

EHL-i ŞER‘

(أهل شرع)

Osmanlılar'da askerî kelimesiyle ifade edilen ve ehl-i şer‘ ile ehl-i örf diye ikiye ayrılan yönetici zümreden kadılık, müftülük ve müderrislik gibi görevler yapan ilmiye ricâline verilen ad (bk. İLMİYE).

EHL-i TASAVVUF

(bk. MUTASAVVIF; SÜFİ).

EHL-i TA‘TİL

(bk. MUATILA).

EHL-i TEVHİD

(أهل التوحيد)

Allah'ın birliğine inanan bütün müslümanlar veya gerçek tevhidin kendi inanç sistemlerinde temsil edildiğini savunan Ehl-i sünnet'e, Mu'tezile veya mutasavvifeye bağlı olanlar anlamında bir tabir.

Ehl-i tevhîd (ehlüt-tevhîd) terkihi, terim olarak farklı kullanımları bulunmakla birlikte daha çok Allah'ın birliğine inanan bütün müslümanları ifade eder. Bütün müslümanlar Allah'ın benzeri ve ortağının bulunmadığı, yegâne yaratıcı ve mâbud olduğu ortak inancını paylaşmışlardır. Ancak ilâhî zâtı niteleme konusunda farklı görüşler benimsemişler, bu sebeple değişik mezheplere bağlı âlimler gerçek ehl-i tevhîd kendileri olduğunu savunmuşlardır.

Tesbit edilebildiği kadıyla ehl-i tevhîd tabirini "bütün müslümanlar" anlamında ilk defa kullanan Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'tır (ö. 300/913 [?]). Ona göre ehl-i tevhîdden olan müslüman ya Mu'tezile'ye veya Cebriyye'ye bağlı olur (*el-İntişâr*, s. 26). Bu taksim, kullara ait fiillerin Allah veya insanlar tarafından yaratılması esasına dayanmakta olup müslümanlar arasında bu iki görüşün dışında üçüncü bir telakkinin bulunmadığı anlayışını öngörmektedir. Bununla birlikte Mu'tezile âlimleri, ilâhî sıfatların müstakil birer mâna olarak mevcut olduğunu söylemenin zâtla beraber kadîm varlıkların bulunmasını (taaddüdü'l-kudemâ) gerektireceğini düşünerek sıfatların

zâttan ayrı telakki edilmemesini tevhîd din temel ilkesi haline getirmişler, bu sebeple de kendilerine ehlü'l-adl ve't-tevhîd, muvahhidîn veya ehl-i tevhîd adını lâyük görmüşlerdir (Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, s. 35; İbnü'l-Murtazâ, s. 2). Mu'tezile'den Bısr b. Mu'temir, Nazzâm, Hişâm b. Amr gibi âlimler *Kitâbü't-Tevhîd* adıyla eserler yazarak tevhid anlayışlarını ortaya koymuşlar ve kendilerini bunun yegâne savunucusu olarak görmüşlerdir (İbnü'n-Nedîm, s. 184, 206, 214).

Ehl-i sünnet'ten Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, Ebü'l-Hüseyin el-Malatî ve daha sonra Takyyüddin İbn Teymiyye gibi âlimler de ehl-i tevhîdi "İslâm dininin mümeyyiz vasfını tasdik edenler", dolayısıyla "bütün müslümanlar" anlamında bir tabir olarak kullanmışlar, büyük günah işleyen ehl-i tevhîdin kâfir kabul edilemeyeceğini, ayrıca cehennemde ebedî olarak kalmayacağını belirtmişlerdir. Ehl-i sünnet âlimleri Mu'tezile'nin aksine Kur'an ve Sünnet'te bildirilen sıfatlarla Allah'ı nitelemeyi tevhidin temel esası saymışlar ve bu sebeple ehl-i tevhîdin gerçek temsilcileri olarak kendilerini görmüşlerdir. Zira onlara göre, her ne kadar Mu'tezile sıfatları nefyetmekle ilâhî zâtı tek kadîm varlık olarak ispat etmeye çalışmışsa da kulları fiillerinin yaratıcısı kabul etmek suretiyle Allah'ın yanında başka yaratıcıların bulunduğunu öne sürerek tevhidi bozmuşlardır (Mâtürîdî, s. 60, 64). Bundan dolayı bazı aşırı gruplar hariç bütün müslümanlar ehl-i tevhîd içinde mütalaa edilmekle birlikte bu isim Ehl-i sünnet âlimlerince kendi mezheplerini ifade eden bir tabir olmuştur. Müteahhir devirlerde yazılan bazı eserlerde "muwahhidün" adıyla Ehl-i sünnet'in kastedilmesi de bunu destekler mahiyettedir (*İzâhu'l-meknân*, II, 117).

Süfîler ise gerçek ehl-i tevhîdi tasavvuf yoluna girenlerin temsil ettiğini ileri sürerler. Bununla birlikte keşf ve ilham dışında taklidî veya nazarî bilgi yoluyla Allah'ın birliğine inanan bütün müslümanların da ehl-i tevhîde dahil olduğunu kabul ederler.

Aslında bütün müslümanlar, Allah'ın birliği inancını tartışmasız benimsedikleri ve bunu müslüman olmanın birinci şartı saydıkları halde çeşitli mezhep veya grupların sadece kendilerini ehl-i tevhîd diye adlandırarak diğer zümreleri eleştirmeleri, onların az çok kusurlu ol-

duklarını söylemeleri, bu mezheplerin Allah'ı tenzih, takdis ve her yönden kemal sahibi olduğunu ifade etmeye, Allah-insan, Allah-evren münasebetini göstermeye çalışırken takip ettikleri yöntemlerin ve bakış açılarının farklılığından, özellikle Allah'ı zât, sıfat ve fiilleri bakımından eksiksiz kavramanın, tarif ve ifade etmenin imkânsızlığı gibi beşerî güçlüklerden kaynaklanmaktadır. Tevhid inancı Kur'an'da güçlü, yalın ve açık seçik ifadelerle ortaya konduğu halde bu tür tartışmalar çok zaman sunî ve içinden çıkılmaz meseleler doğurmuştur. Bu sebeple objektif ölçüler içinde kalarak ehl-i tevhîde ilgili inhisarcı görüş ve iddiaları eski dönemlerin kendi şartları içinde değerlendirmek ve dinî kılıkta görülmelerine rağmen başka amaçlar peşinde oldukları, tevhid ilkesinden saptıkları kolaylıkla anlaşılabilir bazı akımlar dışındaki bütün müslüman zümreleri ehl-i tevhîdden saymak hem akiselim ve hakkaniyetin gereğidir, hem de müslümanları birleştirip bütünleştiren, İslâm dininin ve müslümanların hayrına sonuçlar doğuracak olan bir anlayıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "tevhîd" md.; Hayyât, *el-İntişâr*, s. 26, 41; Eş'arî, *Ma'âlat* (Ritter), s. 146, 571, 572; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 20, 60, 64, 65, 215, 252; Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, s. 15, 24; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdü), s. 181, 184, 203, 206, 207, 214; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn* (nşr. H. Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 35; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 42-43; İbn Teymiyye, *Minhâcüs-sünne* (nşr. M. Reşad Sâlim), [Riyad] 1406/1986, I, 467; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, II, 47; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 2; Şarâni, *el-Yevâkil ve'l-cevâhir*, Kahire 1378/1959, I, 31, 34; *İzâhu'l-meknân*, II, 117.



MUHİTTİN BAĞÇECİ

EHL-i VA'D

(bk. MÜRÇİE).

EHL-i VUKUF

(أهل وقوف)

Bilirkişi.

Ehl-i vukuf terimiyle, hukukî uyumsuzluk ve ispat konusunun özel ve teknik bilgiyi gerektirmesi durumunda uzmanlığına başvuru üçüncü kişi veya kişiler kastedilir. Bu terkip Osmanlı hukuk literatüründe yer alan bir tabir olup halen Türk hukukunda da **bilirkişi** kelime-

siyle birlikte eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. İslâm hukukuna dair klasik Arapça kaynaklarda ise "ehlül'ilm, ehlül'ibasâr ve'l-ma'rife, ehlül'ibasîre, ehlül'hibre" gibi aynı anlama gelen tabirlere rastlanır.

Kur'an-ı Kerim, adaletin gerçekleşmesi yolunda her türlü titizliğin gösterilmesini ilke olarak koyduğu gibi bilinmeyen hususların bilenlerden sorulması (en-Nahl 16/43; el-Enbiyâ 21/7) ve bilgisizlikle, zanla, şüpheli bilgiyle hareket edilmemesi gerektiği üzerinde ısrarla durur (el-İsrâ 17/36; er-Rûm 30/29; el-Hucurât 49/12; en-Necm 53/23, 28). Kur'an'ın şahitlik ve şahitliğin ifasıyla ilgili hükümlerinin aynı zamanda ehl-i vukufu da kapsadığı açıktır. Hz. Peygamber'in, iki arsa arasındaki çitin kime ait olduğu hususunda vârislerin ihtilâf etmesi üzerine Huzeyfe b. Yemân'ı bilirkişi olarak tayin ettiği ve onun verdiği kararı onayladığı (Buhârî, II, 237), vergisi alınacak taze hurma miktarının tesbiti için de Abdullah b. Revâha'yı yahudilere bilirkişi olarak gönderdiği (Ebû Dâvûd, "Zekât", 15) bilinmektedir. Hz. Ömer'in bir zina davasında Hz. Ali'yi, vergiyle ilgili bir meselede Kâ'b b. Sür'u, şiirle yapılan bir hakaret davasında Hassân b. Sâbit'i ehl-i vukuf tayin ettiği zamanımıza kadar gelen bilgiler arasındadır. İlk dönemlerden itibaren İslâm hukuk literatüründe, hem hukukî ihtilâfların çözümünde hem mahkemece yapılması gereken tesbit ve değerlendirmelerde özel bilgi ve yeteneği bulunan ehl-i vukufun kullanılması konusunun ve bu konu etrafındaki hukukî görüşlerin yer aldığı görülür. Ancak ilk dönemde yargılama hukukundaki ispat vasıtalarının çok sınırlı tutulması sebebiyle ehl-i vukufun görüş ve beyanı bazı kaynaklarda bir nevi şahitlik sayılıp bu başlık altında incelenirken sonraki devirlerde ayrı bir ispat vasıtası olarak ele alınmaya başlanmıştır.

Ehl-i vukuf, bir olayın tesbitinde veya uyuşmazlığın giderilmesinde mahkemeye yardımcı olup bilgi vermekteyse de durumu şahitten farklıdır. Şahit geçmişte bizzat gördüğü, duyduğu veya haberdar olduğu bir olayı veya bilgiyi nakleder, fakat bu konuda görüş ve mütalahasını bildiremez. Ehl-i vukuf ise bilgisine başvurulana olaya tanık olmuş değildir, kendisinden sadece konu hakkında özel bilgisine dayanarak inceleme yapması ve görüş bildirmesi istenir.

Ehl-i vukufa başvurma genelde hâkimin takdirine bağlı bir husus gibi görünürse de uyuşmazlık veya ispat konusunun ancak ehl-i vukuf vasıtasıyla bilinmesinin mümkün olduğu meselelerde belli bir zorunluluktan söz edilebilir. Yargılama hukukuyla ilgili klasik kaynaklarda akid konusu bir malın ayıplı (kusurlu) veya paranın düşük evsafıta olup olmadığının tesbiti (*Mecelle*, md. 338), malın ayıplı ve fiyatında indirimin zaruri olması halinde ne ölçüde bir indirimin gerekeceği (*a.g.e.*, md. 346), gasp, itlâf gibi bir sebeple tazmin edilmesi icap eden zararın, çalınan malın değerinin veya zararlar arasındaki sebep-sonuç bağının belirlenmesi, bazı durumlarda çocuğun nesebinin belirlenmesi, hisselli malların taksimının yapılması, zekâta tâbi malların tahminen ölçülmesi, bedenî arzuların ve yaralamalarda yaranın tesbiti gibi değişik konularda ehl-i vukufun görev ve işlevi, beyanının değeri ve prosedür üzerinde ayrıntılı şekilde durulur. Kaynaklarda, bu tür konuların bir kısmında ehl-i vukuf tayininin hâkim için zorunluluk teşkil ettiği kaydedilse bile bu hususta genel bir ölçü getirmekten ziyade hâkime geniş bir takdir yetkisi tanıma temayülü ağır basar. Hâkimin, görülen davanın hukukî yönünü normal olarak bileceği veya bilmek zorunda olduğu için bu konularda değil, sadece özel ve teknik bilgiyi icap ettiren bir konuda ehl-i vukufa başvurusunun gerektiği açıktır. Öte yandan hâkimin şahsî bilgisinin ancak sınırlı hallerde geçerli delil sayıldığı düşünülürse bunun dışındaki durumlarda ehl-i vukufa başvurusu mecburiyeti kendiliğinden ortaya çıkar.

Ehl-i vukufun aranan ilk temel şart, görüşüne başvurulana alanda özel bilgi ve uzmanlık sahibi olmasıdır. Meselâ ihtilâf konusu maldaki ayıbın tesbiti için o iş kolunda çalışan veya o malın ticaretiyle uğraşan kimselerin, insan bedeni ve sağlığıyla ilgili konuda doktor, ebe gibi uzmanların, hayvanlarla ilgili konuda baytarın ehl-i vukuf olabileceği belirtilirken bu husus anlatılmak istenir. Bilirkişinin tarafsız olması da onda aranacak ikinci temel şarttır. Nitekim *Mecelle*'de bu husus, "Noksan semen bîgaraz ehl-i vukufun ihbarıyla mâlum olur" (md. 346) şeklinde ifade edilmiştir. Bilirkişide bu şartların bulunup bulunmadığının tesbiti ve bunun sağlanması işi hâkimin takdiri dahilindedir. Bilirkişilikte

bunların dışında kural olarak başka şart aranmaz. Bu sebeple tek kişinin, kadının, fâsıkın ve gayri müslimin bilirkişi olması mümkündür. Ancak bilirkişilik bir yönüyle şahitliğe benzediğinden bazı konularda bu kuraldan vazgeçildiği de olur. Meselâ satılan maldaki ayıbın, tazmin edilmesi gereken malın, insana yönelik müessir fiilin, nesebin, zekâta konu olacak ziraî ürünlerin tesbiti gibi uzmanlığa dayanan hususlarda ehl-i vukufun tek kişi olması yeterli görülür, erkek veya kadın olması şartı aranmaz. Hatta böyle durumlarda ehl-i vukufun gayri müslim olması da mümkündür. Bu anlayışın temelinde, bu konularda yapılacak bilirkişiliğin şahitlikten çok rivayet ve ihbar olduğu görüşü bulunur. Ancak literatürde, hâkimin her konuda mümkün olduğunca birden fazla bilirkişi görevlendirmesi de tavsiye edilir. Şahitlik mahiyetinde görülen durumlarda ise ehl-i vukufun iki kişi olması istenir. Bununla birlikte hangi konuların ihbar, hangi konuların şahitlik hükmünde sayılacağı İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Meselâ Şâfiî ve Hanbelî âlimleri bilirkişinin bir mala kıymet tesbiti yapmasını şahitlik hükmünde görürler. Had gerektiren suçlarla ilgili tesbit ve değerlendirmelerde ehl-i vukufun iki kişi olmasında ise ittîfak vardır. Çalınan malın değerinin nisab miktarına ulaşmış ulaşmadığının tesbitinde en az iki bilirkişinin görev yapması istenir. Şahitlikte geçerli kurallar bu hususta da geçerlidir.

Ehl-i vukuf olarak iki veya daha çok kişinin tayin edilmesi ve bunların anlaşamamaları durumunda hâkim çoğunluğun görüşüne göre karar verir. Aralarında eşitlik varsa takdir hakkını kullanır veya yeni bilirkişi görevlendirir. İki bilirkişinin görüşünün birbiriyle çelişmesi halinde hâkimin hangisini esas alacağı konusunda fıkıh ekollerinin farklı ölçüleri vardır. Ancak ceza davalarında daha ihtiyatlı davranıldığı ve bilirkişiler arasındaki görüş farklılığından sanığın faydalandığı görülür. İslâm hukukçularının ehl-i vukufun beyanını değerlendirme yönünde hâkime oldukça geniş yetki tanımasını, ehl-i vukufun yargılama hukukunda şahitlik ölçüsünde kesin ve bağlayıcı bir delil kabul edilmeyip bir yönüyle takdir bir delil niteliğinde telakki edildiğinin de göstergesi sayılabilir. Bilirkişinin ifa ettiği görevin mahiyet ve amaçlı hukuk sistemleri arasında ciddi bir

farklılık göstermediğinden bu konuda İslâm hukuk doktrininde yer alan görüşler, modern ceza ve hukuk yargılama usullerinde yer alan hükümlerle de büyük benzerlik gösterir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Dâvûd, "Zekât", 15; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, II, 237; Mâverîdî, *Edebü'l-kâdî* (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1972, s. 32-34; Serahsî, *el-Mebsûr*, IX, 178-179; XVII, 66, 69; Sadrüşşehîd, *Şerhu Edebü'l-kâdî li'l-Haşşâf* (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1977-79, I, 416-417; III, 475-493; İbn Kudâme, *el-Mugni*, XII, 161; İbn Ebû'd-Dem, *Edebü'l-każâ* (nşr. Muhammed Mustafa ez-Zühaylî), Dimaşk 1402/1982, s. 455-456; İbn Kayyim el-Cevziyye, *eṭ-Ṭuruḳu'l-hükmîyye* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî), Kahire 1372/1953 — Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübü'l-ilmîyye), s. 48; İbn Ferhûn, *Tebşirâtü'l-hükkâm*, Kahire 1301, I, 27; II, 72-75, 91-92; Trablusî, *Mu'înü'l-hükkâm*, Kahire 1393/1973, s. 130-131; İbnü'l-Hümâm, *Fetḫu'l-kadîr*, VI, 357; *Mecelle*, md. 338, 346; Hacı Reşid Paşa, *Râhu'l-Mecelle*, İstanbul 1327, II, 202; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 554-557, 569-571; Baki Kuru, *Hukuk Muhakemeleri Usulü*, Ankara 1974, I, 455 vd.; a.mlf., *Hukuk Muhakemeleri Hukuku*, Ankara 1980, IV, 1800-1939; İlhan Postacıoğlu, *Medeni Usul Hukuku*, İstanbul 1975, s. 652 vd.; Necip Bilge — Ergun Önen, *Medeni Yargılama Hukuku*, Ankara 1978, s. 537-550; Fahreddin Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı*, Ankara 1979, s. 204-205; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 990-992; M. Mustafa ez-Zühaylî, *Vesa'tilü'l-İsbât fi's-Şer'ati'l-İslamiyye*, Dimaşk 1982, s. 594-601; Ahmed Fethî Behnesî, *Nazarîyyetü'l-İsbât fi'l-fikḫi'l-cina'tiyyi'l-İslâmî*, Beyrut 1403/1983, s. 205-206; Abdülkerîm Zeydân, *Nizâmü'l-każâ*, Bağdad 1404/1984, s. 227-232; Nurullah Kunter, *Ceza Mahkemesi Hukuku*, İstanbul 1986, s. 562-576; Helâlî Abdullah Ahmed, *en-Nazarîyyetü'l-amme li'l-İsbât fi'l-mevâddi'l-cina'tiyye*, Beyrut 1987, s. 1105-1112; Mahmûd Muhammed Hâşim, *el-Każâ ve nizâmü'l-İsbât fi'l-fikḫi'l-İslâmî ve'l-enzîmeti'l-vaq'îyye*, Riyad 1408/1988, s. 325-339; Ali Şafak, *Ceza Mahkemesi Usul Hukuku Dersi*, Ankara 1989, s. 144-149; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâttübü'l-idariyye* (Özel), II, 39, 56; "Hîbre", *Mu.F*, XIX, 17-26.



ALİ ŞAFAK

EHL-i ZEVK

(أهل الذوق)

Mazhar olduğu tecellinin eserinin ruh ve kalp makamından nefis ve tabiat makamına inişini yaşayarak, duyarak ve tadararak bilen sâlik için kullanılan tasavvuf terimi
(bk. ŞÜRB).

EHL-i ZİMME

(bk. ZİMMİ).

EHLİ-i ŞİRÂZİ

(اهلی شیرازی)

Muhammed b. Yüsuf
b. Şihâb-ı Şîrâzî
(ö. 942/1535)

İranlı şair.

858'de (1454) Şîraz'da doğdu. Gençliğinde iyi bir tahsil gördü ve devrin büyük âlimi Celâleddin ed-Devânî'nin derslerine devam etti. Daha sonra Herat'a giderek bir süre Sultan Hüseyin Baykara'nın sarayında kaldı. Burada iken Ali Şîr Nevâî'yi metheden meşhur kasidesini nazmetti. Kısa bir müddet sonra Azerbaycan'a gidip Akkoyunlu Hükümdarı Sultan Yâkub'a intisap etti ve bu hükümdarı öven birçok şiir yazdı. Şah İsmâil'in tahta çıkması üzerine onun hizmetine girdi. Şah İsmâil için de pek çok şiir söyleyen Ehlî-i Şîrâzî, *Şihr-i Helâl* mesnevisini onun adına kaleme aldı. Şah İsmâil'in ölümünden sonra (1524) Şîraz'a döndü ve hayatının sonuna kadar burada yaşadı. Vefatında Hâfîz'in kabrinin yanına defnedildi.

Nazmın her türünde oldukça başarılı olan ve intisap ettiği hükümdarlardan başka onların saray erkânı ve devlet adamları için de şiirler yazan Ehlî-i Şîrâzî, Enverî, Hâkânî ve Zahîr-i Fâryâbî gibi kaside üstatlarının, Sa'dî ve Hâfîz gibi gazel şairlerinin etkisi altında kalmış, aruz, kafiye, muamma, bedî ve beyân sanatlarına olan vukufu ile de şöhret kazanmıştır.

Eserleri. Ehlî-i Şîrâzî'den bahseden kaynaklar, eserlerinin isim ve sayılarını değişik şekilde vermektedirler. *Küllîyyât*'inde (Tahran 1343 hş./1964) bulunan ve ona ait olduğu kesin olan eserler şunlardır: 1. *Dîvân*. 11.405 beyitten ibaret olan bu eserde 1400 gazel, yetmiş beş kaside, altı terkip ve tercî, üç muhammes, bir müstezat, 121 kıta, elli adet de tarih beyti veya manzumesi bulunmaktadır. 2. *Şem' u Pervâne*. 1489'da Akkoyunlu Hükümdarı Sultan Yâkub adına nazmedilmiş 995 beyitlik tasavvufî bir mesnevidir. 3. *Şihr-i Helâl*. Şah İsmâil adına kaleme alınan bu mesnevi 512 beyitten ibaret olup Şemseddin Kâtîbî'nin *Mecma'u'l-bahreyn* ve *Tecnisât* adlı eserlerindeki bedî sanatlarından zül-bahreyn, zül-kâfiyeteyn ve tecnîsi ihtiva eder. Mensur bir mukaddimesi de bulunan mesnevi çok ilgi görmüştür. 4. *Meşnevî-yi Müteferrika der Vaşf-ı Hayme*. Otuz dört beyitlik küçük bir mesnevidir. 5. *Rubâ'îyyât-ı Sâkinâme*. Şairin mensur bir

mukaddimesini de ihtiva eden eser sâkîye hitaben söylenen 101 rubâiden meydana gelir. 6. *Rubâ'îyyât-ı Gencife*. Oyun kâğıtlarındaki resimleri ve kâğıtların oyundaki rolünü anlatan bu eser 191 rubâiden ibaret olup mensur bir mukaddimeyi de ihtiva etmektedir. 7. *Kaşâ'id-i Maşnû'a*. Üç kasideden meydana gelmiştir. Birinci kaside Ali Şîr Nevâî'yi övmek için yazılmış olup 149 beyitten ibarettir. Mensur bir dîbâcesi bulunan kasidenin anlaşılması oldukça güçtür. Akkoyunlu Hükümdarı Sultan Yâkub'un methi konusunda kaleme alınan ikinci kaside 154 beyitten ibaret olup mensur bir mukaddime ile başlar. Üçüncü kaside 160 beyittir ve Şah İsmâil'i övmek için söylenmiştir. 8. *Rubâ'îyyât*. 636 rubâîyi ihtiva etmektedir. Ehlî-i Şîrâzî'nin ayrıca 100 beyitten ibaret olan muamma ve lugazları vardır. Sadece iki kaynakta adı geçen *Risâle-i Arûz* ile şairin *Küllîyyât*'ında bulunmayan *Risâle-i Mu'ammâ*'nın ona ait olup olmadığı hususunda kesin bir şey söylemek mümkün değildir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ehlî-i Şîrâzî, *Küllîyyât* (nşr. Hâmid Rabbânî), Tahran 1343 hş./1964, nâşirin önsözü; Lutf Ali Beg, *Âteşkede*, Bombay 1277/1860, s. 263-264; Ali İbrâhim Han Halîl, *Şuhuf-i İbrâhîm*, Berlin Staatsbibliothek, Hs. Berlin, Pertsch 663, vr. 79^a-b (Şarkiyat Araştırma Merkezi'ndeki fotokopi nüshası); Nûrullah et-Tusterî, *Mecâlisü'l-mü'mînîn*, Tebriz, ts., s. 513-514; Emin Ahmed-i Râzî, *Heft İklîm*, Tahran, ts., I, 223-227; Sâm Mirzâ, *Tuḫfe-i Sâmî*, Tahran 1314 hş., s. 103-104; Hândmîr, *Ḥabîbü's-siyer*, IV, 606; Safâ, *Edebiyyât*, IV, 447-453; a.mlf., *Genc-i Sûḫan*, III, 20; DMF, I, 316; W. Thackston, "Ahlî", *Elr*, I, 637-638.



A. NACİ TOKMAK

EHLİYET

(الأهلية)

Kişinin dinî-hukukî hükümlere muhatap olmaya elverişliliği anlamında fıkah terimi.

Arapça'da ehlî kökünden türetilmiş yapma bir masdar olan ehlîyyet sözlükte "yetki, elverişlilik, liyakat, yeterlilik" gibi anlamlara gelir. İslâm hukuk doktrininin oluşumuyla birlikte ehliyet kelimesi kişinin dinî ve hukukî hükme konuya elverişli oluşunu ifade eden bir terim olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu sebeple Kur'an ve hadiste ehlî kelimesi değişik anlamlarda kullanıldığı halde ehliyet kelimesine rastlanmaz.

Kur'an'da, yerin ve göğün taşımaktan çekindiği emaneti insanın yüklediği belirtilerek (el-Ahzâb 33/72) diğer bütün