getirilmiştir. Burada kadı kavramının kapsamına yönelik İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in mezkur açıklamaları göz ardı edilmiş ve beyyine kavramının kapsamı belirlenirken de mezhebin görüşlerinden hareket edilmiştir. İbn Ferhûn ve Trablusî'nin en önemli katkılarından biri siyâset-i şer'iyye kavramının edebü'l-kâdî kitaplarının bir alt başlığı haline getirilmesidir. Bu aynı zamanda siyâset-i şer'iyye kapsamına giren yargılamaların mezhep kadısının yetkisi altında olduğunun üst dilden ifade şeklidir. Bu iddianın güçlü bir şekilde vurgulanması için Mâverdî ve onu takip eden müelliflerin kadı dışındaki mezâlim ve şurta gibi yargı müesseselerine tanıdığı yetki sahası ve ispat yöntemleri farklılığı söze konu edinilmiştir. Neticede bu yetkilerin pek tabii olarak kadı tarafından mezhep birikimine sadık kalarak kullanılabileceği, mezâlim ve şurta gibi görevlilere bu yetkilerin verilmesinin gereksiz olduğu savunulmuştur.

Burada genel çerçevesi çizilen bu tasavvur aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Öncelikle İbn Ferhûn'un eseri ile burada siyâset-i şer'iyye kavramı ve yargı müesseseleri ayrımına dair görüşleri ele alınacak, akabinde onu takip eden İbnü'l-Ezrak'ın

---

[105] Cemâlüddîn Yûsuf b. Hasan İbn Abdülhâdî el-Makdisî İbnü'l-Mibred, *el-Kiyâse fî ahkâmi's-siyâse* (Amman: Dârü'r-Reyâhîn, 2021).

[106] Eserin varlığından beni haberdar eden ve değerli bilgilerini benimle paylaşan Özgür Kavak'a şükranlarımı sunarım.

[107] İbnü'l-Mibred, *el-Kiyâse fî ahkâmi's-siyâse*, 120, 121-137.

katkılarına yer verilecektir. Sonrasında benzer bir inceleme Trablusî ve onu takip eden Dede Cöngî için yapılacaktır.

A. Mâlikîlerde Kadının Siyaset Yetkisi: İbn Ferhûn ve İbnü'l-Ezrak

Burhâneddin İbn Ferhûn Medineli bir ulema ailesine mensuptur. 793/1391 yılından vefat ettiği 799/1397 yılına kadar Medine'de kadılık görevi üstlenmiştir. Yukarıda ele alınan müelliflerin çoğunluğu Memlüklerin yönetimindeki Mısır ve Şam bölgesinde yaşarken İbn Ferhûn hayatının neredeyse tamamını Hicaz'da geçirmiş bir âlimdir.[108] Muhakeme hukukuna dair kaleme aldığı *Tebsıratü'l-hükkâm fî usûli'l-akzıye ve menâhici'l-ahkâm* adlı eseri siyâset-i şer'iyye konusuna ilk olarak özel bir başlık açması yönünden literatüre yeni bir yaklaşım getirmiştir.[109] Aynı zamanda Mâverdî'nin mezâlim teorisine doğrudan karşı çıkan görüşleriyle de bu konuda farklı bir bakış açısına sahiptir. İbn Ferhûn'un Mâverdî ve onu takip eden müelliflerin mezâlim teorisine yönelttiği eleştirilere geçmeden önce onun *Tebsıratü'l-hükkâm*'ı telif sebebi, içeriği ve burada siyâset-i şer'iyye kavramını nasıl konumlandırdığına yönelik açıklamalara yer vermek, bu eleştirileri daha iyi anlamaya katkı sunacaktır.

Tebsıratü'l-hükkâm, klasik bir edebü'l-kâdî telifinin içerdiği bütün konuları ele alır. Bu açıdan eser içerisinde kadı tayini, görev ve sorumlulukları, hak ve yetkileri, dava ispat yöntemleri konuları eksiksiz bir şekilde işlenmiştir. Bu yönüyle İbn Kayyim'in *et-Tutuku'l-hükmiye*'sinden farklılaşmaktadır. İbn Ferhûn, kendinden önceki Mâlikî fakihlerin edebü'l-kâdî türünde muhtasar eserler kaleme aldıklarını dile getirir. Ancak onların edebü'l-kâdî teliflerinin kapsamına giren zor, çetrefilli ve incelikli konulara yer veren geniş eserler yazmadıklarını belirtir. İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm*'ı bu yönde bir çabanın ürünü olarak sunar: "*Çünkü bu telifin amacı bu ilmin kaidelerini zikretme, dava ispat yöntemlerini ve*

---

[108] İbn Ferhûn'un hayatı, eserleri hakkında bilgi için bkz. Fadel, *Adjudication in the Mâlikî Madhhab*, 27-28; a. mlf., "Ibn Farhūn", *Encyclopaedia of Islam, THREE*, ed. Kate Fleet vd. (Brill) (Erişim 28 Şubat 2023); Cengiz Kallek, "İbn Ferhûn, Burhâneddin", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/492-493; Kemal Yıldız, *İslâm Yargılama Hukukunda Şahitlik* (İstanbul: Hâcegân Akademi Kitaplığı, 2005), 34; Hasan Rami Kara, *Mâlikî Hukukçu İbn Ferhûn'da Siyâset-i Şer'iyye Nazariyesi* (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 19-51.

[109] Fadel, "Ibn Farhūn".

siyâset-i şer'iyye ahkâmını açıklama ve bunların durumlarını ortaya koymaktır."[110] İbn Ferhûn devamında eserin içeriğine yer verir. Buna göre eser üç ana bölüme ayrılmıştır. "Muhakeme usulünün üzerine inşa edildiği mukaddimeler" adlı birinci bölümde kadılık görevi, ataması, şartları, yetki sahası ve mahkemenin unsurları konuları ele alınır. İkinci bölümde dava ispat yöntemleri "Beyyine ve onun yerine geçen deliller" şeklinde yetmiş başlık altında sıralanır. Son bölüm ise "Siyâset-i şer'iyye ve buna dair ahkâm"ı ihtiva etmektedir.[111] Alak'ın tespitine göre eser yazılırken yüz seksene yakın kaynaktan istifade edilmiştir.[112] Özellikle beyyine kavramının kapsamına yönelik açıklamalar ve siyâset-i şer'iyyenin mahiyeti konularında İbn Kayyim'e çokça referansta bulunulmuştur.[113]

İbn Ferhûn'un siyâset-i şer'iyye hakkında verdiği bilgilere geçmeden önce ilk iki bölüm üzerinden bazı hususlara dikkat çekmek gerekmektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi edebü'l-kâdî konularının tamamını kapsayan bir eser olması onu İbn Kayyim'in sadece dava ispat yöntemlerine münhasır eserinden farklılaştırmaktadır. Bu bize İbn Ferhûn'un kadı ile kimleri kast ettiği, kadılık şartları ve yetki sahasının neler olduğu konularında bilgiler sağlayacaktır. İbn Ferhûn İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in yaptığı gibi kadı kavramını, tüm yargı yetkililerini kapsayıcı şekilde tanımlamaz. Onun burada söze konu ettiği kadı Mâlikî mezhebin yargı usulüne tâbi ve gerekli şartları haiz mezhep kadısıdır.[114] İbn Kayyim'den alıntılarda bulunurken özellikle kadı kavramının bütün yargı görevlilerini kapsadığına dair görüşlere yer vermemiştir. Hatta bu konuda Karâfî'nin yargı müesseseleri ayrımına dayanan görüşlerine yer verir.[115] İbn Ferhûn, Karâfî'nin görüşlerine yer verdiği pasajda kadının siyâset-i âmme ve hadlerin tatbiki konusunda yetkisinin olmadığı görüşüne karşı çıkmaktadır. Buna göre Mâlikî mezhebi açısından kadının hadleri uygulamasında ve siyasete müteallik konularda hüküm vermesinde bir beis yoktur. İbn Ferhûn yargıya müteallik tüm konuların kadının yetki sahasına dahil olduğuna dair mezhep fakihlerinin görüşlerine yer

---

[110] İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm,* 1/2.

[111] İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm,* 1/3-10.

[112] Musa Alak, *İbn Ferhûn'un Tebsıratü'l-hukkâm Adlı Eserinin Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 87.

[113] Kara, *İbn Ferhûn'da Siyâset-i Şer'iyye Nazariyesi,* 49.

[114] İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm,* 1/25-30.

[115] İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm,* 1/18-22; krş., Karâfî, *el-İhkâm,* 162-176.

vermekte ve kendisi de bunu kabul etmektedir.[116] İbn Ferhûn'un kadının yetki sahasını bu şekilde geniş tutması, üçüncü bölümde yer vereceği siyâset-i şer'iyye kapsamındaki yargılamaların kadının görevi olduğuna bir arka plan sağlamak içindir.

İbn Ferhûn *Tebsıratü'l-hükkâm*'ın ikinci bölümünü dava ispat yöntemlerine hasretmiştir. Bu kısma yaptığı girişte İbn Kayyim'e referansla beyyine kavramının "*hakkı ortaya çıkaran her şeyi*" kapsadığını ifade eder.[117] O, İbn Kayyim'den farklı olarak beyyinenin kapsamına dahil olacak dava ispat yöntemlerini Mâlikî mezhebinin metinlerine dayanarak tespit etmeye çalışır. Bu sebeple İbn Kayyim beyyine kapsamına dahil olan dava ispat yöntemlerinin yirmi altı çeşit olduğunu ifade ederken İbn Ferhûn Mâlikî mezhebi açısından yetmiş farklı dava ispat yönteminden söz eder. Bu dava ispat yöntemlerinin atmış yedisi şahitlik, yemin, ikrar, hâkimin bilgisi, nükûl ile alakalı iken, son üç tanesi kura çekme, kıyâfe, karîne ve emârelerle ilgilidir.[118] Neticede her ne kadar İbn Ferhûn İbn Kayyim'in dava ispat yöntemleri hususundaki yeni yaklaşımı benimsese de bunu İbn Kayyim'in yaptığı gibi mezhep üstü bir bakış açısıyla değil, mezhep birikimine dayanarak temellendirmeye çalışmıştır.

İbn Ferhûn üçüncü bölümde siyâset-i şer'iyye ile hüküm verme konusunu ele almaktadır. Edebü'l-kâdî kitapları için orijinal bir başlık olan bu bölümde giriş sadedinde ilk olarak siyâset-i şer'iyye ile hüküm verme yetkisinin meşruiyeti tartışılır. Burada İbn Kayyim'in yaptığı gibi siyaset âdil ve zalim olarak ikiye ayrılır ve âdil siyasetin şeriatın bir parçası olduğu vurgulanır. Siyasetle amel etme konusunda ifrat ve tefrit olmak üzere iki görüşün bulunduğu ve bir üçüncü yol olarak orta yolun (*tevassut*) benimsenmesi gerektiği ifade edilir.[119] Sonraki başlık siyaset-i şer'iyye ile amel etmenin meşruiyeti konusundadır. Burada ilk olarak Allah Teâlâ'nın koyduğu hükümler hikmet-i teşrî' açısından beş sınıfa ayırılır.[120] Beşinci sınıfta yer verilen siyaset ve engelleme (*zecr*) maksadıyla koyulan

---

[116] İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm*, 1/18-19; krş., Karâfî, *el-İhkâm*, 105-106.

[117] İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm*, 1/240; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 1/25.

[118] İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm*, 1/319-2/136.

[119] İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm*, 2/137.

[120] Birincisi, ibadetler gibi nefsi dizginlemek için ikincisi, yiyecek, giyim, barınma vb. gibi mubah fiillerin insanlığın devamı için üçüncüsü, alım-satım, kiralama, borç vb. muameleler gibi insanların ihtiyaçlarını karşılamaları için dördüncüsü, dayanışmaya özendirme, köle azadı, hibe, vakıf ve sadakalar gibi güzel

hükümlerin altı kısma ayrıldığı ifade edilir. Zarûrât-ı hamseyi andıran bu taksimde siyaset için vaz edilen hükümler canı, nesli, ırzı, malı, aklı muhafaza etme ve ta'zîrle ilgilidir.[121] Siyasetin hikmet-i teşri'deki yeri ve zarûrat-ı hamseyi kapsadığı ifade edildikten sonra siyasetle hükmetmenin Kur'an, sünnet ve sahabe uygulamasından örneklerine yer verilir.[122] Bir sonraki başlıkta ise siyasetle hükmetme yetkisinin kim tarafından kullanılabileceği konusu ele alınır. Burada Mâverdî ve Mâlikî mezhebinde onu takip eden Karâfî'nin siyasetle hükmetme yetkisinin kadıların değil, ümerânın elinde olduğu görüşüne karşı çıkılır. Akabinde Karâfî'nin mezâlim ve şurta görevlisinin sahip olduğu yetkiyi "tevsia'" şeklinde nitelendirdiği ve bu yetkinin şeriatın bir parçası olduğunu ortaya koymak adına yazdığı pasaj alıntılanır.[123] Karâfî'nin mezâlim görevlisinin sahip olduğu yetkiyi meşrulaştırmak için ortaya koyduğu pasajı İbn Ferhûn burada kadının siyâset-i şer'iyye ile hüküm verebilmesinin dayanağı olarak sunmaktadır.

Sonraki başlıklar siyaset alanına giren meseleler ve bunların hükümleri ile alakalıdır. Burada töhmetin davaya etkisi, gasp, tazmin, cezanın yetkili dışında birisi tarafından uygulanması ve suçun kovuşturulması konusu başlıklar halinde incelendikten sonra ibadet ve muamelata dair davaların siyasete müteallik meseleleri fıkıh bablarındaki tasnife uygun olarak özel bir başlıkta ele alınır. Devamında ukûbât kısmı ayrı bir başlıkta incelenir. Son başlıkta ise sedd-i zerâi' kabilinden hükümler işlenir.[124] İbn Ferhûn'un en orijinal yönlerinden biri siyâset-i şer'iyye'yi eserinin üç ana başlığından birisi olarak konumlandırmasıdır.[125] Bu aynı zamanda siyâset-i şer'iyyeye müteallik konuların mezhep kadısının yetkisi altında olduğunu göstermenin bir tezahürü kabilindendir.

Yukarıda *Tebsıratü'l-hükkâm*'ın üçüncü bölümünün içeriğinin verilmesindeki amaç, İbn Ferhûn'un siyâset-i şer'iyye kavramını neyle ilişkilendirdiği ve bu kavramın onun

---

ahlâka dikkat çekme için beşincisi ise, siyâset ve suçu engelleme için Şâri' tarafından konulmuş hükümlerdir. İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm*, 2/138. Benzer bir tasnif Karâfî'nin *Nefâisü'l-usûl*'ünde de yer almaktadır. Bkz. Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, 8/3640-3641.

121 İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm*, 1/138-140.

122 İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm*, 2/139-146.

123 İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm*, 2/153-155; krş., Karâfî, *ez-Zahîre*, 10/45-47; pasaj hakkında bir değerlendirme için bkz. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 75-78, 208.

124 İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm*, 2/156-366.

125 Fadel, *Adjudication in the Mâlikî Madhhab*, 26-27.

nazarında neyi kapsadığını tespit etmek içindir. İbn Ferhûn siyâset-i şer'iyye kavramına dair bir tanım yapmamıştır. Ancak İbn Ferhûn'un burada ele aldığı meselelerden hareketle siyâset-i şer'iyyeyi "*ibâdât, muâmelât ve ukûbâta dair herhangi bir fıkhî konuda tazmin, ceza ve sedd-i zerâiyi içeren bir tür hukukî müeyyide*" anlamında kullandığını söylemek mümkündür. Buna göre siyâset-i şer'iyye yargıya taalluk eden ve cezaî müeyyideyi gerektiren her türlü fiil hakkında verilen hükmü ifade etmektedir. İbn Ferhûn'un siyâset-i şer'iyye anlayışı bu şekilde konumlandırıldığında, kendisinin İbn Teymiyye'nin onu kamu hukukunun tüm alanlarına şamil bir kavram olarak gördüğü düşüncesinden farklılaştığı söylenebilir.

İbn Ferhûn'un siyâset-i şer'iyye ile neyi kastettiği tespit edildiğine göre bunu kimin uygulayacağı sorusuna geçilebilir. O, üçüncü bölümde açtığı bir başlıkta siyaset yetkisini kim tarafından kullanacağını net bir şekilde ifade etmektedir. Burada onun muhatabı Mâverdî ve Karâfî'dir. Her iki müellif de bu yetkinin mezâlim ve şurta görevlisi tarafından kullanılabileceğini ancak kadının bu tür bir yetkiye sahip olmadığını savunmaktadır. İbn Ferhûn ise bu yetkinin kadı tarafından kullanılabileceğini hatta mezâlim ve şurta görevlisine bu tür bir yetkinin verilmesinin gereksiz olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bunun için *Tebsıratü'l-hükkâm*'ın farklı yerlerinde kadının yetki sahasının her türlü yargı işini kapsadığına ve Mâlikî mezhebinde Karâfî'nin aksine kadıya bu şekilde geniş yetki sahası tanıyan fakihlerin olduğuna işaret etmektedir. Aynı zamanda Mâlikî mezhebinin dava ispat yöntemleri konusundaki çeşitliliğini vurgulayarak dava usulü açısından da kadıya geniş yetkiler tanımaktadır. İbn Ferhûn arka planı bu şekilde oluşturduğunda Mâverdî ve Karâfî'nin kadıyı yetki sahası ve ispat yöntemleri açısından sınırlayan yaklaşımlarına itiraz etmesi kaçınılmaz olacaktır.

İbn Ferhûn'un eleştirilerini yönelttiği kısım mezâlim ve şurta görevlisinin kadıdan farklılaştığı dava ispat yöntemleridir. Burada ilk olarak Mâverdî ve Karâfî'nin bu farklılıklara işaret ettiği kısmı maddeler halinde alıntılamıştır. Akabinde burada yer verilen farklılıkların büyük bir kısmının Mâlikî mezhebi açısından geçerli olmadığını ortaya koymak için mezhep uygulamasına ve Mâlikî fakihlerin görüşlerine yer vermiştir. Eksik bıraktığı maddeler ise İbnü'l-Ezrak tarafından tamamlanmıştır.[126] Benzer bir ameliye kadı

[126] İbnü'l-Ezrak, *Bedâi'ü's-silk*, 2/586-589.

ile şurta görevlisinin farklılıkları için de söz konusu edilmiştir. Neticede İbn Ferhûn, Mâlikî mezhebine mensup bir kadının siyaset sahasında hüküm vermesinin mezhebin kaidelerine uygun olduğu yargısına ulaşır. İbn Ferhûn Mâlikî bir kadının mezhebin görüşüne uyarak ilgili konularda hüküm verebilme yetkisine sahip olduğunu ortaya koyarak mezâlim ve şurta görevlisinin bu tür konularda hüküm vermesinin gereksiz olduğu vurgular. İbn Ferhûn'un Karâfî'ye yönelttiği "*Kadının beyyine ve siyaset konularında hüküm verebileceği yukarıda anlaşıldığına göre Karâfî'nin ez-Zahîre'de naklettiği görüş Mâlikî mezhebi açısından doğru olmadığı görülecektir*."[127] eleştirisi bunun en açık göstergesidir.[128]

İbn Ferhûn'dan sonra Mâlikî mezhebinde siyâset-i şer'iyye ve bu kapsamda mezâlimi ele alan bir diğer müellif Endülüslü fakih ve siyaset yazarı İbnü'l-Ezrak el-Gırnâtî'dir (ö. 896/1491). İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinin[129] ihtisarı ve şerhi mahiyetinde görülen *Bedâ'i'u's-silk*'te İbn Ferhûn'un görüşlerine yer vermekle birlikte siyâset-i şer'iyye ve mezâlim konusunda ona yaptığı katkılar dikkat çekicidir.[130] İbnü'l-Ezrak'ın eseri siyasetname ve ahkâm-ı sultâniyye konularını mezceden bir hüviyete sahiptir. *Bedâ'i'u's-silk*'te bazen devlet yönetimine dair meseleler siyâsetnâmelerde alışık olunan şekilde nasihat üslubuyla ortaya koyulurken bazen de bu meseleler fıkhî bir zeminde tartışılmıştır.

İbnü'l-Ezrak kadı ile mezâlim yetkilisi arasındaki farklara devlet başkanının görevlerini ele aldığı kısımda yer vermektedir.[131] Devlet başkanının ikinci görevinin " Taraflar arasındaki anlaşmazlıkları ortadan kaldırmak ve hükümleri tenfiz etmek" olduğunu ifade eden müellif Mâverdî'ye referansla bu görevin zalimin haddi aşmasını ve mazlumun

---

[127] İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm*, 2/149.

[128] İbn Ferhûn bir başka yerde Karâfî'nin Mâlikî mezhebinin kavaidine aykırı olmadığını düşündüğü birçok meseleyi Şâfiîler'den aktardığını ancak bunların birçoğunun mezhebin delillendirmesine muhalif olduğunu ifade eder. Bkz. İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm*, 1/318.

[129] İbn Haldûn'un mezâlim anlatısı için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime: Evrensel Tarihe ve Toplum Bilimlerine Giriş*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 335-336.

[130] Müellif ve eser hakkında geniş bilgi bkz. Tahsin Görgün, "İbnü'l-Ezrak el-Gırnâtî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/35-37; Aldila Isahak, *Ibn al-Azraq's Political Thought: A Study of Bada'i' al-Silk fi Taba'i' al-Mulk* (Saarbrücken: VDM, 2010), 22-142.

[131] İbnü'l-Ezrak devlet başkanının görevlerini şu başlıklar altında ele alır: 1. Dinin asıllarını korumak 2. Hükümleri tenfîz etmek 3. Hadleri ikame etmek 4. Hak edenleri cezalandırmak ve ta'zîr uygulamak 5. Ehl-i zimmenin hukukuna riayet etmek bkz. İbnü'l-Ezrak, *Bedâi'ü's-silk*, 2/589-635.

zayıf düşürülmesini engelleyerek adaleti sağlamayı kapsadığını dile getirmektedir. İbnü'l-Ezrak'a göre hükümleri uygulamanın iki yönü vardır. Birincisi muteber siyasete riayet etmek suretiyle yapılması câiz olan eylemler, ikinci yönü ise bunun zıttı olan kendisine itibar edilmemesi gereken ve meşru olmayan siyasettir. İbnü'l-Ezrak eserinin farklı bir bölümünde İbn Ferhûn'a atıfla âdil ve zalim siyaset ayrımına değinir[132] ve burada telmihte bulunduğu bu ayrıma geçmeden önce iki meseleyi gündeme getirir. Mâverdî ve onu takiben Karâfî'nin âdil siyaseti uygulama yetkisini mezâlim ve cerâim görevlisi ile ilişkilendirdiklerini söyler. Ancak kendisi bu yetkiler için özel görevlilerin artık tayin edilmediğini gerekçe göstererek bu görevlilere eserinde yer vermediğini dile getirir. İkinci mesele olarak bu iki müellifin âdil siyaset yetkisini kadının değil sultanının uygulayabileceği görüşünü savunduklarını zikreder. Ancak İbn Ferhûn'un bu görüşe karşı çıktığını kadının da âdil siyaseti uygulama yetkisine sahip olduğunu savunduğunu ifade eder.[133]

İbnü'l-Ezrak mezâlim görevlisi ve kadı arasında dava ispat yöntemleri açısından bulunan farkları maddeler halinde sıralar ve her maddenin altında Mâlikî mezhebi açısından kadının da benzer yetkiye sahip olduğunu gösteren mezhep görüşlere yer verir. Ayrıca İbn Ferhûn'un atladığı maddeleri de ekler.[134] Benzer bir yöntemi şurta/cerâim görevlisi ile kadı arasında zikredilen farklılıklara da uygular.[135] Neticede İbnü'l-Ezrak, İbn Ferhûn'la aynı doğrultuda mezâlim ve şurta görevlisinin âdil siyaset sahasındaki yetkisinin Mâlikî mezhebi açısından kadıda da bulunduğu görüşünü savunmaktadır. Bununla birlikte İbn Ferhûn'un ifadeleri siyaset sahasındaki yargılamaların kadı tarafından icra edilmesi gerektiği vurgusunu taşırken, İbnü'l-Ezrak devlet başkanının mezâlim oturumları düzenleme uygulamasını devam ettirmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bunun yanı sıra hem kadı hem de sultan tarafından bu yetkinin kullanılmasını tavsiye etmektedir.

---

[132] İbnü'l-Ezrak, *Bedâi'ü's-silk*, 1/255-257.

[133] İbnü'l-Ezrak, *Bedâi'ü's-silk*, 2/585-586.

[134] İbnü'l-Ezrak, *Bedâi'ü's-silk*, 2/586-589.

[135] İbnü'l-Ezrak, *Bedâi'ü's-silk*, 2/589-592.

B. Hanefîler'de Kadının Siyaset Yetkisi: Trablusî ve Dede Cöngî

İbn Ferhûn'un edebü'l-kâdî içerisinde konumlandırılan siyâset-i şer'iyye anlayışı Hanefî âlimi Alâeddin Trablusî'nin dikkatini çekmiştir. Trablusî ile ilgili kaynaklardaki bilgiler çok sınırlı olduğu gibi bir o kadar da netamelidir. Kâtip Çelebi, *Muînü'l-hükkâm fîmâ yetereddedü beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm* adlı kitabın yazarının künyesini Alâüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Halil et-Trablusî şeklinde verir. Trablusî'nin Kudüs kadısı olduğu ve 844/1440 tarihinde vefat ettiği bilgisini aktarır. Ayrıca *el-İstiğnâ alâ Şerhi'l-Vikâye*[136] adlı bir eserinin olduğunu kaydeder.[137] Uleymî (ö. 928/1522) ise *el-Ünsü'l-Celîl*'inde aynı künyeye sahip Alâeddin Ebü'l-Hasen Ali b. Halil et-Trablusî el-Mâlikî adlı bir alimin Küdüs'te 842-844/1438-1440 yılları arasında Mâlikî kadılığı yaptığı bilgisini verir.[138] Bu bilgiler bize benzer görev üstlenen aynı künyeye sahip, aynı dönemde ve aynı yerde yaşayan biri Mâlikî biri de Hanefî iki âlimin var olduğunu gösteriyor. Ancak Uleymî'nin *el-Ünsü'l-Celîl*'i üzerinden Kudüs'teki âlimleri ve eğitim kurumlarını ele alan bir doktora çalışması[139] yapan Midilli'nin tespitleri kaynaklarda verilen bu bilgileri daha anlamlı hale getirmeye imkan tanıyacak niteliktedir.[140]

Uleymî'nin Trablusî'nin sadece künyesine ve görevde bulunduğu tarihe yer vermesinden yola çıkılacak olursa onun Trablusî hakkındaki bilgileri, Kudüs'teki mahkeme

---

[136] Eser hakkında bilgi için bkz. Abdullah Kahraman, "Trablusî, Alâeddin", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/292; yazma nüshası için bkz. Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Halil et-Trablusî, *el-İstiğnâ alâ Şerhi'l-Vikâye* (Edirne: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1889).

[137] Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1941), 2/1745; ayrıca bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/732; Yıldız, *İslâm Yargılama Hukukunda Şahitlik,* 34-35; Kahraman, "Trablusî, Alâeddin", 41/291-292.

[138] Ebü'l-Yümn Mecîrüddin Abdurrahman b. Muhammed el-Hanbelî el-Uleymî, *el-Ünsü'l-Celîl,* thk. Adnan Yûnus Abdülmecîd (Amman: Mektebetü Dendîs, 1999), 2/247.

[139] Muhammet Enes Midilli, *Uleymî'nin Kudüs Tarihi: Memlükler Döneminde Kudüs'te Âlimler ve Eğitim Kurumları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022). Uleymî'deki bu bilgilerden beni haberdar eden ve değerli görüşlerini paylaşan Muhammet Enes Midilli'ye şükranlarımı sunarım.

[140] Uleymî eserinde Kudüslü âlimlerin biyografilerinin bir kısmını tarih ve tabakat kaynaklarından tespit ettiğini, buralarda bulamadıklarını ise kadı sicilleri üzerine yaptığı incelemeler neticesinde belirlediğini ifade etmektedir. İkinci grupta yer alanlar hakkında bunların isimlerini ve kadılık görevinde oldukları tarihleri sicillerde gördüğü şekliyle kaydettiğini belirtmiştir. Bkz. Midilli, *Uleymî'nin Kudüs Tarihi,* 9; ayrıca bkz. Uleymî, *el-Ünsü'l-Celîl,* 2/119.

sicillerine bakarak tespit ettiğini söylemek mümkündür.[141] Midilli'nin aktardığına göre bu dönemde bazı alimlerin mezhep değiştirdikleri ve hatta geçtikleri mezhepte kadılık görevi üstlendikleri vâkidir.[142] Aynı zamanda Midilli bu dönemde "…*Kudüs'te farklı mezhep mensuplarının birbirleriyle yakın ilişki kurdukları, birbirlerinden ilim tahsil ettikleri, birbirleriyle sıhriyet bağı kurdukları ve birbirlerini saygı ifadeleriyle andıkları görülmektedir.*" tespitinde bulunur.[143] Trablusî özelinde bu tespitler değerlendirildiğinde bazı çıkarımlar yapmak mümkündür. Trablusî'nin bize ulaşan iki eseri de Hanefî fıkhına dairdir. Ancak *Muînü'l-hükkâm* içerik ve konu tasnifi açısından İbn Ferhûn'un *Tebsıratü'l-hükkâm*'ına oldukça benzemektedir. Trablusî'nin Uleymî'de geçen Malikî kadılığı yaptığı bilgisi göz önüne alındığında İbn Ferhûn'un eserinin onun niçin ilgisini çektiği ve benzer bir telif yaptığı sorusu biraz daha anlamlı hale gelmektedir. Muhtemelen Trablusî Mâlikî mezhebinde kadılık yapabilecek kadar bu mezhepte yetkinliğe ulaşmak için Mâlikî alimlerden metinler okumuş ve bu sürçte İbn Ferhûn'un eserini de incelemiş ve neticesinde benzer bir tasnifi kendi mezhep fıkhına uygulamaya çalışmıştır.

Trablusî'nin *Muînü'l-hükkâm*'ı tasnif ve başlıklar dikkate alındığında çok büyük oranda İbn Ferhûn'un eseriyle aynıdır.[144] Ancak bu iki telifin birbirine çok benzemesi Trablusî'nin eserinin orijinal olmadığı anlamına gelmemektedir. O, eserin tasnifi ve siyâset-i şer'iyye'nin edebü'l-kâdî içerisinde konumlandırılması hususunda İbn Ferhûn'u esas alsa da Hanefî telifatından hareketle eserin içeriği oluşturmuştur. Bunun en çarpıcı örneklerinden bir tanesi İbn Ferhûn'da dava ispat yöntemleri yetmiş ayrı başlık altında ele alınmışken

---

[141] Babası Şemseddin el-Uleymî'nin (ö. 873/1469) yirmi yıl, kendisinin ise otuz yılı aşkın süre Kudüs'te kadılık yapmış olması Uleymî'ye kadı sicillerine erişebilme imkanı sağlamıştır. Ancak Midilli'nin de ifade ettiği gibi bu bilgiler çoğunlukla âlimin ismi ve görevde olduğu süre hakkındadır. Midilli, *Uleymî'nin Kudüs Tarihi*, 116-117.

[142] Uleymî'nin babası Şemseddin el-Uleymî tüm aile büyükleri Şâfiî olduğu halde Hanbelî mezhebini tercih etmiş ve Hanbelî kadılkudâtı olmuştur. Takıyyüddin Ebû Bekr İbnü'l-Alem (ö. 897/1482) ise babası Hanefî olduğu halde kendisi Mâlikî mezhebini tercih etmiş ve daha sonra Remle'de Mâlikî kadılığı yapmıştır. Benzer şekilde Şemseddin Muhammed İbn Şeddâd da (ö. 871/1466-7) önceleri Şâfiî mezhebine mensupken ve hatta Kudüs'te Şâfiî kâdılkudâtının nâibliğini yapmışken daha sonra Mâlikî mezhebine geçmiş ve hatta vefatına yakın Mâlikî kâdılkudâtlığına tayin edilmiştir. Midilli'nin zikrettiği diğer örnekler için bkz. Midilli, *Uleymî'nin Kudüs Tarihi*, 113-114.

[143] Midilli, *Uleymî'nin Kudüs Tarihi*, 114. Midilli ayrıca bu dönemde yaşayan pek çok alimin farklı mezhepteki âlimden kitap okuduklarına hatta okudukları bu kitapları o mezhebin mensuplarına okuttuklarına dair örneklere yer verir. bkz. Midilli, *Uleymî'nin Kudüs Tarihi*, 114-115.

[144] Yıldız, *İslâm Yargılama Hukukunda Şahitlik*, 35.

Trablusî'de Hanefî mezhebi açısından bu ispat yöntemleri elli birle sınırlı tutulmuştur.[145] Eser içinde meseleler incelenirken büyük oranda Hanefî müellif ve metinlere referanslar yapılır. İbn Ferhûn'un eserinde ismini açıkça zikrederek görüşüne yer verdiği Mâlikî fakihler Trablusî'nin eserinde aktarılırken isimleri söylenmeden "*Bir âlim şöyle dedi*." şeklinde yer verilir.[146] Bunun muhtemel sebebi Hanefî mezhebi içinde yer vermek istediği böyle bir görüş olmamasıdır.

Siyâset-i şer'iyye bölümünün giriş kısmı iki eserde de birebir aynıdır. Bununla birlikte Trablusî bölümün giriş kısmında siyaseti "ağırlaştırılmış şer'" şeklinde tanımlayarak başlamaktadır.[147] Kadı ile mezâlim ve şurta mahkemesi arasındaki farklara itiraz ederken yine Hanefî mezhebinden görüşlerine referans yapmaktadır.[148] Ayrıca İbn Ferhûn'un kendi mezhebinden aktardığı görüşlere yer verse de isimleri zikretmemektedir.[149] Böylece Trablusî, İbn Ferhûn'u takip ederek mezâlim ve şurta görevlisinin sahip olduğu yetkilerin kadılar tarafından kullanabileceğini ve Hanefî mezhebi açısından bunun kadının yargı yetkisine dahil olduğunu savunur.

Muînü'l-hükkâm Mâlikî menşeli bir arka plana sahip olsa da sonraki Hanefî alimler tarafından kabul görmüş ve kendisine referanslar yapılmıştır. Eseri tahkik eden Osman b. Cum'a eserin sonraki Hanefî fakihler tarafından ilgiyle karşılandığını ve ona atıflar yapıldığını ifade etmektedir. Osmanlı Hanefî alimi Azmîzâde Mustafa Hâletî (ö. 1040/1631), Mısırlı Osmanlı fakihi el-Hamevî (ö. 1098/1687), Ankaravî Mehmed Emin Efendi (ö. 1098/1687) ve İbn Abidîn gibi Hanefî fakihleri eserlerini telif ederken *Muînü'l-*

---

145 Trablusî, *Muʿînü'l-hükkâm*, 1/101-105.

146 Oldukça fazla olan bu tür örneklerin birkaçı için bkz. Trablusî, *Muʿînü'l-hükkâm*, 1/123, 136, 190, 201, 233, 245, 334, 424, 430; krş., İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm*, 1/14, 18, 47, 55, 83, 89, 145, 273, 279.

147 Trablusî, *Muʿînü'l-hükkâm*, 2/449.

148 Trablusî, *Muʿînü'l-hükkâm*, 2/370-385.

149 Mâverdî ve Karâfî'nin "mezâlim yetkilisi zulmü aleni olan birine hemen orda karşılık verebilir ve açıkça düşmanlık göstereni terbiye edebilir, ancak kadı bunu yapamaz" dediği kısım için Trablusî İbn Ferhûn'da geçen Mâlikî İbn Sehl'in "Şayet davacının davasında haksız olduğu kesinde kadı onu tedip eder ve bunun asgarisi hapistir…"görüşüne isim vermeden "Bir alim şöyle dedi" şeklinde atıfta bulunmaktadır. Sonrasında *Muhîtü'l-Burhânî*'ye referansla mezhepte buna dair görüşe yer vermektedir. Trablusî, *Muʿînü'l-hükkâm*, 2/374.

hükkâm'dan istifade ettiklerini kaydeder.[150] Osman b. Cum'a'nın gözünden kaçsa da *Muînü'l-hükkâm*'ı ve Trablusî'nin siyâset-i şer'iyyeye dair görüşlerini Hanefî çevrelere benimseten isim Dede Cöngî olmuştur.

Dede Cöngî, *Muînü'l-hükkâm*'ın siyâset-i şeri'yye bölümünün giriş kısımlarını ve içinden birkaç meseleyi ele alan *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye* adlı bir risale kaleme almıştır.[151] Risale, siyâset-i şer'iyye ile hüküm vermenin meşruiyeti, kadının mezâlim ve cerâim görevlisinin yargılama yetkisine sahip olması, davaya konu taraflarda töhmetin bulunmasının yargılamaya etkisi ve ta'zîr meselesini ele almaktadır. Dede Cöngî de Trablusî'nin yaptığı gibi mezkur meseleleri ele alırken Hanefî metinlere sıklıklar referanslarda bulunarak siyaset yetkisinin kadı tarafından uygulanabileceği görüşünü desteklemeye çalışmaktadır. İbn Ferhûn ve Trablusî siyâset-i şer'iyyenin kapsamını ibâdât, muâmelât ve ukûbâta dair herhangi bir fıkhî konuda tazmin, ceza ve sedd-i zerâiyi içeren bir tür hukukî müeyyide şeklinde görüp ilgili bölümü bu minvalde tertip ederken, Dede Cöngî risalede sadece töhmetin davaya etkisi ve tazir konularını siyâset-i şer'iyye altında incelemektedir.[152] Dede Cöngî'nin bu takdiri onun siyâset-i şer'iyyeyi sadece ceza hukukuyla sınırlı bir kapsamda gördüğü şeklinde yorumlanmıştır.[153] Risalede dikkat çeken başka bir vurgu da kadının siyaset sahasında hüküm verebileceği meselesidir.[154] Trablusî'de olduğu gibi Dede Cöngî de mezâlim ve cerâim görevlilerin kadıdan farklı olarak kullandığı ispat yöntemleri konusunu gündeme getirmektedir. Hanefi mezhebi açısından kadının bu dava ispat yöntemlerini kullanabileceğini ve dolayısıyla siyaset sahasında hüküm verebileceğini savunmaktadır.

---

[150] Osman Cum'a Damîriyye, "Mukaddimetü't-tahkîk", *Muʿînü'l-hükkâm fî mâ yetereddedü beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm*, mlf. Alaeddin et-Trablusî (Dârü'l-Kalem, 2018), 1/32-34.

[151] Risaleye dair değerlendirmeler için bkz. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 199-226; Derin Terzioğlu, "Ibn Taymiyya, al-Siyāsa al-Sharʿiyya, and the Early Modern Ottomans", *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450-c. 1750*, ed. Tijana Krstić - Derin Terzioğlu (Leiden: Brill, 2021), 112-119.

[152] Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 225.

[153] Midilli, "Dede Cöngî'nin es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye'si Osmanlı Ceza Kanunlarının Hukuki Temellendirmesi midir?", 233-236.

[154] Dede Cöngî, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*, 121-150.

Modern araştırmacılar siyâset-i şer‘iyye etrafında şekillenen değişimleri nispeten göz ardı ederek siyâset-i şer‘iyye ile hüküm vermenin mezhep üstü bir konuma sahip olduğunu iddia etmişlerdir. Hüseyin Yılmaz, Dede Cöngî'nin dört farklı mezhebe ait kaynakları kullanmasında, Arap memleketlerinin de Osmanlı topraklarına katılmasıyla dört mezhebin temsil edilmesi gerektiği anlayışının etkili olduğunu, ancak asıl nedenin siyâset-i şer'iyye alanının fıkhın diğer alanlarından farklı olarak tek bir mezhep içerisinde çözüm arama yerine dört mezhebin ilgili hususlardaki içtihatlarının kullanılabilmeye müsait bir alan olması olduğunu iddia etmektedir.[155] Bize göre özellikle İbn Ferhûn, Trablusî ve onları takip eden müelliflerin böyle bir gayesi yoktur. Yukarıda ifade edildiği gibi amaç siyaset sahasının mezhep kadısının yetkisinde olduğunu ve mezhep birikiminin buna elverişli olduğunu göstermektir. Her iki müellif ve onların takipçileri dört mezhebi kuşatıcı yada bu mezheplerin görüşlerinden seçkiler yaparak siyaset alanında hüküm verilebileceği şeklinde bir anlatıya sahip değillerdir. Şayet denildiği gibi maksat dört mezhep içtihadını kullanmak olsaydı Trablusî ve Dede Cöngî metnini kaleme alırken Hanefî mezhep birikimine referans yapmadan eserlerini yazabilirlerdi. Aynı şekilde dava ispat yöntemlerini ve kadının da siyaset yetkisini ortaya koymaya çalışırken mezhep görüşüne yer vermeden İbn Ferhûn'u takip edebilirlerdi. Ayrıca Trablusî'nin İbn Ferhûn'un yer verdiği Mâlikî fakihlerin isimlerini gizleme çabası da kendi mezhep birikimine sadık kalma zorunluluğunu hissettiğinin bir göstergesidir. Bu metinler ayrıntılı bir şekilde okunduğunda görülecektir ki tikel meseleler hususunda farklı bir mezhebin görüşü kabul edilmemiştir. Diğer mezheplere yapılan referanslar ilgili tikel konuda ya şahit kabilinden ya da siyâset-i şer‘iyyenin meşruiyeti gibi genel tasavvurlar üzerinedir.

---

[155] Hüseyin Yılmaz, *The Sultan and the Sultanate: Envisioning Rulership in the Age of Süleymān the Lawgiver (1520-1566)* (Massachusetts: Harvard University, Doktora Tezi, 2005), 74-75; Terzioğlu, "Ibn Taymiyya, al-Siyāsa al-Sharʿiyya, and the Early Modern Ottomans", 114. Buna benzer bir yorumda bulunan Derin Terzioğlu'na göre, Dede Cöngî'nin bu risaleyi yazmasındaki amaç, Osmanlı'nın o dönem Arap topraklarının büyük bir kısmını ele geçirmesiyle bu topraklarda yaşayan Şafiî, Malikî, Hanbelî gibi farklı mezheplere mensup tebaaya idaresinin meşruiyetini ispatlamaktı. Bkz. Derin Terzioglu, "Bir Tercüme ve Bir İntihal Vakası: Ya da İbn Teymiyye'nin Siyasetü'ş-Şeriyye'sini Osmanlıcaya Kimler Nasıl Aktardı?", *Journal of Turkish Studies* 31/2 (ts.), 248-249; Ayrıca bkz. Nugay, *Osmanlı'da Ta'zîrin Kalkması*, 21.

SONUÇ

İslâm adliye teşkilatının önemli bir parçasını oluşturan mezâlim müessesesinin teorik ve hukukî çerçevesi, büyük oranda İslâm hukuk ve siyaset düşüncesine dair telifler içerisinde bahse konu edilmiştir. Doğru ve ideal bir devlet yönetimi için gerekli esasları yöneticilere tavsiye edici bir üslupla kaleme alan siyâsetnâme metinleri, devletin bürokratik işleyişini ve resmi yazışmalarını inceleyen inşâ literatürü, siyasî-fıkhî ahkama dair meseleleri fıkıh ilmi çerçevesinde ve müstakil olarak ele alan ahkâm-ı sultâniyye telifleri ve aynı zamanda daha çok yargı ve ceza hukuku konularına yoğunlaşan siyâset-i şer'iyye türü eserler mezâlimin teorik ve hukukî boyutunu ele alan metinler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Siyâsetnâmeler telif üsluplarıyla doğru orantılı bir biçimde mezâlimi genel anlamda devletin özelde ise yöneticinin ideal ve âdil bir yönetim sergilemesinde önemli bir unsur olarak tasvir etmişlerdir. Buna göre âdil bir yönetim için yöneticinin halkın durumundan haberdar olması kaçınılmazdır. Toplumda olan bitenden haberdar olabilmenin ön koşulu ise şikayetlerin aracısız ve engelsiz bir şekilde yöneticiye ulaştırılabilir olmasıdır. Şikayetler kendisine iletildikten sonra yöneticiye lazım gelen husus, ilgili şikayetleri adaletin gerekleri doğrultusunda bir hükme bağlamasıdır. Kuşkusuz siyâsetnâmelerde bu hususta çizilen çerçeve büyük oranda mezâlim uygulamasında ifadesini bulmaktadır. Bu bakımdan bu tür metinlerde mezâlim oturumu esas itibariyle yöneticinin halkın şikayetlerini dinlemesi ve adaletin gereklerine uygun bir biçimde hüküm vermesinin vücut bulduğu yer olarak takdim edilmiştir. Siyâsetnâmelerin mezâlim anlatısına dair bu konumu dikkate alındığında mezâlim uygulamasının bir mahkemeden veya bir yargı yetkisinden daha geniş bir ideal çerçeveyi temsil ettiği görülmektedir.

Mezâlimin İslâm adlî teşkilatı içerisindeki teorik ve hukukî çerçevesi Mâverdî ve Ferrâ'ya ait ilk ahkâm-ı sultâniyye teliflerinde ortaya konulmuştur. Her iki müellifin çağdaş olmaları ve eserlerinin büyük oranda benzerlikler taşıması ilk telifin hangisine ait olduğu tartışmasını gündeme getirmiştir. Bununla birlikte iki eser içindeki bazı atıflar ve harici karîneler ilk telifin Mâverdî'ye ait olduğu iddiasını güçlendirmektedir. Modern çalışmalar, Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'sini imâmet ve hilâfet konuları üzerinden ele almış, eserde yer bulan diğer konular ve özellikle yargı tasavvuru ekseriyetle göz ardı edilmiş veya

hilâfetle ilişkilendirilerek işlenmiştir. Oysa *el-Ahkâmü's-sultâniyye* siyasî-fıkhî ahkâmı ihtiva etmesinin yanı sıra İslâm adlî teşkilatını kuşatıcı bir yargı tasavvuru da geliştirmiştir. Bu hususun modern döneme ait çalışmalarda büyük oranda göz ardı edildiği görülmüştür.

Mâverdî'nin yargı tasavvuru yargı müesseseleri ayrımına dayanmaktadır. Bu ayrıma göre yargı müesseseleri sahip oldukları yetki sahası ve kullandıkları dava ispat yöntemleri açısından birbirlerinden ayrılmaktadır. Bu yargı tasavvurunun odağında fürû fıkıh ve edebü'l-kâdî eserlerinde çerçevesi çizilen ve Mâverdî'nin yargı müesseseleri içerisinde merkeze yerleştirdiği kadı mahkemesi bulunmaktadır. Burada kadı mahkemesi yetki sahası ve dava ispat yöntemleri açısından belirli bir sınırlandırmaya tabi tutularak konumlandırılmıştır. Böylece kadı mahkemesi dışındaki diğer yargı müesseseleri ondan yetki sahası ve dava ispat yöntemleri açısından farklılaşarak varlık gayesi bulmaktadır. Mâverdî'nin yargı müesseselerine yönelik bu tasvirini erken inşâ literatürü içindeki metinlerde de görmek mümkündür. Mâverdî'den yaklaşık yüz yıl önce yaşamış İbn Vehb el-Kâtib'in ve Mâverdî'nin çağdaşı İbn Halef'in eserleri, bunun yanında hicrî ilk beş asırdan bize ulaşan atama belgeleri içerisinde yer verilen bilgiler, yargı müesseseleri ayrımını destekler mahiyettedir. Aynı zamanda bu kaynaklarda mezâlimin yetki sahası, ayrı bir yargı müessesesi olarak tasviri ve kadıdan farklı yetkilere sahip oluşu gibi konular da Mâverdî'deki bilgilerle büyük oranda örtüşmektedir. Bu benzerlik inşâ literatüründe yer alan bilgilerin Mâverdî'nin yargı müesseseleri ayrımına dayanan yargı tasavvurunun bir öncülü olduğunu göstermektedir.

Mâverdî, yargı müesseseleri ayrımının bir parçası olarak ele aldığı mezâlimi bir yetki (velâyet) şeklinde takdim etmiş ve bu yetki, düzenlenen özel bir mahkemede karşılığını bulmuştur. Bu bağlamda mezâlim mahkeme teşkili, yetki sahası ve dava ispat yöntemleri açısından kadı mahkemesinden farklılaşması sebebiyle varlık bulmuştur. Diğer bir deyişle, mezâlim mahkemesinin kadı mahkemelerinden ilgili açılardan farklılık arz etmesi bir taraftan iki müessese arasındaki farka işaret ederken diğer yandan mezâlim mahkemesinin varlık gayesine ve dolayısıyla hukukî meşruiyet zeminine açıklık getirmektedir. Mezâlim mahkemesi, "hükmünü uygulatabilme kudreti"ni ifade eden "sulta" gücüne sahip bir görevli tarafından yürütülmekle birlikte kadı, fakih, kâtip, zâbit ve âdil şahitlerin hazır bulunmasıyla gerçekleşmektedir. Mâverdî bu görevlilerin hazır bulunmasını iddia edildiği gibi mahkemede şeriatın şeklen dikkate alındığını göstermek adına değil, bizatihi mahkemenin

icrasında katkıları olması sebebiyle bir gereklilik olarak zikretmiştir. Bu bağlamda kadılar yargılamayla ilgili hususlarda, fakihler zor ve çetrefilli meselelerde danışılması için hazır bulunurken kâtipler davanın kayda geçirilmesi, âdil şahitler tarafların ve sundukları delillerin araştırılması hususunda ve zabitler ise mahkeme düzeninin sağlanması için gerekli görülmüştür. Aynı zamanda kadı, fakih ve âdil şahitler davanın sulhe yönlendirilmesi veya kadı mahkemesi usulünce karara bağlanması hususunda etkin rol oynayacak şekilde takdim edilmiştir.

Mâverdî mezâlim mahkemesinin yetki sahasını kamu hizmetinde yaşanan aksaklıkları, devlet görevlilerinin vazife ve yetkileri kapsamındaki ihmal ve suistimalleri denetlemek ve gerektiğinde yargılamak, bunun yanında kadı ve hisbe gibi diğer yargı müesseselerinin uygulamakta zorlanacağı yargı kararlarını uygulama yahut uygulatma ve taraflar arasındaki sıradan anlaşmazlıklarda hüküm verme şeklinde belirlemiştir. Mâverdî'nin eserinin mezâlim bölümünü esas alan modern çalışmalarda yapılan tasniflerde temyiz ve ceza davaları mezâlimin yetki sahasına dahil edilmiştir. Fakat bizim tespitlerimize göre iddia edildiğinin aksine Mâverdî ceza davalarını mezâlimin yetki sahası dışında tutmuş, dahası bu hususta oldukça titiz bir yaklaşım sergilemiştir. Nitekim ele alınan konular ve bu çerçevede yer verilen örnekler de dahil olmak üzere eserin mezâlim bölümünde klasik fürû fıkıh tasnifinde ukûbât kapsamında değerlendirilen herhangi bir konuya yahut dava örneğine yer verilmemiştir. Çünkü Mâverdî'nin yargı tasavvurunda ceza davaları üst düzey şurta görevlisinin yetki sahasındadır. Netice olarak mezâlimin konusunu suçlar ve bunlara terettüp eden cezalar değil, ibâdât ve muamelâta dair meseleler teşkil etmektedir. Diğer taraftan mezâlimin, diğer mahkemelerin verdiği kararların yeniden gözden geçirilmesi anlamında husûsen bir "temyiz yetkisi" olduğu yönünde yine modern çalışmalarda dillendirilen iddia da Mâverdî'nin teorisiyle bağdaşmamaktadır. Zira Mâverdî, hem fürû eseri *el-Hâvi'l-kebîr*'de hem de *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'nin kadı mahkemesine ayrılan bölümünde temyiz yetkisinin kadıda bulunduğunu sarahaten ifade etmektedir. Dolayısıyla mezâlim mahkemesinin bir temyiz mahkemesi olarak yorumlanması ve husûsen bunu kapsadığı iddiası en azından teorik açıdan isabetli görünmemektedir.

Mezâlimi yargı yetkisi bakımından farklılaştıran temel husus onun kullandığı dava ispat yöntemleridir. Bu çerçevede Mâverdî, kadı ile mezâlim yetkisinin farklılaştığı dava ispat yöntemlerine yer vermiştir. Bu farklılaşmanın hukukî temelini ise "vücûb-cevâz"

kavramlarına yüklenen anlamla belirginleştirmeye çalışmıştır. Buna göre kadı mahkemesi yargılamada bulunurken belli bir mezhebin ya da mezhep içtihadının doğru kabul ettiği muhakeme ve dava ispat yöntemlerini kullanmakla sınırlı bir yükümlülüğe sahiptir. Bu sınırlılık Mâverdî tarafından "vücûb" kavramıyla ifade edilmiştir. Mezâlim mahkemesi ise yargılamada bulunurken sadece belli bir mezhebin görüşüne bağlı olmaksızın İslam hukuku içinde bir mesnedi olan mezhep ve içtihatların kabul ettiği muhakeme ve ispat yöntemlerinden istifade ederek yargılama yapma genişliğine sahiptir. Bu genişliği Mâverdî, "cevâz" kavramıyla karşılamıştır. Mâverdî vücûb-cevâz ayrımı üzerinden mezâlimi konumlandırarak kadı mahkemesi dışındaki diğer yargı müesseselerini şeriatın çerçevesine dahil etmeye çalışmıştır. Böylece kadı mahkemesi dışındaki diğer yargı müesseseleri de şer'î hukukun bir parçası olarak İslam adliye teşkilatı içinde yer bulmuştur. Dolayısıyla mezâlim mahkemesine bir bakıma meşruiyet temeli sağlaması yönüyle "vücûb" ve "cevâz" kavramlarıyla ifade edilen hususların son derece önemli olduğunu vurgulamakta fayda vardır.

Mâverdî'nin mezâlim teorisi, modern çalışmalar tarafından kendi dönemindeki Abbâsî-Büveyhî çekişmesi bağlamında Abbâsî hilafetini meşrulaştırmaya yönelik "bir reform girişimi"nin parçası olarak görülmüş ve bu teorinin sonraki müellifler tarafından takipçi bulamadığı iddia edilmiştir. Bizim tespitlerimize göre Mâverdî'nin yargı müesseseleri ayrımına dayanan yargı tasavvuru ve bunun içinde yer alan mezâlim teorisi sonraki müellifler tarafından takip edilmiştir. Hatta bu teori farklı açılardan ele alınmış, eksik görülen yönleri tamamlanmaya çalışılmış ve muhtemelen kendi dönemlerindeki mezâlim uygulamasına göre yeniden şekillendirilmiştir. Bu bağlamda Şeyzerî ve Nüveyrî, Mâverdî'den farklı olarak dönemin değişen mezâlim pratikleri doğrultusunda dârüladl ve mezâlim arasındaki ilişkiyi ön plana çıkartmışlardır. Abbâsî de benzer bir vurguyu sürdürürken yöneticinin bir hasleti olarak gördüğü firâsetin, mezâlim oturumunda nasıl işlerlik kazanacağına dair açıklamalara yer vermiştir. Abbâsî'nin bu kapsamdaki açıklamaları Mâverdî'nin, mezâlim yetkilisinin toplumsal konumlarına göre taraflara nasıl davranacağı konusunda muğlak bıraktığı yerleri pratik örnekler üzerinden anlatma çabasının bir ürünüdür. Karâfî ise Mâverdî'nin yargı müesseseleri ayrımını kabul ederek onu fürû fıkıh doktrinine dahil etme gayreti içerisine girmiş, aynı zamanda mezâlim teorisine usûl-i fıkıh zemininde bir mesnet izafe etmiştir. Bu doğrultuda Mâverdî'nin muğlak bıraktığı vücûb-cevâz ayrımının hukuki temeli, Karâfî tarafından Hz. Peygamber'in fiillerinin tasnif ve

tevarüs edilmesi bağlamında değerlendirilmiş ve cevâz hükmünden sadır olan yargı yetkisi, fesâdü'z-zamân ve tegayyürü'l-ezmân gibi maslahat delili eksenindeki kavramlarla ilişkilendirilerek temellendirilmeye çalışılmıştır.

Mezâlim konusunda Mâverdî'nin teorisini esas alan müstakil telifler de kaleme alınmıştır. Eserinin üçte ikilik kısmını mezâlime ayıran Ali b. Gazzâlî'nin katkısı ise Mâverdî'de ayrı yargı müesseseleri olarak ele alınan mezâlim ve cerâimi bir yargı müessesesi şeklinde ifade etmesidir. Son olarak Celâleddin Devvânî, tamamı mezâlime hasredilmiş bir risale kaleme almış, burada Mâverdî'nin mezâlim bölümünü ihtisar etmiş ve kadı mahkemelerinin yanında niçin mezâlim mahkemelerine de ihtiyaç duyulduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Devvânî'nin bu katkısı Tanzimat Dönemi Osmanlı Nizâmiye mahkemelerini meşrulaştırmak için bir gerekçe olarak görülmüştür. Mâverdî ve ona katkıda bulunan müelliflerin sunduğu teorik çerçeve dikkate alınarak mezâlimi şu şekilde tanımlamak mümkündür: Mezâlim, kamu hizmetinde yaşanan aksaklıkları, devlet görevlilerinin vazife ve yetkileri kapsamındaki ihmal ve suistimalleri denetleme ve gerektiğinde yargılama, bunun yanında diğer yargı müesseselerinin uygulamakta zorlanacağı yargı kararlarını uygulama yahut uygulatma ve taraflar arasındaki sıradan anlaşmazlıklarda hüküm vermeyi kapsayan yetki sahasında İslam hukuku içindeki bir görüşe dayanarak hüküm veren ve belli bir oturum teşkiline sahip olan özel yetkili karakteristik bir mahkemedir. Burada "özel yetki" ifadesi yetki sahasına dahil olan konularda cevaz hükmünün getirdiği İslam hukuku içindeki bir görüşle amel etmeyi, "karakteristik" ifadesi ise mahkeme teşkili için gerekli görülen sulta gücüne sahip bir mahkeme başkanının yanı sıra kadı, fakih, şahit, kâtip ve zâbitler gibi oturuma yardımcı unsurların bulunmasını kapsamaktadır.

Mâverdî'nin mezâlim teorisini takip edenler olduğu gibi onun yargı müesseseleri ayrımına ve mezâlim teorisine karşı çıkan ve yeni bir yargı teorisi geliştiren metinler de üretilmiştir. Bu yeni yargı tasavvuru 8/14. yüzyıldan itibaren siyâset-i şer'iyye kavramı etrafında şekillenen literatürde neşet bulmuştur. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in çalışmalarında şeriat, kadı ve beyyine kavramlarının kapsamları Kur'an, sünnet ve sahabe uygulamalarına dayanılarak genişletilmiş ve kapsayıcı şer'î yargı tasavvuru geliştirilmiştir. Bu yargı tasavvuru özünde mezhep üstü bir bakış açısıyla inşa edilmiştir. Kapsayıcı şer'î yargı tasavvurunun geliştirilmesindeki amaç siyaset sahasında nihai hükmün siyasîlere

bırakılmasına neden olan görüşlere karşı çıkmak ve fakihlerin de bu alanda yargılamada bulunabileceğini göstermektir. Bu bağlamda mezâlim, kullandığı dava ispat yöntemleri açısından kadı mahkemesinden farklı değildir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in kapsayıcı şer'î yargı tasavvurunda mezâlim, yetki sahası açısından farklılaşan ancak kullandığı ispat yöntemleri açısından kadıyla aynı yetkiye sahip bir yargı müessesesi olarak takdim edilmiştir.

Kapsayıcı şer'î yargı tasavvuru İbn Ferhûn ve onun üzerinden Trablusî'nin dikkatini celp etmiştir. Ancak her iki müellif de İbn Teymiyye'nin yaptığı gibi mezhep üstü bir bakış açısıyla meseleyi ele almak yerine mensubu oldukları mezhebin birikimini merkeze alma yoluna gitmişler, bunun için siyâset-i şer'iyye konusunu edebü'l-kâdî eserlerinin bir parçası haline getirmişlerdir. Burada siyâset-i şer'iyye ibâdât, muâmelât ve ukûbâta dair herhangi bir fıkhî konuda tazmin, ceza ve sedd-i zerâiyi içeren bir tür hukukî müeyyide şeklinde görülmüş ve mezhep kadısının yetki sahası içerisine konumlandırılmıştır. İbn Ferhûn'un nazarında Mâverdî ve onu takip eden Karâfî'nin yargı müesseseleri ayrımına dayalı yargı tasavvuru Mâlikî mezhebi açısından tamamen yanlıştır. Çünkü Mâlikî mezhebi açısından kadı mahkemesinin yetki sahası bütün yargılamaları kapsamaktadır. Mâverdî ve Karâfî'nin iddia ettiğinin aksine kadının kullandığı dava ispat yöntemleri de sınırlı değildir. İbn Ferhûn bunu daha açık göstermek için mezâlim ve cerâim görevlilerinin kullandığı dava ispat yöntemlerinin mezhep fakihleri tarafından kadının kullanabileceği yöntemler olarak konumlandırıldığına dikkat çekmiştir. Böylece İbn Ferhûn, kadı mahkemesinin hem yetki sahası hem de dava ispat yöntemleri açısından mezâlim görevlisinin yetkisini kapsadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Neticede mezâlim yetkisinin kadı tarafından icra edilmesi mümkün olduğu için onun özel bir yetki olarak görülmesine gerek yoktur. Mâlikî mezhebini yakından tanıyan ve bu mezhebin kadılığı görevini üstlenen Trablusî ise benzer bir ameliyeyi mensubu olduğu Hanefî mezhebi açısından temellendirmeye çalışmıştır. İbn Ferhûn ve Trablusî'nin geliştirdiği mezâlim yetkisini kadıya devreden bu yargı tasavvuru, İbnü'l-Ezrak ve Dede Cöngî gibi sonraki mezhep mensupları tarafından da takip edilmiştir.

Neticede siyâsetnâmeler, mezâlimi yöneticinin halkın şikayetlerini dinlediği ve bu şikayetleri çözüme kavuşturduğu özel bir oturum olarak görmüş ve yöneticinin adaletinin bir tezahürü olarak tavsif etmişlerdir. Siyâsetnâmelerin çizdiği bu çerçeve mezâlimin en geniş anlamını ihtiva etmektedir. Ahkâm-ı sultâniyye literatürü, mezâlimi özel yetkili

karakteristik bir yargı müessesesi ve İslam adlî teşkilâtının bir parçası olarak konumlandırmıştır. Bu yönüyle mezâlim şer‘î çerçevede icra edilen bir mahkeme hüviyetindedir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in siyâset-i şer‘iyye kavramı etrafında geliştirdikleri kapsayıcı şer‘î yargı tasavvurunda mezâlim kadı mahkemesinden sadece yetki sahası açısından farklılaşan bir mahkeme olarak konumlandırılmıştır. Bu yargı tasavvurunu büyük oranda benimseyen İbn Ferhûn ve Trablusî ise kadı mahkemesinin, mezâlimin yetki sahasını ve kullandığı dava ispat yöntemlerini kapsadığını savunmuş ve mezâlim adı altında ayrı bir mahkemenin varlığına ihtiyaç olmadığını ileri sürmüşlerdir. Mezâlimin teorik ve hukukî boyutuna yer veren Mâverdî’nin *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*’sinden onu takip edenlerin metinlerine, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in siyâset-i şer‘iyye eserlerinden İbn Ferhûn ve Trablusî’nin edebü’l-kâdî teliflerine kadar İslam hukuk ve siyaset literatüründe mezâlim şer‘î bir çerçeve içerisinde konumlandırılmıştır. Ayrıca bu literatürde statik ve değişmeyen bir anlatı sunulmadığını vurgulamak gerekir. Mezâlimin şer‘î çerçevesi korunmakla birlikte onu ele alan müellifler, önceki metinlerin yaklaşımlarını değerlendirmiş, eleştirmiş, mezâlimin yetki sahası ve dava ispat yöntemleri konusunda farklı yaklaşımlar geliştirerek bu konudaki teorik ve hukukî çerçeveyi dönüştürmüşlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Abbâsî, Ebû Muhammed Hasan b. Abdullah. *Âsârü'l-üvel fî tedbîri'd-düvel*. Mısır: Bulak Matbaası, 1878.

Abbâsî, Ebû Muhammed Hasan b. Abdullah. *Âsârü'l-üvel fî tedbîri'd-düvel*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1989.

Abdurraman b. Mestur el-Mâlikî. "Mukaddime". *el-Ahkâmü's-sultaniyye*. mlf. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. Cidde: Dârü'l-Evrâk li'Neşr ve't-Tevzî, 2019.

Abdülganî en-Nablûsi, Abdülganî b. İsmail. *İşrâkü'l-meâlim fî ahkâmi'l-mezâlim*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3601.

Abdülganî en-Nablûsi, Abdülganî b. İsmail. *İşrâkü'l-meâlim fî ahkâmi'l-mezâlim*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3778.

Abdülganî en-Nablûsi, Abdülganî b. İsmail. *İşrâkü'l-meâlim fî ahkâmi'l-mezâlim*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3607.

Abdülganî en-Nablûsi, Abdülganî b. İsmail. *İşrâkü'l-meâlim fî ahkâmi'l-mezâlim*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1762.

Abdülmün'im, Hamdi. *Dîvânü'l-mezâlim neşetühû ve tatavvuruhû ve ihtisâsâtuhû mukârinen bi'n-nuzumi'l-kazâiyyeti'l-hadîsiyye*. Beyrut: Dârü'ş-Şürûk, 1983.

Accac el-Keremî, Hafız Ahmed. *el-İdâre fî asri'r-Resûl*. Kahire: Dârü's-Selâm, 2. Basım, 2007.

Adalıoğlu, Hasan Hüseyin. "Siyâsetnâme". *DİA*. 37/304-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Ahmed b. Hanbel. *ez-Zühd*. thk. Abdüsselam Şâhîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Ahmed, Fuâd Abdülmün'im. *Ebü'l-Hasen el-Mâverdî ve kitâbu Nasîhatü'l-mülûk*. İskenderiyye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmi'a, ts.

Ahmed Mübarek Bağdâdî. "Mülhak: İsbâtü asâleti'l-Mâverdî fî fî te'lîfi'l-Ahkâmi's-sultâniyye". *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. mlf. Ebu'l-Hasen el-Mâverdî. Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe, 1989.

Akpınar, Mehmetcan. "Mawerdi". *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. ed. Gerhard Bowering vd. 331-332. Princeton: Princeton University Press, 2013.

Aksoy, Soner. "el-Burhān fî Vucūhi'l-Beyān Eseri Bağlamında İbn Vehb el-Kâtib'in Beyan Yönteminin Varlık ve Yorum Açısından Kur'an Tasavvuruna Katkısı". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (2020), 229-251.

Akyüz, Vecdi. *İslam Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim: Divan-ı Mezâlim.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1995.

Alak, Musa. *İbn Ferhûn'un Tebsıratü'l-hukkâm Adlı Eserinin Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.

Alak, Musa. "İslam Muhâkeme Hukûku Edebiyâtı". *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi* 2/16,17,18 (1999), 209-240.

Ali el-Gazzâlî, Ali b. Muhammed. *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi: Tahrîrü's-sülûk fî tedbîri'l-mülûk*. çev. Özgür Kavak. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

Alodalı, M.Fatih Bilal - Usta, Sefa. "Türk Yönetim Geleneğinde Hesap Verebilirlik Mekanizmaları: Divan'ı Mezâlim ve Kamu Denetçiliği Kurumu". *Strategic Public Management Journal* 3/6 (2017), 168-184.

Amedroz, H. F. "The Mazalim Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi". *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (JRAS)*, 635-674.

Anay, Harun. *Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.

Anay, Harun. "Devvânî". *DİA*. 9/257-262. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Anjum, Ovamir. *İslam Düşüncesinde Siyaset, Fıkıh ve Cemaat İbn Teymiye Dönemi*. çev. Ammar Kılıç. İstanbul: Pınar Yayınları, 2021.

Apaydın, Hacı Yunus. “İbn Kayyim el-Cevziyye”. *DİA*. 20/109-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Apaydın, Hacı Yunus. “Karâfî, Şehâbeddin”. *DİA*. 24/394-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Apaydın, Hacı Yunus. “Siyâset-i Şeri‘yye”. *DİA*. 37/299-304. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Apaydın, Hacı Yunus. “Şahit”. *DİA*. 38/278-283. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Arslan, İhsan. “Abbâsî Devlet Yönetiminde Kadınların Etkisi Seyyide Şağab Örneği”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/40 (2015), 827-839.

Atar, Fahrettin. “Şürût ve Sicillât”. *DİA*. 39/270-273. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Atar, Fahrettin. *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1. Basım, 2013.

Atar, Fahrettin. *İslâm Adliye Teşkilâtı: Ortaya Çıkışı ve İşleyişi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) Yayınları, 5. Basım, 2020.

Atiya, Aziz Suryal. *The Arabic Manuscripts of Mount Sinai*. Baltimore: The Jhon Hopkins Press, 1955.

Ayalon, David. “Studies on the Structure of the Mamluk Army-III”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 16/1 (1954), 57-90.

Ayalon, David. “The Great Yāsa of Chingiz Khān. A Reexamination (Part A)”. *Studia Islamica* 33 (1971), 97-140.

Aydın, Mehmet Âkif. “Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye”. *DİA*. 9/387-388. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musâ el-Hanefî. *el-Binâye şerhü’l-Hidâye*. thk. Eymen Salih Şaban. 13 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000.

Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musâ el-Hanefî. *Umdetü'l-kâri şerhi Sahihi'l-Buharî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed er-Rûmî. *el-İnâye şerhü'l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1970.

Bağdatlı İsmail Paşa, İsmail b. Muhammed Emin. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve asârü'l-musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955.

Bakır, Musa Kazım. *Ebü'l-Hasen el-Mâverdî ve Ebû Ya'lâ el Ferrâ'nın el-Ahkâmü's-Sultâniyye Adlı Eserlerinin Mukayesesi (İmamet ve Yargı Konuları Örneği)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Bardakoğlu, Ali. "Kasâme". *DİA*. 24/528-530. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Başoğlu, Tuncay. "Tezkiye". *DİA*. 41/77-79. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. es-Sîd el-. *el-İktidâb fî şerhi Edebi'l-küttâb*. thk. Mustafa es-Sekkâ - Hamid Abdülmecid. Kahire: Matbaatü Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1996.

Berkel, Maaike van. "Abbasid Mazâlim between Theory and Practice". *Bulletin d'Études Orientales* 63 (2014), 229-242.

Berriah, Mehdi. "The Mamluk Sultanate and the Mamluks Seen by Ibn Taymiyya: Between Praise and Criticism". *Arabian Humanities* 14 (2020), 1-30.

Beydebâ. *Kelîle ve dimne : (tercüme ve metin)*. çev. Hayreddin Karaman - Bekir Topaloğlu. İstanbul: Nesil Yayınları, 1990.

Birsin, Mehmet. "'Siyaset'ten Örfi Hukuka: Siyaset-i Şer'iyyenin Serüveni". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2019), 425-460.

Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought : From The Prophet to the Present.* New York: Routledge, 2001.

Bori, Caterina. “Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi MS Şehid Ali Paşa 1553: A Neglected Version of Ibn Taymīya’sal-Siyāsa al-Sharʿīyaand Its Manuscript”. *History and Society during the Mamluk Period (1250–1517)*, 9-60.

Bori, Caterina. “One or two versions of al-Siyāsa al-sharʿiyya of Ibn Taymiyya? And what do they tell us?” *ASK Working Paper*. Bonn, 2016.

Broadbridge, Anne F. “Royal Authority, Justice, and Order in Society: The Influence of Ibn Khaldun on the Writings of al-Maqrizi and Ibn Taghribirdi”. *Mamluk Studies Review* 7/2 (2003), 231-245.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiʿu’s-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422.

Buzpınar, Ş. Tufan. “Nakîbüleşraf”. *DİA*. 32/322-324. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Cafer, Muhammed Enes Kasım. *Velâyetü’l-mezâlim fi’l-İslam ve tatbîkuhâ fi’l-Memleketi’l-Arabiyyeti’s-Suûdiyye*. Kahire: Dârü’n-Nehdati’l-Arabiyye, 1987.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbü’t-Tâc fî ahlâki’l-mülûk*. thk. Ahmed Zekî Paşa. Kahire: el-Matbaatü’l-Emiriyye, 1914.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Saray Âdâbı*. ed. Özgür Kavak. çev. Ali Benli. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Can, Hakan. “İslâm Dünyasında Ansiklopedik Eser Yazımı Nüveyrî ve Ömerî Örneği”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018), 355-375.

Canatan, Kadir. “Siyasetnamelerin Dili Olarak Adalet”. *Yetkin Düşünce* 1/2 (2018), 165-176.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*. thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed vd. Medine: Dârü’s-Sirac, 1. Basım, 2010.

Cevdet Paşa, Ahmed. *Tezâkir*. haz. Cavid Baysun. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 3. Basım, 1991.

Cîtâlî, Ebu Tahir İsmail b. Musa. *Kavâidü'l-İslâm*. thk. Ahmed b. Salih, tsh. Bekli Abdurrahman b. Ömer. 2 Cilt. Umman: Mektebetü'z-Zâmirî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 5. Basım, 1436.

Coşkun, Burak - Günaydin, Hamza. "Ombudsmanlığın Kökeni Meselesi Bağlamında Türk-İslâm Devlet Geleneğinde Şikâyet Hakkının Kurumsal Tekâmülü". *Ombudsman Akademik* 2/3 (2015), 9-60.

Coulson, Noel J. *A History of Islamic Law*. ed. Montgomery Watt. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978.

Cüveynî, İmâmül'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb. 20 Cilt. b.y.: Dârü'l-Minhâc, 2007.

Çağrıcı, Mustafa. "Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn". *DİA*. 10/406-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Çağrıcı, Mustafa. "Zulüm". *DİA*. 44/507-509. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Çeliker, Hüseyin. "İslâm Hukuku'nda Devlet Başkanlığı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/26-27 (2008), 251-298.

Çınar, Halime. *Simnânî'nin "Ravzatü'l-Kudât" Adlı Eseri ve Hanefî Edebü'l-Kâdî Literatüründeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Çolak, Abdullah. "Mâverdî ve el-Ahkâmü's-Sultâniyyesi". *İnönü University International Journal of Social Sciences (INIJOSS)* 5/1 (2016), 173-215.

Darling, Linda T. "Do Justice, Do Justice, For That is Paradise: Middle Eastern Advice for Indian Muslim Rulers". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 22/1-2 (2002), 3-19.

Darling, Linda T. "Medieval Egyptian Society and the Concept of the Circle of Justice". *Mamluk Studies Review* 10/2 (2006), 1-17.

Darling, Linda T. *A History of Social Justice And Political Power In The Middle East The Circle of Justice From Mesopotamia To Globalization*. New York: Routledge, 2013.

Davutoğlu, Ahmet. “Devlet”. *DİA*. 9/234-240. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Dede Cöngî, Kemâleddin İbrahim b. Bahşî. *es-Siyâsetü’ş-şer‘iyye*. thk. Fuad Abdülmün‘im. İskenderiyye: Müessesetü Şebâbi’l-Câmi´a, ts.

Demir, Müddessir. *Mâverdî’nin el-Ahkâmü’s-Sultâniyye’si İle Cüveynî’nin el-Gıyâsî’sinin Siyâsî-Fıkhî Ahkâm Açısından Mukayesesi (İmâmet Konuları Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Devvânî, Ebû Abdillâh Celâleddîn Muhammed. “Dîvân-ı Mezâlim yâ fî Tahkîk-i Ahkâmi’s-Sultâniyye”. thk. Zuhûruddin Ahmed. *Mecelle-i Tahkik* 4 (1986), 113-124.

Devvânî, Ebû Abdillâh Celâleddin Muhammed. *İslam Tarihinde Yüksek Yargı ve Denetim Kurumu Dîvân-ı Mezâlim*. thk. Habibullah Habib. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2022.

Devvânî, Ebû Abdillâh Celâleddin Muhammed. *Risâle der divân-ı mezâlim*. İstanbul: Nurosmaniye, 4989/7, 59b-63a.

Duman, Soner. *İbn Teymiyye’nin Fıkıh Düşüncesi*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2. Basım, 2018.

Durak, Sezer. *Erken Memlük Döneminde Mezâlim Müessesesi (1250-1382)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Duran, Ahmet. “İslam Hukukunda Olağanüstü Yetkili Bir Mahkeme Olarak Velâyetü’l-Mezâlim (Mezâlim Mahkemeleri)”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 251-273.

Ebû Abdullah el-Merâkeşî, Muhammed b. Muhammed b. Abdülmelik. *ez-Zeyl ve’t-tekmile li-kitâbeyi’l-Mevsûl ve’s-Sıla*. thk. İhsan Abbas. Tunus: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 2012.

Ebû Fâris, Muhammed Abdülkadir. *el-Kâdî Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ ve Kitâbuhû el-Ahkâmü’s-sultâniyye*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1983.

Ebû Mansur es-Seâlibî, Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail. *Kitâbü’l-Emsâl müsemmâ bi’l-ferâid ve’l-kalâid*. Mısır: Dârü’l-Kütübi’l-Arabiyye’l-Kübrâ, 1909.

Ebû Sâlim en-Nâsıbî, el-Vezîr Ebû Sâlim Muhammed. *el-Ikdü'l-ferîd li'l-meliki's-saîd*. thk. Yûsuf b. Osman el-Hazîm. Beyrut: Merkezu İbni'l-Ezrak li'd-Dirâsâti't-Türâsi's-Siyâsi, 2013.

Ebû Şâme, Şihâbuddîn Abdurrahman el-Makdisî. *Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahbâri'd-devleteyn [en-Nûriyye ve's-Salâhiyye]*. thk. İbrahim ez-Zeybek. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. thk. Abdurraman b. Mestur el-Mâlikî vd. Cidde: Dârü'l-Evrâk li'Neşr ve't-Tevzî, 2019.

Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhim b. Habîb el-Ensârî el-Kûfî. *el-Harâc*. thk. Taha Abdurrauf. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.

Ebü'l-Kâsım er-Râfiî, Abdülkerim b. Muhammed. *el-Azîz şerhü'l-Vecîz*. thk. Ali b. Muhammed Avvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Erkal, Mehmet. "el-Ahkâmü's-Sultâniyye". *DİA*. 1/556-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Erkoçoğlu, Fatih. *Emevi Devleti'nin dönüm noktası Abdülmelik b. Mervan : (65-86 / 685-705).* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.

Ernst, Hans. *Die mamlukischen Sultansurkunden des Sinai - Kloster*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1960.

Escovitz, Joseph H. *The Office of Qâdî al-Qudât in Cairo under the Bahrî Mamlûks*. Berlin: Schwarz, 1984.

Esedî, Ebü'l-Asbag İsâ b. Sehl b. Abdullah. *Divânü'l-ahkâmi'l-kübrâ ev el-İ'lâm bi nevâzili'l-hükkâm*. thk. Yahya Murad. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2007.

Esen, Bilal. "İslam Muhâkeme Hukukunda Yaygın Duyuma Dayalı Şahitliğin (Eş-Şehâde Bi't-Tesâmu') Kabulü". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/2 (2015), 257-282.

Fadel, Mohammad. *Adjudication in the Mâlikî Madhhab: A Study of Legal Process in Medieval Islamic Law*. Chicago: University of Chicago, Doktora Tezi, 1995.

Fadel, Mohammad. “State and Sharia”. *The Ashgate Research Companion to Islamic Law*. ed. Rudolph Peters - Peri Bearman. 93-108. Surrey: Ashgate, 2014.

Fadel, Mohammad. “Ibn Farhūn”. *Encyclopaedia of Islam, THREE*. ed. Kate Fleet vd. Brill. Erişim 28 Şubat 2023. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30773

Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *Menâkıbü'l-İmâmi'ş-Şâfiʿî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.

Fahreddin ez-Zeylaî, Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1314.

Fâ'ûrî, Emced Memduh. *Dîvânü'l-mezâlim fî asri'l-Abbâsî*. Amman: Dâru Hâlid, 2016.

Fuad Abdülmün'im Ahmed. “Takdîm”. *Tahrîrü's-sülûk fî tedbîri'l-mülûk*. mlf. Ebü'l-Fazl Muhammed İbnü'l-A'rec. İskenderiyye: Müessesetu Şebabi'l-Câmia, 1982.

Fuess, Albrecht. “Zulm by Mazalim? The Political Implications of the Use of Mazalim Jurisdiction by the Mamluk Sultans”. *Mamluk Studies Review* 13/1 (2009), 121-147.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Devlet Başkanına Öğütler*. çev. Osman Arpaçukuru. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2004.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Vasît fi'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmud İbrahim - Muhammed Tâmer. 7 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1414.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *et-Tibrü'l-mesbûk fî nâsîhâtü'l-mülûk*. thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409.

Gazzî, Abdullah b. Muhammed el-Hanbelî et-Timurtâşî. *el-Edilletü'l-katʿiyye fî ʿukûdi'l-vilâyât ve's-siyâseti'ş-şerʿiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade, 205.

Gazzî, Takıyyüddîn b. Abdülkadir et-Temîmî. *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Riyad: Dârü'r-Rifâî, 1983.

Gibb, Hamilton. “Constitutional Organization: The Muslim Community and the State”. *Law in the Middle East*. ed. Majid Khadduri - Herbert Liebesny. 3-27. Washington: The Middle East Institute, 1955.

Görgün, Tahsin. “İbnü’l-Ezrak el-Gırnâtî”. *DİA*. 21/35-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Gürkan, Salime Leyla. “Sebt”. *DİA*. 36/256-258. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Güzel, Fatih. “İlk İki Asrında Abbâsî Devlet Yönetiminde Kadınların Etkisi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/69 (2020), 1387-1395.

Hacak, Hasan. “The Basis and Effects of the Division Between Private and Public Law in Classical Islamic Law”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2013), 51-66.

Hacak, Hasan. “İslâm Hukuku İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji IV- Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*. ed. İlyas Çelebi. 511-545. İstanbul: Ensar, 2014.

Hallâf, Abdülvehhâb. *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye: Nizâmü’d-devleti’l-İslâmiyye fi’ş-şuûni’d-düstûriyye ve’l-hâriciyye ve’l-mâliyye*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 3. Basım, 1987.

Hançabay, Halil İbrahim. *Abbâsîler Döneminde Vezirlik (295-530/908-1136)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Hassan, Mona. “Modern Interpretations and Misinterpretations of a Medieval Scholar: Apprehending the Political Thought of Ibn Taymiyya”. *Ibn Taymiyya and His Times*. ed. Yossef Rapoport - Shahab Ahmed. Karachi: Oxford University Press, 2010.

Hâşimî, Şerif Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ebû Musa. *Kitâbü’l-İrşâd ilâ sebîli’r-reşâd*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1998.

Heck, Paul. “The Role of Law in ‘Abbasid Political Thought From Ibn al-Muqaffa‘ (d. 139/756) to Qudāma b. Ja‘far (d. 337/948)”. *’Abbasid Studies: Occasional Papers of the School of Abbasid Studies*. ed. J. E. Montgomery. 83-109. Leuven: Peeters, 2004.

Heyd, Uriel. *Studies in Old Ottoman Criminal Law*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Hırakî, Ebü'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdullah. *Muhtasaru'l-Hırakî*. b.y.: Dârü's-Sahâbe li'-Türâs, 1993.

Holt, P. M. "Review of Secular Justice in an Islamic State: Maẓālim under the Baḥrī Mamlūks, 662/1264-789/1387". mlf. Jorgen S. Nielsen. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 51/3 (1988), 556-557.

Hoover, Jon. "Ibn Taymiyya". *Jon Hoover*. Erişim 16 Şubat 2023. https://sites.google.com/site/jhoover363/taymiyyan-studies/ibn-taymiyya

Hoover, Jon. *Ibn Taymiyya*. London: Oneworld Academic, 2019.

Hurvitz, Nimrod. *Competing Texts: The Relationship Between al-Mawardi's and Abu Ya'la's al-Ahkam al-sultaniyya*. Cambridge: ILSP, Harvard Law School, 2007.

Hurvitz, Nimrod. "The Contribution of Early Islamic Rulers to Adjudication and Legislation: The Case of the Mazalim Tribunals". *Law and Empire: Ideas, Practices, Actors*. 133-156. Leiden: Brill, 2013.

Irwin, Robert. "The Privatization of 'Justice' under the Circassian Mamluks". *Mamluk Studies Review* 6 (2002), 63-70.

Isahak, Aldila. *Ibn al-Azraq's Political Thought: A Study of Bada'i' al-Silk fi Taba'i' al-Mulk*. Saarbrücken: VDM, 2010.

Islam, Jaan. "İbn Teymiyye'nin Siyasi Düşüncesinin Analizi: Reelpolitikten Ütopyaya". *Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2021), 63-72.

Işık, Abdülkadir. *İslâm Hukukunda Muvâzaa*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed. *el-İkdü'l-ferîd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404.

İbn Dokmak, Sârimüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Aydemir el-Alâî el-Mısrî. *Nüzhetü'l-enâm fî târîhi'l-İslâm 628-659 h. / 1230-1261 m.* thk. Semîr Tabbare. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.

İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî maʿrifeti aʿyâni ulemâʾi'l-mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedî. Kahire: Dârü't-Türâs, 1972.

İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî. *Tebsıratü'l-hükkâm fî usûli'l-akzıye ve menâhici'l-ahkâm*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed. *Ref'u'l-isr an kudâti Mısr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, ts.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethü'l-bâri bi-şerhi Sahihi'l-Buharî.* nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379.

İbn Haldun. *Mukaddime: Evrensel Tarihe ve Toplum Bilimlerine Giriş*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.

İbn Halef el-Kâtib, Ali b. Halef b. Ali. *Mevâddü'l-beyân*. thk. Hâtim Salih Dâmin. Dımaşk: Dârü'l-Beşâir, 2003.

İbn Hamdun, Ebü'l-Meali Bahaeddin Muhammed b Hasan. *et-Tezkiretü'l-hamdûniyye.* thk. Bekr Abbas - İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1996.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *İʿlâmü'l-muvakkıʿîn an rabbi'l-âlemîn*. thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan. 7 Cilt. Dâru İbni'l-Cevzî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1423.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Bedâʾiʿu'l-fevâʾid*. thk. Ali b. Muhammed el-İmrân. 5 Cilt. Dâru Atââti'l-İlm, 5. Basım, 2019.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *et-Turuku'l-hükmiyye fî siyâseti'ş-şer'iyye*. thk. Nâyif b. Ahmed. 2 Cilt. Dâru Atââti'l-İlm, 4. Basım, 2019.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *es-Savâ'iku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*. thk. Hüseyin b. Ukâşe. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2020.

İbn Kudâme el-Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mugnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Riyad: Dâru Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1997.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim. *Uyûnu'l-ahbâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü's-Sâdır, 1994 1414.

İbn Nübâte, Ebû Bekr Cemâlüddîn Muhammed el-Mısrî. *el-Muhtâr min kitâbi Tedbîri'd-düvel*. thk. Selvi Kandil Şelhâ. Beyrut: Merkezu İbni'l-Ezrak li'd-Dirâsâti't-Türâsi's-Siyâsi, 2. Basım, 2012.

İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.

İbn Rıdvân, Ebü'l-Kāsım Abdullāh b. Yûsuf. *eş-Şühübü'l-lâmiʿa fi's-siyâseti'n-nâfiʿa*, ts.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Amed el-Kurtubî. *el-Beyân ve't-tahsil: ve'ş-şerhu ve't-tevcihu ve't-ta'lilu fi Mesaili'l-müstahrece.* thk. Muhammed Hacci vd. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1984.

İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Yûsuf. *en-Nücûmü'z-zâhire fi mülûki'l-Mısr ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Mısır: Dârü'l-Kütüb, ts.

İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm b. Abdüsselâm. *el-Fetâvâ'l-kübrâ*. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm b. Abdüsselâm. *el-Mezâlimü'l-müştereke*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1393.

İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm b. Abdüsselâm. *Mecmûʿu'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Medine: Mecma' Melik Fehd, 2004.

İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm b. Abdüsselâm. *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye fî ıslâhi'r-râî ve'r-Raiyye*. thk. Ali b. Muhammed el-İmrân. Riyad: Dâru Atââti'l-İlm, 4. Basım, 2019.

İbn Teymiyye. *Yöneticinin ve Yönetilenin İyiye Yönlendirilmesine Dair Şer'i Siyaset es-Siyâsetü'ş-şer'iyye fî ıslâhi'r-râî ve'r-Raiyye*. çev. Soner Duman. İstanbul: Timaş Akademi, 2021.

İbn Vehb el-Kâtib, Ebü'l-Hüseyin İshak b. İbrahim b. Süleyman. *el-Burhân fî vucûhi'l-beyân*. thk. Ahmed Madlub - Hadice el-Hâdisî. Bağdat: Câmiatü Bağdâd, 1967.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmü'l-Kur'ân.* thk. Muhammed Abdülkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424.

İbnü'l-A'rec, Ebü'l-Fazl Muhammed. *Tahrîrü's-sülûk fî tedbîri'l-mülûk*. haz. Fuad Abdülmün'im Ahmed. İskenderiyye: Müessesetu Şebabi'l-Câmia, 1982.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 19 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyaeddîn Nasrullah b. Muhammed. *el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâir.* thk. Muhammed el-Havfi - Bedevi Tabane. 4 Cilt. Kahire: Dâru Nehdati Mısr, ts.

İbnü'l-Ezrak, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Gırnâtî. *Bedâ'i'u's-silk fî tabâ'i'i'l-mülk*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2008.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid. *Fethü'l-kadîr ale'l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1970.

İbnü'l-Kâs, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî. *Edebü'l-kâdî*. thk. Hüseyin Halef. Tâif: Mektebetü's-Sadîk, 1989.

İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasan Cemâleddin Ali b. Yûsuf b. İbrahim. *Esâsü's-siyâse*. thk. Celil el-Atıyye. Beyrut: Dârü't-Talîa, 2008.

İbnü'l-Mevsılî, Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim. *Hüsnü's-Sülûk*. thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1995.

İbnü'l-Mibred, Cemâlüddîn Yûsuf b. Hasan İbn Abdülhâdî el-Makdisî. *el-Kiyâse fî ahkâmi's-siyâse*. Amman: Dârü'r-Reyâhîn, 2021.

İbnü's-Sayrafî, Ebü'l-Kāsım Alî b. Müncib. *Efdaliyyât*. thk. Velid Kassab - Suad Abdülazîz Mani'. Dımaşk: Matbuatu Mecmai'l-Lugâti'l-Arabiyye, 1982.

İbnü's-Simnânî, Ebü'l-Kâsım Ali b. Muhammed b. Ahmed. *Ravzatü'l-kudât ve tarîkü'n-necât*. thk. Selahaddin Abdüllatif en-Nâhî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1984.

Jackson, Sherman A. *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī*. Leiden: Brill, 1996.

Johansen, Baber. "A Perfect Law in an Imperfect Society: Ibn Taymiyya's Concept of 'Governance in the Name of the Sacred Law'". *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a*. ed. Peri Bearman vd. London: I.B.Tauris, 2008.

Johansen, Baber. "Secular and Religious Elements in Hanefîte Law". *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim fiqh*. 189-218. Leiden: Brill, 1999.

Johansen, Baber. "Signs as Evidence: The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263-1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1351) on Proof". *Islamic Law and Society* 9/2 (2002), 168-193.

Kadı Ebu Yusuf. *Kitabü'l-Haraç*. çev. Ali Özek. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2. Basım., 1973.

Kahraman, Abdullah. "Trablusî, Alâeddin". *DİA*. 41/291-292. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Kalâi, Ebû Abdullah Muhammed b Ali. *Tehzibü'r-riyase ve tertibü's-siyase*. thk. İbrahim Yûsuf Mustafa Accu. Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1985.

Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed. *Me'âsirü'l-inâfe fî me'âlimi'l-hilâfe*. thk. Abdüssettar Ahmed Ferrac. 13 Cilt. Kuveyt: Matbaatü Hükûmet-i Kuveyt, 2. Basım, 1985.

Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed. *Subhü'l-a'şâ fî sınâati'l-inşâ*. 14 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1913.

Kallek, Cengiz. "Hisbe". *DİA*. 18/133-143. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Kallek, Cengiz. "İbn Ferhûn, Burhâneddin". *DİA*. 19/492-493. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Kallek, Cengiz. "Kitâbü'l-Harâc". *DİA*. 26/104-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Kallek, Cengiz. "Şeyzerî, Celâleddin". *DİA*. 39/107-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Kallek, Cengiz. "Telcie". *DİA*. 40/397-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Kara, Hasan Rami. *Mâlikî Hukukçu İbn Ferhûn'da Siyâset-i Şer'iyye Nazariyesi*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Karadâvî, Yûsuf. *es-Siyâsetü'ş-şer'îyye fi dav'i nusûsi'ş-şer'îa ve makâsıdihâ*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 2005.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1995.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Bû Hubze. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *İhkam: Fetvaların Ahkamdan, Kadı ve Devlet Başkanı Tasarruflarından Ayrılması Üstüne*. çev. Yüksel Macit. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995.

Karaismailoğlu, Adnan. "Kelîle ve Dimne". *DİA*. 25/210-212. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'iʿu-sanâ'i fi tertîbi'ş-şerâ'i*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Kâsımî, Zâfir. *Nizâmü'l-hükm fi'ş-şerîʿa ve't-târîhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 3. Basım, 1987.

Kâtip Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1941.

Kavak, Özgür. "Ahlak, Siyaset ve Hukuku Birlikte Düşünmek: Tahrîrü's-sülûk fî tedbîri'l-mülûk". *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi: Tahrîrü's-sülûk fî tedbîri'l-mülûk*. 11-46. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

Kavak, Özgür. "'Siyasî-Fıkhî Ahkâmın' Fıkıh Usûlü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinde Kat'iyyât - Zanniyyât Ayrımı ve Modern Yorumları". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (2009), 21-55.

Kavak, Özgür. "Giriş". *Adl'e Boyun Eğmek: Ehl-i İslam'ın Yönetimi İçin Hükümler*. mlf. Bedreddin İbn Cemâa. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

Kavak, Özgür. "Takdim". çev. Ali Benli. *Saray Âdâbı*. mlf. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Kavak, Özgür. "XV. Yüzyılda Kahire'de Siyaset, Hukuk ve Ahlakı Birlikte Düşünmek: Ali Gazzali'nin Tahrîrü's-sülûk fî tedbîri'l-mülûk İsimli Risalesi". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 20/39 (2015), 103-140.

Kavak, Özgür. "Memlükler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş: Ahkâm-ı Sultâniye Geleneğinin İhyası ve Meşruiyet Problemini Aşma Çabaları". *İslâm Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 181-228.

Kavak, Özgür. *İslam Siyaset Düşüncesinin Fıkhi Temelleri -Siyasi-Fıkhi Hükümlere Dair İncelemeler-*. İstanbul: Klasik Yayınları, (Yayınlanacak).

Kazvinî, Zekeriyyâ b. Muhammed b. Mahmud. *Müfîdü'l-ulûm ve mübîdü'l-hümûm*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Keleş, Mahmut Recep. "Eyyubiler Dönemi Siyasetnamelerinden Nasîhatü'l-Meliki'l-Eşref : Çeviri ve Değerlendirme". *Van İlahiyat Dergisi* 7/11 (2019), 234-250.

Kenanoğlu, M. Macit. "Nizâmiye Mahkemeleri". *DİA*. 33/185-188. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Kerimoğlu, Özkan. "Mâverdî'nin Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn Adlı Eserinde Dünya Düzeninin Islahı İçin Zorunlu Gördüğü Kaideler Üzerine Bir Değerlendirme". *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2021), 107-132.

Kettâni, Muhammed Abdülhay. *et-Terâtibü'l-idâriyye*. thk. Abdullah el-Hâlidî. Beyrut: Dârü'l-İklîm, 2. Basım, ts.

Khan, Geoffrey. *Arabic Legal and Administrative Documents in the Cambridge Genizah Collections*. Cambridge ; New York, NY, USA: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1993.

Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Mısrî. *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât*. Beyrut: Matbaatü'l-Âbâ, 1908.

Kitapçı, Zekeriya. *Mukaddes Çevreler ve Eski Hilafet Ülkelerinde Türk Hatunları*. Konya: Ertuğrul G. Kitapçı, 2. Basım, 1996.

Koca, Ferhat. "İbn Teymiyye, Takıyüddin". *DİA*. 20/391-405. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Koşum, Adnan. "İslam Hukukunda 'Siyaset-i Şer'iyye' Kavramı". *İslâmî Araştırmalar* 16/3 (2003), 350-358.

Koşum, Adnan. "İslam Kamu Hukuku Alanına İlişkin Klasik Literatürün Azlığı Üzerine Mülahazalar". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 18 (2008), 123-132.

Köksal, Asım Cüneyt. *Fıkıh ve Siyaset Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2017.

Kömbe, İlker. *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Kömbe, İlker. "İslam Siyaset Düşüncesinin Bir Kaynağı Olarak Siyasetnâme-Nasihatnâme Türünde Siyaset Tasavvuru". *İslam Siyaset Düşüncesi Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*. ed. Lütfi Sunar - Özgür Kavak. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2018.

Köse, Hızır Murat. "İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (2009), 1-19.

Köse, Hızır Murat. "Siyaset". *DİA*. 37/294-299. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Kudâme b. Ca'fer. *el-Harâc ve sınâ'atü'l-kitâbe*. thk. Muhammed Hüseyin Zebidî. Bağdat: Dârü'r-Reşîd, 1981.

Kulan, Mesut. *Memlükler ve Siyâset-i Şer'iyye: Togan Şeyh el-Eşrefî Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.

Kunakata, Hasan. *en-Nazariyyetü's-siyâsiyye inde ibn Teymiyye*. Riyad: Dârü'l-Ehillâ, 1994.

Kurban, Yasin. "Divan-ı Mezâlim'den Ombudsmanlığa: Kamu Denetçiliğinin Tarihi Arka Planı". *EKEV Akademi Dergisi* 16/52 (2012), 91-104.

Kurtubî, Arîb b. Saîd. *Târîhü't-Tâberî = Târîhü'r-rusûl ve'l-mülûk ve Sılatü Târîhi't-Taberî*. mlf. Muhammed b. Cerîr et-Tâberî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü't-Türâs, 1385.

Kuşçu, Ayşe Dudu. "Türkiye Selçukluları'nda Dîvân-ı Mezâlim (Dîvân-ı Tazallum)'in İşleyişi ve Görevi Tam Olarak Anlaşılamayan 'Emir-Dâd'lık". *Selçuklu Tarihi ve Tarihçiliğinin Temel Meseleleri*. 797-812. Konya: Selçuklu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2019.

Kuzu, Burhan. "Hukuk Devleti ve Hukuk Zihniyeti". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 11 (2001), 1-25.

Lambton, Ann. *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

Laoust, Henri. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳī-d-dīn Aḥmad b. Taimīya*. Cairo: l'Institut français d'archéologie orientale, 1939.

Laoust, Henry. "Hanâbila". *Encyclopaedia of Islam, Seccond*. ed. C. E. Bosworth v.dğr. 3/158-162. Leiden: Brill, 1986.

Lev, Yaacov. *The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the Seventh to the Twelfth Century*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.

Levend, Agâh Sırrı. "Siyaset-nameler". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten* 10/1 (1963), 167-194.

Little, Donald P. "el-Ahkâmü's-Sultâniyye'ye Yeni Bir Bakış". çev. Ahmet Turan Yüksel. *İSTEM* 2/3 (2004), 191-202.

Mack, Gregory. "Grievance". *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. ed. Gerhard Bowering vd. 207-208. Princeton: Princeton University Press, 2013.

Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir. *el-Mevaiz ve'l-itibar fi zikri'l-hıtat ve'l-asar*. thk. Eymen Fuad Seyyid. 6 Cilt. London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 2013.

Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir. *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. thk. Muhammed Mustafa Ziyade. Kahire: el-Matbatü'l-Cenne/ Lecnetü't-Telîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1934-1973.

Mattson, Ingrid. "Review of Al-Ahkam Al-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance by Asadullah Yate: The Ordinances of Government: A Translation of Al-Ahkam Al-Sultaniyya A'Al Vilayat Al-Diniyya by Wafaa H. Wahba". *Journal of Law and Religion* 15/1/2 (2000), 399-403.

Mauder, Christian. *In the Sultan's Salon: Learning, Religion, and Rulership at the Mamluk Court of Qānişawh al-Ghawrī (r. 1501–1516)*. Leiden: Brill, 2021.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Nasîhatü'l-mülûk*. thk. Hıdır Muhammed Hıdır. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1983.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. thk. Muhammed Kerim Râcih. Beyrut: Dâru İkra, 4. Baskı., 1985.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Teshîlü'n-nazar ve ta'cîlü'z-zafer fî ahlâki'l-melik ve siyâseti'l-mülk*. thk. Rıdvan Seyyid. Beyrut: Dârü'l-Ulûmi'l-Arabiyye, 1987.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Devlet Yönetimi*. çev. Mehmet Ali Kara. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2003.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

Merağî, Abdullah Mustafa. *el-Fethü'l-mübîn fî tabakâti'l-usûliyyîn*. nşr. Muhammed Ali Osman. Mısır: Matabatü Ensâri'-Sünneti'l-Muhammediyye, 1947.

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. thk. Abdullah İsmail es-Sâvî. Kahire: Dâru Sâvî, ts.

Meydan, Ahmet. *İslam Hukukunda Muvâzaa Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Michot, Yahya. *Étude Taymiyennes, Taymiyyan Studies*. Paris: Albouraq, 2020.

Midilli, Muhammet Enes. "The World in a Book: Al-Nuwayri and the Islamic Encyclopedic Tradition". mlf. Elias Muhanna. *İslam Araştırmaları Dergisi* 42 (2019), 173-180.

Midilli, Muhammet Enes. *Uleymî'nin Kudüs Tarihi: Memlükler Döneminde Kudüs'te Âlimler ve Eğitim Kurumları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Midilli, Muharrem. "Dede Cöngî'nin es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye'si Osmanlı Ceza Kanunlarının Hukuki Temellendirmesi midir?" *Osmanlıda İlm-i Fıkıh Âlimler, Eserler, Meseleler*. 225-256. İstanbul: İsar Yayınları, 2017.

Midilli, Muharrem. “Hanefî Ceza Hukuk İlminde Sistematik Mezhep Görüşüne Aykırı Rivayetlerin Te’vil Yolu Olarak Siyaset”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 5/2 (2018), 343-366.

Midilli, Muharrem. *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Muhanna, Elias. *The World in a Book: Al-Nuwayri and the Islamic Encyclopedic Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

Murâdî, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Kitâbü’s-Siyâse evi’l-İşâre fî tedbîri’l-imâre*. thk. Muhammed Hasan İsmail - Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424.

Mustafa Zuhaylî, Muhammed. *Vesâilu’l-isbât fi’ş-şerîati’l-İslâmiyye fi’l-muâmelâti’l-medeniyye ve’l-ahvâli’ş-şahsiyye*. Dımaşk: Mektebetü Dâri’l-Beyân, 1982.

Müller, Christian. “Redressing Injustice Mazâlim Jurisdictions at the Umayyad Court of Cordoba”. *Court Cultures in the Muslim World: Seventh to Nineteenth Centuries*. ed. Albrecht Fuess - Jan-Peter Hartung. London: Routledge, 2011.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurrauf b. Tâcülârifîn b. Ali. *el-Cevâhirü’l-mudıyye fî beyâni’l-âdâbi’s-sultâniyye*. thk. Abdullah b. İbrahim en-Nâsır. Riyad: Câmiatü’l-Melik Suûd, 1434.

Mütercim Asım Efendi. *el-Okyânûsu’l-basît fî tercemeti’l-Kâmûsi’l-muhît : Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi*. nşr. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Nâsır, Abdullah b. İbrahim b. Abdullah. “Mefhûmu’s-siyâseti’ş-şer’iyye”. *Mecelletü’l-Cem’iyyeti’l-Fıkhiyye’s-Suûdiyye* 26 (2015), 200-304.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *Ravzatü’-tâlibîn ve u‘mdetü’l-müftîn*. thk. Züheyr eş-Şâvîş. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 3. Basım, 1991.

Nielsen, Jorgen S. “Mazālım and Dār al-’Adl Under The Early Mamluks”. *The Muslim World* 66/2 (1976), 114-132.

Nielsen, Jorgen S. *Secular Justice in an Islamic State: Mazalim Under the Bahri Mamluks 662/1264-789/1387*. İstanbul: Nederlands Hıstorısch-Archaelo, 1985.

Nizâmülmülk, Ebâ Ali Kıvâmüddin Hasan b. Ali b. İshak et-Tûsî. *Siyâsetnâme*. çev. Mehmet Taha Ayar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.

Nugay, Kübra. *XIX. Yüzyıl Ortak Ceza Hukuku Dilinin Oluşumu: Osmanlı'da Ta'zîrin Kalkması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Nübâhî, Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Muhammed el-Mâlakî. *Târîhu kudâti'l-Endelüs*. Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1980.

Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423.

Okuyucu, Nail. *Şevkânî'nin Fıkıh Tarihi Anlayışı ve Mezheblere Bakışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Onuş, Muhammed Usame. "Cumhuriyet Dönemi İslamî İlimler Literatüründe Selefîlik ve İbn Teymiyye Çizgisi: Başlangıç Mülahazaları". *TALİD* 13/25-26 (2015), 293-320.

Osman Cum'a Damîriyye. "Mukaddimetü't-tahkîk". *Muʿînü'l-hükkâm fî mâ yetereddedü beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm*. mlf. Alaeddin et-Trablusî. Dârü'l-Kalem, 2018.

Öğüt, Salim. "Edebü'l-kâdî". *DİA*. 10/408-410. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Öğüt, Salim - Uludağ, Süleyman. "Firâset". *DİA*. 13/116-118. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Öz, Mustafa. "Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb". *DİA*. 33/304-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Özaydın, Abdülkerim. "Ümmü'l-Muktedir". *DİA*. 42/326-327. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Özen, Şükrü. "Kâdıkudât". *DİA*. 24/77-82. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Özer, Mehmet Akif. “Türkiye’de Kamu Yönetiminin Denetiminde Yeni Arayışlar: Kamu Denetçiliği Kurumu Örneği”. *Sayıştay Dergisi* 98 (2015), 19-40.

Özer, Salim. *Debbusi`nin “el-Esrar fi`l-Usuli ve`l-Furu” Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.

Özkan, Halit. *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Rabbat, Nasser O. “The Ideological Significance of the Dar al-Adl in the Medieval Islamic Orient”. *International Journal of Middle East Studies* 27/1 (1995), 3-28.

Rabbat, Nasser O. “Dār al-ʿadl (Premodern)”. *Encyclopaedia of Islam, THREE*. ed. Kate Fleet vd. Brill. Erişim 17 Ekim 2022. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26529

Rapoport, Yossef. “Legal Diversity in the Age of Taqlīd: The Four Chief Qāḍīs under the Mamluks”. *Islamic Law and Society* 10/2 (2003), 210-228.

Rapoport, Yossef. “Royal Justice and Religious Law: Siyâsah and Shariʿah under the Mamluks”. *Mamluk Studies Review* 16 (2012), 71-102.

Rapoport, Yossef - Shahab Ahmed (ed.). *Ibn Taymiyya and his Times*. Karachi: Oxford University Press, 2015.

Resûlî, Abbâs b. Ali b. Dâvud. *Nüzhetü’z-zürefâ ve tuhfetü’l-hulefâ*. thk. Muhammed eş-Şuaybî. b.y.: Dârü’l-Kütübi’l-Hukûmiyye, 2006.

Rosenthal, Erwin I. J. *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge University Press, 1962.

Sa’lebî, Muhammed b Haris. *Ahlâkü’l-mülûk*. thk. Celil el-Atiyye. Beyrut: Dârü’t-Talia, 1424.

Sa’lebî, Muhammed b Haris. *Taht Âdâbı.* çev. Muharrem Hilmi Özev. İstanbul: Bordo Siyah Yayın Basım, 2011.

Saleh, Abdel Hamid. “Ibn Khalaf”. *The Encyclopaedia of Islam*. ed. C. E. Bosworth v.dğr. 12/390. Leiden: Brill, 2004.

Sarıbıyık, Mustafa. *Mâverdî’nin Nasîhatü’l-mülûk’u ve Siyasî Görüşleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

Schacht, Joseph. *İslâm Hukukuna Giriş*. çev. Mehmet Dağ - Abdülkadir Şener. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1414.

Seyyid Muhammed es-Seyyid. “Hasekiyye”. *DİA*. 16/373-374. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Seyyinâsır, Muhammed Allâl. “Kitâbü’l-Mâverdî fî Nasîhatü’l-mülûk”. *Mecelletü’l-Akademiyye* 4 (1987), 149-192.

Sıbt İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızoğlu. *el-Celîsü’s-sâlih ve’l-enîsü’n-nâsıh*. thk. Ahmed İsevi. Tanta: Dârü’s-Sahâbe li’t-Türâs, 1991.

Sıbt İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızoğlu. *Mirâtü’z-zamân fî tevârîhi’l-â’yân*. thk. İbrahim ez-Zeybek. Dımaşk: Dârü’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2013.

Stern, S. M. “Three Petitions of the Fatimid Period”. *Oriens* 15 (1962), 172-209.

Sûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ Şatrancî. *Kısmun min ahbâri’l-Muktedir Billâh el-Abbâsî = Târîhü’d-Devleti’l-Abbâsiyye min sene 295 ila sene 315 hicriyye min Kitâbi’l-“Evrâk”*. thk. Halef Reşid Numan. Bağdat: Dârü’ş-Şuûni’s-Sekâfiyyeti’l-Âmme, 1999.

Sunar, Lütfi - Kavak, Özgür. “Giriş”. *İslam Siyaset Düşüncesi Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*. ed. Lütfi Sunar - Özgür Kavak. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2018.

Sübkî, Tâceddin Abdülvahhâb b. Ali. *Mu'îdü'n- Ni'am: Makam ve Meslek Ahlâkı*. ed. Halit Özkan. haz. Harun Yılmaz- Muhammet Enes Midilli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b Ebî Bekr. *Târihü'l-hulefâ*. Mısır: Matbaatü'l-Meymeniye, 1887.

Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b Ebî Bekr. *Târîhü'l-hulefâ*. Katar: Vizaretü'l-Evkâf, 2. Basım, 2013.

Şafak, Ali. "el-Ahkâmü's-Sultâniyye". *DİA*. 1/554-555. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Şahin, Hanifi. "İbn Teymiyye'nin Siyaset Anlayışı". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/3 (2013), 615-638.

Şeker, Mehmet. *Memlûklerde Dîvânü'l-Mezâlim (1250-1517)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020.

Şen, Yusuf. "İslâm Hukukunda Arabuluculuk". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 105-135.

Şenkardeşler, Hatice Boynukalın. *Şehâbeddin Karâfî'nin Fıkıhtaki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Şeyzerî, Ebü'n-Necîb Celaleddin Abdurrahman b. Nasr. *el-Menhecü'l-meslûk fî siyâseti'l-mülûk*. thk. Ali Abdullah Musa. Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1987.

Tabâtabâî, Hüseyin Müderrisî. "Divân-ı Mezâlim". *Mecelle-i Ferheng-i İran-i Zemîn* 27 (1366), 98-118.

Takkuş, Mahir Muhammed Süheyl. *Kazâü'l-mezâlimi'l-idâriyye fi'ş-şerî'a ve'l-kânûn: dirase mukârene*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2011.

Taneri, Aydın. "Hâcib". *DİA*. 14/508-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Tarsusi, Necmeddin İbrahim b. Ali. *Tuhfetü't-Türk: Tarsusi'nin siyasetnamesi : (inceleme-eleştirmeli metin-çeviri).* ed. Özgür Kavak - Hızır Murat Köse. çev. Usame Onuş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

Terzioglu, Derin. “Bir Tercüme ve Bir İntihal Vakası: Ya da İbn Teymiyye’nin Siyasetü’ş-Şeriyye’sini Osmanlıcaya Kimler Nasıl Aktardı?” *Journal of Turkish Studies* 31/2 (ts.), 247-275.

Terzioğlu, Derin. “Ibn Taymiyya, al-Siyāsa al-Sharʿiyya, and the Early Modern Ottomans”. *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450-c. 1750*. ed. Tijana Krstić - Derin Terzioğlu. Leiden: Brill, 2021.

Tillier, Mathieu. “Qadis and the Political Use of the Mazalim jurisdiction under the ʿAbbasids”. *Public Violence in Islamic Societies: Power, Discipline, and the Construction of the Public Sphere, 7th-19th Centuries CE*. ed. Christian Lange - Maribel Fierro. 42-66. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

Tillier, Mathieu. “The Mazalim in Historiography”. *The Oxford Handbook of Islamic Law*. ed. Anver M. Emon - Rumee Ahmed. 356-380. Oxford University Press, 2018.

Tozal, Ömer. *İbn Kayyim el-Cevziyye’ye Göre Muhâkeme Usulü (et-Turuku’l-hükmiyye bağlamında)*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Tozal, Ömer. “İslam Muhâkeme Hukukunda Beyyine (İbn Kayyim Örneği)”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017), 345-356.

Trablusî, Ebü’l-Hasan Alaeddin Ali b. Halil. *el-İstiğnâ alâ Şerhi’l-Vikâye*. Edirne: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1889.

Trablusî, Ebü’l-Hasan Alaeddin Ali b. Halil. *Muʿînü’l-hükkâm fî mâ yetereddedü beyne’l-hasmeyni mine’l-ahkâm*. thk. Osman Cum’a Damîriyye. Dârü’l-Kalem, 2018.

Turan, M. Fatih. “İslam Ceza Hukukunda Cinayet Davalarında Zayıf Delil ‘Levs’”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2009), 171-192.

Turtuşî, Ebu Bekr Muhammed b. Velid b. Muhammed. *Sirâcü’l-müluk.* thk. Muhammed Fethi Ebû Bekr. 2 Cilt. Kahire: ed-Dârü’l-Mısriyyetü’l-Lübnâniyye, 1994.

Tyan, Emile. *Histoire de l’organisation judiciaire en pays d’Islam*. Leiden: Brill, 2. Basım, 1960.

Tyan, Emile. “Judicial Organisation”. *Law in the Middle East: Origin and Development of Islamic Law*. ed. Majid and Herbert J. Liebesny Khadduri. Washington: The Middle East Institute, 1955.

Uleymî, Ebü’l-Yümn Mecîrüddin Abdurrahman b. Muhammed el-Hanbelî. *el-Ünsü’l-Celîl*. thk. Adnan Yûnus Abdülmecîd. Amman: Mektebetü Dendîs, 1999.

Urmevî, Mübarek b. Halil el-Haznedâr el-Mevsılî. *Âdâbü’l-mülûk bi’l-adl*. thk. eş-Şeyh Seyyid Kevserî Hasan. 2 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009.

Uyar, Muhammed Erkam. *Maslahat ve Siyaset Görüşleri Bağlamında Karâfî’nin Tazir Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. Basım, 1970.

Vekî‘, Ebû Bekr Muhammed b. Halef b. Hayyan ed-Dabbî. *Ahbârü’l-kudât*. thk. Abdülaziz Mustafa. Mısır: el-Mektebetü’t-Ticâriyye, 1947.

Venşerîsî, Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü’l-Vilâyât ve’l-menâsıbü’l-hükûmetü’l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Emin Bilgays. Cezair: Matabatü Lafomik, 1985.

Vogel, Frank E. *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*. Leiden: Brill, 2000.

Vogel, Frank E. vd. “Siyâsa”. *Encyclopaedia of Islam, Seccond*. ed. C. E. Bosworth v.dğr. 9/693-696. Leiden: Brill, 1997.

Yalçin, Mehmet Fatih. “Memlük Sultanı Berkuk Döneminde Mezâlim Davaları”. *Eskiyeni* 43 (2021), 289-314.

Yavuz, Hulusi. “Events Leading to the Compilation of the first Ottoman Civil Code”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 8/1-4 (1984), 89-122.

Yaylalı, Davut. “Karîne”. *DİA*. 24/492-493. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yeniçeri, Celal. “Mezâlim”. *DİA*. 29/515-518. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

Yıldırım, Mustafa. “Tahkîm”. *DİA*. 39/411-413. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Yıldırımer, Şahban. *İslam Hukukunda İdarenin Yargı Denetimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Yıldız, Kemal. İslâm Yargılama Hukukunda Şahitlik. İstanbul: Hâcegân Akademi Kitaplığı, 2005.

Yılmaz, Hüseyin. *The Sultan and the Sultanate: Envisioning Rulership in the Age of Süleymān the Lawgiver (1520-1566)*. Massachusetts: Harvard University, Doktora Tezi, 2005.

Yılmaz, Metin. *İslam Şurta Teşkilatı (Ortaya çıkışı ve işleyişi)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.

Yılmaz, Reha. “Mukayeseli Hukuk Açısından Ombudsmanlık Kurumunun Temelleri Ve Azerbaycan Varyantı”. *Journal of Qafqaz University* 9 (2002), 65-85.

Yiğit, İsmail. “Sultâniyye”. *DİA*. 37/523-524. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Zâhî, Muhammed. *Velâyetü’l-mezâlim fî’l-İslam: et-tanzîr ve’l-mümârese*. Beyrut: el-Merkezü’s-Sekafiyyü’l-Arabi, 2014.

Zebidi, Ebü’l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammmed. *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*. 40 Cilt. b.y.: Dârü’l-Hidâye, ts.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Târîhü’l-İslâm ve vefyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*. thk. Beşşar Avvâd. Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 2003.