

vâî. Necâtî, Rûhî-i Bağdâdî, Nâîfî, Nâbî, Nedîm, Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Şeyh Galib, Enderunlu Fâzîl, Leylâ Hanım ve Hüznî'dir. Türk edebiyatında en fazla müstezad yazan şair kırk beş adet şiiriyle Müstakimzâde'dir. Hüseyin Ayvansarâyî'nin muhtelif şairlerden edlediği *Eş'âr-nâme-i Müstezâd* adlı bir eseri vardır (İÜ Ktp., TY, nr. 5466). Tanzimat'tan sonra müstezada rağbet eden sanatçıların başında Abdülhak Hâmid ve Servet-i Fünûn edebiyatçıları gelmektedir. Vezin, şekil ve kafiye özelliklerinde birçok değişiklik yapılarak ziyade mısraların düzenli düzensiz dağılımlarıyla müstezadlar yazılmıştır. Böylece müstezad geniş müstezad, serbest müstezad basamaklarından geçerek özellikle II. Meşrutiyet'in ardından hece vezni-ne de uygulanmış, Türk şiirinin serbest nazma doğru gelişmesine yol açmıştır. Müstezadların bazıları bestelenmiştir (ayrıca bk. *DİA*, IX, 407).

BİBLİYOGRAFYA :

Hüseyin Ayvansarâyî, *Eş'âr-nâme-i Müstezâd*, İÜ Ktp., TY, nr. 5466, tür.yer.; Ahmed Talat [Onay], *Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev'i*, İstanbul 1928, s. 58-60, 82-83, 87-90; Tâhirülmevlevî, *Edebiyat Lügati*, İstanbul 1973, s. 110-111; Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1973, s. 74-75; Celâleddin Hümmâî, *Fünûn-i Belâgat ve Şanâ'ât-ı Edebî*, Tahran 1363 hş., I, 220-221; Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Ankara 1983, s. 204-207, 312-313, 355-358, 360, 385-389; İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Ankara 1989, II, 208-209; Haluk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı: Nazım Şekilleri ve Aruz*, İstanbul 1994, s. 33-38; Muvaffak Eflatun, *Türk Edebiyatında Müstezad* (yüksek lisans tezi, 1997), Kırkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Yeni Bulgular Işığında Müstezad", *Türklük Bilimi Araştırmaları*, sy. 18, Niğde 2005, s. 83-102; Sirûs-i Şemîsâ, *Envâ'-ı Edebî*, Tahran 2000, s. 305; Doğan Kaya, *Aşık Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul 2000, s. 47-77; Mehmet Deligönül, "Müstezad", *TDAY Belleteri* (1972), s. 93-102; Ferâmûz Güderzi, "Nazârî Müstezâd der-Şîr-i Fârsî", *Hüner ü Merdüm*, sy. 140-141, Tahran 1353 hş., s. 36-42; Pakalın, II, 633; Munibur Rahman, "Mustazâd", *EP*² (İng.), VII, 754; Mustafa İsen, "Müstezad", *TDEA*, VI, 483-484; Ömer Faruk Akün, "Divan Edebiyatı", *DİA*, IX, 407.



FİLİZ KILIÇ

MÜSÜL

(المسؤل)

Genellikle Eflâtun'un ideler kavramı karşılığında kullanılan felsefe terimi.

Sözlükte "örnek" anlamına gelen misâl kelimesinin çoğulu olan müsül kelimesi, Eflâtun felsefesinden bahseden çeşitli metinlerin İslâm dünyasında Arapça'ya ter-

cümesinin ardından hem tekil hem çoğul olarak "fizikî nesnelere asılları, ilk örnekleri" mânasında kullanılmıştır. Misal teriminin eski Yunan dilindeki karşılığı *eidōs*-tur (çoğulu *eidē*). Bu kelime Homeros'tan Eflâtun dönemine kadar "görünüş, biçim; mahiyet; tip, tür; fikir" anlamlarına geliyordu. Felsefe terminolojisinde merkezî bir yere sahip olan *ide* (*idea*) kelimesi de aynı kökten gelmektedir. Osmanlı düşüncesinde de bu kavramı ifade etmek için misal yahut müsül teriminin kullanıldığı görülmektedir.

Eflâtun'un varlık ve bilgi problemini temellendirmek amacıyla kullandığı bu kavramın kökenleri, Sokrat'ın sofistlerce savunulan rölativist anlayışa karşı ahlâkî değerlere ait tümel tanımlara ulaşmak istemesinde aranmaktadır. Eflâtun'a göre ideler, değişime uğrayan fizikî nesnelere mukabil değişmez olan varlıklar alanını temsil etmek üzere epistemolojik bir önem taşır. Çünkü filozofa göre duyulur olanın ötesinde sabit ve süreklilik arzeden bir gerçeklik söz konusu olmadıkça bilgiyi temellendirmek mümkün değildir. İdealar akıl aracılığı ile bilinir; ancak insanın dünyadaki varlığından önce tanıdığı ideaları yeniden hatırlaması yahut aşk yöntemiyle idealara yönelip onlara yakınlaşması da bilme şekillerine dahildir. Ontolojik anlamına gelince, ideler duyulur nesnelere varlık sebebi olup fizikî nesnelere idealardan pay alarak varlık kazanır. Dolayısıyla her fizikî nesne, kendi ezeli ilk örneğinden sanatkârca bir taklit etkinliğiyle çıkarılmış imgeden ibaret olup her biri en yüce sanatkâr olan Tanrı'nın eseridir. Duyulur nesnelere aralarındaki karşıtlığı ifade eden şey ise idealara ait varlığın fizik ötesi niteliğidir. Bu fikre paralel olarak ideler akledilir yerde yani akledilir âlemde ezeli ve aşkın varlıklar olarak bulunur (Peters, s. 46-51)

İdealar teorisine en köklü ve sarsıcı eleştiri Eflâtun'un öğrencisi Aristo'dan gelmiştir (*Metaphysics*, 987^a-988^a, 990^a-993^a, 1078^b-1080^a). Aristo'nun eleştirisindeki hareket noktası ideaların birer form olarak Tanrı, gök akılları ve insana dışarıdan gelen aktif akıl hariç tutulursa maddeden ayrı bir cevhere sahip bulunmadığı tezidir. Filozofa göre *eidōs*, madde ve sûretten oluşan bütün cevherlerin formel sebebi ve aynı zamanda bir var olanın akledilir özüdür. Dolayısıyla bir şeyin bilinmesi, onun *eidōs* ile ifade edilebilecek olan kavramsal gerçekliği olup bu kavram zihin dışında bağımsız bir varlığa sahip değildir. Daha sonra gelişen Yeni Eflâtuncu felse-

fe içinde ideaların Tanrı'nın tasavvurları olduğu ileri sürülmüş (meselâ bk. Plotinus, s. 209-210), ancak onların maddeyi biçimlendirmeye yönelik içkin formel sebepler olarak da görülmesi bu çelişkiyi aşmaya yönelik tartışmaların sürmesine yol açmıştır.

Câlinûs (Galenos) tarafından kaleme alınan *Timaios* diyaloguna ait *Cevâmî'ü Kitâbi Timâvis* adlı günümüze ulaşmış bir özetle Eflâtun'un *idea* kavramına açık bir atıf yer almakta, âlemin yaratılışında bir taraftan yaratıcıya, diğer taraftan O'nun yöneldiği ideal model yahut ilk örneğe nisbeti olan bir gayenin bulunduğu belirtilmektedir (Abdurrahman Bedevî, *Eflâtun fi'l-İslâm*, s. 90). Plotin'in *Enneades* adlı eserine dayanan, fakat yanlışlıkla Aristo'ya atfedilmiş bulunan *Eşûlücyâ* (*Theologia*) adlı eser ise Eflâtuncu idealar teorisinin ele alındığı bir başka önemli metindir. Kitapta idealar terimini ifade etmek üzere ilk örneklerin yanında form (*sûret*), varlık (*ânniyye*) ve cevher terimleri de kullanılmaktadır. Meselenin ele alındığı çerçeve ise eserin adıyla paralel biçimde teolojik bir nitelik taşımaktadır. Bu çerçeve Tanrı'nın aklî ve fizikî âlemleri yaratmasıyla ilgilidir ve müellif ısrarla Tanrı'nın bu âlemlere varlık vermeden önce herhangi bir sanatkâr gibi düşünüp taşınma, tasarlayıp planlama gibi zihinsel bir faaliyet içine girmedini vurgulamaktadır. Bunun anlamı ideaların Tanrı'nın soyutlama faaliyetinin bir ürünü olmadığıdır. Çünkü müellife göre Tanrı'nın varlığı yalnızca her şeyin doğrudan sebebi değil aynı zamanda her şeyin ilk örneğidir. O'nun varlığından ışık alarak ilk varlık kazanan form akıllar ve nefislerin yer aldığı yüce âlem olup ondan da aşağı âlem ve içindeki duyulur nesnelere sırasıyla türemektedir. İdealar açısından daha belirgin vurgu ise aşağı âlemde her ne varsa yüce âlemde de onun saf, katıksız formlarının bulunduğu şeklindedir (Abdurrahman Bedevî, *Eflâtun 'inde'l-Arab*, s. 158-164).

İslâm felsefesinde idealar kavramının bir problem olarak ele alınmaya başlamasında *Eşûlücyâ* metninin belirleyici rolü olmuştur. Fârâbî, Eflâtun ve Aristo'nun görüşlerini uzlaştırmak için kaleme aldığı risâlesinde Eflâtun'a ait idealar teorisinin kısa bir tanımını yaptıktan sonra Aristo'nun *Hurûfî* (*Metafizika*) adlı eserindeki itirazlarına yer vermektedir. Kitapta ele alınan problem *Eşûlücyâ*'nın Aristo'nun eseri sanılmasıyla ilgiliydi ve böyle büyük bir filozof, iki ayrı eserinde idealar hakkında

MÜSÜL

birbirine çelişen fikirler ileri sürmüş olamazdı. Fârâbî, idealer kavramını Tanrı'nın zâtındaki sûretler veya ilâhî misaller olarak yorumlamak suretiyle görünen çelişkiyi aşmaya çalışmıştır. Filozofa göre problemin özü, idealer ve akîl âlem hakkında Eflâtun'un kastını açacak biçimde fizikî bir terminoloji kullanılmasıdır. Halbuki Eflâtun teorininin gerçek anlamı idealerin Tanrı'nın zâtındaki ezeli sûretler olmasıdır ve bu düşünce Aristo felsefesi ile çelişmemektedir (*el-Cem*^c, s. 105-109).

Buna karşılık İbn Sînâ Aristo gibi idealer teorisini eleştirmiştir. Filozof *eş-Şifâ*² adlı ansiklopedik eserinin *el-İlâhiyyât* kitabında idealerle ilgili bu yaklaşımını Pisagorcu matematiksel ilkeler kavramına yönelttiği eleştiriye paralel biçimde ortaya koymaktadır. İbn Sînâ'ya göre gerek idealer gerekse matematiksel ilkeler hakkındaki bu yanlış teoriler felsefî ilimlerin henüz olgunlaşmadığı dönemlerin ürünüdür. Buna göre felsefî düşüncenin ilk evrelerinde fizikî ve matematikçilerin içine düştüğü bir zihin karışıklığının eseri olarak kavramların ontolojik bir gerçekliğe sahip olduğu sanılmıştır. Meselâ insanlık kavramının anlamından biri duyulur ve değişime tâbi olan, diğeri akledilir, soyut, değişmez ve ezeli olan iki insanın var olduğu sonucu çıkarılmış ve ikincisi için ayrı, ilk örnek varlık terimleri kullanılmıştır. Bu şekilde fikir yürüten filozoflar açısından insan aklının bilgisine konu olan gerçeklik, oluşup bozulan fizikî nesnelere karşılık onlara ait olan ayrı formlardır. İbn Sînâ'ya göre söz konusu yanılmanın her şeye rağmen olumlu sonuçları da doğmuş, bu hata vesilesiyle felsefî yaklaşımın soyut kavramlara daha belirgin biçimde yönelmesi mümkün olmuştur (*eş-Şifâ*² *el-İlâhiyyât* [1], s. 310-324).

İslâm felsefesinde Eflâtuncu idealerin savunulduğu ve merkezî bir önem kazandığı sistem İsrâkîlik'tir. Şehâbeddin es-Sühreverdi'nin geliştirdiği nurlar hiyerarşisi en yüce mertebesinde Tanrı'nın bulunduğu, daha sonra hâkim nurlar (*el-envârü'l-kâhire*) diye anılan gök akılları silsilesiyle devam etmektedir. Ontolojik boylam düzeyleri olarak anılan akıllara karşılık hiyerarşinin yatay boyutunda enlem düzeyleri bulunmaktadır. Enlem düzeylerindeki nurlar türlerin ilkeleri adını almakta olup birden Eflâtuncu idealere, öte yandan meselâ su türü için "hurdâd", ateş türü için "ürdîbihişt" gibi isimlerle anılan Zerdüşti meleklerle karşılık gelmektedir. Ceb-râil'in insan türünün aslı kabul edildiği örneğindeki gibi İslâmî melekîyyât da bu sistemle bütünleştirilmiştir. Bir türün ilkesi


tikellerin varlığından soyutlama ile çıkarılan zihni bir kalıp değildir. Çünkü köklü İsrâkî geleneğe göre yüce olan aşağı olan dan hâsil olmaz. Bu sebeple idealer, Meşşâî felsefenin aksine, çokluk ifade eden tikellerin zihindeki birliğini ifade eden tümel kavramlar değil zihin dışında varlığa sahip, tümel nitelikleri birer ontolojik ilke olmakla ilgili nurlardır. Türlerin bu ilk örnekleri boylam düzeylerindeki akıllar gibi birbirinden türemez; kendilerinden türeyen yönetici nurlar ise türlerle onların ilişkeleri arasında vekil rolü oynar. Sühreverdi'ye göre mademki Aristocu filozoflar dış dünyada mevcut olan nesnelere ait formların insan zihninde de birer araz biçiminde varlığa sahip olduğunu kabul etmektedirler, o halde bu formların akîl âlemde kendi varlıklarıyla kâim bulunan mahiyetler olarak var olduğunu da kabul etmek durumundadırlar (*Hikmetü'l-İsrâk*, II, 92-93, 155-161). Sühreverdi, Eflâtuncu idealerle aynı olmayan bir başka müsülden daha söz etmektedir. Filozofun Eflâtuncu idealerin akıl âlemiyle fizikî mekân arasında "askıda duran formlar" diye zikrettiği bu misaller, Eflâtun'un idealeri gibi sabit ve sırf nûrânî gerçeklikler olmayıp bazısı karanlığa ilişkin olan, bazıları da ışık alan formlardan ibarettir. Bu misaller tıpkı aynada yansıyan görüntüde olduğu gibi hayal gücünde gerçekleşir. Dolayısıyla bu formlar, hayal gücünün ürettiği değil bu gücün dışındaki bir âlemde bulunan ve görüntüleri bu güçte yansıyan misallerdir. İki boyutlu olan bu görüntüler mahiyetlerin eksik bir yansımасыndan ibarettir. Onlara hayalî olarak varlık ve görünüş kazandıran feleklere ait yönetici nurlardır. Bu misallerin bulunduğu varlık düzeyi soyut gölgeler yahut hayaller âlemi olarak adlandırılır. Cin ve şeytan diye adlandırılan varlıklar da bu misallerin birer ürünüdür. Ara âlemde yaşayan bazı ışıklı ruhlar felekler hiyerarşisine karşılık gelen bir melekler tabakası oluşturur. Peygamberlere özgü rû'yet deneyimleri bu âlemle de ilgilidir ve onların sözünü ettiği cismanî haşre ilişkin mutluluk ya da mutsuzluk şeklindeki bütün uhrrevî yaşantılar da bu âlemde gerçekleşir (*a.g.e.*, II, 211-216, 230-235, 240-241). Bu fikirlerin filozoftan sonraki ilk gelişimi açıklaması Sühreverdi'nin sadık izleyicisi *Hikmetü'l-İsrâk* şârihi Şehrezûrî tarafından ortaya konacaktır (*Resâ'ilü's-şecereti'l-ilâhiyye*, III, 361 vd.).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin varlık ve bilgi anlayışında "ruhanî varlıklarla cismanî nesnelere arasındaki ara âlem (berzah)" şeklinde tanımlanan bir misal yahut hayal âle-

mi kavramı mevcuttur. Ancak onun sisteminde merkezî bir yere sahip olan ve yaygın şekilde asfî unsurlarla (ilk örnekler) karşılanan "a'yân-ı sâbite" tabirinin Eflâtuncu idealere tekabül edip etmediği tartışılmıştır. Bazı uzmanlar düşünürün sisteminde Eflâtuncu idealere a'yân-ı sâbiteden daha çok ilâhî isimler kavramının karşılık gelebileceğini (Chittick, s. 84), bazıları da muhtemel Eflâtuncu tesirlerden söz etmekle birlikte a'yân-ı sâbitenin esas itibarıyla ilâhî ilimdeki tikel gerçeklikleri ifade ettiğini ve dolayısıyla Eflâtun'un tümel nitelikli idealerine tam anlamıyla tekabül etmeyeceğini (Ebü'l-Alâ Afifî, s. 270-271) ileri sürmüştür. İslâm düşünce geleneğinin daha sonraki sentez dönemlerinde Cürçânî gibi müellifler, esasen yalnızca zihinsel varlık sayılması gereken soyut kavramların zihnin dışında da mevcut olduğunu ileri süren Eflâtuncu görüşü açık şekilde reddederken (*Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 30-32) Molla Sadrâ gibi düşünürler, Eflâtuncu idealerin varlığını İbn Sînâ'nın eleştirileri karşısında sonuna kadar savunmuştur (*el-Hikmetü'l-müte'âliye*, II, 46 vd.; ayrıca bk. *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, s. 154 vd.).

En eski nüshası 833 (1429-30) yılında Bursa'da istinsah edilen ve müellifi henüz tesbit edilemeyen *Risâle fi'l-müşülî'l-âkliyyeti'l-Eflâtuniyye ve'l-mu'allakati'l-hayâliyye* adlı bir yazmadan Eflâtuncu idealer teorisinin nisbeten erken tarihlerde Osmanlı düşünce çevrelerine girdiği anlaşılmaktadır. Metinde idealerin varlığını savunan felsefî açıklamalara yer verilmekte, karşı görüşlerin geçersizliği dile getirilmekte, "ideal" anlamındaki müsülün "hayal âlemindeki formlar" anlamındaki müsülden farkı ve tasavvufî varlık öğretisiyle alakası ortaya konmaktadır. Geç dönem Osmanlı düşünce adamlarından Kasabbaşızâde İbrâhim'in telif ettiği *Risâle tete'allaku 'alâ beyânî'l-müşülî'l-Eflâtuniyye ve'l-müşülî'l-mu'allaka ve'l-farkı beynehümâ* adlı eser de müsül teriminin yukarıda zikredilen iki anlamı arasındaki farka işaret etmektedir. Buna karşılık Gözübüyükzâde İbrâhim Efendi'nin kaleme aldığı *Risâle fi tahkiki'l-müşülî'l-Eflâtuniyye* adlı metinde Cürçânî'nin tutumuna paralel biçimde soyut kavramların zihnin dışındaki varlığı reddedilmektedir. Son ikisi kısa risâlelerden ibaret olan bu üç eserin bir arada neşri *el-Müşülü'l-âkliyyeti'l-Eflâtuniyye* adıyla ve etrafli bir giriş eşliğinde Abdurrahman Bedevî tarafından gerçekleştirilmiştir (Küveyt-Beyrut 1947).

BİBLİYOGRAFYA :

Eflâton, *Phaedo*, 65^{a-e}, 72^e-77^d, 103^b-104^a (*The Dialogues of Plato* içinde, trc. B. Jowett), Oxford 1875, I, 437-438, 446-453, 482-485; a.m.f., *Ti-maeus*, 30^{c-d}, 51^b-52^d (*The Dialogues of Plato* içinde), III, 613-614, 633-635; a.m.f., *The Republic*, 504^e-509^c, 532^{a-b} (*The Dialogues of Plato* içinde), III, 390-397, 420-421; a.m.f., *Parmenides*, 130^a-135^{b-c} (*The Dialogues of Plato* içinde), IV, 163-170; Aristoteles, *Metaphysics*, 987^a-988^a, 990^a-993^a, 1078^b-1080^a (*The Works of Aristotle* içinde, trc. W. D. Ross), Oxford 1952, I, 505-506, 508-511, 610-611; Plotinus, *The Six Enneades*, V, 1, 4 (trc. Stephen MacKenna – B. S. Page), Chicago 1952, s. 209-210; Fârâbî, *el-Cem' beyne re'yyeyi'l-hakimeyn* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1985, s. 97, 105-109; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlahiyyât (1)*, s. 310-324; Şehâbeddin es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk* (nşr. H. Corbin, *Opera metaphysica et mystica* içinde), Tahran-Paris 1952, II, 92-93, 155-161, 211-216, 230-235, 240-241; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-şecereti'l-İlahiyye* (nşr. M. Necip Görgün v.dğr.), İstanbul 2004, III, 361-402; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Kum 1991, III, 30-32; Sadreddin-i Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a*, Kum, ts. (Menşûrât-ı Mustafavî), II, 46-81; a.m.f., *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye fi'l-menâhici's-sülûkiyye* (nşr. Seyyid Celâled-din Âştîyânî), Meşhed 1360 hş., s. 154-178; F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms*, New York-London 1967, s. 46-51; Abdurrahman Bedevî, *Eflûtin 'inde'l-Arab*, Küveyt 1977, s. 158-164; a.m.f., *Eflâtin fi'l-İslâm*, Beyrut 1402/1982, s. 90; a.m.f., *el-Müşûlû'l-akliyyetü'l-Eflâtuniyye*, Küveyt-Beyrut 1947, tür.yer.; W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, New York 1989, s. 14-16, 84, 117-118, 229; Ebü'l-Alâ Affî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2000, s. 259-271. 

İLHAN KUTLUER

MÜŞÂ'

(المشاع)

Müşterek bir malda
paydaşların belirli oranlardaki
hisselerini ifade eden bir terim.

Sözlükte “yaymak, dağıtmak” anlamındaki *işâ'a* masdarından türeyen ve “yaygın halde bırakılmış, taksim edilmemiş” mânasına gelen *müşâ'* kelimesi fıkıhta taksim edilmemiş müşterek maldaki hisseyi belirtmek için kullanılır. Bu hisselerin *müşâ'* ya da *şâi'* (şâyi) diye nitelendirilmesi üçte bir, beşte iki gibi oranlarla ortak malın her parçasına ve zerrisine yayılmış, *Mecelle*'nin ifadesiyle “sârî ve şâmil” (md. 139) olduğunun kabul edilmesi sebebiyledir. Bir malın bu şekilde hisseli olmasına *şüyû'* (işâa) denilir. *Mecelle*, *müşâ'* terimini “hissas-ı şâyiayı hâvi olan şey” (şâyi payları ihtiva eden eşya) (md. 138) şeklinde tarif ederse de gerçekte bu kelime, müşterek mülkiyete konu olan malın bütününe değil sadece söz konusu edilen hisseyi belirtir (Ali

Haydar, I, 232-233); ancak bazan mecaz yoluyla malın tamamı için kullanıldığı da olur.

Tek kişi mülkiyetinde bir eşyaya sadece bir kişi sahipken müşterek (hisseli, paylı) mülkiyette aynı malın birden çok mâlikli vardır; fakat mâliklerin hisseleri o malın muayyen bir kısmı üzerinde kurulmuş (müteayyin) değildir. Meselâ müşterek mülkiyete konu olan bir evin odaları, kirışleri, çivileri, taşları vb. her cüzü ve zerrisi, payları oranında hissedarların hepsine aittir. Bundan dolayı müşterek mülkiyet çağdaş yazarlar tarafından şâyi mülkiyet olarak da adlandırılır (Ali el-Haffî, s. 157). Kara Avrupası hukuklarında görülen ve birlikte mülkiyetin diğer bir türünü oluşturan iştirak halinde mülkiyette de (el birliği mülkiyetinde) bir eşya üzerinde aynı anda birden çok kişiye ait bir mülkiyet hakkı söz konusu olmakla birlikte bu hak fiziksel veya zihinsel olarak paylara bölünmemiştir. Bu husus 4721 sayılı yeni Türk Medenî Kanunu'nda, “El birliği mülkiyetinde ortakların belirlenmiş payları olmayıp her birinin hakkı ortaklığa giren malların tamamına yaygındır” şeklinde ifade edilmiştir (md. 701). Müşterek mülkiyette mâlikler arasındaki birlik bu mülkiyetten ötürü vücut bulurken iştirak halinde mülkiyette ortaklık mülkiyetten önce mevcuttur ve mülkiyete iştirak halinde mülkiyet vasfını bu ortaklık vermektedir. Cermen hukukundan gelen ve hukukî mahiyeti tartışmalı olan bu mülkiyet türü İslâm hukukuna yabancıdır (ayrıca bk. **ŞİRKET**).

İslâm hukukunda “şirket-i milk” terkiyle karşılanan müşterek mülkiyet şâyi hisseli bir mülkiyeti ifade etmekle birlikte fıkıhta şüyü ve müşâ' ile şirket terimleri farklı bağlamlarda kullanılır. Müşterek malın tamamını ilgilendiren işlemler ve ortakların karşılıklı hak ve sorumlulukları şirket terimi çerçevesinde ele alınırken müşterek malın özellikle şâyi hissesi üzerindeki satım, kira, rehin vb. tasarrufların geçerlilik durumu incelendiğinde müşâ' ve şüyü terimlerine başvurulur.

Şâyi hisseli bir malın bütünü üzerinde mâlikler ortak iradeleriyle her türlü tasarrufta bulunabileceği gibi (*Mecelle*, md. 431, 1069, 1192) paydaşlardan her biri de kendi hissesi üzerinde mâlik sıfatıyla serbestçe tasarrufta bulunma hakkına sahiptir. Buna karşılık paydaşlar kendi hisselerinin menfaat ve semelerine mâlik iken diğer paydaşların hisselerine nisbetle üçüncü kişi durumundadır. Bu ilke doğrultusunda paydaşların her biri kendi hissesini diğer hissedarın / hissedarların iznini almaksızın

başkasına satabilir (*Mecelle*, md. 215, 1088); fakat bu durumda diğer hissedar / hissedarlar şüfa hakkına sahip olur. Yine müstakil mülkiyette mâlik malını satarken 1/3 gibi müşâ' bir payı istisna edebilir. Zira bu durumda mebi' bilinir olma şartını taşımakta ve ayrıca tayine ihtiyaç bulunmamaktadır. Hissenin müstakil biçimde teslimi ve kabzi mümkün olmadığı ve işlemin sonuçları sadece bu pay üzerinde gösterilemediği için müşâ' payın kira, rehin, hibe gibi bazı akidlere konu edilmesi özellikle Hanefî doktrininde geçersiz sayılmış veya bu tür tasarruflara sınırlı olarak imkân tanınmıştır.

Hanefî mezhebinde esas alınan Ebü Hanîfe'nin ictihadına ve Hanbelî mezhebinde sahih kabul edilen görüşe göre şâyi hissenin paydaşlar dışındaki kişilere kiralınması câiz değildir (*Mecelle*, md. 429); böyle bir işlem bazı Hanefîler'ce bâtil, mezhepte esas alınan görüşe göre ise fâsiddir. Zira icârede amaç kiracının kiralanan eşyadan faydalanmasıdır; şâyi hissenin diğer paydaşları ayrı olarak teslimi ise mümkün olmadığından (Kâsânî, IV, 187; Buhûtî, III, 546) akid konusu menfaat istifadeye elverişli bulunmamaktadır. Hisseyi kiralayan kişinin diğer hissedarlar / hissedarlarla mühâyee yaparak maldan istifade etmesi mümkün görünse de bu onların kiracıyla mühâyee akdi yapmaya zorlanması anlamına gelir. Şâyi hissenin paydaşa kiralınması ise sahihtir. Yine mühâyee akdi sonrasında hissedarların kullanımına tahsis edilen yerlerin paydaş veya üçüncü kişilere kiralınması geçerlidir. Zira bu durumda kira konusu malın tamamı diğer paydaşın / paydaşların hakkından alınmış olarak kiralayan kişiye teslim edilmekte ve kullanım açısından şüyü da bulunmamaktadır (Ali Haydar, I, 706-708). Şüyü akidden sonra meydana gelirse -başta sağlam olarak kurulan akidle kabz tamamlandığı için meşhur görüşe göre kira akdi geçerliliğini korur (Kâsânî, IV, 188-189; Osman b. Ali ez-Zeylâ, V, 126; *Mecelle*, md. 430). Hanefîler'den Ebü Yûsuf ve İmam Muhammed ile Şâfiî ve Mâlikîler'e göre ise müşân üçüncü kişilere kiraya verilmesi işlemi geçerlidir.

Hanefî doktrininde rehin akdiyle elde edilen zilyedlik aynı hak olarak değerlendirildiği için (bk. **MİLK**) bu tür zilyetliğin müşterek mülkün sadece bir kısmında kullanılması mümkün değildir (Kâsânî, VI, 138; Şehâbeddin ez-Zencânî, s. 204-205). Zira zilyedlik ancak belirli bir ayn üzerinde kurulabilir. Dolayısıyla müşân rehnedilmesi geçersizdir; Hanefîler'in bir kısmı bunu