

macılığından çekinmişse de Küçük Kaynarca Antlaşması'nın imzalanması üzerine (1774) ticaret yolları yeniden güvenli hale gelmiş ve 1775'te kırk üç gemiyle 432 ton kahve İzmir'e taşınmıştır.

Kahvenin ulemâ tarafından pek tasvip görmemesi yanında lüks tüketim maddesi olarak algılanması sebebiyle "rûsûm-ı bid'atıyye" adı altında normal gümrük resminin iki katı miktarı, yani müslümanlardan bir kıyye kahve için sekiz, gayri müslimlerden 10 akçe vergi alınması, buna karşılık Avrupalı tüccarın diğer mallarda olduğu gibi % 3 gümrük ödemesi kararlaştırıldı. II. Mustafa devrindeki 1109 (1698) tarihli düzenlemeye göre bu vergiye her kıyye kahve için beş para vergi daha ilâve edildi. XVIII. yüzyılın başlarına gelindiğinde kahveyi Yemen'den Mısır'a getiren tüccardan bir ferde kahve için "varır" adıyla 3 riyal 1 rubu' ve 4 para zorla vergi alınmaya başlandı ve bu uygulama pek çok şikâyetle sebebiyet verdi.

Devamlı tüketim maddeleri arasında girmesine rağmen ihtiyaç fazlası kahvenin Avrupa ülkelerine götürülmesine izin verildi. XVII. yüzyılın ortalarına doğru Avrupa'nın önemli şehirlerinde kahve içimi yayılmaya başladı ve Yemen kahvesine olan ilgi giderek arttı. Venedik'te ilk defa 1615'te açılan kahvehane 1645'te bütün İtalya'ya yayıldı. 1644'te Marsilya'da, 1650'de Londra'da, 1651'de Viyana'da, 1669'da Paris'te kahvehaneler açıldı.

XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren dünya piyasalarına yeni bir kahve türü olan koloni kahvesi girmeye başladı. Uzakdoğu ve Latin Amerika'da kahve plantasyonları ortaya çıktı ve giderek üretimi arttı. Yemen kahvesi durumunu korumakla beraber ondan biraz daha ucuz olan yeni kahve zamanımıza kadar Yemen kahvesini unutturacak ölçüde bütün dünyada yaygınlık kazandı.

Türk edebiyatı ve folklorunda önemli yer tutan kahve ve kahvehanelerle ilgili olarak çeşitli menkıbe ve hikâyeler ortaya çıkmış, şiirler yazılmıştır. XVI. yüzyıl şairleri kahveyi "bâis-i cem'-i ârifân" ve "mürde cisme can katan" bir içecek şeklinde tanıttıkları gibi Osmanlı tarihçileri de kahvehaneleri "mekteb-i irfân" ve "mecma-ı irfân" diye tavsif etmişlerdir. Âlî Mustafa Efendi'ye göre kahvehanelerin gerçekte Türk zarifleriyle Arap ve Acem bilgînlerinin toplandığı bir yer olması gerekirdi. Buna karşılık devlet nazarında kahvehaneler "fâsiklar mecmâi" şeklinde görül-müştür. Osmanlı şehirlerinde, dinî-des-

tanî kitapların okunduğu bir sohbet mekânı olarak gelişen mahalle kahvehaneleriyle daha çok ticaret muhitlerinde görülen esnaf kahvehaneleri şeklinde iki farklı mekân ortaya çıkmıştır. Zaman içinde gelişen ve değişik kültür seviyesindeki toplulukların yoğunlaştığı yeniçeri, âşık ve semâi kahvehaneleri Osmanlı toplumunun geçirdiği aşamaları göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Kâmus Tercümesi, IV, 1145-1146; BA, MD, nr. 3, s. 113-114/290; nr. 5, s. 238/612; nr. 6, s. 560/1218, 620/1363; nr. 7, s. 57/155, 148/377, 152/389, 504/1453; nr. 22, s. 327/650; nr. 35, s. 91/225; BA, *Mühimme-i Mısır Defteri*, nr. 3, s. 11/16, 116/315, 153/393, 198/487; nr. 5, s. 48/123; nr. 10, s. 267/602; BA, KK, nr. 4518, s. 1-2, 11; BA, D.BŞM, nr. 4542; BA, Cevdet-Maliye, nr. 1955, 2994, 31009; BA, A.DVN, nr. 25/47; Hattâb, *Mevâhibü'l-celil*, Beyrut 1398, I, 90-91; Abdülkâdir b. Muhammed el-Cezîrî, *'Umdetü's-sa'fe fi hîlli'l-kahve* (nşr. Abdullah b. Muhammed el-Habeşi), Ebûzabi 1996; Âlî Mustafa, *Mevâidü'n-nefâis fi kavâidi'l-mecâlis*, İstanbul 1956, s. 187; Peçüylü İbrâhim, *Târih*, I, 363-365; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, II, 154-155; a.mlf., *Mizânü'l-hak fi ihtiyârî'l-ehak* (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1972, s. 39-41; Solakzâde, *Târih*, s. 752-753; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, II, 26; a.e., TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 304, I, 241; Naîmâ, *Târih*, III, 168-169; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyât*, 1656-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 60-63; Ebû Saîd el-Hâdimî, *Mecmû'atü'r-resâ'il* (nşr. Konevî Abdülbâsir Efendi), İstanbul 1302, s. 232; D'Ohsson, *Tableau général*, IV/I, s. 79; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr* (Kahire), VI, 461; M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul 1983, s. 141-142; Mahmûd Müflîh el-Bekr, *el-Kahvetü'l-'Arabîyye fi'l-mevrûs ve'l-edebî's-sa'bî*, Beyrut 1995; R. S. Hattox, *Kahve ve Kahvehaneler* (trc. Nurettin Elhüseynî), İstanbul 1996, s. 9, 25; *Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler* (ed. H. D. Gregoire-F. Georgeon, trc. M. Atik - E. Özdoğan), İstanbul 1998; Nâmik Açık-göz, *Kahvenâme*, Ankara 1999; Ekrem Işın, "Bir İçecekten Daha Fazla: Kahve ve Kahvehanelerin Toplumsal Tarihi", *Tanede Saklı Keyif, Kahve* (nşr. S. Özpallıbyıklılar), İstanbul 2001, s. 21; R. Mantran, "XVII. Yüzyılda İstanbul'da Kahve", *TT*, III (1985), s. 169-171; Suraiya Faroqi, "Coffee and Spices: Official Ottoman Reactions to Egyptian Trade in the Later Sixteenth Century", *WZKM*, LXXVI (1986), s. 92; C. Van Arenonk, "Kahve", *İA*, VI, 95-96; a.mlf., "Kahwa", *EI²* (İng.), IV, 449-453.



İDRİS BOSTAN

KÂHYA

(bk. KETHÜDÂ).

KÂHYA HASAN PAŞA

(bk. HASAN PAŞA, Kethüdâ).

KAİDE

(القاعدة)

Hukukun temel ilkelerini yansıtan, farklı alanlardaki fer'i meselelerin hükümlerini tamamen veya büyük oranda kuşatan tümel önerme anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "oturmak" mânasındaki kuûd masdarından türeyen kâide (çoğulu kavâid) "binanın üzerine dayandığı temel, bir şeyin aslı, esası" anlamına gelir ve bu anlamıyla Kur'an'da iki yerde geçer (el-Bakara 2/127; en-Nahl 16/26). Fizik âleme ait bu kavram tasavvurat düzlemine taşınarak iki ve daha fazla farklı olayın müşterek mahiyetini ifade eden genel hüküm, münferit meselelere ait hükümlerin dayandığı ana fikir ve cüz'lerin hükümlerine uygun düşen küllî (tümel) önermeler de kaide adını almış, çeşitli ilimlerde bu anlamıyla yaygın bir kullanım kazanmıştır. Buna bağlı olarak İslâm hukukunda da kaide kelimesi, bu dalın hemen her alanına uygulanabilen ve hukukun temel ilkelerini yansıtan özlü ve kuşatıcı ifadelerin, fer'i meselelerin hükümlerini tamamen veya büyük oranda kuşatan tümel önermelerin adı olmuş, sınırlı bir alanda geçerliliği bulunan alt kaidelerden ayırmak için de "küllî kaide" veya çoğulu olan "kavâid-i külliyye" şeklinde adlandırılmıştır.

Tanım ve Kavramsal Çerçeve. Fıkıhtaki terim anlamıyla kaide, tedvin edilmiş fıkıh literatüründe çeşitli olaylara ilişkin olarak yer alan fer'i ahkâmı toparlamaya ve onlara ortak açıklama getirmeye yönelik bir çabanın ürünü olduğundan ilk dönem fıkıh eserlerinde kelimenin sıkça kullanıldığı görülse de kavrama ilişkin tanım ve açıklamalara rastlanmaz. Hukukî kaidelerin müstakil olarak ele alındığı Kerhî (ö. 340/952) ve Debûsî'nin (ö. 430/1039) eserlerinde kaide yerine asıl terimi yer alır ve bununla da fikhî hüküm elde ederken gözetilen ilkeler ve hükümlerin dayandığı genel kurallar kastedilir. Erken dönem İslâm filozof ve mantıkçıları kânun kelimesini "kaide" anlamında kullanmışlar, daha sonra da literatüre kaide ve kazıyye terimleri yerleşmeye başlamıştır. Dil, mantık ve usul terimlerinin oluşumunun ardından (yaklaşık VII/XIII. yüzyıldan itibaren) muahhar fıkıh literatüründe kaidenin bir fıkıh terimi olarak tanımının yapıldığı ve fıkıh alanındaki kaidelerin belirlenip tedvin edilmeye çalışıldığı görülür. Bu husus şüphesiz fûrû ve

usul eserlerinin klasik gelişimini tamamlamış ve bu dönemde artık mevcut birikim üzerinde başka açılardan yeni çalışmaların yapılmasına ihtiyaç duyulmuş olmasıyla da ilgilidir.

Sadrüşşerîa kaideyi mantıktaki tanımları izleyerek “külli kazıyye” olarak açıklarken (*et-Tavzîh*, I, 20) Şâfiî fakihî ve dilci Feyyûmî kaideyi “bütün cüz’iyyâtını kapsayan (onlara uyan) tümel kural (emr)” şeklinde tanımlar (*el-Mişbâhu’l-münir*, “k’ad” md.). Tâceddin es-Sübkî bunu “cüz’iyyâtın çoğunu” şeklinde kayıtlandırarak cüz’iyyâtın hükümlerinin kaide sayesinde anlaşıldığını belirtir (*el-Eşbâh*, I, 11). Teftâzânî böyle bir kayda gerek duymaksızın buna yakın bir tanım verir (*et-Telvîh*, I, 20). Cürcânî’ye göre kaide cüz’iyyâtın tamamını içine alan küllî kazıyyedir (*et-Ta’rîfât*, “kâ’ide” md.). İbnü’l-Hümâm, Celâleddin el-Mahallî, İbnü’n-Neccâr el-Fütûhî, Ebû Saîd el-Hâdimî, Ahmed b. Muhammed el-Hamevî gibi sonraki fakih ve usulcüler de kaidenin fer’î hükümleri tamamen mi yoksa çoğunlukla mı kapsadığı konusundaki görüş ayrılığını koruyarak birbirine yakın tanımlar verirler. Hamevî gibi ikinci görüş yanlıları, kaide kavramının fıkhta diğer alanlardakine nisbetle kısmen farklı bir anlam taşıdığına işaret edip kaideyi küllî değil “ağlebi kazıyye” olarak nitelendirir ve bu kazıyyenin cüz’iyyâtının tamamını değil çoğunu kapsadığını belirtirler (*Ğamzû ‘uyûnî’l-beşâ’ir*, I, 51). Çağdaş İslâm hukukçularından Mustafa Ahmed ez-Zerkâ’ya göre kaide, kapsamına giren olaylar hakkında genel ve teşriî hükümler ihtiva eden, düsturî ve kısa cümlelerle ifade edilen küllî ve fikhî esaslardır (*el-Medhalû’l-fıkhiyyû’l-‘âm*, II, 947). Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir; “Şek ile yakın zâil olmaz”; “Berâet-i zimmet asıldır”, “Zaruretler memnû olan şeyleri mubah kılar” kaideleri (*Mecelle*, md. 1, 4, 8, 22) böyledir.

“Zâbıt” kelimesi yer yer kaide ile aynı anlamda kullanılmakla birlikte (Tehânevî, II, 1176; İbnü’l-Hümâm, I, 29) başta Tâceddin es-Sübkî olmak üzere fakihlerin çoğunluğu kaideyi daha geniş, zâbıtı ise daha dar kapsamlı olarak görür ve aralarında fark bulunduğuna işaret eder (*el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*, I, 11, 93). Bu ayrımı gözetilenlerin bir kısmı eserlerinde kavâidden ayrı olarak “fevâid” başlığı açarak alt kaide ve zâbıtları burada toplamaya çalışmışlardır (İbn Nüceym, s. 10-11, 14, 191 vd.). Buna göre kaide muhtelif konu-

lara dair meseleleri, zâbıt ise yalnız bir konuya dair meseleleri kuşatır. Meselâ, “Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir” kaidesi (*Mecelle*, md. 2) bey’, hibe, havâle ve kefalet gibi fikhin bütün konularına uygulanabilme imkânı taşıırken, “İcârede ma’kûdun aleyh menfaattir” cümlesi bir zâbıt olup sadece icâre bahsine mahsustur (kaidenin medrek, me’haz, asıl, külliyyâtın farkı için bk. Ya’kûb b. Abdülvehhâb el-Bâhasîn, s. 68-84).

Kavâid kavramı, fikhî meselelerin veya kaidelerin arasındaki bağlantıları ve farkları açıklamayı konu alan “furûk” kavramı ve ilk bakışta birbirine benzer görünen meselelerin tâbi olduğu ortak ve farklı hükümleri açıklamayı konu alan “eşbâh ve nezâir” tabiri çok defa zor ayırt edilir bir iç içelik taşır (bk. EŞBÂH ve NEZÂİR; FURUK). Bilhassa eşbâh ve nezâir tabirinin kaideyi de içine alacak şekilde geniş bir kapsamının bulunduğu ve özellikle ilk dönemlerde kaidelerin bu literatürde yer aldığı görülür. Kaide kavramı, çağdaş fikhî çalışmalarında geniş kapsamlı olarak kullanılan “nazariye” kavramından da belli farklarla ayrılır. Fikhî kaidesi bizzat fikhî bir hüküm taşıırken nazariye böyle değildir ve nazariye alt ayırım, unsur ve şartlardan oluşan teorik bir bütünlük taşır. Kaide umumi hükümler ihtiva eder ve hukukun her alanına uygulanabilen genel prensiplerdir. Nazariye ise fûrû-i fikhin belli bir konusunun derinlemesine incelenmesi ve o alana hâkim olan teorinin ortaya konulması şeklinde oluşur; mülkiyet nazariyesi, akid nazariyesi, butlân ve fesad nazariyesi gibi.

Kaide ile fikhî usulü kuralları arasında da belli bir yakınlık mevcut olup “Bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıldır” (*Mecelle*, md. 5); “Alâ hilâfî’l-kıyâs sâbit olan şey sâire makîsun aleyh olmaz” (*a.g.e.*, md. 15); “İctihad ile ictihad nakz olunmaz” (*a.g.e.*, md. 16) gibi bazı fikhî usulü kuralları fûrû kitaplarında sık kullanılmış ve fer’î ahkâmı da yakından ilgilendirmesi sebebiyle literatürde küllî kaide olarak yer almıştır (Ali Ahmed en-Nedvî, *el-Kavâ'idü’l-fıkhiyye*, s. 402-423). Ancak kaide mükellefin fiiline ilişkin olup fikhin birden çok alanındaki fer’î meselelerin tamamına veya büyük çoğunluğuna uygulanabilir genel prensipler verirken veya varılan çözümlere ortak açıklama getirirken fikhî usulü kuralları şer’î delillere ilişkindir ve bu delillerden şer’î hüküm elde etme yollarını ifade eder. Usul kuralları da kavâid olarak adlandırılabil-

diğinden karışıklığı önlemek için birçok müellif küllî kaidelere “kavâid-i fıkhiyye”, diğerine de “kavâid-i usûliyye” diyerek aradaki farka işaret etmek ister. Nitekim Karâfî, fikhî usul ve fûrû diye ikiye ayırdıktan sonra usulü usûl-i fikh ve kavâid-i külliyye şeklinde iki kısma ayırır. Usûl-i fikh genelde Arapça lafızlardan hüküm çıkarma kuralları iken küllî kaideler şer’in sırlarına ve hikmetlerine vâkıf olmayı mümkün kılan umumi hukuk prensipleridir (*el-Furûk*, I, 2-3). Hamevî de İbn Nüceym’in kavâidin hakikatte usûl-i fikh olduğu şeklindeki ifadesini (*el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*, s. 10) tashih ihtiyacı duyarak gerçekte kavâidin usûl-i fikh olmadığını belirtir (*Ğamzû ‘uyûnî’l-beşâ’ir*, I, 34).

Kaide ve kavâidin daha alt konulara ait kural ve zâbıtlardan ayrılabilmesi için kâide-i külliyye, kavâid-i külliyye şeklinde bir nitelendirmeye ihtiyaç duyulmuşsa da birçok fakih bu tabiri kaidenin alanındaki bütün fer’î meselelerin hükümlerini istisnasız kapsadığı izlenimini verdiği için yetersiz bulmuş ve tanıma genellikle “ağlebi” veya “ekserî” kayıtlarını eklemeyi gerekli görmüştür. Çünkü zaman içinde ortaya çıkan bu kaideler ne kadar genel olsa da istisnaları eksik olmamış, hatta istisnaların çoğalıp kaideyi genel bir hüküm olmaktan çıkardığı da olmuştur.

Kavâid İlminin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi. Küllî kaideler, uzun zaman diliminde oluşan zengin fikhî birikimin gözettiği ana ilkeleri tanıtmak, farklı alanlardaki fer’î meselelere getirilen muhtelif çözümlere ortak açıklama getirmek gibi bir işleve sahip olduğundan kavâid ilminin fikhin doktrin ve tedvin yönüyle gelişimini tamamlamasını takip eden dönemde ortaya çıkması kaçınılmazdır. Öte yandan müslümanlar arasında böyle bir ilmin doğabilmesi için fikhin oluşum sürecinde ana ilkelere dayanan hukuk anlayışının ürünü zengin bir malzemenin bulunmuş olması, daha doğrusu müslüman hukukçuların ilk dönemlerden itibaren kavâid anlayışına sahip olmaları da bir başka zorunluluktur. Bu sebeple fikhin klasik gelişiminin ardından ortaya çıkan kavâid ilmini ve literatürünü besleyen kavâid anlayışını fikhin oluşumunun ilk dönemlerine kadar götürmek mümkündür. Şüphesiz bunda da müslüman toplumların kolektif şuurunu oluşturan ana unsurlar olarak Kur’an ve Sünnet’in, toplumsal sağ duyuyu yansıtan ortak kabullerin ve fakihler tarafından geliştirilen re’y ve ictihadların ayrı ayrı payları vardır.

Kur'an'da miras veya boşanma gibi bazı konularda hükümler ayrıntılı olarak verilmekle birlikte, beşerî ve hukukî ilişkilerle dair hükümler ahlâkî vurgu ön planda tutularak genelde küllî esaslar şeklinde belirtilmiştir. Akidlerin yerine getirilmesi, helâl oluşun asıl alınıp yasakların ayrı ayrı sayımının yapılması, emanete riayet, ahde vefa, sorumluluğun şahsiliği, ölçülü davranmak ve yapılan bir kötülüğe en fazla misliyle mukabele etmek, kişiye ancak gücünün yeteceğini yüklemek, mâruf ve münker gibi konularda Kur'an'ın verdiği mesaj, müslümanlarda hukuk ve ahlâkın dayandığı ortak ilkeler ve gözettiği amaçlar konusunda belli bir fikir oluşturmıştır.

Hz. Peygamber bir hadisinde "Ben cevâmîu'l-kelim ile gönderildim" demiştir (Buhârî, "Cihâd", 122; "İ'tisâm", 1; Müslim, "Mesâcid", 5-8, "Eşribe", 71). "Cevâmîu'l-kelim" az lafızla çok mânâyı ihtiva eden edebî vezirlerdir. Resûl-i Ekrem değişik vesilelerle, "Ameller niyetlere göredir"; "Zarar vermek de zarara zararla mukabele etmek de yoktur"; "Müslümanlar şartlarına bağlıdır"; "Beyyine davacıya, yemin de davalıya gerekir" şeklinde kısa ve özlü amelî kurallardan söz etmiş, hadis edebiyatında önemli yer tutan "kırk hadis" de bu tür hadislerin bir araya getirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Başta Hulefâ-yi Râşidîn olmak üzere sahâbe ve tâbiîn büyüklerinden rivayet edilen özlü sözlerin veya onların uygulamalarında beliren hukuk ilkelerinin de kavâid anlayışının oluşumuna katkısı vardır.

Şüphesiz ki kavâid ilminin ana malzemesini, müslümanların amelî hayatını ve hukukî tefekkürünü yansıtan fıkıh ilmi ve müslüman hukukçuların bu alandaki birikimini yansıtan fıkıh müdevvenatı oluşturur. İslâm hukuku (fıkıh), Hz. Peygamber döneminden itibaren İslâm coğrafyasının genişlemesine ve cevabı aranan fer'î meselelerin çoğalmasına paralel olarak hızlı bir gelişim seyrini gösterdi. Fıkıh ekollerinin oluşumu sürecinde tedvin edilen eserler dönemlerine kadar ilim havzalarında ortaya çıkan zengin fikhî birikimi yansıtmaya, fer'î meselelere getirilen çözüm önerilerini ve yapılan fikrî tartışmaları ana ve alt konu başlıkları altında toplayarak sistematik bir ifadeye kavuşturmaya çalıştı. Bu eserler, müslümanların amelî hayatını tanzimden ziyade mevcut amelî hayatın hukukî tefekkürle alâkalı entelektüel arka planını tanıtmayı ve bu yönde bir gelenek oluşturmaya amaçladığından sonraki nesiller için de önemli bir

malzeme ortaya koydu. Konular meseleci bir metotla da olsa birbiriyle ilişkilendirilerek ve diğer hukuk ekollerinin görüşleriyle mukayese edilerek ele alındı. İlk bakışta bir mezhebin görüşünü derlemek ve savunmak amacıyla kaleme alınmış görünse de mezhep müctehidlerinin ve sonraki fakihlerin ihtihadlarından oluşan mezhebe ait zengin birikimi tahlil etmek, geçmiş dönemlerden intikal eden fikhî hükümlerin dayandığı delili ve gözettiği amacı kavrayıp aralarındaki ortak bağları anlamaya çalışmak bu eserleri telif eden fakihlerin önemli bir uğraşı alanıydı. Bu süreçte fakihlerin hukukî tefekkürlerine yön veren, amelî olduğu kadar doktriner değeri de haiz bulunan genel hukuk ilkeleri, hukukun bütününde uygulanabilir genel kaide ve kurallar da ortaya konmaya çalışıldı. Önceleri daha belirsiz bir çizgide sürdürülen bu faaliyet, fıkıh doktrinlerinin klasik oluşumunu tamamlamasının ve bunu yansıtan literatürün ortaya çıkmasının ardından VII. (XIII.) yüzyılda daha çok hızlandı ve bunu takip eden dönemde de bu türün temel eserleri telif edildi. Esasen böyle bir çalışmanın yapılabilmesi için fıkıh ekollerinin doktriner gelişimini tamamlaması gerekiyordu.

Küllî kaideler, Zeyd b. Ali'nin *el-Mecmû'undan* veya İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin "zâhirü'r-rivâye" eserlerinden itibaren fûrû kitaplarında ve önceki nesillerden intikal eden şifahî fıkıh geleneğinde dağınık bir halde bulunur ve yer geldikçe dile getirilir. Nitekim günümüzde bu eserlerdeki kaideleri derlemeye yönelik olarak yapılan çalışmalar, kaidelerin ilk dönemlerden itibaren müctehidlerce sıkça kullanıldığını ve giderek belirginleştiğini gösterir (örnek olarak bk. Ali Ahmed en-Nedvî, *el-Kavâ'id ve'd-davâbi'tü'l-müstahlaşa mine't-Tahrîr*, Kahire 1411/1991; Muhammed er-Rukî, *Kavâ'idü'l-fıkhi'l-İslâmî min hilâli Kitâbi'l-İşrâf'alâ mesâ'ilil-hilâf*, Dimaşk 1419/1997). Bu eserlerdeki kaideleri müstakil kitaplarda toplama faaliyeti IV. (X.) yüzyılda başlamış, fûrû-i fikhin ve doktrinin gelişimine paralel olarak fikhî kaideler ve zâbırlar ileri ki dönemde daha da netleşmiştir. IV. (X.) asır âlimlerinden Ebû Tâhir ed-Debbâs bu alanın ilk müelliflerinden sayılır ve onun Hanefî mezhebine ait on yedi kaideyi topladığı rivayet edilir (İbn Nuceym, s. 10). Elde bulunan en eski kavâid kitabı, Hanefî fakih Ebû'l-Hasan el-Kerhî'nin kırk civarında kaideyi toplayan risâlesidir. *el-Uşûl* adı verilen bu risâle, yine Hanefî fakihlerinden Necmeddin en-Neseî tarafından

örneklerle şerhedilmiştir. Kerhî'nin bu risâlesindeki kaidelerin henüz daha netleşmediği, kaide ve zâbırlara "asıl" adıyla yer verildiği görülmektedir. Fukahanın ihtilâf sebeplerini ve bu ihtilâfların dayandığı kaideleri ortaya koymak üzere telif edilen ve Ebû Zeyd ed-Debûsî'ye mi Ebû'l-Leys es-Semerkindî'ye mi ait olduğu tartışmalı olan *Te'sîsü'n-nazar* adlı kitap (Kahire 1329, 1972; Beyrut, ts.), ilm-i hilâf türünün olduğu kadar kavâid türünün de öncü eserlerinden biri kabul edilir. Bu kitapta seksen altı civarında kaide yer almaktadır. Bunu izleyen dönemde de kaidelerin mezheplere ait fûrû kitaplarında sıkça kullanılması devam etmiş, ancak yaklaşık iki asırlık bir dönemden günümüze kavâide dair müstakil bir eser intikal etmemiştir. Kaynaklar bu dönemde bazı eserlerin telifinden söz etmekle birlikte (Ya'kûb b. Abdülvehhâb el-Bâhasîn, s. 319-323) kavâid ilminin oluşum sürecinin VII. (XIII.) yüzyılın ortalarına kadar sürdüğü anlaşılmaktadır. Bundan sonra birçok fakih ve usulcünün kavâid, eşbâh ve nezâir veya furûk adları altında bir kısmı usul ve fûrû ayırımı yapmaksızın küllî kaideleri tedvin eden müstakil eserlerin telifine yöneldiği görüldü. Kavâid ilminin olgunlaşma dönemi sayılabilecek bu safhada ilk eser verenler İbn Abdüsselâm ve Şehâbeddin el-Karâfî'dir. Bunları İbnü'l-Vekîl, Takıyyüddin İbn Teymiyye, Tâceddin es-Sübkî, İbn Receb, Bedreddin ez-Zerkeşî, Süyûtî, İbn Nuceym gibi âlimlerin bu sahada telif ettiği eserler takip etmiş ve neticede zengin bir literatüre sahip yeni bir ilim dalı ortaya çıkmıştır.

Osmanlılar'ın son dönemlerinde Ahmed Cevdet Paşa'nın büyük gayretleriyle tedvin edilen *Mecelle*'nin başında küllî kaidelerin meşhurlarından doksan dokuz tanesine yer verilmiş, daha önceki dönemlerde farklı metotlarla yapılan telif çalışmaları *Mecelle*'den sonra bilhassa bu doksan dokuz kaide üzerine yoğunlaşmıştır. Günümüz fıkıh muhitinde küllî kaide denilince *Mecelle*'de yer alan bu kaideler akla gelir.

Küllî kaidelerin sayıları hakkında bir rakam vermek oldukça zordur. Çünkü bu, küllî kaidenin tanımından mezheplerin birikimine ve içinde bulunulan gelişim merhalesine, ayrıca kaideleri belli esaslara irca etme faaliyetini olumlu bulup bulmamaya göre değişiklik gösterir. Meselâ Hanbelî fakih ve usulcüsü İbn Receb'in *el-Kavâ'id*'inde 160, Mâlikî fakih Ebû Abdullah Muhammed el-Makkârî'nin *el-Kavâ'id*'inde 210, Şâfiî fakih Bedreddin

Muhammed b. Ebû Bekir el-Bekrî'nin *el-İstîğnâ fi'l-farq ve'l-istîğnâ* adlı eserinde 600 kaide yer almaktadır. Günümüzde yeni bir ilgi alanı olarak ortaya çıkan, klasik fûrû literatürünü tarayarak içinde geçen kaideleri derleme faaliyeti (bu tür çalışmalarla ilgili olarak bk. Ya'kûb b. Abdülvehhâb el-Bâhasîn, s. 406-409), klasik eserlerde kaide formuna tam uymasa da değişik vesilelerle zikredilen kaidelerin sayısının hayli fazla olduğunu göstermektedir. Meselâ Serahsî'nin *el-Mebsû'î*'unda 1000, Şerhu's-Siyerî'l-kebir'inde 200, Merginânî'nin *el-Hidâye*'sinde 400 civarında kaide bulunduğunu kaydeden Ali Ahmed en-Nedvî, İmam Muhammed'in *el-Câmi'u'l-kebir*'i üzerine Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî'nin yaptığı şerhteki kaideleri derlediği çalışmasında 400 civarında kaideye yer vermektedir (*el-Kavâ'id ve'd-âvâbi'tü'l-müstahlaşa mine't-Tahrîr*, s. 121, 479-498, 515-524). Abdurrahman b. Nâsîr es-Sa'dî, Takıyyüddin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin eserlerini tarayarak 1000'den fazla kaide tesbit etmiş ve bunları *Tarîku'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-me'mûl bi-ma'rifeti'l-kavâ'id ve'd-da-vâbi'tü ve'l-uşûl* adlı eserinde toplamıştır (Demmam 1995).

Ancak bu tür eserlerde zikredilenler arasında kaide özelliği taşımayanlar bulunduğu gibi birbirine çok yakın olanların ayrı kaideler olarak kaydedildiği de görülmür. Bunun için de öteden beri kaideleri belli asıllara irca etme ve bu asılları küllî kaide sayıp diğerlerini alt kaide, faide veya zâbit gibi adlandırmalarla birincisinden ayırma teşebbüsü olmuştur. Kaynakların verdiği bilgiden, Şâfiî fakihlerinden Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî'nin küllî kaideleri dört asla irca etmesinin ardından İslâm'ın beş şartına kıyasla fıkıhî da beş temel üzerine oturtma eğiliminin belirdiği (Tâceddin es-Sübkî, I, 12), bunun neticesinde kavâid kitabında yer alan kaidelerin beş temel kaide üzerine oturtulup diğer kaideler bunların açılımı olarak görüldüğü anlaşılmaktadır (*a.g.e.*, I, 12-13, 41, 48, 50, 54; Süyûtî, s. 35-37; Hısnî, I, 203-206; küllî kaideleri bu anlayışa göre tasnif eden çağdaş literatürörneği olarak bk. Sâlih b. Gânim es-Sedlân, *el-Kavâ'idü'l-fıkhiyyetü'l-kübrâ*, Riyad 1417). Bu beş ana kaide şöyledir: 1. Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir (*Mecelle*, md. 2). 2. Şek ile yakîn zâil olmaz (*a.g.e.*, md. 4). 3. Meşakkat teysîri celbeder (*a.g.e.*, md. 17). 4. Zarar izâle olunur (*a.g.e.*, md. 20). 5. Âdet muhakkemdir (*a.g.e.*, md. 36). İbn Nüceym bunların başına, "Sevap ancak

niyetle olur" kaidelerini ekleyerek sayıyı altıya çıkarır ve dağılımı buna göre yapar (*el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, s. 14-21, 114). İbn Abdüsselâm kaidelerin dayandığı ana ilkeyi "celb-i mesâlih ve def'-i mefâsid" olarak (*Kavâ'idü'l-ahkâm*, I, 3-4, 9), Süyûtî ise "mesâlihi koruma" şeklinde ifade etmiştir (*el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, s. 38).

Kullanımı ve Önemi. Küllî kaideler öncelikli olarak fıkıhın ibadetlerden âdâb, aile, borçlar, ceza, kamu, devletler hukukuna kadar değişik konularında verilen hükümlere ortak açıklama getirmeyi ve bu hükümlerin bağlı olduğu ana ilkeyi tanıtmayı hedeflediğinden fer'î meseleleri çoğunlukla ve kural olarak kapsar. Özel durumu ve delili sebebiyle kaidenin dışında kalan fer'î meseleler de olabilir. Fakihlerin küllî kaidenin tanımını yaparken ağlâlık kaydına yer vermelerinin de amacı budur. Kaideler farklı açılardan bir genel bakış olduğundan bir kaidenin dışında kalan fer'î hüküm diğer bir kaidenin ruhuna uygun düşebilir (Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, II, 948). Bu sebeple fer'î bir meselede çözüm aranırken doğrudan küllî kaidelere başvurulması ve ondan hüküm çıkarılması doğru olmayıp o meseleye ilişkin özel delillere dayanılması gerekir. Fûrûun ürünü olan ve geniş bir bakış açısını yansıtan küllî kaidelere dayanarak hüküm vermek hukukta istikrar ve objektifliğin bozulması riskini de taşır. Bundan dolayı öteden beri fakihler, küllî kaideleri fetva ve kazâda hükmün kaynağı değil kendi yöntemi içinde verilecek hükmün şahit ve desteği olarak görmüşlerdir (Hamevî, I, 37; Ali Haydar, I, 23). Hatta fer'î meselelere getirilecek çözümün küllî kaideye ters düşmesi de muhtemeldir. Klasik kaynaklarda zikredilen ictihad ve fetvanın yerleşik kaidelere aykırı olmaması şartından maksat da nasların açık hükmü, dinin ve aklın buluştuğu ilkelerdir.

Kaidelerin ağlebî olması, fetvada ve kazâda hükmün doğrudan kaynağı yapılması onların değerini azaltmaz. Yüzyılları bulan bir zaman diliminde oluşan ve İslâm coğrafyasının bütün farklılıklarını kuşatan bir zenginliğe sahip bulunan fıkıh müdevvenâtı, müslüman toplumların sağ duyusunu ve hafızasını yansıttığı gibi bunlar üzerinde kapsamlı ve yorucu bir çalışma yapılarak ulaşılan küllî kaideler de tarihsel süreçte müslüman hukukçuların kendilerini bağlı saydıkları genel hukuk ilkelerini ve hukuk biliminin insan unsuruna dayalı evrensel yönünü birlikte tanıtır. İslâm hukukunun ana karakterini ve önceliklerini belirterek fer'î meselele-

rin ayrıntılı hükümlerini kavramayı kolaylaştırır; fıkıh melekesi kazandırır. Bu sebeple küllî kaideler, insanlığın hukukî tefekkür tarihi açısından kıymetli bir belge ve hukuk doktrinlerinin kendini geliştirme açısından alternatif bir bakış açısı niteliğindedir.

Literatür. Eşbâh ve nezâir ile fûrûk türü eserlerin kavâid türü eserlerle iç içeliği, usul kaidelerini derleme amacıyla telif edilen eserlerde fıkıhî kaidelerin de bulunması, bazı usul ve fûrû eserlerinin ayrı bir başlık altında küllî kaidelere de yer vermekte oluşu veya farklı isimler altında yazılmış eserlerin bu konuya tahsis edilmiş bulunması gibi sebeplerle kavâid literatürünün tesbit ve tasnifi belli zorluklar taşır. Kaynakların sözünü ettiği ilk dönemlere ait literatürün önemli bir kısmı günümüze ulaşmadığından, halen bir kısmı yazma halinde elde mevcut eserleri esas alarak kavâid ilminin doğuşu ve literatürünün birbirine kaynaklık ve etki derecesi hakkında kesin yargılarda bulunmak da güçtür. Bu kayıtlarla, önceki yüzyıllardan günümüze intikal etmiş olan eserlerin belli başlıları mezheplere göre şu şekilde sıralanabilir: a) Hanefî Mezhebi. Bu mezhepte Ebû'l-Hasan el-Kerhî ve Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin yukarıda zikredilen eserlerinden sonra Ebû'l-Muzaffer Cemâled-din el-Kerâbisî (ö. 570/1174), Sadrüşşerîa el-Evvel, Tâceddin İbnü't-Türkmânî, Necmeddin b. Ebû Bekir en-Nisâbü'rî gibi müelliflerin fûrûk türü eserleri sayılmazsa kavâid alanında ilk telif İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*'idir. Bu eser mezhep içinde büyük ilgi görmüş ve üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunu, Ebû Saîd el-Hâdimî'nin *Mecâmi'u'l-hakâ'ik* adlı usul eserinin sonunda 154 küllî kaideye yer vermesi takip eder. Son dönemlere gelindiğinde *Mecelle*'nin başına alınan doksan dokuz küllî kaide ve bunun üzerine yapılan çalışmaları, Süleyman Kırkağacı'nın *Şerhu hâtimeti Kavâ'idü'l-uşûl*'ü (İstanbul 1299) ve Dımaşk müftüsü Mahmûd Hamza'nın *el-Ferâ'idü'l-behiyye fi'l-kavâ'id ve'l-fevâ'idü'l-fıkhiyye*'si (Dımaşk 1406/1986) sayılabilir. b) Mâlikî Mezhebi. Mâlikî mezhebinde Kâdî Abdülvehhâb'ın *en-Nezâ'ir*'inden ve bazı fûrûk eserlerinden sonra telif edilen Şehâbeddin el-Karâfî'nin (ö. 684/1285) *el-Furûk*'u doğrudan kavâidle ilgili olmasa da kavâid anlayışının gelişmesi ve literatüre zengin malzeme sunması itibarıyla önemli bir eserdir. Bundan sonra Ebû Abdullah Muhammed el-Makkarî'nin (ö. 758/1357) *el-Kavâ'id*'i,

Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Az-zûm'un *el-Müzheb fî zabîi kavâ'idî'l-mezheb'i*, Ebû'l-Hasan Ali ez-Zekkâk'ın manzum *el-Menhecû'l-muntehab'ı*, Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîs'nin *İzâhu'l-meşâlih ilâ kavâ'idî'l-İmâm Mâlik'i* (Rabat 1980) gelir. Ayrıca İbn Gâzî'nin *el-Külliyât'ı*, Ebû'l-Hasan Ali es-Sicilmâsî'nin manzum *el-Yevâkitû's-semîne'si*, Ebû Muhammed b. Abdurrahman el-Mescînî'nin manzum *Kavâ'idü'l-İmâm Mâlik'i*, İbn Abdûn el-Miknâsî ve Ebû İmrân el-Fâsî'nin *en-Nezâ'irü'l-fıkhiyye* adlı eserleri de bu alanla ilgilidir. c) Şâfiî Mezhebi. Bu mezhepte kavâid türü eser telifinin diğer mezheplere oranla daha yüksek olduğu, buna biraz da takip ettikleri mütekellimîn usulünün kuralcı karakterinin imkân verdiği görülür. Şâfiîler'de fûrûk türünün ilk eseri sayılan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin babası Rûknü'lislâm el-Cüveynî'nin (ö. 438/1047) *el-Vesâ'il fi furûk'ı'l-mesâ'il'i* ile Ebû'l-Abbas Ahmed el-Cürcânî'nin (ö. 482/1089) *el-Furûk'*undan sonra yazılan İzzeddin İbn Abdüsselâm'ın (ö. 660/1262) *Kavâ'idü'l-aḥkâm fi meşâlihi'l-enâm'ı* esasen, fıkhi maslahat ve mefseted ekseminde açıklamayı konu alan bir hukuk felsefesi eseri olmakla birlikte kavâid literatürüne yön vermesi açısından da büyük önem taşır. İbnü'l-Vekîl'in (ö. 716/1317) *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (nşr. Ahmed b. Muhammed el-Unkurî, Riyad 1413/1993) bu türün ilk örneği olması ve sonraki dönemlerde telif edilenlere kaynaklık etmesi yönüyle önemlidir. Bu çizgiyi Bedreddin Muhammed b. Ebû Bekir el-Bekrî'nin *el-İstignâ fi'l-fark ve'l-istignâ'si* (nşr. Süüd es-Sübeytî, Mekke 1408/1988), Halîl b. Keykeldî el-Alâî'nin *el-Mecmû'u'l-müzehheb fi kavâ'idî'l-mezheb'i* (Küveyt 1414/1994), Tâceddin es-Sübkî'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir'i*, İsnevî'nin *Meṭâli'u'd-dekâ'ik fi tahrîri'l-cevâmi' ve'l-fevâriḳ'i* geliştirerek sürdürmüştür. Bedreddin ez-Zerkeşî'nin *el-Mensûr fi'l-kavâ'id* adıyla neşredilen (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd, I-III, Küveyt 1402/1982) *el-Kavâ'id'i*, usul ve fûrû dalının kaide ve terimlerini alfabetik sırayla derleyen kapsamlı ve önemli bir çalışma olarak dikkat çeker. Ebû Bekir el-Hisnî'nin *el-Kavâ'id'i* (nşr. Abdurrahman b. Abdullah eş-Şa'ân, I-III, Riyad 1418/1997), büyük ölçüde Alâî'nin *el-Mecmû'una* dayanılarak hazırlanmıştır. İbnü'l-Mülakkin'in *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir'i*, Süyûtî'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir'i* ve

üzerinde yapılan şerh ve ihtisar çalışmaları da Şâfiî fıkındaki kaideleri derleyen önemli eserlerdir. d) Hanbelî Mezhebi. İbn Süneyne es-Sâmerri'nin *el-Furûk'u*, Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin *el-Kavâ'idü'n-nurâniyye'si* (Kahire 1970) ve İbn Kâdî'l-Cebel'in *el-Kavâ'idü'l-fıkhiyye* adlı eserinden sonra telif edilen İbn Receb el-Hanbelî'nin (ö. 795/1393) *el-Kavâ'id'i*, kavâid açısından olduğu kadar İslâm hukuk nazariyatı hakkında verdiği tasnif ve açıklamalar yönüyle de önemlidir. Bundan sonra İbnü'l-Mibred'in *Muḡnî zevi'l-efhâm'ın* (Riyad 1416/1995) sonunda yer verdiği altmış altı küllî kaide ile İbn Receb'in *el-Kavâ'id*'indeki metodu izleyerek telif ettiği *el-Kavâ'idü'l-küllîye ve'd-ḡavâbiṭü'l-fıkhiyye* adlı eseri (nşr. Câsim b. Süleyman el-Füheyd ed-Devserî, Beyrut 1415/1994) sayılabilir. e) Şîa. Sünnî fıkı ekollerine paralel olarak Şîa fıkıhında da Mikdâd b. Abdullah es-Süyûrî'nin (ö. 826/1423) *Naḡdû'l-kavâ'idü'l-fıkhiyye 'alâ mezhebi'l-İmâmiyye* (Kum 1403/1983), Seyyid Ahmed eş-Şebber'in (ö. 1242/1826) *el-Uşûlü'l-aşliyye ve'l-kavâ'idü's-şer'iyye'si* (Kum 1404/1983), Mirza Hasan el-Müsevî'nin *el-Kavâ'idü'l-fıkhiyye'si* (I-IV, Necf 1389/1969), Muhammed Takî'nin *Kavâ'idü'l-fakih'i* (Beyrut 1407/1987) gibi eserler telif edilmiştir (kavâid literatürü ve yukarıda zikredilen eserler hakkında geniş bilgi için bk. Hisnî, neşreden giriş, I, 52-73; Muhammed Sıddîki b. Ahmed el-Borno, I, 103-119; Yaman, s. 27-36).

Usûl-i Fıkıhla İlgili Kavâid Kitapları. Delillerden hüküm elde etmede izlenen metotları özlü biçimde ifade eden fıkıh usulü kurallarının fikhî kaidelerle belli bir yakınlığı vardır. Ancak bu kuralları derlemeyi ve usul kurallarının fûrû-i fıkıhla bağına kurmayı konu alan eserler, fikhî kaideleri de içermekle birlikte esasen usûl-i fıkıh literatürünün bir türünü oluşturur (bk. USÛL-i FIKIH). Usul kurallarıyla fûrû-i fıkıhın bağı da ya fer'î meselelerin çözümlerinden yola çıkarak bunlardan belli usulî kurallara ulaşma ya da mevcut usul kurallarını fûrûdan örneklendirme şeklinde kurulur. Şehâbeddin ez-Zencânî'nin (ö. 656/1258) *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-uşûl* (Dimaşk 1962), İsnevî'nin *et-Temhîd fi tahrici'l-fürû' 'ale'l-uşûl* (nşr. Muhammed Hasan Heyto, Beyrut 1400/1980), İbnü'l-Lahhâm'ın *el-Kavâ'id ve'l-fevâ'idü'l-uşûliyye* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire 1375/1956), Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî'nin *Miftâhu'l-vuşûl* (Kahire 1962), Muhammed b. Abdullah

et-Timurtaşî'nin *el-Vuşûl ilâ kavâ'idü'l-uşûl* adlı eserleri bu grubun örneğini teşkil eder.

Küllî kaideler İslâm hukukunun dayandığı ana ilkeleri ve gözettiği amaçları tanıtmaları, farklı konulardaki fikhî çözümlere ortak açıklama getirmesi sebebiyle günümüz fıkıh çalışmaları arasında da hayli ilgi çeken bir konu olarak güncelliğini korumakta, kavâid kavramını ve ilmini tanıtmayı, bugüne intikal eden fikhî birikim içinden küllî kaideleri farklı tasnif metotlarıyla derlemeyi konu edinen yeni çalışmalar yapılmaktadır (bu konudaki literatür için bk. Ya'kûb b. Abdülvehhâb el-Bâhasîn, s. 350-410). Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ'nın *Mecelle*'deki doksan dokuz küllî kaideyi şerheden *Şerhu'l-kavâ'idü'l-küllîyye'si* (Dimaşk 1409/1989), Ya'kûb b. Abdülvehhâb el-Bâhasîn'in ve Ali Ahmed en-Nedvî'nin konuyu tarihî ve nazarî boyutta ele aldığı *el-Kavâ'idü'l-fıkhiyye* adlı eserleri böyledir (bk. bibl.). Ancak bunlar arasında, Muhammed Sıddîki b. Ahmed el-Borno'nun muhtasar usul ve fûrû metinlerindeki âdeti her bir cümleyi alfabetik sırayla (meselâ elif harfinde 666 kaide yer alır) derlemeye başladığı *Mevsû'atü'l-kavâ'idü'l-fıkhiyye* adlı hacimli çalışması gibi (Riyad 1418/1997, I-IV) kaideyi teknik anlamıyla almadığı için literatür değeri taşımayanlar da vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-münir*, "k'ad" md.; *et-Ta'rîfât*, "kâ'ide" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1176-1178; *Türk Hukuk Lügati*, Ankara 1944, s. 183, 366-367; Buhârî, "Cihâd", 122, "İtişâm", 1; Müslim, "Mesâcid", 5-8, "Eşribe", 71, 72; İzzeddin İbn Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-aḥkâm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye), I, 3-4, 9; Karâfî, *el-Furûk*, Kahire 1347, I, 2-3; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîḥ fi halli gawâmiẓi't-Tenkiḥ* (Teftâzânî, *et-Telviḥ* içinde), Beyrut 1377/1957, I, 20; Tâceddin es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed İvaz), Beyrut 1411/1991, I, 11-13, 41, 48, 50, 54, 93; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, Beyrut 1377/1957, I, 20; Hisnî, *Kitâbü'l-Kavâ'id* (nşr. Abdurrahman b. Abdullah eş-Şa'ân), Riyad 1418/1997, I, 203-206; neşreden giriş, I, 21-73; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (İbn Emîrü'l-Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbir* içinde), Bulak 1316, I, 29; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (nşr. M. Mutî' el-Hâfîz), Dimaşk 1403/1983, s. 10-11, 14-21, 114, 191 vd.; a.mlf., *el-Fevâ'idü'l-Zeyniyye* (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan), Demmâm 1414/I-94; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (nşr. Muhammed el-Mu'tasim – Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987, s. 35-38; Hamevî, *Ġamzû 'uyûnî'l-beşâ'ir*, Beyrut 1405/1985, I, 34, 37, 51; Mecelle, md. 1-100; Ali Haydar, *Dârerü'l-hükkâm*, İstanbul 1330, I, 23, 27-28; Ali Himmet Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, Ankara 1948, s. 120-203; a.mlf., *Hukuk Tarihinden İslam Hukuku*, Ankara 1955, s. 56-

144; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalû'l-fikhiyyû'l-âm*, Beyrut 1387/1968, II, 945-1089; Ali Ahmed en-Nedvî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, Dimaşk 1406/1986; a.mlf., *el-Kavâ'id ve'd-davâbi'tü'l-müstahlaşa mine't-Tahrîr*, Kahire 1411/1991, s. 121, 479-498, 515-524; Mustafa Baktır, *İslam Hukukunda Zaruret Hali*, Ankara, ts., s. 147-152; a.mlf., *İslam Hukukunda Külli Kaideler*, Erzurum 1988; Ahmed ez-Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, Beyrut 1409/1989; Ahmet Yaman, "Fıkıh Kaideleri ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri" (Ahmet Ziya Efendi, *İslam Hukukunun Genel İlkeleri: Kavaid-i Külliye Şerhi* içinde, haz. Ali Osman Koçkuzu), İstanbul 1996, s. 9-40; Sâlih b. Gânim es-Sedlân, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyyetü'l-kubrâ*, Riyad 1417; M. Siddîki b. Ahmed el-Borno, *Mevsû'atü'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, Riyad 1418/1997, I, 19-119; Yâ'kûb b. Abdülvehhâb el-Bâhasîn, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, Riyad 1418/1998; Mustafa Reşit Belgeşay, "Mecellenin Külli Kaideleri ve Yeni Hukuk", *İİ Hukuk Fakültesi Mecmuası*, XII/2-3, İstanbul 1946, s. 561-608.



MUSTAFA BAKTIR

KÂİF

(bk. KIYÂFE).

KÂİM-BİEMRİLLÂH

(القائم بأمر الله)

Ebû Ca'fer el-Kâim-Biemrillâh
Abdullah b. Ahmed el-Kâdir-Billâh
el-Abbâsî
(ö. 467/1075)

Abbâsî halifesi
(1031-1075).

18 Zilkade 391'de (9 Ekim 1001) doğdu. Babası Halife Kâdir-Billâh, annesi Ermeni veya Rum asıllı Bedrû'd-dûcâ (Katrû'n-nedâ) adlı câriyedir. Kâim-Biemrillâh lakabıyla veliaht ilân edilip adına hutbe okundu ve babasının ölümü üzerine hilâfet makamına geçti (13 Zilhicce 422 / 1 Aralık 1031). Onun halifelik dönemi Selçuklu-Abbâsî, Büveyhî-Abbâsî ve Selçuklu-Büveyhî münasebetleri açısından önemlidir.

Kâim-Biemrillâh halife olduğunda Bağdat, Irak Büveyhî Hükümdarı Emîrül-ümerâ Celâlüddeve'nin hâkimiyetindeydi. Ancak Büveyhîler'in Fars hükümdarı Ebû Kâlicâr'ın sürekli tehdidi altında bulunan Celâlüddeve Bağdat'ta güvenliği sağlayamıyordu. Celâlüddeve'nin, kendisine göndermesi gereken vergi veya cizyeye el koymasından ve yaptığı baskılardan rahatsız olan Kâim-Biemrillâh vergiler gönderilmediği takdirde camileri kapatırıp Bağdat'ı terkedeceğini söyledi

(434/1043). Ertesi yıl İfrîkiye'deki Zîrîler, Fâtımîler'e tâbi olmaktan vazgeçip Kâim-Biemrillâh'ı metbû tanıdılar ve onun adına hutbe okuttular. Halep'te de Abbâsîler adına hutbe okunmaya başlandı (435/1044). Muhyiddin İakabıyla Celâlüddeve'nin yerine geçen Ebû Kâlicâr döneminde Bağdat'ta kısmî bir otorite sağlanmakla birlikte onun ölümünden sonra Bağdat tekrar Sünnî-Şîî mücadelesine sahne oldu.

Tuğrul Bey 429'da (1038) Nişâbur'u fethedince Kâim-Biemrillâh ona elçi gönderip bölgede yağma ve tahribattan vazgeçilmesini istedi. Tuğrul Bey de halifeye Türkmenler'i yağmacılıktan vazgeçirmeye çalışacağını bildirdi. Dandanakan Savaşı'nın ardından halifeye elçi yollayıp saltanatının tasdik edilmesini isteyen Tuğrul Bey, Rey'e hâkim olduktan sonra (435/1043-44) fethettiği yerlerde Abbâsîler adına hutbe okuttu. Kâim-Biemrillâh, aynı yıl Kâdilkudât Mâverdi'yi Tuğrul Bey'e elçi gönderip halka âdil muamele etmesini istedi. Sultanın yanında bir yıl kalan Mâverdi dönüşünde Tuğrul Bey'in halifeye itaatkâr ve emirlerine hürmetkâr olduğunu bildirdi. Bu durum halifenin Tuğrul Bey'e olan güvenini arttırdı. Tuğrul Bey de Bağdat'ı elinde tutan Irak Büveyhî Hükümdarı Celâlüddeve'ye elçi yollayıp halifeye ve Bağdat halkına iyi davranmasını istedi. Kâim-Biemrillâh 436'da (1044-45) Tuğrul Bey'e bir elçi göndererek elde ettiği ülkelerle yetinmesini, geri kalan yerleri Arap emirlerine bırakmasını, kendisine mutlak şekilde tâbi olmasını, halka âdil davranmasını ve fethettiği topraklardan hilâfet makamına vergi ödemesini istedi. Tuğrul Bey elçiye bunlardan ancak bir bölümünün yerine getirilebileceğini bildirdi.

Celâlüddeve zamanında büyük şöhrete kavuşan Türk Emîri Arslan Besâsîrî, Fars Büveyhî Hükümdarı Ebû Kâlicâr'ın yerine geçen el-Melikü'r-Rahîm Hüsrev Firûz döneminde Bağdat askerî valiliğine tayin edilmiş ve güvenliğin sağlanmasında önemli rol oynamıştı. Arslan Besâsîrî'nin giderek artan nüfuzundan ve kendi adamlarını cezalandırmasından rahatsız olan Kâim-Biemrillâh (bir rivayete göre Vezir İbnü'l-Müslime) Tuğrul Bey'e haber gönderip kendisini Bağdat'a davet etti (444/1052). Tuğrul Bey 25 Ramazan 447'de (18 Aralık 1055) Bağdat'a girdi. Bu bağımsız bir Türk hükümdarının Bağdat'a ilk girişi idi. Bu sırada Tuğrul Bey'in askerleriyle Büveyhî askerleri arasında çıkan savaşta

birçok kişi hayatını kaybetti. Tuğrul Bey, olaylardan sorumlu tuttuğu Hüsrev Firûz ile ileri gelen kumandanlarını tutuklatarak Irak'ta bir asırdan beri süren Büveyhî hâkimiyetine son verdi (28 Ramazan 447 / 21 Aralık 1055). Halife, Hüsrev Firûz'un tutuklanmasından rahatsız olduysa da Tuğrul Bey hilâfet makamının tahsisatını artırıp ilişkileri düzeltti. Çağrı Bey'in kızı Hatice Arslan Hatun, Kâim-Biemrillâh ile evlendirilerek iki hânedan arasında akrabalık bağı kuruldu (448/1056).

Bağdat'ta on üç ay kalan Tuğrul Bey, Fâtımîler'in desteğini sağlayan Arslan Besâsîrî'yi ortadan kaldırmak üzere Kuzey Irak'a hareket etti. Mayıs 1057'de Musul'u ele geçirdi. Arslan Besâsîrî Rahbe'ye kaçtı. Tuğrul Bey'i Bağdat'ta muhteşem bir törenle karşılayan Halife Kâim-Biemrillâh İslâm'a yaptığı hizmetlerden dolayı ona teşekkür etti, başına çok kıymetli bir taç koydu, hil'atler, sancaklar verdi, altın kılıç kuşattı ve kendisini melikü'l-Meşrik ve'l-Mağrib ilân ederek "rûkneddin" ve "kasîmü emîri'l-mü'minîn" lakaplarını verdi (Zilkade 449 / Ocak 1058). Ertesi yıl Tuğrul Bey'in İbrâhim Yinal'ın isyanıyla uğraşmasını fırsat bilen Arslan Besâsîrî, Hille Mezyedî Emîri Dübeyse ve Ukaylî Emîri Kureyş'in de desteğiyle Bağdat'a girip Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh adına hutbe okuttu. Halife Kâim-Biemrillâh ile veziri Reîsürrüesâ İbnü'l-Müslime, Ukaylî Emîri Kureyş'in himayesine girdiler. Kureyş, halifeyi Fırat kıyısındaki Hadîsetü Âne Kalesi hâkimi olan yeğeni Muhâriş'in yanına gönderdi. Tuğrul Bey, İbrâhim Yinal'ın isyanını bastırdıktan sonra Irak'a geri dönünce Arslan Besâsîrî Bağdat'ı terk ederek Dübeyse'nin yanına sığındı. Tuğrul Bey, Kureyş'e haber gönderip halifenin makamına iade edilmesini istedi. Bunun üzerine serbest bırakılan Kâim-Biemrillâh Nehrevan'da Tuğrul Bey tarafından karşılandı (Zilhicce 451 / Ocak 1060). Tuğrul Bey daha sonra Arslan Besâsîrî'yi takip etmek için oradan ayrıldı. Arslan Besâsîrî'nin öldürülmesi üzerine tekrar Bağdat'a dönen Tuğrul Bey için halife bir meclis akdetti ve kendisine hil'at verdi (Safer 452 / Mart 1060). Tuğrul Bey, hanımının ölüm döşeğindeki vasiyetine uyarak halifenin kızıyla evlenmek istedi. Halife başlangıçta muvafakat ettiği halde daha sonra vazgeçince çeşitli yollarla rızâsını almayı başardı. Nikâh Tebriz yakınlarında kıyıldı (13 Şâban 454 / 22 Ağustos 1062), evlilik ertesi yıl gerçekleşti. Bu durum Bağdat'ta sevinçle karşılandı.