

Receb 1338 (21 Mart 1920) tarihinde Mekke'de vefat etti.

Eserleri. 1. *Mevhibetü zi'l-fazl 'alâ Şerhi İbn Hacer 'alâ Muḳaddimeti Bâ-Fazl*. En önemli eseri olup Şâfiî fıkıhına dair Abdullah Bâ-Fazl el-Hadramî'nin *el-Muḳaddimetü'l-Hadramiyye* adlı eseri üzerine İbn Hacer el-Heytemî'nin yazdığı *el-Minhâcü'l-kavîm*'in hâşiyesidir. Endonezya'da fıkıhla ilgili en kapsamlı çalışma olan ve çeşitli baskıları bulunan eser (I-IV, Kahire 1327), pesantrenlerde nâdiren okutulmasına rağmen Cavali âlimler tarafından fetva vermede en çok başvurulan bir kaynak durumundadır. 2. *Menhecü zevî'n-naẓar bi-şerhi Manzûmeti 'ilmi'l-eşer*. Süyûtî'nin hadis usulüne dair eserinin geniş bir şerhi olup Endonezya'da pesantrenlerde hâlâ okutulmaktadır (Kahire 1332). 3. *Neylû'l-me'mûl bi-hâşiyeti Gâyeti'l-vuşûl*. Tâceddin es-Sübki'nin fıkıh usulüne dair *Cem'u'l-cevâmi'* adlı eserinin Zekeriyâ el-Ensârî tarafından *Lübbü'l-uşûl* isimli yapılan ihtisarının yine kendisine ait şerhi *Gâyetü'l-vuşûl* üzerine yazılmış bir hâşiyedir. 4. *İs'âfü'l-muḳâlî' bi-şerhi'l-Bedri'l-lâmi'*. *Cem'u'l-cevâmi'*in Nûreddin el-Üşmûnî tarafından manzum hale getirilmiş şekli olan *el-Bedrü'l-lâmi'*in şerhidir. 5. *el-Fevâ'idü't-Termesiyye fî esânidi'l-kırâ'ati'l-aşeriyye* (Mekke 1330). 6. *el-Bedrü'l-münîr fî kırâ'ati'l-İmâm İbn Keşîr*. 7. *Tenvîrû's-şadr fî kırâ'ati'l-İmâm Ebî 'Amr*. 8. *İnşirâhu'l-fu'âd fî kırâ'ati'l-İmâm Hamza*. 9. *Temîmü'l-menâfi' fî kırâ'ati'l-İmâm Nâfi'*. 10. *Ünyetü't-talebe bi-şerhi Naẓmi't-Tayyibe*. 11. *Kifâyetü'l-müstefid limâ a'lâ li't-Termesî mine'l-esânîd* (Kahire 1332). Tefsir, hadis, fıkıh, usul, alet ilimleri, tasavvuf alanında okuduğu klasik metinlerin müelliflerinden kendi hocalarına kadar uzanan rivayet zincirlerini ihtiva eder. 12. *es-Sikâyetü'l-merziyye fî esmâ'i kütübi aşhâbi-nâ eş-Şâfi'iyye*.

Mahfûz'un ayrıca kelâm, tasavvuf, siyer ve ahlâka dair küçük risâlelerinin bulunduğu ve eserlerinin sayısının yirmiyeye ulaştığı belirtilmektedir. Çalışmalarından bazıları Kahire, Beyrut ve Endonezya'da basılmışsa da çoğu henüz yayımlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Serkis, *Mu'cem*, I, 634; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 528, 816; Abdülhay el-Kettânî, *Fihri-sü'l-fehâris*, I, 503-504; M. Yâsin b. Muhammed el-Fadânî, *Buġyetü'l-mürîd min 'ilmi'l-esânîd*, Mekke, ts., s. 14-16; Ömer Abdülcebbar, *Siyer*

ve terâcimü ba'zi 'ulemâ'inâ fi'l-kami'r-râbi' 'aşer li'l-hicre, Cidde 1403/1982, s. 286-287; Z. Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta 1985, s. 90-91; Muhammad S. H., *Mengenal Pondok Tremas dan Perkembangannya*, Tremas 1986, s. 31-32; M. van Bruinessen, "Mahfuz b. Abd Allah al-Tarmasi", *Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique du XIX^e siècle à nos jours* (nşr. M. Gaborieau v.dğr.), Paris 1992, s. 30-31; Abdurrahman Mas'ud, "Mahfuz al-Tirmisî An Intellectual Biography", *Studia Islamika*, V/2, Jakarta 1998, s. 27-48.



İSMÂİL HAKKI GÖKSOY

MÂHİYET

(المَاهِيَة)

Bir mevcudun

veya ma'dûmun küllî kavramı,
bir varlığın özü, onun kendisiyle
o olduğu şey anlamında felsefe terimi.

Arapça'da "mâ hüve" (Bu nedir?) sorusundan oluşturulmuş yapma (ca'îf) bir isimdir. Tehânevî bu terimin "mâ hiye"den gelmiş olduğu görüşünü zayıf bulur. "Mâ" edatına, nisbet ifade eden "yâ" ile isim yapmak için kullanılan "tâ" harfinin eklenmesiyle oluşan mâhiyyet de mâhiyyet ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. İsmâüddin İbn Arabşah *keyfiyyet*, *kemmiyyet* ve *şahsiyyet* terimlerinin *keyfe*, *kem* ve *şahs* kelimelerinden türetildiği gibi mâhiyyetin de mâ edatından türetildiği görüşünü savunmaktadır. Ancak mâhiyyetin "mâ hüve"den geldiği görüşü yaygın kabul olarak benimsenmiştir (*et-Ta'rîfât*, "mâhiyyetü's-şey" md.; İsmâüddin el-isferâyînî, s. 35-36; Ebü'l-Bekâ, s. 863; Ahmed Negirî, s. 789).

Bir felsefe terimi olarak mâhiyyet somut bir varlığı (mevcut) ne ise o yapan özü ifade etmek için kullanılır. Meselâ somut bir varlık olarak ağacın ne olduğuyla ilgili soru ağaçlar arasında müşterek olan, onları ağaç olmayanlardan farklı kılan bir öze atıfla cevaplandırılır ve buna "ağacın mâhiyeti" anlamında "ağaçlık" denilir. Bu anlamda Eflâtun, somut varlıkların yanında iyilik ve güzellik gibi değerlerin özünü değişmez ve sabit formlardan ibaret, kendi başlarına müstakil varlıklar olan idelerin teşkil ettiğini düşünmüş, somut varlıkların ne iseler o olarak var olmalarını bu ideleri temsil etmelerine bağlamıştı. Ancak Aristo, hocasının sabit ve değişmez form fikrine bağlı kalmakla birlikte idelerin müstakil varlık oldukları görüşünü reddederek mevcudu ontolojik yönden form ve maddeden oluşan bir vahdet şek-

linde kavramış, bunu dört illet nazariyesiyle birleştirip somut varlıkları ne iseler o yapan bu varlıkların kendi içlerinde taşıdıkları formlar olduğu tezini ortaya koymuştur. Bunun yanında yeterince sistematik olmamakla birlikte Aristo, mantığın tanım teorisi içinde bir şeyin ne olduğuyla ilgili sorunun onun ait olduğu cins ve hassa zikredilerek cevaplandırılacağını, böylece elde edilen tanımın o şeyin mâhiyetini ifade edeceğini söylemektedir. Aristo'nun nüve olarak mâhiyyet meselesini ontolojik ve mantıkî cihetlerden söz konusu ettiği söylenebilir. Ancak o, mâhiyyet anlamında birden çok terim kullandığı gibi vücutla mâhiyyeti birbirinden sistematik bir şekilde ayırmamaktadır (Eisler, s. 742; Flach, IV, 1687-1688; Izutsu, s. 132-135; Atay, s. 73-77).

Fârâbî, mâhiyyeti vücuttan tefrik edip varlıkları bu ayırma bağılı olarak inceleyen ilk filozoftur. Fârâbî somut nesnelere bir mâhiyyeti, bir de vücut olduğunu, mâhiyyetin vücuda kurucu bir unsur olarak dahil olmadığı gibi vücudun aynı da olmadığını söylemiş, vücudun mâhiyyete dışarıdan âriz olması gerektiğini savunmuştur. Ona göre bir şeyin vücudunun bizzat kendi mâhiyyeti olması hariç vücut hiçbir zaman bir mâhiyyetin lâzımı olamaz. Bu demektir ki somut nesnelere mâhiyyetleri onları zorunlu olarak var kılmaz; onların mevcut olabilmesi için mâhiyyetlerine dışarıdan varlık verilmesi gerekir. Böyle olunca da mâhiyyetleri vücutlarından tefrik edilebilen somut nesnelere, varlıklarını kendisinden aldıkları ve vücudu mâhiyyetiyle aynı olan bir varlığı tanımadan bu somut varlıkların nasıl mevcut olduğunu açıklamak mümkün değildir. Fârâbî, somut nesnelere üzerinden yaptığı kavramsal tahlille varlıkları mâhiyyeti vücutundan tefrik edilebilen ve edilemeyen olmak üzere iki kısma ayırmakta, birincisine mümkün varlıklar, ikincisine zorunlu varlık demektedir (Izutsu, s. 136-141; Atay, s. 77-81). Fârâbî'nin Aristo'da bulunmayan bu tefrikinin teolojik bir hüviyet kazanarak yaratılış ve yaratana yaratılan arasındaki ilişki meselesi haline gelmesi, Grek düşünürleriyle müslüman düşünürlerin ontolojik sorunlara yönelişlerindeki kaygı farklılığı ile alakalıdır.

İbn Sînâ mâhiyyet-vücut ayırımını ontolojisinin temeli haline getirmiştir. Fârâbî gibi İbn Sînâ da metafiziğin birinci ve nihai nesnesi saydığı somut varlıkları kavramsal bir tahlile tâbi tutar ve bunlarda kurucu iki unsur tesbit eder: Mâhiyyet ve vücut. İbn Sînâ mâhiyyetin vücuttan farkı-

nı en esaslı ontolojik ayırım olarak ortaya koyarken bu ayırımdan kaynaklanan birçok meseleyi de ayrıntılı biçimde incelemiştir. Bu ayırımın ona sağladığı en önemli imkân, yaratıcıyı yaratılardan ayırmaya ve bunlar arasındaki ilişkiyi açıklamaya zemin teşkil etmesidir. Ona göre mâhiyeti vücudundan tefrik edilebilen ve edilemeyen olmak üzere iki varlık kategorisi vardır. Birinci kısma mümkün varlıklar, ikincisine zorunlu varlık denilmektedir. Mümkün olanlar çok olmakla birlikte zorunlu varlık her cihetten bir olmak durumundadır. Zorunlu varlık, bizâtihi varlık olduğu ve varlığı ile mâhiyeti aynı olduğu için mümkün varlıklara varlık vererek onları mevcut kılar (vâhibü'l-vücûd); mevcut kılma ise onların mâhiyetlerine vücut sıfatının verilmesiyle gerçekleşir. Bu tefrik kavramsal bir ayırım olmakla birlikte yine de mâhiyetin varlığıyla ilgili bir soru ortaya çıkarır. Bu sorunun cevabı, mâhiyetler için de benzer bir tefriki veya bir şeyin kendi varlığını öncelemesi gibi bir düşüncüyü akla getirdiği için İbn Sînâ mâhiyetin varlıktan bağımsız olarak kendi başına ele alınabileceğini söylemektedir. Bu yönden mâhiyet ne birdir ne çok, ne küllîdir ne cüz'î, ne mevcuttur ne ma'dûm. İbn Sînâ böylece, mâhiyetlerin ne olduğula ilgili soruyu vücut ve ademe karşı nötr olduğunu söylediği tabii küllî kavramı içerisinde ele alarak mâhiyetin vücut ve ademden fevkinde olduğunu belirlemiş olur (al-Attas, s. 10-18; Izutsu, s. 141-144).

İbn Sînâ'nın mâhiyet konusunda tefrik ettiği, kendisinden sonra daha da sistematize edilerek geliştirilen "üç itibar teorisi"nde mâhiyet meselesinin sadece mantıkî yönden ele alınması yeterli bulunmayıp birinci olarak somut nesnelere somut nesnelere olarak ele alınabileceği, ikinci olarak onların varlığı dikkate alınmadan da haklarında konuşmanın mümkün olduğu belirtilmektedir. Üçüncü cihet ise bir nesnenin sadece zihinde varlığı dikkate alınınca ortaya çıkmaktadır (*eş-Şifa' el-Mantık*, s. 15; Izutsu, s. 144).

Mâhiyet hakkında konuşurken klasik hale gelmiş olan tavır böylece üç ayrı itibar cihetini tefrik eder. Bunlardan birincisi "lâ bi-şartı şey'in" tabiriyle ifade edilir ve bununla meselâ bir canlının mâhiyetinden bahsederken onun ne somut bir nesne olarak dış dünyada varlığı ne de zihindeki varlığı dikkate alınır. Buna "mutlak mâhiyet" adı verilir. Bu anlamda meselâ canlılık sadece canlılıktır. İkincisi "bi-şartı lâ-şey" tabiriyle anlatılır. Bununla da bir şey hakkında konuşurken onun

sadece zihinde varlığı dikkate alınır. Buna "mücerred mâhiyet" denilir. Üçüncü olarak "bi şartı şey'in" mâhiyetlerden söz edilir. Bu durumda mâhiyet dış dünyadaki somut nesnelere ifade eder. Buna "mahlût mâhiyet" adı verilir. Mutlak mâhiyet aynı ve zihni varlık kaydından âzâde olduğu gibi mücerred mâhiyet sadece zihinde, mahlût mâhiyet ise hem zihinde hem dış dünyada mevcuttur (Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 27-32; Ahmed Negirî, s. 790; al-Attas, s. 6-7).

Bunların yanında dil bilimi ve fıkıh usulünde "Bu nedir?" sorusuna verilen cevap, mâhiyet teriminin tabii ve şer'î dili dikkate alan farklı bir kullanım şeklini ifade etmektedir. Dil bilimcileri mâ ile sorulan sorulara verilecek cevapları günlük dilin felsefesi açısından incelemeye yönelmiş, bu çerçevede "mâ" sorusunun cevabını, soruya konu olan şeyin mâhiyeti hakkında bir tasavvur olarak kabul etmişlerdir. Sekkâkî, Arapça'daki mâ sorusunun cevabının dildeki cins tekabül ettiğini belirtmiştir. Teftâzânî, mevcut olmayan şeyler hakkında da konuşma imkânı bulunduğuna işaret ederek hakikati olmayan şeylerin mefhumu bulunabileceğini, bunların dildeki anlamları (cinsler) dikkate alınarak mâhiyetleri hakkında konuşulabileceğini söylemektedir. Cürçânî de dildeki mâhiyet anlayışı ile mantıktaki anlayışın farklı olduğunu belirterek benzer görüşleri ifade etmiştir (Bâbertî, s. 352-353; Teftâzânî, *el-Muhtavvel*, s. 232-233; a. mlf., *Muhtaşarü'l-me'ânî*, I, 209-211). Dil bilimi açısından mâhiyetin ele alışı şekli felsefeden ve müteahhirîn kelâmcılarından farklı olmakta, ayrıca fıkıh ve fıkıh usulünde isimlerin açıklanması sadedinde "Bu nedir?" sorusunun cevabı verilirken mantık ve felsefeden çok, tabii dildeki ve dil bilimindeki kullanım şekli esas alınmaktadır. Mâtürîdî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî örneklerinde görüldüğü gibi bu durum müteahhirîn kelâmı için de geçerlidir (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 166-167; *Tab-suratü'l-edille*, I, 161-165).

Mâhiyet teriminin, "Bir şeyin kendisiyle o şey olduğudur" şeklindeki tanımında geçen "ile" (bi) bağlacının sebep bildirmesi durumunda fâil illetin mâhiyetiyle aynı olduğu ve bir şeyin mâhiyeti denildiğinde onun fâil illetinin kastedildiği intibah ortaya çıkmaktadır. Çünkü vücudu mümkün olan bir şey mevcut olabilmesi için onu icat edecek bir mücade muhtaçtır. O şeyi ademden vücuda getirene "fâil illet" denilmekte, böylece fâil illetin tanımı ile mâhiyetin tanımı örtüşmektedir. Nitekim

İşrâkî tavır, tanımdaki "bi" bağlacının sebebiyet bildirdiği tezinden hareketle mâhiyetin fâil illetle aynı şeyi ifade ettiğini, dolayısıyla vücudun mâhiyeti öncelediği savunmuştur (Hayâlî, s. 22-24; Bihîştî Ramazan Efendi, s. 23-24; Ebü'l-Bekâ, s. 863; Ahmed Negirî, s. 789; Abdülhakîm Siyâlkûtî – Abdullah el-Eyyûbî, I, 76-90; Kalın, s. 138-144).

Mâhiyet, biraz daha geniş anlamıyla bir şeyin ait olduğu mantıkî veya lisanî cinsi ifade etmek için kullanılmaktadır (Ebü'l-Bekâ, s. 752). Ebü'l-Bekâ, ruh sahibi olmayan mevcudat hakkında sorulan "mâ hüve" (Bu nedir?) sorusunun cins ifade ederken ruh sahibi olanlar hakkında sorulan "men hüve" (Bu kimdir?) sorusunun mü-mâselet ifade ettiğini söyler. "Bu nedir?" sorusu, "Bunun cinsi nedir?" sorusunun başka bir şekilde ifadesi olmaktadır. Verilen cevap tabii dildeki cins ile mantıktaki cins tanımına bağlı olarak değişmektedir. Allah'ın mâhiyetinden bahsedilemeyeceği tezini temellendirirken filozofların ve müteahhirîn kelâmcıların O'nun cinsi olmadığını söylemeleri, mâhiyet teriminin mantıktaki cins kavramına tekabül eden kullanımını esas almaktadır. Mantıkta cinsin en önemli özelliklerinden biri fasla ihtiyaç duymasındır. Halbuki Allah hakkında ihtiyaç ima eden bir ifadenin kullanılması uygun görülmemiştir. Fakat dildeki cins terimi söz konusu olduğunda bu kaygı geçerli değildir. Çünkü dilde cins kavramı fasla veya herhangi bir alt unsuru gerektirmez. Bu yönden müteahhirîn dönemi kelâmcıları ve Şerhu'l-Akâ'id'e hâşiye yazan Osmanlı ulemâsı, Allah'ın mâhiyetinden dildeki anlamıyla sadece kendisinden ibaret bir cins olarak bahsedilmesinde sakınca görmezken felâsife ve müteahhirîn kelâmcıları, Allah'ın mâhiyetinden bahsetmenin O'nun hakkında vücut-mâhiyet terkinin aklı getireceğini söyleyerek bunu reddetmişlerdir (Mâtürîdî, s. 166-167; Nesefî, I, 161-165; Hayâlî, s. 56).

Batı Ortaçağ'ında İbn Sînâ ve diğer müslüman filozofların eserleri Latince'ye tercüme edilirken mâhiyet *essentia* ve *ensin* yanında çoğunlukla *quidditas* terimiyle karşılanarak varlık felsefesinin önemli terimlerinden biri haline gelmiştir. Bilhassa küllîlerin varlığı ve bu çerçevede vücut-mâhiyet ayırımı, bunların hangisinin diğerini öncelediği meselesi önemli tartışmalara konu olmuştur. XX. yüzyıl Batı düşüncesinde Martin Heidegger ve Jean Paul Sartre gibi düşünürler, meseleyi insan üzerinde yoğunlaştırarak

insanın vücûdunun mâhiyetini öncelidiği ve insanın mâhiyetini bilfiil oluşturduğu tezini insanın özgürlüğünü ispat etmenin bir gerekçesi olarak kabul etmişlerdir (Eisler, s. 742; Aquin, tür.yer.; Allers, s. 70 vd.).

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "mâhiyye", "mâhiyyetü's-şey" md.leri; a.mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf* (nşr. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî), Beyrut 1998, III, 27-32; *Te'hânevî, Keşşâf*, II, 1313; Aristoteles [Aristo], *Metaphysik* (trc. Friedrich Bassange), Berlin 1990, vr. 1028^a; *Mâtürîdî, Kitâbü't-Teuhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 166-167; *Fârâbî, Kitâbü'l-Hurûf* (nşr. Muhsin Mehdi), Beyrut 1990, s. 165-181; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Manţık (1)*, s. 15; *Gazâlî, Mi'yârü'l-İlm* (nşr. Ahmed Şemseddin), Beyrut 1990, s. 259; *Neseffî, Tebsiratü'l-edille* (Salamé), I, 161-165; *Fahreddin er-Râzî, el-Mebâhîşü'l-meşrûkiyye* (nşr. Muhammed el-Mu'tasim - Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, I, 112-170; *Bâbertî, Şerhu't-Telhiş* (nşr. M. Mustafa Ramazan), Trablus 1983, s. 352-353; *Tef-tâzânî, el-Mu'tavvel*, İstanbul 1310, s. 232-233; a.mlf., *Muhtaşarü'l-me'ânî*, Kum, ts. (Dârü'l-Hikme), I, 209-211; *Hayâlî, Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id*, İstanbul 1308, s. 22-24, 56; *Bihîştî Ramazan Efendi, Hâşiye'tü'l-Bihîştî 'ale'l-Hayâlî* (a.e. içinde), s. 23-24; İsmâüddin el-İsferâyînî, *Hâşiye 'ale'l-Hayâlî*, İstanbul 1249, s. 35-36; *Ebü'l-Bekâ, el-Külliyât* (nşr. Adnân Dervîş – Muhammed el-Misrî), Beyrut 1413/1993, s. 752, 863; *Ahmed Negirî, Düstürü'l-ulemâ*, Beyrut 1997, s. 789-790; *Abdülhakîm Siyâlkûtî – Abdullâh el-Eyyûbî, Havâşiyü'l-'Akâ'id*, İstanbul, ts., I, 76-90, 277-279; R. Eisler, *Handwörterbuch der Philosophie* (ed. Richard Müller-Freienfels), Berlin 1922, s. 742-743; *Thomas von Aquin, Über das Sein und das Wesen* (trc. Rudolf Allers), Frankfurt 1959, tür.yer.; R. Allers, "Nachwort", a.e., s. 69-157; *Philosophisches Wörterbuch* (ed. G. Schischkoff), Stuttgart 1960, s. 648-649; K. Flach, "Wesen", *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (ed. H. Krings v.dgr.), München 1974, VI, 1687-1693; S. M. Naquib al-Attas, *On Quiddity and Essence*, Kuala Lumpur 1990, tür.yer.; T. Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi* (trc. İbrahim Kalin), İstanbul 1995; Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 2001, s. 73-81; İbrahim Kalin, *Mulla Sadra's Theory of Knowledge and the Unification of the Intellect and the Intelligible (ittihâd al-âkil wa'l-ma'qûl)* (doktora tezi, 2003), Washington University, s. 138-144; Hüseyin Avni, "Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye Neşriyatı (İlm-i Kelâm)", *Ceride-i İlmîyye*, sy. 72, İstanbul 1340, s. 2323-2326; R. Arnaldez, "Mahiyya", *Et* (İng.), V, 1261-1263.



TAHSİN GÖRGÜN

MAHK
(المحك)

Mahv kavramının
daha ileri şeklini ifade eden
bir tasavvuf terimi
(bk. MAHV ve İSBAT).

MAHKEME

(المحكمة)

Arapça'da hüküm kökünden mekân ismi olan mahkeme (çoğulu mehâkim) kelimesi sözlükte "hüküm verilen yer, yargılama yeri" anlamındadır. Fıkıh terimi olarak kadıların içinde davalara baktıkları daire ve makamı, daha teknik bir ifade ile kamu hizmeti niteliğindeki yargılama yetkisinin kullanılması için kurulmuş resmî makam ve kurumu ifade eder.

Terimleşme Süreci. Kur'an ve Sünnet'te hüküm kelimesi ve türevleri çok sayıda geçmekle birlikte mahkeme kelimesi yer almamakta, yargılama / muhâkeme hukukuyla ilgili olarak daha ziyade kazâî tasarruflarda bulunacak kişilerin nitelik ve şartlarına ve bunların yargılama esnasında uymaları gereken kurallara temas edilmektedir. İslâm'ın ilk devirlerinde de mahkeme terimi kullanılmayıp yargı kurumunu temsil eden kadı ve "yargı kararı" mânasındaki kazâ / hüküm kelimeleri esas alınarak mahkemeyi karşılayan kavramların üretildiği görülür. Meselâ "bâbü'l-kâdî / ebvâbü'l-kudât, meclisü'l-kâdî / kadâ, bâbü meclisi'l-kâdî / kadâ, meclisü'l-hüküm" mahkemeleri, "dîvânü'l-kâdî, dîvânü'l-hüküm" mahkeme sicil defterlerini, "kâtibü'l-kâdî" mahkeme kâtibini, "velâyetü'l-kâdî / kadâ" yargı gücünü, mahkemelerin görev ve yetkisini, "nasbü'l-kâdî" mahkemelerin kuruluşunu, "mansıbü'l-kâdî" yargı makamını ifade etmek üzere ortaya çıkmış tabirlerdir. Bunlar arasında meclisü'l-kadâ teriminin hem "yargılama mekânı" hem de "mahkeme kurumu ve makamı" anlamına gelecek şekilde daha sık bir kullanımı vardır. Mahkeme kelimesinin terim anlamıyla Kâsânî ve Kâdîhân gibi VI. (XII.) yüzyıl fıkıh âlimlerinin eserlerinde görülmeye başlandığı (*Bedâ'i*, VII, 10; *el-Fetâvâ*, III, 423) ve daha sonraki dönemlerde bu kullanımın giderek arttığı, özellikle XIX. yüzyıldan itibaren mahkeme / mehâkim, mahkeme kâtibi, mahkeme sicil defteri gibi tabirlerin geçtiği görülür. Böylece kâdî / kadâ merkezli olarak oluşturulan terimler yerini tarihî bir süreç içinde hâkim / hüküm merkezli terimlere bırakmıştır.

Tarihî Gelişimi. Eski İslâm devletlerinde hukuk ve adalet işlerine bakan adliye teşkilâtı kâdîkudâtlık, mezâlîm mahkemeleri, kadı mahkemeleri ve bunlara bağlı kuruluşlardan oluşmakta olup zaman içinde bu teşkilât yapılanmasında bazı farklılıklar ortaya çıkmıştır. İslâm'ın

ilk döneminden itibaren mahkemeler genelde tek hâkim usulüyle ve tek dereceli olarak kazâî faaliyette bulunmuş, bu gelenek çağdaşı diğer komşu devletler gibi İslâm devletlerinde de asırlarca varlığını korumuştur. Bununla birlikte tarihî kaynaklar az da olsa bazı mahkemelerin çok hâkimli mahkeme esasına göre çalıştığını kaydetmektedir. İslâm toplumlarının adliye teşkilâtına dair ilk kaynaklardan birinin müellifi olan Vekî' (ö. 306/918), 137 (754-55) yılında Basra kadılığına tayin edilen Ömer b. Âmir es-Sülemî ile Sevvâr b. Abdullah'ın birlikte davalara baktıklarını, Ömer b. Âmir'in mahkeme başkanı olarak taraflarla konuştuğunu, Sevvâr'ın duruşmayı sessizce takip ettiğini kaydetmektedir (*Ahbârü'l-kudât*, II, 55). Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) kendi dönemine kadar mahkemelerin tek hâkimli olduğunu, sadece Abbâsî Halifesi Mansûr devrinde (754-775) beraber görev yapmak üzere Basra kadılıklarına tayin edilen Ubeydullah b. Hasan el-Enbârî ile Ömer b. Âmir'in davalara birlikte baktıklarını söyler (*Târîhu Bağdâd*, X, 307; ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, s. 51, 55). Kaynaklarda ayrıca dört mezhep kâdîkudâtlarının bulunduğu devletlerde karmaşık davalara bu kâdîkudâtlardan meydana gelen bir heyet tarafından bakıldığı kaydedilmektedir (Mahmûd b. Muhammed Urnûs, s. 92).

Hz. Peygamber Medine'de bizzat kendisi davalara bakıyor, bazan da sahâbîlerini görevlendiriyor, Medine dışındaki davalara ise yargı göreviyle gönderdiği kimseler bakıyordu. Davayı kaybeden kişiler kadıların verdiği kararları bir itirazları olduğunda bunu Resûl-i Ekrem'e arz edebiliyor ve o da bu vesileyle verilen kararı inceliyordu. Nitekim Hz. Ali'nin Yemen'de kadı olarak görev yaptığı esnada verdiği bir kararı davayı kaybedenler incelenmek üzere Hz. Peygamber'e getirmiş, Resûlullah da kararı inceledikten sonra isabetli bulup tasdik etmiştir (*Müsned*, I, 77, 152). Hz. Peygamber'den sonra halifeler de kadıların verdikleri kararlara itiraz vukuunda onları inceliyorlardı. Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde Medine'de kadı olarak görev yapan Hz. Ali ve Zeyd b. Sâbit'in verdikleri bir karara davayı kaybeden kişi halife nezdinde itiraz ettiğinde Hz. Ömer kararı incelemiş ve, "Ben senin davana kadı olarak baksaydım senin lehine hüküm verirdim" demiştir. Bu kişi, "Senin benim lehimde hüküm vermeni engelleyecek ne var? Üstelik yetki sende" deyince Hz. Ömer, "Eğer bu kanaate Kur'an ve Resûlullah'ın sünnetinde bulunan açık