

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (HADİS)
ANABİLİM DALI

SERAHSÎ'DE HADİS, SÜNNET VE METİN TENKİDİ

(Doktora Tezi)

Hazırlayan:

Aizada TASHTANOVA

Ankara 2023

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (HADİS)
ANABİLİM DALI

SERAHSÎ'DE HADİS, SÜNNET VE METİN TENKİDİ

(Doktora Tezi)

Hazırlayan: Aizada TASHTANOVA

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM

Ankara 2023

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (HADİS)
ANABİLİM DALI

SERAHSÎ'DE HADİS, SÜNNET VE METİN TENKİDİ

(Doktora Tezi)

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Enbiya Yıldırım

Tez Jürisi Üyeleri:

Adı-Soyadı	İmzası
Prof. Dr. Enbiya Yıldırım	
Prof. Dr. İbrahim Maraş	
Prof. Dr. Ahmet Yıldırım	
Doç. Dr. Ferhat Gökçe	
Doç. Dr. İlyas Canikli	

Tez Sınavı Tarihi: 17.01.2023

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM'ın danışmanlığında hazırladığım “SERAHŞİ'DE HADİS, SÜNNET VE METİN TENKİDİ (Ankara2023)” doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

17.02.2023

Aizada Tashtanova

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR	VI
ÖNSÖZ	VII
GİRİŞ	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ	1
2. ARAŞTIRMANIN SINIRLARI	2
3. ARAŞTIRMADA İZLENEN YÖNTEM	2
BİRİNCİ BÖLÜM: SERAHSÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE İLMÎ KİŞİLİĞİ	4
1. HAYATI	4
1.1. Doğumu	4
1.2. Hocaları	6
1.3. Talebeleri	7
1.4. Hapis Hayatı	8
1.4.1. Dönemin Kültürel Durumu	8
1.4.2. Dönemin Siyasî Durumu	10
1.4.3. Hapse Girmesinin Muhtemel Nedenleri	13
1.4.4. Hapsin Başlangıcı ve Sonu	20
1.4.5. Hapis Şekli ve Safhaları	21
1.4.6. Hapiste İmlâ	24
1.4.7. Hapisten Çıkışı	26
1.5. Vefatı	28
2. ESERLERİ	29
2.1. Şerhleri:	31
2.1.1. <i>Mebsût (I-XXX)</i>	31
2.1.2. <i>Usûlü's-Serahsî (I-II)</i>	31
2.1.3. <i>Şerhu'l- Câmi'i's-Sagîr</i>	32
2.1.4. <i>Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebîr</i>	32
2.1.5. <i>Şerhu's-Siyeri's-Sagîr</i>	32
2.1.6. <i>Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr(I-IV)</i>	32
2.1.7. <i>Şerhu Ziyâdâtî'z-Ziyâdât</i>	37
2.1.8. <i>Şerhu Muhtasari't-Tahâvî (I-V)</i>	38
2.1.9. <i>Şerhu Kitabi'n-Nafakât</i>	38

2.1.10. <i>Şerhu Edebi'l-Kâdî</i>	38
2.1.11. <i>Şerhu Kitâbi'l-Kesb</i>	38
2.1.12. <i>Şerhu Kitâbi'r-Radâ</i>	39
2.2. Diğer Eserleri.....	39
2.2.1. <i>Sıfatü Eşrâti's-Sâ'a ve Makamâti'l-Kıyâme</i>	39
2.2.2. <i>el-Fevâidü'l-Fıkhiyye</i>	40
2.3. Mebsût'un Genel Değerlendirilmesi.....	40
2.3.1. Eserin Türü ve Muhtevası.....	42
2.3.2. Eserin Önemi.....	43
2.3.3. Eserin Yazıldığı Tarihler.....	45
2.3.4. Eserin Hadis Kaynakları.....	47
2.3.5. Eserin Diğer Kaynakları.....	48
2.4. Serahsî'nin Hanefî Mezhebindeki Yeri.....	50
İKİNCİ BÖLÜM: SERAHSÎ'NİN “SÜNNET” VE “METİN TENKİDİ” ANLAYIŞI	53
1. SÜNNETİN TANIMI ve KISIMLARI.....	53
2. HABERİN KISIMLARI VE BİLGİ DEĞERLERİ.....	57
2.1. Mütevatir Haber ve Tanımı.....	57
2.1.1. Mütevatir Haberin Bilgi Değeri.....	58
2.2. Meşhûr Haber.....	61
2.2.1. Meşhûr Haberin Bilgi Değeri.....	62
2.3. Haber-i Vâhid.....	64
2.3.1. Haber-i Vâhid'in Delil Oluşu.....	64
2.3.2. Haber-i Vâhid'in Amel Edilmesi.....	66
2.3.3. Haber-i Vâhid'in Bilgi Değeri.....	67
2.4. Haber-i Vahidin Kabul Şartları.....	68
2.4.1. Haberleri Hüccet Olan Râvîler.....	68
2.4.1.1. Ma'rûf Râvî.....	68
2.4.1.2. Mechûl Râvî.....	70
2.4.2. Râvide Bulunması Gereken Şartlar.....	71
2.4.2.1. Akıl.....	71
2.4.2.2. Zabt.....	71
2.4.2.3. Adalet.....	72
2.4.2.4. Müslüman Olmak.....	73
3. HABER-İ VÂHİDDE İNKİTÂ / METİN TEKİDİ.....	73

3.1. Zâhirî İnkıtâ/Mürsel Hadis	74
3.2. Manevî İnkıtâ	76
3.2.1. Râvîden Kaynaklanan Kusur Nedeniyle Haberde Oluşan İnkıtâ	77
3.2.2. Daha Kuvvetli Bir Delile Muaraza Sebebiyle İnkıtâ	78
3.2.2.1. Haber-i Vâhidin Kur'ân'a Aykırı Olması	78
3.2.2.2. Haber-i Vâhidin Meşhur Sünnete Aykırı Olması	80
3.2.2.3. Umûm-ı Belvâda Varid Olan Olayın Âhad Olarak Gelmesi	82
3.2.2.4. Sahabenin İhtiyaç Olduğu Halde Rivayeti Delil Olarak Kullanması	83
3.3. Teâruz	84
3.4. Tercih	86
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: MEBSUT'TA METİN TENKİDİ UYGULAMALARI	88
1. KURÂN'IN SARİH HÜKÜMLERİNE AYKIRI BULARAK TENKİT ETTİĞİ HADİSLER	88
1.1. Abdesti Olmayan Birinin Tavaf Yapması Meselesi	88
1.2. Haccın Mal Nedeniyle Farz Olup Olmaması Meselesi	91
1.3. Müslümanın Gayr-i Müslim Ülkedeki Ehl-i Kitap Eşinden Ayrılması Meselesi	96
1.4. Zina Cezalarının Birleştirilmesi Meselesi	102
1.5. Efendinin Kölesine Had Uygulaması Meselesi	105
2. SÜNNETE AYKIRI BULARAK TENKİT ETTİĞİ HADİSLER	109
2.1. Çocuk ve Akıl Hastasının Zekâtındaki Yükümlülük Meselesi	109
2.2. İkra (zorlama) Altında Muhâlea, Boşama ve Köle Özgür Kılmanın Hükmü Meselesi	114
2.3. Genç Kızın Evlendirilmesinde Rızasının Bulunması Meselesi	120
2.4. Müslümanın Kâfir Kölesi İçin Fıtır Sadakası Verip Vermemesi Meselesi	127
2.5. Zımmîyi Öldüren Müslümana Kisasın Verilmesi Meselesi	131
3. İCMÂYA AYKIRI BULARAK TENKİT ETTİĞİ HADİSLER	139
3.1. Aynı Arazide Öşür ve Haracın Birleşip Birleşmeme Meselesi	140
3.2. Ortak Paylı Payın Bağış Yapılması Meselesi	143
3.3. Kadının Diyetinin Miktarı Meselesi	148
4. AKLA AYKIRI BULARAK TENKİT ETTİĞİ HADİSLER	151
4.1. Ergenlikte Yaş Sınırı Meselesi	151
4.2. Mal Sahibinin Davasını Geri Çekmesi Meselesi	153
4.3. Borçlu Olarak Ölen Birinin Borcuna Kefil Olma Meselesi	155

4.4. Babanın Çocuğuna Yaptığı Bağıştan Vazgeçmesi Meselesi	158
4.5. Nesebin Tespitinde Uzman Görüşünün Etkisi Meselesi	161
5. UMÛMU'L-BELVÂ KRİTERİNE GÖRE AYKIRI BULARAK TENKİT ETTİĞİ HADİSLER.....	164
5.1. Kuru Üzümün Fitre Miktarı Meselesi	164
5.2. Yolun Genişlik Ölçüsü Meselesi.....	165
5.3. Bazı Türden Şıraların İçilmesi Meselesi	166
5.4. Yağmur Duasında Namazın Kılınması Meselesi	167
6. BİRBİRİYLE ÇELİŞTİĞİ İÇİN TENKİT ETTİĞİ HADİSLER	169
6.1. Ateşte Pişen Yemeğin Abdesti Bozması Meselesi.....	169
6.2. Sarığın Üzerine Meshetme Meselesi.....	171
6.3. Akşam Namazının Vakti Meselesi.....	173
6.4. Nafile Orucun Kazası Meselesi.....	175
6.5. Sirkeye Dönüştürülmüş Hamrın Kullanımı Meselesi	177
6.6. Kûsuf (Güneş Tutulması) Namazının Kılınışı Meselesi	179
7. SAHİH OLMADIĞI İÇİN TENKİT ETTİĞİ HADİSLER.....	181
7.1. Kasame Meselesi.....	181
7.2. Müsellesin İçilmesi Meselesi	185
7.3. Cezayı Gerektiren Çalma Miktarı Meselesi.....	187
7.4. Hak Sahipleri Arasında Kur'a Çekme Meselesi	191
7.5. Satım Akdinde Meclis Muhayyerliği Meselesi.....	193
8. SAHABE UYGULAMASINA/FETVASINA AYKIRI BULARAK TENKİT ETTİĞİ HADİSLER	195
8.1. Tekrarlanan Hırsızlıkta Ceza Meselesi.....	196
8.2. Süt Haramlığının Sübutu Meselesi.....	198
8.3. İtikâf Esnasında Oruçlu Olmak Meselesi.....	202
8.4. Evlenen Kadının Kusurlu Çıkması Meselesi	204
8.5. Hamileliğin Azâmî Süresi Meselesi	207
9. GENEL KURALLARA AYKIRI BULARAK TENKİT ETTİĞİ HADİSLER...	210
9.1. Satım Akdinde Muhayyerlik Koşulu Meselesi	210
10. HUKUKÎ KAİDELERE AYKIRI BULARAK TENKİT ETTİĞİ HADİSLER	213
10.1. Hayvanların Ödünç Verilmesi Meselesi.....	213
SONUÇ	215
KAYNAKÇA	218
ÖZET.....	233



KISALTMALAR

A.Ü.F.D. : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

MÜİFV : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı

S.A.V.. : Sallahu aleyhi ve sellem

Hz. : Hazreti

thk. : tahkik

a.s. : aleyhisselâm

bknz. : bakınız

r.a. : radiyallâhu anh

b. : ibn

t.y. : tarih yok

m.y. : matbaa yok

b.y.y. : basım yeri yok

a.g.e. : adı geçen eser

a.mlf. : aynı müellif

vb. : ve benzeri

ö. : ölümü

d. : doğumu

çev. : çeviren

s. : sayfa

no : numara

yay.: yayınları

ÖNSÖZ

Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilik döneminde, sınıfça Özkent'e Serahsî'nin mezarını ziyaret etmeye gitmiştik. Türbesi henüz yapılmamıştı ve mezarı bir mahalle sokağının kenarında, acınası bir halde bulunuyordu. O zamanlar ilgimi çekmişti bu zat. Doktora tez konusu olarak Serahsî'yi seçmeme de belki bu ilk izlenimim sebep olmuştur. Danışmanımın önerisi ve bir fâkihin hadisçi tarafını araştırma merakı da Serahsî'nin hadisçiliği konusunda karar vermeme sağladı.

Hanefî mezhebinin hadislere yaklaşımı Ebû Hanîfe'nin döneminden beri tartışma konusu olmuştur. Hadisçilerin yöntemlerinden birçok açıdan farklılık arz eden Hanefî usûlcülerin yöntemleri, onlar tarafına dönem dönem ağır suçlamaların gelmesine de neden olmuştur. Hanefî usûlcülerinin âhâd hadislerin kabulünde getirdikleri bir takım şartlar, özellikle hadisin muhtevasıyla ilgili olan mânevî inkıta şartı, hadisçilerin yönteminden ayrılan bazı hususlardandır. Hadisçiler tenkid faaliyetini daha çok hadisin senedi üzerinden yürütürken, Ehl-i rey olarak da tanınan Hanefî âlimleri, hadisin senediyle beraber içeriği üzerinde yoğunlaşmışlar ve dinin temel kaynaklarına uyumluluğuna dikkat etmişlerdir. Onların bu yaklaşımı daha sonra arz yöntemi olarak adlandırılmış ve Hanefileri Ehl-i Hadisin yaklaşımından ayıran en önemli özellik olmuştur.

Mâverâünnehr bölgesinde Hanefî mezhebinin yayıldığı, yükseldiği ve Hanefî fikhının klasik dönemi fâkihlerinden sayılan Şemsü'l-Eimme es-Serahsî'nin hadis, sünnet ve metin tenkidi anlayışını incelemek bu sebepten ilgimizi çekmiştir. Zira Serahsî, İmam Muhammed'in *Zâhiru'r-Rivâye* eserlerinden bazılarını *Mebûsût* eserinde şerh etmiş ve Hanefî fikhının hadis/sünnet yaklaşımını pratiğe dayalı eserinde açıklamıştır.

Konunun ağırlığı ve eserlerin hacimliği gözümü korkuttuğu zamanlar olsa da, yardım ve desteğini esirgemeyen saygıdeğer hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. Enbiya Yıldırım'a, her türlü katkılarından dolayı Oş DÜİF Öğr. Gör. arkadaşım Dr. Öskönbay Zuuriddinov'a, bu zor ilim yolculuğunda beni anlayışla karşılayıp her konuda yanımda olan aileme ve tüm arkadaşlarıma teşekkür ederim.



GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ

Hanefî mezhebinin hadislere yaklaşımı Ebû Hanîfe döneminden beri tartışma ve ilgi odağı konumunda olmuştur. Hadisçilerin yöntemlerinden birçok açıdan farklılık arz eden Hanefî usûlcülerin yöntemleri, dönem dönem ağır suçlamalara da konu olmuştur. Serahsî'nin Ebû Hanîfe'nin öğrencisi İmam Muhammed'in kitaplarını delilleriyle birlikte, teferruatlı bir biçimde şerh etmiş olması da onun Hanefî mezhebindeki yerini arttırmıştır.

Serahsî'nin Mâverâunnehir bölgesinde ve Karahanlılar döneminde yaşamış olması ve bazı belirsiz sebeplerden ötürü hayatının en az 13-14 senesini zindanda geçirmiş olması, Serahsî'nin ilmî kişiliği yanında hayatının da araştırılmasını önemli kılmıştır. Zira vermiş olduğu eserler, onun mahpusluk döneminde yazılmış ve eserlerinde sık sık buna atıflarda bulunduğu görülmüştür.

Serahsî'nin Hanefî fikhının temel eserlerini şerh etmesi ve buna *el-Usûl*'ünü yazması da onun Hanefî mezhebindeki önemli yerini belirlemiştir. Bu sebepten onun eserleri üzerinden Hanefî fikhının hadislere yaklaşımını ve pratikte kullanımını öğrenmek önemlidir. Serahsî'nin, eserlerinde hadislere özellikle metin tenkidi kriterleri açısından yaklaşımını araştırmak da konunun önemini arttıran bir diğer husustur. Çünkü Hanefî usûlcüleri âhâd hadislerin kabul edilmesi için hadisin metniyle alakalı bir takım şartlar öne sürmüşler ve buna arz yöntemleri denilmiştir.

Serahsî'nin özellikle metin tenkidi anlayışı konusunda yeterli bir çalışmanın yapılmamış olması, bizi bu konu üzerinde çalışmaya iten önemli bir sebeptir. Bu hususta Mehmet Durmuş Çiftçioğlu'na ait "Serahsî'nin Mebsût'unda Metin Tenkidi (I-XV. ciltler)" isimli yüksek lisans tezi, bu konunun devamı mahiyetinde de Ayşe Varol'a

ait “Serahsî’nin Mebsût’undaki Hadis Metin Tenkitlerinin Tahlili (XVI-XXX. ciltler)” isimli yine yüksek lisans tezi çalışılmıştır. Ancak tarafımızdan incelenen bu çalışmaların Serahsî’nin metin tenkidi anlayışını ortaya koyma bakımından oldukça sınırlı olduğu görülmüştür.

Hem yurtiçi, hem yurt dışında Serahsî’nin çeşitli yönleri ile ilgili çalışmalar mevcuttur. Bunlardan ülkemizde İslam hukuku alanında hazırlanan Rustem Azamatov’un “Hanefî Hukuk Ekolünde Maslahat Anlayışı (Serahsî Örneği)” ve Anar Gurbanov’un “Serahsî’nin el-Mebsût’unda Usûl ve Fürû Kaideleri” adında tamamlanan doktora tez çalışmalarıdır. Yine Kübra Çiçekli’nin tefsir alanında doktora düzeyinde hazırladığı “İmam Serahsî ve el-Mebsût’ta Kur’ân İlimlerinin İmkân ve Sınırları” çalışması ve Havva Esmâ Akış’ın “Bir Sîre Kaynağı Olarak Serahsî’nin el-Mebsût Adlı Eseri” konusunda İslâm Tarihi alanında hazırladığı yüksek lisans çalışmalarıdır.

2. ARAŞTIRMANIN SINIRLARI

Serahsî’nin hadis, sünnet ve metin tenkidi anlayışı, fıkıh usûlü ile ilgili olan *el-Usûl* isimli eseri ile furû-i fıkha ait olan *el-Mebsût* eseri çerçevesinde ele alınmaya çalışılmıştır. İki ciltten oluşan *el-Usûl* eserinin konumuzla ilgili kısımları, otuz ciltten oluşan *el-Mebsût* eserinin ise tamamı incelemeye tabi tutulmuştur.

3. ARAŞTIRMADA İZLENEN YÖNTEM

Çalışmamızın ikinci bölümünde ele aldığımız Serahsî’nin hadis ve metin tenkidi anlayışı kısmında, onun *el-Usûl* eserinde kullandığı konu başlıklarını, değiştirmeksizin aynen kullanmaya özen gösterdik.

Üçüncü bölümde ise Serahsî’nin *el-Mebsût* eserinde metin tenkidi kriterlerine tabi tuttuğu örnekleri önce tespit etmeye çalıştık. Daha sonra elde ettiğimiz bu verileri konularına göre ayırdık ve her konu için beşer örnek vermeye çalıştık. Ancak bazı konu

başlıklarında elde ettiğimiz veriler nispetinde bir, iki ve üçer örnek verdik. Her konunun ele aldığı ayet ve hadisleri kaynaklarından tespit etmeye ve göstermeye çalıştık. Serahsî'nin itiraz ettiği muhalifinin görüşünü de kaynağından bulmaya çalıştık ve gösterdik.



BİRİNCİ BÖLÜM: SERAHSÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE İLMÎ

KİŞİLİĞİ

1. HAYATI

1.1. Doğumu

İslam âleminin “Şemsü'l-Eimme es-Serahsî” olarak tanıdığı büyük İslam hukukçusunun tam ismi Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl'dir.¹ Taşköprüzade (ö.1030/1621) *Muhammed Ahmed b. Ahmed b. Ebî Sehl Ebî Bekr es-Serahsî* olarak verirken², birçok klasik tabakat kitaplarında isminin *Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Ebû Bekr*³ veya *Muhammed b. Ahmed Ebî Sehl* ya da *Muhammed b. Ahmed b. Sehl* olarak verilmesini Muhammed Hamidullah (ö.2002) yanlış olduğu kanaatinde, İbn Fazlullah el-Ömerî'nin (ö.749/1349) *Hasan b. Ahmed* olarak vermesini de müstensih hatasından kaynaklandığını belirtir.⁴ Serahsî, bugünkü Merv ve Meşhed şehirleri arasında Türkmenistan ile İran sınırında eski bir Horasan beldesi olan Serahs⁵ kasabasında doğmuştur. Doğum yılının h.400/1009 yönünde bilgiler bulunmakla beraber eski biyografi müellifleri doğum yılını zikretmezler.⁶ Ancak hocası Halvânî'nin

¹ Muhammed Hamidullah, “*Serahsî*” DIA, XXXVI, 544-547, Ankara 2009.

² Taşköprüzade, *Tabakatü'l-Fukahâ*, 75, b.y.y., 1961.

³ Abdülhayy el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, s.261, Beyrut 1998; Ibn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, s.234; Abdülkâdir el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye Fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, c.II, s.28, Dâru'l-Ma'rîf, Haydarabad 1332; Leknevî, *el-Hidaye*'nin mukaddimesinde Muhammed b. Ahmed b. Sehl, Ebû Bekir de künyesi olduğunu ifade etmektedir. Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyetü'l-Mübtedî*, (Leknevî'nin mukaddimesi), I, 37, İdâretü'l-Kurân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Pakistan 1995.

⁴ Hamidullah, “*Serahsî*”, 544-547.

⁵ Leknevî, Serahs'ın Horasan'ın eski beldelerinin biri olduğunu ve orada ikamet edip yaşayan bir şahsın ismi olduğunu, beldeyi kuranın ise Zü'l-Karneyn olduğunu Sem'ânî'ye atfederek zikretmektedir. “*el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*”, 261; Günümüzde Serahs, İran'ın Razavi Horasan Eyaleti'ne bağlı bir şehirdir.

⁶ Hamidullah, “*Serahsî*” DIA, XXXVI, 544-547.

(ö.452/1060), kendi ünvanını öğrencisi Serahsî'ye miras olarak bıraktığı olayın da doğum yılının 400 olduğunu teyit eder görünmektedir.⁷

Serahsî'nin çocukluğuyla ilgili olarak on yaşındayken ticaret maksadıyla Bağdat'a giden babasına refakat ettiği, daha sonra tahsil yapmak üzere de Buhara'ya gittiği bilinmektedir. Burada Serahsî, Semsü'l-Eimme Abdülaziz el- Halvanî'den (ö.452/1060) ders alarak ilimde ilerlemiş ve devrinin seçkin şahsiyetlerinden biri haline gelmiştir. Serahsî'nin ünvanı öyle yayılmıştır ki, hocasından sadece üzerinde öğretim yaptığı halıyı değil, aynı zamanda *Semsü'l-Eimme* (imamların güneşi) ünvanını da tevarüs etmiştir.⁸

Serahsî'nin Türk soyundan olmasına dair açık bir delil yoktur. Ancak onun Karahanlılar döneminde yaşamış olması, birçok defa bülüğ çağı meseleleriyle ilgili Türklerden bahsetmiş olması, hizmetçilerin en değerlilerinin Türklerden olduğunu söylemesi⁹ gibi hususlar onun Türk olduğuna kuvvet kazandırmaktadır. Eserlerinde görüldüğü üzere Arapça bazı terimlerin karşılığını Farsça vermesi ise, Farsçanın o dönemde şehirlerde aydınların kullandıkları iki dilden birisi olmasındandır.¹⁰ Kuvvetli hafızaya ve üstün bir yeteneğe sahip olan Serahsî, fıkıh ilminin dışında matematik, cebir alanlarında da başarılı olduğunu ve şiirle de ilgilendiğini eserlerinden görmek mümkündür.

Serahsî'nin ölüm tarihi hakkında farklı bilgiler mevcuttur. Biyografi eserleri umumiyetle h.483/1090-91 tarihini zikrederler. Ayrıca “490 yılına doğru” veya “500 yılına doğru” gibi ifadeler de mevcuttur.¹¹ Abdulhay el-Leknevî (ö.1304/1886) ise “Cemaziyelevvel 494'te vefat etti, fakat 483 yılında vefat ettiği de söylenir” ifadesiyle

⁷ Hamidullah, “*Serahsî*” IA, X, 503, İstanbul 1967.

⁸ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 261.

⁹ Serahsî, *Mebûsât*, V, 107, Beyrut, 1993.

¹⁰ Hamidullah, “*Serahsî*” DIA, XXXVI, 544-547.

¹¹ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 261; Taşköprüzade, *Tabakatü'l-Fukahâ*, 76; Ibn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 234; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mûdiyye*, II, 29.

başka bir tarih verir.¹² Serahsî'nin ölüm tarihi ile ilgili birbirinden farklı rakamlar, onun yazma eserlerine de yansımıştır. Ancak Hamidullah'ın belirttiği gibi Serahsî'nin *Şerhu's-Siyeri'l-Kebir*'de h.480/1090 yılında hapishaneden çıkarıldığını ve hemen Merginan'a giderek hapishanede başlamış olduğu eserinin geri kalan kısmını burada tamamladığını bildirmesi, h.483/1090 tarihini desteklemektedir.¹³

Mütekaddimîn döneminin son zincirlerini oluşturan Serahsî'nin,¹⁴ tabakat eserlerinde, imam, allâme, fakîh, mütekellim, usûlcü, müctehid, münâzara üstâdı ve büyük imamlardan biri olduğu bildirilmekle beraber, ayrıca Osmanlı Şeyhülsîlâmı ve tarihçisi İbn Kemal Paşa (ö.940/1534) tarafından “Tabakâtü'l-Fukahâ” başlığı altında yapılan derecelendirmeye göre Serahsî, Ebû Hanîfe (ö.150/767) ve Şeybânî'den (ö.189/805) hemen sonra Hassaf (ö.261/875), Tahâvî (ö.321/933), Kerhî (ö.340/952) ve Halvânî (ö.452/1060) ile birlikte üçüncü sıradaki “Mesâilde Müctehid” tabakasında kabul edilmektedir.¹⁵

1.2. Hocaları

Serahsî tahsil hayatını “İlimlerin Şehri”¹⁶ olan Buhara'da geçirmiştir. Babasına refakat ettiği seyahatin akabinde, “*Şemsü'l-Eimme*” ünvanını daha sonra devralacağı hocası el-Halvanî'nin (ö.452/1060) derslerine başlayarak uzun yıllar devam etmiştir.¹⁷ Halvânî, zamanında Buhara'da bulunan Hanefî âlimlerinin en önde geleni idi.¹⁸ Çok çalışkan ve zeki olan Serahsî, kısa sürede kendisini göstermiş, onun bu başarısına hayran olan hocası da üzerinde öğretim yaptığı halıyı ona vermiştir. Zamanının tek

¹² Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyetü'l-Mübeddî*, (Leknevî'nin mukaddimesi), I, 37 – 38.

¹³ Salih Tuğ, “Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre Imam Serahsî'nin Hapis Hayatı”, 900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslam Hukukçusu Şemsu'l-Eimme es-Serahsî Armağanı, s.59, AÜ Basımevi 1965.

¹⁴ Eyyüp Said Kaya, “*Mütekaddimîn ve Müteahhirîn*” DİA, 188, XXXII, Ankara 2006.

¹⁵ Taşköprüzade, *Tabakatü'l-Fukahâ*, 75; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 261; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 234; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mûdîyye*, II, 29.

¹⁶ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 262.

¹⁷ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 261; Serahsî, *Usûl*, I, 5, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1973; Kuraşî, *el-Cevâhirü'l-Mûdîyye*, II, 28.

¹⁸ Taşköprüzade, *Tabakatü'l-Fukahâ*, 76.

imamı oluncaya kadar Halvânî'den ilim tahsiline devam eden Serahsî, daha sonra hocasının Şemsü'l-Eimme (İmamların Güneşi) lâkâbını da tevarüs etmiştir.¹⁹ Serahsî, aynı zamanda hocası Halvânî tarafından idare edilen okulda, meşhur Hanefî âlimi Ebü'l-Usr el-Pezdevî (ö.482/1089) ile birlikte ders almıştır. Halvânî, Serahsî daha öğrenci iken ona, “*Sıfatı Eşraati's-Sâat*” ve “*Makâmatü'l-Kıyâme*” adlı eserleri imla ettirmiştir.²⁰ Serahsî'nin tertip ve tanzim ettiği bu eserler günümüze kadar ulaşmıştır.²¹

Serahsî, kendisi *Şerhu's-Siyeri'l-Kebir*'in önsözünde Şeyhülislam Ebu'l-Hasan es-Suğdî (461/1069) ve Ebû Hafs Ömer b. Mansur el-Bezzar'dan ders aldığını ve *es-Siyeri'l-Kebir*'i hocası Halvânî olmak üzere üç ayrı senedle kendisine ulaştığını bildirmektedir.²² İlk iki fakih, devletler hukukunda otorite olup, Şeybanî tarafından bu konuda yazılmış olan *es-Siyerü'l-Kebir*'de uzman oldukları, Suğdî'nin ise Serahsî'den çok önce bu eserin şerhini kaleme aldığı bilinmektedir.²³ Taşköprüzâde (ö.1030/1621), Serahsî'nin hocalarının arasında Şemsü'l-İslâm Ali es-Sundî ismini de zikretmiştir.²⁴

1.3. Talebeleri

Serahsî hapisteyken bile onu yalnız bırakmayıp, destek olan öğrencileri vardı. Kendisinin, Mebsût'ta “*Bunu münaflıklıktan kurtulmuş olan kullar yazmıştır*”²⁵ diyerek methettiği öğrencilerinin talebi üzerine Mebsût'u yazdırmıştır. Öyle anlaşıyor ki, Serahsî'nin ağır hapis hayatı, öğrencilerinin sayesinde az da olsa hafiflemiştir.

Serahsî'nin toplam ne kadar talebesi olduğu bilinmemekle beraber, kaynaklarda zikredilen meşhur öğrencilerinden birkaçının isim zikredilmektedir. Bunlar: Burhanu'l-

¹⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 5.

²⁰ Kamil Şahin, “*Halvânî*” DİA, XV, 383, İstanbul 1997.

²¹ Hamidullah, “*Serahsî*” İA, 503.

²² Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr*, I, 5, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997; Leknevî, Ebu'l-Hasan es-Suğdî'nin Serahsî'den ders aldığını ve Şerhu Siyeri'l-Kebîr'i de ondan rivayet ettiğini ifade etmektedir *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 261.

²³ Hamidullah, “*Serahsî*” DIA, XXXVI, 544.

²⁴ Taşköprüzâde, *Tabakatü'l-Fukahâ*, 76.

²⁵ Serahsî, *Mebsût*, VII, 92.

Eimme Abdulazîz b. Ömer b. Mâze (ö.536/1141), Kâdîhân'ın (ö.592/1196) dedesi Mahmud b. Abdülazîz el-Özcendî, Burhaneddîn el-Merginânî (ö.593/1197)'nin (ö.593/1187) anne tarafından dedesi Ebû Hafs Ömer b. Ali ez-Zenderâmâsî, Rükneddîn Mes'ûd b. Hüseyin²⁶ el-Küşanî (veya Kâşânî)²⁷, Osman b. Ali b. Muhammed el-Bîkendî (veya Baykandî)²⁸ ve Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim el-Hasîrî'dir.²⁹

1.4. Hapis Hayatı

İmam Serahsî'nin hapis hayatına geçmeden önce, onun yaşadığı dönemin kültürel durumundan, özellikle hapiste kaldığı yıllardaki siyasî durumdan bahsetmek gerekir. Zira onun nedeni belli olmayan sebeplerden ötürü hapse atılmasına, hükümdar-ulema ilişkisi üzerinden bakmaya ve anlamaya imkân sağlar.

1.4.1. Dönemin Kültürel Durumu

Karahanlı döneminde, Türkler arasında geniş bir ilim ve kültür faaliyeti mevcut olmuştur. Çünkü devletin hâkim olduğu bölgeler, genel olarak eski kültürlerin yaşandığı alanlardı. Batı Karahanlılar İran İslam kültürünün, Doğu Karahanlılar ise Çin ve Uygur kültürlerinin tesiri altında olmuştur. Serahsî'nin yaşadığı V/XI. asırda Buhara, Semerkant ve Fergana bölgeleri çok önemli birer kültür ve medeniyet merkezi olmuş, felsefeden edebiyata, hukuktan dilbilimine kadar çok zengin bir edebiyat oluşmuştur.³⁰

Karahanlılar devrinde sadece İslam kültürü gelişmekle kalmamış, özellikle Doğu Karahanlıların hâkimiyeti altındaki bölgelerde, Türk kültüründe bir Karahanlı devri yaşanmış, Türkçe edebî bir dil olmuş ve ilk defa Türk-İslam edebiyatı meydana

²⁶ Leknevî "Hasan" şeklinde vermektedir. *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 261.

²⁷ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, TDV yay., 42, Ankara 1990.

²⁸ Yusuf Ziya Kavakçı, *XI. Ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvarâu'n-Nahr İslam Hukukçuları*, 57, Ankara 1976; Leknevî, el-Hâsîrî'yi Serahsî'den fıkıh öğrenen son öğrencisi olduğunu ve Mebsût'un 15 cildini bu talebesi imla ettiğini ifade etmektedir. *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 261.

²⁹ Taşköprüzâde, Ebî Enuş olarak bilindiğini de kaydetmektedir. *Tabakatü'l-Fukahâ*, 76; Hamidullah, "Serahsî" DIA, X, 544; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 261; Kuraşî, *el-Cevâhirü'l-Mûdîyye*, II, 29; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 42.

³⁰ Osman Aydın, *V/XI. Yüzyılda Mâverâünnehr'de Siyâsî ve Kültürel Durum*, s.57, Uluslararası Serahsî Sempozyumu, DİB yayınları, Ankara 2010.

gelmiştir. Bu edebiyat, Uygur ve Arap harfleriyle oluşturulduğundan, Karahanlı dönemindeki âlimler, Gazneli ve diğer devlet sultanlarına Uygur harfleriyle eserler yazmışlardır. Doğu Karahanlılar zamanında Kaşgar şehri kültürel ve dinî merkez olarak gelişmiş, bu dönemde birçok eserler yazılmıştır. Günümüze ulaşan eserlerin başında, Balasagunlu Yusuf Has Hacib'in bir buçuk yılda yazmış olduğu ve 1069-70 (462) yılında Doğu Karahanlıların hükümdarı Süleyman Aslan Hakan oğlu Tamgaç Buğra Han (Ebû Ali el-Hasan)'a sunduğu Türk edebiyatının şaheseri olan *Kutadgu Bilig* gelir. XI. yüzyılda yazılmış olan bu eser, Türk dili, edebiyatı ve kültür tarihinin en önemli kaynaklarından sayılır. Şairin eserini takdir eden Hakan, kendisine “görevlerin en incesi olan” *has haciblik* görevi vermiştir.³¹

Karahanlı dönemine ait önemli eserlerden bir diğeri de Kaşgarlı Mahmut'a ait olan Türk dilinin ilk sözlüğü *Divânu Lügâti't-Türk* eseridir. Türk dilinin çeşitli lehçelerini merak eden Mahmut Kaşgarî, senelerce Türk illerini dolaşarak Türk topluluklarının lehçelerini inceler ve eseri için malzeme topladıktan sonra Bağdat'a gider. Burada Arapçayı öğrendikten sonra 1072 (464) yılında yabancılara Türk dilini öğretmek ve Türk dilinin güzelliğini açıklamak üzere *Divânü Lügâti't-Türk*'ü kaleme alır. Eserini tamamladıktan sonra Yusuf Has Hacib gibi Kaşgarlı Mahmut da Bağdat Halifesi Muktedî Biemrillah'a sunmuştur.³² Bu iki âlim, aynı dönemde ve aynı çevrede yaşayıp, eserlerinde aynı dil ve kültür malzemesini kullanmalarına rağmen birbirlerini ve eserlerini tanımamışlardır.³³

Karahanlı Türkçesinin kelime hazinesinin zenginliğini gösteren bu iki esere Edib Ahmed Yüknekî'nin *Atebetü'l-Hakâik* eseriyle, Ahmed Yesevî'ye (ö.558/1166) ait *Dîvân-ı Hikmet* eserleri de dâhil edilebilir.³⁴ XII. yüzyılda yaşamış olan ve doğuştan kör

³¹ “*Kutadgu Bilig*” DİA, haz. Mustafa Kaçalın, XXVI, 478-480, Ankara 2002.

³² Ömer Faruk Akün, DİA “*Kaşgarlı Mahmut*”, XXV, 9-14, Ankara 2002.

³³ “*Kutadgu Bilig*” DİA, haz. Mustafa Kaçalın, XXVI, 478-480.

³⁴ Necmettin Hacıeminoğlu, “*Karahanlılar*” DİA, XXIV, 412, İstanbul 2001.

olan Edib Ahmed Yüknêkî'nin eseri *Atebetü'l-Hakâik*, Türk-İslam edebiyatının *Kutadgu Bilig*'den sonra yazıya geçirilmiş en eski ikinci eser olarak bilinmektedir. Bir nasihat kitabı olan *Atebetü'l-Hakâik*'te dinî ve ictimai ahlak esaslarını toplumda yerleştirmek için çok defa ayet ve hadislerden yararlanılmış, bu iki dinî kaynak Türk-İslam edebiyatı sahasında bu ölçüde ilk defa kullanılmıştır. Eser, "Kaşgarî til" ile yani Karahanlı Türkçesiyle yazılmıştır.³⁵

XII. yy. Karahanlı hükümdarların himayesinde yetişen bir diğer Hanefî âlimi Ahmet Yesevî ve *Dîvân-ı Hikmet*'idir. "Pîr-i Türkistan" diye anılan mutasavvîf-şair Yesevî, çevresinde toplananlara İslâm'ın esaslarını, şariat hükümlerini, tarikatının âdâb ve erkânını öğretmek gâyesiyle sade bir dille ve halk edebiyatından alınma şekillerle hece vezninde manzumeler söyler, "hikmet" adı verilen bu manzumeler, ayrıca dervişler vasıtasıyla en uzak Türk topluluklarına kadar ulaştırılırdı. Ahmet Yesevî'nin dinî-tasavvufî manzumelerinin mecmuası olan *Dîvân-ı Hikmet*'in başlıca gayesi, İslâm dinine yeni girmiş veya bu dini henüz kabul etmemiş Türklere İslâmiyet'in esaslarını, şariat ahkâmını ve Ehl-i Sünnet akîdesini öğretmek, Yeseviyye tarikatı müridlerine tasavvufun inceliklerini, tarikatın âdâb ve erkânını telkin etmek olmuştur.³⁶

1.4.2. Dönemin Siyasî Durumu

Serahsî, şimdiki Orta Asya'da Karahanlılar'ın (840-1212) hüküm sürdüğü dönemde yaşamıştır. 1041-42 yıllarında Karahanlılar'ın Doğu ve Batı Karahanlılar olmak üzere ikiye ayrılmasından sonra ise Batı Karahanlılar'ın bölgesinde ikamet etmiştir.

³⁵ Tuncer Gülensoy, "*Atebetü'l-Hakâik*" DİA, IV, 50-51, İstanbul 1991; a. g. m., "*Edib Ahmet Yüknêkî*" DİA, X, 421-422, İstanbul 1994.

³⁶ Kemal Eraslan, "*Ahmet Yesevî*" DİA, II, 159-161, İstanbul 1989; a.g. m., DİA "*Dîvân-ı Hikmet*", 429-IX, 430, İstanbul 1994.

Batı Karahanlılar'ın ilk hakanı Aynüddeve ve Muayyidul-adl³⁷ lakaplı Muhammed b. Nasr (1041-1052), Batı Karahanlı Devleti'nin büyük kağanı (Arslan Kara Hakan) olarak oturduğu Özkent'i başkent ilan etmiş ve devleti buradan yönetmiştir. 1052 yılında Aynuddevle vefat edince yerine yardımcı kağan olan kardeşi Tamgaç Han İbrahim b. Nasr gelir ve Tamgaç Buğra Karahan ünvanıyla büyük kağan olur. Tamgaç Han Özkent'e gitmeyip, oturduğu Semerkant'ı başkent yapmış ve devleti de buradan yönetmiştir. Kaynaklar, Tamgaç Han İbrahim b. Nasr'ın (1052-1068) âdil ve dindar, hatta ideal bir hükümdar olduğunu anlatırlar.³⁸ Ayrıca devlete ait kararları bizzat kaleme aldığı, fukahadan izin almadan yeni vergiler ihdas etmediği de kaydedilir.³⁹ Bazı İslam eserlerinde, Karahanlılar'ın en meşhur hükümdarı olan İbrahim b. Nasr'ın, devleti adalet üzerine tanzim ettiği, hırsızların kökünü kazdığı, halkın menfaatine çalıştığı, kasapların insafsız fiyatlarına karşı mücadele ettiği, Buhara ve Semerkant merkez olmak üzere birçok şehirde hayır müesseseler yaptırdığı bilinenler arasındadır.⁴⁰ Ünlü Türkolog Omelyan Pritsak, bütün bunlara rağmen bu dindar hükümdar ile ulema arasında anlaşmazlıkların bulunduğu bahseder ve bilinmeyen bir sebepten dolayı İmam Ebu'l-Kasım es-Semerkandî'yi öldürttüğünü bildirmektedir⁴¹ Ayrıca onun sünî taassuba sahip olduğunu ve daha yardımcı hakan iken 1044'de hîle ile Mâverâünnehr'de İsmailîleri imha ettiğini söylemektedir. Tamgaç Han İbrahim b. Nasr felç olunca, yerine oğlu Şemsü'l-Mülk II. Nasr b. İbrahim (1068-1079) geçmiştir.⁴²

Kaynaklar Şemsü'l-Mülk'ün kendi ülkesine İslamiyet'in yayılması ve dinî konulardaki karışıklıklara son vermek için gayret sarf ettiği anlatılır. Ancak babası gibi Şemsü'l-Mülk de âlimler ile anlaşmazlığa düşmüş, daha saltanatının başlangıcında

³⁷ Omelyan Pritsak, "Karahanlılar" IA, VI, 262, Maarif Basımevi, İstanbul 1955.

³⁸ Erdoğan Merçil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1985, 27; Abdülkerim Özaydın, "Karahanlılar" DİA, XXIV, 408, Ankara 2001; Pritsak, "Karahanlılar" IA, VI, 262.

³⁹ Özaydın, "Karahanlılar" DİA, XXIV, 408.

⁴⁰ Özaydın, "Karahanlılar" DİA, XXIV, 408.

⁴¹ Pritsak, "Karahanlılar" IA, VI, 262; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 390.

⁴² Merçil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, 27; Özaydın, 408.

1068-69 yılında Buhara’da Ebu İbrahim İsmail b. Ebi Nasr es-Saffar’ı idam ettirmiştir.⁴³ Sem’anî, bunun sebebi olarak es-Saffar’ın, hükümdarı dinin farzlarını yerine getirmeğe ve haramlardan kaçınmaya davet etmesini gösterir.⁴⁴

Şemsü’l-Mülk’ten sonra iktidara kardeşi Ebû Şûca Hızır Han (1079-1080) geçmiştir.⁴⁵ Bu hakan hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamakla birlikte onun akıllı ve âdil bir hükümdar olduğu, şâir ve âlimlerin hâmîsi olduğu kaydedilir.⁴⁶

Ebû Şûca Hızır Han’ın kısa sürelik hükümdarlık döneminden sonra tahta henüz küçük yaşta olan oğlu Ahmed Han (1080-1088 ve 1090-1095) geçer.⁴⁷ Ahmed Han’ın yaşının küçük olması ve devlet işlerinde tecrübesinin bulunmaması, birçok yanlış kararlar vermesine neden olmuş, kaynaklar en başta onun âlimler ile geçinemediğinden söz etmektedir. Örneğin, henüz saltanatının başında dönemin Kâdıkdâtı Ahmed b. Süleyman el-Kâsânî’yi idam ettirince, Şâfiî fâkihlerinden Ebu Tâhir b. Alek İsfahan’a giderek Melikşah’tan yardım ister,⁴⁸ Melikşah da 1088 yılında Buhara ve Semerkant’ı zaptederek Özkent’e kadar gelir ve Ahmed Han’ı esir alarak İsfahan’a götürmüştür.⁴⁹ Melikşah, Ahmed Han’ı kendisine tâbi kalmak şartıyla ülkesine iade eder, ancak ulema, İsfahan’da İsmailî’lerin etkisi altında kalan Ahmed Han’ı zındıklıkla suçlayarak esir alırlar. Onun ithamları inkâr etmesine rağmen 1095 yılında idama mahkûm ederler.⁵⁰ Bu olay ise ulemanın askerî sınıflarla birlikte hükümete ve halka karşı kazandıkları en büyük başarılarından sayılmıştır.⁵¹

⁴³ Pritsak, “Karahanlılar” IA, VI, 263.

⁴⁴ Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 393.

⁴⁵ Özaydın, “Karahanlılar” DİA, XXIV, 408; Merçil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, 27.

⁴⁶ Özaydın, “Karahanlılar” DİA, XXIV, 408.

⁴⁷ Özaydın, “Karahanlılar” DİA, XXIV, 408; Merçil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, 27.

⁴⁸ Özaydın, “Karahanlılar” DİA, XXIV, 408; Pritsak, “Karahanlılar” IA, VI, 263.

⁴⁹ Özaydın, “Karahanlılar” DİA, XXIV, 408; Pritsak, “Karahanlılar” IA, VI, 263; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 395-396.

⁵⁰ Özaydın, “Karahanlılar” DİA, XXIV, 409; Merçil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, 27; Pritsak, “Karahanlılar” IA, VI, 263; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 395-396.

⁵¹ Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 396.

Vermiş olduğumuz bu tarihî bilgiler, dönemin siyasî durumundan, özellikle iktidar ve ulema ilişkisinden haber vermektedir. Bu hükümdarlar döneminde yaşanan iç ve dış çalkantılar, Serahsî'nin de hayatını etkilediği kuşkusuzdur. Onun, daha sonra anlatılacağı üzere, hapis sürecindeki mekân değişiklikleri de siyasî gelişmelerin bir sonucu olsa gerek.

Günümüz araştırmacılarından Ömer Soner Huncan, Karahanlılarda hanedan ve bürokrat-ulema çatışması konusunda yaptığı incelemede ilginç tespitlerde bulunmaktadır. Ona göre Karahanlı hakanları, İslâm'a girmesinden sonra yönetim meşrûiyetini hilafet makamından almaya başlamışlar. Dolayısıyla İslam hukukuna göre yönetilen devlette de kendi yönetimlerine müdahil olan bürokrat-ulema sınıfı ile karşı karşıya kalmışlardır. Bu bürokrat-ulema sınıfı, sahip oldukları eğitim nedeniyle devlet bürokrasisinde önemli bir güç haline gelmiş ve bu gücü kaybetmemek için de Hanefî mezhebi dışında başka bir dinî doktrinin bölgede tutunmamasına izin vermemişlerdir. Hanefî programına göre kurulan ve devletin bürokrasisine eleman yetiştirmek amacını da taşıyan medreseler ise onların güçlerinin asıl kaynağı konumunda olmuştur.⁵²

1.4.3. Hapse Girmesinin Muhtemel Nedenleri

Batı Karahanlılardan söz ettiğimiz bu hükümdarlar dönemi, Serahsî'nin yaşamış olduğu dönemin siyasi durumunu anlatır mahiyettedir. Nitekim Serahsî'nin hapse girmesinde siyâsî durumun etki etmesi yüksek ihtimaldir. Serahsî, eserlerinin bazı yerlerinde hapis hayatından, hapsin zorluğundan söz ettiğini, ailesinden ve kitaplarından mahrum kaldığından yakındığını görebiliriz. Ancak kesin olarak hangi sebepten dolayı hapse atıldığından söz etmemiştir.

⁵² Detaylı bilgiler için bkzn. Ömer Soner Huncan, Türk Hakanlığı (Karahanlılar)'da Hanedan ve Bürokrat-Ulema Çatışması: İlk Bürokrat-Ulema İhtilali, TTK Yayınları, IX/15, Ankara 2010.

Serahsî'nin hayatını ele alan bazı kaynaklar, onun hapse atılmasının muhtemel nedenlerini zikrederler. Tabakât eserlerinde, İmam Serahsî'nin hapse atılmasının nedeni ile ilgili, dönemin emîrine veya hakanına “nasihat içeren bir sözü” sarfetmiş olduğundan dolayı hapsedildiği haberi yer alır.⁵³ Kendisi ise *Mebsut*'un 19 ayrı yerinde, *Usulü'l-Fıkıh*'ın bir yerinde, *Şerhu Ziyadati'z-Ziyadat* eserinin yine bir yerinde ve *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*'in bir yerinde olmak üzere toplam 22 pasajda, hapis hayatı, o günlerin zorlukları ve hapse düşüren sebepten bahsetmiştir.⁵⁴ Ancak bu sebebi üstü kapalı bir şekilde “apaçık hakkı söylediği için, itham yüzünden ve sarfettiği söz” sebebiyle hapse girdiğini bildirmektedir. Sarfedilen “sözün” ne tür bir söz olduğu hakkında ise âlimler çeşitli fikirler beyan etmişlerdir.

Sâsânîler döneminde en üst derecede itibar gören Maverâünnehr âlimleri, Karahanlılar'a tâbi olduktan sonra da bu itibarı görmeye devam etmişlerdir. Bu yeni dönemin ilk 50-60 yıl içerisinde hakanlarla âlimler arasında ciddî bir çatışma görülmemekle beraber, ufak tefek anlaşmazlıklar bulunmuştur. Nitekim araştırmacı Pritsak, Tamgaç Han İbrahim b. Nasr'ın (1052-1068) ulema ile anlaşmazlığa girdiğini ve zikredilmeyen bir sebepten dolayı imam Ebu'l-Kasım es-Semerkandî'yi idam ettirdiğini bildirmektedir.⁵⁵

Serahsî hapse h.466/1073 yılında girip, h.480/1087 yılında özgürlüğüne kavuşmuştur. Bu 13-14 sene içerisinde Şemsülmülk II Nasr b. İbrahim (1068-1079), Ebû Şûca Hızır Han (1079-1080) ve Ahmed Han (1081-1088) olmak üzere üç hakan tahta gelmiştir. Yukarıda belirtildiği üzere bu üç hakanın fukaha ile anlaşmazlıkları olmuş, hatta bazı fakihlerin idam edilmesine kadar varılmıştır. İmam Serahsî'nin de bu

⁵³ Serahsî, *Usûl*, I, 5; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 235; Taşköprüzâde, *Tabakatü'l-Fukahâ*, 76; Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye*, 261; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, II, 28.

⁵⁴ Tuğ, *Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı*, 43.

⁵⁵ Pritsak, “Karahanlılar” IA, VI, 262.

fakihlerin arasında yer aldığını tahmin etmek mümkündür. İmam Serahsî'nin hapse girmesine tahmin edilen sebepleri maddeler halinde inceleyelim:

1. Serahsî'nin biyografisini yazan en eski müelliflerden biri Ibn Fazlullah el-Ömerî (ö.749/1349) ve diğerleri Serahsî hakkında şöyle bir rivayet zikrederler: “Emir, çocuk sahibi cariyelerini, hizmetindeki erkeklerden hür olanlarla evlendirmişti. Emir orada bulunan ulemâya bununla ilgili fikirlerini sorduğunda, hepsi tasvip ederler. Ancak Serahsî: “Bir hata işledin. Çünkü hizmetçilerin hepsi daha önce hür olan kadınlarla evlenmişti. Bu ise cariyeyi hür olan kadının üstüne (kuma olarak) vermek olur.” der. Buna mukabil emir: “O halde onları boşarım” der ve nikâhları yeniler. Sonra da âlimlerin fikirlerini sorduğunda, hepsi: “Doğru yaptın!” diye cevap verirler. Fakat Serahsî: “Bir hata işledin. Zira bir ümmüveled boşanınca, evlenmeden önce iddet beklemesi gereklidir. Bu durumda ise iddeti henüz tamamlanmamış olan kadınların nikâhı bahis mevzudur. Böyle bir nikâh ise caiz değildir.” diyerek itirazda bulunmuştur.”⁵⁶

Hamidullah, müsteşrik W. Haffening'in bu hadiseyi, Serahsî'nin hapse atılmasının asıl nedeni olduğu ve hapse atan emîrin Emir Hasan olduğunu aktarır. Ancak Hamidullah bunu yanlış bularak olayın Serahsî'nin hapisten çıktıktan sonra meydana geldiğini, hatta olayı zikreden el-Umerî'nin de bunu belirttiğini söylemektedir. Buna göre emir Serahsî'nin itirazını kabul etmiş ve geniş bilgisine de hayran kalmıştır.⁵⁷

Joseph Schacht (ö.1969) ise böyle bir hikâyenin vuku bulduğuna şüpheyile yaklaşmakta ve diğer âlimlerin emîrin yaptığı işi hemen doğrular durumda olmalarını, Serahsî'nin ileri sürdüğü temel noktalara diğer ulemanın ehemmiyet vermemiş olmasını

⁵⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 5; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 235; Taşköprüzâde, *Tabakatü'l-Fukahâ*, 76; Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye*, 261.

⁵⁷ Hamidullah, “Serahsî” DIA, XXXVI, 545; Kavakçı, *XI. Ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvarâu'n-Nahr İslam Hukukçuları*, 57.

inandırıcı bulmamaktadır.⁵⁸ Kanaatimizce hadise, Serahsî'nin ilmini ve becerisini göstermeye yönelik olsa da, mübalağaya kaçtığı açıktır.

2. Serahsî'nin hapse atıldığına dair gösterilen nedenlerden bir diğeri de, onun hükümetin koyduğu haksız vergilere karşı çıkması ve bu vergilerin ödenmemesi için halkı harekete geçiren bir fetva vermiş olmasıdır.⁵⁹ Aslında Serahsî vergi konusunu işlerken bu meseleye de değinmiş ve bu vergilerin devlete değil de fakirlere verilmesini daha erdemli bir davranış olarak gördüğünü eserinde belirtmiştir.⁶⁰ Ancak Serahsî'nin hapis hayatını araştıran Salih Tuğ, hapiste uzun süre kalmasında bu ihtimali destekleyecek bir ifadenin bulunmadığını söylemektedir. Ona göre Serahsî'nin hapis ile ilgili ifadelerinden, “haksız vergilendirmeye itiraz” ihtimalinde bazı “beyinsiz, aptal ve zındık, fitneci ve kalles kimselerin” hükümdar nezdinde kendi çıkarları için faaliyette bulunmaları hapis kararının çıkmasında etkin olmuştur.⁶¹

Muhammed Hamidullah da Serahsî hakkında “Çağdaşları ile tartışmaları bir iz bırakmamış ve günümüze kadar gelmemişse de onun uzun yıllar hapiste kalmasının hükümetin zıddına giden hukukî-siyasî meselelerde sarsılmaz düşüncelerinden başka bir sebebi bulunmadığını söylemek yerinde olacaktır” diyerek Serahsî'nin siyâsî bir sebepten dolayı hapsedildiğine işaret etmiştir.⁶²

3. Serahsî'nin hapse girmesine neden olan bir diğere sebep de, onun fıkıh olmaktan çok kelim üzerindeki tartışmalarıdır. Nitekim el-Ömerî (ö.749/1349), onun münazara konusunda döneminin en iyilerinden biri olduğunu belirtir.⁶³ Bu durumda Serahsî'nin muhalifleri olan Mutezile âlimleri ile bir münakaşa yaşadığı ve fitnecilerin bunu hükümdara hakkı saptırarak, yalan ve yanlışla aktarmış, bu sebepten dolayı da

⁵⁸ Joseph Schacht, *Serahsî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Notlar*, 900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslam Hukukçusu Şemsu'l-Eimme Es-Serahsî Armağanı, 9, AÜ Basımevi 1965.

⁵⁹ Hamidullah, “*Serahsî*” DIA, XXXVI, 545.

⁶⁰ Mabsût, X, 38-39.

⁶¹ Tuğ, *Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı*, 44-45.

⁶² Hamidullah, “*Serahsî*” DIA, XXXVI, 544; 546.

⁶³ Serahsî, *Usûl*, I, 5.

hapse girmiş olabilir. Nitekim kendisinin hapis ile ilgili ifadelerinden bu görüşü destekleyen tabirlere rastlamak mümkündür:

- “Bunu yazdıran, yalan ve yanlış ithamın kaldırılmasını isteyip dua edendir ki, işte bu itham yüzünden hapse düşmüş, tecrid edilmiş, aile ve oğlundan ve bütün kitaplarından menedilmiş, dua sayesinde kurtulmayı gecelerin karanlığında korku içinde ve gözleri ağlamakla isteyen kimsedir.”⁶⁴
- “Bütün beyinsiz zındıkların kışkırtması, kötü arzuları arkasından giden korkunç kimselerin ve fena tertiplerde bulunanların kışkırtması sonucu, vatanından ayrılmış ve kıymetli sultan tarafından hapsedilmiş, günahkâr fakir kulun imlasıyla *Şerhu Siyeri’l-Kebir* nihayete ermiştir. Allah onların hepsini kahretsin. Büyük, küçük herkese ibret yapsın. Çok güzel veli ve yardım edici olan Mevlamıza şükürler olsun.”⁶⁵

Ayrıca, kendisi için “nifaktan uzak kul”⁶⁶, “aydınlatici, doğruyu söyleyen, bundan dolayı esir gibi hapsedilmiş”⁶⁷ veya “konulmuş olan batılı ortadan kaldırmak isteyen, bu sebepten sürülmüş ve hapsedilmiş”⁶⁸ tabirlerini kullanması da bu görüşü desteklemektedir.

Dönemin siyasî durumunu ele alırken de görüldüğü gibi Karahanlı döneminde kelâmî konulara olan hassasiyet hâkimdi. Zira Ahmed Han’ın (1080-1088 ve 1090-1095) İsfahan’dan dönüş sonrasında ulemâ tarafından Ehl-i Sünnet’ten çıkmakla suçlandığı ve idama mahkûm edildiği dikkate alınır, Serahsî’nin kelâmî konular üzerinde sarf ettiği sözleri hapse girmesine neden olması da muhtemeldir. Schacht’ın belirttiğine göre

⁶⁴ Mebsût, XII, 108.

⁶⁵ Tuğ, *Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî’nin Hapis Hayatı*, 59; Salih Tuğ, “*Şerhu’s-Siyerî’l-Kebîr*’in sonu” diyerek sayfa numarasını tam olarak belirtmemiştir. Ancak *Şerhu’s-Siyerî’l-Kebîr*’in basılmış nüshasından Serahsî’nin bu ifadelerine rastlayamadık.

⁶⁶ Mebsût, X, 50.

⁶⁷ Mebsût, X, 144.

⁶⁸ Mebsût, XII, 108.

Karahanlı zamanında, hükümet ve ulema arasında Sünnîlik ve itizal terimleri içinde nakledilen münakaşalar çok sık geçmiştir.⁶⁹

4. Bir diğer görüşe göre de Serahsî, devrin hakanına nasihat yolunda söylemiş olduğu bir sözden dolayı hapsedilmiştir. Hal tercümesini yazanlar, onun nasihat içeren bir sözden dolayı hapse girdiğinden bahseder, ancak bundan başka bir açıklama yapmazlar.⁷⁰ Serahsî kendisi ise sarf ettiği bu “söz”ün ne olduğu ile ilgili üstü kapalı bir şekilde şöyle demektedir:

- “Bunu, üzerinde Ehl-i Sünnet’in esasen mutabık bulunduğu “söz”ü rahmet yolunda sarf edip söyleyen, bir takım beyinsiz ve aptalların iftira ve fitneleri ve yine zındık ve kalleş kimselerin aldatmaları neticesinde tecrid edilip hapse konmuş olan kimse yazdırdı.”⁷¹
- “Kıyamet günü bana sermaye olsun ve ben de kazançlı kimselerden olayım diye ilimde derine gidenlerin yolunu tutarak, diğer nasihat edenler arasında benim de sarf ettiğim “söz” sebebiyle hapse düşmüş ve dünyada kurtuluşa ermekten ümidimi kesmiş vaziyetteyim. Allah azze ve celle ancak takva sahiplerinden hoşnut olur ve o salih kullarını kendine veli edinir. Ve hain olanların da hile düzenlerini hedefe vordurmaz ve iyi insanların da mükâfatını zayi etmez. Evvel ve ahir hamd Allah’adır.”⁷²

Serahsî’nin bu ifadelerinden, sözlerinde çok ihtiyatlı davrandığı, hükümdarla olan ihtilafını tazeleyecek herhangi bir tedbirsizlikten uzak durduğu anlaşılırken, sarf edilen bu “söz”ün mahiyetine girmeden, sadece Allah için söylediğine işaret etmekle yetindiğini görebiliriz.

⁶⁹ Schacht, *Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Notlar*, 10.

⁷⁰ İbn Kutluboğa, *Tâcü’t-Terâcim*, 235; Leknevi, *el-Fevâidü’l-Behiyye*, 262; Taşköprüzâde, *Tabakatü’l-Fukahâ*, 75; Serahsî, *Usûl*, I, 5.

⁷¹ Tuğ, *Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî’nin Hapis Hayatı*, 56.

⁷² Serahsî, *Şerhu Ziyadati’z-Ziyadat*, 148, Ebu’l-Vefa el-Efgânî neşri, Haydarabad 1348/1929.

Serahsî, bir diğer pasajda “Bütün beyinsiz zındıkların kışkırtması, kötü arzuları arkasından giden korkunç kimselerin ve fena tertiplerde bulunanların kışkırtması sonucu, vatanından ayrılmış ve kıymetli sultan tarafından hapsedilmiş...”⁷³ diyerek hükümdara kızgın ve kırgın olmadığını, fitne ve kışkırtma sonucunda hapsedildiğini anlatmak istemiştir. Eserlerinde bu meseleye defalarca vurgu yapmasına rağmen, hükümdar ile aralarında geçen meselenin ve söylediği sözün ne olduğunu açıklamamıştır.

Aslında daha önce de belirttiğimiz gibi Karahanlı hükümdarları ile bürokrat-ulema arasında anlaşmazlıklar ve çatışmalar yaşanmıştır. Ancak bu anlaşmazlıkların, bazı âlimlerin idam edilmesine kadar varmasından ciddi boyuta ulaştığı söylenebilir. Tamgaç Han İbrahim’in 1068 yılında İmam Ebü’l-Kasım es-Semerkindî’yi, oğlu Şemsü’l-Mülk II. Nasr’ın ise aynı yıl içerisinde, iktidarının henüz başında Buhara’da Ebu İbrahim İsmail b. Ebi Nasr as-Saffar’ı bilinmedik sebeplerden ötürü idam ettirdiğini belirtmiştik.⁷⁴ Sonraki yıllarda ise Ahmed Han da, dönemin Kâdıkdâtı Ahmed b. Süleyman el-Kâsânî’yi idam ettirmiştir.⁷⁵ Bu tür olaylardan haberdar olan Serahsî’nin, ifadelerinde neden bu kadar ihtiyatlı davrandığını, üzerine şimşekleri çekecek herhangi bir tedbirsizlikten neden kaçındığını tahmin etmek zor değil.

Sonuç olarak yukarıda ifade edilen sebeplerden Serahsî’nin ilk önce siyasî amaçla hapsedildiği söylenebilir. Kendisinin bu konuda üstü kapalı bir şekilde bahsetmesi, konunun güncellenmesinden ve dikkatleri üzerine çekmesinden kaçındığı ifade edilebilir. Ayrıca kendisi için “aydınlık ve nur saçan gerçekleri dile getiren; doğruyu söyleyen, bundan dolayı esirler gibi hapsedilmiş”⁷⁶ veya “konulmuş olan batılı

⁷³ Tuğ, *Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî’nin Hapis Hayatı*, 59.

⁷⁴ Pritsak, “*Karahanlılar*” IA, VI, 263.

⁷⁵ Özaydın, “*Karahanlılar*” DİA, XXIV, 408; Pritsak, “*Karahanlılar*” IA, VI, 263.

⁷⁶ Mebsût, X, 265.

ortadan kaldırmak isteyen, bu sebepten dolayı sürülmüş ve hapsedilmiş”⁷⁷ gibi tabirleri, Serahsî’nin hakkı söylemekten çekinmeyen kimliğine işaret etmektedir.

1.4.4. Hapsin Başlangıcı ve Sonu

Serahsî’nin hapse hangi tarihte girdiğine dair eserlerinde kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Kendisi de bu konuda net bir tarih zikretmemiştir. Ancak *Mebûsût*’u imla ettirdiğine dair kaydettiği bazı tarihlerden, onun hapiste kaldığı süreler tahmin edilmiştir. *Mebûsût*’un kesin tarih verdiği yerler iki yerde 27. ve 30. ciltlerde geçmektedir. 27. cildin “Kitâbu’l-Meâkil” inde şöyle bir ibare bulunmaktadır:

“Büyük zâhid imam, İmamların güneşi Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, 466 senesinin Rabiul-Ahir ayının 14ü, Çarşamba günü imla ettirerek şöyle dedi.”⁷⁸ 30. cildinin “Kitabü’r-Radâ” bölümünün başında ise “Büyük zâhid imam, İmamların güneşi ve İslâm’ın övüncü Şeyh Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî 477 senesi, Cemâziye’l-âhir ayının 12si Perşembe günü imlâ ettirerek şöyle dedi.”⁷⁹ ibaresi geçmektedir. Ancak kaydedilmiş olan bu tarihlerde yanlışlık bulunduğunu bu konuda detaylı araştırma yapan Salih Tuğ belirtmektedir. Ona göre 27. ciltte geçen 466 tarihi, aynı ay ve güne isabet etmemekte, *Mebûsût*’un başlangıç tarihinin imlâ esnasında unutulmuş ve sonradan eklenmiş olabileceği, ancak imlâ eden kâtibin notları tasnif ederken ihmalde bulunması sonucunda başa getirilmesi gereken tarih, 27. ciltte yer almış olabileceğini ileri sürmektedir.⁸⁰

Yine Salih Tuğ, matbu olan *Mebûsût*’un 30. cildinde geçen 477 tarihinin, diğer yazma eserlerde 479 olarak geçtiğini de bildirmektedir.⁸¹ Buna göre Serahsî, en geç

⁷⁷ *Mebûsût*, X, 201.

⁷⁸ *Mebûsût*, XXVII, 165.

⁷⁹ *Mebûsût*, XXX, 385.

⁸⁰ Tuğ, *Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî’nin Hapis Hayatı*, 45.

⁸¹ Tuğ, *Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî’nin Hapis Hayatı*, 45.

466/1073 yılında hapsedilip, 479/1087 yılında da hapisten çıktığını ve en az 13 sene içeride kaldığını söyleyebiliriz.

1.4.5. Hapis Şekli ve Safhaları

Serahsî'nin hapis hayatına dair ifadelerinin büyük çoğunluğu, 13-14 senesini vermiş olduğu *Mebûs* eserinde görülmektedir. Toplam 23 pasajdan oluşan ifadelerinin 19'u ise *Mebûs*'ta bulunmaktadır. Bunun nedeni olarak hapis hayatı içerisinde imlâ ettirdiği ilk eser olması ve hapiste kaldığı zaman diliminin büyük bir kısmını bu eserine vermiş olması gösterilebilir.

Serahsî, hapisteki yaşamından ilk defa IV. ciltte söz etmeye başlamıştır. Bu kısma kadar gayet sabırlı ve mütevekkil bir şekilde başladığı eseri imlâ ettirmekle meşgul olduğu görülmektedir. IV. cilde gelince, “...*Bunu, Cuma namazlarına gitmekten ve halkla olan münasebetlerinden menedilmiş olan o mahpus imlâ ettirdi...*”⁸² diyerek yakındığını görmekteyiz. Bu ibareden anlaşıldığı üzere Serahsî, câmiîye cuma namazına gitmekten ve kalabalık insanlarla yakın münasebette bulunmaktan menedilmiştir. Burada Serahsî'nin şöhret salmış büyük bir âlim olması ve haksızlık sonucu hapse atılması halkı etkileyebileceği gibi, hapse girmesinin nedenlerinden biri olarak görülen “konan vergiye karşı halkı kışkırtmasının” tekrarlanmaması da düşünülebilir.

Daha sonraki ciltlerde Serahsî'nin hapisteki bu ifadeleri sıklaştığını ve kendi durumuna sıkça vurgu yapmaya başladığını görmekteyiz. “*Bu satırları bir kurtuluş ümidi ve ışığı bekleyen kimse kaleme aldirdi...*”⁸³, “*Bunu, serbestlikten mahrum, yalnızlığa mübtelâ birisi yazdırmıştır...*”⁸⁴, “*Bu kitabı, sıkıntılardan kurtulmayı dileyen, dünyanın bir köşesinde mahpus kalan kimse yazdırdı...*”⁸⁵. VIII. cildi tamamlamış olduğu iki yıllık müddetten sonra ise onun iyice sabırsızlandığı, çekilmez ve çileli

⁸² Mebsût, IV, 192.

⁸³ Mebsût, V, 229.

⁸⁴ Mebsût, VII, 59.

⁸⁵ Mebsût, VII, 241.

günleri yaşamakta olduğunu görmekteyiz: “İki yıldır sabırla hapsedilmiş olarak ceza çeken ve her şeyi koruyan, lütfedici Allah’ın kudreti ile kurtulmayı bekleyen imlâsıyla...”⁸⁶, “...çeşitli belâlarla imtihan edilen, Allahü Teâlâ’dan bu belânın ve sürgünün kaldırılmasını isteyip dua eden...”⁸⁷. Eserin devamında ise kendini bir esir durumuna benzetmiş, tüm yakınlarından ve kitaplarından mahrum bırakıldığını haykırmaktadır: “Bu satırları, hakkı dile getirme uğruna esirler gibi hapsedilmiş, her şeyi bilen ve kudret sahibi olan, her şeyi en ince ayrıntılarına kadar gören ve işiten Rabb’inden kurtuluş kapısını aralamasını bekleyen imlâsıyla...”⁸⁸, “Bunu yazdıran kişi bâtilin yok olup gitmesini arzuladığı için sürülmüş, hapsedilmiş ve çocuklarından, ailesinden ve kitaplarından uzaklaştırılmış, karanlık gecelerde ağlayarak, gözyaşları dökerek bu sıkıntılardan kurtulmayı Rabbinden dilemekte...”⁸⁹. Mebsût’un matbu nüshasında bulunmayan, fakat yazma nüshasında bulunan “ücretsiz köleler gibi tecrid edilip hapse atılmış”⁹⁰ ibaresi de, hapis hayatının ağır şartlar altında geçtiğini, hapisten kurtulma arzusunun sıklaştığını anlatmaktadır.

Serahsî’nin biyografisini yazanlar, onun bir kuyu içinde hapsedildiğini, talebelerine de bu kuyudan imla ettirdiğini ve onların bu kuyunun tepesinde veya ağzında, dikte edileni yazdıklarını bildirmişlerdir.⁹¹ Ancak Serahsî’nin hapis hayatını araştıran müsteşrik Joseph Schacht (ö.1969) ile Salih Tuğ, eserlerinde defalarca hapis hayatından bahsetmesine rağmen Serahsî’nin böyle bir bilgiyi destekleyecek hiçbir ifadesinin olmadığını ileri sürmektedirler.⁹² Ancak o zamanki göçebelerin hapisanelerinin geniş kuyular şeklinde olduğunu ifade eden araştırmalar da yok

⁸⁶ Mebsût, VIII, 80.

⁸⁷ Mebsût, VIII, 125.

⁸⁸ Mebsût, X, 144.

⁸⁹ Mebsût, XII, 108.

⁹⁰ Tuğ, Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre Imam Serahsî’nin Hapis Hayatı, 48.

⁹¹ İbn Kutluboğa, Tâcü’t-Terâcim, 235; Leknevî, el-Fevâidü’l-Behiyye, 261; Serahsî, Usûl, I, 5.

⁹² Schacht, Serahsî’nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Notlar, 11; Tuğ, Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre Imam Serahsî’nin Hapis Hayatı, 48.

değildir.⁹³ Buna göre, Serahsî'nin de geniş bir kuyuda hapsedilmiş olması ihtimaller arasındadır.⁹⁴

Serahsî'nin, *Mebûsât*'un basma nüshasında bulunmayıp, yazma nüshalarının Vekâlet bölümünün son kısmında “üzgünlük ve bezginlik diyarı olan o hapishaneden artık çıkmış ve serbestlik ve hürriyetinin tamamen iade edilmesini bekleyen”⁹⁵ şeklinde bir ifadesi bulunmaktadır. *Mebûsât*'tan hemen sonra kaleme aldığı *Usûlü'l-Fıkh*'ta ise “Uzcend kalesinde bir odada (zâviyede)...” demektedir. Serahsî'nin hapis hayatını anlattığı diğer ifadelerle birlikte değerlendirildiğinde, onun ilk önce “mihnet ve bela dolu, hüznün yeri, üzgünlük ve bezginlik diyarı olan hapishanede, esir hayatı yaşadığını ve ücretsiz köle gibi bir hayat sürdüğünü” görmekle birlikte, daha sonraki ifadelerinden onun kaledeki daha rahat olan bir odaya alındığını anlamaktayız.

Şerhu's-Siyerî'l-Kebir'in el-Hâsırî nüshasında ise “Başlangıç Uzcend'dedir ki, (tarihi) Zi'l-Kaada ayının ilk günü olan pazartesidir. Eş-Şeyhu's-Sabiru'z-Zaki Amir Gûn Ebî Ali el-Hüseyn b. Ebi'l-Kasım lakabıyla anılan kimsenin evinde “Eman” babının sonuna kadar (yazılmıştır). Sonra yazdırmaya Uzcend hisarında (devam) için emrolunduk ve (burada) “Şurût” bölümünün ilk bâbına kadar geldik...”⁹⁶ denilmektedir. Buna göre Serahsî, kalede bulunan odadan (zâviyeden) serbest bırakılmış ve kendisini himayesine alıp hürmet gösteren Emir Gûn lakaplı şahsın evinde *Şerhu's-Siyerî'l-Kebir*'in imlasına başlamıştır. “Eman” bâbının sonuna gelindiğinde ise tekrar kaleye dönme emrini aldığını görmekteyiz. Muhtemelen bu defa kuyudaki ilk yerine değil, kalede bulunan “odaya” (zâviye) dönmüş olsa gerekir. Burada başlamış olduğu

⁹³ Zeki Velidi Togan, *Karahanlılar Tarihine Ait Bazı Kayıtlar*, Türk Yurdu, V/11, 7-10.

⁹⁴ Hamidullah, “Serahsî” DIA, XXXVI, 546.

⁹⁵ Tuğ, *Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı*, 48.

⁹⁶ Tuğ, *Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı*, 58.

Şerhu's-Siyeri'l-Kebir'i "Şurut" bâbının başına kadar yazdırmaya devam etmiş, daha sonra da tamamen serbest bırakılmıştır.⁹⁷

1.4.6. Hapiste İmlâ

Kaynaklarda verilen bilgiye göre Serahsî bir kuyuda hapsedilmiş olup öğrencileri de bu kuyunun tepesinde (veya ağzında) oturur, hocaları ile bu şekilde ders yapılırdı.⁹⁸ Onun hapsedildiği yerin kuyu şeklinde olup olmadığı tartışmasına girmeyeceğiz. Ancak eserlerinin büyük bir kısmını hapiste imlâ ettirdiği için Serahsî'nin ders işleme metodunu ele almaya çalışacağız.

Serahsî'nin biyografisini ele alan kaynaklar, onun hapiste imlâ ettirdiği eserlerini hiçbir kitaba müracaat ve mütâlâ etmeksizin, tamamen hatırasından ve ezberinden yazdığını ileri sürerler.⁹⁹ Ayrıca onun kuvvetli hafızaya sahip olduğunu gösteren bir hikâyeye de yer verirler. Buna göre Serahsî, Şafiî'nin ezberlediği hadis malzemesinin 40 misli fazlasını ezbere bilirdi.¹⁰⁰

Şüphesiz Serahsî, hapisanede bütün kitaplarından mahrum edilmişti. Bununla ilgili kendisi *Mebûsût*'ta şöyle demektedir: "...aile ve oğlundan ve bütün kitaplarından menedilmiş kimse..."¹⁰¹. Ayrıca XX. ciltte bulunan Vekâlet konusunu işlerken bu konuyu bir kez daha hatırlatmaktadır:

"Bu konuda nakledilenler, kayda geçmiş olarak bendeki eserlerde vardır. Ancak kitaplarımdan hiçbiri yanımda yok. Şu anda, bu nakillerden aklıma da gelen yok. Eğer bir gün kitaplarıma kavuşmak nasip olur veya örnekler aklıma gelirse, ne zaman olursa

⁹⁷ Tuğ, *Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı*, 49.

⁹⁸ İbn Kutluboğa, *Tâcû't-Terâcim*, 235; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 261.

⁹⁹ İbn Kutluboğa, *Tâcû't-Terâcim*, 235; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 261; Taşköruzâde, *Tabakatü'l-Fukahâ*, 75; Serahsî, *Usûl*, I, 5.

¹⁰⁰ İbn Kutluboğa, *Tâcû't-Terâcim*, 234; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 262; Serahsî, *Usûl*, I, 5.

¹⁰¹ *Mebûsût*, XII, 108.

olsun, onu imkân derecesinde sizlere aktaracağım. Konuyu olduğu gibi, kitabın sonunda yeniden ele alırsız.”¹⁰²

Bazı araştırmacılara göre ise kitaplarından mahrum olmak, ezberinden imlâ ettirmek anlamına gelmez. Muhammed Hamidullah (ö.2002), Serahsî'nin öğrencilerinin kendi kitaplarını getirmelerinin yasak olmadığını, dolayısıyla öğrencilerin önce metni okumaları, sonra hocanın bunu şerh etmesi yoluyla da imlânın mümkün olabileceğini ileri sürmektedir.¹⁰³ Joseph Schacht (ö.1969), *Mebûsû'tun Kitabu'l-Hiyel*'i, el-Hâkimü's-Şehid'in *el-Muhtasar*'ı ve İmam Muhammed'in *el-Asl* kitabı ile yaptığı karşılaştırma sonucunda, *Mebûsû'tun* çeşitli kaynak kitapların terkiibinin bir neticesi olduğunu ve ezberden yapılan bir imlânın sonucu olmadığı kanaatine varmıştır.¹⁰⁴ Buna göre öğrencilerin, *el-Muhtasar* metnini Serahsî'ye okumuş oldukları gibi, diğer metinleri de okumuş olmaları muhtemeldir. Ayrıca Serahsî'nin *Mebûsû'ta el-Muhtasaru'l-Kâfi*'nin yanlışlarından bahsetmesi ve doğru olanın *el-Asl*'in bazı nüshalarında olduğunu belirtmesi¹⁰⁵ bu kanaati kuvvetlendirmektedir.

Mebûsû'tun I. cildi üzerinde yaptığımız araştırma sonucunda kaynak olarak *el-Asl* ile beraber 20 eserin ismi geçtiğini görmekteyiz. Bunlar İmam Muhammed'in *Ziyâdât*,¹⁰⁶ *Ziyâdâtü'z-Ziyâdât*,¹⁰⁷ *el-Camiu's-Sagîr*¹⁰⁸, *en-Nevâdir*¹⁰⁹, *Şerhü'l-Âsâr*¹¹⁰, *el-Hârûniyyât*¹¹¹ eserlerinden başka Ebû Yûsuf'un (ö.182/798) *El-İmlâ*¹¹², *el-Emâlî*¹¹³, Hasan b. Ziyad'ın (ö.204/819) *Kitabu's-Salât*¹¹⁴, İbn Şûcâ'nın (ö.?) *Şerhu'l-*

¹⁰² Mebsût, XX, 10.

¹⁰³ Hamidullah, “Serahsî” DIA, XXXVI, 546.

¹⁰⁴ Schacht, *Serahsî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Notlar*, 12.

¹⁰⁵ Mebsût, XXIX, 68.

¹⁰⁶ Mebsût, I, 9, 221, 222, 351.

¹⁰⁷ Mebsût, I, 242.

¹⁰⁸ Mebsût, I, 288, 292, 415.

¹⁰⁹ Mebsût, I, 113, 153, 208, 321, 426.

¹¹⁰ Mebsût, I, 149.

¹¹¹ Mebsût, I, 439.

¹¹² Mebsût, I, 132, 160, 190, 209, 221, 226, 298, 315, 322, 348, 412.

¹¹³ Mebsût, I, 23, 78, 103.

¹¹⁴ Mebsût, I, 22.

*Mücerred*¹¹⁵, Kerhî'nin (ö.340/952) *el-Muhtasar*¹¹⁶, Tahâvî'nin (ö.321/933) *el-Muhtasar*¹¹⁷, İbn Rustem'in (ö.?) *Nevâdir*¹¹⁸, el-Hâkimü's-Şehîd'in (ö.334/945) *el-Munteka*¹¹⁹, Nuh b. Ebî Meryem'in (ö.173/789) *el-Câmî*¹²⁰, Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin (ö.200/816) *Nevâdir*¹²¹, müellefinin ismi verilmeksizin *el-Mücerred*¹²² ve kendisine ait olan *Şerhu'l-Câmî*¹²³ ve *Şerhu'z-Ziyâdât*¹²⁴'tır. Birçok yerde atıf yapılan bu eserlerin hepsinin Hanefî hukukçularına ait olduğunu görüyoruz. Ayrıca Serahsî, İmam Muhammed'in iki öğrencisi olan Ebû Süleyman el-Cüzcânî (ö.200/816) ile Ebû Hafs el-Kebîr'in (ö.217/832) rivayet ettikleri *el-Asl*'ın iki nüshası üzerinden çalıştığını da görüyoruz. Çünkü kuyunun kirlenmesi, temizlenmesi ve teyemmüm gibi konularda, Serahsî iki nüshadaki farklılıklara dikkat çekmiş ve İmam Muhammed'in bu iki nüshada aynı görüşte olmadığı noktaları belirtmiştir.¹²⁵

Buna göre Serahsî'nin *Mebûsût*'u ezberinden yazdırdığı görüş zayıf kaldığı kanaatindeyiz. Her ne kadar kendisi tüm kitaplarından mahrum edilmiş ise de, öğrencilerinin yanlarında kitapları getirmeleri yasaklanmamış olabilir.

1.4.7. Hapisten Çıkışı

İmam Serahsî hapisten 480/1087 yılında çıktıktan sonra Merginân'a gitmiştir. Bununla ilgili *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*'in el-Hâsırî nüshasında şöyle demektedir: "...480 senesinin Rabîu'l-Evvel ayının bitmesine on gün kala Cuma günü kurtuluş ve serbestlik

¹¹⁵ Mebsût, I, 11.

¹¹⁶ Mebsût, I, 404.

¹¹⁷ Mebsût, I, 56.

¹¹⁸ Mebsût, I, 120.

¹¹⁹ Mebsût, I, 122.

¹²⁰ Mebsût, I, 161.

¹²¹ Mebsût, I, 321, 392, 406, 407, 424.

¹²² Mebsût, I, 11, 12.

¹²³ Mebsût, I, 428.

¹²⁴ Mebsût, I, 443.

¹²⁵ Mebsût, I, 117, 168, 221.

tahakkuk etti."¹²⁶ Merginân'a vardığında İmam Seyfeddin isminde birinin evinde bir süre misafir olarak kalır ve *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*'i burada tamamlar. "480 senesi Rabiü'l-Evvel ayının son günü olan Pazar, Uzcend'den hareket edip, el-İmamu'l-Ecelü'z-Zâhid Seyfuddin Ebî İbrahim İshak İbn İsmail'in evine indik..."¹²⁷

Serahsî'nin Merginân'da kimin evinde kaldığı hususunda kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur. Örneğin, İbn Kutluboğa (ö.879/1474) ile Leknevî (ö.1304/1886), Serahsî'nin hapisten çıktıktan sonra Merginan'a (Fergana bölgesi) gittiğini ve Emir Hasan'ın onu evine aldığını, ikramda bulunduğunu, hatta öğrencilerinin de oraya vardıklarını ve emirin dehlizinde hapiste başlamış oldukları *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*'in imlasını tamamladıklarını anlatırlar.¹²⁸ Ancak Serahsî'nin bizzat kendisinin Emir Hasan'ın değil de, İmam Seyfuddin'in evinde kaldığını belirtmesi, bu bilginin geçersiz olduğunu göstermektedir.

Müsteşrik Joseph Schacht (ö.1969) ise, bu iki ismin de aynı şahsa hitap ettiğini iddia etmektedir. Ona göre, "emîr" kelimesi, "imam" kelimesinin yerine boşuna kullanılmamıştır. Serahsî'nin öğrencisi olan Muhammed b. İbrahim el-Hâsırî'nin (ö.500/1107) verdiği bilgilere göre, Serahsî'nin kaldığı evin sahibi, bir din âlimi idi ve lâkâbı da "Seyfuddin" idi. Ancak Serahsî'nin onun hakkında kullandığı tabirler, onun dinî ve ilmî otoritesi dışında bir de siyasî otoritesinin de olduğunu ihtimalini verir.¹²⁹ Muhammed Hamidullah ise, Emir Hasan'ın Merginan valisinin adı olması ve cariyelerle ilgili hadisenin de bu şahısla ilgili olmasının muhtemel olduğu kanaatindedir. Nitekim el-Ömerî'nin câriyelerle ilgili olaya "hapisten çıktıktan sonra beldenin emîri..." diye

¹²⁶ Tuğ Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı, 59.

¹²⁷ Tuğ Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı, 58.

¹²⁸ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 235; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 261; Taşköprüzâde, *Tabakatü'l-Fukahâ*, 75.

¹²⁹ Schacht, *Serahsî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Notlar*, 13.

başlaması da bu görüşü teyid eder gibidir. Çünkü burada geçen “emîrû'l-beled” tabiri daha çok vâli için kullanılmıştır.¹³⁰

Serahsî Merginan'a geldikten sonra diğer fukahânın da isteği üzerine *Şerhu's-Siyeri'l-Kebir*'in imlâsına devam etmiştir. Bununla ilgili kendisi şöyle demektedir: “...el-Şeyhu'l-İmamu'z-Zâhid Seyfüddin ve fukaha, hepsi de el-Şeyhu'l-İmamu'l-Ecelü'z-Zâhid İmamu'l-Eimme ve Sadru'l-Ümme'den bu kitabı tamamlamasını istediler ve o da “Kitabu'ş-Şurût”tan itibaren onun evinde Rabiu'l-Âhir ayının 24. Günü Çarşamba başlayarak, Allah'ın yardım ve muvaffak etmesiyle 480/1087 Cumadia'l-Evvel ayının 3ü olan Cuma günü tamamladı.”¹³¹

1.5. Vefatı

Kaynaklar, İmam Serahsî'nin 480/1087 yılında hapisten çıktığını, Merginan'a vardığını, orada İmam Seyfüddin'in evinde ikamet ettiğini ve hapiste başlamış olduğu *Şerhu Siyeri'l-Kebir*'in imlâsını tamamladığından söz ederler. Ancak bundan sonrası ile ilgili hiçbir malumat verilmez. Serahsî'nin vefat ettiği tarih konusunda da farklı rakamlar bulunmaktadır. Biyografi eserleri ölüm tarihi ile ilgili “490 yılına doğru; 500 yılına doğru; 438 yılında”¹³², “483 yılında” gibi rakamlar vermekle beraber, İbn Kutluboğa ile Leknevî'nin, Serahsî'nin hapisten çıktıktan sonra Merginan'a gitmesinden söz etmeleri 483 tarihini destekler mahiyettedir.¹³³

Ancak günümüzde Serahsî'nin mezarının, hapiste kaldığı Özgön/Özkent şehrinde bulunması kafalara soru işareti doğurmaktadır. Yaklaşık 80 yaşında hapisten

¹³⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 5; Hamidullah, “*Serahsî*” DIA, XXXVI, 545.

¹³¹ Tuğ, *Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı*, 59.

¹³² Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 261. 438 tarihi, eserin basılma esnasında yapılmış bir hata olduğu kanaatindeyiz.

¹³³ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 235; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 261; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, II, 28.

çıkan Serahsî'nin, Mergînan'da bir süre kaldıktan sonra döneminin başkenti Özkent'e geri geldiğini tahmin etmekten başka bir açıklama bulamıyoruz.¹³⁴

2. ESERLERİ

Serahsî, sahip olduğu eserlerinin sayısı bakımından en büyük müslüman fakîhlerden biridir. Eserlerinin büyük bir kısmı onun hapislik döneminde kaleme alınmış olup, İmam Muhammed'in "*Zâhirü'r-Rivâye*" adı altında toplanan ve muhtevâsı Hanefî fikhının temel görüşlerini oluşturduğu için "*Mesâilü'l-Usûl*" veya "*el-Usûl*" olarak bilinen eserlerin şerhlerinden oluşmaktadır. Bu eserler *el-Asl/Mebûsât*, *Ziyâdât*, *el-Câmiu's-Sagîr*, *el-Câmiu'l-Kebîr*, *es-Siyer-i Sagîr* ve *es-Siyerü'l-Kebîr*'dir.¹³⁵ Bu açıdan Serahsî'nin şerh etmiş olduğu eserleri, Hanefî mezhebinin temel delillerini açıklaması bakımından çok önemli yere sahiptir.

Serahsî'nin şerh ettiği eserlerin önemini anlamak için, öncelikle *Zâhirü'r-Rivâye* eserlerinin öneminden ve özelliklerinden bahsetmek gerekir. Ebû Hanîfe'nin ve talebelerinin fikhî birikimini temsil eden ve bu halkadaki fikhî meseleleri tedvin amacıyla kaleme alınmış olan bu eserler, Hanefî çevresinin diğer önemli simaları tarafından da kabul görmesiyle, müellifi İmam Muhammed'e aidiyeti, kapsam ve metin özellikleri açısından *Nâdirü'r-Rivâye* eserlerinden daha üstün metinlerdir. *El-Asl*, *el-Câmiu's-Sagîr* ve *el-Câmiu'l-Kebîr* ise Hanefî çevresinde geliştirilmiş fikh bâbları sistematığını kapsamı açısından *Zâhirü'r-Rivâye*'nin temel metinleri olarak kabul edilmiştir. Bu anlayışı, ilk şerh ve muhtasar çalışmalarında da görmek mümkündür. Nitekim Şeybânî'nin fikh eserlerini yeniden ifade etmeyi amaçlayan ilk müelliflerden

¹³⁴ Kırgızistan'ın Özgön şehrinde bulunan Serahsî'nin kabrinin ona aidiyeti konusunda yapılan araştırma için bkz: Nusret Çam, *Kırgızistan'ın Özkent Şehrinde Serahsî'ye Atfedilen Mezar*, Erdem, 2009, sayı: 54, 108.

¹³⁵ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe* (çev. Osman Kesioğlu), 235, Ankara 2005.

Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî (334/945), *Muhtasaru'l-Kâfi*'sinde başka eserlerden de faydalanmakla birlikte mukaddimesinde kaynak olarak bu üç eseri zikretmiştir.¹³⁶

Zâhirü'r-Rivâye fıkıh ilminin konu, problem ve dil açısından bağımsız hale geldiğine işaret eden ilk telif edilen metinlerdir. Fıkıh tarihinde bu eserler, müellifin dışındaki şahısların tasarruflarına kapalı, müellifin görüşlerini ve akıl yürütmelerini içeren, baştan sona belirli bir tasnife göre kaleme alınmış ilk çalışmalar olarak kabul edilir. Nitekim *el-Asl* fikhî meselelere dair belirli çevre ve kişilerin rivayet ve görüşlerini fıkıh bâbları altında toplayan eser türü iken, *el-Câmi'u'l-Kebîr* ve *es-Siyerü'l-Kebîr* telif edilmiş kitap kavramına uygun eserlerdendir. Kaleme alındığı dönemden itibaren *Zâhirü'r-Rivâye* eserlerinden bazılarının “es-sagîr” ve “el-kebîr” diye nitelenmesi, aynı ismi taşıyan kitapları birbirinden ayırmak için eklenmiştir. Bu sıfatlardan “es-sagîr”, Şeybânî'nin daha erken bir dönemde, Ebû Hanîfe'nin halkasındaki fikhî meseleleri yansıtmaya amacıyla kaleme aldığı ve metin özellikleri açısından tedvin kavramına daha yakın eserler için kullanılırken, “el-kebîr” nisbeten geç bir dönemde, müellifin kendi görüşlerini ortaya koymaya amacıyla yazdığı telifler için kullanılmıştır.¹³⁷

Hanevî literatürünün temelini oluşturan *Zâhirü'r-Rivâye* eserleri üzerine ihtisar, şerh, tertip, tehzip, nazım gibi çalışmalar, modernleşme sürecine kadar varlığını sürdürmüştür. Söz konusu çalışmaların önemli bir kısmı *Zâhirü'r-Rivâye* eserlerindeki ifadelerin anlamını ve delillerini açıklamak gibi metni koruyarak yapılan faaliyetler iken, bir kısmı da zamanla gelişen fıkıh dili, sistematığı ve terminolojisi ile metnin yeniden inşası ve bölüm tasnifinin yeniden düzenlenmesi şeklindedir.¹³⁸ *Zâhirü'r-Rivâye* eserleri, müntesip fâkihın kendi içtihadı neticesinde farklı bir görüş ortaya koymadıkça tercih

¹³⁶ Eyyüp Said Kaya, “*Zâhirü'r-Rivâye*” DİA, XXXIV, 101-102, Ankara 2013.

¹³⁷ Kaya, “*Zâhirü'r-Rivâye*” DİA, XXXIV, 101-102.

¹³⁸ Kaya, “*Zâhirü'r-Rivâye*” DİA, XXXIV, 101-102.

edilmesi gereken görüşler olarak kabul gördüğünden “*Mesâilü’l-Usûl*” diye adlandırılmıştır.¹³⁹

Serahsî’nin şerh ettiği *Zâhirü’r-Rivâye* eserlerinden başka hadise dair ve diğer şerh ettiği eserler de mevcuttur. Şimdi tüm bu eserlere bakalım:

2.1. Şerhleri:

2.1.1. *Mebisûl* (I-XXX)

Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî’nin “*Zâhirü’r-Rivâye*” eserlerinden “*el-Asl*” ve diğer eserlerinin özetini yapan Hâkimü’s-Şehîd el-Mervezî’nin (334/945) “*el-Muhtasaru’l-Kâfi*” adlı eserinin şerhidir. Serahsî hapse atıldıktan sonra bazı dostlarının, talebelerinin ve hapishane görevlilerinin isteği üzerine tedrisle meşgul olmayı kabul etmiş ve daha önceden arzu ettiği işi gerçekleştirmeye koyulmuştur.¹⁴⁰ *Mebisûl*, Hanefî mezhebindeki fikhî görüşlerin ve delillerin en geniş şekilde ele alındığı ve sistemli bir tahlilinin yapıldığı ilk ve en hacimli çalışmadır.¹⁴¹ Hanefî fikhında “*Şemsü’l-Eimme*” denilince Serahsî, “*Mebisûl*” denilince de “*Mebisûtu’s-Serahsî*” anlaşılmaktadır.¹⁴² Eser hakkında detaylı bilgi ayrı başlıkta verilecektir.

2.1.2. *Usûlü’s-Serahsî* (I-II)

Serahsî’nin hapis hayatının sonlarına doğru imlâ ettirdiği eserdir. *Usûl’ün* giriş kısmında 479 senesi Şevval ayının sonunda Cumartesi günü yazdırmaya başladığını belirtmektedir. Serahsî, *Mebisûl*’u imlâ ettirdikten sonra ona bir mukaddime mahiyetinde şerh ettiği eserleri dayandırdığı esasları açıklamak üzere bu kitabı kaleme almıştır.¹⁴³

¹³⁹ Kaya, “*Zâhirü’r-Rivâye*” DİA, XXXIV, 101-102.

¹⁴⁰ *Mebisûl*, I, 4.

¹⁴¹ Hamidullah, “*Serahsî*” DİA, XXXVI, 546.

¹⁴² İbn Kutluboğa, *Tâcü’t-Terâcim*, 234; Leknevî, *el-Fevâidü’l-Behiyye*, 261; Taşköprüzâde, *Tabakatü’l-Fukahâ*, 75; Katib Çelebi, *Keşfü’z-Zun’ûn*, II, 1012.

¹⁴³ Serahsî, *Usûl*, II, 10.

Usûl’ü, İbn Kutluboğa (ö.879/1474) iri bir kitap halinde gördüğünü söylemektedir.¹⁴⁴ Ebu’l-Vefa el-Efgânî (ö.1975) tarafından iki cilt olarak 1962 yılında Kahire’de neşredilmiştir. Ayrıca Haydarabad ve Beyrut baskıları da mevcuttur. *Usûlü’s-Serahsî* ile onun çağdaşı ve ders arkadaşı olan Ebu’l-Usr el-Pezdevî’nin (ö.482/1089) *el-Usûlü*, Hanefî fıkıh usûlünün iki klasığı olarak tarihe geçmiştir.¹⁴⁵

2.1.3. *Şerhu’l- Câmi’i’s-Sagîr*

Serahsî’nin hapis döneminde imlâ ettirdiği eserdir. Hakkında fazla bilgi bulunmamakla birlikte Hamidullah, bir nüshasının Süleymaniye Kütüphanesinde bulunduğu bilgisini vermektedir.¹⁴⁶

2.1.4. *Şerhu’l-Câmi’i’l-Kebîr*

Serahsî’nin günümüze ulaşmayan bu eseri hakkında bilgi bulunmamaktadır.

2.1.5. *Şerhu’s-Siyerî’s-Sagîr*

İmam Muhammed’in, Ebû Hanîfe’nin siyer kültürünü yansıtan ve cihad hükümleri, mütâreke hükümleri, emân verme, ganimet hükümleri, fidye, harb esirleri gibi savaş ve savaş sonrasına ait meseleler ele alınan *es-Siyerü’s-Sagîr*’in şerhi, Serahsî’nin kendisinin ifadesiyle *Mebûsû*’un X. cildinde bulunan “*Kitâbü’s-Siyer*” bölümüdür.

2.1.6. *Şerhu’s-Siyerî’l-Kebîr(I-IV)*

İmam Muhammed’in, hukuk tarihindeki devletler hukuku meselelerini ele alan ilk kapsamlı eser olarak bilinen ¹⁴⁷ *es-Siyerü’l-Kebîr* kitabının şerhidir. Eser,

¹⁴⁴ İbn Kutluboğa, *Tâcû’t-Terâcim*, 235.

¹⁴⁵ Hamidullah, “*Serahsî*” DİA, XXXVI, 547.

¹⁴⁶ Hamidullah, “*Serahsî*” DİA, XXXVI, 547.

¹⁴⁷ Ahmet Yaman, “*es-Siyerü’l-Kebîr*” DİA, XXXVII, 327, İstanbul 2009.

Şeybânî'nin tasnif ettiği en son eser olup¹⁴⁸, *Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr* de Serahsî'nin Özkent'te hapiste imla ettirmeye başladığı en son eseridir. *es-Siyerü'l-Kebîr*, Ebû Hanîfe'nin devletler hukukuna ilişkin ictehadlarını büyük ölçüde yansıtan ve devletler hukuku alanında yazılan ilk kapsamlı eser olup fikhî tahliller bakımından *el-Asl*'dan daha ileri düzeydedir.¹⁴⁹ *es-Siyerü'l-Kebîr*, muhtevası, etkisi ve tarihî değeri bakımından devletler hukuku literatürüne damgasını vuran ve Şeybânî'ye devletler hukukunun kurucusu ünvanını kazandıran bir eser olmuştur.¹⁵⁰

es-Siyerü'l-Kebîr, İmam Muhammed'in öğrencileri olan Ebû Süleyman el-Cûzcânî (ö.200/816) ve İsmail b. Tevbe el-Kazvinî (ö.247/862) tarafından rivayet edilmiş olup günümüze kadar ulaşmamıştır.¹⁵¹ *es-Siyerü'l-Kebîr*'in en erken izi, Serahsî'nin yazdırdığı *Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr*'ine varmaktadır. Serahsî'nin verdiği bilgiye göre eser, eline üç ayrı senedle ulaşmıştır: hocası Şemsüleimme el-Halvânî'den (ö.452/1060), Ebû'l-Hasan es-Suğdî'den (ö.461/1069) ve Ebû Hafs Ömer b. Mansur el-Bezzar'dan.¹⁵² Serahsî'nin şerhettiği eserde, asıl metinde bulunan bazı bölümler bulunmamaktadır. *es-Siyerü'l-Kebîr*, Serahsî'nin şerhinden başka, hocaları Halvânî ve Ebû'l-Hasan es-Suğdî ile öğrencisi Mahmud b. Ahmed el-Hâsîrî (ö.636/1238) tarafından da şerh edildiği kaynaklarda belirtilmiş olmakla birlikte günümüze kadar ulaşmamıştır.¹⁵³

Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr, Serahsî'nin mahpusluk devrinde ele aldığı en son eser olup kendi devrindeki müslüman ordularının ihtiyaç duydukları tüm mâlûmatı içermektedir. Ayrıca bu eser, gerek Bizans, gerekse Orta Asya illerinde görevli bulunan

¹⁴⁸ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 241.

¹⁴⁹ Aydın Taş, “Şeybânî, Muhammed Hasan” DİA, XXXIX, 42.

¹⁵⁰ Yaman, “*es-Siyerü'l-Kebîr*” DİA, XXXVII, 327.

¹⁵¹ Çelebi, *Keşfü'z-Zun'un*, II, 1014.

¹⁵² Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr*, I, 5.

¹⁵³ Çelebi, *Keşfü'z-Zun'un*, II, 1014; Kuraşî, *el-Cevâhirü'l-Mûdîyye*, II, 597.

müslümanların askerî hayatına dair canlı tablo vermekle birlikte genel tarih açısından da birçok önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Mesela, Serahsî, savaşta ganimet olarak alınan eşyalar arasında şahin kuşlarını, avda kullanılan yabanî Hind kedilerini, hara atlarını ve Merv, Buhara gibi yerlerde imal edilmiş olan astarlı veya astarsız çeşitli kaftanları zikretmiştir. Bununla birlikte o devirde geçerli olan çeşitli paralardan, İslam ordusunda vazife alan çeşitli yardımcılardan, hasta bakıcılardan ve genç kızlardan da bahsettiğini görmek mümkün. Ayrıca Buhara ve Kûfe şehirlerinde inşa edilmiş evlerin özelliklerinden, diğer evlerden ne tür ayrıcalıklara sahip olduklarından, hatta Türkistan köylerinin câmiîlerinde Irak'ta bulunmayan vaizlerin mevcudiyetinden haber vermiştir. Serahsî, şerh ettiği bu eserinde, diğer eserlerinde de olduğu gibi Arapça dışında Farsçayı da kullanmıştır. Ayrıca açıklamalarını kuvvetlendirmek adına ayet ve hadislerin dışında tarihî vakıalara da başvurduğunu görmek mümkündür.¹⁵⁴

Tüm anlatılanlara rağmen *Şerhu's-Siyer il-Kebîr*'i tahkik eden Salahaddin el-Müneccid, bu kitapla ilgili önemli ve kritik noktalara dikkat çekmektedir:

1. Serahsî, Şeybânî'nin sözlerini rivayet ederken isnadını hazfetmiş ve “Muhammed falandan şöyle zikretti” veya “Muhammed falandan şöyle rivayet etti” demekle yetinmiştir.
2. Serahsî, metindeki bazı bâbları hazfetmiş, hangi bâb olduğunu bildirmemiştir.
3. Kitabın bazı yerlerinde ifade zayıflığı, kapalılık ve dil bilgisi kurallarına aykırılık göze çarpmaktadır. Bunun sebebi ise, Serahsî'nin önceki fakihler gibi Arapçaya gereken önemi

¹⁵⁴ Muhammed Hamidullah, *Serahsî'nin Devletler Umûmî Hukukundaki Hissesi*, çev. Salih Tuğ, 900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslam Hukukçusu Şemsu'l-Eimme es-Serahsî Armağanı, 24, 1965.

vermeyen müteahhir bir fakih oluşu ve yazdıklarını gözden geçirmeyiştir.

4. Şeybânî ile Ebû Yûsuf arasındaki husumetin varlığı, asılsız olmasına rağmen, şerhinin mukaddimesinde Serahsî bunu gerçekmiş gibi rivayet etmiştir.¹⁵⁵

Salahaddin el-Müneccid, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*'in mukaddimesinde, tahkikte esas aldığı el-Hâsırî nüshasının Serahsî'ye kadar olan senedini zikretmektedir. *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*'in el-Hâsırî nüshası, Serahsî'den en kısa senedle gelen nüshadır. Çünkü Serahsî ile el-Hâsırî'nin ortasında üç kişi bulunmaktadır. Buna göre şema şu şekildedir: Serahsî'den - Abdülazîz b. Ömer ve Mahmûd el-Uzcendî – onlardan Zâhirüddîn el-Merginânî – ondan Kâdîhân (ö.592/1196) – ondan da Mahmûd b. Ahmed el-Hâsırî (ö.636/1238) rivayet etmiştir. El-Hâsırî'den de öğrencisi Süleyman b. Ebi'l-Az Azraî (ö.677/1279) – ondan ise Said b. Ali Basravî (ö.684/1286) rivayet etmiştir.¹⁵⁶

Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr'e verilen değer Osmanlı döneminde daha da artmış ve II.

Mahmud'un emriyle Türkçe'ye Mehmed Münib Ayıntâbî tarafından yer yer genişletilerek çevrilmiştir. Bu çeviri, Arapça aslından doksan iki yıl önce *Terceme-i Şerh-i Siyerî'l-Kebîr* ismiyle 1825 yılında iki cilt halinde İstanbul'da yayımlanmıştır. Alay müftüleri ve tabur imamları tarafından subaylara ve askerlere ders kitabı olarak okutulan bu eser, Osmanlı askerlerinin Avrupa devletleriyle savaşlarında uyacakları kurallar için temel kitap olarak kabul edilmiştir.¹⁵⁷ Ayıntâbî'nin ayrıca *Teyisîrû'l-Mesîr*

¹⁵⁵ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Siyer-i Kebîr (İslam Devletler Hukuku)*, terc. M.Said Şimşek, s. 20, Eren Basımevi, İstanbul 1980.

¹⁵⁶ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, thk. Salahaddin el-Müneccid, II, 7, Kahire 1958.

¹⁵⁷ Muhammed Tayyib Okiç, *Şemsü'l-Eimme es-Serahsî'nin "Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr"inin "Türkçe Tercümesi ve Mütercim Mehmed Münib Ayıntabî'nin Diğer Eserleri"*, 900. Ölüm Yıldönümü

fî Şerhi's-Siyerü'l-Kebîr adlı Arapça eseri de vardır. Bu eserde, *Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr*'deki izaha muhtaç, zor, anlaşılması güç yerleri şerh etmiş ve *es-Siyerü'l-Kebîr*'in bir nevi hâşiyesi durumunda sayılmıştır.¹⁵⁸

Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr'in yazma nüshalarını tahkik eden Muhammed Hamidullah, bunları üç ayrı kategoriye ayırmış, Münib Ayıntâbî'nin de “Asıl nüsha” ve “el-Hâsirî nüshası” olarak iki kategoride ele aldığını bildirmektedir. Hamidullah, bu “üç ayrı nüsha zinciri” arasında yaptığı tetkik sonucunda yazma nüshaların baş ve son kısımlarında farklılıkların bulunduğunu söylemektedir.¹⁵⁹

Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr, ilk defa 1917-1918 yıllarında dört cilt halinde Haydarabad'da neşredilmiş, ikinci kez ise 1957-1960 yıllarında ilk üç cildi Selahaddin el-Müneccid tarafından, son cildi ise 1971 yılında Abdülaziz Ahmed tarafından olmak üzere Kahire'de basılmıştır. *Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr*'in üçüncü yayını ise, Mustafa Zeyd'in tahkiki ve Muhammed Ebû Zehra'nın giriş ve notlarıyla 1958 yılında Kahire'de basılmaya başlamış olup ilk iki cildinden sonra devam edilmemiştir. Bu eser İslam Devletler Hukuku adıyla Türkçe'ye yeniden tercüme edilmiş, UNESCO'nun isteğiyle Muhammed Hamidullah tarafından Fransızca'ya çevirilmiş, Türkiye Diyanet Vakfı tarafından da 1989-1991 yıllarında IV cilt halinde Ankara 'da neşredilmiştir.¹⁶⁰

Münasebetiyle Büyük İslam Hukukçusu Şemsü'l-Eimme es-Serahsî Armağanı, 34, 1965; Ahmet Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, TDV yay. 43, Ankara 1990.

¹⁵⁸ Okıç, *Şemsü'l-Eimme es-Serahsî'nin “Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr”inin “Türkçe Tercümesi ve Mütercim Mehmed Münib Ayıntabî'nin Diğer Eserleri*, 34.

¹⁵⁹ Hamidullah, *Serahsî'nin Devletler Umûmî Hukukundaki Hissesi*, 20-22.

¹⁶⁰ Okıç, *Şemsü'l-Eimme es-Serahsî'nin “Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr”inin “Türkçe Tercümesi ve Mütercim Mehmed Münib Ayıntabî'nin Diğer Eserleri*, 27; Yaman, “*es-Siyerü'l-Kebîr*” DİA, XXXVII, 328; Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, 43.

2.1.7. Şerhu Ziyâdâtî'z-Ziyâdât

İmam Muhammed'in *es-Siyeru'l-Kebîr* kitabından önce telif edilen ve önceki eserlerine alınmayan meseleler *ez-Ziyâdât ve Ziyâdâtü'z-Ziyâdât* eserinde işlenmiştir.¹⁶¹ Bir başka versiyona göre ise, Ebû Yûsuf'un *el-Emâlî*'deki sözlerini konu başlığı olarak alıp onları asıl metin yapmış ve bunları kendine göre yorumlayıp veya ilaveler yaptığından dolayı bu kitaba *ez-Ziyâdât* denilmiştir.¹⁶² Hayatının son dönemlerinde yazılmış olan *ez-Ziyâdât*, sistematik ve kapsamlı bir fıkıh eseri olmaktan çok İmam Muhammed'in önceki eserlerine yaptığı ilavelerden meydana gelen bir çalışmadır. Mâverâünnehr âlimlerinin İmam Muhammed'in eserleri üzerine yaptıkları şerh faaliyetinden *ez-Ziyâdât* da nasibini almış ve Kâtip Çelebi'nin kaydettiğine göre on üç kadar şerh ve ihtisar çalışması yapılmıştır.¹⁶³ Serahsî'nin imlâ ettirdiği şerhi günümüze kadar ulaşmamış, ancak *Mebûsû*'un birçok yerinde *ez-Ziyâdât*'a¹⁶⁴ ve *Şerhu'z-Ziyâdât*'a atıf yaptığı görülmektedir.¹⁶⁵

ez-Ziyâdâtü'z-Ziyâdât ise İmam Muhammed'in *ez-Ziyâdât*'a yaptığı eklerden oluşmaktadır.¹⁶⁶ Bu risale genellikle *ez-Ziyâdât* ile birlikte şerh edilmiş ve hemen onun şerhlerinin arkasına eklenmiştir. *Şerhu Ziyâdâtî'z-Ziyâdât*, Serahsî ile birlikte Halvânî (448/1050), Pezdevî (482/1089), Attâbî (580/1184) ve Kâdîhân (592/1196) tarafından şerh edilmiş olup günümüze kadar Serahsî, Attâbî ve Pezdevî'ye ait olan üç şerh ulaşmıştır. Bunlardan Serahsî ve Attâbî'ye ait şerhler basılmış, Pezdevî'ye nispet edilen şerh yazma halindedir.¹⁶⁷ *Mebûsû*'ta Serahsî, *ez-Ziyâdâtü'z-Ziyâdât*'a birçok yerde atıf yaptığını görmek mümkündür.¹⁶⁸

¹⁶¹ Şeybânî, *Siyer-i Kebîr (İslam Devletler Hukuku)*, terc. M.Said Şimşek, 13.

¹⁶² Hamidullah, "Serahsî" DİA, XXXVI, 547.

¹⁶³ Çelebi, Çelebi, *Keşfü'z-Zun'ûn*, II, 962-964.

¹⁶⁴ *Mebûsû*, I/ 9, 221, 222, 351; II/ 63, 186, 205, 236, 315.

¹⁶⁵ *Mebûsû*, I/ 443; II/ 66;

¹⁶⁶ İbn Hümam, *Fethu'l-Kadîr*, VII, 225-226.

¹⁶⁷ Murteza Bedir, "ez-Ziyâdât" DİA, XXXIV, 483-484, İstanbul 2013.

¹⁶⁸ *Mebûsû*, I/ 442; II/ 16;

Şerhu Ziyâdâtî'z-Ziyâdât, Serahsî'nin kendi ifadesine göre Özkent'te hapiste iken *ez-Ziyâdâtü'z-Ziyâdât*'ta zikredilen ibare ve işaretler üzerine imlâ ettirdiği bir şerhtir: “*El-Şeyhü'l-İmam hürmetli Şemsü'l-Eimme, Allah kendisine rahmet eylesin şöyle dedi: Bu kitap, hatıra gelen ve zahir olan fıkıhın da gösterdiği şeydir ki Muhammed b. Hasan'ın, ben hapisteyken şerhini imlâ ettirdiğim Ziyâdâtü'z-Ziyâdât adlı kitabında zikredilmiş ibare ve işaretler üzerinde uzun uzun düşündüğüm sırada anladıklarımın ibarettir...*”¹⁶⁹ Eser, Ebü'l-Vefa el-Efgânî'nin tahkikiyle 1958 yılında Haydarabad'da basılmıştır.

2.1.8. Şerhu Muhtasari't-Tahavî (I-V)

İlk dönem Hanefî fakihlerinden Ebû Cafer et-Tahavî'nin (ö.321/923) “*el-Muhtasar*” isimli eserinin şerhidir. *Usûlu's-Serahsî*'nin mukaddimesinde Ebu'l-Vefa, bu eserin bir parçasını Zâhid el-Kevserî'nin (ö.1952) gördüğünü kaydetmektedir.¹⁷⁰

2.1.9. Şerhu Kitabi'n-Nafakât

Hassaf'ın (ö.261/835) *Kitâbü'n-Nafakât*'ının şerhidir.¹⁷¹

2.1.10. Şerhu Edebi'l-Kâdî

Serahsî'nin bu şerh çalışması da yine Hassaf'ın “*Edebü'l-Kâdî*” isimli eserinin şerhidir. Muhâkeme usûlüne dair olup bu eserin Serahsî'den başka birçok şerhleri bulunmaktadır.

2.1.11. Şerhu Kitâbi'l-Kesb

Şeybânî'nin *el-Kesb* eserinin şerhidir.¹⁷² Telifine en son başladığı kazanç konusunda bilinen ilk eser olup tamamlamaya müellifin ömrü yetmemiştir. Günümüze

¹⁶⁹ Serahsî, *Şerhü Ziyadâtiz 'z-Ziyadât*, thk. Ebu'l-Vefa el-Efgânî, 148.

¹⁷⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 6.

¹⁷¹ Serahsî, *Usûl*, I, 8.

¹⁷² İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 235.

kadar ulaşan bölüm ise eserin aslı olmayıp, Serahsî'nin *Mebsût*'ta "*Kitâbü'l-Kesb*" başlığı altında yazdığı şerhtir.¹⁷³

Serahsî "*Kitâbü'l-Kesb*"in girişinde bu eseri İmam Muhammed'in öğrencisi Muhammed b. Sema'a (ö.233/848) tarafından rivayet edildiğini, kendisi de şerh edip *Mebsût*'a dâhil etmeyi uygun gördüğünü bildirmiştir. Ayrıca Şeybanî'nin bu eseri diğerleri gibi meşhur olmadığını, çünkü bu eseri iki öğrencisi olan Ebû Hafs el-Kebîr (ö.217/832) ile Ebû Süleyman el-Cüzcânî (ö.200/816) tarafından rivayet edilmediğini, bundan dolayı da Hâkimü's-Şehîd'in *el-Muhtasaru'l-Kâfi*'sine "*Kitâbü'l-Kesb*"i almadığı bilgisini verir.¹⁷⁴ Eser, müminin çalışıp kazanması, helal ve haram kazançlar, israf gibi konuları ele almaktadır.

2.1.12. Şerhu Kitâbi'r-Radâ

İmam Muhammed'in il44k eserlerinden biri olup Hâkimü's-Şehîd'in *el-Muhtasaru'l-Kâfi*'sine almadığı *Kitâbu'r-Radâ*, Serahsî tarafından şerh edilip *Mebsût*'ta bulunmaktadır. Serahsî, *Muhtasar*'ın şerhini imkân ve takat ölçüsünde yazdırma işini tamamlayınca, "*Kitâbü'l-Kesb*"in, ardından da *Kitâbu'r-Radâ*'ın şerhlerini *Mebsût*'a eklemeyi uygun gördüğünü söyler. Bu kitapta mutlaka bilinmesi gereken ve açıklanmasına ihtiyaç duyulan bazı meselelerin bulunduğunu belirterek eserin önemine vurgu yapmıştır.¹⁷⁵

2.2. Diğer Eserleri

2.2.1. Sıfatü Eşrâti's-Sâ'a ve Makamâti'l-Kiyâme.

Talebeliği sırasında hocası Halvânî'nin (448/1050) imlâ ettirdiği bu eser, Serahsî tarafından tertip ve tanzim edilmiş olup kıyametin safhalarıyla ilgili mevzû hadisler ele

¹⁷³Aydın Taş, "*Şeybânî, Muhammed Hasan*" DİA, XXXIX, 41; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *İslam İktisadında Helal Kazancın İlkeleri*, çev.Abdulalim Demir, Takdim yay., Ankara 2022.

¹⁷⁴ *Mebsût*, XXX, 320.

¹⁷⁵ *Mebsût*, XXX, 385.

alınmıştır.¹⁷⁶ İki nüshası tespit edilen kitabın Süleymaniye Kütüphanesindeki yazmasında (Esat Efendi, nr.1446/3, vr. 43-73) *Meclis min Mecâlisi Şemsü'l-Eimme el-Halvânî fî Sıfati Eşrâti's-Sâ'a ve Makâmâtî'l-Kiyâme* şeklinde hocası Halvânî'ye nispet edilerek geçerken Bibliotheque Nationale'de bulunan diğer nüshasında *Sıfatü Eşrâti's-Sâ'a ve Makâmâtî'l-Kiyâme* olarak geçmektedir.¹⁷⁷ Hamidullah, Paris'te Bibliotheque Nationale'de bulunan nüshanın büyük boyda, her sayfada otuz bir satır bulunan bir dergi içinde bulunduğunu nakletmektedir.¹⁷⁸

2.2.2. *el-Fevâidü'l-Fıkhiyye*.

Serahsî'nin, hocası Halvânî ile birlikte telif ettikleri eserdir.¹⁷⁹

Yukarıda zikredilen eserlerin dışında Serahsî'ye nispet edilen *Şerhu Kitabî'l-Hayz*, *Şerhu Kitabî'l-Hiyel* gibi çalışmalarının mevcudiyetinden de söz edilir.¹⁸⁰ Ancak Hamidullah'ın belirttiğine göre bunlar *Mebûsû't*'un muhtelif bâblarından başka bir şey değildir.¹⁸¹

2.3. *Mebûsû't*'un Genel Değerlendirilmesi

XI. ve XII. yüzyıllarda Hanefî fıkıh doktrininin klasik şekil ve muhtevasının kazandığı dönemde, Mâverâünnehir bölgesinin birçok fâkihi *Mebûsû't* adı altında zamanına kadar gelen Hanefî fıkıh doktrini, rivayet ve ictehadları toplayan kapsamlı eserler kaleme almışlardır. Bunlardan biri Serahsî'nin otuz ciltlik Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin (334/945) "*el-Muhtasarü'l-Kâfî*" eserinin şerhi olan *Mebûsû't*'tur. Hanefî

¹⁷⁶ Hamidullah, "*Serahsî*" DIA, XXXVI, 547.

¹⁷⁷ Kamil Şahin, İA "*Halvânî*", XV, İstanbul 1997.

¹⁷⁸ Hamidullah, "*Serahsî*" DIA, XXXVI, 546.

¹⁷⁹ Katib Çelebi, *Keşfu'z-Zun'un*, II, 1015.

¹⁸⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 8.

¹⁸¹ Hamidullah, "*Serahsî*" DIA, XXXVI, 547.

fıkıhında “*Şemsü’l-Eimme*” denilince Serahsî, “*Mebûs*” denilince de “*Mebûsü’s-Serahsî*” anlaşılmıştır.¹⁸²

Serahsî, hapse atıldıktan sonra bazı dostlarının ve talebelerinin isteği üzerine “*el-Muhtasaru’l-Kâfi*” yi şerh etmeyi kabul ettiğini kaydeder.¹⁸³ 13-14 senelik hapis sürecinde ve bulunduğu ağır şartlara ve kütüphanesinden mahrum olmasına rağmen *Zâhiru’r-Rivâye* eserlerini şerh etmeyi başarmıştır. *Mebûs*, *Zâhiru’r-Rivâye* eserlerinden “*el-Asl*” ve diğer eserlerin özeti olan *el-Muhtasaru’l-Kâfi*’nin şerhidir. Ancak Hâkim eş-Şehîd’in eserine almadığı Şeybânî’nin *Kitâbü’l-Kesb* ve *Kitâbu’r-Radâ* eserlerini, Serahsî önemli gördüğü meseleleri içerdiği için *Mebûs*’a eklediğini kaydetmiştir.¹⁸⁴ Bununla birlikte *Mebûs* sadece Şeybânî’nin eserlerinin şerhlerini içermeyip, Ebû Yûsuf’un (ö.182/798) kaleme aldığı, İmam Muhammed’in de düzeltmesini yaptığı *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eserini de ihtiva etmektedir. Serahsî, düzeltip yazılması Şeybânî’ye ait olduğu için onun eserlerinden sayıldığını, Hâkim eş-Şehîd’in bu nedenle *el-Muhtasar*’ına aldığı bilgisini, ilgili bölümde geniş geniş anlatmıştır.¹⁸⁵

Serahsî, *Mebûs*’un önsözünde şerh etmeye girişmesine neden olan bazı sebepleri gösterir:

- a. Fıkıh eğitimi alan bazı talebelerin yeterli gayret göstermemeleri ve uzun tartışmalara konu olan bir kısım ihtilaflı meselelere dalmaları.
- b. Fıkıh eğitimi veren bazı hocaların fikhî bilgi ve meleke kazandırmayan tartışmalar üzerinde uzun uzadıya durmaları.

¹⁸² İbn Kutluboğa, *Tâcü’t-Terâcim*, 234; Leknevî, *el-Fevâidü’l-Behiyye*, 261; Taşköprüzâde, *Tabakatü’l-Fukahâ*, 75; Çelebi, *Keşfu’z-Zun’ûn*, II, 1015.

¹⁸³ *Mebûs*, I, 4; XXX, 320.

¹⁸⁴ *Mebûs*, XXX, 320; 385.

¹⁸⁵ *Mebûs*, XXX, 165-166.

- c. Bazı kelamcılarının fıkıh konularını ele alırken felsefe dilini kullanarak iki alanın sınırlarını birbirine karıştıracak şekilde uzun açıklamalar yapmaları.

Serahsî, bu nedenlerden dolayı *el-Muhtasar*'ı şerh etmeyi düşünmüş, şerh ederken de her konuda güvenilir görüşle yetinerek, meselelerin açıklanmasında etkisi olan bir şerh yapmayı uygun gördüğünü, bu düşüncesine bazı yakın arkadaşlarının ricaları da eklenince, bu işe koyulduğunu söyler.¹⁸⁶

Mebûsût Hanefî mezhebindeki fikhî görüşlerin ve delillerin en geniş şekilde ele alındığı ve sistemli bir tahlilinin yapıldığı ilk ve en hacimli çalışma olarak bilinir.¹⁸⁷

2.3.1. Eserin Türü ve Muhtevası

Bir fıkıh eserini, başka bir fıkıh eserinin teşkil ettiği zeminde yazma faaliyetine ve bu faaliyet sonucunda ortaya çıkan ürüne şerh denilmiştir. Hanefî mezhebinde IV. yüzyılın başlarında ortaya çıkan şerh çalışmaları, V. ve VI. yüzyıllarda istikrarlı bir şekilde çoğalmış, VII. ve VIII. yüzyıllarda ise sayıca en fazla artış gösterdiği dönemler olmuştur.¹⁸⁸

el-Muhtasaru'l-Kâfî'nin şerhi olan *Mebûsût*, üslûp ve muhteva bakımından klasik şerh edebiyatından farklılık arz etmektedir. Zira Serahsî, *el-Kâfî*'yi Hanefî mezhebinin sistematik bir şekilde ele almak için kullanmış olmakla birlikte, onun ibarelerini açıklamaktan ziyade içerdiği Hanefî fikhını işlemeyi hedeflemiştir. Nitekim *el-Kâfî*'nin bazı cümlelerinin *Mebûsût*'a alınmadığı veya hakkında hiçbir açıklama yapılmadan kaydedildiği belirtilmektedir.¹⁸⁹ Diğer taraftan Serahsî, *el-Kâfî*'yi esas kabul etmekle birlikte gerçekte İmam Muhammed'in kitaplarını şerh ettiğine dikkat çekerek

¹⁸⁶ Mebûsût, I, 4.

¹⁸⁷ Hamidullah, "Serahsî" DIA, XXXVI, 546.

¹⁸⁸ Eyyüp Said Kara, "Şerh" DIA, XXXVIII, 560-564, İstanbul 2010.

¹⁸⁹ Mebûsût, XV, 84-103; Eyyüp Said Kara, "Mebûsût" DIA, XXVIII, 215, Ankara 2003.

Mebûsût'un mukaddimesinde, Hâkim eş-Şehîd'in de İmam Muhammed'in kitaplarını lafızla değil mânâ olarak alıp özetlediğini ve kendisinin bu mânâlara ilave yapmama yolunu uygun gördüğünü ifade etmiştir.¹⁹⁰ Bunun gibi *el-Usûl*'ün mukaddimesinde de *el-Kâfî*'den hiç bahsetmeden doğrudan İmam Muhammed'in kitaplarını şerh ettiğini söylemektedir.¹⁹¹

Serahsî, *Mebûsût*'un her bölümünün başında ilgili kavramların sözlük ve terim anlamları üzerinde durmakta, yakın kavramlarla ilişkilerini tartışmakta ve hükümlerin meşrûiyet delillerini zikretmektedir. Kitabın telifinde, veciz ve kolay bir üslûp kullandığını, konunun özünü açıklığa kavuşturan bir yol izlediğini belirtmektedir.¹⁹²

2.3.2. Eserin Önemi

Ebû Hanîfe'nin fıkının sonraki nesillere aktarılması ve mezhebin oluşmasındaki yeri açısından İmam Muhammed'in *Zâhiru'r-Rivâye* eserlerinin önemi büyüktür. Sonraki dönemler olan Hanefî mezhebinin gelişim ve yükseliş dönemlerindeki fıkıh çalışmaları genel olarak Şeybânî'nin bu eserleri etrafında yapılmıştır.

Şeybânî'nin diğer eserlerine nisbetle Ebû Hanîfe'nin fıkını en çok yansıtan eser, onun ilk telif ettiği *el-Asl*'dir. Çeşitli fıkıh bâbları hakkında yazılmış birer eserden oluşan *el-Asl*, kaynaklarda *Mebûsût* adıyla da anılır. Eserde, Ebû Hanîfe'nin görüşü esas alınmakla beraber Şeybânî, kendisinin ve Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'ye muhalif kaldıkları konulardaki farklı görüşlere de yer vermiştir. İhtilafın zikredilmediği hususlarda ise Ebû Hanîfe'nin ve iki talebesinin aynı görüşte oldukları anlaşılmıştır. *el-Asl*, İmam Muhammed'in Bağdat'a taşınmadan önce Kûfe'de iken imlâ ettiği eser olup,

¹⁹⁰ *Mebûsût*, I, 3-4.

¹⁹¹ Serahsî, *Usûl*, I, 10.

¹⁹² *Mebûsût*, IV, 192; Serahsî, *Usûl*, I, 10.

birçok talebesi tarafından rivayet edilmiştir. Bu rivayetlerden en kuvvetlisi ise Ebû Süleyman el-Cuzcânî'nin (ö.200/816) rivayetidir.¹⁹³

el-Asl'ı ve diğer *Zâhiru'r-Rivâye* eserlerini *el-Muhtasarü'l-Kâfi* ismiyle ihtisar eden Hâkimü's-Şehîd, isminden de anlaşıldığı gibi talebelerin eğitime kolaylık sağlamak amacıyla telif etmiştir. Serahsî'nin anlattığına göre bazı öğrencilerin lafızlardaki geniş açıklamalardan ve meselelerdeki tekrarlardan ötürü *el-Asl*'ı okumaktan kaçındıklarını gören Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî (334/945), öğrencilerin ilgisini artırmak maksadıyla *Zâhiru'r-Rivâye* kitaplarını birleştirmiş, Şeybânî'nin geniş olarak ele aldığı konuları ve tekrar ettiği meseleleri çıkartarak ve konuları fıkıh bâblarına göre tanzim ederek *el-Muhtasar*'ı yazmıştır.¹⁹⁴ Hanefî mezhebindeki *Zâhiru'r-Rivâye* görüşlerinin tespiti konusunda güvenilir bir kitap olan *el-Kâfi*, mezhepte İmam Muhammed'in eserlerinden sonra temel kaynaklardan biri sayılmıştır. *el-Kâfi*, Şeybânî'nin nevâdir rivayete dayanan *Kitâbü's-Şürût* ve *Kitâbü'l-Hiyel*'i ile Ebû Yûsuf'un yazdığı, İmam Muhammed'in de düzelttiği *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eserlerini de içerir. *el-Muhtasarü'l-Kâfi*'nin birçok şerhi bulunmakla beraber bunların arasında en önemlisi Serahsî'nin *Mebûsû*'udur.¹⁹⁵

el-Muhtasaru'l-Kâfi'den 150 yıl sonra Serahsî, kendi döneminde fıkıh öğrenmeye karşı bir isteksizliğin var olduğunu fark etmiş, buna etki eden nedenleri ise *Mebûsû*'un mukaddimesinde zikretmiştir. Onun bu sözlerinden o dönemdeki Mâverâunnehr'de fıkıh çalışmalarında bir krizin bulunduğu anlaşılmaktadır.

Müsteşrik Joseph Schacht, Serahsî'nin belirttiği sebeplerden ilkinin - fıkıh eğitimi alan bazı talebelerin yeterli gayret göstermemeleri ve uzun tartışmalara konu olan bir kısım ihtilaflı meselelere dalmalarının- gerçek bir açıklama olmadığı

¹⁹³ Eyyüp Said Kaya, "*Zâhirü'r-Rivâye*" DİA, XXXIV, 101; Halit Ünal, "*el-Asl*" DİA, III/ 494, İstanbul 1991; Aydın Taş, "*Şeybânî, Muhammed Hasan*" DİA, XXXIX, 41.

¹⁹⁴ *Mebûsû*, I, 3.

¹⁹⁵ Beşir Gözübenli, "*Hâkimü's-Şehîd*" DİA, XV, 196, Ankara 1997.

kanaatindedir. Ancak ikinci ve üçüncü sebeplerin, o dönemde fıkıh öğretiminin, biri birine zıt iki karşıt temayülün tehdidine maruz kaldığını ve bundan dolayı Serahsî'nin, her meselenin açıklanmasında kabul edilmiş ve güvenilir olan düşüncelere bağlı kalarak şerh yazmak amacını güttüğünü bildirmektedir.¹⁹⁶

2.3.3. Eserin Yazıldığı Tarihler

Mebûsû'un bazı yerlerinde belli tarihlerin zikredildiği görülmektedir. Bu zikredilen tarihlerden bazı araştırmacılar, Serahsî'nin hapse giriş tarihini çıkarmaya çalışmışlardır. Biz de bu kaynaklara başvurmak suretiyle *Mebûsû*'un yazıldığı muhtemel tarihleri öğrenmeye çalışacağız.

Serahsî, *Mebûsû*'un I. cildinde bu eserin yazılışı ile ilgili şöyle demektedir: *“Benim teselli bulup avunmam hususunda, ben hapiste iken yardım eden bazı seçkin arkadaşlarımla bu kitabı imlâ ettirmem için talepte bulunmaları...”*¹⁹⁷. Onun bu ibaresinin dışında *Mebûsû*'u yazdırmaya başladığıyla ilgili hiçbir haber zikredilmemektedir.

Ancak *Mebûsû*'un 8. Cildinde ise şöyle bir ibareye rastlıyoruz: *“Zâhid Şemsü'l-Eimme dedi ki: Öfkeye maruz kalmış, herkesten tecrid edilmiş ve hapsedilmiş olan cezalının imla ettirmesiyle Mükâteb bölümü sona erdi. Kendisi iki yıldan beri sabırlı bir şekilde bu işe devam etmekte ve Allah'ın kendisini lütfuyla kurtarmasını ümid içinde beklemektedir...”*¹⁹⁸

Bu ibareden anlaşıldığına göre Serahsî, sekiz cildi, iki senelik zaman zarfında imla ettirmiştir. Ancak imlâ ettirmeye hapse girmesinden hemen sonra mı başladığı yoksa bir süre geçtikten sonra mı buna giriştiği malum değildir.

¹⁹⁶ Schacht, *Serahsî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Notlar*, 8.

¹⁹⁷ *Mebûsû*, I, 3-4.

¹⁹⁸ *Mebûsû*, VIII, 80.

Tarih belirtilen bir diğer ibareler de *Mebûsû*'un 27. cildinde geçen “*Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî 466 senesinin Rebîu'l-âhîrinin 14. Günü olan Çarşamba imla ettirerek...*”¹⁹⁹ ibaresi ve 30. cildinin “*Kitabü'r-Radâ*” bölümünde geçen: “*Büyük zâhid imam, İmamların güneşi ve İslâm'ın övüncü Şeyh Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî 477 senesi, Cemâziye'l-âhîr ayının 12si Perşembe günü imlâ ettirerek şöyle dedi.*”²⁰⁰ ibareleridir.

Araştırmacı Sâlih Tuğ, diğer yazma nüshalarıyla karşılaştırma sonucunda 477 tarihinin, 479 olarak geçtiğini bildirmektedir. Bu tarih yâni 479 yılı esas alınacak olursa, *Serahsî* 3 (27-30) cildi 13 senede yazdırmış olacaktır ki 30 cildin imlâsı da tam 130 yılı almış olacaktır.²⁰¹ Bu ise mümkün değildir.

Şerhü's-Siyerî'l-Kebîr'in *Hâsirî* nüshasının sonunda ise *Serahsî*'nin hapisten çıkışı ile ilgili şöyle kayıt geçmektedir: “*480 senesinin Rebîu'l-Evvel ayının bitmesine on gün kala Cuma günü hapisten kurtuluş tahakkuk etti.*”²⁰²

Zikredilen bu tarihlerden yola çıkarak Salih Tuğ, 466 yılının *Serahsî*'nin *Mebûsû*'u imlâ ettirmeye başladığı, 479 yılının ise eserin tamamlandığı tarih olduğu kanaatine varmıştır. Buna göre *Mebûsû* 466/1073 ile 479/1087 yıllar arasında yani 13 senede yazdırılmış ve yılda yaklaşık 2,5 cilt imlâ ettirilmiştir. Ancak daha önce de geçtiği üzere *Serahsî*'nin ilk 8 cildi 2 senede tamamladığı ifade edilmişti. Buna göre ise *Serahsî*, yılda 4 cild büyük boyda hukukî eser meydana getirmiştir ki, günde yaklaşık 30 sayfa yazdırmaya denk gelmektedir. Buna hapis şartları ve kütüphanesinin olmadığı da eklenecek olursa, onun eser verme kabiliyetinin çok yüksek olduğu anlaşılmaktadır.²⁰³

¹⁹⁹ *Mebûsû*, XXVII, 124.

²⁰⁰ *Mebûsû*, XXX, 385.

²⁰¹ Tuğ, *Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre Imam Serahsî'nin Hapis Hayatı*, 45.

²⁰² Tuğ, *Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre Imam Serahsî'nin Hapis Hayatı*, 59.

²⁰³ Tuğ, *Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre Imam Serahsî'nin Hapis Hayatı*, 45; Hamidullah, “*Serahsî*” *DIA*, XXXVI, 546.

2.3.4. Eserin Hadis Kaynakları

Mebsût'ta yaptığımız kaynak çalışmasından görüldüğü üzere Serahsî, I. cildin hemen başlarında geçen Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inin²⁰⁴ dışında hadis kitaplarından bahsetmemiştir. Ayrıca birkaç yerde olmak üzere İmam Muhammed'in *el-Âsâr*'²⁰⁵ ve Tahâvî'nin *Müşkilü'l-Âsâr*'²⁰⁶ ının zikredildiğini de görmek mümkündür. Bununla birlikte *Mebsût*'un 5. ve 30. ciltlerinde Muhammed b. İsmail el-Buhârî'ye (ö.256/870) rastlamaktayız. Lakin Serahsî, onu bir hadisçi olarak değil de vermiş olduğu hükmü üzerinden söz etmiş ve “*el-Ahbâr* sahibi”²⁰⁷ ve “*et-Târîh* sahibi” Muhammed b. İsmail el-Buhârî” şeklinde bahsetmiştir.

Serahsî, Kitâbu'r-Radâ bölümünde süt haramlığından bahsederken, hayvan sütünün emilmesinden dolayı iki çocuğun ortasında haramlığın sabit olmayacağını söyler. Zira iki çocuğun hayvan sütü emmesi, insan sütü emmesi gibi olmadığını, dolayısıyla aralarında süt haramlığının sabit olmayacağını söyler ve bunu aynı kaptan yemek yemeye benzetir.

Serahsî'nin ifade ettiğine göre İmam Buhârî bu konuda haramlığın sabit olacağını söylemiş ve onun bu fetvası yurdu olan Buhârâ'dan kovulmasına neden olmuştur: “O, şeyh Ebû Hafs el-Kebîr zamanında Buhâra'ya geldi. Fetvâ vermeye başladı. Ebû Hafs, ‘Yapma, bu konumda değilsin’ dediyse de nasihatini dinlemedi. Nihayet bir gün, iki çocuk bir koyundan emzirildiğinde ne olacağına dair fetva soruldu. Haramlığın sabit olacağı yönünde fetva verdi. Bunun üzerine halk toplanarak bu fetvası yüzünden, onu Buhara'dan çıkarttı.”²⁰⁸

²⁰⁴ Mebsût, I, 8.

²⁰⁵ Mebsût, II/ 280,282; XVI/ 79.

²⁰⁶ Mebsût, X, 54.

²⁰⁷ Mebsût, V, 139.

²⁰⁸ Mebsût, XXX, 297.

2.3.5. Eserin Diğer Kaynakları

Mebûsû'un Hanefî fikhını detaylı bir şekilde işleyen bir eser olması açısından bakıldığında, onun daha çok Hanefî kaynaklarından istifade etmesi normaldir. Yaptığımız kaynak incelemesi sonucunda görülmüştür ki, şerhe tabi tutulan *Muhtasarü'l-Kâfî* başta olmak üzere İmam Muhammed'in *Zâhiru'r-Rivâye* ve *Nâdiru'r-Rivâye* eserleri, Ebû Yûsuf'un ve İmam Züfer'in eserleri, Şeybânî'nin talebeleri olan İbn Sema'a, Ebû Süleyman, Hişam b. Ubeydullah'ın eserleri, Hanefî usûlcüsü Kerhî'nin ve Tahâvî'nin eserleri, Hâkimü's-Şehîd'in, İmam Şâfiî'nin ve başka birçok isimlerin eserlerine atıf yapılmıştır.

- 1) Muhammed b. Hasan'ın *Zâhiru'r-Rivâye* eserlerinden *el-Asl/Mebûsû*²⁰⁹, *el-Câmiu's-Sagîr*²¹⁰, *el-Câmiu'l-Kebîr*²¹¹, *es-Siyeru'l-Kebîr*²¹², *Ziyadât*²¹³; *Nâdiru'r-Rivâye* eserlerinden *Ziyadâtü'z-Ziyadât*²¹⁴, *Rakkıyyât*²¹⁵, *Keysâniyyât*²¹⁶, *Hârûniyyât*²¹⁷ zikredilmiştir. *Nevâdir* eserlerinin en meşhurleri sayılan Muhammed b. Sema'a et-Teymî'nin *Nevâdir*'i²¹⁸, İbrahim b. Rüstem el-Mervezî'nin *Nevâdir*'i²¹⁹, Muallâ b. Mansûr'un *Nevâdir*'i²²⁰, Dâvûd b. Reşîd'in

²⁰⁹ Mebsû, I, 292,315,391,407; II, 3,16, 27; III, 106, 222; IV, 27, 77, 140; V, 104, 219; VI, 66,111; VIII, 122, 199; IX, 55, 168; X, 49, 320; XI, 123, 259; XIV, 4, 288; XV, 2, 28; XVII, 41, 208; XVIII, 135, 236; XIX, 19, 125; XX, 48, 228; XXI, 30, 107; XXII, 27, 92; XXIII, 101; XXIV, 39, 158; XXV, 203; XXVI, 66, 108; XXVII, 72, 165; XXVIII, 34, 155; XXIX, 60, 118, 175; XXX, 153, 372, 377.

²¹⁰ Mebsû, I, 288,415; II, 57, 299; III, 98, 144; VI, 418; V, 22, 167; VI, 168, 278; VIII, 289; IX, 119, 312; XI, 30, 339; XII, 297; XIII, 158, 215; XV, 45, 69, 246; XVI, 240; XVII, 8, 27, 66; XVIII, 65; XIX, 60, 124, 229; XX, 44, 220; XXI, 330; XXIV, 123; XXVI, 152, 225, 227; XXVIII, 86, 168; XXIX, 163; XXX, 255, 297, 317.

²¹¹ Mebsû, II, 63, 186; III, 36; 63; V, 102; VI, 286; X, 260; XII, 255; XIV, 249; XVII, 11, 167; XVIII, 65; XX, 139, 141; XXI, 118; XXVII, 225, 240; XXVIII, 163.

²¹² Mebsû, IV, 354; V, 85; VII, 145; VIII, 93; X, 7; 140; XI, 121; XII, 80, 266; XIV, 108; XVI, 55; XIX, 23, 148; XXIV, 154, 215; XXV, 22; XXVI, 195; XXVII, 222.

²¹³ Mebsû, I, 9, 222; II, 63, 205; III, 58; IV, 162; V, 146; VII, 22, 140; XI, 121; XII, 104; XIII, 2; XV, 63; XVI, 3; XVII, 14, 204; XVIII, 277; XIX, 151; XX, 112; XXI, 319; XIV, 133; XXV, 48, 49; XXVI, 220, 225; XXVII, 23, 211, 249; XXVIII, 21, 26; XXIX, 7.

²¹⁴ Mebsû, I, 242; II, 16; VI, 29; XV, 63, 65.

²¹⁵ Mebsû, IV, 89, 239; VI, 25, 199.

²¹⁶ Mebsû, III, 114; VI, 346; VII, 206; IX, 115; XI, 139.

²¹⁷ Mebsû, I, 439; VIII, 231.

²¹⁸ Mebsû, V, 155; VII, 344; VIII, 266; IX, 223, 312; X, 305; XII, 126; XIII, 24, 236; XVII, 63; XXI, 319.

²¹⁹ Mebsû, I, 120; II, 113; XX, 236.

²²⁰ Mebsû, XXIV, 28; XXVII, 226.

Nevâdir'i²²¹, Hişam b. Ubeydullah er-Râzî'nin *Nevâdir*'i²²², Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin *Nevâdir*'ine²²³ atıf yapılmıştır. Ayrıca Serahsî'nin Şeybanî'ye ait olan *Mudârebetü's-Sagîra*²²⁴ isimli risâlesine de atıf yaptığı görülmektedir.

- 2) Ebû Yûsuf'un *el-Emâlî*²²⁵, *İmlâ*²²⁶, *Mesail*²²⁷, *Câmiu'l-Berâmike*²²⁸.
- 3) Hasan b. Ziyad'ın *Kitâbü's-Salât*²²⁹.
- 4) İmam Züfer'in *İhtilâfu Züfer ve Yakub*²³⁰, *El-Mücerred*²³¹.
- 5) İbn Şûca'nın, *Şerhu İhtilâfu Züfer ve Yakub*²³², *Şerhü'l-Mücerred*²³³.
- 6) Tahâvî'nin *el-Muhtasar*²³⁴, *İhtilâfü'l-Ulemâ*²³⁵, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*²³⁶.
- 7) Kerhî'nin *el-Muhtasar*²³⁷, *el-Câmiu's-Sagîr*²³⁸, *el-Münteka*²³⁹.
- 8) Hâkimü's-Şehîd el-Mervezî'nin *el-Muhtasar*²⁴⁰, *el-Münteka*²⁴¹.
- 9) Zâferânî'nin, *Kitabul-Hayz*²⁴².
- 10) Ebu Musa'nın, *el-Muhtasar*²⁴³.
- 11) Ebu Süheyl el-Ferâizî'nin, *Kitabul-Hayz*²⁴⁴.

²²¹ Mebsût, V, 327.

²²² Mebsût, II, 242, 290; III, 23; V, 41, 328; VI, 144; VIII, 292; IX, 324; XII, 24; XIII, 112, 268, 273; XIV, 198; XVII, 215; XIX, 235; XXVIII, 146.

²²³ Mebsût, I, 321, 392, 406, 407, 424; II, 19, 22, 24, 63, 108, 121; III, 316; V, 41, 328.

²²⁴ Mebsût, XXII, 171, 180, 190, 193, 196, 247.

²²⁵ Mebsût, I, 23, 78, 103; II, 113, 188, 286; III, 24, 63, 172, 177; IV, 212, 279, 393; V, 26, 244; VI, 199, 326, 348; VII, 58, 216; VIII, 248; IX, 288; X, 340; XI, 199; XIII, 223; XVII, 133, 144; XIX, 90; XX, 228; XXII, 4; XXIII, 217; XXVIII, 143.

²²⁶ Mebsût, I, 132, 160, 190, 209, 221, 348; III, 15, 147; VI, 350; VIII, 16; IX, 223; XXI, 274, 328; XXII, 53.

²²⁷ Mebsût, IV, 237.

²²⁸ Mebsût, III, 19; X, 340, 341.

²²⁹ Mebsût, I, 22.

²³⁰ Mebsût, IV, 198, 324; V, 164, 236; VI, 122, 314; VIII, 16; IX, 55.

²³¹ Mebsût, I, 11, 12; XVII, 294.

²³² Mebsût, IV, 173;

²³³ Mebsût, I, 11.

²³⁴ Mebsût, I, 56; II, 272.

²³⁵ Mebsût, II, 214, 215, 233.

²³⁶ Mebsût, V, 170.

²³⁷ Mebsût, I, 404; II, 293; IV, 107; IX, 45; XVI, 42.

²³⁸ Mebsût, II, 8; XIII, 89.

²³⁹ Mebsût, II, 251.

²⁴⁰ Mebsût, XXI, 341; XXIII, 29; XXVII, 143; XXX, 166.

²⁴¹ Mebsût, I, 122; IV, 128, 229; XI, 222, 413; XVI, 195;

²⁴² Mebsût, III, 316.

²⁴³ Mebsût, III, 318.

²⁴⁴ Mebsût, III, 325.

12) İmam Şafîî'nin *el-Ümm*²⁴⁵, *Ahkâmü'l-Kur'ân*²⁴⁶.

13) Nuh b. Ebî Meryem, *el-Câmî*²⁴⁷.

2.4. Serahsî'nin Hanefî Mezhebindeki Yeri

Ebû Hanîfe'nin ders halkasına dünyanın çeşitli bölgelerinden gelen ilim âşıklarının katılması sayesinde, Mâverâünnehr de Hanefî fikhî ile tanışmıştır. Zira bu öğrenciler daha sonra kendi bölgelerinde ders halkaları oluşturarak talebe yetiştirmiş, kadılık yapmış, Ebû Hanîfe merkezli Irak fikhını tanınmasını ve yayılmasını sağlamışlardır.

Hanefî fikhının IV. ve V. (X. ve XI.) yüzyıllarda Türklerin bulunduğu Mâverâünnehr'de ve diğer doğu bölgelerinde yayılması ve doktrinin burada geliştirilmiş olması, Türkler'in İslam dünyasının diğer merkezî alanlarına yayılması ile birlikte Mâverâünnehr fikh geleneğinin diğer bölgelere taşınmasına ve bundan sonra mezhep doktrininde ağırlıklı bir yere sahip olmasına yol açmıştır. Hanefî tabakat kitaplarında V-VI. (XI-XII.) yüzyıl Mâverâünnehr Hanefî hukukçularının sayısı oldukça kabardır.²⁴⁸

Mâverâünnehr, Hanefî mezhebinin bölgesi olmuştur. Verilen bilgilere göre 350'den fazla yazılmış fikh eserlerinin 98% Hanefî fikhına dair eserlerdir. Hanefî mezhebine, Mâverâünnehr mezhebi ve Mâverâünnehr fikhı de denilmiştir. Mâverâünnehr fakihleri arasında Şâfi olan fukaha çok azdır ve onların çoğu Şaş (Taşkent) bölgesine mensuptur. Bu iki mezhebin dışında ne Hanbelî ve ne de Mâlikî mezhebine raslanılmıştır. Hanefî mezhebinin gelişme tarihinde V-VI. (XI-XII.) asırdaki Mâverâünnehr fikh faaliyeti mühim bir dönem olarak kabul edilmektedir.²⁴⁹

²⁴⁵ Mebsût, II, 259; III, 88; IV, 383.

²⁴⁶ Mebsût, V, 344.

²⁴⁷ Mebsût, I, 161.

²⁴⁸ Yusuf Ziya Kavakçı, *XI. Ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvarâû'n-Nahr İslam Hukukçuları*, 57, Ankara 1976.

²⁴⁹ Kavakçı, *XI. Ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvarâû'n-Nahr İslam Hukukçuları*, 306.

Hanefî fıkhnın tedvininde Ebû Yûsuf'un ve İmam Muhammed'in tartışılmaz payı vardır ve onların eserleri Hanefî fıkhnın iskeletini oluşturur. Bu eserlerde, ele alınan konular, ileri sürülen fikirler ve dayarılan aklî ve naklî delillerle birlikte dönemlerindeki Irak fıkhnı sistematik tarzda tespit edilmiştir. Ayrıca içerdği görüşlerin müctehid imamlara aidiyeti konusunda güvenilir bir kaynak teşkil etmiş, Hanefî fıkhnın bilinmesi ve sonraki nesillere aktarılmasını kolaylaştırmıştır.

Horasan Sâmânî Emîri Nûh b. Nasr'a vezirlik yapan Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî (ö.334/945), İmam Muhammed'in *Zâhiru'r-Rivâye* adında toplanan 6 eserini derleyerek *el-Kâfî* adlı eseriyle ihtisar etmiş, mezhebin meselelerini öğrenmeyi kolaylaştırmıştır. Serahsî de *Mebûsû* ismiyle bunu şerh ederek, Hanefî fıkhnın temellendirildiği, bu mezhebe ait görüşlerin delillerinin açıklandığı ve sistemli bir tahlilinin yapıldığı ilk ve en hacimli eseri meydana getirmiştir.²⁵⁰

Serahsî, şerh ettiğî *Mebûsû* eserinin esaslarını açıklamak ve ona mukaddime mahiyetinde bir de *Usûl* yazdırmıştır. Onun bu eseri, Hanefî usûl anlayışının temel taşlarından biri olmuştur. İmlâsına hâpiste iken başlayıp, hürriyetine kavuştuktan sonra tamamladığı söylenir. Usûlû's-Serahsî ile onun ders arkadaşı Ebu'l-Usr el-Pezdevî'nin el-Usûl eseri, Hanefî fıkhnı usûlünün iki klasîği olarak kabul edilmiştir. Daha sonra yazılan Hanefî fıkhnı eserleri, bu iki eserin temel görüşleri çerçevesinde yazılmıştır. Serahsî, kendinden önce Cessas ve Debûsî tarafından çerçevesi çizilen usûlû geliştirmiş, Hanefî fûrû-ı fıkhnı konusundaki geniş bilgi birikimini de kullanarak mezhebin en önemli usûl metinlerinden birini kaleme almıştır.²⁵¹

Serahsî, Hanefî fıkhnı temel kaynaklarından olan Şeybânî'nin *es-Siyerü'l-Kebîr*'ini de şerh etmiştir. Ancak bu eserini *Mebûsû*'a dâhil etmemiş, müstakil bir eser

²⁵⁰ Ahmet Özel, "Hanefî Mezhebi" DİA, XVI, 21, İstanbul 1997.

²⁵¹ Hamidullah, "Serahsî" DİA, XXXVI, 547; Mehmet Özşenel, *Usûl Adlı Eseri Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı*, Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, c.17, sayı:33, s.133-149, 2012.

olarak meydana getirmiştir. Uluslar arası/devletlerarası hukuku ele alan bu eser, Hanefî mezhebinin temel kaynaklarından sayılmıştır. *Şerhu's-Siyerî'l-Kebir*'de verilen bilgiye göre eserin imlasına hapsin son dönemlerinde başlanmış, hapisten çıktıktan sonra da tamamlanmıştır.

Serahsî, Hanefî fıkhnın temel kaynakları olan İmam Muhammed'in eserlerini şerh etmekle, Hanefî mezhebinde önemli yere sahip olmuştur. Mezhebin temel delillerini açıklamakla da Hanefî fıkhnın yayılmasını ve gelişmesini sağlamıştır. Onun meselelere yaklaşım tarzı, mezhep taassubundan uzak olarak yorumlarda bulunması, gerektiğinde mezhep imamlarına karşı çıkabilmesi, meseleye kendi döneminin şartlarını göz önünde bulundurarak yaklaşması, ayet ve hadisler dışında tarihî olaylara ve şiirlere de atıfta bulunarak tahlillerde bulunması, onun ufkunun genişliğini, kuvvetli bilgiye sahip olduğunu göstermektedir. Serahsî, müteahhirûn Hanefî âlimlerince yapılan yedili müctehid-mukallid tabakası sıralamasında Pezdevî (ö.482/1089) ile birlikte üçüncü tabakaya, meselede müctehid grubuna dâhil edilmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM: SERAHSÎ'NİN “SÜNNET” VE “METİN TENKİDİ” ANLAYIŞI

1. SÜNNETİN TANIMI ve KISIMLARI

Sözlükte “izlenen yol, yöntem, örnek alınan uygulama, örf ve gelenek”²⁵² mânâlarına gelen sünnet kelimesi, terim olarak ‘din ile ilgili hususlarda takip edilen yol ve yöntem’ anlamında kullanılır.²⁵³ İmam Şâfiî’nin, sünnetin mutlak mânâda kullanıldığında sadece Hz. Peygamber (s.a.v.)’in izlediği yol ve yöntemle sınırlanmasına karşılık Hanefîler, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in uygulamalarıyla birlikte, onu takip eden sahabenin yol ve yöntemlerini de sünnetin kapsamına dâhil etmişlerdir.²⁵⁴

Serahsî, İmam Şâfiî’nin bu görüşüne Saîd b. el-Müseyyeb’ten rivayet edilen “Kadının diyetinin tam diyetin üçte birine ulaşınca kadar erkeklerle eşit olması sünnettir.” sözünü örnek veriri ve burada sünnet sözünden kastedilenin Rasûlullah’ın sünneti olduğundan bahseder. Serahsî, İmam Şâfiî’nin ‘sünnet’ kelimesinin kapsamını Hz. Peygamber (s.a.v.) ile sınırlamasında, onun, sahabenin ‘Hz. Peygamber (s.a.v.)’e uyma ve onu örnek alma’ hususlarını dikkate almadığına bağlamaktadır.²⁵⁵ Çünkü ona göre Hz. Peygamber (s.a.v.), şahsî uygulamaları haricinde de bazı uygulamalarına sünnet adını vermiş, selef de buna devam etmiştir. Serahsî, sünnet lafzını Hz. Peygamber (s.a.v.)’in uygulamalarıyla hususileştirmeye lüzum olmadığını belirterek bazı hadisleri ve sahabenin uygulamalarını buna delil göstermektedir:

"من سن سنة حسنة فله اجرها و اجر من عمل بها الى يوم القيامة، و من سن سنة سيئة فعليه وزرها و

وزر من عمل بها الى يوم القيامة"

²⁵² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 224-226; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, XXXV, 232.

²⁵³ Subhî Sâlih, *Ulûmü'l-Hadîs ve Mustalahahu*, Dâru'l-İlm Lilmilâyeyn, 6-7, Beyrut 1966; Talât Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, s.15, AÜ Basımevi, 1967.

²⁵⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 113; Meksûr, XII, 13.

²⁵⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 114.

“Her kim güzel bir davranış ortaya koyarsa, ona hem onun sevabı hem de kıyamete kadar onu işleyenlerin sevabı vardır. Ve her kim, kötü bir âdet çıkarırsa, ona da hem onun vebâli hem de kıyamete kadar onu işleyenin günahı vardır.”²⁵⁶

"عليكم يستتلي سنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ"

“Size gereken benim sünnetime ve benden sonraki Hulefâ-yi Râşidîn’in sünnetine sımsıkı sarılmanızdır.”²⁵⁷ Bu hadislerden, Hz. Peygamber (s.a.v.)’den başka bir kimsenin ortaya koyduğu uygulamanın da sünnet olarak adlandırıldığı, ayrıca halifelerin uygulamalarına da sünnet adı verilip, bunlara uymak tavsiye edildiği anlaşılmaktadır.

Serahsî, selevin “sünnet” kelimesini Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in takip ettikleri yola da ıtlak ettiklerini, bey’atı “sünnetü’l-Umareyn” üzere aldıklarını, ticari anlaşmalarını onların uygulamalarına yani sünnetlerine göre yaptıklarını belirterek şöyle demektedir: “Sünnetin hükmü, ittibâdır. Delil ile sabit olmuştur ki, Hz. Peygamber (s.a.v.), kavlen ve fiilen din yolunda sülûk ettiği hususlarda tabi olunandır. Ondan sonra gelen sahabenin durumu da bu şekildedir. Mutlak mânâda sünnete ittibâ, dinin işaretlerinden olmadıkça, vücûbiyyet ve farziyyet sıfatlarından uzaktır.”²⁵⁸ Serahsî’nin bu sözlerinden, sahabenin uygulamalarının da Hz. Peygamber (s.a.v.)’in fiilleri gibi sünnetin kapmasına girdiği, sahabenin de Hz. Peygamber (s.a.v.) gibi dinin yolundan gittiği, onların uygulamaları dinî konularda olmadıkça onların sünnetine uymanın vâcib veya farz ifade etmeyeceği anlaşılmaktadır.

²⁵⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 350; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXI, 536; Dârimî, *Sünen*, I, 444; Müslim, ‘İlm, IV, 2059; İbn Mâce, *İftitâh*, I, 74; İbn Hüzeyme, *Sahih*, IV, 112; Tahâvî, *Şerhu Müşkilil’-Âsâr*, I, 225; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, II, 315; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, IV, 294.

²⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVIII, 367; Dârimî, *Mukaddime*, I, 228; İbn Mâce, *İftitâhü’l-Kitâb*, I, 15; Tirmizî, *İlm*, IV, 341; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, XVIII, 246; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 174; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, X, 195.

²⁵⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 114.

Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, Serahsî'nin, sahabenin herhangi bir konuda “*biz bunu yapmakla emrolunduk*” veya “*biz bunları yapmaktan nehyolunduk*” şeklindeki ifadelerinde emredenin veya nehyedenin Hz. Peygamber (s.a.v.) haricinde birisi olabileceğine vurgu yapmasıdır. Şâfiî'nin, sahabenin “emrolunduk”, “nehyolunduk” şeklindeki ifadelerinde emir veren konumunda olanın sadece Hz. Peygamber (s.a.v.) olduğu görüşüne karşılık, Serahsî, sahabeye bir şeyi emredenin veya bir şeyden alıkoyanın, Hz. Peygamber (s.a.v.) olabileceği gibi, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi sahabenin önde gelenlerinden birinin de olabileceğini belirtmektedir.²⁵⁹ Bununla birlikte Serahsî, “*Allah’a, Rasûlüne ve sizden olan ulu’l-emre itaat edin*”²⁶⁰ âyetini delil getirerek emredenin bazen Allahü Teâla, bazen Hz. Peygamber (s.a.v.), bazen de yöneticiler veya âlimler olabileceğinin altını çizmektedir. Ayrıca ona göre sahabenin “emredildik” veya “nehyedildik” şeklinde bir ifadesinden âmirin Hz. Peygamber (s.a.v.) olduğu kastedildi zaman, bu açıkça belirtilmiştir.²⁶¹ Buna örnek olarak Ukbe b. Âmir’in “*Üç vakit vardır ki Rasûlüllah o vakitlerde namaz kılmayı yasakladı.*”²⁶² ve Savfân b. Assâl’ın “*Rasûlüllah, yolcu olduğumuz zaman mestlerimizi üç gün üç gece çıkarmamamızı emrederdi.*”²⁶³ sözlerini getirmektedir. Zira bu örneklerden emredenin ve nehyedenin Hz. Peygamber (s.a.v.) olduğu özellikle belirtildiğini görmek mümkündür.

Ancak Serahsî, Hz. Peygamber (s.a.v.)’e ittibâ konusunda bir açıklama getirerek, bilhassa dinî hükümlerde sünnete ittibâın farz olduğunun altını çizmekte ve şöyle demektedir: “Allahü Teâlâ’nın *‘Allah seni affetti de, doğru söyleyenler sence belli*

²⁵⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 115.

²⁶⁰ Nisâ, 4/59.

²⁶¹ Serahsî, *Usûl*, I, 380-381.

²⁶² İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 134; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVIII, 604; Müslim, *Salâtü’l-Müsâfirîn*, I, 568; İbn Mâce, *Cenâiz*, I, 486; Ebû Dâvûd, *Cenâiz*, III, 208; Tirmizî, *Cenâiz*, II, 340; Nesâî, *Mevâkît*, I, 275.

²⁶³ Şâfiî, *Müsned*, I, 17; Abdurrezzâk, *Musannef*, I, 204; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 162; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXX, 11; İbn Mâce, *Tahâret*, I, 161; Tirmizî, *Tahâret*, I, 156; Nesâî, *Tahâret*, I, 83; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, VIII, 54.

*olmadan ve kimlerin yalancı olduğunu bilmeden niçin onlara izin verdin?*²⁶⁴ ve ‘*O yerde gerekli temizliği yapıp hâkimiyetini kuruncaya kadar bir peygamberin esirlerinin olması uygun değildir...*²⁶⁵ âyetlerinde işaret edildiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) kendi reyiyile yaptığı bazı işlerde hataya düşmüştür. Böylece onun, reyinde hatadan emin olmadığını öğrenmiş oluyoruz. Biz diyoruz ki, Hz. Peygamber (s.a.v.) özellikle dinî hükümleri ortaya koymada hatadan korunmuştur. Dolayısıyla onun bu konulardaki sözü ilm-i yakîn ifade etmekte ve bu söze ittibâ ümmet üzerine farz olmaktadır. Zira Allahü Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi yasakladıysa da ondan sakının.*”²⁶⁶

Serahsî, sünnetin kapsamını bu şekilde belirledikten sonra, sünnetin bağlayıcılığı konusunu ele alır ve tâbiîn fâkihlerinden Mekhûl b. Ebî Müslim’in (ö.112/730) görüşüne yer vererek, amel edilmesinin vâcib olması bakımından sünneti iki kısma ayırır:

1. **“Sünnetü’l-Hüdâ”**: Uyulması hidayete vesile olurken, terk edilmesi kişiyi dalalete götüreceği sünnet. Bayram namazları, ezan, kâmet, namazın cemaatle kılınması gibi konular sünnetin bu kısmında yer alır. Müslümanların bunları terk ettikleri durumda kınanırlar. Bir belde halkı bu tür sünnetleri terk eder ve bunda ısrar ederlerse, bunları yerine getirinceye kadar onlarla savaşılr.
2. **“Sünnetü’z-Zevâid”**: Uyulması hoş olmakla beraber terk edilmesinde bir sakınca olmayan sünnet. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in oturup kalkması, giyinmesi, hayvana binmesi gibi konular sünnetin bu kısmına girer. Bunları

²⁶⁴ Tevbe, 9/43.

²⁶⁵ Enfâl, 8/67.

²⁶⁶ Haşr, 59/ 7; Serahsî, *Usûl*, I, 318.

Hz. Peygamber (s.a.v.) yaptığı için yapanlar sevap kazanmakla beraber terk eden için herhangi bir ceza verilmez.²⁶⁷

Serahsî, sünneti bu şekilde iki kısma ayırdıktan sonra Hz. Peygamber (s.a.v.)’in ibadetlerle ilgili sünnetine de uyulması gerektiğini belirterek bu tür sünnetleri üç başlık altında değerlendirir:

- a. Terk edilmesi mekruh olan sünnetler
- b. Terk edenin günahkâr olacağı sünnetler
- c. Uyanların sevap kazanacağı ancak terk edenlerin günahkâr olmayacağı sünnetler.²⁶⁸

2. HABERİN KISIMLARI VE BİLGİ DEĞERLERİ

Hadisçilere göre haberler, senedi, sıhhati ve ittisali yönünden değişik gruplara ayrılır. Hadisin senedi bakımından mütevatir ve ahad olarak ikiye ayrılırken, Hanefiler bu taksimatı mütevatir, meşhur ve ahad şeklinde üçe çıkarmışlardır. Şimdi Serahsî’ye göre bu terimlerin ifade ettiği anlamlara bakalım:

2.1. Mütevatir Haber ve Tanımı

Serahsî’ye göre “Hz. Peygamber (s.a.v.)’den bize kadar kesintisiz bir şekilde tevatür yoluyla nakledilen habere” mütevâtir denilir. Mütevatir haberin sınırını ise kendisi şöyle belirlemektedir: “Topluca zan altında olmayan ve sayılarının çok olmasından dolayı yalan üzerinde birleşemeyen bir kavmin, farklı yerlerdeki kendileri gibi olan bir kavimden nakletmesi ve bu şekilde Hz. Peygamber (s.a.v.)’e kadar kesintiye uğramadan varmasıdır.” Ayrıca bu ilk nakleden kalabalıktan son nakleden

²⁶⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 114; Mebsût, I, 236.

²⁶⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 115.

kalabalığa kadar sayıca değişime uğramadan gelmesi gerekir. Kur'ân'ın nakli, namazların ve rekâtların sayıları, zekât ve diyetin miktarları gibi haberler mütevatire örnek teşkil ederler.²⁶⁹

Serahsî, mütevatir haberin muttasıl olma gerekçesini, ittisalin, infisal şüphesinin kopmasından sonra tahakkuk edeceği, infisal şüphesi koptuğu zaman ise haberin Hz. Peygamber (s.a.v.)'den bizzat işitmiş olmaya benzeyeceği şeklinde açıklamaktadır. Râvîlerin sayılarının çok olması ve farklı bölgelerden olmalarından dolayı yalan icat etme töhmeti düştüğü zaman ise cumhûr-u fukahâyâ göre ilm-i yakîn (kesin bilgi) ifade eder.²⁷⁰

Serahsî, mütevatir haberin delil olamayacağını ifade edenlere karşılık “Mütevatir bir haber olmaksızın bir bilgiyle istidlâl nasıl olsun? İnsan kendi nefesine baktığı zaman bu dünyaya nasıl geldiğini mütevatir olan haberle öğrenir. Aynı şekilde kendi evladının doğumunu, ebeveyninin ve evlatlarının kendi cinsinden olduklarını, kendisinin ilk önce küçük çocuk, daha sonra delikanlı olduğunu, göğün ve yerin kendisinden önce de şimdiki sıfatları üzerinde var olduklarını, insanlığın babasının Hz. Âdem olduğu gibi bilgileri yine tevatür olan yolla öğrenir. Bunlar, insanların kendilerince ürettikleri bilgiler değildir. Aksine Allahü Teâlâ'nın yarattıklarından elde edilen bilgidir.” diyerek tevatür yoluyla gelen haberi inkâr eden kimsenin, gözüyle gördüğü şeyi inkâr etmiş gibi olacağını söylemektedir.²⁷¹

2.1.1. Mütevatir Haberin Bilgi Değeri

Mütevatir haberin ilim ifade ettiği hususunda İslam âlimleri arasında bir ihtilaf yoktur. Mütevatir haberin sağlayacağı bilginin ise haberin doğruluğu bilgisi olup

²⁶⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 282.

²⁷⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 282.

²⁷¹ Serahsî, *Usûl*, I, 283.

duyularla elde edilen bilgi düzeyindedir. Bu düzeydeki bilgiyi ifade etmek için de “el-ilmü’l-yakîn” kavramı kullanılır.

Serahsî ve Hanefî usûlcülerine göre mütevatir haber, ilm-i yakîn yani kesin bilgi ifade eder ve ilm-i zarûrîyi yani zorunlu bilgiyi gerektirir.²⁷² Serahsî, Allahü Teâlâ’nın “Bir şey üzerinde tartışsanız, Allah’a ve Rasûlüne yöneliniz!”²⁷³ âyeti üzerine bu hitabın peygamberin kendi asrındaki ve kıyamete kadar devam edecek olan müminleri içine aldığını, ona yönelmek demenin ondan tevatürle nakledilen şeye yönelmek demekten başka bir şey olmadığını, bunun ise peygamberin hayatındayken ondan işitmiş gibi olacağını ve böylece ondan semâ yoluyla ilm-i yakînin sabit olduğunu açıklamaktadır.²⁷⁴

Serahsî, mütevatir haberin ilm-i yakîn değil de ilm-i tuma’nîne (kalbi tatmin eden ilim) ifade ettiği görüşünde olanlardan da söz eder. Onların, mütevatir haberin içerisinde hata ve yalan bulunabildiği, ancak kalbi tatmin edecek kadar doğruluk tarafı bulunduğu için ilm-i yakîn değil ilm-i tuma’nîne ifade ettiğini savunduklarından bahseder. Ayrıca bu görüş sahiplerine göre mütevatir haber, âhâd haberlerin toplanmasıyla sabit olduğu için bunların her birinde yalan ihtimali mevcut olup, onların bir arada toplanmasıyla yalan ihtimali ortadan kaybolmaz. Raviler, naklettikleri haberde doğruluk üzerine birleştikleri gibi yalan üzerine de birleşebileceklerini, bu iki sıfatın bir haberde eşit olarak bulunabileceğini söylerler. Buna örnek olarak Yahudiler ile Hristiyanların Hz. İsa’yı öldürme ve çarmıha germe konusunda aralarında bir ittifakın bulunduğunu, kalabalık olmalarına rağmen bu yalanı tevatür yoluyla naklettiklerini,

²⁷² Ebu Zeyd Ubeydullah Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü’l-Edille fî Usûlü’l-Fıkıh*, thk. Halil Muhyiddin el-Hüseyn, s. 207, Beyrut 2001.

²⁷³ Nisâ, 4/59.

²⁷⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 284.

aynı şekilde Mecûsîlerin Zerdüş'tün mucizelerini kalabalık olarak yalan üzerinde birleşerek naklettiklerini örnek olarak gösterirler.²⁷⁵

Serahsî, bu görüş sahiplerine özetle şunları söylemektedir: “Mütevâtir haberlerden elde edilen bilgi, o şeyi görmüş ve elle tutmuşçasına (ke’s-sabiti bi’l-Muâyene) bir ilimdir. Dünyada Mekke ve Bağdad gibi yerlerin var olduğunu hiçbir şüphe ihtimali olmayan mütevâtir haberle biliyoruz. Aynı şekilde bulunduğumuz beldenin varlığını veya Buhara’ya gitmek isteyeninin batı tarafa yöneleceği, Kaşgar’a gitmek isteyeninin ise doğuya yöneleceği gibi haberlerde de hiçbir şüphe yoktur, kesindir yani ilm-i yakîndir. İnsanların toplanıp yalan üzerinde ittifak etmesi kabul edilemez.”²⁷⁶

Serahsî, Hristiyanlar ile Yahudîler’in Mesih’i öldürmeleri ve çarmıha germeleri naklinin mütevâtir olmadığı için kesin olmayıp, zandan ibaret olduğunu belirtir. Nitekim bu haber Mesih’in yanında bulunan dört kişiden yani Yuhanna, Luka, Matta ve Markos tarafından nakledildiği, bu dört kişinin ittifakıyla kizbin tahakkuk etmeyeceğinin söylenemediğini de belirtir. Yahudilerin ise aynı haberi yedi kişiden naklettiklerini ve rivayete mesihin kaldığı evin de dâhil edildiğini, böylelikle kizb üzerinde birleşmenin tahakkuk bulduğunu ekler. Serahsî mütevâtirin sınırının, rivayet zincirinin baş, orta ve son kısımlarının eşit olmasıyla gerçekleşeceğinin altını çizer.²⁷⁷

Mecûsîlerin Zerdüş'tün mucizelerini nakletmeleri konusuna gelince, Serahsî bunların hepsinin asılsız, hayal ürünü olduğunu, büyük bir kalabalığın arasında olan anlaşmanın gizlenemeyeceğini söyleyerek yalanlamaktadır.²⁷⁸

Serahsî, mütevâtir haberin verdiği bilginin o şeyi görmüş ve elle tutmuşçasına (ke’s-sâbiti bi’l-Muâyene) bir ilim olup ilm-i zarûfî’yi gerektirdiğini söyler. Bu aynı zamanda Hanefî âlimlerinin görüşüdür. Şafîilere göre ise mütevâtir haberin verdiği

²⁷⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 284.

²⁷⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 286.

²⁷⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 286.

²⁷⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 287.

bilgiyle ilm-i yakîn sabit olur ancak bu ilm-i zarûrîyi değil, ilm-i iktisâbîyi (insanın kendi çabasıyla elde ettiği bilgi) gerektirir. Örneğin, mucizeleri öğrendiğimizde nübüvveti bilmemiz böyledir. Bu, ilm-i yakîndir, ancak zarûrî değil muktesebtir. Çünkü ilm-i zarûrîde ihtilaf bulunmaz. İlm-i yakînde ise ihtilaf bulunur, mucizeler konusunda ihtilafın bulunması gibi. Dolayısıyla bu ilm-i zarûrî değil, ilm-i iktisâbîdir. Böyle bir görüşü fasit gören Serahsî, mütevatir haberle ilm-i iktisâbînin sabit olacağına karşılık şöyle demektedir: “Eğer bu, ilm-i iktisâbî olsaydı, sadece onu elde edenlere mahsus olurdu. Hâlbuki bu ilim sadece onu elde edenlere mahsus değildir. Örneğin, her birimiz küçüklüğümüzde anne ve babamızı, ergenlikten sonra da bildiğimiz gibi biliyoruz. Eğer bu ilm-i iktisâbî olsaydı, bilgiyi elde etme çabasını bıraktığımızda, o konuda bilgimizin olmaması gerekirdi. Mütevatir haberle elde edilen ilmi ise, kişi kendi çabasıyla yok edemez veya ona engel olamaz. Dolayısıyla bununla ilm-i zarûrî sâbit olmaktadır.”²⁷⁹

2.2. Meşhur Haber

Tevâtür derecesine ulaşmayan haberler Hanefîlere göre meşhur ve âhâd olmak üzere ayrılırken, Hanefîler dışındaki usûlcüler tarafından âhâd olarak adlandırmıştır. Dolayısıyla Hanefî mezhebine has bir terim olan meşhur haber, aslı bakımından âhâd, fer’i bakımından da mütevatir olan habere denilmiştir. Ancak Hanefî usûlcülerinin bu konuda ittifak halinde oldukları da söylenemez.

Hanefî usûlcülerinden Cessas (ö.370/981), meşhur haberi mütevatirin kapsamında,²⁸⁰ Debûsî (ö.430/1039) ise mütevatiri meşhurun kapsamında değerlendirirken,²⁸¹ Serahsî ve Ebü'l-Usr el-Pezdevî (ö.482/1089) meşhur haberi bağımsız bir kategoride ele almışlardır. Cessas’a göre, meşhur haber ilm-i yakîni gerektirdiği için mütevatirin iki kısmından biri olup, ancak ilm-i zarûrîyi değil,

²⁷⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 291.

²⁸⁰ Cessas, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 37.

²⁸¹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 207.

Şâfiîlerde olduğu gibi ilm-i iktisabı ifade eder.²⁸² Serahsî'ye göre ise meşhur haber, mütevatir gibi değildir ancak meşhur haberi “fî hayyizi't-tevâtür” şeklinde isimlendirmesinden mütevatir habere daha yakın olduğu söylenebilir.²⁸³ Ona göre meşhur haberi mütevatirden ayıran özellik, bu tür hadiste, Hz. Peygamber (s.a.v.)’den nakledilirken râvîlerin yalan üzerinde birleşebilecek zannını vermesidir.²⁸⁴

2.2.1. Meşhûr Haberin Bilgi Değeri

Hanefîlerin meşhur haberi, mütevatir ile haberi vahid arasında bir kategoride değerlendirmeleri, meşhur bir haberin mütevatir kadar ilm-i yakin ifade etmese de, haber-i vâhid gibi zan içeren bilgiden üstün konumda görmelerinden dolayı olsa gerekir. Meşhur haberin ilk çıktığı yer âhâddır, ancak ikinci ve üçüncü nesilde kullanımda yaygınlık kazanmasıyla birlikte bilgi değerinde ilk başta mevcut olan zan düşmüş olmaktadır.²⁸⁵

Serahsî'ye göre ise, meşhur bir haberle ilm-i yakîn sabit olmaz. Çünkü bu tür haber, yalan üzerinde birleşemeyecek kadar kalabalık bir toplumdan tevatür olarak gelmemiştir. Serahsi meşhur haberin ilm-i yakin ifade etmesine karşılık şöyle der: “Mütevatir haberi inkâr eden tekfir edilir. Ancak meşhur olan haberi inkâr eden tekfir edilmez. Buna göre meşhur haber, mütevatir haber gibi ilm-i yakîn ifade edemez.”²⁸⁶ Ancak Cessas (ö.370/981), fer’i tevatür olması itibarıyla meşhur haberin verdiği bilgiyi ilm-i yakîn olarak saymış, böylelikle temelindeki âhâd haberin verdiği zannın silinmiş olacağını ifade etmiştir. Nitekim rivayet esnasında ikinci ve üçüncü tabakada ulemanın

²⁸² Serahsî, *Usûl*, I, 292.

²⁸³ Serahsî, *Usûl*, I, 291.

²⁸⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 292.

²⁸⁵ Apaydın, “*Meşhur*” DİA, XXIX, 369.

²⁸⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 292.

meşhur haberi kabul edip onu hüccet sayması, bu haber üzerinde icma olduğu anlamını vermektedir.²⁸⁷

Serahsî'ye göre meşhur bir haberle, ilm-i yakîn değil ilm-i tuma'nîne (kalbi tatmin eden ilim) sabit olur. Çünkü meşhur olan haber, tevatüre ikinci ve üçüncü nesilde ulaştığından onun temelinde bulunan yalan (kizb) şüphesi devam etmektedir. Ayrıca haberin ilm-i yakîn ifade etmesi için yalan üzerinde birleşemeyen bir topluluk tarafından muttasıl olarak (kopukluk olmadan) gelmesi gerekir. Ancak meşhur olan haberde aslında/temelinde mevcut olan infisal (bölünme, kopukluk) şüphesi bulunmaya devam etmektedir. Tüm bunlar meşhur olan haberle ilm-i yakîn'in sabit olmasına engel teşkil etmektedir.²⁸⁸ Serahsî'ye göre meşhur haberin bir kısmıyla ilm-i zarûrî, diğer kısmıyla da ilm-i tuma'nîne sabit olur.²⁸⁹

Serahsî, meşhur bir haberle nassa ilâve yapılabileceğini de söyler. Bu aynı zamanda nesh demek olup, bunun sebebini şu şekilde açıklamaktadır: “Çünkü ulemânın bu tür haberi kabul edip onunla amel etmeleri, bizim için zorunlu bir delil olmuştur. Ayrıca ikinci ve üçüncü tabakaların icmanın olması da, şer'î olarak zorunlu bir delil sayılmaktadır. Bu yüzden meşhur olan haberle nassa ziyadeyi/ilâveyi caiz gördük.”²⁹⁰ diyerek görüşünü icmâya ve ulemânın delil olarak kabul ve ameline dayandırmaktadır. Ayrıca *Mebûsût*'ta da buna benzer açıklamada bulunur ve “Çünkü âlimlerin kabul ettiği ve uygulamaya elverişli bulunduğu rivayet, Rasûlüllah'tan duyulmuş gibidir” demektedir.²⁹¹

Meşhur haberin aslı âhâddan, fer'i ise mütevatirden olması itibarıyla Hanefîler, onu kabul ve amel etmeye yönelmişler. Örneğin, mestler üzerine mesh etme, mut'a nikâhının tahrîmi, bir kadının halası ve teyzesi üzerine nikâhlanmasının yasaklanması

²⁸⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 292.

²⁸⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 292.

²⁸⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 293.

²⁹⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 293; *Mebûsût*, XII, 205.

²⁹¹ *Mebûsût*, XXVII, 190.

gibi ve buna benzer haberler meşhur haberlerden sayılır.²⁹² İsa b. Ebân (ö.221/836), meşhur haberin bilgi gerektirmesi için onun icma ile desteklenmesi gerektiğini söyleyerek meşhur haberi üç kısma ayırmıştır: 1) inkâr edenin tekfir edilmeyip dalaletе düştüğü haberler, recm haberi gibi. 2) inkâr edenin dalaletе düşmeyip hata işlediği ve günahkâr sayıldığı haberler, mest üzerine mesh etmek, fazlalığın haramlığı gibi. 3) inkâr edenin günaha girmeyip hataya düştüğü haberler ki, fukâhânın ahkâm konusunda ihtilafa düştükleri haberler bu kısma girer.²⁹³

Hanefîlere göre meşhur haberi inkâr eden küfre girmez ancak dalaletе düşmüş sayılır.²⁹⁴

2.3. Haber-i Vâhid

2.3.1. Haber-i Vâhid’in Delil Oluşu

İlk zamanlar “bir veya birkaç kişinin haberi” anlamına gelen ve daha sonra “mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber” manasında kullanılan haber-i vâhid konusunu Serahsî uzunca ele alır ve onun delil olduğunu ispat etmekle başlar. Haber-i vâhidi hüccet olarak görmeyen grubu karşısına alıp, onun hüccet olduğunu deliller getirerek ispat etmeye çalışır. Bu gruba göre, haber-i vahid ilm-i yakîn ifade etmez, dolayısıyla ona uymak ve onunla amel etmek caiz değildir. Serahsî’nin anlattığına göre onlar bu görüşlerine “*Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme.*”²⁹⁵, “*Şüphesiz zan hakikat namına bir şey ifade etmez.*”²⁹⁶ ayetlerini delil almışlardır. Ayrıca onlara göre haber-i vâhidde hem doğru, hem yalan ihtimali bulunduğu için doğruluk manası zannîdir. Tevhîd, Allah’ın sıfatları, nübüvvetin ispatı gibi itikâdî konularda ilm-i yakîne

²⁹² Serahsî, *Usûl*, I, 292.

²⁹³ Serahsî, *Usûl*, I, 293.

²⁹⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 293.

²⁹⁵ İsrâ, 17/36.

²⁹⁶ Yûnûs, 10/36; Necm, 53/28.

dayanmak gerektiği gibi ameli gerektiren dinî konularda da kat'î ilme dayanmak gerekir. Haber-i vâhid ilm-i yakîn değil zan ifade ettiği için onunla delil yapılmaz.²⁹⁷

Serahsî, haber-i vahidle amel etmenin gerekliliği konusunda delil olarak Hz. Peygamber (s.a.v.)'in uygulamalarını göstermektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in gerek ibadetlerde ve İslâm'ın temel rükünlerinde, gerekse idareciliğiyle ilgili durumlarda bir kişinin getirdiği habere göre icraatta bulunduğu malumdur. Onun nübüvvet döneminde risâletini insanlara kendisi ulaştırdığı gibi, diğer kavimlere elçiler göndererek, yazılar yazarak da ulaştırmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.) İslam'a davet için Dıhyetü'l-Kelbî'yi Rum kralı Kayser'e, Abdullah b. Enîs'i İran hükümdarı Kisra'ya göndermiştir. Serahsî "İnsanlara bu yolla Rabbinin mesajını ulaştırması yeterli oluyorken, haber-i vâhid nasıl hüccet olmasın?"²⁹⁸ diye sormadan edememektedir. Aynı şekilde, kadınların Rasûlullah'ın her meclisine katılamadıklarını, dinî hükümleri kocalarından öğrendiklerini de belirterek "Evlerinde olan kadınlar, her hâdisede Rasûlullah'ın meclisine gelmemişlerdi. Onların eşleri, Rasûlullah'tan dinlemiş oldukları dinî hükümleri eve döndüklerinde onlara öğretiyorlardı. Haber-i vâhid hüccet olmasaydı, Rasûlullah o kadınları mükellef tutmazdı."²⁹⁹ demektedir.

Haber-i vâhidin kabul edilmesi için haberi getiren bazı kriterlere tâbi tutulmuştur. Bu kriterler, haberi getiren kişinin zabt sıfatı ve dinde güvenilir olup olmamasıyla ilgilidir. Serahsî'ye göre haber-i vâhid, sözüne ve zabtına güvenilir olduğu tespit edilen râvîden geldiği sürece hüccettir. Aksi halde, "*Fâsık bir kimse size haber getirdiği zaman onun doğruluğunu araştırın*"³⁰⁰ âyeti gereğince haberin araştırılması gerekli olur.

²⁹⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 322.

²⁹⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 326.

²⁹⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 326; Mabsût, X, 297.

³⁰⁰ Hucurât, 49/6.

2.3.2. Haber-i Vâhid'in Amel Edilmesi

Serahsî, haber-i vahidin amel için delil olabileceği alanları dört kısma ayırır:

- 1) Furû-i dinden olan şer'î hükümler. Bunlar da şüphe ile düşmeyen ve şüphe ile düşen hususlar olmak üzere iki kısma ayrılır:
 - a) İbadet gibi şüphe ile düşmeyen hususlarda haber-i vahid, sayısının arttırılması ve şahitlik şartı olmaksızın amel için hüccettir. Ona göre bu tür alanlarda geçerli olan şey, haber-i vahidde yalan ihtimalinin bulunmaması değil, doğruluk ihtimalinin üstün olmasıdır. Serahsî, sahabenin de haber-i vahidi sayıyı arttırma şartı koşmaksızın amel gerektirmesi için ihtiyaten de olsa kabul ettiklerini, Hz. Ali'nin "Rasûlullah'tan işitmemiş olduğum bir hadisi, başka biri bana rivayet ettiği zaman yemin ettiririm. Ebû Bekir Hz. Peygamber (s.a.v.)'in *"Bir kul günah işledikten sonra abdest alır, namaz kılar, sonra da Rabbinden af dilerse, ona sadece af vardır"* hadisini rivayet etti ve yemin ederek tasdik etti." sözünü de buna örnek göstermektedir. Serahsî, Hz. Ali'nin bu sözünden onun tedbirli davranıp, râvîye yemin ettirdiğini, ancak sayısını arttırma veya şahit getirme gibi şartları koşmadığını belirtmektedir.
 - b) Had cezaları gibi şüphe ile düşen hususlara gelince, Serahsî, Ebû Yûsuf'un ve Cessas'ın haber-i vahidin bu alanda hüccet olduğu görüşünü savunduklarını, Kerhî'nin ise aksi görüşte olduğu bilgisini vermektedir.
- 2) Diğer milletlerin de katıldığı, insan haklarını ilgilendiren hususlar. Serahsî, bu alanda sayısının arttırılması ve şahitliğin bulunması şartıyla haber-i vahidin delil olabileceğini söylemektedir.
- 3) İnsanlar arasında icrâ eden fakat zarûrî olmayan günlük ilişkiler. Serahsî, bu alanda verilen haberin bağlayıcı olmadığını, dolayısıyla güvenilirlik koşulunu dikkate almaya gerek kalmadığını, râvînin: mümeyyiz (ayrıt edebilen), güvenilir olan veya

olmayan, çocuk veya reşit, kâfir veya müslüman olmasına bakılmaksızın haber-i vahidin hüccet olabileceğini ifade etmektedir.

- 4) İnsanlar arasında zarûrete dayalı ilişkiler. Serahsî, bu alanda haber-i vahidin güvenilir olmasının şart olduğunu, ancak sayısını arttırmanın şart olmadığını söylemektedir.³⁰¹

2.3.3. Bilgi Değeri

Serahsî, haber-i vahidin ilm-i yakîn ifade etmediği, onda doğru olma ihtimalinin bulunduğu gibi, yalan olma ihtimalinin de var olduğu görüşündedir. *El-Usûl* eserinde bu görüşün tersini savunan, yani haber-i vâhidin ilm-i yakîn ifade ettiğini ileri süren gruptan söz eder ve onların delillerinden bahseder. Serahsî'nin bildirdiğine göre bu görüş mensuplarına göre Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken: “*Allahü Teâlâ'nın, onların mallarından sadaka vermelerini farz kıldığını bildir!*” sözü delil olup, burada kastedilen asıl amacın Yemen halkının bilgilendirilmesi olduğunu söylerler. Eğer haber-i vahid, dinleyenler için ilm-i yakîn ifade etmeseydi, bu bilgilendirme gerçekleşmiş olmazdı. Dolayısıyla haber-i vahidle amel, amel ise ilm-i yakîn ifade ettiğinde gereklidir. Kabir azabı, münker ve nekirin sualı, âhirette Allah'ın görülmesi gibi âhâd haberlerle de ilm-i yakîn sabit olacağı görüşündedirler.³⁰²

Serahsî, bu görüş mensuplarına karşı cevap vermeye çalışır ve haber-i vahidde râvî açısından galât bulunduğu, ayrıca haberin yalan olma ihtimali de bulunduğu için onunla ilm-i yakîn sabit olmayacağını belirterek “Meşhur bir haberle bile ilm-i yakîn sabit olmadığına göre haber-i vahidle nasıl sabit olsun?” diye soru sormaktadır. Haber-i vahidin râvî hakkında beslenen hüsnü zan ile, râvînin adalet ve doğruluğunun ortaya çıkmasıyla ve doğruluk yönünden tercihi sebebiyle ameli gerektirdiğini ifade

³⁰¹ Serahsî, *Usûl*, I, 333-37; Mebsût, X, 298.

³⁰² Serahsî, *Usûl*, I, 328.

etmektedir.³⁰³ ona göre haber-i vahid niteliğinde gelen hükümler amel konusunda vacip olup, farz olmazlar ve bunları inkâr eden kâfir sayılmaz. Farz ise kesin bilgi ifade eden bir delil ile sabit olan hükme denir.³⁰⁴

Bununla birlikte Serahsî, haberi vahidin kıyastan daha kuvvetli bir delil olduğunu, nass olan yerde kıyasın terk edileceğini bildirir: “Çünkü haber-i vahid kıyastan daha kuvvetlidir ve Hz. Peygamber (s.a.v.)’e aidiyetinde hiçbir şüphe yoktur. Muhtemel olan problem ise onun ittisalindedir. Haber-i vahidde yalan ve şüphe ihtimali bulunduğu gibi doğru olma ihtimali de vardır. Râvînin güvenilirliği itibarıyla da haberin doğruluk tarafı üstün gelir.”³⁰⁵

2.4. Haber-i Vahidin Kabul Şartları

Haber-i vahid geliş yolu açısından zannî kabul edildiğinden, kendisiyle amel edilmesi için bazı şartlar aranmıştır. Bu şartların bazısı râvîde, bazısı da haberin içeriğiyle ilgilidir. Serahsî’nin râvî ve haberiyle alakalı tabi tuttuğu şartlar şunlardır:

2.4.1. Haberleri Hüccet Olan Râvîler

Serahsî, râvîyi haberinin hüccet olması bakımından *ma’rûf* ve *meçhûl* olarak iki kısma ayırır:

2.4.1.1. Ma’rûf Râvî

Serahsî, ma’rûf râvîyi *fâkih olan* ve *fâkih olmayan* şeklinde yine ikili tasnife tâbi tutar:

1) *Fâkih olan râvîler*: Bu gruba, Hulefâ-i Râşidîn, abâdile,³⁰⁶ Zeyd b. Sâbit, Muaz b. Cebel, Ebû Musa el-Eş’ârî, Hz. Ayşe ve bunlar gibi fikhî ve ictihadıyla şöhret

³⁰³ Serahsî, *Usûl*, I, 329.

³⁰⁴ Mebsût, III, 160.

³⁰⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 328.

³⁰⁶ Detaylı bilgi için bkz. Râşit Küçük, “*Abâdile*” DİA, I, 7, İstanbul 1988.

bulan sahabîler girer. Bunların hadisleri kıyasa uygun olsun veya olmasın hüccet olarak alınır ve amel edilir. Bu hadisler kıyasa muvafık ise, kıyas haberi teyit etmiş olur, kıyasa aykırı olması durumunda ise kıyas bırakılır ve hadis tercih edilir. Serahsî, bunu “gâlibu’r-rey” bir ilmi ifade eden hüccet olarak tanımlamaktadır.³⁰⁷

2) *Fâkih olmayan râvîler*: Bu gruba ise Ebû Hüreyre ve Enes b. Mâlik gibi adâlet, zabt ve hıfzıyla şöhet olan, Hz. Peygamber (s.a.v.)’den uzun zaman süresince hazaarda ve seferde onunla birlikte olup ondan hadis işiten sahabîler girer. Bu râvîlerin rivayeti kıyasa uygun olanlar alınır ve amel edilir, kıyasa muhalif olması durumunda ise Serahsî iki durumdan söz etmektedir: ümmet, kıyasa aykırı olduğu halde zarûreten bu rivayeti kabul etmişse onunla amel edilir. Ancak rivayet rey kapısını kapatan türden ise sahih kıyas tercih edilecektir.³⁰⁸

Serahsî, bu kısma giren râvîlerin bazı rivayetlerine, İbn Abbas ve Hz. Ayşe gibi fıkhiyla tanınan sahabîlerin kıyasla karşı çıktıklarına dair örnekler verir. Özellikle Ebû Hüreyre’nin rivayet konusunda esnek davrandığına dikkat çeker, onun rivayet ettiği hadislerden kıyasa aykırı olmayanların kabul edileceği, sahih kıyasa aykırı olanlarda ise sahih kıyasın tercih edileceğini söyler ve İbn Abbas’ın kıyasa karşı gelen rivayetlerini kabul etmediğini belirtir.³⁰⁹

Serahsî, Hanefîlerin bu konudaki hassas tutumunu, rivayet şekillerinden olan ma’nen rivayet esnasında yapılabilecek olan hataya bağlamaktadır. Ona göre ma’nen rivayet esnasında hadisin anlamının tam aktarılabilmesi için, râvînin fikhî kabiliyete sahip olması gerekir. Aksi halde râvî, söylenenden kendi anladığını nakleder ki, onun anlayışındaki eksiklik kastedilen mananın da eksik nakledilmesine yol açabilir. Râvînin

³⁰⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 338-39.

³⁰⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 341.

³⁰⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 341; Mabsût, XIII, 57.

fakîh olması durumunda ise râvî hadisi doğru anlayacağından ma'nen rivayet etse bile lafzına yakın bir şekilde aktaracaktır.³¹⁰

Hanefîler sonuç olarak fakih olsun veya olmasın, ma'rûf olan râvîlerin rivayetlerini hüccet olarak almışlar ve onlarla amel etmişlerdir.

2.4.1.2. Mechûl Râvî

Ma'rûfun karşıtı olan ve “bilmemek, tanımamak” anlamına gelen “cehl, cehalet” kökünden türemiş olan meçhûl kelimesini, Serahsî şöyle tanımlar: Hz. Peygamber (s.a.v.) ile uzun süre beraber bulunmayan ve ondan sadece bir veya iki hadis rivayet eden kimseye denir.³¹¹ Buna örnek olarak Vâbıda b. Ma'bed, Seleme b. el-Muhabbık, Ma'kıl b. Sinan gibi isimleri vermektedir. Serahsî'nin bu tanımından meçhûl râvîden kastın sahabe tabakası olduğu anlaşılmakta ise de daha sonraları bu kavramın anlamı genişleyerek tâbiîn ve tebe-i tâbiîn tabakalarını da içine almıştır.³¹²

Serahsî, meçhûl râvîleri ve rivayetlerini şu beş kısımda değerlendirmektedir:

1. Fakîhlerin rivayeti kabul etmesi ve o hadisi rivayet etmesi ile meşhur olanlar.
2. Fakîhlerin rivayetin meşhur olmasından sonra rivayetin aleyhine bir yorum yapmamaları.
3. Fakîhlerin rivayetin eleştirisinde ihtilaf etmeleri.
4. Fakîhlerin ittifakla meçhul râvînin rivayetine itirazda bulunmaları.
5. Meçhul râvînin rivayetin selef arasında bilinmemesi ve eleştirilmemesi.

³¹⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 341-42.

³¹¹ Serahsî, *Usûl*, I, 342.

³¹² İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, s. 227, DİB yay., Ankara 2012.

Serahsî, selefın kabul ettiği ve rivayet edilmesine cevaz verdiği rivayetin de, ma'ruf hadisler gibi olacağını belirtmektedir.³¹³

2.4.2. Râvîde Bulunması Gereken Şartlar

Bir hadisin sıhhatini tespit etmede en önemli unsur râvîdir. Râvînin güvenilir olması ise bazı özellikleri taşımasıyla mümkündür. Hanefîlere göre bir râvîde şu dört şart bulunması gerekir:

2.4.2.1. Akıl

Haber, belirli anlamları olan düzenli bir söz olduğundan, sözlerinin muteber olabilmesi için onu nakledenin akıl sahibi olması şarttır. Çünkü onun akıl melekesine göre sözleri dikkate alınır.³¹⁴ Akıl, kâmil ve noksan olmak üzere ikiye ayrılır:

Kâmil Akıl: Akli melekesi tam olan yetişkin kimsenin aklıdır. Diğer üç şartı da taşıdığı takdirde, bu kimsenin rivayetine itibar edilir.

Noksan Akıl: Çocuğun ve idrak ve temyiz kudretinden mahrum olan ma'tûhun aklıdır. Bu kimselerin haberleri hüccet değildir. Din, onları dünyevî işlerde veli kılmadığı gibi bundan daha önemli olan dinî konularda naklettikleri haberler de hüccet değildir.³¹⁵

2.4.2.2. Zabt

Zabt, kelâmı gerektiği gibi işitmek, ondan kastedilen mânâyı anlamak, sonra bütün gayretiyle onu ezberlemek ve başkasına nakledinceye kadar herhangi bir zarar

³¹³ Serahsî, *Usûl*, I, 342-43.

³¹⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 345.

³¹⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 346-47.

gelmemesi için anlamını da gözeterek tekrarlamak suretiyle muhafaza etmektir.³¹⁶ Zabt, zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayrılır:

Zâhir: Metnin lafzını işiterek lügat anlamıyla zabtetmek.

Bâtın: Bunlara ek olarak metnin fikhî ve şer'î anlamını zabtetmek.³¹⁷ En kâmil olanı bu olup, mutlak olarak zabt denildiği zaman kâmil olan zabt anlaşılmıştır.

Hanefî usûlcüleri, râvîde zabt-i bâtınînin bulunmasına önem atfetmişler, çünkü selef zamanında yaygın olarak ma'nen rivayet kullanılmıştır. Bu sebepten dolayı da onlar fazla hadis rivayet etmemeye çalışmışlar. Serahsî, döneminin en önemli hadis bilginlerinden olduğunu ifade ettiği Ebû Hanîfe'nin az hadis rivayet etmesine de bu nedeni göstermektedir.³¹⁸

2.4.2.3. Adalet

Adalet; doğruluk, dürüstlük, istikamet demektir. Âdil kimse dendiği zaman da, insafta ve adaletli hükmetmede müstakim ahlaka sahip olan kimse kastedilir.³¹⁹ Adalet de, zabt gibi zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayrılır:

Zâhir: Akıl ve din ile sabit olur. Çünkü bu ikisi kişiyi istikamete götürür.

Bâtın: Bu ise ancak kişinin muamelelerine bakılarak anlaşılır.

Serahsî, insanların din ve akıl yönünden seviyelerinin farklı olduğundan, adaletin nihâî sınırına ulaşmanın mümkün olmadığını belirtir. Ancak haram olan şeylerden sakınan herkes din sınırları içerisinde istikamet sahibi demektir.³²⁰

Serahsî, fâsık ve adaleti hakkında bilgi olmayan mestûr kimsenin haberlerinin hüccet olamayacağını söylemekle birlikte, ilk üç asırda yaşamış olan meçhûl râvînin,

³¹⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 348.

³¹⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 348.

³¹⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 350; Ünal, *Ebû Hanîfe*, 219.

³¹⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 350.

³²⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 351.

adaletini yok edecek bir beyânı olmadığı sürece hâkim (sâhibü’ş-şer’) tarafından ta’dîl edilerek rivayetinin hüccet olarak kabul edileceğini belirtmektedir.³²¹

2.4.2.4. Müslüman Olmak

Râvînin hadisinin kabul edilebilmesi için onun Müslüman olması şarttır. Çünkü Müslüman olmayanın gerçeği gizlemesi veya İslâm’a zarar vermek için yalan haber eklemesi muhtemeldir. Bu şart da evvelki iki şart gibi zâhir ve bâtın olarak ikiye ayrılır:

Zâhir, kişinin Müslümanlar arasında doğup büyümesi ve çevresindekilerin onun Müslüman olduğunu tasdik etmesiyle ortaya çıkar.

Bâtın ise kişinin, iman esaslarını dil ile ikrar ve kalb ile tasdik etmesi, Allah’ın ahkâm ve şeriatını kabul etmesiyle bilinir. Bunların hepsini benimseyip kabul eden ise hakikî Müslüman sayılır.³²²

Görüldüğü üzere Serahsî’nin râvîde aradığı şartlar ile hadisçilerin aradığı şartlar büyük ölçüde örtüşmektedir. Onların bu şartlarından farklı veya onlara ek olanı ise râvînin zabtıyla ilgili kısımdır. Hanefî usûlcüleri râvînin fikhî gücünün bulunmasına büyük önem atfetmişler ve fakîh olan râvînin rivayetini tercih sebebi olarak göstermişlerdir. Bu fıkîh merkezli bakış açısı Serahsî’de de bulunduğunu görmekteyiz. Ayrıca şartları zâhir ve bâtın şeklinde ikili taksime tabi tutmaları da, onlara has bir yöntem olarak anlaşılabilir.

3. HABER-İ VÂHİDDE İNKİTÂ / METİN TEKİDİ

Hadis usûlünde haberin senediyle ilgili olan ve “kopukluk, kesiklik” anlamlarına gelen inkitâ konusunu Serahsî, sûreten ve ma’nen şeklinde iki kısma ayırırken, bir diğer

³²¹ Serahsî, *Usûl*, I, 351.

³²² Serahsî, *Usûl*, I, 352.

Hanefî usûlcülerinden Ebu'l-Usr el-Pezdevî zâhir ve bâtın olarak ayırmıştır. Hanefîlerin inkıtâ konusunda bu nevi taksimata gidişlerinden, onların inkıtâ probleminin sadece haberin senediyle ilgili olmayıp, haberin muhtevasını da içerdiği anlaşıyor. Şimdi bu konuları tek tek ele alalım:

3.1. Zâhirî İnkıtâ/Mürsel Hadis

Serahsî'nin sûreten inkıtâ dediği zâhirî inkıtâ, zâhirde görülür ve senedde râvîlerin düşmesiyle meydana gelir. Mürsel haberler de inkıtânın bu türüne girer.

Mürsel hadisin terim olarak tanımı, hadis ve fıkıh usûlcüleri arasında farklılık arz eder. Mutekaddimûnun ıstılahında mürsel, isnadında kopukluk olan, yâni râvîleri arasında kendisinden öncekinden hadis işitmeyenin bulunduğu munkatı haberlere denilir. H.3. asırdan sonra mürsel, tâbiûnun Hz. Peygamber (s.a.v.)'den rivayet ettiği habere, munkatı ise tâbiûnun dışında isnadından bir râvî düşmüş olan habere denilmiştir.³²³

Böylece hadisçilerin terminolojik tanımında mürsel, tâbiûnun sahabeyi atlayarak Hz. Peygamber (s.a.v.)'den rivayet ettiği hadise denilmiştir. Tâbiûndan sonraki nesillerden bir râvî düşen habere ise munkatı, daha fazla düşen habere de mu'dal denilmiştir. Hanefîler dâhil usûlcüler ise daha geniş anlamda kullanarak bu hadis çeşitlerinin hepsini mürsel olarak kabul etmişlerdir.³²⁴

Hanefî usûlcüleri mürsel haberleri 4 kısımda değerlendirirler:

1. Sahabenin mürseli.
2. İkinci ve üçüncü neslin mürseli
3. Üçüncü asırdan sonrakilerin mürseli
4. Bir yönden mürsel, diğer yönden muttasıl olan haberler.

³²³ Ünal, *Ebû Hanîfe*, 219.

³²⁴ Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s.291, AÜ Basımevi, Ankara 1980; Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, s.51-54, TDV yayınları, Ankara 1985.

Serahsî, sahabenin mürselinin icmaen hüccet olarak kabul edildiğini söyler. İkinci ve üçüncü neslin mürselleri de Hanefî fukahâsına göre hüccettir. Bu konuda İsa b. Eban'ın mürselin, müsnedden daha kuvvetli olduğu sözü zikredilir. İmam Mâlik de mürsel hadisleri hüccet olarak kabul ettiği halde, İmam Şâfiî, bir âyet, meşhur sünnet veya selevin ameli ile teyid edilmedikçe, başka tarikten ittisali bulunmadıkça kabul etmemiştir. Çünkü ona göre haberde aslanan muttasıl olarak Peygamber'e ulaşmasıdır.³²⁵

Üçüncü asırdan sonraki mürsellere gelince, Serahsî, Hanefî âlimlerinin bu konudaki farklı görüşlerinden bahsetmekle birlikte kendisi “bu konudaki görüşlerin en sağlamı” diye nitelediği Cessas'ın görüşünü benimsemiştir. Cessas'ın bu konudaki görüşü ise şöyledir: “Râvî, âdil ve güvenilir olmayan kimseden rivayeti ile tanınmış biri olmadıkça ilk üç asırdakilerin mürseli hüccettir. Ondan sonrakilerde âdil ve sika kimselerden rivayet almakla meşhur olmuş kimselerin mürseli kabul edilir. Çünkü Peygamber, ilk üç neslin hayır ve doğruluğuna, ondan sonraki nesillerin ise yalancılığına şehadette bulunmuştur.”³²⁶

Son kısım olan bir yönüyle muttasıl, bir yönüyle mürsel olan rivayetlere gelince, Serahsî bu konuda hadisçiler arasında ihtilafın bulunmasından bahseder. Bir kısmı, kopukluğun bulunmasıyla ittisalin düşeceğini, dolayısıyla bu tür rivayetlerin hüccet olamayacağını ileri sürerlerken, hadisçilerin çoğunluğu, kopukluğun diğer yönden gelen muttasıl rivayetle ortadan kalkacağı için hüccet olabileceğini savunmuşlardır.³²⁷

Hanefilerin mürsel ve müsned rivayetler arasında fazla bir fark görmemelerinin ilk nedeni, onların hadis tercihlerinde râvînin fakîh olmasını önemsemeleri gösterilebilir.

³²⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 360.

³²⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 363.

³²⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 364.

Zira Serahsî'nin bir hadisi tercih sebebi olarak zikrettiği şu bilgiler bu görüşü teyid eder mahiyettedir: “Bu hadis, mürsel bir hadis olsa bile Mekhûl (ö.112/729,) fakîh ve güvenilir bir râvîdir. Bu özellikleri taşıyan birisinin rivayet ettiği mürsel hadis ise makbuldür.”³²⁸

Bir diğer neden ise kanaatimizce, Hanefîlerin haberin senedinden ziyade metnin içeriğine verdikleri önemdir. Zira onlara göre hadisin sıhhatine zarar verecek olan asıl inkıtâ, manevî inkıtâdır.

3.2. Manevî İnkıtâ

Hanefî usûlcüler haber-i vâhidin kendisinden daha kuvvetli bir delile muarız olması veya râvisinde rivayetine zarar verecek bir kusurun bulunması durumunda ma'nen munkatı sayılacağını ve bu haberin delil olarak kullanılamayacağını savunmuşlardır. Onların bu konuyu farklı başlıklar altında incelediklerini görmek mümkün. Serahsî'nin *ma'nen inkıtâ* başlığı altında ele aldığı bu konuyu, Pezdevî '*Bâtınî İnkıtâ*'³²⁹, Debûsî ise '*Rasûlullah'tan müsned ve mürsel olarak geldiği sabit olan haber-i vâhidin değerlendirilmesi*'³³⁰ başlığı altında incelemişlerdir.

Serahsî, mânevî/bâtınî inkıtâyı iki kısma ayırır:

- 1) Râvîden kaynaklanan bir kusur nedeniyle oluşan inkıtâ.
- 2) Hadisin kendisinden daha kuvvetli bir delile muaraza edilmesi sebebiyle meydana gelen inkıtâ.

³²⁸ Mebsût, XIV, 57.

³²⁹ Pezdevî, *Usûl*, II, 768.

³³⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.196.

3.2.1. Râvîden Kaynaklanan Kusur Nedeniyle Haberde Oluşan İnkıta

Haneffî usûlcüleri râvînin rivayet ettiği haberi, onun itikadı, aklî melekesi ve yaşantısından hareketle değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Bazı râvîlerin rivayetlerinin kabul edilmeyeceğini söylerlerken, bazılarının rivayetine ise ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini belirtirler. Serahsî'ye göre râvîler ve haberlerinin değerlendirilmesi şöyledir:

- 1) *Kâfirin Haberi*: Kâfirin dinî konularda verdiği haberler kabul edilmez.
- 2) *Fâsığın Haberi*: Yalanı sabit olmuş kimsenin haberine itimat edilmez.
- 3) *Mestûrun Haberi*: Ebû Hanîfe, adil olmak için Müslüman olmayı yeterli gördüğünden, bu kimselerin haberleriyle amel etmiş; İmam Muhammed ise mesturun haberini fâsığın haberiyle aynı derecede tutmuştur. Serahsî, Ebû Hanîfe'nin yaşadığı döneme nispeten kendi döneminde insanlar arasında yalanın yaygınlaşmasından dolayı mesturun adil olduğu ortaya çıkmadıkça kabul edilmeyeceğini belirtmekle, İmam Muhammed'in görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.³³¹
- 4) *Çocuğun Haberi*: Çocuk ve ma'tûh, aklen tam olarak olgunlaşmadıkları ve dinî emirlere muhatap olmadıkları için verdikleri haberler hüccet kabul edilmez.
- 5) *Gâfilin Haberi*: Gafleti aşırı derecede olmadıkça verdiği habere itimat edilir.
- 6) *Müsahtilin Haberi*: İşlerini rastgele yapan ve sonunu düşünmeyen, ihmalkâr kimseye müsahtil denilir. Böyle kimselerin haberleri de gâfilin verdiği haber gibidir.
- 7) *Hevâ Sahibinin Haberi*: Ehl-i hevânın dinî hükümler içeren haberlerine itimad edilmez ve hüccet alınmaz.³³²

³³¹ Serahsî, *Usûl*, I, 370.

³³² Serahsî, *Usûl*, I, 370-384.

3.2.2. Daha Kuvvetli Bir Delile Muaraza Sebebiyle İnkıtâ

Hanefî usûlcülerine göre haber-i vâhidin kendisinden daha kuvvetli bir delile muarız olması durumunda ma'nen munkatı sayılır ve amel edilmez. Bu ise şu dört durumda söz konusu olur:

3.2.2.1. Haber-i Vâhidin Kur'ân'a Aykırı Olması

Hanefîlere göre Kur'ân'a muhalif olan haber-i vâhid kabul edilmez ve amel için de hiçbir şekilde hüccet olamaz. Serahsî, haber-i vâhidin Kur'ân'a arz edileceğine delil olarak şu iki rivayete yer verir. Bunlardan biri “*Allah'ın Kitabı'nda bulunmayan her şart batıldır. Allah'ın Kitabı uyulmaya daha layıktır.*”³³³ hadisidir. Ona göre bu hadiste kastedilen, Allah'ın kitabına muhalif olan her şarttır, yoksa şartın aynısının Allah'ın kitabında bulunması değildir:

“Burada maksat Allah'ın Kitabı'nda bulunmayan değil, ona muhalif olan şartlardır. Yoksa bu hadisin kendisi de Kur'ân'da bulunmamaktadır. Nitekim Kur'ân'da olmadığı halde haber-i vâhid ve kıyas ile sabit olduğu icma ile kabul edilen birçok hüküm vardır. Dolayısıyla bu hadiste zikredilen şarttan maksat, Allah'ın Kitabı'na muhalif olmaktır. Böylece Kur'ân'a muhalif olan bir hadisin merdud olduğunu biliriz.”³³⁴

Haber-i vâhidin Kur'ân'a arz edilmesi gerektiğine ilişkin bir diğer rivayet de şudur: “*Benden sonra hadisler çoğalacaktır. O zaman size benden bir hadis rivayet edilirse, onu Allah'ın Kitabı'na arz edin. Uyuyorsa kabul edin ve bilin ki o bendendir; uymuyorsa bilin ki benden değildir.*”³³⁵

³³³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXXII, 516; Müslim, *Kitâbü'l-İtk*, II, 1142; İbn Mâce, *Kitâbü'l-İtk*, II, 842; Nesâî, *Kitâbü'l-İtk*, V, 48; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, XIII, 57; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 551.

³³⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 364-365.

³³⁵ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Süneni ve'l-Âsâr*, I, 111.

Serahsî'nin delil aldığı ve birkaç yerde kullandığı bu rivayet, Ehl-i hadis tarafından asılsız olarak kabul edilmiş, İmam Şâfiî ise bu hadisin senedinin meçhul kimse tarafından munkatı' olarak geldiğini belirterek reddetmiştir.³³⁶ Serahsî bu rivayetin metniyle ilgili yapılan eleştirilerden bahsetmiş ve sıhhatinin sıkıntılı olduğuna dair görüşlerin bulunduğunu ifade ederek bunu açıklamalarla çürütmeye çalışmış, ancak senediyle ilgili hiçbir bilgi vermemiştir.³³⁷

Haber-i vâhidin Kur'ân'a muhalif olması durumunda reddedilme sebeplerinden biri de Kur'ân'ın kesinlik ifade ederken, bu çeşit hadislerin Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ulaşması konusunda şüphe bulunmasıdır. İkisinin tearuzu durumunda ise sağlamlığı kesin olan alınır, şüphe taşıyan terk edilir. Bununla birlikte hadislerin Kur'ân'a arz edilmesi sonucunda, mevzu hadislerin oluşumunun da önüne geçilmiş olunacaktır. Nitekim Serahsî, hadislerin Kur'ân ve meşhûr sünnete arz edilmesiyle dinin korunması amacını taşıdığını da belirtmektedir.³³⁸

Serahsî, hadisle tearuz eden ayetin hâss veya âmm olması arasında fark olmadığını belirtir. Çünkü âmm da, hâss da kendi kapsamına giren şeyler üzerinde kesin hüküm ifade ederler. Nass ve zahir lafız da aynı şekilde kesinlik arz ederler. Çünkü Kur'ân metni kesindir, ancak hadisin mânâyla rivayet edilmiş olma ihtimali vardır. Mânâ metne bağlı olduğuna ve tercih etme hususunda mânâdan önce metne bakıldığına göre metnin nakledilişinde şüphe bulunmayan Kur'ân, haber-i vâhide takdim edilir.³³⁹

Haneffîler, Kitab'a muhalif gördükleri için cinsel organa dokunmakla abdestin bozulacağı haberini Allahü Teâlâ'nın فِيهِ رَجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَهَّرُوا “Burada, gerçekten,

³³⁶ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, IV, 299; Beyhakî, *Ma'rife*, I, 111.

³³⁷ Serahsî, *Usûl*, II, 76; Rivayetin detaylı tahlili için bkz. Mehmet Erdoğan, *Batınî İnkıta*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 4, s. 420- 421, İstanbul 1986.

³³⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 365.

³³⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 365.

temizlenmek isteyen adamlar vardır.”³⁴⁰ âyetine binaen kabul etmemişlerdir. Serahsî, bu ayeti yorumlarken, buradaki övülen temizlikten kastın suyla istincâ olduğunu, cinsel organına dokunmadan ise suyla istincânın gerçekleşmesinin mümkün olmadığını, dolayısıyla dokunmakla hades olacağı ifade edilen rivayetin Kur’ân’a muhalif kaldığını belirtmektedir.³⁴¹

Aynı şekilde Hanefîler, Fatıma binti Kays hadisini de kabul etmemişlerdir. Bu kadın, kocası Ebû Amr b. Hafs’ın kendisini üç talakla boşadığını ve Rasûlullah’ın kendisine nafaka ve mesken takdir etmediğini rivayet etmiştir. Hanefî ulemâsı onun bu rivayetini Allahü Teâlâ’nın “أَسْكُوهُمْ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ”³⁴² “Onları (iddetleri süresince) gücünüz nispetinde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun.” âyetine muhalif olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir. Nitekim ayette amaçlanan asıl şeyin “Gücünüz nispetinde onlara nafaka veriniz!” demek olduğunu belirten Serahsî, ayetin devamında gelen “وَإِنْ كُنْ أُولَاتٍ حَمْلٌ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ” “Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin.” ifadesiyle de buna atıf yapıldığını vurgulayarak Fatıma binti Kays’ın hadisini kabul etmemiştir.³⁴³

Bunun gibi tek şahit ve yemin getirmek suretiyle hüküm verme ile ilgili rivayeti de Allahü Teâlâ’nın “وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ”³⁴⁴ “...şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği şahit tutun!” âyetine muhalif bulduğu için Hanefîlerce kabul edilmemiştir. Çünkü ayette şahitlerin sayısı iki olarak belirtilmiş olup iki erkek olmadığında, iki erkek ve bir kadının şahit tutulması istendiği ifade edilmiştir.³⁴⁵

3.2.2.2. Haber-i Vâhidin Meşhur Sünnete Aykırı Olması

³⁴⁰ Tevbe, 9/108.

³⁴¹ Serahsî, *Usûl*, I, 365.

³⁴² Talâk, 65/6.

³⁴³ Serahsî, *Usûl*, I, 365; Bu rivayetle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Kamil Çakın, *Hadisin Kur’ân’a Arzı Meselesi*, AÜİF Dergisi, XXXIV, s. 237-262, 1993.

³⁴⁴ Bakara, 2/282.

³⁴⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 365-66.

Serahsî, haber-i vahidden olan garib hadisin meşhûr sünnete muhalif olması durumunda mânevî munkatı' hükmünde olacağını belirtir. Çünkü bir hadis mütevatir, müstefiz veya üzerinde icma oluşmuş bir hadis olduğunda, Kur'ân gibi sübutu açısından kesinlik/yakîn ifade eder. Kendisinde şüphe bulunan rivayet böyle bir delille tearuz edildiğinde ise reddedilir. Meşhur sünnet de şüpheden daha uzak olması yönüyle garib hadisten daha kuvvetli konumdadır.³⁴⁶

Serahsî, bid'atın ve sapıklığın çıkma nedeninin, haber-i vahidin Kur'ân ve meşhur sünnete arz etmemekten çıktığını ifade ederek şöyle der: "Hadislerin Kitab'a ve meşhûr sünnete arzında dinin korunması gayesi vardır. Çünkü bad'at ve hevâlar, Kitap ve meşhur sünnete haber-i vâhidi arz etmenin terk edilmesi neticesinde ortaya çıkmıştır. Bir grup, haber-i vâhidi Rasûlullah'a ulaşmasındaki şüpheyi ve yakîn ilim ifade etmemesine rağmen asıl kabul etmişler, sonra da Kitap ve meşhur sünneti bunlara uygun düşecek şekilde tevil etmişler, Kitab'a tâbi olacak iken, Kitab'ı ona tâbi kılmışlar ve kesin/kat'î olmayanı esas kabul ederek hevâ ve bid'atlere düşmüşlerdir."³⁴⁷

Hanefiler, meşhur sünnete muhalif olması gerekçesiyle İbn Abbas'tan gelen "*Rasûlullah bir şahit ve (davacının) yemini ile (davanın sübutuna) hükmetti.*"³⁴⁸ hadisini, "*Şâhit getirmek davacıya, yemin ise davalıya düşer.*"³⁴⁹ hadisine arz ederek kabul etmemişlerdir. Çünkü bu hadise göre yemin etmenin davalıya ait olduğu belirtilmiştir. Böylece hem şahit getirmenin, hem yemin etmenin aynı tarafta toplanmayacağı ve yemin etmenin delili tamamlamayacağına işaret edilmiştir.³⁵⁰

³⁴⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 366.

³⁴⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 367-368.

³⁴⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 29053; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2967; Müslim, Akdiye, 3; Ebû Dâvûd, Akdiye, 3608; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, X/290.

³⁴⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 27811; Buhârî, Rehn, 2514; İbn Mâce, Ahkâm, 2321; Tirmizî, Ahkâm, 1341; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, XI, 328; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, X/427.

³⁵⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 367.

3.2.2.3. Umûm-ı Belvâda³⁵¹ Varid Olan Olayın Âhad Olarak Gelmesi

Hanefîler, umûmü'l-belvâda vârit olan haber-i vahidi mânen munkatı' sayarak delil için uygun görmemişlerdir. Zira herkesin maruz kalacağı ve kimsenin kaçınamayacağı bir hadise meydana geldiği zaman Hz. Peygamber (s.a.v.), içlerinden bazı kimselere bunu beyan etmekle yetinmezdi. Serahsî bu konuyu şöyle açıklamaktadır: “Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), insanlar ona muhtaç oldukları durumda onlara açıklama yapmakla memur idi. Sahabeye de sonraki neslin ona ihtiyaç duyduklarında, onlara nakilde bulunmalarını emretmiştir. Bu durumda umûm-i belvâda hâdise meydana geldiği zaman Rasûlullah, içlerinden bazı kimselere beyan etmekle yetinmezdi. Aynı şekilde onlar da sayılı kimselere nakletmekle kalmazlardı.”³⁵² Hanefî mezhebine göre bir haber sahabe arasında yayılmamışsa, bu haber ya yanlıştır ya da nesh olmuştur ve haberde bir güvenilirlik ve inkıtâ var demektir.³⁵³ Bu sebeple umûmî olarak kaçınılması mümkün olmayan durumlarda, ahad yoluyla rivayet edilen haberin kabul edilmesine karşı çıkmıştır.

Bu çerçevede Hanefîler birçok rivayeti kabul etmemişler. Meselâ, Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin rivayetine şahit getirmesini şart koşmasının sebebini Serahsî, haberin umûmü'l-belvâdan olmasına bağlamaktadır. Aynı şekilde, gökte hiçbir belirti yok iken Mısır ehlinden birinin Ramazan hilalinin görüldüğüne dair şahitlik etmesinin de kabul edilmeyeceğini, çünkü hilalin görülmesi herkesi ilgilendiren bir durum olduğunu ifade etmektedir. Bunun gibi, cinsel organına dokunanın abdestinin bozulacağı haberiyle de amel edilmeyeceği, çünkü insanların genelini ilgilendiren bir durum olup, rivayetiyle tek kalan birinden rivayet edildiğini ileri sürmektedir: Eğer dokunmakla abdest bozulsaydı, birçok insanın bilmeden namazlarının bâtil olmaması

³⁵¹ Kaçınılması zor veya imkânsız olan durum; çoğunluğun bilgisi dışında kalmayacak şeyler. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s.471, Rağbet yay., İstanbul 1998.

³⁵² Serahsî, *Usûl*, I, 368.

³⁵³ Serahsî, *Usûl*, I, 368.

için Hz. Peygamber (s.a.v.) bunu birkaç kişiye söylemekle yetinmeyip yaygınlık kazanmasını sağlamak için tevâtür ve şöhretin gerçekleşeceği sayıdaki kişilere bildirip ona yaygınlık kazandırır. Aynı şekilde ateşle teması olan şeyin abdesti bozması ve cenaze taşıyanın abdestinin bozulması haberlerinin de şüphe taşıdıklarını belirtmektedir. Hanefîler, bunun gibi rükûya giderken ve kalkarken ellerin kaldırılacağı ile ilgili haber ile de, toplumun genelinin bilmesi gereken bir konuda haberin yaygın olarak nakledilmediği gerekçesiyle amel etmemişlerdir.³⁵⁴

3.2.2.4. Sahabenin Rivayeti İhtiyaç Olduğu Halde Delil Olarak Kullanmaması

Sahabenin dinî bir mesele üzerinde anlaşılmadıkları ve ihtiyaç duyulduğu halde bir rivayeti delil olarak almamaları da Hanefîlere göre ma'nen munkatı nedeni olup zayıf sayılır. Çünkü dinin nakledilmesinde sahabe asıldır ve onların bir haberi gizlemeleri itham edilemez. Ayrıca onların ihtiyaç duyulduğu halde hüccet olanı terk edip, hüccet olmayan şeylerle meşgul olmaları da düşünülemez. Sahabe arasında bir konuda ihtilaf çıktığında, delil olan haber-i vâhidi terk eder, onunla amel etmezlerdi. Bu durumda re'ye başvurarak aralarında delil ikamesine çalışırlardı. Oysa rey, haberin sabit olması halinde hüccet değildir. Onların mevcut haberi delil olarak kullanmamaları, bu haberin ya râvîsinin yanlışlığına, ya da mensuh olduğuna işarettir. Zira o konuda sahîh bir haber olsaydı, hiç olmazsa bir kısmı diğerlerine karşı o hadisi delil olarak kullanır ve aralarındaki reye binaen doğan görüş ayrılıkları ortadan kalkardı.³⁵⁵

Serahsî, bu gerekçeyle الطلاق للرجل و العدة للنساء “Boşama erkeklere, iddet (bekleme) ise kadınlardır.” hadisiyle amel etmediklerini söyler. Nitekim sahabenin

³⁵⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 368-369.

³⁵⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 369.

ileri gelenleri bu konuda ihtilafa düşmüşler ve bu hadisi delil olarak almaktan yüz çevirmişlerdir.³⁵⁶

3.3. Teâruz

Sözlükte “karşılaşmak, birbirine ters düşmek, çatışmak, çelişki”³⁵⁷ anlamlara gelen teâruz, terim olarak “iki eşit hüccetten her birinin diğerinin hükmünü engelleyecek biçimde karşı karşıya gelmesini” ifade etmektedir.³⁵⁸

Şer’î hüccetlerden Kitap ve sünnetin birbirine aykırı olması mümkün değildir. Serahsî, böyle bir teâruzun vukû bulmasını, bizim delillerin tarihi konusundaki bilgi eksikliğimize bağlamaktadır. Çünkü bu durumda nâsîh ile mensûhu ayırt etmek mümkün olmaz. Serahsî, teâruzu anlamak için onun rüknünü ve şartını açıklamaktadır.

Serahsî, teâruzun rüknünü, birbiriyle eşit kuvvette olan iki delilin ihtilafı olması, birbirine zıt hükümler içermesi şeklinde belirler. Örneğin, birinin helal ve var saydığını, diğerinin haram ve yok sayması gibi. Ancak zayıf ve kuvvetli olan iki delil arasında teâruzun bulunması söz konusu olmaz.

Teâruzun şartına gelince, Serahsî bunu, iki delilin aynı yerde ve aynı zamanda bulunması şeklinde belirlemektedir. Çünkü iki şey arasında zıtlık ve nefy, iki ayrı vakitte ve iki ayrı yerde aklen ve hükmen tahakkuk edemez. Örneğin, gündüz ve gecenin aynı vakitte buluşması tasavvur edilemediği gibi, bir gözün içerisinde siyah ve beyazın bir yerde toplanması da aklen ve hissî kabul edilemez. Aynı şekilde nasıl erkek ve kadın ilişkisinin helal olması için nikâh gerekiyorsa, erkeğin, kadının annesiyle ve kızıyla nikâhlanması da hükmen haram olmaktadır. Bu iki durum arasında, iki

³⁵⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 369.

³⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, VII, 165.

³⁵⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 12.

mahalde olsa da zıtlık bulunmamaktadır. Bunun gibi ayrı vakitlerde orucun ve iftarın yapılması da ihtilaf teşkil etmez.³⁵⁹

Serahsî'ye göre aynı değerde olmalarından dolayı iki âyet, iki kıraat, iki sünnet, âyet ve meşhûr sünnet arasında teâruz bulunur. Bu iki delilin meydana geldiği tarih/zaman öğrenildiğinde, birinin nâsih, diğerinin de mensûh olacağını söyler. Ancak teâruz, iki kıyas arasında meydana gelmez. Çünkü kıyasta, birinin diğerine nâsih olması mümkün değildir.

Serahsî, teâruz bulunmayan alanlara sahabe kavlini de dâhil etmektedir. Ona göre her iki sahabe, sözünü reyinden veya sübutu ihtimal dâhilinde olmayan rivayetten söylemiştir. Bu reyden ibaret iki sözün birinin diğerine nâsih olamayacağına göre, aralarında teâruzun bulunmasından da söz edilemez.³⁶⁰

Teâruzun giderilmesi konusunda hadisçiler ile Hanefî usûlcülerinin yaklaşımları farklılık arz etmektedir. Hadisçiler bu konuda cem ve telif-nesh-tercih-tesâkut yöntemlerini benimserken, Hanefî usûlcülerine göre kısaca şu şekildedir:

1. Birbirine eşit kuvvette olan iki hüccetin, hangisinin önce hangisinin sonra olduğu tespit edildiğinde neshe hükmedilir.
2. Bu tespit edilemediği durumda tercihte bulunulur ve tercih edilen ile amel edilir.
3. Bu da olmazsa iki hüccetin arası cem edilmeye çalışılır.
4. Bu da olmazsa her iki hadis amelden tesakut eder /düşer.

³⁵⁹ Serahsî, *Usûl*, II, 12.

³⁶⁰ Serahsî, *Usûl*, II, 13.

5. Her ikisi amelden düştüğünde, tenakuz eden nasslardan, seviye olarak daha düşük olana bakılır.³⁶¹

3.4. Tercih

Sözlükte “tartmak, bir şeyi başkasından üstün tutmak, meylettirmek”³⁶² anlamındaki tercih kelimesi, fıkıh usûlünde deliller arasında teâruz bulunduğunda bir tarafı destekleyen bir emareye dayanarak ona meyletmeyi ifade etmektedir.³⁶³

Hanefîlerin usûlüne göre tercih, neshten sonra gelir. Haberlerin vârid olma tarihi açısından değerlendirmeye tâbi tutularak nâsih ve mensûh belirlenir. Bu yöntemle tâbi tutulamadığı durumda müteâriz iki haberden biri tercih edilir. İslâm bilginlerinin geneliyle kullanılan tercih yöntemi, tercih sebepleri hakkında farklı rakamlar verilir.

Serahsî, teâruz halinde bulunan iki haberden birini tercih etme hususunda öncelikle haberin Hz. Peygamber (s.a.v.)’e ulaşması, yani ittisal kısmına ve râvîsinin anlama ve belleme yönlerine bakılarak tercihte bulunulacağını belirtir.³⁶⁴

Haberin metin kısmına gelince, Serahsî teâruz halinde bulunan hadislerden tercihin müsbet hükümlle olacağını ileri sürer: “Müsbet hükümlü bir haberle menfî hükümlü bir haberin teâruzu halinde hangisinin tercih edileceği konusunda Hanefî ulemâsı ihtilaf etmiştir. Ebü’l-Hasan el-Kerhî’ye göre bu durumda müsbet hüküm tercih edilir. Çünkü müsbet hüküm, onu nakleden râvînin doğruluğuna menfî hükümden daha

³⁶¹ Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 244-246, Otto yay., Ankara 2015.

³⁶² İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, II, 445.

³⁶³ Fahreddin Atar, *Fıkıh Usûlü*, s.269, MÜİFV yay., İstanbul 1988.

³⁶⁴ Serahsî, *Usûl*, II, 253.

delalet edicidir. Bu sebeple şehadette menfi hükme karşı müsbet hüküm kabul edilir. Ancak İsa b. Eban'a göre ise böyle bir durumda münfi hükümle amel tercih edilir. Ebu'l-Hasan'ın ileri sürdüğü, müsbet haberin râvîsinin sıdkına delalet edeceği görüşünün aksine, İsa b. Eban menfi haberin râvîsinin sıdkına delalet edeceği görüşündedir.”³⁶⁵

Haneffî âlimlerin ihtilaf ettiği bu konuda Serahsî'nin Ebu'l-Hasan el-Kerhî'nin (340/951) görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Serahsî, örnek olarak Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Meymune ile evlenmesiyle ilgili iki haberi vermekte, haberlerden birinde Hz. Peygamber (s.a.v.) ihramlı (muhrim) iken, diğesinde ise ihramsız (muhil) iken evlenmiştir. Serahsî, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Meymune ile ihramsız olarak evlendiği rivayet müsbet olduğu halde, ihramlı iken evlendiği rivayeti benimsediklerini belirtir. Ona göre Hz. Peygamber (s.a.v.), Meymune ile evlenme akdini ihramlı iken, fiilen evliliğini de ihramdan sonra gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla söz konusu iki haber arasında tercihi gerektiren bir teâruzdan bahsedilmez.³⁶⁶

Serahsî, aynı konuyla ilgili Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hizmetçisi Berire'nin, kocası hür iken âzâd edildiği veya kocası köle olduğu halde âzâd edildiği ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hür bıraktığı şeklinde iki haberi örnek verir ve müsbet olan “Berire kocası hür iken âzâd edildiği” haberi tercih etmektedir.³⁶⁷ Aynı şekilde, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kızı Zeyneb'i Ebi'l-As'a yeni bir nikâhla geri verdiği veya önceki nikâhıyla geri verdiği iki muarız haberden, müsbet olan ‘yeni nikâh ile geri verdiği’ şeklindeki haberi tercih etmektedir.³⁶⁸ Bütün bu örnekler Serahsî'nin müsbet hükümlü haberi tercih ettiğini göstermektedir.

³⁶⁵ Serahsî, *Usûl*, II, 21.

³⁶⁶ Serahsî, *Usûl*, II, 21; Abdullah Yıldız, Serahsî'nin Hadis Anlayışı - II Nesh ve İhtilâfı'l-Hadisle Alakalı Meseleler, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, s.255-298, sayı:5, 1999.

³⁶⁷ Serahsî, *Usûl*, II, 21.

³⁶⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 22.

Bunlarla birlikte râvînin olayın içinde bizzat bulunması, râvînin fakîh olması, râvî sayısının çok olması gibi sebepler de Serahsî'nin tercih sebepleri arasındadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: MEBSUT'TA METİN TENKİDİ UYGULAMALARI

1. KURÂN'IN SARİH HÜKÜMLERİNE AYKIRI BULARAK TENKİT ETTİĞİ HADİSLER

Hiz. Peygamber (s.a.v.)'e isnad edilen bir hadisin sahih olabilmesi için mutlaka Kur'ân'a uygun olması ve ona muhalif bir anlam taşımaması gerekir. Zira Allah'ın Rasûlü, dini tebliğ etmekle görevlendirilmiş bir elçi olarak Allah'ın Kitabı'na muhalif gelen bir söz söylemez. Serahsî de *Mebûsût* eserinde Kur'ân'ı Kerim'in açık hükümlerine aykırı gördüğü bazı rivayetleri tenkit etmiştir. Eleştiriye tâbi tutulan bu hadislerin tahrirleri ve sıhhat durumlarını tespit edebildiğimiz ölçüde vermeye çalıştık.

1.1. Abdesti Olmayan Birinin Tavaf Yapması Meselesi

Serahsî, hac konusunu işlerken abdestsiz olarak yapılan tavafın geçerli olup olmayacağına değinmiştir. Hanefilerin cumhûra muhalefet ettiği konulardan biri olup, Hanefilere göre abdestsiz kişinin yaptığı tavaf geçerli olur, ancak daha faziletli olanın tavafı yeniden yapmasıdır, bu yapılmadığı takdirde ceza kurbanı kesmesi üzerine vacip olur.³⁶⁹

İmam Şafî (ö.204/820) ise abdestsiz kişinin yaptığı tavafın kesinlikle geçerli olmadığı görüşünü savunmuştur. Çünkü ona göre Beytullah'ı tavaf etmek, Beytullah'la ilgili bir ibadet olması açısından namaz yerindedir. Buna delil olarak Hiz. Peygamber

³⁶⁹ Serahsî, *Mebûsût*, IV, 38.

(s.a.v.)’in tavafi namaza benzeterek: الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةً، فَأَقْلُوا فِيهِ الْكَلَامَ “Beytullah’ı tavaf etmek namazdır. O halde tavafta az konuşun!”³⁷⁰ buyurduğu rivayetini gösterir. Nasıl namazda abdestli olmak, namazın geçerliliğinin koşulu ise, aynı şekilde tavafta da abdestin koşul olduğunu ileri sürmüştür.³⁷¹

İmam Serahsî, Şafîî’nin bu delilini Allahü Teâlâ’nın: وَلَيَطَّوَّفُوا “Tavaf etsinler!”³⁷² âyetine aykırı bulmaktadır. Bu âyete göre emredilen sadece tavaftır. Tavaf ise Beytullah’ın etrafında dönmeye verilen isimdir ve bu abdestli veya abdestsiz biri tarafından da gerçekleştirilebilir. Tavafta abdestin koşul koyulmasını ise Serahsî, âyet üzerine ilave olarak görüp, bunun ne haber-i vahidle, ne de kıyasla sabit olabileceğini vurgulamaktadır.³⁷³

Serahsî, tavafi abdestli olarak yapmanın farz olmayıp, vâcip olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre rükün olma yâni farz olma sadece âyetle, vâcib olma ise haber-i vâhidle sabit olur. Çünkü haber-i vâhid kesin bilgi gerektirmese de, işlemeyi vâcip kılar. Rükün olma ise ancak kesin bilgiyi gerektiren âyetle sabit olur. Tavafin aslı da âyetle sabit olan bir farz iken, tavafta abdestli olmak ise, haber-i vahidle sabit olmaktadır. Dolayısıyla bunun, kesin bilgiyi değil işlemeyi gerektirdiğini ve bu nedenle de tavafta abdestli olmanın farz değil, vâcip olduğunu belirtmektedir.³⁷⁴ Hac konusunda ceza kurbanı vacip olan şeyin yerine geçtiği için Serahsî, terk edilmesi durumunda ceza kurbanının gerekli olmasını da, tavafta abdestli olmanın vâcip oluşuna delil olduğunu söylemektedir.³⁷⁵

İmam Şafîî’nin delil olarak gösterdiği rivayete gelince, İbn Abbas’tan nakledilen bu rivayetin ma’nen aynı olan başka bir rivayeti kaynaklarda görebiliriz. Hadisin ilk

³⁷⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 137; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIV, 149; Nesâî, *Sünen*, IV, 132.

³⁷¹ Serahsî, *Mebûsât*, IV, 38.

³⁷² Hacc, 22/29.

³⁷³ Serahsî, *Mebûsât*, IV, 38-39.

³⁷⁴ Serahsî, *Mebûsât*, IV, 39.

³⁷⁵ Serahsî, *Mebûsât*, IV, 39.

الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ kısmı lafzen aynı kalmakla beraber, ikinci kısmı değişmiş durumdadır: *“Beytullah’ı tavaf etmek namazdır. صَلَاةٌ إِلَّا أَنَّ اللَّهَ أَحَلَّ لَكُمْ فِيهِ الْكَلَامَ، فَمَنْ يَتَكَلَّمْ فَلَا يَتَكَلَّمْ إِلَّا بِخَيْرٍ. Fakat Allah orada konuşmanızı size helal kıldı. Kim konuşursa, tek hayır konuşsun!”*³⁷⁶

Bu iki hadisin isnadları incelendiğinde Hz. Peygamber (s.a.v.) - İbn Abbas - Tavus şeklinde birleşip, mevkuf ve merfu olarak geldiği³⁷⁷ ve her iki hadisin de sahih olduğu ifade edilmektedir.³⁷⁸ Nevevî, senedinin zayıf ve İbn Abbas’tan mevkuf olarak rivayet edildiğini, sahabe kavli hiçbir muhalefet görülmeden meşhûr olabilmişse, bunun hüccet olacağını eklemektedir.³⁷⁹

Serahsî hadiste kastedilen benzetmenin hüküm noktasında değil, sevap noktasında olduğunu söyler. Örneğin, namazı bozan dünya kelamı, tavafa etki etmez ya da tavaf yürüyerek yapılırken, namazda yürümenin namazı bozucu neden sayılması gibi. Ayrıca tavafın haccın farzı olması açısından diğer farzlar gibi abdestli olmayı gerektirmediğini belirterek yorumuna şu şekilde devam etmektedir: “Tavaf haccın farzı olması açısından diğer farzlar gibi abdestli olmayı gerektirmez. Ancak namaz gibi Beytullah’a bağlı bir ibadet olduğu için abdestli olmayı gerektirir. Tavafın namaza benzemesi nedeniyle tavafta abdestli olmak vacip olmuştur. Haccın farzlarından bir farz olduğu için de abdestsiz yapılsa bile caizdir. Ancak bu hususta daha iyi olanı, aynı cinsten bir ibadetle noksanlık telafi edilebildiği için tavafın yeniden yapılmasıdır. Yeniden yapılmadığı durumda, vacibin terk edilmesi nedeniyle ortaya çıkan kusurdan dolayı ceza kurbanı gerekir. Çünkü haccın noksanlıkları ceza kurbanıyla telafi edilir.”³⁸⁰

³⁷⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 137; Dârimî, *Sünen*, II, 1165; Tahâvî, *Şerhu Müşkilü'l-Âsâr*, XIV, 200; İbn Hibban, *Sahih*, IX, 143; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kübrâ*, XI, 34; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 630; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 178.

³⁷⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 138; Nevevî, *Şerhu Nevevî Alâ Muslim*, VIII, 220; İbn Hacer el-Askalani, *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, III, 482; Bedruddîn el-Aynî, *Umdetü'l-Kârîfî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, IX, 285.

³⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIV, 149; Dârimî, *Sünen*, II, 1165; Nesâî, *Sünen*, V, 222; İbn Hibban, *Sahih*, IX, 143.

³⁷⁹ Nevevî, *Şerhu Nevevî Alâ Muslim*, VIII, 220.

³⁸⁰ Serahsî, *Mabsût*, IV, 39.

Hanefîler, farz ile vacibi birbirinden ayırdıkları için, tavafta abdestli olmak konusuna diğer mezheplerden farklı bakmışlardır. Hanefîlere göre bir fiilin yapılmasının kesin ve bağlayıcı tarzda istendiğini gösteren delil kat'î ise farz, zannî ise vâciptir. Bu meselede de İbn Abbas'ın rivayeti zannî olduğu için tavafta abdestli olmak farz değil, vâcip olarak nitelendirilmiştir. Serahsî, bu hadisin farz olarak kabul edildiğinde ayet üzerine ilave olmuş olacağını, bunun haber-i vâhidle yapılamayacağını belirtir. Oysa Şafîîlerde farz ile vâcip eş anlamlı kavramlar olup aynı şeyi ifade etmektedir.

1.2. Haccın Mal Nedeniyle Farz Olup Olmaması Meselesi

Mezhepler arasında ihtilaflı konulardan biri de haccın farziyetinin mal nedeniyle sabit olup olmaması meselesidir. Hanefîlere göre, yürüyemez topal, kötürüm veya felçli olan kimseye, yeterli mala sahip olsa bile hac farz olmaz. İmam Şafîî'ye göre ise böyle kimselere de hac farz olur.³⁸¹

İmam Şafîî (ö.204/820) bu görüşüne delil olarak Has'amlı kadının hadisini getirmiştir. Bu hadise göre, Has'amlı kadın Hz. Peygamber'e gelerek: “Yâ Rasûlallah! Allah'ın hac farîzası, babama binek üzerinde duramayacak kadar yaşlı iken erişti.” demiş, Hz. Peygamber (s.a.v.) de bunu yadırgamamıştı. İmam Şafîî'ye göre kadının “yaşlı halde iken” ifadesi dilbilgisi açısından hâl olarak üstün harekeli olduğu için “hac ona bu durumunda iken farz oldu” anlamını vermektedir. Haccın farz olmasının koşulu, malla bu farzı yapma imkânının bulunmasıdır. Ayrıca haccı bedenen yapmaktan aciz kalma durumunda malla bu farzın yapılması caiz olduğuna göre, haccın farz oluşunun koşulu malla tamamlanmaktadır. Haccın bedenen yapılmasından ümitsiz kalındığında farz hâlâ geçerli ise, bu farzın malla yapılması caizdir. Çok yaşlı hakkında oruç, bedel,

³⁸¹ Serahsî, *Mebsût*, IV, 153.

yani fidye itibariyle farz olduğu gibi, bu özelliğiyle haccın başlangıçta vacip oluşu da bedenen sabit olur.³⁸²

Serahsî, Şâfiî'nin bu hadisi Allahü Teâlâ'nın şu âyetine aykırı bulmaktadır:

“Hacca bir yol bulabilenlerin, Beyti haccetmeleri Allah'ın insanlar üzerinde hakkıdır...”³⁸³. Bu âyete göre Yüce Allah haccı, sadece Allah'ın evine ulaşmaya gücü yeten kimselere farz kılmıştır. Kötürüm hasta Beytullah'a ulaşamadığından bu hitap onu içine almamaktadır.³⁸⁴ Yine Hz. Peygamber'in: “من وجد زادا وراحلة يبلغانه بيت الله تعالى” *“Kim kendisini Beytullah'a ulaştıracak azık ve binek bulursa...”*³⁸⁵ sözüyle de koşulun, “Beytullah'a ulaştıran mal” olarak belirlendiğini ifade etmektedir. Serahsî, felçli kimsenin azık ve bineği kendisini Beytullah'a ulaştıramadığını, çünkü hac ibadetinden maksad kutsal yeri ziyaret ederek gerekli ta'zîmi göstermek olduğu, malın ise bu amaca erişmek için sadece bir koşuldan ibaret olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla kastedilen husus felçli kişi hakkında bulunmamaktadır. Bu durumda koşul, tâbi olan konumda olduğundan onun varlığına bakılmaz. Serahsî, tâbi olan hususun başlangıçta hüküm verilirken aslın yerine geçmeyeceğini, çünkü bir kişinin üzerine hac farz olduktan sonra malının elinden gitmesi nedeniyle o kişi yoksul düşse de, hac farz olarak onun üstünde kalacağını belirtmektedir.³⁸⁶

İmam Şâfiî'nin oruç tutamayan ihtiyarın, orucun bedelini verdiği benzetmesine gelince, Serahsî, hac konusunda böyle olamayacağını, çünkü fidye, asıl olan orucun yerine delille konulan bir bedel olduğu, hacda ise aksine malın asıl olan haccın yerine konulan bir bedel olmadığını belirterek sözüne şöyle devam etmektedir: “Görmez misin,

³⁸² Şâfiî, *el-Ümm*, II, 132; Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, II, 172,

³⁸³ Âl-i İmrân, 3/97.

³⁸⁴ Serahsî, *Mebûsât*, IV, 153.

³⁸⁵ Ibn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 432; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IV, 540. Beyhakî bu rivayeti mürsel olarak değerlendirmiştir.

³⁸⁶ Mebsûsât, IV, 154; Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, I, 385.

hac malla yapılmaz. Vekilin o kimse yerine bizzat hacca başlamasıyla yerine getirilir. Mal, asıl olan haccın yerine bedel olmayınca, mala dikkat edilerek haccın farz oluşu sabit olmaz.”³⁸⁷

Has’amlı kadının hadisine gelince, Serahsî bu rivayetin farklı versiyonlarının bulunduğunu ve bir rivayette kadının, “*bu yaşlı bir ihtiyardır*” dediğini belirtmektedir. Ona göre bu ifade, kadının babasının bu sıfatla bu durumda bulunduğunu göstermekte olup İmam Şafî’nin ileri sürdüğünün aksine, ihtiyarın haccın farz oluş zamanında bu sıfatı taşıdığını göstermemektedir. Serahsî, bu hadisi yorumlarken kadının bu ifadesiyle amacın, babasının yaşlı olduğu durumda, kendisinden hac farızasının kalkıp kalkmadığı hususu olduğu, yoksa ona haccın farz olup olmadığı değil demektedir.³⁸⁸

İmam Şâfiî, malı olmayan felçli kişinin, kendi yerine haccetmesi için oğlunun babası adına itaat arz etmesi durumunda, o felçli kişiye haccın farz olacağını ileri sürer ki Serahsî, Şâfiî’yi hadisin sadece açık ifadesine dayanarak böyle bir görüşe vardığını eleştirmektedir. İmam Şâfiî bu görüşünü, Has’amlı kadının babasına itaatte bulunmayı yâni onun yerine haccetmeyi Allah Rasûlü’ne arz ettiğinde, onun: *فدين الله أحق أن يفضى* “Allah’ın borcu ödenmeye daha layıktır.”³⁸⁹ diye cevap verdiğini, Hz.Peygamber’in haccı babası üzerinde bir borç olarak kabul edip babasının zengin veya yoksul olduğunu sormadığına dayandırmıştır. Ona göre bu hadis, çocuğun babasına itaat arz etmesinin, babasına haccı farz kıldığına delildir. Çünkü çocuk babanın kazancı olduğu için onun mülkü niteliğindedir. Dolayısıyla haccı malla yapmaya gücü yetmek, haccın vacip olması için yeterli olduğu gibi, kendi kazancı sayılan oğlunun malı nedeniyle gücü yetmek de bunun gibidir.³⁹⁰

³⁸⁷ Serahsî, *Mebûsât*, IV, 154.

³⁸⁸ Serahsî, *Mebûsât*, IV, 154.

³⁸⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 432; İbn Mâce, *Menâsik* 6; Nesâî, *Hacc* 3; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 609; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, IV, 330.

³⁹⁰ Mâverdî, *el-Hâvi’l-Kebîr*, IV, 9.

Serahsî'ye göre ise çocuğun babasına itaat arz etmesi, başkaları gibi teberruda bulunduğunu gösterir ve bu babasına haccı farz kılmaz. Çünkü çocuk babasına mal arz ettiğinde, babasının bunu kabul etmesi şart değildir. Aynı şekilde çocuğun da arz ettiği itaatten dönme hakkı bulunmaktadır. Dolayısıyla arz nedeniyle hac farz olmadığı gibi çocuğun itaat etmesiyle de hac farz olmaz. Serahsî burada dikkat edilen ana kuralın “kişiyi Beytullah’a ulaştıracak bedenî ve mâlî imkânın bulunması” olduğunun altını çizmektedir.³⁹¹

Görüldüğü gibi Hanefiler bu meselede delil olarak Âl-i İmrân sûresi 97. âyeti kabul ederek İmam Şâfiî'nin dayandığı hadisi kabul etmemişlerdir. Serahsî'nin Has'amlı kadının hadisinin farklı versiyonlarının bulunduğunu ve başka rivayette kadının, “*bu yaşlı bir ihtiyardır*” dediğini belirtmesinden, Hanefilerin bu hadisi güvenilir bulmadıkları şeklinde anlayabiliriz.

Abdullah b. Abbas'tan rivayet edilen Has'amlı kadın hadisinin tahririne baktığımızda, kaynaklarda hem lafzen, hem ma'nen aynı olduklarını gördük. Serahsî'nin belirttiği “*bu yaşlı bir ihtiyardır*” lafzındaki rivayeti ise tespit edemedik. Rivayet şu şekilde geçmektedir: “Abdullah b. Abbas diyor ki: Fadl b. Abbas Hz.Peygamber'in peşinden geliyordu. Has'amlı bir kadın Nebi'den fetva almak için yanına gelmişti. Fadl o kadının yüzüne bakmaya başladı, kadın da ona baktı. Rasulullah Fadl'ın yüzünü diğer tarafa çevirdi. Kadın dedi ki: “Yâ Rasûlullah! Allah'ın kulları üzerindeki hacc farızası, yaşlı olan babamı binek üzerinde duramayacak hâlindeyken erişti. Onun yerine ben hacc edebilir miyim?”. O da “Evet!” dedi. Bu hâdise Veda haccında gerçekleşmişti.”³⁹²

³⁹¹ Serahsî, *Mebûsât*, XIV, 155.

³⁹² İmam Mâlik, *Muvattâ*, III, 523; Şâfiî, *Müsned*, I, 108; Müslim, *Sahîh*, II, 973; Ebû Dâvûd, *Sünen*, II, 161; Nesâî, *Sünen*, IV, 13; Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, II, 171; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, IV, 163; Nevevî, *Şerhu Nevevî Alâ Muslim*, IX, 97; İbn Hâcer, *Fethü'l-Bârî*, IV, 67-70. Elbânî bu hadisi sahih olarak değerlendirmiştir. Ebû Dâvûd, *Sünen*, II, 161.

Aslında bu konu üzerine tartışılan asıl nokta, ayette belirtilen اسْتَطَاع kelimesinin kapsamıyla ilgilidir. Görüldüğü gibi Serahsî اسْتَطَاع kelimesinden asıl olarak beden sağlığını anlamakta olup, mâlî kısmı ise buna matbu olduğunu ileri sürmektedir. Hanefilerin bu görüşüne Mâlikîlerin de katıldıklarını görüyoruz. İmam Mâlik’e göre de Ebû Hanîfe gibi kronik hastalığı olana hacc farz olmaz, farziyyet ancak sıhhatte kavuştuğunda gerçekleşir,³⁹³ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ayetinde belirtilenin de beden olarak güce, kuvvete sahip olmak olduğu ifade edilmektedir. Arapçada اسْتَطَاع kelimesi, hem mâlen, hem bedenen anlam içerir. İmam Malik yaşlılıktan, zayıflıktan veya kronik hastalıktan dolayı güç yetiremeyenin yeteri kadar malı varsa bile haccetmesinin gerekmediği görüşündedir.³⁹⁴ Ancak Mâlikîler görüşlerini kıyasa dayandırmışlardır. Nasıl şer’î asla göre mükellefin kendisi yerine başkasının haccetmesi gerekmiyorsa, bu konuda da gerekmediğini ileri sürmüşlerdir.³⁹⁵ Has’amlı kadının hadisini ise haccın farziyetinin musteti’ yâni güç yetirenlere bildirmek olduğu, Has’amlı kadının babasının ise gayri musteti’ olduğu, dolayısıyla burada şart koşulan koşulun اسْتَطَاع olduğu şeklinde yorumlamışlardır.³⁹⁶

İmam Şafii ise اسْتَطَاع kelimesini iki açıdan ele alarak konuya yaklaşmıştır: 1. beden olarak, 2. hacca ulaştıran binek ve azığı ifade eden mal olarak. Binek üzerinde duramayacak kadar zayıf, güçsüz bedene sahip olan biri, kendisinin yerine haccetmesi için itaat eden birine emir vermeye kadirdir. Dolayısıyla böyle biri için hacc farz olur demektir.³⁹⁷

Görüldüğü gibi Serahsî, hacc ibadetinin asıl mânâ ve maksadına bakmıştır. Haccetmekten amaç, kutsal yeri ziyaret ve gerekli ta’zîmi göstermek olduğundan

³⁹³ Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, II, 171; Bâcî, *el-Muntekâ Şerhu’l-Muvattâ*, II, 269-270.

³⁹⁴ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, IV/165.

³⁹⁵ Bâcî, *el-Muntekâ*, II, 269-270.

³⁹⁶ Bâcî, *el-Muntekâ*, II, 269-270.

³⁹⁷ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, IV, 166; Nevevî, *Şerhu Nevevî Alâ Muslim*, IX, 98.

insanın bizzat kendisinin orada bulunması gerekir. Bundan dolayı Serahsî âyette belirtilen اسْتَطَاعَ'nın bedenlen sıhhatli olmak şeklinde yorumlamıştır.³⁹⁸

1.3. Müslümanın Gayr-i Müslim Ülkedeki Ehl-i Kitap Eşinden Ayrılması Meselesi

Hanefîler, bir müslümanın gayr-i müslim bir ülkede yaşayan ehl-i kitap bir kadınla evlenmesini caiz görmüşler, ancak mekruhtur demişlerdir. Çünkü böyle bir evlilikte, müslümanın dârülharb'e yerleşebilme veya kadının hamile olarak esir düştüğünde karnındaki müslüman çocuğun köle olabilme ya da çocuğun kâfirlerin ahlâkıyla ahlâklanıp bazı fitnelerin çıkabilmesi gibi ihtimaller bulunduğunu düşünmüşlerdir.³⁹⁹ Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) de: انا بريء من كل مسلم مع مشرك لا تَرَأَى نَارَهُمْ *“Ben müşriklerle beraber oturan her müslümandan uzağım. Onların ateşleri birbirini görmesin (komşu olmasınlar)”*⁴⁰⁰ buyurmuştur.

Böyle bir evlilik yine de gerçekleşir ve erkek eşini dârülharp'te bırakıp dârülişlâm'a geldiğinde, aralarında ayrılık meydana gelip gelmemesi konusu tartışılmıştır. İmam Serahsî, hakikaten ve hükmen ülke ayrılığı bulunduğundan dolayı ikisinin arası ayrılır. Çünkü kadın dârülharp, erkek ise dârülişlâm halkındandır. Bu şekildeki ülke ayrılığı ise eşlerin ayrılmasını gerektirdiğini ifade ederken,⁴⁰¹ İmam Şâfiî, bu durumun hiçbir şekilde ayrılığı gerektirmediğini ileri sürmüştür.

İmam Şâfiî (ö.204/820), kendi görüşüne delil olarak şu rivayetleri getirmiştir: 1. Ebû Süfyan Merru'z-Zehrân adlı yerde İslâm ordugâhında müslüman oldu ve Hz. Peygamber, Ebû Süfyan'ı karısı Hind ile olan nikâhlarını yenilemedi. 2. Mekke fethi esnasında da İkrime b. Ebû Cehl ve Hakîm b. Hizâm kaçtılar. Bunların karıları müslüman oldu ve kocaları için eman aldılar. Sonra gidip kocalarını getirdiler. Bu

³⁹⁸ Has'amlı kadının hadisinin detaylı tahlili için bkz. İlyas Canikli, “Başkasının Yerine Hac Yapmak” İle İlgili Rivayetlerin Delaletlerini Yeniden Düşünmek, İÜİF Dergisi, sayı:26, 2012, s.154-164.

³⁹⁹ Serahsî, *Mebûsât*, V, 50.

⁴⁰⁰ Ebû Dâvûd, Cihad 105; Tirmizî, Siyer 42; Nesâî, Kasame 26.

⁴⁰¹ Serahsî, *Mebûsât*, V, 50.

olayda da Peygamber aralarındaki nikâhı yenilemedi.⁴⁰² 3. Hz. Peygamber'in kızı Zeynep Medîne'ye hicret etmiş, yıllar sonra kocası Ebûl-Âs onun peşinden Medîne'ye gelmişti. Peygamber ilk nikâhları ile Zeyneb'i kocasına vermiştir.⁴⁰³

İmam Şâfiî, ülke ayrılığını sadece velâyetlerin farklılığından ibaret olarak görmektedir. İslâm ülkesindeki velâyetlerin farklılığı gibi, nikâhı bozan bir faktör olarak görmemektedir. Nitekim harbî, eman alarak İslam ülkesine geldiğinde ya da müslüman eman ile dâru'l-harbe çıktığında, karısıyla araları ayrılmadığı gibi bu durumda da ayrılmayacağı görüşündedir. Ancak müslüman olan kadın ise ve kocasından kurtulmak niyetiyle İslam ülkesine kaçması durumunda, ayrılığın bu nedenle meydana geleceğini de eklemektedir.⁴⁰⁴

İmam Serahsî ise İmam Şâfiî'nin gösterdiği delilleri Mümteherine sûresinin 10. âyetine aykırı bulmaktadır:

اَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ ۚ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ ۚ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ
فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ

*“Ey iman edenler! Mümin kadınlar hicret ederek size geldiği zaman onları imtihan edin (hicretlerinin nedenini inceleyin). Allah onların imanlarını daha çok iyi bilir. Eğer siz onların mümin kadınlar olduklarını öğrenirseniz, onları kâfirlere geri göndermeyin.”*⁴⁰⁵ Serahsî, âyette kocadan kurtulma gibi bir kasıt bulunmadığı için, bunu ileri sürmek âyete ilâve yapmak olacağını belirterek tenkit etmektedir. Yine âyetin devamında Allahü Teâlâ: وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفَرِ *“O inkârcı kadınları nikâhınızda*

⁴⁰² Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 301; a.g.m., *Ma'rifetü's-Süneni ve'l-Âsâr*, X, 140; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, V, 519.

⁴⁰³ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 163; Begavî, *Şerhu's-Sünne*, IX, 96; Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, III, 260; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, V, 520.

⁴⁰⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 163.

⁴⁰⁵ Mümteherine, 60/10.

tutmayın!”⁴⁰⁶ buyurmaktadır ki, burada da dârü’l-harpte bırakılan kadınların eş olarak görülmediğini bildirmektedir.⁴⁰⁷

Serahsî, Hanefilerin bu görüşüne Hz. Ömer’in hayatından da örnek vererek desteklemektedir. Hz. Ömer hicret etmek üzereyken Mekke’de şöyle seslenmiştir:

مَنْ أَرَادَ أَنْ تَتَّكِلَهُ أُمُّهُ، وَيُوتِمَ وَلَدَهُ، وَيُزِمَلَ زَوْجَتَهُ، فَلْيَلْقِنِي وَرَاءَ هَذَا الْوَادِي

“Kim karısının dul kalmasını ya da kendisinden ayrılmasını isterse benimle gelsin (yâni bana hicrette arkadaşlık etsin).”⁴⁰⁸ Serahsî, bu rivayetin de dârü’l-harpte kalan kişinin, dârü’l-islam’daki kişiye göre ölü mesabesinde olduğunu gösterdiğini ifade ederek: “Bunun gibi dârü’l-harbe kaçan mürted de ölü gibidir. Malları mirasçıları arasında paylaşılır. Nasıl ki ölü ile diri arasında nikâh bağı gerçekleşmiyorsa, ülke ayrılığı durumunda da nikâh, gerçek olarak da, hüküm olarak da gerçekleşmez. Dârü’l-harpten dârü’l-İslam’a gelen kişi kendini müşriklerden korumak amacıyla geldiği için bunun dışındaki amaca dikkat edilmez.” demektedir.⁴⁰⁹

İmam Şâfiî’nin delil olarak ileri sürdüğü Ebû Süfyân ile karısı Hind’in müslüman olmasıyla ilgili rivayetlere kaynaklardan baktığımızda, en eski kaynak olarak Şâfiî’nin *el-Ümm* eseri görülmekte olup, diğer hadis kaynaklarından bu rivayeti tespit edemedik. İmam Şâfiî’nin anlattığına göre Ebû Süfyân Mekke fethinden önce Merrü’z-Zehrân’da, karısı Hind ise Mekke fethinden sonra müslüman olmuşlar ve onun iddeti bitmeden ikisi tekrar eski nikâhları üzerinde kalmışlardır.⁴¹⁰ İmam Serahsî ise Ebû Süfyân’a Hz. Peygamber’in amcası Abbas’ın aracılığıyla ona eman verildiğini,

⁴⁰⁶ Mümtetine, 60/10.

⁴⁰⁷ Serahsî, *Mebûsât*, V, 51.

⁴⁰⁸ İbnu’l-Esîr, *Üsdü’l-Gâbe*, III, 650; IV, 137; Suyutî, *Târîhu’l-Hulefâ*, I, 94.

⁴⁰⁹ Serahsî, *Mebûsât*, V, 52.

⁴¹⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 163; VII, 380; Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, III, 260; Beyhaki, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, VII, 301; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, V, 519.

dolayısıyla karısıyla aralarında bir ayrılığın meydana gelmediğini ileri sürerek bu hadisi delil olmaktan çıkarmıştır.⁴¹¹

İkrime b. Ebî Cehil ile Hakîm b. Hizâm'ın kaçtıkları rivayete gelince, Serahsî, onların Yemen'e değil sahile kaçtıklarını ve bu yerin Mekke sınırlarına dâhil olduğunu, dolayısıyla da ülke ayrılığı meydana gelmediğini ifade etmektedir.⁴¹²

İkrime ve Hakîm b. Hizâm'ın kaçtıkları ile ilgili rivayetlerin metninde ufak değişiklikler olmakla birlikte Yemen'e, Yemen tarafa, sahile⁴¹³ kaçtığı gibi farklılıklar da bulunmaktadır. Ancak tüm bu rivayetler, İkrime'nin, hanımı iddet beklerken müslüman olup ilk nikâhları üzerinde izdivaçlarının devam ettirildiğinde birleşmektedir.⁴¹⁴ Bu rivayetlerin isnadı hakkında Herevî, İmam Malik'in İbn Şihab ez-Zührî'den mürsel olarak rivayet ettiğini bildirirken, Hakîm en-Nîsâbü'rî Zehebî'nin bu rivayete zayıf hükmünü verdiğini ifade etmektedir.⁴¹⁵

Hiz. Peygamber (s.a.v.)'in kızı Zeynep ile ilgili olan hadise gelince, Serahsî şöyle demektedir: “Zeynep ile ilgili hadise gelince, bu konuda en doğru olanı, Hiz. Peygamber (s.a.v.)'in Zeyneb'in nikâhını yenilemiş olmasıdır. Zeyneb'i ilk nikâhla iade ettiği şeklindeki rivayete gelince, bu, birinci nikâhın verdiği mahremiyetle demektir. Nitekim Hiz. Peygamber (s.a.v.) Zeyneb'i eski kocasına yıllar sonra vermiştir. Bu kadar sürede normal koşullarda iddet süresi sona erer. Ayrıca rivayete göre kâfirler, Zeyneb'in peşinden gelmişler ve onu dövmüşler, bu yüzden de düşük yapmıştır. Bu nedenle de

⁴¹¹ Serahsî, *Mebsût*, V, 52.

⁴¹² İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, V, 521.

⁴¹³ Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, III, 782; Şeybani, *Muvatta-i Malik*, I, 204; Abdurrezzak, *Musannef*, VII, 168; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 302; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, V, 518; Bâcî, *el-Muntekâ Şerhu'l-Muvattâ*, III, 345; Zürcânî, *Şerhü'l-Muvattâ*, III, 238.

⁴¹⁴ İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, IV, 107; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XVII, 372; Beyhaki, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 301.

⁴¹⁵ Herevî, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, V, 2086; Hakîm, *el-Müstedrek*, III, 269.

iddeti bu düşükle sona ermiştir.”⁴¹⁶ Kaynaklardan tespit edebildiğimiz kadarıyla bu rivayet iki kanalla gelmektedir:

- 1) Yezid b. Harun – Muhammed b. İshak – Davud b. Husayn – İkrime – İbn Abbas : “Hz. Peygamber (s.a.v.)’in, kızı Zeyneb’i eşi Ebi’l-As’a ilk nikâhıyla iade etti ve hiçbir şey yenilemedi.”⁴¹⁷ Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) ve Ebû Dâvûd’un aynı isnadla verdikleri rivayette “...altı sene sonra ilk nikâhları üzerine iade etti. Ne şahitleri yeniledi, ne nikâhı.”⁴¹⁸ ziyadesini görürken, İbn Ebî Şeybe “...iki sene sonra ilk nikahıyla..”⁴¹⁹, Tahâvî ise “...ilk nikâhı üzere üç sene sonra...”⁴²⁰ şeklinde verdiklerini görmekteyiz.
- 2) Ebu Muaviye – Haccac – dedesi – babası – Amr b. Şuayb: “Hz. Peygamber (s.a.v.), kızı Zeyneb’i Ebi’l As’a yeni bir nikâhla iade etti .”⁴²¹

İbn Abbas’ın rivayetine Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), Hâkim (ö.405/1014) ve Hattâbî sahih demektirler.⁴²² Beyhakî (ö.458/1066) ve İbn Hacer, Tirmizî’nin Buharî’nin “İbn Abbas’ın rivayetine Amr b. Şuayb’ın hadisinden daha sahihtir” dediğini aktarmaktadırlar.⁴²³ Şevkânî, İbn Şihab ez-Zührî’nin İkrime – İbn Abbas hadisini mürsel olduğunu, İbn Sa’d’ın *Tabakat*’ında verdiğini belirtmektedir.⁴²⁴ İbn Abdilber ise bu hadise metruk bir haber olduğunu ifade ederken⁴²⁵, Bâcî bu haberin zayıf ve sıkıntılı olduğunu bildirmektedir.⁴²⁶

Amr b. Şuayb’ın rivayetine gelince, Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), isnadında yer alan Haccac b. Ertat’tan dolayı “zayıf bir hadis. Haccac’ın Amr’dan işitmediği bize

⁴¹⁶ Serahsî, *Mebûsât*, V, 52.

⁴¹⁷ Tirmizî, *Sünen*, II, 439; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 374; Hâkim, *el- Müstedrek*, II, 219; IV, 50.

⁴¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 195; Ebû Dâvûd, *Sünen*, II, 272.

⁴¹⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 287.

⁴²⁰ Tahâvî, *Şerhu Müşkilül-Âsâr*, XII, 136.

⁴²¹ Tirmizî, *Sünen*, II, 439; İbn Mâce, *Sünen*, I, 647.

⁴²² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 195; Şevkânî, *Neylül-Evtâr*, VI, 194; Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, III, 258 – 260.

⁴²³ Beyhaki, *Ma’rifetü Sünen ve’l-Âsâr*, X, 143; İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, IX, 423.

⁴²⁴ Şevkânî, *Neylül-Evtâr*, VI, 194.

⁴²⁵ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XII, 24.

⁴²⁶ Bâcî, *el-Muntekâ*, III, 345.

ulaştı. Haccac yalancı olarak bilinir” demektedir.⁴²⁷ Buna benzer bir yorumu Buharî’nin yaptığı, Haccac’ın Amr’dan değil Azremî’den aldığını, Azremî’nin ise zayıf biri olduğunu, İbn Hâcer Tirmizî’yi göstererek vermektedir.⁴²⁸ Dârekutnî sabit olmayan bir hadis derken,⁴²⁹ Tirmizî (ö.279/892), İbn Abbas rivayetinin isnadı daha güzel ancak amel Amr b. Şuayb’ın hadisine göre olacağını⁴³⁰, İbn Abdilberr ise Amr b. Şuayb’ın rivayetini “bize göre sahihtir” demektedirler.⁴³¹

Görüldüğü gibi Zeynep hadisi çeşitlilik arzetymekte olup her iki hadis de kabul ve red edilmektedir. Serahsî’nin ileri sürdüğü gibi Zeyneb’in kâfirler tarafından dövülmesi sonucu düşük yaptığı ve iddetinin sona erdiği gibi bir rivayeti göremedik. Ancak Serahsî’nin yukarıda geçen Amr b. Şuayb’ın hadisini esas aldığı söylenebilir. İmam Şâfiî’nin ileri sürdüğü gibi Ebu’l-Âs’ın dâru’l-harb olan Mekke’den dâru’l-islâm olan Medîne’ye gelmesi ve Hz. Peygamber’in kızı Zeyneb’i ona ilk nikâhlarıyla iade etmesi, aralarında ayrılığın meydana gelmediği anlamına gelmez. Çünkü bilindiği gibi bu olay yıllar sonra gerçekleşmişti. Rivayetlerde geçen iki, üç ve altı seneyi açıklayan İbn Hacer, altı seneden kasıt, Zeyneb’in hicretiyle Ebu’l-Âs’ın müslüman olması arasındaki zaman, iki ve üç seneden kasıt ise Allahü Teâlâ’nın لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ “Müslüman hanımlar kâfirlere helal değildir”⁴³² âyetinin inmesiyle Ebu’l-Âs’ın müslüman olması arasındaki süredir ki bu iki sene ve birkaç ay olduğunu bildirmektedir.⁴³³ Buna göre Serahsî’nin dediği gibi Hz. Peygamber’in kızı Zeyneb’i ilk mahremiyeti üzerine yeni bir nikâhla Ebu’l-Âs’a iade ettiği anlaşılmaktadır ki bu hadis de meseleye delil olmaktan çıkmaktadır.

⁴²⁷ Beyhaki, *Ma’rifetü Sünen ve’l-Âsâr*, X, 143; Şevkânî, a.g.e., VI, 192.

⁴²⁸ İbn Hâcer, *Fethü’l-Bârî*, IX, 423.

⁴²⁹ Şevkânî, *Neylül-Evtâr*, VI, 192.

⁴³⁰ Tirmizi, *Sünen*, II, 440.

⁴³¹ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, V, 521.

⁴³² Mümtebine, 60/10.

⁴³³ İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, IX, 423.

Sonuç olarak Serahsî, eşlerin birisinin dârüislâmda, diğersinin dârülharbte bulunduğunda ikisinin arasında ayrılığın meydana geleceği görüşündedir. Ancak âyette kastedilen şeyin, bölgesel ayrılıktan ziyade inançların ayrılığı olduğu söylenebilir.

1.4. Zina Cezalarının Birleştirilmesi Meselesi

Hanefîlerle Şâfiîler arasındaki bir diğers ihtilaflı olan mesele, zina cezalarının birleştirilip birleştirilmemesi konusudur. Hanefîlere göre evlenmemiş, bekâr olanların zina etmesi hâlinde verilecek sopa ve sürgün cezaları birleştirilmez iken, İmam Şâfiî birleştirileceği, önce yüz sopa vurulup sonra bir yıl sürgün edileceği görüşündedir.⁴³⁴

İmam Şâfiî (ö.204/820), bu görüşüne delil olarak Hz. Peygamber'in: **على ابنك جلد مائة ، وتغريب عام** "Oğluna yüz sopa ve bir yıl sürgün gerekir."⁴³⁵ hadisini getirmiştir. Ebû Hüreyre ve Zeyd b. Hâlid el-Cühenî tarafından rivayet edilen bu hadiste, bir ihtiyarın Hz. Peygamber'e gelerek oğlunun zina ettiğini söylemesi üzerine ona "yüz sopa ve bir yıl sürgün" şeklinde hüküm vermiştir. Bu da, sürgünün, sünnetle sabit olan bir had olduğunu göstermektedir. İmam Şâfiî, Hz. Peygamber'in uygulamaları dışında dört halifenin uygulamalarından da delil göstererek, onların da önce sopa vurup, sonra sürgün ettiklerini ileri sürmekte ve hiçbir sahabenin buna itiraz etmediklerini de belirtmektedir.⁴³⁶

Sürgüne kadının kiminle gideceği gibi önemli soruya İmam Şâfiî, mahremi mübah olan yolculuklarda gerekli olduğu, sürgün zorunlu bir uzaklaştırma olduğundan, nikâh düşmeyecek yakınının bulunup bulunmadığına bakılmayacağını söylemektedir. Sürgünün bir had cezası olduğundan sürgünde kalacağı süre içinde ihtiyaç duyacağı şeyleri sağlamak da devlet başkanının görevi olduğunu belirtmektedir.⁴³⁷

⁴³⁴ Serahsî, *Mabsût*, IX, 44.

⁴³⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 171; Buhârî, *Sahîh*, III, 184; IX, 75; Mervezî, *Sünne*, I, 96.

⁴³⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 171; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XIII, 193-194.

⁴³⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XIII, 193-194; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, IX, 43.

İmam Serahsî ise İmam Şâfiî'nin gösterdiği delilleri Allahü Teâlâ'nın: فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً *“Zina eden erkek ve kadının her birine yüz sopa vurun!”*⁴³⁸ âyetine aykırı bulmaktadır. Bu âyette Allahü Teâlâ sopa vurmaya, zina cezasının bütünü kılınıştır. Bunun yanında sürgün cezası da gerekli kılınırsa, sopa vurmaya, zina cezasının bir bölümü olmuş olur ki, bu, nassa ilâve yapmak demektir. Dolayısıyla bunun nesh etmeye denk olacağını belirtmektedir.⁴³⁹

Serahsî, bu meseleye delil olarak Hz. Peygamber'in uygulamalarından da örnekler göstermektedir. Hasta ve özürlü birinin, mahallenin cariyelerinden biriyle zina ederken yakalanıp, Hz. Peygamber'e getirildiğinde: فَاضْرِبُوهُ مِائَةً *“Ona yüz sopa vurun!”* demiş, onlar da “bunun bedeni sopaya dayanamaz” dediklerinde, Hz. Peygamber: بِهَا *“Yüz dallı bir hurma salkımı alıp onunla vurun!”*⁴⁴⁰ buyurmuştur. Serahsî, Hz. Peygamber'in burada sopa vurulmasını emredip, sürgün edilmesini emretmediğini vurgulayarak: “Sürgün bir had cezası olsaydı, Hz. Peygamber (s.a.v.) sopa cezasını vermek için bir yol bulduğu gibi, sürgün etmenin de bir yolunu bulurdu” açıklamasını yapmaktadır.

Serahsî, Hz. Ömer'in de Ebû Bekre'ye zina ettiği için kendi evinde sopa attığını, eşinden de bu olayı gizli tutmasını emrettiğini delil göstererek açıklamasına şöyle devam etmektedir: “Sürgün had cezasının tamamlayıcı unsuru olsaydı, Hz. Ömer, kadından bu olayı gizli tutmasını emretmezdi. Çünkü sürgün edilme durumunda böyle bir olayın gizli kalması düşünülemez.”

Hiz. Ömer yine de şarap içen birini sürgün etmiş, o da dinden çıkarak Rumların ülkesine gidince, Hiz. Ömer: وَاللّٰهِ لَا أَنْفِيْ أَحَدًا بَعْدَ هَٰذَا أَبَدًا *“Allah'a yemin olsun ki, bundan sonra kimseyi asla sürgün etmeyeceğim.”* demişti. Burada da, eğer sürgün had cezası

⁴³⁸ Nûr, 24/2.

⁴³⁹ Mebsût, IX, 45; Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanâi fî Tertîbi's-Şirâ'i*, VII, 39.

⁴⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXIX, 449-450; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, VI, 63; Begavî, *Şerhu's-Sünne*, X, 303.

olarak konmuş olsaydı, Hz. Ömer bunu uygulamayacağına dair yemin etmemesi âşikârdır.⁴⁴¹

Yine, sürgünü fitne kapısı olarak gören Hz. Ali'nin: كَفَىٰ بِالنَّفْيِ فِتْنَةً “Fitne olarak sürgün yeter.” sözünü delil olarak gösteren Serahsî, had cezasının fitneyi önlemek için konduğuna göre, fitneye yol açan şeyin de had cezası olamayacağını belirtmektedir.⁴⁴²

Serahsî, sürgün etme konusunda Hz. Ali ile İbn Mes'ûd'un da aynı görüşte olmadıklarını ifade eder. Efendisinin ölümünden sonra zina eden ümmüveled meselesinde, Hz. Ali sadece sopa atılacağı görüşünderken, İbn Mes'ûd sürgün de edilmesini savunmuştur. Serahsî, fitne ve kargaşayı önlemesi açısından Hanefîlerin bu konuda Hz. Ali'nin görüşünü aldıklarını belirtmektedir.⁴⁴³

Serahsî, İmam Şâfiî'nin delil olarak getirdiği hadisin hükmünün âyetle nesh olduğunu söylemektedir.⁴⁴⁴ Şafiler bu hadisi meşhur olan bir haber olarak verirlerken, Hanefî âlimleri bu haberin âhâd haber olduğunu ve âyetle mensuh olduğunu söylemişlerdir. Serahsî, bu haberin âhâd olduğunu bizzat belirtmemekle beraber, onun haber-i vâhidle neshin mümkün olmadığını söylemesinden, bu fikirde olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁴⁵

Hanefî âlimlerinden İbnü'l-Hümmam, bu hadisin geldiği yola bakıldığında bunun meşhûr değil, âhâd olduğunu, ümmeti meşhur haber diye kabul ettirip, üzerinde icma olduğu söylenerek, itiraz etme engellendiğini bildirmektedir. Gösterdikleri icma senedinin sahihliği üzerindeyse eğer, âhâd haberler içerisinde bunun gibi olanların çok sayıda olduğunu, ancak bu, onun âhâd haberden olmasından çıkarmadığını, Buhari bunu rivayet ettiyse kesin (doğru) olur diye zanneden kimsenin de hata ettiğini söyleyerek

⁴⁴¹ Serahsî, *Mabsût*, IX, 46.

⁴⁴² Serahsî, *Mabsût*, IX, 46.

⁴⁴³ Serahsî, *Mabsût*, IX, 46.

⁴⁴⁴ Serahsî, *Usûl*, II, 7.

⁴⁴⁵ Serahsî, *Mabsût*, IX, 46; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, VII, 39.

tenkit etmektedir.⁴⁴⁶ İbnü'l-Hümmam, Ebû Hüreyre'nin hadisinde sürgünün had yoluyla vâcip oluşuna delil olmadığını, vacip üzerine vâcip olduğuna (وَهُوَ عَظْفٌ وَاجِبٌ عَلَى وَاجِبٍ) atıf yapıldığını, gereklilik ifade etmediğini bildirmektedir.

Kâsânî'nin sürgünün had değil, tazîr cezası olduğunu söylediği açıklamasına da yer vermek istiyoruz. Kâsânî (ö.587/1191), Allahü Teâlâ'nın, sopa vurmaya verilmesi gereken bir ceza kıldığını, cezanın ise, onunla kifayetin vuku olduğu şeye verilen isim olduğunu bildirir. Eğer sürgünü de vacip kılarırsak, o zaman sopa ile kifayet vuku olmaz (eksik olmuş olur), bu da nassa karşıdır der. Sürgünün imamın görüşüne bırakılmış bir tazîr cezası olduğu, had olmadığı şeklinde açıklamaktadır.⁴⁴⁷

Serahsî'nin, genel olarak da Hanefîlerin, sürgün konusundaki tutumları, ırzın korunması, dolayısıyla da neslin korunması amacını güttüğünü görebiliriz. Zina eden kadını sürgün etmek, işlediği suçun bir benzeriyle karşı karşıya bırakmak olduğunu söyleyen Serahsî, devam ettiği sözyle konuya nokta koymaktadır: “Çünkü o, anne babasının yanında koruma altında olur. Yabancı bir yerde ise arsızlaşır. Kadınlar korunmadıklarında, kasap tezgâhındaki et gibidirler. Kadın ancak koruyucu ile ve utanma duygusuyla korunur. Sürgün edilmesi durumunda ise bunlar yok olur. Dolayısıyla sürgün, engelin kaldırılması yoluyla, onun bu çirkin işi işlemekle karşı karşıya bırakılması demektir.”⁴⁴⁸

1.5. Efendinin Kölesine Had Uygulaması Meselesi

Hanefîler ile Şâfiîler arasında ihtilaf teşkil eden bir diğer mesele de, efendinin köle ve cariyesine had cezası verme yetkisine sahip olup olmadığı konusudur. Hanefîler, köle sahibinin böyle bir yetkisi olmadığını savunurlarken, Şâfiîler ise yetkili olduğunu ileri sürmüşlerdir.

⁴⁴⁶ İbnül-Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, V, 243.

⁴⁴⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, VII, 39.

⁴⁴⁸ Serahsî, *Mabsûât*, IX, 47.

İmam Şâfiî (ö.204/820), efendinin, yönetici olup had cezası vermeye yetkili konumda olduğunda, sırf Allah hakkı olan had cezalarında, kölenin had cezasına neden olan suçu işlediğini görmesi veya kölenin onun yanında bunu itiraf etmesi durumunda, ona had cezası uygulayabileceğini söylemektedir. Ancak yazışmalı köleye, zimmet ehline veya kadına had cezası vermeye yetkisi yoktur. Şâfiî, bu görüşüne delil olarak Hz. Peygamber'in şu hadislerini getirmektedir: أَقِيمُوا الْحُدُودَ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ “Elinizin altındaki köle ve cariyelere had cezalarını uygulayınız!”⁴⁴⁹ ve إِذَا زَنَتِ امْرَأَةٌ مِنْكُمْ فَلْيُحْدِثْهَا إِلَى أَنْ تَقَالَ بِعْدِ الثَّلَاثَةَ فَلْيَبِيعْهَا وَ لَوْ بِضَفِيرٍ “Birinizin cariyesi zina ettiğinde ona sopa vursun. - Peygamber bunu üç kez söyledikten sonra şöyle devam etti – onu bir ip karşılığında da olsa satsın.”⁴⁵⁰

İmam Şâfiî, sopa cezasının, zina hükmü ile birlikte söylendiğinde, bununla tazîr değil had cezası kastedildiğini, nitekim bu hadisin “...ona had cezası olarak sopa vursun” şeklinde de rivayet edildiğini ileri sürer. Had cezası, suçtan caydırmak ve temizlemek için konduğundan, efendi, sahipliğinin kendisine verdiği yetki ile tazir cezası verebildiği gibi, had cezası da verebilir. Çünkü efendi, sahip olduğu şeyi ancak bu yolla düzeltir. Bunun gibi temizlemede de sahip olduğu şeyi düzeltme anlamı bulunmaktadır. Mesela efendi, sahipliğinin verdiği yetki ile sünnet ettirme ve fitır sadakası vermek gibi temizlik için konmuş olan bütün hükümleri yapma yetkisine sahiptir. Çünkü efendinin kölesine karşı konumu, halkına karşı devlet başkanının konumu gibidir, hatta daha da üstündür. Bu nedenle, efendinin, kölesi üzerindeki bütün işlemleri geçerlidir.⁴⁵¹

⁴⁴⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 280; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 352, 396; Bezzar, *Müsned*, III, 16; Nesâî, *Sünen*, VI, 450, 459; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 197; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII, 399; Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, III, 315.

⁴⁵⁰ Ebû Dâvûd, *Sünen*, IV, 160.

⁴⁵¹ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 191; Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, XIII, 245; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, 341.

Ayrıca Şâfiî, efendinin, kölesine had cezası değil de tazir verebildiği söylendiğinde, bir tek suça hem tazir, hem had cezası verilerek iki ceza birleştirilmiş olur ki, bunun caiz olmadığını da belirtmektedir.⁴⁵²

İmam Serahsî ise İmam Şâfiî'nin gösterdiği delilleri, Allahü Teâlâ'nın şu âyetine aykırı bulmaktadır: **فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ**

*“Onlara (cariyelere) özgür (muhsan) kadınların cezasının yarısı uygulanır.”*⁴⁵³

Bu âyete göre, muhsan (özgür) kadınlara gereken cezayı uygulama yetkisi, yalnızca hâkime aittir. Dolayısıyla cariyelere gereken cezayı uygulama yetkisi de hâkime ait olmalıdır.⁴⁵⁴

Ayrıca Serahsî, İbn Mes'ud, İbn Abbas ve Abdullah b. Zübeyr'in, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den hem mevkuf, hem merfu olarak naklettikleri şu hadisi de delil olarak getirmektedir: **ضمن الامام اربعة, و في رواية اربعة الى الولاية: الحدود و الصدقات, و الجمعات, و الفيء** *“Devlet başkanı dört şeyden sorumludur...”*; Bir başka rivayette: *“Dört şey yöneticilere bırakılmıştır: had cezaları, zekât toplama, Cuma namazları ve ganimet.”*⁴⁵⁵

Bu hadis de had cezasının Allahü Teâlâ'nın hakkı olup, bunu, hukukî bir yetki ile devlet başkanı uygulayacağını, toprak vergisi, cizye ve zekât toplamakta olduğu gibi, had cezasını uygulama yetkisinin de sadece başkana ait olduğunu göstermektedir.⁴⁵⁶

Serahsî, efendinin, sahiplik hakkına dayalı olarak, sadece sahip olduğu mala ilişkin haklarda yetkisinin olduğunu, Allahü Teâlâ'nın haklarının uygulanmasının ise vekâlet, yâni Allah adına yetkilenme yoluyla mümkün olduğunu belirtmektedir. Tazîr cezası ise, bundan güdülen amaç eğitmek olduğu için, efendinin sahiplik yetkileri içine girmektedir. Dolayısıyla efendi, yazışmalı köleye, zimmet ehline ve kadına, had cezası

⁴⁵² Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XIII, 245.

⁴⁵³ Nisâ, 4/25.

⁴⁵⁴ Serahsî, *Mabsûr*, IX, 81.

⁴⁵⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 506.

⁴⁵⁶ Serahsî, *Mabsûr*, IX, 82.

değil ancak tazîr cezası vermeye yetkisi vardır. Ayrıca efendi, devlet başkanından, örneğin kölesini evlendirmek gibi konularda önde gelir. Ancak had cezası verme yetkisi, yalnız devlet başkanına aittir.⁴⁵⁷

Serahsî, köle ve cariyeye had cezası uygulamanın, onların mal olma özelliğine değil, insan olma özelliğine bakılarak gerekeceğini ifade ederek konuya şöyle devam etmektedir: “Çünkü bir mala had cezası gerekmez. İnsan olma açısından ise köle, özgürlük üzerine kalır. Dolayısıyla efendinin kölesi üzerindeki yetkisi, onun mal olmasına ilişkin konulardadır. Bedenine ilişkin konularda ise yabancı biri gibidir.”⁴⁵⁸

İmam Şâfiî’nin delil olarak getirdiği hadislerle gelince, Serahsî, Hz. Peygamber’in أَقِيمُوا الْحُدُودَ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ “Elinizin altındaki köle ve cariyelere had cezalarını uygulayınız!” sözünü, hırsızlık cezasını belirleyen âyetteki فَاَقْطَعُوا “...ellerini kesin”⁴⁵⁹ buyruğunda olduğu gibi nasıl yöneticilere hitap ediyorsa, burada da yöneticiye hitap edildiğini belirtmektedir. Bunun nedenini ise efendinin, kölelerine karşı duyduğu şefkatten dolayı onlara had cezası uygulamaktan kaçınmaya yol vermemesi şeklinde açıklamaktadır.⁴⁶⁰

İkinci hadisin yorumuna gelince Serahsî, bundan kastedilenin tazîr cezası olduğunu, çünkü “sopa vurma” zina ile birlikte kullanılmışsa da, bu, Allahü Teâlâ’nın haklarını almak için görevlendirilmemiş birine ait kılındığından, bununla tazîr cezası kastedildiği şeklinde yorumlamaktadır.⁴⁶¹

Hadis kaynaklarından İmam Şâfiî’nin delil olarak getirdiği hadislerin sıhhatlerine bakıldığında, ilk hadis hakkında Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) isnadda yer alan Abdü’l-A’lâ es-Sa’lebî’den dolayı isnadın zayıf olduğunu belirtirken, Nesâî’nin

⁴⁵⁷ Serahsî, *Mebûsât*, IX, 82.

⁴⁵⁸ Serahsî, *Mebûsât*, IX, 82.

⁴⁵⁹ Mâide, 5/38.

⁴⁶⁰ Serahsî, *Mebûsât*, IX, 83.

⁴⁶¹ Serahsî, *Mebûsât*, IX, 83.

aynı isim hakkında “kuvvetli değildir” değerlendirmesini görmekteyiz.⁴⁶² Şâfiî’nin diğer hadisine ise Elbânî, tahkikini yaptığı Ebû Dâvûd’un *Sünen*’inde sahih hükmünü vermiştir.⁴⁶³

Görüldüğü gibi Serahsî, kölelere had cezalarını uygulamada tek yetkili olarak devlet başkanını görmektedir. Onun da belirttiği gibi köleye had cezası vermede efendinin de yetkisi olduğu durumda, bunun kötü yolda kullanılma riski bulunmaktadır. Efendinin, kölesine duyduğu şefkatten dolayı ona ceza uygulamaktan kaçınmasının mümkün olduğu gibi, aksine kölesine karşı beslediği kızgınlıktan da ona zarar verecek kadar ceza vermede ileri gidebilir. Tüm bunların önünü almak için Allah hakkı olan had cezalarını uygulamada tek yetkili olarak devlet başkanını veya onun vekilini görmek, insan hayatına verilen değer göstergesidir.

2. SÜNNETE AYKIRI BULARAK TENKİT ETTİĞİ HADİSLER

Hadislerin değerlendirilmesinde ayetler kıyas kabul edildiği gibi, hadisler de kendi içlerinde birbirlerine kıyas olarak kullanılır ve bir hadis başka bir hadise arz sebebiyle reddedilir. Serahsî, haber-i vahidin meşhur olan/ bilinen sünnete muhalif olması durumunda bu rivayetin reddedileceğini ve yaygın olan sünnetin tercih edileceğini bildirir. *Mebûsû*’ta bu kıyasa göre haberi tenkit ettiğine dair çok fazla misal görmek mümkün.

1.1. Çocuk ve Akıl Hastasının Zekâtındaki Yükümlülük Meselesi

⁴⁶² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 138; 352; Nesâî, *Sünen*, VI, 459.

⁴⁶³ Ebû Dâvûd, *Sünen*, IV, 160.

İki mezhep arasında ihtilaf teşkil eden bu tür meselelerden biri, çocuk ve akıl hastasına, sahip oldukları saime hayvanlarından dolayı zekâtın gerekli olup olmadığı konusudur. Hanefîler zekâtın gerekli olmadığını ileri sürerlerken, Şâfiî velinin aracılığıyla çocuk ve akıl hastasına zekâtın gerekli olacağını savunmuştur.

İmam Şâfiî (ö.204/820), bu görüşüne delil olarak Hz. Peygamber (s.a.v.)’in şu hadisini getirir: *“ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كي لا تاكلها الصدقة, او قال: تاكلها الزكاة”* *“Sadakanın /zekâtın yiyip bitirmemesi için yetimlerin mallarında ticaret yapın.”*⁴⁶⁴ Bu hadis, çocuğun malından zekât verilmesinin gerekli olduğunu göstermektedir. Şâfiî’ye göre zekât mâlî bir haktır. Dolayısıyla bu hak, dinin verilmesini istediği kişilere verilmiştir ve küçüklüğün, öşürde ve fitır sadakasında olduğu gibi, zekâtın farz olmasına engel olmadığını ifade etmektedir. Küçüklük, akraba yoluyla olan nafakada olduğu gibi kul hakkının farz olmasına engel değildir ve bu yönden zekât ile nafakanın benzediğini de belirtmektedir. Nasıl çocuğun, akrabalık bağı ile bağlı olan muhtaçlara nafaka vermesi gerekiyorsa, yükümlüye de, muhtaç durumda olan din kardeşlerine zekât vermesi farzdır. Yükümlülük sabit olunca, veli onun yerine malından zekât vermeye yetki sahibi olur. Çünkü zekât, yükümlü adına başka birisinin yapması kabul edilen bir ibadettir.⁴⁶⁵ Ayrıca Şâfiî, Hz. Ömer, Hz. Aişe, Hz. Ali, Abdullah b. Ömer gibi sahabe ve tâbiûnin uygulamalarından da örnekler vererek görüşünü bunlara dayandırdığını belirtmektedir.

İmam Serahsî, Şâfiî’nin delil olarak gösterdiği hadisi, Hz. Peygamber (s.a.v.)’den gelen şu hadise arz ederek tenkid etmektedir:

“رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ : عَنْ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ ، وَعَنْ النَّائِمِ حَتَّى يَنْتَبَهَ، وَعَنْ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَفِيقَ” *“Üç kişiden sorumluluk kaldırılmıştır. Ergenlik çağına gelinceye kadar çocuktan,*

⁴⁶⁴ Şâfiî, *Müsned*, I, 204; a.g.m., *el- Ümm*, II, 32; Abdurrezzak, *Musannef*, IV, 68; Tirmizî, *Sünen*, II, 25; Dârekutnî, *Sünen*, III, 5; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, II, 62; IV, 179.

⁴⁶⁵ Şâfiî, *el- Ümm*, II, 32

uyanuncaya kadar uyuyandan, sağlığa kavuşuncaya kadar akıl hastasından.”⁴⁶⁶ Bu hadise göre, çocuğa zekâtın farz olduğunu söylemek, onu ibadetle sorumlu tutmak demektir. Çünkü çocuğun malından dolayı velinin kendi borç alanında zekâtın farz olduğu söylenemez. Bunun, çocuğun kendi borç alanında sabit olması gerekir. Hadiste ise, çocuğa hiçbir şekilde yükümlülük yöneltilmeyeceği ifade edilmektedir. İmam Şâfiî’nin ileri sürdüğü hadisten kastedilenin ise “zekât” değil “nafaka” olduğunu söyleyen Serahsî, hadisteki “onu zekâtın yiyip bitirmemesi için” sözündeki “yemek” fiili malın tümüne bağlanmış olup, malın tamamına yönelik olan şeyden de zekât değil nafaka kastedileceğini belirtmektedir.⁴⁶⁷

Serahsî, zekâtı ibadet açısından da değerlendirir. Zekâtın bir ibadet olduğunu, diğer ibadetlerde de olduğu gibi çocuğun bunu yerine getirmekle yükümlü olmadığını vurgulamaktadır. Çünkü zekâtın kasıt kulluğu göstermektir. Zira zekât veren önce malını Allah’a ait kılıp, sonra Allah tarafından ihtiyacı karşılansın diye fakire verir. Zekâtın bir ibadet olduğu Kur’ân-ı Kerim’de de geçmektedir: يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ
مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ⁴⁶⁸ “Allah kullarının tevbesini kabul eden ve sadakaları alandır.”⁴⁶⁸ الصَّدَقَاتِ
اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفُهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً “Verdiğinin kat kat fazlasını kendisine ödemesi için
Allah’a güzel bir borç verecek yok mu?”⁴⁶⁹

Serahsî, zekâtta kul hakkının bulunmadığını da ileri sürer. Çünkü ortaklık, ibadetin anlamına zıttır. Zekât yükümlüsünün, zekâtı verirken mutlaka niyet ve kastının bulunması gerektiğini söyleyen Serahsî, velinin aracı olmasıyla ibadetin yerine getirilmeyeceğini, çünkü velinin çocuk üzerindeki veliliği, çocuğun ihtiyarı olmaksızın

⁴⁶⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 194; Ebû Davûd et-Tayâlisî, *Müsned*, I, 98; III, 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXXI, 224; Dârimî, *Sünen*, III, 1477; İbn Mâce, *Sünen*, I, 658; Ebû Dâvûd, *Sünen*, VI, 140; Nesâî, *Sünen*, VI, 156; Tirmizî, *Sünen*, III, 84; İbn Hibbân, *Sahîh*, I, 355; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 163; İbn Hüzeyme, *Sahîh*, II, 102; Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, X, 151; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Evsât*, III, 361; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 389; II, 68; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, IX, 221; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, VIII, 561.

⁴⁶⁷ Serahsî, *Mabsûr*, II, 163; Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi fî Tertîbi’s-Şirâ’i*, II, 5.

⁴⁶⁸ Tevbe, 9/104.

⁴⁶⁹ Bakara, 2/245; Hadîd, 57/11.

dinin hükmü gereği olduğunu, bu tür yetkilerle ibadet yerine getirilmeyeceğini belirtmektedir. Ancak çocuğun ergenlik çağına geldikten sonra vekillik yoluyla zekâtını vermesi ise, çocuğun kendi iradesine dayandığı, niyet ve kastının da bulunduğu için ibadet olarak sayılacağını ifade etmektedir.⁴⁷⁰

Serahsî, İmam Şâfiî'nin zekât vermeyi, fıtır sadakası ile öşür vermeye benzetmesini yanlış bularak sözüne şöyle devam etmekte: “Fıtır sadakasının çocuğa vacip olması, ondaki meunet anlamından dolayıdır. Bu yüzden, bir kişiye başka birisi nedeniyle fıtır sadakası vacip olur. Bunda babanın hakkı vardır. Eğer biz çocuğun malında fitrı vacip kılmazsak, çocuğun malı olmaması durumunda olduğu gibi, babanın malından gerekli olduğunu söylemeye mecbur kalırız. Zekât ise böyle değildir ve öşürden de farklıdır. Çünkü öşür, haraç gibi, ürün veren arazinin vergisidir. Nafakanın gerekmesi de, bir görev olarak kul hakkından dolayıdır. Zekât ise böyle değildir.”⁴⁷¹

Görüldüğü gibi Serahsî, zekâtın farziyyeti için maldan önce mükellefiyet şartlarını esas alır ve çocuğa, akıl hastasına zekâtın gerekli olmadığını savunurken, İmam Şâfiî ise delil olarak gösterdiği hadise dayanarak bu görüşün aksi olanını ileri sürmüştür. İmam Şâfiî'nin delil olarak getirdiği hadisin sıhhatine baktığımızda Dârekutnî, bu hadisi mevkuf olarak ve isnadını Saîd b. el-Museyyib – Hz. Ömer şeklinde vermekte,⁴⁷² Beyhakî (ö.458/1066) de bu rivayetin hem mürsel, hem mevkuf olarak geldiğini, Yûsuf b. Mâhek kanalıyla mürsel olarak, Said b. el-Müseyyib'ten Hz. Ömer'e mevkuf olan haberin isnadının ise daha sahih olduğunu bildirmektedir.⁴⁷³ Tirmizî (ö.279/892), bu rivayeti Velîd b. Muslim-Musennâ b. es-Sabbah-Amr b. Şuayb-Babası-Dedesî-Hz. Peygamber (s.a.v.) kanalıyla vermekte olup, ardından da isnadda yer

⁴⁷⁰ Serahsî, *Mebûsât*, II, 164.

⁴⁷¹ Serahsî, *Mebûsât*, II, 164.

⁴⁷² Dârekutnî, *İlel*, 2, 156.

⁴⁷³ Beyhakî *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IV, 179; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, VII, 4.

alan Musennâ b. es-Sabbah'tan dolayı hadisin zayıf olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷⁴ Aynî, Dârektunî ve Beyhakî'nin Saîd b. el-Museyyib – Hz. Ömer şeklinde verdiği isnadın yanlış olduğunu, İbnü'l-Müseyyib'in Hz. Ömer'den işitmediğini, Nesâî'nin de bu rivayeti metruk, Ahmed b. Hanbel (ö.241/855)'in ise “bir şey ifade etmez” (لَا يُسَاوِي شَيْئًا) dediğini haber vermektedir.⁴⁷⁵ Elbanî, Şafîî'nin rivayetini zayıf olarak değerlendirmektedir.⁴⁷⁶

İmam Şâfiî, delil olarak kullandığı hadisin munkatı' olduğunu kendisi de belirtir.⁴⁷⁷ Serahsî *Usûl*'ünde, buna değinerek Şafî'nin delil olarak getirdiği hadisin bilinmediğini (gayru sabitun), sabit olsa bile sahabe arasında meşhur olmadığını ifade eder. Hadisteki inkita şüphesine dikkat çekerek Şafî'nin inkita talebinin anlamını reddettiğini, onun mürseldeki inkitanın zahirine göre hüküm bina edip, burada bulunan anlamın kuvvetine rağmen onunla ameli terk ettiğini, Şafî'nin verdiği hükümlerin çoğunluğunu zahire göre bina ettiğini söyleyerek eleştiride bulunmaktadır.⁴⁷⁸

Serahsî'nin dayandığı rivayetin sıhhatine gelince, bu hadisin Hz. Aişe ve Hz.Ali'den rivayet edildiğini görmekteyiz. Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), Hz.Ali'den iki isnadla Hasan– Hz.Ali- Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Hasan- Hz. Ömer- Hz. Ali- Hz. Peygamber (s.a.v.) olarak zikretmekte ve sahih li gayrihi olarak değerlendirmektedir. Ayrıca bu iki isnadda geçen Hasan'ın Hasan el-Basrî olduğunu ve onun Ali'den işitmediğini de eklemektedir.⁴⁷⁹ Tirmizî (ö.279/892)'nin de bu görüşte olduğunu ve bu rivayeti hasen-garîb olarak değerlendirdiğini görmekteyiz. İlim ehlinin, Atâ b. Sâib- Ebî Zibyân-Hz. Ali şeklinde başka bir isnadla ve mevkuf rivayetle amel ettiklerini

⁴⁷⁴ Tirmizî, *Sünen*, II, 25.

⁴⁷⁵ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, VIII, 237.

⁴⁷⁶ Elbânî, *Da'îfü'l-Câmi'i's-Sagîr*, I, 7.

⁴⁷⁷ Şâfiî, *el- Ümm*, II, 32.

⁴⁷⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 369-370.

⁴⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 254; 266.

belirtmektedir.⁴⁸⁰ Hâkim (ö.405/1014), Hz. Aişe'nin rivayetinin ardından Müslim'in şartlarına göre sahih olmasına rağmen tahrir etmediği notunu düşmektedir.⁴⁸¹

Görülen o ki Serahsî, Şâfiî'nin kullandığı hadisi “bilinmeme” ve “meşhur olmama” gerekçeleriyle kabul etmemiş, munkatı' bir haberi sadece zahirine bakarak delil aldığı için de Şâfiî'yi kınamıştır. Zekâtın, ne fıtır sadakasına, ne öşüre benzediğini en ince teferruatına kadar açıklayarak, çocuğun malını değil yaşını, akıl hastasının da âkil olmasını esas alarak, zekât verme yükümlülüğünden çıkarmıştır. Zekâtı, yükümlü olanın bizzat kendisinin vermesi gerektiğini ileri sürerek veli konusunu da kapattığını görmekteyiz.

2.2. İkraḥ (zorlama) Altında Muhâlea, Boşama ve Köle Özgür Kılmanın Hükümü Meselesi

Serahsî'nin sünnete arz ederek Şâfiî'yi tenkit ettiği bir diğer mesele, ikrah altında olan kimsenin muhâlea, boşama ve köle özgür kılmasının geçerliliği konusudur. Şâfiî, zorlananın (mükrehin) bu tür eylemlerinin hükmünü geçersiz sayarken, Hanefîlerde geçerli olarak kabul edilmiştir.

Şâfiî'ye göre zorlama, zorlananın irade beyanını geçersiz kılar ve bunun etkisi küçüklük ve akıl hastalığının etkisi gibidir. Bu görüşüne delil olarak Şâfiî Hz. Peygamber'in şu hadisini göstermektedir: رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالْتَّيْسِيَانُ وَمَا اسْتَكْرَهَا عَلَيْهِ

“Ümmetimden hata, unutma ve zorlanarak yaptıkları şeylerin sorumluluğu kaldırılmıştır.”⁴⁸² Bu hadis, kişinin zorlama altında yaptığı şeyin hükmü ve günahının kaldırıldığını göstermektedir. Şâfiî, ikrahın irade beyana olan etkisini açıklarken, ikrahın, irade beyanında bulunan kastı ortadan kaldırdığını ifade eder. Çünkü ikrah

⁴⁸⁰ Tirmizî, *Sünen*, III, 84.

⁴⁸¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 389.

⁴⁸² Abdurrezzâk, *Musannef*, VI, 409; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 82; İbn Hibban, *Sahih*, XVI, 202; İbn Mâce, *Sünen*, I, 659; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III, 95; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, II, 97; Dârekutnî, *Sünen*, V, 300; Beyhâkî, *es-Sünenü's-Sagîr*, III, 123; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 216.

altında olan (zorlanan) kişi, o anda söylediği şeyi değil, başına gelebilecek kötülüğü kendisinden uzaklaştırmayı kastetmektedir. Ayrıca bu durumda, ikrah ile geçerli kasıt ortadan kalktığı gibi, kişinin seçme iradesi de ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla hukuken bu kişinin kastı geçersiz olmaktadır.⁴⁸³

İmam Şâfiî (ö.204/820), ikrahın etkisini zorlananın, zorlayanın elindeki bir âlet gibi olduğu ve yapılan işin zorlanan açısından yok kabul edilmesine benzetir. Böylece boşama, özgür kılma gibi tasarrufları zorlayan yapmış gibi olur ve hükümsüz kalır. Şâfiî, bu görüşüne, bir kimsenin bir malı yok etmeye zorlandığında, yok edilen malın miktarının borcu zorlayanın üzerinde olduğunu örnek olarak göstermektedir. Bu durumda zorlanan, zorlayanın elinde bir âlet gibi olmaktadır. Şâfiî, bu görüşün yalnız ona has olmadığını, Hanefilerin uygulamalarında da bulunduğu dikkat çeker. Hanefilerde, bir kimse, kölesini özgür kılmaya zorlandığında, zorlayan özgür ettirdiği kölenin değerini öder. Ya da bir kimse, cinsel ilişkiden önce eşini boşamaya zorlandığında, zorlayan mehrin yarısını öder.⁴⁸⁴ Şâfiî, bu örnekleri göstererek, ikrahın kişinin eylemlerine yaptığı bu tür etkisinin Hanefilerin hukuk anlayışında da bulunduğunu söyleyerek, kendi görüşünü bir nevi pekiştirmeye çalışmaktadır.

İmam Serahsî ise, Hanefilerin bu konuda delil olarak şu hadisi gösterdiklerini ifade etmektedir: “Bir kadın kocasını sevmiyordu. Kocasını uyurken, bir bıçak aldı ve göğsüne oturdu, sonra sarstı ve “Ya beni üç talakla boşarsın, ya da seni boğazlarım!” dedi. Kocasını, eşini vaz geçiremeyince, onu üç talakla boşadı. Sonra Hz. Peygamber (s.a.v.)’e gelerek bu olayın hükmünü sordu. Hz. Peygamber (s.a.v.): لا قيلولة في الطلاق ”⁴⁸⁵ diye cevap verdi.”

⁴⁸³ Mâverdî, *el-Hâvi 'l-Kebîr*, X, 228.

⁴⁸⁴ Mâverdî, *el-Hâvi 'l-Kebîr*, X, 228.

⁴⁸⁵ Saîd b. Mansûr, *Sünen*, I, 314; Zehebî, *Tenkîhü 't-Tahkîk*, II, 208; Zeyleî, *Nasbü 'r-Râye*, III, 222.

Serahsî, İmam Muhammed'in ikrah konusunda delil olarak sahabe ve tâbiinden de birçok hadis andığını bildirerek, Hz. Ömer'in şu sözünü göstermektedir: أَرْبَعُ “Dört şey vardır ki onlar kapalıdır, kilitlidir ve kendirlerinde geriye dönüş yoktur. Evlilik, boşama, özgür kılma ve sadaka verme.”⁴⁸⁶

Serahsî, rivayette belirtilen konularda zorlanan kimsenin, zorlanmayan kimse gibi olduğunu ve tasarruflarından da mesûl olduğunu söyler. Çünkü ikrah, kişiden yükümlülüğü kaldırmaz. Serahsî, zorlama altındaki kimsenin fiillerinin hepsini bir olarak değerlendirmez ve her fiilin hükmünün de farklı olduğunu belirtmektedir. Yerine göre mübah, yerine göre de içki içmek gibi farz olurken, yeri gelince de adam öldürmek ve zina yapmak gibi haram olduğunu söylemektedir. İkrahin kişinin eylemine yaptığı etkiyi ise şöyle açıklamaktadır: “Tasarrufun geçerliliği, unsurunun ve konusunun varlığına bağlıdır. Zorlama, unsur ve konuyu ortadan kaldırmaz, sadece rızayı kaldırır. Rıza ise boşamanın gerçekleşmesi için koşul değildir.”⁴⁸⁷

Serahsî, Şâfiî'nin görüşünün aksine, ikrahın kişinin geçerli kastını ortadan kaldırmadığını ifade etmektedir. Çünkü ona göre, ikrah altındaki kişi, yaptığı işi kasıtlı olarak yapmıştır. Ancak bu kastın, kötülüğü kendisinden uzaklaştırmak için olduğunu, o işi yapmak için olmadığını belirtir. Serahsî, zorlanana bu açıdan ciddî konuşmayan, şakacının durumuyla kıyaslamaktadır. Nasıl böyle biri “Sen boşsun” sözünü, boşama kastıyla değil eğlenme kastıyla söylemişse ve nasıl hezil/şaka boşamanın gerçekleşmesini engellemiyorsa, zorlamayı da engellemediğini ifade etmektedir. Bununla birlikte Serahsî, zorlananın geçerli bir seçme iradesine sahip olduğunu da

⁴⁸⁶ İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, III, 489; Suyûtî, *Şerhu Süneni İbn Mâce*, I, 147.

⁴⁸⁷ Serahsî, *Mabsût*, VI, 177.

eklemektedir. Çünkü o kimse, iki kötülüğü bilmiş ve az zararlı olanı seçmiştir ki, bu da onun seçme iradesinin geçerli olduğunu göstermektedir.⁴⁸⁸

Serahsî, Şâfiî'nin boşama konusunda zorlama altındaki kimsenin zorlayanın bir âleti gibi olduğu görüşünü anlamsız bularak, bunun ancak başkasına âlet olması elverişli olan konularda âlet gibi kabul edilebildiğini ifade etmekte ve boşama konusunu bu alandan çıkarmaktadır. Serahsî'nin açıklamasına göre konuşurken bir kimse başkasına âlet olmaya elverişli değil, çünkü kişinin başka birinin diliyle konuşması imkânsızdır. Bu yüzden de konuşma, konuşan kişiyle sınırlı kalır. Serahsî, boşamayı ikrar etmek, doğru ve yalan olma ihtimali olan bir haberi ikrar etmek demek olduğu, burada ikrah bulunduğu için de yalan olan haberi haber vermek olacağından, bunun doğru olmadığı şeklinde ilginç açıklamada bulunmaktadır. Bir malı telef etmek ise boşama gibi olmadığı, bu konuda zorlananın zorlayanın âleti olabileceği, dolayısıyla ödemenin zorlayana ait olduğunu söyleyerek Şâfiî'ye cevap vermektedir.⁴⁸⁹

Şâfiî'nin delil olarak kullandığı hadisin sıhhatine baktığımızda, hadisi İbn Hibban, Vasîf b. Abdullah-Rebî' b. Süleyman el-Murâdî- Bişr b. Bekr- Evzâî-Atâ b. Ebî Rabbâh- Ubeyd b. Umeyr- Abdullah b. Abbas-Hz. Peygamber (s.a.v.) şeklinde zikrettiği rivayetin isnadının Buharî'ye göre sahih olduğu ve Bişr b. Bekr hariç diğer râvîlerin sika olduğunu bildirmektedir.⁴⁹⁰ Aynî, İbn Mâce'nin rivayetinin sahih ancak isnadının illetli olduğunu, zira Atâ b. Ebî Rabbâh ile Abdullah b. Abbas'ın arasında yer alan Ubeyd b. Umeyr İbn Mâce'nin isnadında bulunmadığını, dolayısıyla rivayetin munkatı' olduğunu söylemektedir. Sahih olan isnadın ise Tahâvî'nin rivayeti olduğunu bildirerek, yukarıdaki İbn Hibbân'ın rivayetinin aynısını vermektedir.⁴⁹¹ Bununla birlikte bu

⁴⁸⁸ Serahsî, *Mabsût*, VI, 177.

⁴⁸⁹ Serahsî, *Mabsût*, VI, 177..

⁴⁹⁰ İbn Hibban, *Sahih*, XVI, 202.

⁴⁹¹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XIII, 87.

hadisin, Ebû Hüreyre'den, murfu olarak Sevbân'dan⁴⁹², mürsel olarak da Hasan ve Katâde'den⁴⁹³, İbn Ömer ve Ebû Bekre', Ebû Zer el-Gifârî, Atâ b. Ebî Rabbah'tan geldiği de bildirilmektedir.⁴⁹⁴ Hâkim (ö.405/1014), bu hadisin Buhârî (ö.256/870) ve Müslim'in şartlarına göre sahih olmasına rağmen tahrir etmediklerini bildirmektedir.⁴⁹⁵

İmam Serahsî'nin delil olarak gösterdiği ilk rivayete gelince, bu hadisin Safvân b. İmrân et-Tâî⁴⁹⁶, Safvân Ömer⁴⁹⁷, Safvân b. Gazvân⁴⁹⁸, Safvân b. el-Esem'den⁴⁹⁹ geldiği görülmektedir. Zehebi, Buhârî'nin bu rivayeti münker olarak değerlendirdiğini, senedinde yer alan Safvân ve el-Gâzî b. Cebele'nin ittibâ edilmeyecek birileri olduğu bilgisini vermektedir.⁵⁰⁰ Ukaylî, *Du'afâ*'sında bu haberi Safvan b. İmrân ile Safvan b. el-Esem şeklinde iki isnadla zikretmekte, ikisinin de el-Gâzî b. Cebele'de birleştiği görülmektedir.⁵⁰¹ Bu rivayeti *el-İlel*'inde zikreden İbn Ebî Hâtim ise, Ebû Zur'a'nın bu hadisi çok problemli (واهي جد) olarak gördüğü notunu düşmektedir.⁵⁰²

Serahsî'nin delil olarak getirdiği bir diğer rivayete gelince, Hz. Ömer'e nispet edilen bu haberi, İbnü'l-Hümmam'ın *Fethü'l-Kadîr*'i ve Suyûtî'nin *Şerhu Süneni İbn Mâce* gibi Serahsî'den sonra yaşamış olan ve ilk dönem hadis ve fıkıh kaynaklarına girmeyen eserlerde görebildik.⁵⁰³

Gördüğümüz gibi Serahsî, mükrehin tasarruflarının hepsini bir olarak değerlendirmemektedir. Delil olarak gösterdiği hadiste belirtilmiş olan nikâh, boşanma, köle özgür kılma ve sadaka verme gibi konularda mükreh ile mükreh olmayanın durumunun aynı olduğunu, çünkü ikrahın, tasarrufu geçerli kılan unsur ve konunun

⁴⁹² Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, II, 97.

⁴⁹³ Abdurrezzâk, *Musannef*, VI, 409; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 82.

⁴⁹⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 82; İbn Mâce, *Sünen*, I, 659; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XIII, 87.

⁴⁹⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 216.

⁴⁹⁶ Saîd b. Mansûr, *Sünen*, I, 314.

⁴⁹⁷ Suyûtî, *Şerhu Süneni İbn Mâce*, I, 147.

⁴⁹⁸ Zeyleî, *Nasbu'r-Râye*, III, 222.

⁴⁹⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-Mütenâhiyetü fi'l-Ehâdîsi'l-Vâhiyeti*, II, 159; Zehebî, *Tenkîhü't-Tahkîk*, II, 207.

⁵⁰⁰ Zehebî, *Tenkîhü't-Tahkîk*, II, 208.

⁵⁰¹ Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-Kebîr*, III, 441.

⁵⁰² İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, IV, 134.

⁵⁰³ İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, III, 489; Suyûtî, *Şerhu Süneni İbn Mâce*, I, 141.

varlığını yok etmediğini, sadece rızayı kaldırdığını, rızanın da boşamanın gerçekleşmesi için koşul olmadığını ileri sürmektedir. Şâfiî'nin ikrahın, mükrehten irade beyanını kaldırdığı görüşünün aksine Serahsî, mükrehte geçerli bir seçme iradesinin de, geçerli kastının da bulunduğunu söylemektedir. Şâfiî'nin delil olarak öne sürdüğü hadisten kastedilenin ise, hükmün kaldırılması değil, ikrah altındaki kimseden günahın kaldırılması şeklinde yorumlamaktadır.⁵⁰⁴

Aslında İmam Şâfiî'nin delil olarak ileri sürdüğü hadisi Hanefî âlimlerinin farklı şekillerde yorumladıkları anlaşılmaktadır. Dönem olarak Serahsî'den sonra yaşayan Hanefî âlimlerinden Kâsânî (ö.587/1191) (ö.587/1187), “*Ümmetimden hata, unutma ve zorlanarak yaptıkları şeylerin sorumluluğu kaldırılmıştır*” hadisini, İslâm'ın ilk dönemindeki müslümanlar kastedildiği ve ikrahtan kastedilenin de ‘küfre zorlama’ şeklinde yorumlamıştır.⁵⁰⁵

Her iki tarafın ileri sürdüklerin rivayetlerin sıhhatlerine baktığımızda, Serahsî'nin delil olarak gösterdiği rivayetlerin sıkıntılı olduğunu, sağlam kaynaklarda geçmemekle beraber, zayıf ve illetli haberlerin arasında zikredildiğini, ilk rivayetin metruk olduğunu ifade eden kaynakların da bulunduğunu görüyoruz. Serahsî'nin delil olarak gösterdiği Hz. Ömer'e nispet edilen haberin anlam olarak aynı ve daha meşhur olan bir başka rivayet de bulunmaktadır: *ثَلَاثٌ جِدْهَنَّ جِدٌّ، وَهَزَلْنَهُنَّ جِدٌّ، الطَّلَاقُ، وَالنِّكَاحُ، وَالرَّجْعَةُ* “*Üç şeyin ciddisi de, şakası da ciddidir: boşanma, nikâh ve ric'at (boşadıktan sonra eşine geri dönmek).*”⁵⁰⁶ Ebû Hüreyre'den rivayet edilen bu hadisi, Tirmizî (ö.279/892) hasen-garîb⁵⁰⁷, Hâkim (ö.405/1014) sahih hükmünü verirken⁵⁰⁸, Zehebî metrûk, Nesâî'nin de münkerü'l-hadis hükmünü verdiğini bildirmektedir.⁵⁰⁹

⁵⁰⁴ Serahsî, *Mebûât*, VI, 177.

⁵⁰⁵ Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanâi fî Tertîbi's-Şirâ'i*, VII, 182.

⁵⁰⁶ Saîd b. Mansûr, *Sünen*, I, 502; İbn Mâce, *Sünen*, I, 658; Ebû Dâvûd, *Sünen*, II, 259; Tirmizî, *Sünen*, II, 481; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III, 98; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 380; Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, III, 243; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 216; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III, 118.

⁵⁰⁷ Tirmizî, II, 481.

Kanaatimizce Hz. Peygamber (s.a.v.)’in nikâh, boşama, köle özgür kılma gibi konularda geri dönüş olmadığını, şakasının da ciddi gibi kabul edildiğini söylemesinden maksad, bu konulara daha ciddi, daha dikkatli davranılması, hafife alınıp, toplumda huzursuzluk yaratılmaması olsa gerek. İkraah altında bile söylendiğinde geçerli olarak kabul edilecekse, toplumda sağlam bir aile kalmayacağını söylersek abartmış olmayızdır. Nitekim ikrah altında yapılan her eylem, mükrehin rızası bulunmadan yapıldığı, rızasız yapılan işlemin de, akdin de geçersiz olduğu açıktır. Bu konuda İmam Şâfiî’nin pozisyonu daha sağlıklı olduğunu düşünüyoruz. Onun ileri sürdüğü hadisten kastedileni Serahsî’nin, mükrehten hükmün değil günahın kaldırılması şeklinde yorumlaması da, sonuç olarak mükrehin yaptığından sorumlu olmadığı anlama gelmektedir.

2.3. Genç Kızın Evlendirilmesinde Rızasının Bulunması Meselesi

Şâfiîler ile Hanefiler’in ihtilaf ettiği ve günümüzde de aktüelliğini koruyan bu konu, velinin ergenlik çağına gelmiş bakire olan kızını evlendirmesinde, onun rızasını dikkate alıp almamasıyla ilgilidir. Hanefiler, böyle bir durumda kızın susmasını onun rızası olarak kabul edip akdi de geçerli olarak saymakla beraber, kızın istememesi ve reddetmesi durumunda evlilik akdinin geçersiz olacağını ileri sürmüşler. İmam Şâfiî ise evlilik akdini kızın isteği üzerine değil velinin isteği üzerine bina etmektedir.

İmam Şâfiî’ye göre kızın rızası olmasa da evlilik geçerlidir. Bu görüşüne delil olarak Hz.Peygamber’in şu hadisini getirmektedir: *“لَيْسَ لِلْوَلِيِّ مَعَ الثَّيِّبِ أَمْرٌ”* *“Dul kadında velinin yetkisi yoktur.”*⁵¹⁰

Şâfiî (ö.204/820), hadiste velinin özellikle dul kızı üzerinde tek başına tasarruf yetkisinin olmadığını belirtilmesini, bakire kızını tek başına evlendirebilecek yetkiye

⁵⁰⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 216.

⁵⁰⁹ Zehebî, *Tenkîhü’t-Tahkîk*, II, 207.

⁵¹⁰ Abdurrezzak, *Musannef*, VI, 145; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 206; Ebû Dâvûd, *Sünen*, II, 233; Nesâî, *Sünen*, V, 172; Ebû Avvâne, *Müstahrec*, III, 77; İbn Hibbân, *Sahîh*, IX, 399; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 347; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, VII, 191.

sahip olduğuna delil olduğunu söylemektedir. Çünkü bakire kız evlilik konusunda yeteri kadar bir görüşe sahip değildir. Şâfiî, böyle bir genç kızı akıl hastasının durumuna da benzetmektedir. Ayrıca velinin kızının izni olmadan mehrini alabilmesinin de, bakire kızını ona danışmadan evlendirebileceğine delil olduğunu ileri sürmektedir.⁵¹¹ İmam Şâfiî, *أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا* ve *الْبِكْرُ تُسْتَأْمَرُ فِي نَفْسِهَا وَ سَكُونِهَا رِضَاهَا* hadislerine dayanarak izin konusunda dul ile bakire kızın durumlarının farklı olduğunu ve bakire kızın izni, hadiste belirtildiği gibi, onun susması olduğu şeklinde yorumlamaktadır. Ayrıca izin konusunda dul ile bakire kız eşit durumda olsalardı, Hz. Peygamber (s.a.v.) *أَحَقُّ بِنَفْسِهَا* yerine *أَنَّهَا أَحَقُّ بِأَنْفُسِهِمَا* “İkisi de kendilerine daha hak sahibidir” lafzını kullanırdı demektedir.⁵¹²

Serahsî, delil olarak şu hadisleri getirerek İmam Şâfiî’yi tenkit ettiğini görmekteyiz. Ebû Hüreyre ve Ebû Mûsa el-Eş’arî’nin rivayet ettikleri bir hadiste şöyle denilmektedir: *رد نكاح بكر زوجها أبوها وهي كارهة* “Peygamber, babası tarafından zorla evlendirilen bakire bir kızın nikâhını kabul etmemiştir.”⁵¹³ Başka bir hadiste de Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *فَإِنْ سَكَتَتْ فَقَدْ رَضِيَتْ وَإِنْ أَبَتْ لَمْ تُكْرَهُ* “Şayet susarsa razı olmuş demektir. Yapılan akdi onaylamazsa zorlanmaz.”⁵¹⁴

Serahsî, kızın rızası olmadan evliliğin geçerli olmayacağına delil olarak Hansâ hadisini de göstermektedir. Bu rivayete göre Hansâ binti Hizâm, Hz. Peygamber (s.a.v.)’e gelmiş ve “Babam beni istemediğim halde kardeşinin oğluyla evlendirdi.” demiş, Hz. Peygamber (s.a.v.) de *اجيري ما صنع ابوك* “Babanın yaptığını onayla!” buyurmuştur. Bunun üzerine Hansâ “Babamın yaptığını hiç istemiyorum” deyince, Hz.

⁵¹¹ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 19-20; VII, 180-181; Müzenî, *Muhtasar*, VIII, 264-265; Mâverdî, *el-Hâvi’l-Kebîr*, IX, 56.

⁵¹² Müzenî, *Muhtasar*, VIII, 264-265.

⁵¹³ Taberânî, *el-Mu’cemü’s-Sagîr*, II, 241; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 338; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, VII, 189.

⁵¹⁴ Abdurrezzak, *Musannef*, VI, 145; Saîd b. Mansûr, *Sünen*, I, 182; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 460; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XII, 496; Dârimî, *Sünen*, III, 1397; Ebû Dâvûd, *Sünen*, II, 231; Bezzâr, *Müsned*, VIII, 116; Nesâî, *Sünen*, V, 174; Ebû Ya’lâ el-Mevsîlî, *Müsned*, XIII, 311; Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, XIV, 420; İbn Hibbân, *Sahîh*, IX, 397; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 351; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 180.

Peygamber (s.a.v.) أَذْهَبِي فَلَا نِكَاحَ لَكَ أَنْكِحِي مَنْ شِئْتِ “Git! Senin (o kişiyle) nikâhın yoktur. İstedğin kişiyle evlen!”⁵¹⁵ buyurmuştur. Daha sonra Hansâ “Ben babamın yaptığı onayladım. Ancak babaların kızlarını evlendirme konusunda bir yetkileri olmadığını, kadınların bilmesini istedim.” diye cevap vermiştir. Serahsî, bu rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Hansâ’nın bâkire veya dul olup olmadığını sormadığını, dolayısıyla evlilik akdinde bakire ve dul hakkındaki hükmün aynı olduğunu ileri sürmektedir.⁵¹⁶

Serahsî, İmam Şâfiî’nin delil olarak gösterdiği hadisten kastedilenin ise, velinin bakire olan kızını kendi yanına alma hakkının bulunması, dul kadının da kendi başına oturma hakkının bulunması şeklinde yorumlamaktadır. Çünkü ona göre, bakire kız erkeklerle bulunmadığından ve onların hilelerini bilmediğinden yanılma ihtimali yüksektir, dul kadın için ise bu durum söz konusu olmadığından kendi başına da oturabilir.⁵¹⁷ Serahsî, bakire kızın da dul gibi özgür ve mükellef olduğundan evlilikte onun rızasının bulunmasının gerekli olduğunu söyler. Çünkü bu iki niteliğin bulunması, velinin velayetinin kalkmasını ve kızın tek başına tasarruf yetkisine sahip olmasını gerektirir. Açıklamasına devam ederken Serahsî, ergenliğin önemine ilginç bir şekilde değindiğini görmekteyiz. Ona göre ergenlik, davranışların isabetli olmasında ana faktördür ve dinin, insanlara kolaylık sağlamak için akıl yerine bülûğa ermeyi koyduğunu ileri sürmektedir.⁵¹⁸ Serahsî, bu sözüyle, zannederek, aklın herkese farklı yaşlarda geldiği için, sınır olarak ergenliğin belirlendiğini ifade etmek istemiştir.

İmam Şâfiî’nin velinin bakire olan kızının mehrini izinsiz alabilmesini gerekçe olarak göstermesine gelince, Serahsî bunun da kızın rızasına bağlı olduğunu söylemektedir. Kızın izin vermemesi durumunda baba onun mehrini alamayacağını,

⁵¹⁵ Abdurrezzâk, *Musannef*, VI, 147; Nesâî, *Nikâh*, 5359; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, VII, 193.

⁵¹⁶ Serahsî, *Mabsût*, V, 2.

⁵¹⁷ Serahsî, *Mabsût*, V, 3; Merginânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti’l-Mübtedî*, I, 191.

⁵¹⁸ Serahsî, *Mabsût*, V, 3.

ancak almasını yasaklamamışsa alabileceğini, sonuçta baba kızın mehrini alıp kendi malı ile birlikte çeyiz hazırlayacağını, dul olması durumunda ise çeyiz verilmeyeceğini, böyle bir âdetin bulunmadığını ve babanın kızına çeyiz vermesinin bir defaya mahsus olduğunu anlatmaktadır.⁵¹⁹

Velinin bakire olan kızını onun izni olmadan evlendirebilme hakkının bulunduğunu Şâfiî ile birlikte İmam Malik, İbn Ebî Ya'lâ, Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) gibi mezhep âlimleri de ileri sürmüşlerdir. Şâfiî'nin yukarıda gösterdiği hadisle birlikte kıyasa da başvurmuşlar ve velinin buluğa ermemiş küçük kızını nasıl onun izni olmadan evlendirebiliyorsa - ki burada delil Hz. Ebû Bekir'in kızı Aişe'yi 6-7 yaşlarında evlendirmesidir - buluğa ermiş bakire kızını da aynı şekilde onun izni olmadan evlendirebileceğini ve burada illetin bekâret olduğunu söylemişlerdir.⁵²⁰

İmam Şâfiî'nin gösterdiği rivayetin sihhatine gelirse, hadisin İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'den rivayet ettiğini ve Ma'mer – Salih b. Keysan – Nâfi' b. Cübeyr – İbn Abbas – Hz. Peygamber (s.a.v.) zinciriyle geldiğini görmekteyiz. Kaynaklarda geçtiğine göre hadisin tam metni şöyledir: لَيْسَ لِلْوَلِيِّ مَعَ النَّكِيبِ أَمْرٌ وَالْيَتِيمَةُ تُسْتَأْمَرُ فَصَمَّتْهَا إِفْرَارًا هَا

“Dul kadında velinin yetkisi yoktur, yetim kızdan izin istenir, onun susması rızasıdır.” Dârekutnî, bu rivayetin isnadında kopukluk olduğunu ifade etmekte ve bu isnadla rivayeti verdikten sonra Sâlih b. Keysan'dan öncekilerin hem metin hem isnad olarak doğru olduğunu, ancak Sâlih b. Keysan'ın Nâfi' b. Cübeyr'den değil Abdullah b. el-Fadl'dan işittiğini, Nîsâbü'rî'nin de bu anlamda Ma'mer'in hata ettiğini söylediğini anlatmaktadır.⁵²¹ Buna göre isnad Ma'mer – Salih b. Keysan – Abdullah b. el-Fadl – Nâfi' b. Cübeyr şeklinde olmalıdır.⁵²² Ebû Dâvûd'un ise hadisin sahih olduğunu,

⁵¹⁹ Serahsî, *Mebûât*, V, 3.

⁵²⁰ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, V, 401.

⁵²¹ Dârekutnî, *Sünen*, IV, 348.

⁵²² Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, X, 51.

râvîlerinin sika ve Buhârî (ö.256/870) ve Müslim (ö.261/875)'in şartlarına uygun olduğunu belirttiğini görmekteyiz.⁵²³

Serahsî'nin delil gösterdiği ilk hadise gelince, hadis kaynaklarında tespit ettiğimize göre bu rivayetin aslı şu şekilde geçmektedir: رَدَّ نِكَاحَ بَكْرٍ وَتَيْبٍ أَنْكَحَهُمَا أَبُوَاهُمَا وَهُمَا كَارِهَتَانِ “Peygamber, babaları tarafından zorla evlendirilen bakire kızın ve dulun nikâhını kabul etmemiştir”. Taberânî'nin Mu'cem'inde bu rivayetin isnadı Müslim b. Muhammed es-San'anî - Abdülmelik ez-Zimmârî - Hişam ed-Destuvâî - Yahya b. Ebî Kesîr - İkrime - Abdullah b. Abbas - Hz. Peygamber (s.a.v.) olarak geçmekte iken, Dârekutnî'nin verdiği isnadda Abdülmelik ez-Zimmârî ve Hişam ed-Destuvâî'nin ortasında Süfyân es-Sevrî'yi zikretmektedir. Dârekutnî, rivayetin Abdülmelik ez-Zimmârî'den itibaren sıkıntılı olduğunu ve onun bu isnadla tek kaldığını, doğru olanın ise Yahya b. Ebî Kesîr – Mücahid - İkrime 'den mürsel olarak geldiğini söylemektedir.⁵²⁴ Beyhakî (ö.458/1066), hadisin bu iki tür senedle de geldiğini belirtmekle yetinmektedir.⁵²⁵

Serahsî'nin gösterdiği ikinci rivayete gelince, kaynaklarda rivayetin aslı فَإِنْ تُسْتَأْمَرُ الْيَتِيمَةُ فِي نَفْسِهَا، سَكَتَتْ فَقَدْ رَضِيَتْ وَإِنْ أَبَتْ لَمْ تُكْرَهُ “Yetim kızdan izin istenir. Şayet susarsa razı olmuş demektir. Onaylamazsa zorlanmaz.” şeklinde geçmektedir. Serahsî'nin Ebû Hüreyre ve Ebû Mûsa el-Eş'arî'nin rivayet ettiklerini söylediği hadis budur. Nisâbûrî, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin rivayetin senedinin Buhârî (ö.256/870) ve Müslim (ö.261/875)'in şartlarına göre sahîh olduğunu, ancak ikisi de tahrir etmediklerini belirtmektedir.⁵²⁶ Elbânî, Ebû Hüreyre'den gelen hadisin, isnadında yer alan Muhammed b. Amr el-Leysî'den dolayı hasen olduğunu söylemektedir.⁵²⁷

⁵²³ Ebû Dâvûd, Sahîh, VI, 332.

⁵²⁴ Dârekutnî, Sünen, IV, 338.

⁵²⁵ Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, VII, 189.

⁵²⁶ Hâkim, el-Müstedrek, II, 180.

⁵²⁷ Ahmed b. Hanbel, Müsned, XII, 496.

Serahsî'nin delil olarak gösterdiği Hansâ hadisine gelince, kaynaklarda farklı anlatımlarla gelmekle beraber Serahsî'nin anlattığı şekilde geçmediğini görmekteyiz. İmam Malik'in *Muvattâ*'sında Abdurrahman b. el-Kâsım – Babası - Abrurrahman ve Mucemmi' b. Yezîd - Hansâ bnt. Hidâm senediyle anlatıldığına göre dul olan Hansâ binti Hidâm el-Ensârî'yi, onun izni olmadan babası evlendirmeye kalkmış, o da Hz. Peygamber (s.a.v.)'e gelip şikâyetle bulununca, Hz. Peygamber (s.a.v.) de bu nikâhı iptal etmiştir.⁵²⁸ Taberânî'nin farklı bir isnadla verdiği bir diğer rivayette ise Hansâ'nın وَأَنَا بَكْرٌ “*Ve ben bâkire bir kızım*” lafzı mevcuttur. Taberânî bu rivayeti Abdurrahman b. el-Kâsım - Abdullah b. Yezîd – Hansâ bnt. Hidâm senediyle vermektedir.⁵²⁹ Beyhakî'nin verdiği rivayette ise dul olan Hansâ'yı, onun isteği olmadan babası Benî oğullarından biriyle evlendirdiği, Hansâ'nın ise Ebû Lübâbe'ye gönül verdiği, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e yaptığı şikâyetten sonra nikâhı iptal edildiği ve Ebû Lübâbe ile evlendiği beyan edilmektedir. Mürsel hadis olduğunu belirten Beyhakî (ö.458/1066), bu rivayeti Haccâc b. es-Sâib b. Ebi Lübâbe – Babası – Dedesi – Hansâ zinciriyle vermektedir.⁵³⁰ Hattâbî, Ebû Dâvûd'un bu rivayetin mürsel, isnadının da iyi olduğu bilgisini aktarırken,⁵³¹ İbn Abdilberr hadisin sahih olduğunu söylemektedir.⁵³² Hansâ hadisi hakkında bir başka versiyonu Zürkânî aktarmaktadır. Buna göre Hansâ binti Hidâm'ın dul bir kadın olduğu, babası ilk önce Üneys b. Katade ile evlendirdiği, Üneys'in Uhud savaşında şehid düşünce, babası Müzeyne'den biriyle evlendirmek istediği, Hansâ'nın şikâyeti üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) nikâhı iptal ettiği ve Ebû Lübâbe ile evlendiği bilgisini vermektedir.⁵³³

Görüldüğü gibi Hansâ hadisi farklı anlatımlarla gelmekte ve onun dul bir kadın olduğu bilgisi daha ağırlık kazanmaktadır. Serahsî'nin Hansâ hadisi olarak anlattığı

⁵²⁸ İmam Mâlik, *Muvattâ*, III, 767; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXIV, 370.

⁵²⁹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XXIV, 251.

⁵³⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 193.

⁵³¹ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, III, 206.

⁵³² İbn Abdilberr, *et-Temhîd limâ fil'l-Muvattâ mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, XIX, 318.

⁵³³ Zürkânî, *Şerhu Muvattâ*, III, 218.

rivayete gelince, kaynaklarda bu rivayetin Abdullah b. Büreyde - Hz. Aişe ve İbn Büreyde – Babası kanallarıyla geldiğini görmekteyiz. Rivayete göre genç kız Hz. Aişe'ye⁵³⁴ veya Hz. Peygamber (s.a.v.)'e⁵³⁵ gelip derdini anlatır, Hz. Peygamber (s.a.v.)'le arasında geçen konuşma ise Serahsî'nin anlattığı şeklinde geçmektedir. Elbânî, her iki kanalla gelen rivayeti de zayıf şâz olarak değerlendirmektedir.

Sonuç olarak meselenin kaynağının, her iki mezhep ulemasının hadisi farklı yorumlamasından kaynaklandığını görmekteyiz. Şâfiîler hadiste geçen الْأُمُّ (kocasız olmayan) kelimesini sadece dul kadın için geçerli olduğunu ileri sürerlerken, Hanefîler hem dul hem bakire için geçerli olarak almışlardır. Şâfiîlerle aynı görüşte olan Mâlikîler ise hadisin devamında gelen وَالْيَتِيمَةُ تَسْتَأْمُرُ فَصَمَّتْهَا إِفْرَارَاهَا ifadesine dayanarak hadisin bakire olsun, dul olsun sadece yetim kızlarla ilgili olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁵³⁶ Şâfiî mezhebinin önemli fâkihlerinden Mâverdî (ö.450/1058), dil bilimcilerinin الْأُمُّ kelimesini iki anlamda kullandıklarını bildirmekte: ilki, bakire veya dul olsun kocası olmayan birine; ikincisi de, daha önce nikâhta bulunmuş olup ancak eşinin ölümüyle veya boşanmayla yalnız kalan birine denileceğini, ayrıca bu kelimenin hem erkek hem kadın için de kullanıldığından bahsettiğini görmekteyiz.⁵³⁷

Serahsî, İmam Şâfiî'nin dayandığı hadisi reddetmemekte bilakis *Mebûsû*'un başka yerlerinde de kullanmaktadır. İki imam arasındaki fark hadisin anlaşılmasındadır. Serahsî, لَيْسَ لِلْوَلِيِّ مَعَ النَّيِّبِ أَمْرٌ hadisinin velinin bakire olan kızını buluş çağına gelmiş bile olsa evinde tutabilme hakkının bulunduğunu gösterdiğini söylemektedir. Çünkü bakire kız tecrübesiz olduğundan, yanılmasından korkulur. Dul kadın için ise Hz. Peygamber (s.a.v.) الدَّيِّبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا demiştir ki, Serahsî bu hadisi kendisine güven duyulan dul

⁵³⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXXI, 492; Nesâî, *Sünen*, V, 177; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 334.

⁵³⁵ İbn Mâce, *Sünen*, I, 602.

⁵³⁶ İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, XIX, 96.

⁵³⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, IX, 43.

kadın için geçerli olduğunu vurgulamakta, güvenilmeyen ve yanılmasından korkulan bir dul kadın için ise, bu hadisin geçerli olmadığını da altını çizmektedir.⁵³⁸

Şâfiî yaşı küçük bile olsa dul olandan izin alınmasını zorunlu görürken,⁵³⁹ Serahsî kendisine güvenilmedikçe dul bile olsa velisi karar vereceğini söylemektedir. İzin konusunda Şâfiîler dul ile bakireyi ayıran nokta olarak bekâreti belirlerlerken, Hanefiler asıl olarak güvenilir olmayı belirlediklerini görmekteyiz. Günümüzde de bazı coğrafyalarda kızların rızaları olmadan velileri tarafından evlendirildiklerini, resmen mehir karşılığında satıldıklarını görüyoruz. Hanefilerin, dul olsun, bakire olsun hepsini aynı konuma koymaları ve kendi hayatları karşısında ilk önce kendileri sorumlu oldukları yaklaşımın daha sağlıklı olduğunu söyleyebiliriz.

2.4. Müslümanın Kâfir Kölesi İçin Fıtır Sadakası Verip Vermemesi Meselesi

Hanefiler ile Şâfiîler arasında ihtilaf teşkil eden bir diğer mesele, Müslüman kimsenin kâfir olan kölesi için fıtır sadakası vermesinin gerekli olup olmadığı konusudur. Buna göre İmam Şâfiî, müslüman kimsenin kâfir kölesi için fitre vermesini gerekli görmez iken, Hanefiler vermesinin vâcip olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Serahsî, bu meselenin aslının bir kurala dayandığını söyler ve bu kurala göre Hanefiler, kölesi için fitre vermeyi sahibine vâcip görürler. Çünkü burada dikkate alınan kölenin değil sahibinin ehliyetidir. İmam Şâfiî'nin ise fıtır sadakasını başlangıç olarak sahibine değil köleye vâcip olduğu, daha sonra sahibi onun adına ödemeyi üstlendiği görüşünü savunduğunu söyler.⁵⁴⁰ Böylece ona göre asıl kuralın, kölenin vüçûba ehil olması olduğu anlaşılmaktadır. Ancak başta Şâfiî'nin *el-Ümm* eseri olmak üzere Şâfiî mezhebine ait fîrû fıkıh kaynaklarına baktığımızda, bu konu Serahsî'nin iddia ettiği gibi olmadığını görmekteyiz. onun ifadesine göre İmam Şâfiî, Cafer b. Muhammed –

⁵³⁸ Serahsî, *Mabsût*, V, 212.

⁵³⁹ Mâverdî, *el-Hâvi 'l-Kebîr*, IX, 66.

⁵⁴⁰ Serahsî, *Mabsût*, III, 103.

فَرَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ عَلَى الْحُرِّ وَالْعَبْدِ وَالذَّكَرِ
وَالْأُنْثَى مِمَّنْ يُمَوَّنُونَ “Fıtır zekatı/sadakası, geçimlerini sağladıklarınızdan hür ve köleye,
erkek ve kadına farz kılınmıştır.”⁵⁴¹ rivayetini göstererek, kölenin hiçbir mala sahip
olmadığını ve Hz. Peygamber (s.a.v.)’in kölenin fitresini efendisine zorunlu kıldığını,
hattâ bu konuda hiçbir ihtilafın olmadığını beyan etmektedir.⁵⁴²

Serahsî’nin İmam Şâfiî’ye yönelik ileri sürdüğü görüşün, Mâverdî’nin
açıklamasından Dâvûd ez-Zâhirî’ye ait olduğunu öğrenmekteyiz. Mâverdî (ö.450/1058),
Dâvûd ez-Zâhirî’nin aşağıda gelecek olan İbn Ömer’in rivayetine dayanarak, kölenin de
tıpkı hür gibi fitre vermekle yükümlü olduğu görüşünü savunduğunu bildirmektedir.⁵⁴³
Ayrıca Mâverdî, kölenin fitresini ödemek sahibinin üzerine zorunluluk olduğu görüşüne
delil olarak Ebû Hüreyre’den gelen Hz. Peygamber (s.a.v.)’in لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي عَبْدِهِ وَلَا فِي
فَرَسِهِ صَدَقَةٌ إِلَّا صَدَقَةُ الْفِطْرِ “Müslüman kimseye, kölesi ve atı hakkında fıtır sadakasından
başka sadaka yoktur.”⁵⁴⁴ hadisini de göstermektedir. Bununla birlikte Mâverdî,
âlimlerin arasında (أَصْحَابِنَا) kölenin fitresini ödemek sahibine başlangıçtan (ابتداء) vâcib
mi yoksa başlangıçta köleye vâcib olup daha sonra ödemeyi efendisi yüklendiği ile ilgili
bir tartışmanın bulunduğu bahsetmektedir. Bu iki görüşten Şâfiî mezhebi, yukarıda
geçen Ebû Hüreyre hadisine dayanarak, kölenin fitresinin başlangıçtan efendisine vâcib
olduğu görüşünü savundukları belirtilmektedir.⁵⁴⁵

Kölenin fitresinin vucûbiyeti sahibinin üzerinde olduğu konusunda her iki
mezhebin de aynı görüşte olduklarını anladıktan sonra, şimdi asıl konumuza gelelim.
İmam Şâfiî, Ramazan fitresini sadece müslüman köleleri olanın vermesinin vâcib

⁵⁴¹ Şâfiî, *Müsned*, I, 251; Dârekutnî, *Sünen*, III, 67; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, IV, 271.

⁵⁴² Şâfiî, *el-Ümm*, II, 68.

⁵⁴³ Mâverdî, *el-Hâvi’l-Kebîr*, III, 351.

⁵⁴⁴ İbn Hüzeyme, *Sahîh*, IV, 29; Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, VI, 28; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, II, 270.

⁵⁴⁵ Mâverdî, *el-Hâvi’l-Kebîr*, III, 351.

olduğunu, kâfir kölelerin ise bu vucûbiyete girmediklerini söylemektedir. Bu görüşüne delil olarak İmam Şâfiî, İbn Ömer'in şu rivayetini göstermektedir:

فَرَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ مِنَ رَمَضَانَ عَلَى النَّاسِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ ذَكَرٍ
وَأَنْتَى مِنَ الْمُسْلِمِينَ

“Peygamber, Ramazan’ın fitır zekâtını kuru hurmadan bir sa’ veya arpadan bir sa’ olsun, müslümanlardan her hür ve köle, kadın ve erkek üzerine farz kılmıştır.”⁵⁴⁶ Bu hadise göre, vucûbiyet müslüman olmayan köleleri kapsamamaktadır. Şâfiî, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in bu sözünün hem Kur’ân’a uygun geldiğini, nitekim Allahü Teâlâ zekâtı müslümanlar için bir temizlik kıldığını, temizliğin ise müslüman olmayanlara geçerli olmadığını açıklamaktadır.⁵⁴⁷

Serahsî ise Hanefilerin ileri sürdüğü görüşe delil olarak Hz. Peygamber (s.a.v.)’in şu hadisini göstermektedir: *أَدُّوا عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ يَهُودِيٍّ أَوْ نَصْرَانِيٍّ أَوْ مَجُوسِيٍّ*
“Her hür ve Yahudi, Hristiyan ya da Mecûsî olsun her köle için fitre veriniz.”⁵⁴⁸ Hanefilere göre Hz. Peygamber (s.a.v.)’in bu hadisi müslüman olmayan köleye de fitre verileceğini göstermektedir. Serahsî fitre vermenin vâcip olma nedeninin, kişinin velayetinden dolayı geçimini sağladığı başlardan olduğunu söyler. Bu durumun kölenin müslüman ya da kâfir olmasıyla değişmeyeceğini belirtmektedir.⁵⁴⁹ İmam Şâfiî ise efendinin kölesi adına fitreyi üstlenmesi için kölenin ibadeti yerine getirme ehliyetinin bulunmasını şart koşmuş, kâfir olan kölenin ise buna ehil olmadığı için sahibinin ödemeyi üstlenmediği görüşünü savunmuştur.⁵⁵⁰

⁵⁴⁶ Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, II, 403; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 397; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IX, 222; Buhârî, *Sahih*, II, 132; İbn Mâce, *Sünen*, I, 584; Ebû Dâvûd, *Sünen*, II, 112; Tirmizî, *Sünen*, III, 52; Bezzar, *Müsned*, XII, 53; Nesâî, *Sünen*, III, 38; İbn Hüzeyme, *Sahih*, IV, 84; Tahâvî, *Şerhu Müşkilü'l-Âsâr*, IX, 17; Dârekutnî, *Sünen*, III, 66; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IV, 271.

⁵⁴⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 67; Müzenî, *Muhtasar*, VIII, 150.

⁵⁴⁸ Dârekutnî, *Sünen*, III, 84.

⁵⁴⁹ Serahsî, *Mebûsât*, III, 104; Merginânî, *el-Hidâye*, I, 114.

⁵⁵⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 67.

İmam Şâfiî'nin gösterdiği hadisi Serahsî, hadiste geçen عَلَى edatının عن anlamında olduğunu ve Allahü Teâlâ'nın إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ “İnsanlardan alırken ölçüp tarttıklarında tam yaparlar.”⁵⁵¹ ayetini örnek göstererek, hadisi “Peygamber, fitır sakadasını her hür ve köleden farz kılmıştır.” anlamına geldiğini söylemektedir. Ayrıca Serahsî'nin Şâfiî'nin delil olarak kullandığını söylediği hadiste مِنَ الْمُسْلِمِينَ “müslümanlardan” lafzının bulunmadığını görmekteyiz. Buna göre hadisin anlamı, tüm köleleri içine almaktadır. Bununla birlikte Serahsî, Şâfiî'yi fitır sadakasını oruçla kıyasladığını tenkit etmekte ve süt emen çocuğun oruç tutması farz olmamakla birlikte fitresinin vâcip olduğunu hatırlatmaktadır.⁵⁵²

Delil olarak gösterilen hadislerin sıhhatlerini öğrenmek için kaynaklara baktığımızda İmam Şâfiî'nin delil olarak gösterdiği hadisi İbn Ömer'den başka İbn Abbas'tan da aynı metinle rivayet edildiğini görmekteyiz. İbn Ömer'in mevkuf olan bu rivayetinin hem isnadının, hem de metnin sahih olduğu geçtiği kaynaklarda belirtilmektedir.⁵⁵³

İmam Serahsî'nin delil olarak gösterdiği rivayete gelince, İbn Abbas'tan merfu olarak gelen bu rivayeti Dârekutnî tahrir etmekte, ancak “mecûsî” lafzı bulunmamaktadır. İsnadında yer alan Sellam et-Tavil'in ise metrûkü'l-hadis olduğu ve ondan kimse isnad etmediği bilgisini de vermektedir.⁵⁵⁴ Bu hadisi *Mevdûât* eserinde zikreden İbnu'l-Cevzî ise, “hristiyan ve yahûdî” lafızlarının rivayete uydurularak eklendiğini, Sellam et-Tavil'in de bu hadisiyle tek kaldığını söylemektedir.⁵⁵⁵

Daha önce Serahsî'nin karşı görüş sahiplerinin delil olarak kullandıklarını gösterdiği hadiste “müslümanlardan” lafzının bulunmadığını söylemiştik. Bu konuyla ilgili Serahsî'nin çağdaşı İbn Abdilber'in şöyle bir bilgi aktardığını görmekteyiz:

⁵⁵¹ Mutaffiîn, 83/2.

⁵⁵² Serahsî, *Mebûât*, III, 104.

⁵⁵³ Ahmed b. Hanbel, a.g.e., IX, 222; Tirmizî, *Sünen*, III, 54.

⁵⁵⁴ Dârekutnî, *Sünen*, III, 84.

⁵⁵⁵ İbnu'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, II, 149.

“Malik’in bu rivayeti hakkında ne metniyle, ne de isnadıyla ilgili hiçbir ihtilaf yoktur. Ancak bir tek Kuteybe b. Saîd, Malik’ten bu hadisi “müslümanlardan” lafzı olmadan, diğer râvîler ise bu lafızla rivayet etmişler. Bazıları ise Malik’ten başka “müslümanlardan” lafzıyla zikredenin olmadığını ileri sürerler.” demektedir ve bu lafızla rivayet edenin bir tek İmam Malik olmadığını ispat etmeye çalışmaktadır.⁵⁵⁶

Serahsî’nin “müslümanlardan” lafzı bulunan rivayetin sıhhatinden emin olmadığını düşünüyoruz. Böyle bir rivayetin sahih olduğundan emin olsaydı, hem tartışmaya gitmezdi, hem kendisi de belirttiği gibi şaz olan rivayeti seçmezdi diye düşünüyoruz. Ona göre Ramazan fitresinde esas olan, geçimlerinden sorumlu olunan başların sayısıdır. Aile fertleri ve inançları ayırt edilmeksizin kölelerin tamamı buna dâhildir.

2.5. Zimmîyi Öldüren Müslümana Kisasın Verilmesi Meselesi

Hanefiler ile Şâfiîler arasında ihtilaf teşkil eden bir diğer mesele, zimmî olan birini öldüren müslümana kisasın gerekli olup olmadığı konusudur. Zimmînin müslüman birini öldürmesi durumunda her iki mezhep uleması aynı görüşte olup kisasın gerekeceğini belirtirlerken, müslümanın zimmîyi öldürmesi durumunda hükmün nasıl olacağı konusunda iki tarafın görüşleri ayrılmıştır. Hanefiler, böyle bir suçu işleyen müslümana kisasın gerekli olduğu görüşündeyken,⁵⁵⁷ Şâfiîler müslümanın zimmîden üstün olduğu gerekçesiyle kisasın gerekmeyeceğini ileri sürmüşlerdir.

İmam Şâfiî bu görüşüne delil olarak ilk önce Allahü Teâlâ’nın şu âyetlerini göstermektedir: *أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ* “Mümin olan, yoldan çıkmış kimse gibi midir? Bunlar elbette bir olmazlar.”⁵⁵⁸ *لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ*

⁵⁵⁶ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XIV, 312.

⁵⁵⁷ Şeybânî, *el-Asl*, (thk. Ebu’l-Vefâ el-Efgânî), IV, 488.

⁵⁵⁸ Secde, 32/18.

“*Cehennemliklerle cennetlikler bir değildir.*”⁵⁵⁹ Bu âyetlerde müslüman ile kâfirin eşit olmadığı, onların canlarının ve kanlarının da bir olmadığı, dolayısıyla kâfiri öldüren müslümana kısasın gerekmediği anlatıldığı, çünkü kısasın ‘eşitlik’ esasına dayandığını söylemektedir. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in تتكافأ المسلمون دماؤهم

“*Müslümanların kanları eşittir.*”⁵⁶⁰ لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ “*Kâfire karşılık müslüman öldürülmez.*”⁵⁶¹ hadislerini de delil olarak göstermektedir. Müslümanların kanlarının eşit olmasının, müslüman olmayanlarla eşit olmaması demek olduğunu, “*Kâfire karşılık müslüman öldürülmez.*” sözünün de, kâfire karşılık müslümana kısasın gerekmediği amacını taşıdığını, buradaki ‘kâfir’ lafzının genel anlamda kullanıldığını, müste’men, muahed, zimmî, harbi hepsinin bir olduğu ve hepsini de kapsadığını ifade etmektedir.⁵⁶²

İmam Şâfiî’nin, bu meseleye imân-küfür noktasından da yaklaştığını görmekteyiz. Ona göre kâfir, küfür eksikliği ile eksiktir, kusurludur, ölü gibidir ve kanı mubahtır. Dolayısıyla müslümanın müste’meni öldürmesinde olduğu gibi zimmîyi öldürmesinde de kısas gerekmez. Zimmînin başka bir zimmîyi veya müste’menin başka bir müste’meni öldürmesinde ise, her iki tarafın arasında eşitlik bulunduğu için kısas uygulanacağı görüşündedir.⁵⁶³ Kâfirin kanının mubah oluşuna delil olarak ise Şâfiî, küfürlerinden dolayı kâfirleri öldürmekle emir olunduğumuzu gösteren el-Enfâl sûresi 39. âyete işaret etmektedir: لَا تَكُونُ فِئْتَةً حَتَّى وَقَاتِلُوهُمْ “*Fitne ortadan kalkıncaya kadar onlarla savaşın.*” Aynı şekilde Hz. Peygamber’in أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ “*İnsanlar ‘Allah’tan başka hiçbir ilah yoktur’ deyinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum.*”⁵⁶⁴ sözünün de bunu gösterdiğini söylemektedir. Zimmînin malının

⁵⁵⁹ Haşr, 59/20.

⁵⁶⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 459; İbn Mâce, *Sünen*, II, 895; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 153; Beyhakî, *es-Sünenü’s-Sagîr*, III, 206.

⁵⁶¹ Şâfiî, *Müsned*, II, 105; III, 299; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 459; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI, 423; Beyhakî, *es-Sünenü’s-Sagîr*, III, 210; a.g.m., *Ma’rifetü’s-Sünen ve l-Âsâr*, XII, 31.

⁵⁶² Şâfiî, *el-Umm*, VI, 40; VIII, 677; Müzenî, *Muhtasar*, VIII, 343; Mâverdî, *el-Hâvi’l-Kebîr*, XII, 12-14.

⁵⁶³ Şâfiî, *el-Umm*, VI, 40.

⁵⁶⁴ Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, I, 108; Şâfiî, *Müsned*, I, 208; Abdurrezzâk *Musannef*, VI, 66; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 556; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 358; Dârimî, *Sünen*, III, 1588; Buhârî, *Sahîh*, IV, 48;

çalınmasının ise öldürülmesi gibi olmadığını, malını çalanın elinin kesileceğini söyleyen Şâfiî, bunun nedenini zimmînin canını mubah kılan küfrün, malında olmadığı şeklinde açıklamaktadır. Çünkü hırsızlık yapanın elinin kesilmesi Allah'ın haklarına girmektedir. Bunun gerekliliği, çalanla malı çalınan arasındaki eşitliğe değil, Allah'ın hakkına karşı işlenen suça dayanır. Bu tür suç anlamı ise zimmînin ve muste'menin malını çalmada da vardır.⁵⁶⁵ Malı çalmada ceza vermek Allahın hakkı olduğu için müslümanda olduğu gibi kafirin de malının çalınmasında da hırsıza ceza verileceğini, kısasın ise kul hakkına girdiğini ve bir kafir için müslümana kısas verilmeyeceğini anlatmaktadır.⁵⁶⁶

Hanefîler ise bu konuda delil olarak Hz. Peygamber'in şu rivayetini göstermektedirler: *أن النبي صلى الله عليه وسلم أقاد مسلماً بذمي وقال أنا أحق من وفى بذمته* “Peygamber bir zimmîye karşılık müslümana kısas uyguladı ve ‘zimmetini ödeyenin hakkını en çok koruyan benim’ buyurdu.”⁵⁶⁷

Serahsî, zimmîyi öldüren müslümana, kısasın ve onu uygulamanın gerekliliği konusunda bu hadisin açık delil olduğunu söylemekte, bununla birlikte üç halifenin uygulamalarına da değinmektedir: Hz. Ömer, Hîre’li bir zimmîyi öldüren müslümanın ilk önce öldürülmesini emretmiş, öldüren müslümanın Arapların önde gelen süvarilerinden birisi olduğunu öğrenince, onun öldürülmemesine ve diyetle anlaşmalarına hükmetmiştir.⁵⁶⁸ Abdullah b. Ömer’in de babasını öldürdüğü şüphesiyle Hüzmüzân’ı öldürünce, Hz. Ali halife Hz. Osman’a kısas yapılmasını teklif etmiş, halife günlerce düşündükten sonra Abdullah’ın affedilmesine ve diyetle karar vermiştir. Serahsî, bu olayın iki halifenin de Abdullah b. Ömer’e kısasın gerekliliği konusunda

Müslim, *Sahîh*, I, 52; İbn Mâce, *Sünen*, II, 1295; Ebû Dâvûd, *Sünen*, II, 44; Tirmizî, *Sünen*, V, 717; Nesâî, *Sünen*, III, 412; Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, III, 213.

⁵⁶⁵ Mâverdî, *el-Hâvi’l-Kebîr*, XII, 15.

⁵⁶⁶ Mâverdî, *el-Hâvi’l-Kebîr*, XII, 15.

⁵⁶⁷ Şâfiî, *Müsned*, III, 298; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 157; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Müsnedü Ebî Hanîfe*, I, 104; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, VIII, 57.

⁵⁶⁸ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Ebu’l-Vefa el-Efgânî, IV, 489.

hem fikir olduklarını gösterdiğine vurgu yapar. Aynı şekilde Hz. Ali'nin de halifelik döneminde buna benzer uygulamasının bulunduğunu görmekteyiz.⁵⁶⁹ Hanefî âlimlerine göre tüm bu örnekler zimmîyi öldüren müslümana kısasın gerekliliği konusunda delil teşkil etmektedir.⁵⁷⁰

İmam Şâfiî'nin zimmînin kanının mubah olduğu yönündeki iddiasına karşılık Serahsî böyle bir şüphenin kaldırıldığını belirterek: “Zimmînin kanı kısasla ödenir. Nitekim bir zimmîyi başka bir zimmî öldürse, kendisine kısas uygulanacağı yönünde icmâ vardır. Bu, onun kanının mubah olduğu şüphesini yok eder. Bu şüphe ortadan kalktıktan sonra öldürenin müslüman olması ile zimmî olması arasında fark kalmaz.”⁵⁷¹ demektedir. Şâfiî'nin, müste'menin kanının da zimmînin kanı gibi mubah olduğu görüşüne yönelik ise, kısasın gerekip gerekmediği bu konuda hem kıyasın, hem istihsanın geçerli olduğunu söyler. Kıyasa göre kısas gerekir, istihsana göre ise gerekmez. Kıyasa göre kanı mubah kılıcı olan şüphe, güvence (eman) akdi ile ortadan kalkmakta, böylece müste'meni öldürene, ister müste'men olsun, ister müslüman olsun kesin olarak kısas gerekli olmaktadır. İstihsanda ise müste'menin harbî olmasından dolayı kanının mubah olduğu yönündeki şüphe devam etmektedir. Çünkü onun dârülharbe tekrar dönmesi mümkündür. O zaman müste'men sanki dârülharpte yaşıyormuş gibi kabul edilir. Böyle olunca da onu öldüren kişiye ister müslüman, ister zimmî, ister müste'men olsun kısas uygulanmaz demektedir.⁵⁷² Bu şekilde Serahsî, zimmî ile müste'menin durumlarını eşit olarak görmeyip, birbirinden ayırmaktadır. Zimmî ile müslümanın arasındaki eşitliği sağlayanın ise zimmet akdi olduğunu, öldüren ile öldürülenin kanı dokunulmaz olma konusunda eşit olduğundan kısasta şer'an eşitliğin bulunduğuna vurgu yapmaktadır. Bir ülkenin tüm vatandaşlarına sağladığı can ve mal emniyeti konusunda zimmî ile müslümanın eşittir. Serahsî, zimmînin malını

⁵⁶⁹ Şâfiî, *Müsned*, III, 298;

⁵⁷⁰ Serahsî, *Mebûsât*, XXVI, 133; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, V, 27.

⁵⁷¹ Serahsî, *Mebûsât*, XXVI, 133-134.

⁵⁷² Serahsî, *Mebûsât*, XXVI, 134.

çalana ceza verilmesi konusunda icma bulunduğuna dikkat çeker ve zımmînin canını alana kısas yapılmasının hayli öncelik taşıdığını söylemektedir. Nitekim nefsin haramlığı, malın haramlığından daha üstündür.⁵⁷³

Şâfiî'nin ileri sürdüğü kanı mubah kılan faktörün küfür olduğu görüşüne gelince Serahsî *فَإِنْ قَاتَلْتُمُ فَاقْتُلُواهُمْ* “Eğer onlar size karşı savaş açarlarsa, siz de onları öldürün!”⁵⁷⁴ âyetine dayanarak onların kanını mubah kılan şeyin onların ‘savaşçı’ olmalarına bağlamaktadır. Zımmînin savaşçı olma durumu ise zimmet akdiyle yok olmaktadır. Müste'menin durumu bundan farklı olup, müslüman ile müste'menin arasında can ve mal emniyeti (ihrâz) konusunda eşitlik bulunmamaktadır. Onun harbî oluşu, onun düşman ülkesine dönüp müslümanlarla savaşma olasılığını taşıdığından, onun malını çalana el kesme cezası verilmez, onu öldürene de zimmî olsun, müslüman olsun kısas uygulanmaz diyerek harbî ile zımmînin arasındaki farkı açıklamaktadır.⁵⁷⁵

Serahsî, Şâfiî'nin müslümanlarla kâfirlerin eşit olmadıkları konusunda gösterdiği âyetleri, onların ahiret hükümleri ile ilgili olduklarını ve her âyetin sonunda bunun açıklandığını ifade etmektedir. Şâfiî'nin ileri sürdüğü *المسلمون تتكافأ دماؤهم* “Müslümanların kanları birbirine denktir” hadisini ise Hanefî mezhebinin koyduğu kurala göre yorumlamakta ve bir şeyin özellikle anılması, onun dışındakilerin olmaması anlamına gelmediğini, bu hadisin müslüman olmayanların kanlarının müslümanların kanlarına denk olmayacağını göstermediği şeklinde yorumlamaktadır. Serahsî, bir şeyin hususen zikredilmesi, ondan başkasının olumsuz anlamına gelmediğini, hadisten de ‘ahiret hükümlerinde müslümanlarla kâfirlerin eşit olmadıkları’ murad edildiğini

⁵⁷³ Serahsî, *Mabsût*, XXVI, 133-135.

⁵⁷⁴ Bakara, 2/191.

⁵⁷⁵ Serahsî, *Mabsût*, XXVI, 133.

söylemekte, çünkü bazı dünya hükümlerinde her ikisinin de eşit olduklarını gördüğünü belirtmektedir.⁵⁷⁶

Şâfiî'nin delil olarak gösterdiği لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ “*Kâfire karşılık müslüman öldürülmez.*” rivayeti hakkında ise bu hadisin görüldüğü anlamda olmadığına âlimlerin ittifakı bulunduğunu, çünkü kâfiri öldüren müslümanın, kısas yoluyla öldürüleceğini belirtir. Buradan ‘âlimlerden’ kastın, Hanefî mezhebinin âlimleri olduğunu anlamaktayız. Hadiste geçen “kâfir”den kastın ise harbî olduğunu, harbîyi de “düşman ülke vatandaşlarından kadınlar ve çocuklar gibi öldürülmesi helal olmayan kimseler” şeklinde açıklamaktadır. Çünkü bu kimseler nedeniyle müslüman öldürülmez, buna hadisin devamında gelen عَهْدِهِ فِي عَهْدِهِ “*Ahit sahibi de (kâfir nedeniyle) öldürülmez.*” lafzının delil olduğunu ifade etmektedir.⁵⁷⁷

Rivayetlerin sıhhatlerine gelince, İmam Şâfiî'nin delil olarak gösterdiği لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ “*Kâfire karşılık müslüman öldürülmez.*” rivayetin isnadını *Müsned*'inde İbn Ebî Huseyn – Atâ, Tâvûs, Mücahid ve Hasan el-Basrî - Hz. Peygamber (s.a.v.) şeklinde vermekte, bunun mürsel olduğunu söyleyen de onaylamaktadır.⁵⁷⁸ İbn Ebî Şeybe (ö.235/850) ve Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) ise bu rivayeti Amr b. Şuayb – babası – dedesi – Hz. Peygamber (s.a.v.) şeklinde başka bir senedle merfu, Ebu'l-Eşheb – Hasan el-Basrî – Hz. Peygamber (s.a.v.) senediyle de mürsel olarak nakletmektedirler.⁵⁷⁹ Abdurrezzâk es-San'ânî (ö.211/827) ise Katade'den Hz. Ali'nin:

الْمُؤْمِنُونَ تَكَافَأَ دِمَاؤُهُمْ، وَهُمْ يَدُّ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ، يَسْعَى بِدِمَتِهِمْ أَذْنَاهُمْ، لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ، وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ

“*Müminlerin kanları birbirine eşittir. Onlar kendilerinin dışındaki kimselere bir el (hükümünde) dirler. Müminlerin (sayıca) en azı (bile) onların zimmetleri uğrunda koşar. Kâfiri öldüren mümine kısas yapılamaz. (Müminlerle) anlaşması olan da anlaşmaya*

⁵⁷⁶ Serahsî, *Mabsût*, XXVI, 134.

⁵⁷⁷ Serahsî, *Mabsût*, XXVI, 134-135.

⁵⁷⁸ Şâfiî, *Müsned*, III, 300; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III, 209.

⁵⁷⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 409; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI, 423.

uyduğu müddetçe öldürülmez.”⁵⁸⁰ şeklinde isnadında kopukluk bulunan mevkuf bir rivayeti aktarmaktadır. Ahmed b. Hanbel (ö.241/855)’in *Müsned*’inde ise Katade - Ebû Hasan el-E’rec - Hz. Ali zinciriyle zikredilen bu rivayeti, muhakkik Şuayb Arnavut sahih ligayrihi demekte, isnadının Ebû Hasan el-E’rec - Hz. Ali arasında kopukluk bulunduğunu ifade etmektedir.⁵⁸¹ Ebû Ya’lâ el-Mevsılî’nin (ö.307/920) *Müsned*’inde de aynı isnadla zikredilen bu rivayeti, muhakkik Hüseyin Selim Esed ise zayıf olarak değerlendirmektedir.⁵⁸² Ebû Dâvûd’un (ö.235/850) *Sünen*’inde ise böyle bir kopukluğun bulunmadığını ve isnadın Ebû Hasan el-E’rec – Kays b. Ubâd - Hz. Ali şeklinde geldiğini, Elbânî’nin de bu rivayete sahih hükmünü verdiğini görmekteyiz.⁵⁸³ Hâkim Nisâbûrî (ö.405/1014), bu rivayetin Şeyhaynın şartlarına göre sahih olduğunu, lakin ikisinin de bu rivayeti tahrir etmediklerini not olarak düşmektedir.⁵⁸⁴ Serahsî’nin de yorumlarından bu rivayeti esas aldığını anlamaktayız.

İmam Şâfiî’nin delil olarak gösterdiği “*Müslümanların kanları birbirine denktir*” rivayetine gelince, yukarıda zikredilen rivayetin içinde geçtiği için ayriyeten üzerinde durmayacağız.

Serahsî’nin delil olarak gösterdiği “*Peygamber bir zimmîye karşılık müslümana kısas uyguladı ve ‘zimetini ödeyenin hakkını en çok koruyan benim’ buyurdu.*” hadisine gelince, Abdurrahman b. el-Beylemânî’nin Hz. Peygamber’e nispet edildiği bu rivayeti, Şâfiî, hocası Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’den zikretmekte, *İhtilâfû’l-Hadîs*’inde de mürsel olduğunu ifade etmektedir. Dârekutnî, Abdurrahman b. el-Beylemânî’nin zayıf biri olduğunu, Beyhakî (ö.458/1066) de bu rivayetin munkatı ve ravilerinin güvenilir olmadığını söylemektedirler.⁵⁸⁵ Ayrıca rivayette geçen müslümanın

⁵⁸⁰ Abdurrezzak, *Musannef*, X, 99; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 285.

⁵⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 285.

⁵⁸² Ebû Ya’lâ el-Mevsılî, *Müsned*, I, 424.

⁵⁸³ Ebû Dâvûd, *Sünen*, IV, 180.

⁵⁸⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 153.

⁵⁸⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, VIII, 676; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 156; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, III, 209; VIII, 56.

öldürdüğü kişinin zimmî olmasından başka ehl-i kitap,⁵⁸⁶ yahûdî⁵⁸⁷ gibi ifadelerin de yer aldığını görmekteyiz. Beyhakî, Sâlih b. Muhammed el-Hâfız'ın Abdurrahman b. el-Beylemânî hakkında münkerü'l-hadîs, rivayetinin de mürsel, münker olduğu bilgisini vermektedir.⁵⁸⁸

Kanaatimizce ihtilafın kaynağı Hz. Ali'nin rivayetinin لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ، وَلَا ذُو عَهْدٍ kısmını her iki mezhep uleması tarafından farklı şekilde yorumlanması ve görüşlerinin buna dayandırılmasındadır. Hanefî âlimlerinden Tahâvî (ö.321/933), bu hadisin tevilinde muhtelif iki görüşün bulunduğunu belirttikten sonra Hanefilerin ileri sürdüğü görüşü şöyle açıklar: hadisin anlamında öncelik ve sonralık bulunmakta ve anlam 'mümin ve muahid, kâfirden ötürü öldürülmez' şeklindedir, 'kâfirden' kasıt ise 'muahid olmayan'dır demektedir. Serahsî bu yorumu hadisteki و harfinin atıf görevi yaptığı şeklinde pekiştirmektedir. Tahâvî, muahedin ahdinden dolayı kanının da, malı gibi haram olduğunu, malının çalınması durumunda ceza verildiği gibi canına kıyıldığında da tıpkı müslümanda olduğu gibi kısas yapılacağını, nitekim canının malından daha üstün olduğunu ve zimmînin durumunun da böyle olduğunu söylemektedir.⁵⁸⁹ Ebû Hanîfe'nin *Müsned*'ini şerh eden Ali el-Kârî (ö.1014/1605), 'muâhed'in zimmî, yahûdî veya hristiyan ifade ettiği ve Abdurrahman el-Beylemânî'nin hadisinde geçen بَذْمَتَهُ kelimesinin 'kisasının gözetilmesi veya diyetinin alınması anlaşması' şeklinde yorumlayarak zimmî ile müste'menin aynı olmadıklarına işaret etmektedir.⁵⁹⁰

Diğer taraf olan Şafiiler ise aksine kâfirden kastın 'muahid' olduğu، وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي kısmının devamı mahiyetinde olduğu ve anlamının 'bir mümin kâfirden ve muahidden dolayı öldürülmez' şeklinde yorumlamışlar, 'kâfir'in

⁵⁸⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII, 56.

⁵⁸⁷ Dârekutnî, *Sünen*, IV, 157.

⁵⁸⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII, 57.

⁵⁸⁹ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, III, 275.

⁵⁹⁰ Ali el-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, I, 225.

kapsamını geniş tutmuşlardır. İmam Şâfiî, *İhtilâfû'l-Hadîs* risâlesinde bu konuyu genişçe ele alır ve hadiste ifade edilen 'kâfir'den sadece harbî olamayacağını, çünkü ahdin/anlaşmanın eman ve cizye ile olduğunu, buradan zimmî ve müste'menin kastedildiğini ve bu lafzın sadece birine tahsis edilmeyip, her ikisine de geçerli olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹¹ Şâfiî âlimi Mâverdî (ö.450/1058) de hadisteki 'kâfir' kelimesinin genel anlamda kullanıldığını ve tüm anlaşmalı olan kâfirleri kapsadığını, sadece harbîlere tahsis etmenin yanlış olduğunu belirtmektedir.⁵⁹² Hattâbî ise hadiste olumsuzluğun nekireye yönelik olması müslümanın hiçbir kâfirden ötürü öldürülmeyeceğini gösterdiğini ve bunun tüm kâfir çeşitlerini kapsadığını söyleyerek farklı yoldan girmektedir.⁵⁹³

Hadis ve fıkıh kitaplarında oldukça geniş olarak ele alınan bu konunun kaynak listesi daha da uzatılabilir. Her iki tarafın delil olarak sundukları hadislerin tahriri, sıhhatleri ve şerh kitaplarındaki tevillerini inceledik. Buna göre Hanefîlerin gösterdikleri Abdurrahman el-Beylemânî hadisinin zayıf, munkatı', râvîyi münkerül-hadis olarak niteleyenlere rastladık. Bu konu Hanefîlerin insanın canına önem verdiğini en bâriz bir şekilde gösterdiği meselelerden biri olduğu söylenebilir. Zimmî ile yapılan anlaşma gereğince, onun canının ve malının güvenliğinin korunması ve gözetilmesi adına mürsel ve zayıf bir rivayete de olsa dayandırdıkları görülmektedir.

3. İCMÂYA AYKIRI BULARAK TENKİT ETTİĞİ HADİSLER

Hiz. Peygamber (s.a.v.)'den rivayet edilen hadis, icmâ ile da çelişmemesi gerekir. İcmâyâ muarız olan rivayet, ma'nen ya da bâtinî inkıta ile illetli olmuş sayılır ve kabul

⁵⁹¹ Şâfiî, *a.g.e.*, VIII, 676.

⁵⁹² Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XII, 11-15.

⁵⁹³ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, II, 314; IV, 17.

edilmez. Çünkü icma bir haberin ya mensuh olduğunu ya da asılsız olduğunu gösterir. Serahsî'nin *Mebûsât*'ta icmâyâ aykırı gördüğü ve tenkit ettiği üç rivayeti tespit ettik.

3.1. Aynı Arazide Öşür ve Haracın Birleşip Birleşmeme Meselesi

Serahsî'nin sahabe icmaına aykırı bularak itiraz ettiği meselelerden biri de aynı arazide öşür ve haracın birleşip birleşmemesidir. İmam Serahsî bu ikisinin birleşmeyeceğini savunurken, karşı görüş sahipleri olan İbn Ebî Leylâ ve İmam Şâfiî öşür ve haracın aynı arazide birleşebileceğini iddia etmişlerdir.

İbn Ebî Leylâ (ö.83/702) ve İmam Şâfiî (ö.204/820) bu görüşlerini Hz. Peygamber (s.a.v.)'in: *فِيمَا سَقَّتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ* “Göğün suladığı her yerden öşür alınır”⁵⁹⁴ hadisine bina etmişlerdir. Onlara göre haraç, vergi değil arazinin yararlanma/işletme ücretidir. Öşür de onun mahsulünden alınır. İkisi aynı olmayıp iki haktır, hak sahibi ve neden bakımından da birbirlerinden farklıdırlar. Haraç, tarla sahibinin zimmetinde olup, savaşçılara sarf edilirken, öşür, tarladan çıkan üründen dolayı alınır ve yoksullara verilir. Dolayısıyla birinin farz oluşu, diğerrinin farz olmasına engel değildir ve ikisini birleştirmede hiçbir sorun bulunmamaktadır.⁵⁹⁵

Hanefiler ise bu konuda İbn Mes'ûd'dan rivayet edilen şu hadisi delil göstermişlerdir: *لا يجتمع العشر و الخراج في ارض رجل مسلم* “Müslümanın arazisinde öşür ve haraç birleşmez.”⁵⁹⁶ Serahsî, âdil veya zâlim hiçbir halifenin, insanların mallarını almak için türlü çareler aradıkları halde Irak'taki Sevâd arazisinden öşür almadıklarını belirtmekte, bunun bir icma olduğunu ve delil olarak da icmanın yeterli olduğunu vurgulamaktadır. Hanefilere göre haraç ve öşrün her biri, ürün veren arazinin vergisi

⁵⁹⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 207; Malik b. Enes, *Muvattâ*, I, 270; Abdurrezzâk, *Musannef*, IV, 136; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 376; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 400; Buhârî, *Sahih*, II, 126; İbn Mâce, *Sünen*, I, 581; Ebû Dâvûd, *Sünen*, II, 108; Tirmizî, *Sünen*, II, 24; Bezzâr, *Müsned*, XII, 229; Nesâî, *Sünen*, V, 41; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II, 36; Dârekutnî, *Sünen*, III, 44.

⁵⁹⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, III, 252.

⁵⁹⁶ İbn Ebî Şeybe, a.g.e., IV, 419; Ebû Nuaym, *Müsnedü Ebî Hanîfe*, I, 81; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IV, 222; a.g.m., *Ma'rifetü Süneni ve'l-Âsâr*, VI, 129; İbnu'l-Cevzî, *et-Tehkik fî Mesâili'l-Hilâf*, II, 39; Şeybânî, *el-Asl*, II, 164.

konumundadır ve tek bir arazi nedeniyle birden çok yükümlülük bir arada bulunamaz. Çünkü öşür ve haracın nedenleri birbirinden farklıdır.⁵⁹⁷ Serahsî, haracın farz olma nedenini, arazinin savaş yoluyla zorla fethedilmesi ve onda savaşçıların haklarının bulunması olarak görür. Öşrün farz olma nedeni ise, o bölge halkının kendi rızaları ile müslüman olmaları olup orada savaşçıların hakları bulunmaz. Bunların arasında çok büyük farkın olduğunu söyleyen Serahsî, nedenler birleşmeyince, hükümlerin de birleşmeyeceğinin altını çizmektedir.⁵⁹⁸

Her iki görüş sahiplerinin gösterdikleri hadislerin değerlendirilmesi için hadis kaynaklarından baktığımızda, İbn Ebî Leylâ ve İmam Şâfiî'nin dayandıkları *فِيمَا سَقَتْ السَّمَاءُ الْعُشْرُ* “Göğün suladığı her yerden öşür alınır”⁵⁹⁹ hadisinin çok farklı tariklerden geldiğini görmekteyiz. Tirmizî (ö.279/892), fakihlerin amel ettikleri rivayetin İbn Şihâb – Salim b. Abdullah - İbn Ömer – Hz. Peygamber (s.a.v.) isnadıyla gelen rivayetin olduğunu kaydetmekte ve bu rivayete kendine has yöntemiyle hasen sahih hükmünü vermektedir.⁶⁰⁰

Hanefîlerin istinad ettikleri İbn Mes'ûd'dan gelen *لا يجتمع العشر و الخراج في ارض رجل مسلم* rivayetinin ise Serahsî'nin de belirttiği gibi hem merfu hem mürsel olarak geldiğini görmekteyiz. Rivayet Ebû Hanîfe – Hammâd – İbrahim en-Nehâî – Alkame - Abdullah b. Mesud – Hz. Peygamber (s.a.v.) isnadıyla merfu olarak gelmektedir.⁶⁰¹ Bu rivayetin Şa'bî ve İkrime'den mürsel olarak geldiği de nakledilmektedir.⁶⁰² Ehl-i hadisin bu rivayetin isnadıyla ilgili ciddî eleştirilerde bulunduğunu görmekteyiz. Zerkeşî (ö.794/1392), İbn Hibban'ın (ö.354/965) isnadında yer alan Yahya b.

⁵⁹⁷ Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, I, 323; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, IV, 143.

⁵⁹⁸ Mebsût, II, 208.

⁵⁹⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 207; Malik b. Enes, *Muvattâ*, I, 270; Abdurrezzâk, *Musannef*, IV, 136; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 376; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 400; Buhârî, *Sahih*, II, 126; İbn Mâce, *Sünen*, I, 581; Ebû Dâvûd, *Sünen*, II, 108; Tirmizî, *Sünen*, II, 24; Bezzâr, *Müsned*, XII, 229; Nesâî, *Sünen*, V, 41; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/36; Dârekutnî, *Sünen*, III, 44.

⁶⁰⁰ Tirmizî, *Sünen*, II, 25.

⁶⁰¹ Ebû Nuaym, *Müsnedü Ebî Hanîfe*, I, 81.

⁶⁰² İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 419; Yahya b. Âdem, *el-Kuraşî, el-Harâc*, I, 24; İbn Zenceveyh, *el-Emvâl*, I, 263.

Anbese'nin "metrûk, kezzâb, deccâl" biri olduğu, bu rivayetin Hz. Peygamber'in sözü olmadığı, uydurulduğu bilgisini vermekte, İbn Adiyy'in (ö.365/976) de *el-Kâmil*'inde Yahya b. Anbese'den başka bu hadisi rivayet edenin olmadığı, onun Ebû Hanîfe'den aldığı bu rivayeti Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ulaştırarak uydurduğu haberini aktarmaktadır.⁶⁰³ İbn Adiyy'in bu sözünden rivayetin aslı İbrahim en-Nehâi'ye ait maktu bir haber iken Yahya b. Anbese Hz. Peygambere bağlayarak uydurmada bulunduğunu ifade ettiğini anlıyoruz. Beyhakî (ö.458/1066), bu hadisin batıl olduğunu söylemekte,⁶⁰⁴ Mâverdî (ö.450/1058) ise zayıf demekle yetinmektedir.⁶⁰⁵

Görüldüğü gibi her iki tarafın konuyu ele alış biçimi ve yorumlaması farklılık arz etmektedir. İbn Ebî Leylâ ve İmam Şâfiî başta olmak üzere bu taife, haraç ve öşrûn konu ve neden olma açısından bakarak ikisinin bir birinden farklı olduğunu ve birleşmelerinde bir sıkıntı görmediklerini ileri sürmüşlerdir. Ayrıca vurgulanması gereken nokta, bu grubun haracı vergi olarak değil, yararlanma ücreti olarak değerlendirmeleridir. Hanefîler ise haraç ve öşrû bir tür vergi olarak görmekteler ve aynı araziden hem haracın, hem öşrûn birleşmeyeceğini, aynı arazide birden fazla yükümlülüğün bulunamayacağını savunmuşlardır. Kaynaklara baktığımızda bu meselede Hanefîlerin tek kaldıklarını görmekteyiz.

Bu iki taifen istinad ettikleri hadislerden Hanefîlerin gösterdikleri haberin isnadında ciddi problemin olduğunu anlamaktayız. İsnadıyla ilgili dikkat çeken bir nokta, isnadında yer alan Yahya b. Anbese'den başka Yahya b. Utbe ismini de görmekteyiz. Ebû Hanîfe'nin *Müsned*'inde bu rivayet Yahya b. Utbe – Ebû Hanîfe – Hammâd şeklinde geçmektedir. Bu ikisinin aynı şahıs olup olmadığını ise tespit edemedik.

⁶⁰³ İbnu'l-Cevzî, *et-Tehkîk fî Mesâilî'l-Hilâf*, II, 39; a.g.m., *el-Mevduât*, II, 151; Zerkeşi, *Şerhu Zerkeşi alâ Muhtasari Hirakî*, II, 483.

⁶⁰⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IV, 222.

⁶⁰⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, III, 252.

Hanefîlerin bu meselede halifelerin uygulamalarını esas aldıklarını anlıyoruz. Onlar halktan her hâl-ü kârda para almaya yatkın olmalarına rağmen Irak'taki fethedilen Sevâd arazisinden hem öşrü, hem haracı birlikte almadıklarına dayanmışlardır.

Serahsî, Şâfiî'yi hadisin zahirine göre amel ettiğini söyleyip tenkitte bulunduğu hadis olarak ما أخرجت الأرض ففيه العشر “*Arazinin çıkardığında öşür vardır*”⁶⁰⁶ haberini göstermektedir. Ancak Şâfiî kaynaklarında aynı anlamda, farklı metinde yukarıda geçen hadisin geçtiğini tespit ettik. Bu yüzden bu haberi esas aldık. Ancak Mebsût'ta geçen bu rivayetin de tahricini yapmaya çalıştık. Buna göre bu hadisi İbn Ebî Şeybe (ö.235/850) Ma'mer b. Süleyman er-Rakkî – Husayr – Mücahid isnadıyla mürsel olarak verirken, Ebû Yûsuf'un öğrencisi ve birçok âlimin çağdaşı olan Yahya b. Âdem (ö.203/818) ise *el-Harâc* isimli eserinde iki kanaldan Hasan b. Salih – Mansur - İbrahim en-Nehâî ve Hasan – Eş'as – Atâ şeklinde yine mürsel olarak zikrettiğini görmekteyiz.

3.2. Ortak Paylı Payın Bağış Yapılması Meselesi

Hanefîler ile Şâfiîler arasında ihtilaf teşkil eden bir diğer mesele, ortak paylı payın bağış yapılmasının geçerliliği konusudur. Hanefîlere göre paylaştırılmadan önce ortak paylı payın bağışlanması geçersiz kabul edilirken, İmam Şâfiî'ye göre böyle bir bağış geçerlidir.

Serahsî, Şâfiîlerin bu meselede delil olarak Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şu iki uygulamasına dayandıklarını söylemektedir:

1. Hz. Peygamber (s.a.v.) Medîne'ye göç ettikten sonra mescit yapılacak yeri belirledi. Ancak buranın Esad b. Zürene ile aynı soya mensup iki kişi arasında ortak olduğunu öğrendi. Esad b. Zürene buradaki payını

⁶⁰⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 371; Yahya b. Âdem el-Kuraşî, *el-Harâc*, I, 140.

Rasûlullah'a bağışladı. Ardından diğer iki ortak da kendi paylarını bağışladılar. Sonra da mescit yapıldı.⁶⁰⁷

2. Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisine bir yumak yün getirip: “Ben bunu devemin semerini dikmek için ganimet mallardan almıştım.” diyen birisine, أما نصيبى منها فهو لك “Benim bu yündeki payım senin olsun.”⁶⁰⁸ diye cevap vermişti.
3. Bu iki örnekle beraber Enes b. Mâlik’in ortak paylı malın bağışlanmasını caiz gördüğü ile ilgili rivayeti.

Şâfiî kaynaklarına baktığımızda bu meselede Serahsî’nin bahsettiği rivayetleri tespit edemedik. Bunun yerine Hz. Ömer’in Hayber savaşı sonrası satın aldığı yüz hisse üzerine yaptığı istişarede Hz. Peygamber (s.a.v.)’in: حَبَسَ الْأَصْلَ وَسَبَّلَ الثَّمَرَةَ “Arazinin aslını vakfet, gelirini/meyvesini de sadaka olarak ver.”⁶⁰⁹ rivayeti gösterilmektedir. Hz. Ömer daha sonra Hz. Peygamber (s.a.v.)’in bu emri üzerine ortak paylı olan (المشاع) hissesini bağışladığı bildirilmektedir.⁶¹⁰

Bağışı, malın mülkiyetini karşı tarafa geçiren bir akit olarak kabul eden Şâfiîler, satım sözleşmesinde olduğu gibi burada da ortak paylı malın bağışlanmasının geçerli olması gerektiğini savunurlar. Ayrıca paylaşılması mümkün olmayan mal türlerinde payın ortak olması bağışın geçerli olmasına engel değildir. Bunun dışında Şâfiîler bağışı, karşılıksız bir işlem olması bakımından ödünç verme ve vasiyete benzetirler. Vasiyetin, ölümünden sonra geçerli olacak şekilde yapılan bağış niteliğinde bir kullanım olduğu halde, malın paylı olması vasiyetin geçerli olmasına engel olmadığına göre hayatta iken

⁶⁰⁷ Abdurrezzâk, V, 384; Buhârî, *Sahih*, V, 60.

⁶⁰⁸ Abdurrezzâk, V, 182.

⁶⁰⁹ Şâfiî, *el-Müsned*, I, 308; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 268.

⁶¹⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 336; Şâfiî, *el-Ümm*, IV, 64-65; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, VII, 514-519; 534.

bağış yoluyla yapılan kullanımların da bu şekilde değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürerler. Aynı şekilde malın ortak paylı olması ödünç vermeye de engel değildir.⁶¹¹

Serahsî ise Râşid Halifeler'in icma'ına dayanarak bu görüşe itiraz etmektedir. Hanefilere göre ortak paylı malın bağışlanması için “malın paylaşılması” koşuldur. Halifeler Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman, bağışın geçerli olması için malın paylaşmış olmasını koşul koymuşlardır. Hz. Ali'nin de bu konuda: “Bir kimse mal paylaşılmadıkça onun üçte birini veya dörtte birini bağışlayamaz. Bu caiz değildir.” dediği rivayet edilmiştir.⁶¹²

Hanefiler, yapılan bağışın tamamlanması için malın teslimini de koşul koyarlar. Malın paylaşılması ise teslim almanın tamamlayıcı unsuru sayılmaktadır. Serahsî, bağışın satım sözleşmesinden, vasiyetten ve ödünç akdinden ayrı olduğunu ve benzemediğini söyler. Satım sözleşmesi ödemeye tâbi akitlerden olup mülkiyetin doğması için malın teslimi koşul değildir. Aynı şekilde vasiyette de mülkiyetin doğması için malın teslimi de, bunu tamamlayan unsurlar da koşul değildir. Ödünç akdine gelince, Serahsî bunun bir yönüyle karşılıksız olarak, bir yönüyle de ödemeye tâbi akitlere girdiğini, karşılıksız olarak yapılan akitlere benzemesi bakımından malın teslimi koşul iken, ödemeye tâbi akitlere benzemesi bakımından da malın paylaşılması koşul olmadığı şeklinde açıklamaktadır.⁶¹³

İmam Şâfiî'nin Abdullah b. Ömer b. Hafs el-Umerî – Nâfi' – Abdullah bin Ömer isnadıyla rivayet ettiği hadisi Buhârî (ö.256/870) Harun b. el-Eş'as – Ebû Saîd – Sahr b. Cüveyriye - Nâfi' – Abdullah bin Ömer senediyle rivayet etmekte ve metninde bazı ilavelerin bulunduğu görülmektedir. Serahsî, Meksûr'un vakıf bölümünde Buhârî (ö.256/870)'nin rivayet ettiği *“Malın* تَصَدَّقَ بِأَصْلِهِ، لَا يُبَاغَ وَلَا يُوهَبُ وَلَا يُورَثُ، وَلَكِنْ يُنْفَقُ ثَمَرُهُ

⁶¹¹ Şâfiî, *el-Ümm*, IV, 64-65; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, VII, 514-519; 534.

⁶¹² Serahsî, *Meksûr*, XII, 65; Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, I, 323.

⁶¹³ Serahsî, *Meksûr*, XII, 65-66.

kendisini satılmamak, bağışlanmamak ve mirasa da geçmemek üzere vakfet. Ürün uygun yerlere harcansın.”⁶¹⁴ hadisinden bahsetmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in, Hayber savaşı sonrası elde edilen ganimeti ashâbı arasında paylaşırması sonucu Hz. Ömer’e Sem’ denilen arazi düşer. Yüksek kalitede hurma yetiştirilen bu araziye, Hz. Ömer yoksullar ve muhtaç kimseler için harcanması amacıyla bağışta bulunur.⁶¹⁵ Serahsî, bu rivayetin Allah’a yaklaşmak amacıyla vakıf (bağış) yapmak isteyen kimsenin malının en değerlisini vermesi gerektiğine delil olduğunu ifade ederken, aynı rivayeti Şâfiî âlimleri ortak paylı payın bağışlanmasına delil göstermektedirler. Ayrıca her iki rivayette bazı farklılıklar görülmektedir. İmam Şâfiî’nin rivayetinde Hz. Ömer’in araziye satın aldığı ifade edilirken, Buhârî (ö.256/870)’nin rivayetinde taksim sonucu elde ettiği belirtilmektedir. Ayrıca İmam Şâfiî’nin rivayetinde dikkat çeken nokta, Hz. Ömer’in ortak olan araziden ‘yüz hisseye’ malik olması iken, bu ifade Buhârî’nin rivayetinde geçmemektedir.

Serahsî’nin icma’a dayanarak reddettiği hadislerle gelince, hadis kaynaklarından Esad b. Zürrare hadisinin Abdurrezzâk’ın *Musannef*’inde ve Buhârî’nin *Sahîh*’inde tespit ettik. Zührî’nin Urve b. Zubeyr’den naklettiği bu olay, her iki kaynakta da kısaca şöyle geçmektedir: Hz. Peygamber (s.a.v.) Medîne’ye geldiğinde mescit binası için araziye belirlemiş, bunun sahipleri olan Neccaroğullarından yetim olan iki gençten satın almak için pazarlık yapmış, onların bağış yapma isteklerini reddetmiş, on veya on iki dinara satın aldığına dair bilgi verilmektedir.⁶¹⁶ Serahsî kendisi de bu rivayet hakkında yaptığı yorumunda Vâkıdî’nin (ö.207/823) bu araziye Ebû Bekir’in on iki dinara satın aldığı bilgisini vermektedir. Hadis şârihlerinden el-Aynî (ö.855/1451) de Vâkıdî’nin bu bilgisini vermekte ve Hz. Peygamber (s.a.v.)’in bu araziye on dinara satın aldığını,

⁶¹⁴ Buhârî, *Sahîh*, IV, 10.

⁶¹⁵ Serahsî, *Mabsûrât*, XII, 31.

⁶¹⁶ Abdurrezzâk, *Musannef*, V, 384; Buhârî, *Sahîh*, V, 60.

ödemesini de Ebû Bekir'in üstlendiğini nakletmektedir.⁶¹⁷ Buna göre arazi bağışlanmamıştır.

Şafinin gösterdiği ikinci hadise gelince, İbn Cüreyc – İbn Ebî Necîh – Mücahid senediyle olan bu rivayeti sadece Abdurrezzak'ın *Musannef*'inde tespit edebildik.⁶¹⁸

İmam Şâfiî'nin delil olarak gösterdiği Enes b. Mâlik'in rivayetine gelince, Abdulvaris – Ebî Tayyâh – Enes b. Malik isnadıyla birçok kaynakta geçen bu rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Medine'ye geldiğinde mescit yapılacak araziye Neccaroğullarından satmalarını istediği, ancak onlar araziye bağışladıkları anlatılır.⁶¹⁹

Sahîhü'l-Buhârî'nin şârihlerinden İbn Receb el-Bağdâdî (ö.795/1393), bu iki rivayetten Enes b. Mâlik'in rivayetinin daha doğru olduğunu, Vakidî'nin Ma'mer – Zührî senediyle mürsel olarak gelen rivayetinin ise zayıf olduğunu bildirmektedir.⁶²⁰

Görüldüğü gibi Hanefîler, bu rivayetleri halifelerin icma'ına istinad ederek reddetmişlerdir. Serahsî, Esad b. Zürrare rivayeti hakkında yaptığı yorumunda, arazinin Hz. Peygamber (s.a.v.)'e bağışlanmış olduğu sabit olsa bile Esad b. Zürrare'nin kendi payını bağışlamış ancak teslim etmemiş olma ihtimalinin bulunduğunu, ortakları da kendi paylarını bağışladıktan sonra hep beraber teslim etmiş olabilmelerinden bahsetmektedir. İplik yumağı ile ilgili hadiste geçen ifadeye gelince Serahsî, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bu ifadeyi “ganimet mallarının çalınmasını yasaklamada mübalağa için” söylediğini, çünkü ganimet mallarının paylaştırılmadan önce bu

⁶¹⁷ Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IV, 177.

⁶¹⁸ Abdurrezzâk, *Musannef*, V, 182.

⁶¹⁹ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, III, 558; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 60; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XX, 430; Buhârî, *Sahih*, III, 20; Müslim, *Sahih*, I, 373; İbn Mâce, *Sünen*, I, 245; Ebû Davûd, *Sünen*, I, 123; Nesâî, *Sünen*, II, 39; İbn Hüzeyme, *Sahih*, II, 5; İbn Hibban, *Sahih*, VI, 97; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 614.

⁶²⁰ İbn Receb el-Bağdâdî, *Fethu'l-Bârî*, III, 207.

ganimete hak sahibi olan savaşçıların hiçbirinin hangi payın kendisine düşeceği belli olmadığından kendi paylarını bağışlayamayacaklarını belirtmektedir.⁶²¹

3.3. Kadının Diyetinin Miktarı Meselesi

Serahsî, kadının öldürülmesi veya yaralanması halinde, ödenmesi gereken diyet miktarının erkeğe kıyasla ne kadar olduğu ile ilgili ihtilafa yer verir ve Hanefilerin bu konuda Hz. Ali'nin görüşünü benimsediklerini söyler. Buna göre kadının canda ve ondan daha azındaki diyet miktarı, erkeğin diyetinin yarısıdır.⁶²² Hanefiler bununla birlikte Hz. Ömer'in ve İbn Mes'ûd'un rivayetlerini de hüccet olarak icmaya dayanırlar. Ancak İbn Mes'ûd müdihada⁶²³ ve dişte kadının erkekle eşit olduğu, bunun dışındaki yaralamalarda ise erkeğin diyetinin yarısı kadar olduğunu belirterek ufak ayırırda bulunmuştur. Zeyd b. Sabit'in ise kadının diyetin üçte biri kadarında ve yarısı kadarında erkeğe denk olduğu şeklinde iki görüş aktarılmaktadır.⁶²⁴

İmam Şâfiî (ö.204/820) ise kadının, diyetin üçte biri kadarında erkeğe denk olduğu görüşünü almış ve delil olarak şu rivayetlere dayanmıştır:

- Süfyan es-Sevrî'nin Rabia'dan aktardığına göre Rabia ile Saîd b. Müseyyeb arasında şöyle bir konuşma geçer: “Rabia, bir kadının parmağını kesen kişi için ne dersin diye sorduğunda, İbn Müseyyeb on deve vermesi gerektiğini cevaplar. Peki, iki parmağını keserse? Yirmi deve. Üç parmağını keserse? Otuz deve. Dört parmağını keserse? Yirmi deve vermesi gerekir. Bunun üzerine Rabia ‘Sübhanallah! Acısı artınca, musibeti şiddetlenince diyeti azalıyor’ demiş. İbn Müseyyeb ‘ Sen bedevî misin?’ diye sorduğunda, o da

⁶²¹ Serahsî, *Mebsût*, XII, 66.

⁶²² Abdurrezzâk, *Musannef*, IX, 396; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 411; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III, 245.

⁶²³ Kafa kemiğinin üstündeki zarın yırtılıp kemiğin meydana çıkması.

⁶²⁴ Şeybânî, *el-Asl*, IV, 452; Mebsût, XXVI, 79; Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, III, 113-114; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, VII, 254.

‘Hayır, bilakis doğrusunu öğrenmek isteyen, fetva soran cahil bir kimseyim’ der. Bunun üzerine o, ‘Bu sünnettir’ demiştir.”⁶²⁵

- Hz. Peygamber (s.a.v.) ثُعَالِدُ الْمَرْأَةُ الرَّجُلَ إِلَى ثُلُثِ الدِّيَةِ “Diyetin içte birine kadar kadın erkeğe denktir.”⁶²⁶ buyurmuştur. Bu hadis, Amr b. Şuayb ve İkrime’den mürsel olarak rivayet edilmiştir. Nesâî, bu rivayeti merfu olarak Amr b. Şuayb – Babası – Dedesi – Hz. Peygamber (s.a.v.) zinciriyle vermekte ve isnadında yer alan İsmail b. Ayyaş’ın zayıf biri olduğu bilgisini nakletmektedir.⁶²⁷

Şâfiî mezhebinin önemli isimlerinden Mâverdî (ö.450/1058), Şâfiî’nin bu görüşünün, onun kadîm görüşlerinden olduğunu, sonraki görüşüne göre kadının organ diyetinin, erkeğin diyetinin yarısı olduğu görüşünü savunduğunu söylemektedir. Şâfiî, *el-Ümm* eserinde bu konuyu ele almış ve Hz. Ömer ve Ali’den “Kadının canda ve daha azındaki diyet miktarı, erkeğin diyetinin yarısıdır.” sözünü naklederek, ikisinin bu konuda birleştiklerini, buna kıyasen diğer organ diyetlerinde de erkeğin diyetinin yarısı kadar olduğunu ifade etmiştir.⁶²⁸ Onun bu sözü Hanefilerle aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır.

Serahsî, Rabia’nın sözlerini esas alarak Sevrî’nin rivayetine itiraz etmektedir. Eğer kadının üç parmağının kesilmesi ile otuz deve gerekseydi, dördüncünün kesilmesi durumunda verilmesi gereken diyet on deve düşmezdi diyerek sözünü şöyle devam eder: “Çünkü diyetin gerekliliği konusunda kesmenin etkisi, organ diyetini düşürmekte değil, gerekli kılmakta etkili olur. Üstelik kadının canının diyetinin, erkeğin canının diyetinin yarısı olduğunda icma vardır. Çünkü organların bedeli cana tabidirler. Başka bir hükme

⁶²⁵ Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, II, 860; Abdurrezzâk, *Musannef*, IX, 396; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 451; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, VIII, 168.

⁶²⁶ Abdurrezzâk, *Musannef*, IX, 396; Nesâî, *Kasâme*, VI, 357.

⁶²⁷ Nesâî, *Kasâme*, VI, 357.

⁶²⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 329; Mâverdî, *el-Hâvi’l-Kebîr*, XII, 290-291.

bağlayarak onu ayrı tutmadıkça, organların hükmü de canın hükmü gibi alınmalı ve cana tabi tutulmalıdır.”⁶²⁹

Rabia'nın rivayetindeki İbn Müseyyeb'in 'o sünnettir' sözü mezheplere göre farklı farklı yorumlanmıştır. Serahsî bu sözden kastedilenin Hz. Peygamber (s.a.v.)'in değil de, Zeyd b. Sabit'in sünneti olduğunu söyler. Zira sahabenin önde gelenlerinin bunun aksine fetva verdiklerini ifade etmektedir.⁶³⁰ Şâfiî ise sünnetten amaç, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in veya ashabının genelinin sünneti kastedildiğini, bununla birlikte Zeyd b. Sâbit'in sözünün de kendi re'yi olmadığını belirtir, İbn Müseyyeb'in anlattıklarının ise ilm-i ittibâ dışında kıyasa ve diyete muhalif olduğu için sünnet olamayacağını söylemektedir.⁶³¹ Mâverî ise sünnetten amaç, Amr b. Şuayb'ın rivayeti kastedildiğini,⁶³² Mâlikî olan İbn Abdilber 'Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünneti',⁶³³ el-Bâcî ise 'Ehl-i Medîne'nin sünneti' kastedildiğini belirtmişlerdir.⁶³⁴

Öne sürülen rivayetlerin sıhhatlerine gelince, Serahsî, Rabia'dan rivayet edilen haberin nadir olduğunu belirtmiş ve her akıl sahibinin aklının yadırgadığı böyle bir hükmün, şaz ve nadir bir hadis ile ispat edilemeyeceğini söyleyerek tenkit etmiştir.⁶³⁵ Ancak hadis kaynaklarında bu rivayetle ilgili hiçbir olumsuz bilgi bulamadığımızı da belirtmek istiyoruz.

Hanefîlerin esas aldıkları Hz. Ali'nin rivayetini ise Beyhakî (ö.458/1066) İbrahim en-Nehâî kanalıyla naklederek onun munkatı' olduğunu, el-Bâcî ise bu rivayetin isnadının zayıf olduğu bilgisini vermişlerdir.⁶³⁶

⁶²⁹ Serahsî, *Mebsût*, XXVI, 79.

⁶³⁰ Serahsî, *Mebsût*, XXVI, 79.

⁶³¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 7, 329.

⁶³² Mâverî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XII, 291.

⁶³³ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, VIII, 65.

⁶³⁴ Bâcî, *el-Munteka Şerhu'l-Muvattâ*, VII, 78.

⁶³⁵ Serahsî, *Mebsût*, XXVI, 79.

⁶³⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII, 166; Bâcî, *el-Munteka*, VII, 78.

4. AKLA AYKIRI BULARAK TENKİT ETTİĞİ HADİSLER

Akıl, insana mahsus bir meleke olup, onu diğer canlılardan ayıran bir özelliktir. Aklın sayesinde insan, iyiyi kötüden, faydayı zarardan, hakkı bâtıldan ayırabilme gücüne sahiptir. Kur'ân'î Kerim'de de aklın önemini vurgulayan birçok ayet bulunmaktadır. Hadisleri akla arz etme konusu çok tartışmalı olmakla beraber, kriter olan aklın “akl-ı selîm” olması önemli hususlardandır.⁶³⁷ Serahsî'nin akla, mantığa uygun görmeyerek tenkit ettiği bazı hadisler bulunmaktadır.

4.1. Ergenlikte Yaş Sınırı Meselesi

Serahsî, ergenlik çağına ermemiş çocuğun boşaması konusunu işlerken, ergenliğin yaş sınırına değinmektedir. Bir çocuğun ergenliğe geçişinin belirti ve belli bir yaşa ulaşmak şeklinde iki ayrı yolla olduğunu söylemekte ve erkek çocukta bu belirti, ihtilam olmakla meninin gelmesi iken kız çocuğunda ise hayızın görülmesidir. Ergenlik çağına geçiş süresinin en erkeni ise erkek çocukta 12, kız çocuğunda 9 yaştır. Çocuğun belli bir yaşa ulaşması ile ergen olması hususlarına gelince, bu konuda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hanîfe bu yaşı kız çocukta 17, erkek çocukta ise 18/19 olarak belirlediği kaydedilir.⁶³⁸

Ebû Yûsuf, Muhammed ve İmam Şâfiî ise bu yaşı İbn Ömer'in rivayetine istinad ederek erkek ve kız çocukta 15 olarak takdir etmişlerdir. İbn Ömer'in hadisi şöyle geçmektedir: عرضت على رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يوم احد وأنا ابن اربع عشرة سنة فردني ثم عرضت Uhud savaşında 14 yaşında iken Rasûlüllah'a savaşa katılmayı teklif ettim. Beni reddetti. Sonra Hendek savaşında 15 yaşında iken

⁶³⁷ Selahattin Polat, *Metin Tenkidi*, s.308, MÜİF yayınları, İstanbul 2015.

⁶³⁸ Serahsî, *Mebûsât*, VI, 53-54; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, VI, 172.

savaşa katılmayı teklif ettim. Bana izin verdi.”⁶³⁹ Nâfî’in anlattığına göre dönemin halifesi Abdülaziz bu hadisi öğrenince, bu yaşı ergen olanla olmayanı ayıran bir ölçü yapmış, ordu komutanlarına da bir yazıyla bildirmiştir.⁶⁴⁰

Serahsî ise bu hadisin geçerli bir delil olamayacağını söylemektedir. Çünkü ona göre Hz. Peygamber (s.a.v.) İbn Ömer’e ergin olduğuna hükmettiğinden değil, onu güçlü ve savaşa elverişli bulduğundan dolayı izin verdiğini söylemektedir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.)’in çocuklardan savaşa elverişli olanlara izin verdiğine dair rivayetlerin de bulunduğu bahsetmektedir.⁶⁴¹

Serahsî’nin yaptığı bu izahlarından onun Ebû Hanîfe’nin görüşünü desteklediği anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe’ye göre kız ve erkek çocukta kesin olarak bilinen küçüklük niteliğinin kalkması için kesin delilin bulunması gerekir. İhtilaf bulunan bir konuda ise kesinlikten bahsedilemez.⁶⁴² Ebû Hanîfe’nin 17 ve 18/19 rakamlarına nasıl vardığını ise Serahsî şöyle açıklamaktadır: “En erken ergenliğe geçiş süresi olan 12’ye, çocukluğun ilk dönemi olan 7, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in مروهم بالصلاة إذا بلغوا سبعا “Onlara yedi yaşına geldiklerinde namazı emrediniz.”⁶⁴³ hadisine binaen ilave edilmiştir”. Serahsî, Allahü Teâlâ’nın وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا “Yusuf ergenlik çağına erişince ona (isâbetle) hükmetme (yeteneği) ve ilim verdik.”⁶⁴⁴ âyetini yorumlarken tefsircilerin hiç biri 18 yaştan daha azını söylemediklerini, buna istinaden de kız çocuklarının hızlı geliştiği dikkate alınarak bir yıl eksiltip 17 yaş takdir edildiğini ifade etmektedir.⁶⁴⁵

⁶³⁹ Abdurrezzak, *Musannef*, V, 310; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 12; Buhârî, Şehadet, III, 177; Müslim, İmâre, III, 1868; İbn Mâce, Hudûd, II, 850; Ebû Avvâne, *Müstahrec*, IV, 195; Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, III, 217; İbn Hibbân, *Sahih*, XI, 29; Dârekutnî, Siyer, V, 203; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, VI, 92.

⁶⁴⁰ İbn Ebî Şeybe, *Kitâbü’r-Red Alâ Ebî Hanîfe*, VII, 277; Buhârî, Şehadet, III, 177; İbn Mâce, Hudûd, II, 850; Ebû Avvâne, *Müstahrec*, IV, 195.

⁶⁴¹ Serahsî, *Mabsût*, VI, 53-54.

⁶⁴² Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi*, VI, 172.

⁶⁴³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 208; Ahmed b. Hanbel, *Müsneid*, XI, 285; İbn Huzeyme, *Sahih*, II, 102; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 311.

⁶⁴⁴ Yusuf, 12/22.

⁶⁴⁵ Serahsî, *Mabsût*, VI, 53-54.

Müslüman toplumlarında özellikle kız çocukları için uygulana gelen ergenlik çağının yaş sınırı hep eleştiri konusu olmuştur. Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımı, kız çocuklarının belli bir yaşa ulaşmasıyla (9 yaş) onların bâlig olduğuna, dolayısıyla gelin olmaya hazır gözüyle bakılan anlayışın aslında yersiz ve mantıksız olduğunu göstermektedir.

4.2. Mal Sahibinin Davasını Geri Çekmesi Meselesi

Serahsî, hâkimin elin kesilmesi hükmünü verdikten sonra malı çalınanın, malını hırsıza bağışladığı veya sattığı durumda Ebû Hanife (ö.150/767) ve İmam Muhammed'in (ö.189/805) dava sona erdiği için cezanın düşeceği görüşünde olduklarını bildirmektedir. Ebû Yûsuf ve İmam Şâfiî ise hüküm verildikten sonra yapılan bu tür işlemlerin geçersiz olduğunu belirterek el kesme cezasının düşmeyeceğini savunmuşlardır.

Ebû Yûsuf (ö.182/798) ve İmam Şâfiî (ö.204/820) görüşlerine delil olarak Safvan hadisini göstermişlerdir: “Safvan, Mescid-i Nebevî’de kaftanını başının altına koyup uyuyorken, hırsız gelip kaftanını çalar, Safvan da peşinden gidip yakalar ve Hz. Peygamber (s.a.v.)’e getirir. O da hırsızın elinin kesilmesine hükmedince Safvan: *“Onun elini benim kaftanımı çaldığı için mi kesiyorsun? Ben onu ona bağışladım.”* deyince, Hz. Peygamber (s.a.v.) *هَلَا قَبْلَ أَنْ تَأْتِيَنِي بِهِ* *“Onu bana getirmeden bağışlasaydın ya!”* diye cevap verir.”⁶⁴⁶ Bu rivayet, hüküm verildikten sonra yapılan bağışın el kesme cezasını düşürmediğini göstermektedir.

Safvan hadisini Hâkim (ö.405/1014), Amr b. Dînâr - Tâvûs - İbn Abbas senediyle vermekte ve sahih olduğunu söylemekte,⁶⁴⁷ muhakkik Şuayb Arnavut (ö.2016)

⁶⁴⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 307; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXXV, 607; Ebû Dâvûd, *Hudud*, IV, 138; Nesâî, *Kat’i’s-Sarik*, VIII, 68; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 422; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, VIII, 49.

⁶⁴⁷ Hâkim *el-Müstedrek*, IV, 422.

ise tahkikini yaptığı Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde Safvan b. Abdillâh – Babası – Safvan b. Ümeyye senedinin zayıf olduğu notunu düşmektedir.⁶⁴⁸

Ebû Yûsuf (ö.182/798) ve İmam Şâfiî (ö.204/820), el kesme cezasının sırf Allahu Teâlâ'nın hakkı olan bir ceza türü olduğundan suçun kesinleşmesiyle gerekli olur, çalınan mal üzerinde sonradan oluşan sahipliğin ise cezanın uygulanmasına engel olmadığı görüşündedirler. Çünkü el kesmenin gerekmesi, hırsızlık anındaki sahiplik ve dokunulmazlıktan dolayıdır. Bağış yapmanın mahkemeye çıkmadan önce olması durumunda malı çalınanın hakkı sona ermiş olur ve hâkimin önünde hırsızlık suçu ortaya çıkmaz. Mahkemeye çıktıktan sonraki durumda ise hırsızlık suçu hâkimin önünde ortaya çıkmış olup, el kesme cezası Allahu Teâlâ'nın hakkı olarak uygulama imkânı bulmuş olur.⁶⁴⁹

Serahsî, Ebû Yûsuf ve İmam Şâfiî'nin bu görüşlerine şu aklî izahla karşı çıkmaktadır: “Hırsızın, çaldığı mal üzerinde sahipliğinin bulunmaması, el kesmenin gerekmesi için koşuldur. El kesmenin gerekmesi için koşul olan şeyin, ceza uygulanıncaya kadar varlığını sürdürmesi gerekir. Çünkü hüküm verildikten sonra henüz ceza uygulanmadan ortaya çıkan engel, suçun kendisi ile eş zamanlı gerçekleşmiş gibidir. Tanıkların körlüğü, dilsizliği, dinden çıkması ve büyük günah işlemesi durumları bunu gösterir.”⁶⁵⁰

Serahsî, el kesmenin gerekmesini, çalınan malın kendisinden dolayı olduğunu söyler. Burada oluşan sahiplik ise her ne kadar sonradan olsa da, hırsızlığın gerçekleştiği malın üzerinde oluşmuştur. Nitekim malı çalınanın, malın hırsıza ait olduğunu ikrar etmesiyle veya hırsızın o malın kendine ait olduğunu tanıklık yoluyla kanıtlamasıyla oluşan sahiplikte de aynı şekilde el kesilmez. Mal aynı olup sahiplik

⁶⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXXV/607.

⁶⁴⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, VI/160; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XIII, 268; 302.

⁶⁵⁰ Serahsî, *Mebûsât*, IX, 187.

değiştğinde de hüküm böyle olmalıdır. Ayrıca bağışın davayı kestiğini, çünkü mal sahibinin malı hırsıza bağışlamak için dava açmadığını eklemektedir.

Safvan hadisine gelince Serahsî bu hadisi reddetmemekte ve özel bir durumu anlattığını, genel bir hüküm içermediğini söylemekte, farklı rivayetlerinin bulunduğu da dikkat çekmektedir. Ona göre hadiste geçen Hz. Peygamber (s.a.v.)’in “...bağışlasaydın ya!” sözü, “iğşa etmeseydin” anlamında söylenmiştir. Ayrıca Safvan’ın kaftanı bağışlamasından sonra Hz. Peygamber (s.a.v.)’in hırsızın elini kestiğine dair meşhur bir rivayet yoktur. Serahsî, böyle bir rivayet bulunsa bile, ancak hırsızın yapılan bağışı kabul etmediği durumda elinin kesilebileceğini ifade etmektedir.⁶⁵¹

4.3. Borçlu Olarak Ölen Birinin Borcuna Kefil Olma Meselesi

Serahsî, borçlu olarak ve arkasında bir şey bırakmadan ölen birine, oğlunun veya yabancı birinin borcuna kefil olmasının geçerliliği konusunda Ebû Hanîfe ve İmameyn arasında ihtilaf bulunduğu bahsetmektedir. Ebû Hanîfe böyle bir kefaletin geçersiz olduğu görüşünderken, İmameyn ve onlarla beraber İmam Şâfiî geçerli olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Bu üç imam kendi görüşlerini şu iki rivayete dayandırmışlardır: “*Rasûlullah’a namazını kılması için Ensâr’dan birisinin cenazesi getirildi. ‘Rasûlullah; arkadaşınızın borcu var mı?’ diye sordu. ‘Evet, iki dirhem /dinar’ diye cevap verdiler. Bunun üzerine Peygamber صَلَّى عَلَىٰ صَاحِبَيْكُمْ ‘Arkadaşınızın cenaze namazını kılınız’ buyurdu (kendisi kılmak istemedi). Ebû Katâde; ‘Yâ Rasûlallah! Bu iki dirhem veya dinarı ben*

⁶⁵¹ Serahsî, *Mabsût*, IX, 187-188.

üstleniyorum' deyince, Rasûlullah, cenazenin namazını kıldırdı. Bir başka rivayette de, bu sözü söyleyen Ali'dir."⁶⁵²

Abdülhamid b. Ebû Ümeyye'den nakledilen rivayete göre, Ensardan olan biri arkadaşlarına şöyle demiştir: "Sizden borçsuz ölmeye gücü yeten, borçsuz ölsün. Çünkü ben tanık oldum ki, Resûlullah'a bir cenaze getirildiğinde, 'Arkadaşınızın borcu var mı?' diye sordu. Sahabîler; 'Evet' diye cevap verince, Peygamber: 'O kabrinde borcu karşılığı rehinken, benim ona namaz kılmam size yarar vermez.' buyurdular. Daha sonra Peygamber *فمن ضمنه فصليت عليه* 'İçinizden biri ona kefil olursa, kalkar namazını kıldırırım' buyurdu."⁶⁵³

Bu iki rivayet, borcun ödenmesi için geride para bırakmadan ölen kimseye kefil olmanın geçerli olduğunu açıkça göstermektedir. İmam Şâfiî ve İmameyn, asıl olarak 'borcun ödenmesini' almışlar ve borçlu hayattayken nasıl böyle bir kefillik geçerli ise, vefatından sonra da geçerli olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Kişi hayattayken ödenmesi gereken borç, ödenerek, ibra edilerek veya borcun nedeni olan akdin bozulmasıyla düşer ki, ölümle bunlardan hiçbirisi meydana gelmez. Kişi öldükten sonra da kul borcu sorumluluğu hükmen üzerinde devam eder. Borç verenin borcunu isteme hakkı da, ölenin üzerinde hak olarak devam eder. Kefillik akdi ise dünyevî bir hakkı yerine getirmek için yapılır.⁶⁵⁴

Serahsî, bu iki rivayetin delil olamayacağını söyleyerek reddetmekte ve Ebû Hanîfe'nin açıklamalarına yer vermektedir. Ebû Hanîfe'ye göre borçlunun ölümüyle, ondan borç isteme hakkı kayba uğramıştır. Bir hakkın var olması için, borcun bağlı

⁶⁵² Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, III, 253; Abdurrezzâk, *Musannef*, VIII, 290; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 49; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVII, 232; Ebû Dâvûd, *Buyû'*, III, 247; Tirmizî, *Cenâiz*, III, 373; Nesâî, *Cenâiz*, IV, 65; Dârekutnî, *Buyû'*, III, 466; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 121.

⁶⁵³ Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, *Müsned*, VII, 239; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, V, 258; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 126.

⁶⁵⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 125; Müzenî, *Muhtasar*, VIII, 206; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, VI, 432; Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, II, 149-150; Mebsût, XX, 110.

olduğu yer olan kişinin zimmetinin devam etmesi gerekir. Kişinin ölümüyle ise borçlanma durumu sona ermekte, hak düşmektedir. Hakkın bağlanacağı yer kalmadığı için, dünya ile ilgili hükümlerde zimmet sona erer, ancak ahiretle ilgili hükümlerde ise zimmet devam eder. Kefillik ise yiten borçlar için değil, devam eden borçlar için geçerlidir. Serahsî, kefilin burada, borçlu üzerinde bulunan borcu kendisinden istenmesini üstlendiğini, yoksa borcu kendi zimmetinde üstlenmediğini belirtmektedir. Borçlunun dünya ile ilgili hükümlerde zimmetinde herhangi bir şey kalmadığına göre, kefillik de artık geçerli değildir.⁶⁵⁵ Serahsî, kefaletin, kişinin borcunun kefilli bir borç olması durumunda geçerli olacağını söylemektedir. Bu durumda kefilin zimmeti, ölen kişinin zimmetinin yerini alır, zorunlu durumlarda borç kefilin zimmetine geçer.⁶⁵⁶

Hiz. Peygamber (s.a.v.)’den nakledilen hadise gelince, Serahsî bu rivayeti Ebû Katâde’nin veya Hiz. Ali’nin daha önce var olan kefilliği ikrar etmiş ya da kefillik için değil vaad için söylemiş olmalarının mümkün olduğunu söylemektedir. Rivayetin devamında geçtiğine göre Hiz. Peygamber (s.a.v.), zaman zaman Hiz. Ali’ye “İki dinar borç ne oldu?” diye sorardı. Hiz. Ali bir gün onları ödediğini söyleyince, Hiz. Peygamber (s.a.v.) الآن بردت عليه جلدته “Şimdi gönlü serinledi, vücudu huzur buldu”⁶⁵⁷ demiştir. Serahsî, Hiz. Peygamber (s.a.v.)’in, ölen kimsenin borcunun ödenme konusunu çözmek için getirilen cenazenin namazını kılmaya yanaşmadığını, onların vaadiyle meselenin çözüldüğünü ve namazı kıldırıldığını anlatmaktadır. Rivayette Hiz. Peygamber (s.a.v.)’in borcu ödemeye zorlamadığı anlaşılmakta, buradan da bunun bir kefillik değil, bağış vaadi olmasının daha kuvvetli olduğu ortaya çıkmaktadır.⁶⁵⁸

⁶⁵⁵ Serahsî, *Mabsût*, XX, 109.

⁶⁵⁶ Serahsî, *Mabsût*, XX, 110.

⁶⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXII, 406; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 122.

⁶⁵⁸ Serahsî, *Mabsût*, XX, 110.

Hadis kaynaklarında, Tirmizî (ö.279/892)'nin Ebû Katâde hadisine hasen-sahih hükmünü verdiği görülmektedir.⁶⁵⁹ Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inin tahkikini yapan Elbânî de bu rivayetin isnadının sahih, râvîlerinin sika olduğunu belirtmektedir.⁶⁶⁰

İmameyn ve Şâfiî'nin istinad ettikleri diğer rivayete gelince, Serahsî bunun şâz olduğunu söyleyerek reddetmektedir. Ayrıca iflas etmiş, borçlu olarak ölen birinin cenaze namazının kılınmasının caiz olduğunda icma bulunduğunu, bunun aksini söyleyen hükmün ise kaldırıldığını belirtmektedir.⁶⁶¹

Serahsî'nin şâz dediği rivayeti, Taberânî, Enes b. Malik'ten bir tek bu isnadla rivayet edildiği ve isnadında yer alan İsa b. Sadaka'nın tek kaldığı bilgisini vermekte, muhakkik Hüseyin Selim Esed de isnadının zayıf olduğunu bildirmektedir.⁶⁶²

4.4. Babanın Çocuğuna Yaptığı Bağıştan Vazgeçmesi Meselesi

Hanefîler ile Şâfiîler arasında ihtilaf teşkil eden bir diğer mesele, babanın çocuğuna yaptığı bağıştan vazgeçmesi konusudur. Hanefîler, böyle bir durumda babanın yaptığı bağışından vazgeçme hakkının olmadığını savunurlarken, Şâfiîler vazgeçme hakkının bulunduğunu iddia etmişlerdir.

Şâfiîler, kendi görüşlerine Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şu hadisini delil olarak göstermişlerdir:

“Babanın çocuğuna hibe ettiği hariç, hibe eden kimse hibe ettiği şeyi geri isteyemez.”⁶⁶³ Olumsuz cümleden sonra gelen istisna (إِلَّا) edatı olumluluk ifade eder, haramlık bildiren cümleden sonra gelen istisna edatı da

⁶⁵⁹ Tirmizî, *Cenâiz*, III, 373.

⁶⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVII/232.

⁶⁶¹ Serahsî, *Mebsût*, XX, 110-111.

⁶⁶² Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, *Müsned*, VII, 239.

⁶⁶³ Şâfiî, *Müsned*, I, 174; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 26; İbn Mâce, *Hibât*, II, 795; Ebû Dâvûd, *Buyû'*, III, 291; Tirmizî, *Hibe*, IV, 5; Nesâî, *Hibe*, VI, 265; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XIII, 62; İbn Hibbân, *Sahih*, XI, 524; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XII, 396; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 53; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 298.

mubahlık ifade eder. Buna göre rivayette babanın bağışından dönme hakkına sahip olduğu belirtilmektedir.⁶⁶⁴

Amr b. Şuayb – Tâvûs - İbn Abbas ve İbn Ömer'den merfu olarak gelen bu haber, *Sünen-i Erba'a*'da zikredilmekte, isnadı sahih, ricâli sikadır.

Bununla birlikte Şâfiî ulemâsı Numan b. Beşir'den nakledilen şu olayı da delil olarak göstermektedirler: *Numan b Beşir yedi yaşlarında iken babası ona bir köle bağışlamış, ancak annesi bu olaya Rasûlüllah'ı tanık tutmadıkça razı olmayacağını belirtince, babası oğlu Numan'ı omzuna alarak Hz. Peygamber (s.a.v.)'e gelir, O da bu çocuktan başka çocuklarının olup olmadığını sormuş, olumlu cevap verilince, onlara da aynı şekilde bağış yapıp yapmadığını sormuş, bu sefer olumsuz cevap verilince 'O zaman bu haksızlıktır, biz ise haksızlığa tanık olamayız. Sen malını elinde tut' der. Daha sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) ona yaptığı bağıştan vazgeçmesini emretmiştir.*⁶⁶⁵

Şâfiîlere göre çocuk, babanın bir kazancıdır ve kendi elde ettiği bir kazancı yine kendi kazancı olan çocuğuna bağışlamaktadır. Bu durumda bağış yapılan kişi ile bağış konusu mal kendi kazancından olduğundan mülkiyetinden ayrılmamış olmaktadır. Bu bakımdan kölesine bağışta bulunması durumunda olduğu gibi babanın bağıştan vazgeçme hakkı bulunmaktadır.⁶⁶⁶

Serahsî, Şâfiîlerin bu görüşünü aklî delillere başvurarak tenkit etmektedir. Ona göre mahrem olan bir akrabaya bağış yapıldığı zaman hem mülkiyet hem akit tamamlanmış olup artık vazgeçme yetkisi olmaz. Çünkü burada bağış yapmaktan kastedilen amaç, akrabalık ilişkilerini güçlendirmektir. Bağıştan vazgeçmek ise akrabalık ilişkilerini koparabilir. Ayrıca çocuğun babanın kazancı olması da durumu

⁶⁶⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, VII, 546.

⁶⁶⁵ Şâfiî, *Müsned*, I, 174; Abdurrezzâk, *Musannef*, IX, 97; Ebû Avvâne, *Müstahrec*, III, 455; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XXI, 81.

⁶⁶⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, VII, 546.

değiştirmemektedir. Çünkü kendi kazancı olan mükatep kölesine veya özgür kıldığı kölesine bağışta bulunduğu zaman da mülkiyetinde olmadıkları için bundan vazgeçemez. Baba ve oğlunun durumu da aynı şekildedir.⁶⁶⁷

Serahsî “*Ancak babanın oğluna yaptığı bağış bu hükmün dışındadır*” hadisini farklı yorumlamakta ve bu konuya delil olarak görmemektedir. Rivayette geçen “baba hariç” ifadesindeki istisna edatının Şâfiîlerin aksine, olumsuzluk edatı olan “lâ” anlamında kullanıldığını ve “*Baba da bağıştan dönemez*” şeklinde yorumlamakta, buna Kur’ân-ı Kerim’den de örnekler vermektedir.⁶⁶⁸

Şâfiîlerin istinad ettikleri Numan b. Beşîr rivayetine gelince, Serahsî hadiste geçen “ben yedi yaşlarında iken” ve “bunun üzerine babam omzuna alarak” gibi lafızların meşhur hadis kitaplarında geçmediğini söylemekte ve bunu iki şekilde yorumlamaktadır:

1) Numan b. Beşîr’in ergenlik çağına girmiş olması ve babasının ona bağışlamış olduğu köleyi ona teslim etmemiş olması. Böyle bir durumda babanın bağıştan dönme hakkı vardır.

2) Numan b. Beşîr’in küçük çocuk olması ve babasının bağış işini Hz. Peygamber (s.a.v.)’e havale etmiş olması. Bu durumda Hz. Peygamber (s.a.v.) uygun gördüğü vakit baba bağışını yapacaktır.⁶⁶⁹

Numan b. Beşîr’in naklettiği rivayeti Ebû Nuaym (ö.430/1038) garib olduğunu söylemekte ve senedinde yer alan Avn b. Abdillâh’tan İbn Cüreyc’ten başka kimsenin rivayet etmediği notunu düşmektedir.⁶⁷⁰

⁶⁶⁷ Serahsî, *Mabsût*, XII, 55.

⁶⁶⁸ Bakara, 2/150; Nisa, 4/92.

⁶⁶⁹ Serahsî, *Mabsût*, XII, 55-56.

⁶⁷⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü ’l-Evliyâ va Tabakâtü ’l-Esfyâ*, IV, 270.

4.5. Nesebin Tespitinde Uzman Görüşünün Etkisi Meselesi

Ebû Hanîfe'ye göre iki efendinin bir köle hakkında, kendi köle ve cariyesinden doğduğunu söyleyip buna delil getirdiklerinde, kölenin yarı yarıya iki efendisine ait olur. Çünkü her iki tarafın da doğumun, mülkiyet hakkına sahip iken gerçekleştiği konusunda getirdikleri deliller birbirine eşit durumdadır. Dolayısıyla kölenin, iki köle ve iki cariyeden doğmuş gibi kabul edilir.⁶⁷¹

İmam Şâfiî (ö.204/820) ise erkeklerin ister köle, ister özgür olsun, çocuğun iki erkekten sabit olamayacağını, böyle bir durumda nesep ilmini bilen uzman bir kimsenin sözüne başvurulacağını, ancak böyle bir kimsenin bulunmadığı bir yerde ise davacılar arasında kura çekileceğini söylemektedir. Ona göre nesep uzmanı kendi görüşünü, aradaki benzerlikten hareket ederek beyan eder. Nesep ilmini bilen kimsenin görüşüne başvurulacağına delil olarak da Hz. Aîşe'nin şu rivayetini göstermektedir: *“Rasûlüllah yanıma girdi. Sevinçten yüzü parlıyordu. ‘Baksana Ayşe! Usame ve Zeyd bir yorganın altında, başları örtülü, ayakları açık bir şekilde uyurken Mücezziz el-Müddicî onların yanından geçti ve ‘Bu ayakların biri diğerinden’ dedi”* buyurdu.”⁶⁷² Ona göre Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, kâifin/nesep ilmini bilen bu kişinin sözüne sevinmesi, bu ilmi bilenlerin sözünün nesep konusunda delil olacağını ifade eder.⁶⁷³

Serahsî nesep uzmanının sözüne itibar etmenin geçersiz olduğunu şöyle izah etmektedir: *“Allahü Teâlâ, karı koca arasında lanetleşme/liân hükmünü koymuş ve liân sonucunda, nesep uzmanına başvurulmasını emretmeyip nesebi yok saymıştır. Nesep uzmanının sözü delil olsaydı, Allahü Teâlâ, karışıklık olduğu zaman ona başvurulmasını*

⁶⁷¹ Mebsût, XVII, 69; Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanâi*, VI, 244; Merginânî, *el-Hidâye*, II, 316.

⁶⁷² Abdurrezzâk, *el-Emâlî fî Âsâri's-Sahâbe*, I, 67; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXX, 118; Buhârî, *Kitâbu Ashâbu'n-Nebiyyi*, V, 23; Müslim, *Ridâ*, II, 1081; İbn Mâce, *Ahkâm*, II, 787; Ebû Dâvûd, *Talâk*, II, 280; Tirmizî, *Velâ ve'l-Hibe*, IV, 8; Nesâî, *Talâk*, VI, 184; Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsned*, VII, 395; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XII, 248; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsât*, V, 40; Dârekutnî, *Kitâbü fi'l-Ekdiye*, V, 431; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, X, 442.

⁶⁷³ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 266; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XVII, 380-381.

emrederdi. Diğer taraftan nesep uzmanının sözü, gayb olana taş atmaktır ve Allahü Teâlâ'nın, bilgisini kendisi için ayırdığı bir şeyi yani rahimlerde olanı bildiğini iddia etmektir. Lokman sûresinin 34. âyetinde Allahü Teâlâ '*Rahimlerde olanı O bilir*' buyurmuştur. Nesep uzmanının bu iddiasında hiçbir delil yoktur. Sözü delil olmayınca o kimse, muhsan kadınlara zina suçlamasında bulunmuş ve çocukları babalarından başkasına nispet etmiş olur.”⁶⁷⁴ Serahsî, Şâfiî'nin aksine sırf benzerliğin nesep konusunda dikkate alınmayacağını söylemekte çünkü çocuğun yakın babasına benzemeyip dedelerinden birine de benzemiş olabileceğini ifade etmektedir.⁶⁷⁵

Bununla beraber Serahsî, Hz. Ömer ve Ali hakkında anlatılan iki olayı da bu konuda delil göstermektedir. Şurayh böyle bir olayı Hz. Ömer'e mektupla bildirince, o da cevaben şöyle demiştir: “Dâvacılar, çocuğun hangisinden olduğunda anlaşmazlığa düşmüşlerse, hüküm de karıştırılmıştır. Şayet böyle bir karışıklığa meydan vermeselerdi, haklarında net hüküm verilirdi. Çocuk ikisinin oğludur. İkisine mirasçı olur. Onlar da çocuğa mirasçı olur. Dâvacılardan hangisi hayatta kalırsa, çocuğun nesebi ona ait olur.”⁶⁷⁶

Serahsî, çocuğun nesebinin bir kimseden sabit olmasının, onun spermi olduğundan değil, babanın eşiyle cinsel ilişkide bulunma/firâş hakkından dolayı olduğunu söylemekte ve bu görüşünü Hz. Peygamber (s.a.v.)'in *الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ* “Çocuğun nesebi meşru ilişki hakkına sahip olana aittir.”⁶⁷⁷ hadisine dayandırmaktadır. Bu meselede de iki tarafın delillerinin bilinen firâş hakkına dayandığını, nesepten amaçlanan hükmün miras, nafaka, çocuğun bakımı ve terbiye olup bunlar ortaklığı

⁶⁷⁴ Serahsî, *Mebûsât*, XVII, 70.

⁶⁷⁵ Serahsî, *Mebûsât*, XVII, 70.

⁶⁷⁶ Serahsî, *Mebûsât*, XVII, 70; Kâsânî, *Bedâi' u 's-Sanâi fî Tertîbi 'ş-Şirâ'i*, VI, 244.

⁶⁷⁷ Şâfiî, *Müsned*, I, 130; Abdurrezzâk, *Musannef*, V, 128; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., XXXXII, 72; Buhârî, *Buyû'*, III, 81; Müslim, *Ridâ'*, II, 1080; İbn Mâce, *Nikâh*, I, 646; Ebû Dâvûd, *Talâk*, II, 282; Nesâî, *Talâk*, VI, 180; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XI, 7; Dârekutnî, *Nikâh*, IV, 485; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 676.

kabul ettiği için çocuğun nesebinin ikisine ait olduğuna hükmedileceğini belirtmektedir.⁶⁷⁸

Serahsî, Şâfiî'nin delil gösterdiği hadisi bu noktadan yorumlamakta ve Usame'nin nesebinin nesep uzmanının sözüyle değil, firâş yani meşru ilişki ile sabit olduğunu ifade etmektedir. “Usame ve babasının renkleri farklı olduğu için müşrikler haklarında ileri geri konuşuyor, nesep uzmanının bunu bileceğine inanıyorlardı. Mücezziz ise nesep ilminde uzmanlaşmış olan Müdlic oğulları kabilesine munsuptu ve kendisi de uzmandı. Bu sözü söylemekle müşriklerin asılsız iddialarını reddetmiş, Hz. Peygamber (s.a.v.) de bunun için sevinmişti. Yoksa nesep uzmanının sözünün nesep konusunda dinen delil olduğu için değil.” demektedir.⁶⁷⁹

Usâme hadisi, *Kütüb-ü Tis'a*'da geçmekte olup sahihtir. Yer aldığı tüm kaynaklarda Zührî – Urve – Aişe isnadıyla geçmektedir. Ancak Serahsî'nin delil gösterdiği Hz. Ömer ve Ali olayını ise hiçbir hadis kaynaklarından tespit edemedik. Hz. Ömer'in Şurayh'ın mektubuna cevabı olduğu bilgisi fıkıh kaynaklarında geçmekte, Abdurrezzak'ın *Musannef*'inde ise İbrahim – Hammad – Ebû Hanîfe kanalıyla bu hüküm yer almaktadır.⁶⁸⁰

Serahsî aklî izahının devamında ilginç bir açıklamada bulunmaktadır. İmam Şâfiî'nin “Çocuğun iki ayrı kişinin sperminden yaratılması düşünülemez” sözüne şöyle cevapta bulunmaktadır: “Bununla birlikte birinin kadınla cinsel ilişkiye girmesi ve spermin rahme ulaşmaması, ikinci kişi cinsel ilişkiye girince, iki meninin karışıp rahme birlikte ulaşması ve çocuğun o karışık sperminden yaratılmış olması mümkündür. İki

⁶⁷⁸ Serahsî, *Mebsût*, XVII, 71.

⁶⁷⁹ Serahsî, *Mebsût*, XVII, 71.

⁶⁸⁰ Abdurrezzâk, *Musannef*, VII, 359.

yumurta ve iki tohum ise böyle değildir. Çünkü onların birbirine karışması düşünülemez.”⁶⁸¹

Bize göre Serahsî'nin çocuğun iki kişiden sabit olduğu yönündeki görüşü kabul edilemez. Bu mesele diğer Hanefî kaynaklarında da benzer şekilde açıklanmıştır. Bu durumda İmam Şâfiî'nin dediği gibi kaifin görüşüne başvurma yöntemi daha isabetlidir. Nitekim bugünün tıbbî şartlarıyla DNA testi yaptırmak da, bir nevi kaife başvurma rolünü üstlendiğini söyleyebiliriz.

5. UMÛMU'L-BELVÂ KRİTERİNE GÖRE AYKIRI BULARAK TENKİT ETTİĞİ HADİSLER

Kaçınılması büyük güçlüğü yol açan ya da yaygınlığı sebebiyle bilinmemesi mümkün olmayan olaylar anlamında fıkıh terimi olan umûmü'l-belvâ⁶⁸², Hanefî âlimlerinin haber-i vâhidin kabul edilmesinde aradıkları ve mânevî inkıtâ kavramı altında inceledikleri şartlardan biridir. İnsanları ihtiyaç duyacakları meselelerde aydınlatmakla görevli olan Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, toplumun genelini ilgilendiren bir mesele hakkında az sayıda kişiye bilgi aktarması ve bu bilginin daha sonra yaygınlaşmaması ve haber-i vahid derecesinde kalması düşünülemez. Serahsî, bu kritere göre metin tenkidinde bulunduğu ve reddettiği haberler şöyledir:

5.1. Kuru Üzümün Fitre Miktarı Meselesi

Serahsî, kuru üzümün fitresinin miktarı konusunda Ebû Hanîfe ile İmameyn arasında ihtilaf bulunduğuna değinir. İmameyne göre kuru üzüm değer açısından hurmaya benzer ve hurmadan nasıl bir sa' takdir ediliyorsa, kuru üzümünden de bir sa'

⁶⁸¹ Serahsî, *Mebûsât*, XVII, 71.

⁶⁸² Mustafa Baktır, “*Umûmü'l-Belvâ*” DİA, XXXXII, 155, İstanbul 2012.

takdir edilmesi gerekir.⁶⁸³ Görüşlerini ise Ebû Said el-Hudrî'nin şu hadisine dayandırmışlardır: صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ زَبِيبٍ “hurmadan b.r sa’ veya kuru üzümünden bir sa’ ...”⁶⁸⁴.

Ebû Hanîfe'nin görüşünü ise Serahsî şöyle açıklamaktadır: “Kuru üzüm buğdaya benzer ve tamamı yenilir. Dolayısıyla buğdaydan nasıl yarım sa’ takdir ediliyorsa, kuru üzümünden de aynı şekilde yarım sa’ takdir edilir. Bir sa’ ile ilgili hadis ise şazdır. Böyle hadislerle umûmu belvâ denilen ve herkesin hükmünü bilme ihtiyacı duyduğu konularda takdir yapılmaz. Çünkü bu doğru olsaydı herkesin bilmesinden dolayı o rivayet meşhur olurdu.”⁶⁸⁵

Serahsî'nin bu ifadesinden kendisinin de Ebû Hanîfe'nin görüşünü desteklediği anlaşılmaktadır. Umûm-i belvâ kriterini esas alarak rivayeti kabul etmemiştir. Diğer Haneî fâkihlerinden Kâsânî (ö.587/1191) meydana gelen bu ihtilafı Serahsî'den farklı yorumladığını görmekteyiz. O anlaşmazlığın kaynağını, iki tarafın farklı zamanlarda yaşamış olmalarına bağlamaktadır. Ebû Hanîfe'nin döneminde kuru üzümünden yarım sa’ takdir edilirken, İmameyn'in zamanında bir sa’dan değer biçilmişti.⁶⁸⁶

Serahsî'nin şaz dediği hadis, Ebû Said el-Hudrî'den mevkuf olarak rivayet edilir, Begavî de sihatinde ittifak bulunduğundan bahsetmiştir.⁶⁸⁷

5.2. Yolun Genişlik Ölçüsü Meselesi

Serahsî, İkrime'den rivayet edilen Hz. Peygamber (s.a.v.)'in أَدْرَعُوا الطَّرِيقَ سَبْعَةَ “Yolu yedi zira olarak ölçün, sonra da bina yapın.”⁶⁸⁸ hadisini, haber-i

⁶⁸³ Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, I, 338.

⁶⁸⁴ Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, II, 404; Şâfiî, *Müsned*, I, 93; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVIII, 417; Dârimî, *Zekât*, II, 1034; Buhârî, *Zekât*, II, 131; Müslim, *Zekât*, II, 678; Ebû Dâvûd, *Zekât*, II, 113; Tirmizî, *Zekât*, III, 50; Nesâî, *Zekât*, III, 41; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IX, 36; Beyhakî, *es-Sünenü's-Sagîr*, II, 64.

⁶⁸⁵ Serahsî, *Mabsût*, III, 114.

⁶⁸⁶ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, II, 72.

⁶⁸⁷ Begavî, *Şerhu's-Sünne*, VI, 73.

vâhid olduğu ve umûmu'l-belvâya aykırı bulunduğu için reddetmektedir. Ayrıca insanların bu hükme aykırı olarak davranmalarının yaygın olduğunu, insanların şehirlerde edindikleri yolların genişliklerinin de bu haberden farklı olduğunu söylemektedir. Bu hadis sahih olsaydı, insanlar topluca bu habere uygun davranmayı terk etmezlerdi demektir. Serahsî, açıklamasının devamında bu haberin sahih olduğunu varsayarak şöyle yorumlamaktadır: “Hadiste söz konusu olan durum belirli bir olaya özgü idi. Rasûlullah, ortakların yol ihtiyacının yedi zira’ olduğunu gördü ve bu ölçüde yer bırakarak bunun dışındaki bölümde bina yapmalarını emretti. Peygamber bunu dinde yol ölçüsünü belirlemek için değil, ortakların bu konudaki yararlarını açıklamak için yapmıştır.”⁶⁸⁹ Görüldüğü gibi Serahsî, insanların uygulamalarına göre rivayeti değerlendirmekte ve bu konuda delil olarak kabul etmemektedir.

Hadis kaynaklarında bu hadisin Ebû Hüreyre ve İbn Abbas’tan merfu olarak rivayet edildiğini görmekteyiz.

Yer ve bölge olarak dikkate alındığında, Serahsî’nin açıklaması mantığa uygundur. Zira yolların genişlik ölçüsü, şehirden şehire, bölgeden bölgeye, ülkeden ülkeye de değişiklik arz eden bir konudur.

5.3. Bazı Türden Şıraların İçilmesi Meselesi

Serahsî, hamr konusunu işlerken, bal, mısır ve arpanın helal yiyeceklerden olduklarını, değişikliğe uğrasın veya uğramasın onlardan elde edilen içeceklerin de helal olduğunu ifade etmektedir. İmam Muhammed’in Hişam b. Ubeydullah er-Râzî’nin *Nevâdir*’inde geçen görüşüne göre ise bunların çiğ olanını keskinleştikten sonra içmek helal değildir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.)’den şöyle rivayet edilmiştir: **الْخَمْرُ مِنْ**

⁶⁸⁸ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, IV, 285; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 548; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., I, 187; Buhârî, el-Mezâlim ve'l-Gasb, III, 135; Müslim, el-Musâkât, III, 1232; İbn Mâce, Ahkâm, II, 784; Ebû Dâvûd, Ekdiye, III, 314; Tirmizî, Ahkâm, III, 629; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, III, 226; İbn Hibbân, *Sahih*, XI, 456; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XI, 281; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 255.

⁶⁸⁹ Serahsî, *Mabsût*, XV, 55-56.

حَمْسَةٍ: مِنَ النَّخْلِ، وَالْكَرْمِ، وَالْجَنْطَةِ، وَالشَّعِيرِ، وَالذَّرَةِ “*Hamr beş şeyden yapılır: hurma, üzüm, buğday, arpa ve mısır.*”⁶⁹⁰ Ayrıca nassla sabittir ki, suda bekletilmiş kuru üzüm ve kuru hurmanın keskinleştiği durumda içilmesi helal değildir. Diğer içecekler de böyledir, çünkü hepsinde keskinleşme durumu mevcuttur.⁶⁹¹

Serahsî, İmam Muhammed’in bu görüşüne itiraz etmektedir. Ona göre bal, mısır ve arpa yiyecek türden olup yiyeceklerde meydana gelen değişimler haramlık ortaya çıkarmaz. Bizzat keskinleşme de haramlığı gerektirmez. Çünkü benc gibi ilaçlarda veya süt gibi içeceklerde de keskinleşme meydana gelebilir. Serahsî, bu durumu herkesin başına gelebilen, kaçınılması zor olan durumlardan saymaktadır. Zikredilen hadise gelince onun şazz olduğunu söylemekte ve umûmu’l-belvâya aykırı olduğu için reddetmektedir.⁶⁹²

Hadis kaynaklarında Hz. Ömer’in minberde yaptığı konuşma sırasında rivayet ettiği bu hadis İbn Ömer’den mevkuf olarak zikredilmektedir. Bezzâr, Hz. Peygamber (s.a.v.)’den bu hadisin Ömer’den başka kimseden rivayet edilmediği ve isnadının sahih olduğu notunu düşmektedir.⁶⁹³

5.4. Yağmur Duasında Namazın Kılınması Meselesi

Serahsî, Hanefî mezhebi arasında yağmur duası konusundaki ihtilaftan bahseder. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf yağmur duasında (istiska) sadece dua edileceği görüşünü savunurlarken, İmam Muhammed Bayram namazı gibi namaz kılınacağı ancak tekbir getirilmeyeceği fikrindedir. İmam Şâfiî ise bu iki görüşten farklı görüş sergilemiş ve

⁶⁹⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 67; Buhârî, *Tefsîru’l-Kurân*, VI, 53; Müslim, *Tefsîr*, IV, 2322; Ebû Dâvûd, *Eşribe*, III, 324; Bezzâr, *Müsned*, I, 281; Nesâî, *Eşribe*, VIII, 295; Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, IV, 213; İbn Hibbân, *Sahih*, XII, 175; Dârekutnî, *Eşribe*, V, 445; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, VIII, 501.

⁶⁹¹ Serahsî, *Mabsût*, XXIV, 17.

⁶⁹² Bezzâr, *Müsned*, I, 281.

⁶⁹³ Serahsî, *Mabsût*, XXIV, 17-18.

yağmur duasında hem namaz kılınıp, hem Bayram tekbirleri gibi tekbirlerin bulunduğunu beyan etmiştir.⁶⁹⁴

İmam Şâfiî (ö.204/820) bu görüşünü İbn Abbas'ın şu hadisine *أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى بِالْجَمَاعَةِ فِي الْإِسْتِسْقَاءِ رَكْعَتَيْنِ* “Peygamber yağmur duasında cemaate iki rekât namaz kıldırıldı.”⁶⁹⁵ ve Abdullah b. Âmir b. Rebîa'nın şu rivayetine dayandırdığını ifade etmiştir: *أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى فِيهَا رَكْعَتَيْنِ كَصَلَاةِ الْعِيدِ* “Peygamber yağmur duasında Bayram namazı gibi iki rekât namaz kıldırıldı.”⁶⁹⁶ Ancak hadis kaynaklarında Abdullah b. Âmir b. Rebîa'nın böyle bir hadis rivayet ettiğini tespit edemedik. Aksine onun rivayet ettiği hadisi İbn Abbas rivayet etmekte, “Peygamber yağmur duasında cemaate iki rekât namaz kıldırıldı.” hadisini ise Abdullah b. Zeyd b. Âsım el-Mâzinî rivayet etmektedir. Aynı zamanda bu hadis Ebû Hüreyre'den de rivayet edilmektedir. Bu iki hadisin de isnadları sahihtir.

Serahsî, yağmur duasında namaz kılındığına dair Şâfiî'nin gösterdiği hadisin, herkesin başına gelen bir konu (umûmü'l-belvâ) hakkında olduğu için şazz rivayet olarak kabul ederek reddetmektedir: “Genel ve özel herkesin bilmeye gereksinim duyduğu olaylar hakkında şazz rivayetler kabul edilmez. Bu yağmur duası da, onların ülkesinde herkesin başına gelen olaylardandır.”⁶⁹⁷

Ebû Hanîfe, yağmur duasında sadece bağışlanmayı dua etmekle emrolunduğumuzu Nuh sûresi 10 ve 11. ayetlerine istinad etmiş, buna ilaveten Serahsî, Enes b. Mâlik'ten rivayet edilen şu haberin de delil olduğunu ifade etmiştir: “Bir bedevî, Peygamber minberde iken, yağmur duası için dua etmesini istedi. Peygamber ellerini

⁶⁹⁴ Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanâi*, I, 282.

⁶⁹⁵ Şâfiî, *Müsned*, I, 168; Buhârî, *İstiskâ*, II, 27; Müslim, *İstiskâ*, II, 611; İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, I, 403; Ebû Dâvûd, *Salât*, I, 301; Tirmizî, *Ebvâbü's-Sefer*, I, 693; Nesâî, *Salât*, I, 274; İbn Hüzeyme, *Sahih*, II, 331; Dârekutnî, *İstiskâ*, II, 421; Beyhakî, *es-Sünenü's-Sagîr*, I, 265.

⁶⁹⁶ Abdurrezzâk, *Musannef*, III, 83; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 221; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 245; Nesâî, *İstiskâ*, II, 316; İbn Hüzeyme, *Sahih*, II, 36; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 324; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, X, 331; Dârekutnî, *İstiskâ*, II, 425; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 474; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III, 480.

⁶⁹⁷ Serahsî, *Mebûsât*, II, 77.

kaldırarak dua etmeye başladı. Minberden inmeden bir bulut ortaya çıktı. Gelecek Cuma'ya kadar yağmur yağdı.”⁶⁹⁸

Serahsî, yağmur duasının sadece duadan ibaret olduğuna Hz. Ömer'in uygulamasından da örnek göstermektedir: Hz. Ömer Abbas ile birlikte minbere çıkmış ve minbere Abbas'ı oturtmuş, kendisi de yanında ayakta durarak uzunca şöyle dua etmiştir: *اللَّهُمَّ إِنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِعَمِّ نَبِيِّكَ* “Ey Allah'ım! Biz Sen'den Rasûlünün amcası vasıtasıyla yağmur istiyoruz.”⁶⁹⁹

6. BİRBİRİYLE ÇELİŞTİĞİ İÇİN TENKİT ETTİĞİ HADİSLER

Serahsî, teâruz bulunan iki hüccetin arasını uzlaştırmada çok başarılıdır. İkinci bölümde belirtildiği gibi iki aynı kuvvette muarız olan delilleri, ya nesh yoluyla ya da daha güçlü olanı tercih etmekle çözmeye çalışır. *Mebûsût*'tan seçtiğimiz aşağıdaki örneklerden Serahsî'nin bu yönünü görmek mümkündür.

6.1. Ateşte Pişen Yemeğin Abdesti Bozması Meselesi

Serahsî, ateşte pişmiş olsun olmasın hiçbir yemekten dolayı abdestin bozulmayacağını ileri sürer. Bu görüşün aksini savunan Zâhirî âlimler ise ateşte pişen her yemekten, özellikle de deve etinin yenmesinden sonra abdestin gerekeceğini ileri sürmüşlerdir.⁷⁰⁰ Görüşlerini de Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şu hadislerine istinat etmişlerdir:

⁶⁹⁸ Buhârî, Cuma, II, 12; Müslim, Salâtü'l-İstiska, II, 612; İbn Mâce, İkâmetü's-Salât, I, 404; İbn Hüzeyme, *Sahih*, II, 338; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 321; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III, 493.

⁶⁹⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 61; İbn Hüzeyme, *Sahih*, II, 337; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III, 491.

⁷⁰⁰ Serahsî, *Mebûsût*, I, 79-80.

1) تَوَضُّؤًا مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ “Ateşin değdiği/ pişirdiğini yediğinizde, abdest alın.”⁷⁰¹

Muhakkik Şuayb Arnavut Ömer b. Abdulaziz– İbrahim b. Abdillâh – Ebû Hüreyre kanalıyla gelen bu rivayetin isnadının Müslim (ö.261/875)’in şartına göre sahih, ravilerinin de sika olduğunu bildirmektedir.⁷⁰² Aynı hadis Enes b. Mâlik’ten mevkuf olarak gelmekte ve isnadında yer alan Halid b. Yezid’den dolayı zayıf sayılırken, Hz. Aişe’den gelen rivayetin senedini ise Elbânî sahih olarak değerlendirmektedir.⁷⁰³ Bu hadis aynı zamanda Ümmü Habîbe’den, Ümmü Seleme’den, İbn Ömer’den, Zeyd b. Sâbit’ten ve Ebû Talha’dan da merfu olarak gelmiştir. Zeyd b. Sâbit, Ümmü Habîbe’den gelen rivayetlerin isnadlarının sahih, ravilerinin sika olduğu görülmektedir.

2) تَوَضُّؤًا مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ، وَلَا تَتَوَضَّؤُوا مِنْ لُحُومِ الْغَنَمِ “Deve etinden sonra abdest alın, koyun etinden sonra almayın.”⁷⁰⁴ İbn Ömer’den merfu olarak gelen bu rivayet, isnadında bulunan Bakiyye b. el-Velîd’den dolayı zayıftır,⁷⁰⁵ Elbânî, Berâ’ b. Âzib’den merfu gelen rivayetin sahih olduğunu bildirmektedir.⁷⁰⁶

Serahsî zikredilen bu hadisleri bu meselede delil olarak kabul etmemekte ve kendi görüşünü şu iki hadise dayandırmaktadır:

أَكَلَ مِنْ كَتِفِ شَاةٍ، ثُمَّ صَلَّى، وَلَمْ يَتَوَضَّأْ “Peygamber, bir koyunun ön kolundan yemişti. Ardından abdest almadan namaz kıldı.”⁷⁰⁷ Hadis Ebû Bekir, İbn Abbas, Amr b. Ümeyye ed-Damrî, Ümmü Seleme, Ümmü Hakîm ve Ebû Hüreyre’den mevkuf olarak gelip sahihtir.

⁷⁰¹ Abdurrezzak, *Musannef*, I, 172; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 54; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 47; Müslim, *Hayz*, I, 272; İbn Mâce, *Tahâret*, I, 164; Bezzâr, *Müsned*, XI, 435; Ebû Dâvûd, *Taharet*, I, 50; Nesâî, *Tahâret*, I, 145; Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, I, 62; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, XII, 371; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, I, 240.

⁷⁰² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 47.

⁷⁰³ İbn Mâce, *Tahâret*, I, 164.

⁷⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXI, 442-443; İbn Mâce, *Taharet*, I, 166; Ebû Dâvûd, *Taharet*, I, 47; Tirmizî, *Taharet*, I, 122; İbn Hibbân, *Sahih*, III, 409; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, XII, 164.

⁷⁰⁵ İbn Mâce, *Taharet*, I, 166.

⁷⁰⁶ Ebû Dâvûd, *Taharet*, I, 47.

⁷⁰⁷ Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, II, 34; Şâfiî, *Müsned*, I, 13; Abdurrezzak, *Musannef*, I, 164; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 52; Dârimî, *Taharet*, I, 566; Buhârî, *Vudû*, I, 52; Müslim, *Hayz*, I, 273; Ebû Dâvûd, *Taharet*, I, 48; Tirmizî, *Et’ime*, IV, 276; Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I, 64; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, X, 314; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, I, 243.

“*Rasûlullah abdest almıştı. تَوَضَّأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا فَرَغَ قَامَ لِيُخْرِجَ فَرَأَى عِزْقًا*

Abdesti bitirdiğinde çıkmak için kalktı. Çocuklarının birinin elinde bir etli kemik gördü. Ondan biraz yedi, sonra yeniden abdest almadan namaz kıldı.”⁷⁰⁸ Ümmü Seleme ve İbn Abbas’tan mevkuf olarak birçok kanaldan gelen bu hadis de sahihtir.

Serahsî, Zâhirîlerin ileri sürdüğü Ebû Hüreyre’nin rivayetinin zayıf olduğunu söylemekte, İbn Abbas’ın da reddettiğini ifade ederek tercih sebebini açıklamaktadır. Kaynaklarda Zâhirîlerin ileri sürdükleri hadislerin nesh edildiği bilgisi yanı sıra Hz. Peygamber (s.a.v.)’in abdest aldığı değil, sadece ellerini yıkadığı şeklinde de yorumlanmıştır.⁷⁰⁹ Serahsî de aynı görüşü belirtir ve bu hadis doğru kabul edildiğinde, bundan amacın ellerin yıkanması olup İkraş b. Zeyb hadisinin de buna delil olduğunu ifade etmektedir. İkraş b. Züeyb rivayetinde Hz. Peygamber (s.a.v.) yemek yedikten sonra ellerini yıkamış ve “*İşte ateşin değdiği şeyin abdesti budur.*”⁷¹⁰ demişti. Ayrıca Serahsî deve etinin yapışkanlık özelliğini de dikkate alarak Hz. Peygamber (s.a.v.)’in deve etiyle diğer etleri birbirinden ayırdığını ifade etmektedir.⁷¹¹ Tirmizî (ö.279/892) bu hadisin garib olduğunu, isnadında bulunan Alâ b. Fadl’ın tek kaldığını ve bu hadisten başka İkraş b. Züeyb’in Hz. Peygamber (s.a.v.)’den rivayetinin bilinmediğini bildirmektedir.⁷¹²

6.2. Sarığın Üzerine Meshetme Meselesi

Serahsî, isimlerini vermeksizin bazı âlimlerin sarık üzerine meshetmeyi caiz gördüklerinden ve bu grubun kendi görüşlerini şu iki hadise istinad ettiklerinden bahseder. Hattâbî, bu görüşte olanların Evzâî, Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), İshak b.

⁷⁰⁸ Abdurrezzak, *Musannef*, I, 164; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 51; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 52; Buhârî, *Et’ime*, VII, 73; Müslim, *Hayz*, I, 273; İbn Hibban, *Sahih*, III, 430; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, XI, 131; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, I, 247.

⁷⁰⁹ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, I, 240.

⁷¹⁰ Tirmizî, *Et’ime*, III, 347; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, XVIII, 18.

⁷¹¹ Serahsî, *Mabsût*, I, 80.

⁷¹² Tirmizî, *Et’ime*, III, 347.

Râhuye, Ebû Sevr ve Davûd ez-Zâhirî olduğunu söylemektedir.⁷¹³ Şâfiîler ise Hanefilerin görüşünü desteklemişlerdir.⁷¹⁴

İlk olarak Bilal'in hadisini delil almışlar: رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْسُحُ عَلَى عِمَامَتِهِ “*Rasûlüllah'ı sarığın üzerine meshederken gördüm.*”⁷¹⁵ Rivayetlerde geçen الْعِمَامَةُ ‘sarık’ kelimesinin, الْخِمَار ‘örtü’ kelimesiyle de kullanıldığı görülmektedir. Tirmizî (ö.279/892), bu rivayeti Mugîre b. Şu’be – Babası kanalından vermekte ve hasen sahih olarak değerlendirmektedir. Muhakkik Şuayb Arnavut, Ahmed b. Hanbel’in Bilâl’den naklettiği haberini ise sahih olduğunu ancak isnadında yer alan Ebû Abdullah’ın cehaletinden dolayı isnadının zayıf olduğunu bildirmektedir.⁷¹⁶ Bu hadis aynı zamanda Amr b. Ümeyye ed-Damrî ve Ebû Hüreyre’den de mevkuf olarak rivayet edilmiştir.

Bir diğer hadis ise şudur: أَنَّ النَّبِيَّ بَعَثَ سَرِيَّةً فَأَمَرَهُمْ بِأَنْ يَمْسُحُوا عَلَى الْمَشَاوِذِ وَالْتَسَاخِينِ “*Peygamber, bir askeri birlik göndermiş ve onlara mest ve sarıkları üzerine meshetmelerini emretmiştir.*”⁷¹⁷ Sevr b. Yezîd – Raşid b. Sa’d – Sevbân senediyle gelen bu haberin isnadı sahihtir, râvîleri sikadır. Hâkim (ö.405/1014), Müslim (ö.261/875)’in şartına göre sahih olduğunu ancak kendisi tahricte bulunmadığı notunu düşmüştür.⁷¹⁸

Serahsî, zikredilen bu hadisleri kabul etmemekte ve görüşüne delil olarak Cabir b. Abdullah’ın şu hadisini göstermektedir: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ حَسَرَ الْعِمَامَةَ عَنْ رَأْسِهِ وَمَسَحَ عَلَى نَاصِيَتِهِ “*Rasûlüllah’ı sarığını açıp başının ön kısmı üzerine meshederken gördüm.*”⁷¹⁹ Bu rivayet, Cabir b. Abdullah, Mugîre b. Şu’be’nin babası, Enes b. Malik, Ata b. Ebî

⁷¹³ Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, I, 56.

⁷¹⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 101.

⁷¹⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 30; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXIX, 331; Buhârî, *Vudû’*, I, 52; Müslim, *Taharet*, I, 231; Ebû Dâvûd, *Taharet*, I, 39; Tirmizî, *Taharet*, I, 161; Nesâî, *Taharet*, I, 75; İbn Huzeyme, *Sahih*, I, 91; Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I, 30; İbn Hibban, *Sahih*, IV, 176; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, I, 362; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 276; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, I, 432.

⁷¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXIX, 331.

⁷¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVII, 66; Ebû Dâvûd, *Taharet*, I, 36; Taberânî, *Müsnedü’s-Şâmiyîn*, I, 274; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 275; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, I, 102.

⁷¹⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 275.

⁷¹⁹ Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, I, 35; Şâfiî, *Müsned*, I, 14; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 30; İbn Mâce, *Taharet*, I, 187; Ebû Davûd, *Taharet*, I, 36; Tirmizî, *Taharet*, I, 172; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 275; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, I, 100.

Rabbah'tan mürsel ve mevkuf olarak rivayet edilmektedir. Enes b. Malik ve Mugîre b. Şu'be'nin babasından gelen rivayetlerde, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in 'önce başını sonra sarığını meshettiği' anlatılır. Muhakkik Elbânî, Tirmizî'nin Abdurrahman b. İshak – Ebû Ubeyde – Câbir b. Abdillâh senedini sahih,⁷²⁰ Enes b. Mâlik'ten gelen rivayeti ise zayıf olarak değerlendirmektedir.⁷²¹

Serahsî, karşı görüş sahiplerinin delillerini kabul etmez ve görüşünü izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre meshetme ancak yıkamanın bedelidir, meshetmenin bedeli değildir. Ayrıca başın meshedilmesi emredilen bir organ olup nasıl olur da sarık üzerine meshetmenin, baş üzerine meshetmenin bedeli olacağı sorusunu sorar. Serahsî, baş üzerine meshetmenin mest üzerine meshetme gibi olmadığını, insanın elini sarığın altına sokmasında ve başını meshetmesinde hiçbir zorluğun bulunmadığını da belirtmeye çalışmaktadır.⁷²²

Serahsî, karşı görüş sahiplerinin istinat ettikleri hadisleri terk etmemekte ve şu şekilde yorumlamaktadır: İlk hadiste, Bilal'in Hz. Peygamber (s.a.v.)'den uzakta durduğundan, onun sarığını başından tamamen çıkarmaksızın sarık üzerine meshettiği zannına kapılmıştır. İkinci hadis ise, özel hükümden ibaret olup Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bazı sahabilere has olmak üzere bazı hükümler verdiği bilinir. Örneğin, Abdurrahman b. Avf'a ipek giymeyi mubah kılması ya da Hüzeyme'nin tek başına tanıklığını kabul etmesi gibi. Dolayısıyla bu rivayet de bunlardan biridir.⁷²³

6.3. Akşam Namazının Vakti Meselesi

Şâfiîler ile Hanefiler arasında ihtilaf konusu olan bir diğer mesele, akşam namazının vaktinin süresidir. İmam Şâfiî'ye göre akşam namazının sadece bir vakti

⁷²⁰ Ebû Davûd, Taharet, I, 36;

⁷²¹ İbn Mâce, Taharet, I, 187; Tirmizî, Taharet, I, 172.

⁷²² Serahsî, *Mabsûr*, I, 101.

⁷²³ Serahsî, *Mabsûr*, I, 101.

vardır ve güneş battıktan sonra üç rekât kılınacak kadar vakit geçince akşam namazının vakti çıkmış sayılır.⁷²⁴ O bu görüşünü Cebrail'in imamlığı hadisindeki فَإِنَّهُ صَلَّى الْمَغْرَبَ فِي الْيَوْمَيْنِ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ “...Cebrail bana akşam namazını iki günde de bir vakitte kıldırdı.”⁷²⁵ ifadesine dayandırmıştır. Bu rivayet Abdullah b. Abbas'tan, Ebû Hüreyre'den ve Amr b. Hazm'dan rivayet edilmekte, Elbânî, bu hadisi hasen olarak değerlendirmektedir.⁷²⁶

Hanefiler'e göre ise akşam namazının vakti, güneş batmasından itibaren şafağın kaybolmasına kadarki süre olarak belirlenmiştir.⁷²⁷ Cebrail hadisinin bu meselede delil olmadığını ileri süren Serahsî, Ebû Hureyre'nin şu hadisine dayandıklarını belirtir: إِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ الْمَغْرَبِ حِينَ تَغِيبُ الشَّمْسُ وَآخِرُهُ حِينَ يَغِيبُ الشَّفَقُ “Akşam namazı vaktinin evveli, güneş kayboluncadır. Sonu ise şafak kayboluncadır.”⁷²⁸ Bu rivayetin isnadı sahih, ricâli sikahtır.

Buradaki asıl ihtilaf şafağın belirlenmesindedir. Ebû Hanîfe, Ebû Bekir ve Hz. Aişe'nin görüşlerine istinad ederek şafağı, kızılıktan sonraki beyazlık olarak belirlerken, Ebû Yusuf, Muhammed ve İmam Şâfiî'ye göre şafak, beyazlıktan önceki kızılıktır. Onlar da Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Mesud'un görüşlerini esas almışlardır. Cebrail'in imameti hadisine gelince Serahsî, burada Cebrail'in namazın kılınması için müstehab olan vakti açıklamak istediği şeklinde yorumlamaktadır.⁷²⁹

Serahsî'nin burada söz konusu hadisi tenkid etmekten ziyade, hadisler arasında bir tercihe gittiğini söylemek yerinde olacaktır.

⁷²⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 92.

⁷²⁵ Şâfiî, *Müsned*, I, 26; Abdurrezzâk, *Musannef*, I, 534; Tirmizî, *Salât*, I, 218; Nesâî, *Kitâbu'l-Mevâkîf*, I, 249; Dârekutnî, *Salât*, I, 491; Beyhakî, *es-Sünenü's-Sagîr*, I, 113.

⁷²⁶ Tirmizî, *Salât*, I, 218.

⁷²⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, I, 40.

⁷²⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 281; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XII, 94; Tirmizî, *Salât*, I, 220; Dârekutnî, *Salât*, I, 492; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 552.

⁷²⁹ Serahsî, *Mebûsât*, I, 144.

6.4. Nafile Orucun Kazası Meselesi

Hanefîlere göre nafile oruca niyetli olarak sabahlayan bir kimse, daha sonra orucunu bozması durumunda kaza etmesi gerekir. İmam Şâfiî ise bu görüşte olmayıp nafile orucun kazayı gerektirmediği görüşünü savunmuş ve Ümmühânî'nin rivayet ettiği hadisi delil olarak göstermiştir: Hz. Peygamber (s.a.v.) içtiği suyun artığını Ümmühânî'ye verince, o da içer ve “Ben oruçlu idim ama senin artığını geri çevirmek hoşuma gitmedi” der. Hz. Peygamber (s.a.v.) de cevaben *إِنْ كَانَ صَوْمُكَ عَنْ قَضَاءٍ فَأَقْضِيْ* “Eğer orucun kaza orucu ise bir gün kaza et, nafile ise ister kaza et, ister etme.”⁷³⁰ buyurmuştur. Şâfiî, nafile oruç tutan kimsenin, kendisine borç olmayan bir şeyi teberrû niyetiyle yaptığını için başında tercih hakkına sahip olduğu gibi sonunda da bu hakka sahip olacağı görüşündedir.⁷³¹

Tirmizî (ö.279/892), bu rivayetin Şu'be – Ca'de – Ümmühânî senedinin daha güvenilir (أَحْسَنُ) olduğunu söylerken, Elbânî hadisi sahih olarak değerlendirmiştir.⁷³²

Hanefîler ise nafileyi ibadet olma açısından ele alırlar ve nafileye başlayanın ibadet olan bir fiile başlamış olduğundan bunu tamamlaması gerektiğini ileri sürerler. Onlar bu konuda delil olarak Hz. Ayşe'den rivayet edilen şu hadisi almışlar: “Ben ve Hafsa nafile oruca niyetli olarak sabahlamıştık. Sonra bize yağlı hurmalı bir yemek hediye edildi, biz de yedik. Rasûlullah içeri girince, bunu ona sormaya acele ettik. Hafsa benden daha önce davrandı. Zaten o bütün hayırlarda öne geçen babasının kızı bir

⁷³⁰ İbn Ebî Şeybe, Musannef, II, 291; Ahmed b. Hanbel, Müsned, XXXIV, 478-479; Dârimî, Savm, II, 1083; Tirmizî, Savm, II, 101; Tahâvî, Şerhu Meâni'l-Âsâr, II, 107; Taberânî, el-Mu'cemü'l-Kebîr, XXIV, 407; Dârekutnî, Siyâm, III, 133; Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, IV, 462.

⁷³¹ Mâverdî, el-Hâvî'l-Kebîr, III, 469.

⁷³² Tirmizî, Savm, II, 101.

hanımdı. Hz. Peygamber (s.a.v.) أَفْضِيَا يَوْمًا مَكَانَهُ “Onun yerine bir gün kaza ediniz.”⁷³³ buyurdu”.

Zührî – Urve – Aîşe senediyle mevkuf olarak gelen bu hadisi Beyhakî (ö.458/1066), Tirmizî’den naklen Buhârî’nin bu hadisin sahih olmadığı bilgisini aktarırken,⁷³⁴ Taberânî haberin isnadında yer alan Hayvet b. Şureyh’in bu rivayetle tek kaldığını bildirmektedir.⁷³⁵

Serahsî, Ümmühânî hadisini iki şekilde yorumlamaktadır: ilki, bu hadisin Hz. Aîşe’nin rivayet ettiği olaydan daha önce olup Ümmühânî hadisinin neshedilmiş olmasıdır. İkincisi de rivayetteki “*ister kaza et, ister etme*” sözünden kasıt, kazayı geciktirme veya acele etmedir ya da Hz. Peygamber (s.a.v.)’in kendi artığını teberrüken içmek istediği için kazayı sadece Ümmühânî’den, ona mahsus olmak üzere, düşürmüş olmasıdır. Serahsî, Ümmühânî’nin Hz. Peygamber (s.a.v.)’in artığını teberrüken içmekte aşırı istekli olduğundan, oruçlu olduğunu unutmuş olma ihtimalinin bulunduğu, dolayısıyla bu sözün herkese değil sadece ona has olarak söylendiği görüşündedir. Yani Serahsî’ye göre Ümmühânî hadisi ya nesh olmuştur ya da sadece ona mahsusen söylenmiştir.

Serahsî, meseleyi şu şekilde özetlemektedir: Nafileye başlayan, ibadet olan bir fiile başlamıştır. Bu durumda bu fiili tamamlaması gerekir. Nitekim yapılan ameli iptal etmekten kaçınmak Allahü Teâlâ’nın “*Amellerinizi iptal etmeyiniz.*”⁷³⁶ âyetine binaen farzdır. Ameli iptal etmekten kaçınmak ise ancak kalan kısmı yerine getirmekle olur.⁷³⁷

⁷³³ Muhammed b. Hasan, *Muvattâ-i Mâlik*, I, 127; Ebû Dâvûd, *Savm*, II, 330; Nesâî, *Siyâm*, III, 361; Bezzâr, *Müsned*, XII, 150; Tahâvî, *Şerhu Meânî’l-Âsâr*, II, 108; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, V, 307; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, IV, 464.

⁷³⁴ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, IV, 464.

⁷³⁵ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, V, 307.

⁷³⁶ Muhammed, 47/33.

⁷³⁷ Serahsî, *Mebûsât*, I, 144.

6.5. Sirkeye Dönüştürülmüş Hamrın Kullanımı Meselesi

Şâfiî, hamrın insan mudahelesiyle sirkeye dönüştürülmesinin kullanımını haram saymış, hamrın kendi kendine sirke durumuna gelmesini ise bundan farklı görmüştür. Oysa Hanefîler, sirkenin insan elinin karışmasıyla olsun ya da kendi kendine sirke haline gelmesiyle olsun, kullanılmasında hiçbir beis görmemişlerdir.

İmam Şâfiî (ö.204/820), görüşünü şu hadisle desteklemektedir: نَهَى عَنْ تَخْلِيلِ الْخَمْرِ “Hamrın sirkeye çevrilmesini yasakladı.”⁷³⁸ ve نَهَى أَنْ تُتَخَذَ الْخَمْرُ خَلًّا “Hamrın sirke edinilmesini yasakladı”⁷³⁹.

Yine Ebû Talhâ el-Ensârî’nin şu rivayeti de Şâfiî’nin bir dayanağıdır: ‘Ebû Talhâ’nın evinde yetimlere ait hamrlar bulunuyorken, hamrı yasaklayan ayet iner. Hz. Peygamber (s.a.v.)’e bunların akıbetini sorunca, dökülmesini söyler. Onları sirke yapıp yapmamasını sorunca da, olumsuz cevap alır.’⁷⁴⁰ Bu haberlerin ikisi de Enes b. Mâlik’ten merfu olarak rivayet edilmekte, Tirmizî (ö.279/892), hasen-sahih, muhakkik Elbânî ise sahih hükmünü vermektedirler.⁷⁴¹

Şâfiî, hiçbir şekilde yararlanılması helal olmayan hamrın, sirkeye dönüştürmekle onu mala çevirerek kullanmak olduğunu, oysa bunun hamrın alım satımı gibi haram olduğunu söyler. Kendi kendine sirke durumuna gelende ise ne hamrın içine atılarak pis duruma gelen bir şey vardır, ne de bu konuda yapılması haram olan bir fiil işlenmektedir. Şâfiî’ye göre zamanın geçmesiyle hamrın doğal olarak sirkeye dönüşmesi, doğallığından çıkıp başka bir şeyin hükmüne geçer. Oysa hamrı sirkeye çevirmek ise bir aynı başka bir şeye çevirmek değildir. Şâfiî, insanların bir şeyin tabiatını değiştiremediklerini, sadece eşya arasında yakınlık oluşturabildiklerini,

⁷³⁸ Müslim, Eşribe, III, 1573; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 61.

⁷³⁹ Müslim, Eşribe, III, 1573; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 61.

⁷⁴⁰ Ebû Dâvûd, Eşribe, III, 326; Tirmizî, *Buyû*, II, 579; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, V, 99; Dârekutnî, Eşribe, V, 479; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 62.

⁷⁴¹ Tirmizî, *Buyû*, II, 579.

dolayısıyla bu konuda hamrın tabiatı değiştirilmeyip, sadece hamr içine atılan şeyin pis duruma getirilmesinden ibaret olduğunu ileri sürer.⁷⁴²

Serahsî ise görüşüne delil olarak Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şu hadisini göstermektedir: *أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِعَ، فَقَدْ طَهَرَ كَالْخَمْرِ يُخَلَّلُ، فَيَجُلُ* “Herhangi bir deri tabaklandığında temiz olur. Sirke durumuna gelen hamrın helal olması gibi.”⁷⁴³ Beyhakî (ö.458/1066), Ümmü Seleme'nin merfu olarak rivayet ettiği bu hadisin isnadında bulunan Ferec b. Fizâle'nin tek kaldığını ve onun zayıf olduğu bilgisini vermektedir.⁷⁴⁴

Serahsî, açıklamasına bu hadisin *الْخَمْرُ تُخَلَّلُ، فَحَلَّ* “Sirkeleştirilerek helal olan hamr gibi.” şeklinde rivayet edilmediğini söyleyerek başlamaktadır. Ayrıca hadiste hamrın sirke durumuna gelmesinin, derinin tabaklanmasına benzetildiği, tabaklama işleminin ise doğal olarak değil insanların fiili ile olduğunu, dolayısıyla hadiste kastedilen şeyin insanların karışması ile elde edilen sirkeye çevirme işlemi olduğunu ifade etmektedir.⁷⁴⁵

Serahsî, hamrın sirkeye dönüştürme işlemini “iyileştirme” prosedürü olarak görmekte, böylece onun hamr olma özelliğinin ortadan kalktığını söylemektedir. Bu işlemi derinin tabaklanmasına benzetmekte ve tabaklama işlemini “deriyi kokma ve bozulmadan koruyan bir iyileştirme eylemi” olarak nitelemektedir.⁷⁴⁶

Şâfiî'nin ileri sürdüğü hamrı yasaklayan rivayetlere gelince, Serahsî, buradaki yasaktan kastın, ekmeğe katık yapmak ve ekmeği ona batırmak gibi yollarla hamrın sirke gibi kullanılması olduğunu söylemektedir.⁷⁴⁷ Ebû Talhâ rivayetinin ise farklı versiyonlarının da bulunduğunu, onun “Onları sirke yapmayayım mı?” sorusuna, Hz.

⁷⁴² Mâverdî, *el-Hâvi 'l-Kebîr*, VI, 112-113.

⁷⁴³ Dârekutnî, *Taharet*, I, 72; Beyhakî, *es-Sünenü 'l-Kübrâ*, VI, 63.

⁷⁴⁴ Beyhakî, *es-Sünenü 'l-Kübrâ*, VI, 63.

⁷⁴⁵ Serahsî, *Mabsût*, XXIV, 23.

⁷⁴⁶ Serahsî, *Mabsût*, XXIV, 23.

⁷⁴⁷ Serahsî, *Mabsût*, XXIV, 23.

Peygamber (s.a.v.)’in “*Evet, yap!*” şeklinde rivayetinin de bulunduğuna dikkat çekmektedir. Ancak biz böyle bir rivayeti tespit edemedik. Serahsî, bu rivayetin yine de sahih olma durumunda şöyle yorumlanabileceğini belirtmektedir: “Hz. Peygamber (s.a.v.) alışılmış adetten vazgeçirmek için başlangıçta hamrın sirkeye dönüştürülmesini yasaklamıştır. Çünkü onlara hamr içme âdetinden uzaklaşmak zor gelmişti. Bunun üzerine Peygamber hamrların dökülmesini emretmiş, sirkeye dönüştürülmesini de yasaklamıştır.”⁷⁴⁸

Serahsî, karşı tarafın ileri sürdüğü rivayetlerin sıhhatleri hakkında söz etmemekte, ancak rivayetleri hamr yasağının ilk dönemine atfettiğinden dolayı kabul etmediği anlaşılmaktadır. Böylece onun tercih sebebi de ortaya çıkmaktadır.

Serahsî, Şâfiî’nin hamrı mal duruma getirmek amacıyla kullanmak olarak gördüğü sirkeleştirme işlemine şöyle cevap vererek konuyu özetlemektedir: “Sirkeye dönüştürme işlemi, hamrı mal durumuna getirme amacıyla yapılan bir kullanım değil, aksine hamr olma özelliğinin ortadan kaldırılmasıdır. Bir şeye hamr olma özelliğini kaldırmak amacıyla yaklaşmak, ancak o şeyi dökmek için yaklaşmak gibidir.”⁷⁴⁹

6.6. Kûsuf (Güneş Tutulması) Namazının Kılınışı Meselesi

Kûsuf namazının kılınışı konusu da Hanefîler ile Şâfiîler arasında farklılık arz eden meselelerdendir. Hanefîlere göre kûsuf namazı iki rekât namaz gibi kılınırken, Şâfiî âlimlerine göre de iki rekât ancak her rekâtta iki rûkû ve iki secde ile kılınır.⁷⁵⁰

İmam Şâfiî bu görüşünü Hz. Ayşe ve İbn Abbas’ın şu rivayetlerine temellendirmiştir: *أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى فِي كُسُوفِ الشَّمْسِ رَكْعَتَيْنِ بَارِعَ رُكُوعَاتٍ وَأَرْبَعَ*

⁷⁴⁸ Serahsî, *Mabsûr*, XXIV, 23.

⁷⁴⁹ Serahsî, *Mabsûr*, XXIV, 23.

⁷⁵⁰ Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, I, 182; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, I, 281; Şâfiî, *el-Ümm*, I, 277; Müzenî, *Muhtasar*, VIII, 127.

سَجَدَاتٍ “Peygamber, Kûsûf namazını dört rûkû ve dört secde ile iki rekât kıldı.”⁷⁵¹ Hadis kaynaklarında bu rivayetin rûkû ve secde sayılarında farklılıklar bulunduğu görülmektedir.

Serahsî, bu rivayetin herkes tarafından bilinen namaz şekline aykırı olduğunu söyleyerek Hanefîlerin bu konuda İbn Ömer, Numan Beşir, Ebû Bekre ve Semure b. Cündeb’den çeşitli lafızlarla gelen أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ صَلَّى فِي كُسُوفِ الشَّمْسِ رَكَعَتَيْنِ “Peygamber güneş tutulduğunda, en uzun kıldığı namaz gibi iki rekât namaz kıldı. Bitirdiğinde ise güneş tamamen açılmıştı.”⁷⁵² hadisine ve İbrahim en-Nehâî’nin أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى رَكَعَتَيْنِ فِي الْكُسُوفِ ثُمَّ كَانَ الدُّعَاءُ حَتَّى تَجَلَّتْ “Peygamber güneş tutulduğunda iki rekât namaz kıldı. Sonra da güneş açıncaya kadar dua etti.”⁷⁵³ rivayetine istnad ettiklerini söylemektedir. Ancak Hanefî kaynaklarında bu meseleye farklı hadislerle yaklaştıkları görülmektedir.

Buharî ve Müslim (ö.261/875)’in *Sahih*’lerinde zikrettikleri Hz. Aişe ve İbn Abbas’ın rivayetlerine gelince, Serahsî onları terk etmemekte ancak şöyle yorumlamaktadır: “Hz. Peygamber (s.a.v.) kûsûf namazında rûkuyu uzatmıştı. Çünkü kendisine Cennet ve Cehennem gösterilmişti. Cemaatten bir kısmına bu süre çok uzun geldi ve başlarını kaldırdılar. Bunların arkasında bulunan kişiler, Peygamber’in başını kaldırdığını zannederek başlarını kaldırdılar. Ön saftakiler Hz. Peygamber (s.a.v.)’e tâbi olmak için tekrar rûkuya döndüler. Onların arkasında bulunanlar da rûkuya gittiler ve Hz. Peygamber (s.a.v.)’in her rekâtta iki rûkû yaptığını zannettiler.”⁷⁵⁴ Serahsî, bu olayın meydana geldiği vakitte Hz. Aişe’nin kadınlar safında, İbn Abbas’ın ise çocuklar safında bulunduklarını ve yaptıklarına göre olayı naklettiklerini söylemekte ve sözüne

⁷⁵¹ Şâfiî, *Müsned*, II, 72; Buharî, *Kûsuf*, II, 40; Müslim, *Kûsuf*, II, 620; Ebî Dâvûd, *İstiska*, I, 307; Tirmizî, *Sefer*, II, 446; Nesâî, *Kûsuf*, III, 135; Dârekutnî, *İdeyn*, II, 418; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, III, 450.

⁷⁵² İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 217; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI, 68; Buhârî, *Kûsuf*, II, 33; Nesâî, *Kûsuf*, II, 332; Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I, 330; İbn Hibbân, *Sahih*, VII, 78; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 484; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, III, 470.

⁷⁵³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 218.

⁷⁵⁴ Serahsî, *Mebûsât*, II, 75; Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi*, I, 281.

şöyle devam etmektedir: “Şayet onların rivayetleri doğru olsaydı, herkesçe bilinenin aksine bir namaz şekli meydana gelmiş olurdu. Rasûlüllah’ın hemen arkasında duran sahabilerin büyükleri tarafından da nakledilirdi. Ancak onlardan hiçbiri böyle bir rivayette bulunmamıştır.”⁷⁵⁵

Görüldüğü gibi Serahsî, sağlam gerekçeler ileri sürerek ve halkın yaygın olarak uyguladığı namaz biçimini esas alarak İbn Ömer’in hadisini tercih etmiştir. Çünkü güneş tutulması gibi herkes tarafından görülen olayda, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in namaz kılma şekli de kalabalık tarafından görülmüş ve ona uyulmuş olur. Serahsî, sağlam hadis kaynaklarında geçen İbn Abbas ve Hz. Aişe’nin rivayetlerini terk etmemiş, ancak meseleye delil teşkil etmediği için tercihi İbn Ömer’in rivayetine vermiştir.

7. SAHİH OLMADIĞI İÇİN TENKİT ETTİĞİ HADİSLER

Serahsî, râvînin zabtından veya rivayetine aykırı fetvada bulunması gibi durumlardan, ya da haberin metninden kaynaklanan sebeplerden ötürü bazı hadisleri sahih olarak kabul etmemiş ve hüccet almamıştır. Bu kritere göre eleştiride bulunduğu örnekler şunlardır:

7.1. Kasame Meselesi

‘Yemin etmek’ anlamına gelen kasame, fıkıh terimi olarak ‘Faili meçhul cinayetlerde cezaî ve malî sorumluluğu tespit amacıyla cinayetin işlendiği bölge insanların veya maktulün yakınlarının yemin etmesi’ demektir.⁷⁵⁶ Yemini kimin edeceği, diyetin mi yoksa kisasın mı gerekeceği konuları ise mezhep imamları arasında ihtilaf teşkil etmiştir.

⁷⁵⁵ Serahsî, *Mebûsât*, II, 75.

⁷⁵⁶ Ali Bardakoğlu, “*Kasame*” *DİA*, XXIV, 528-530, İstanbul 2001.

Hanefîlere göre yemini, ölünün bulunduğu mahallenin sakinlerinden elli kişi ‘Allah’a yemin ederiz ki onu biz öldürmedik. Kimin öldürdüğünü de bilmiyoruz.’ diyerek yemin eder ve diyetini öderler.⁷⁵⁷ Onların istinat ettikleri meşhur hadisler şunlardır:

- Köylerinde müslümanın ölü bulunduğu Yahudilerle Hz. Peygamber (s.a.v.)’in yazışmalarında, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in: *أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَرَانِي أَنَّ أَخْتَارَ مِنْكُمْ خَمْسِينَ رَجُلًا فَيُحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَتَلْنَاهُ وَلَا عَلِمْنَا لَهُ قَاتِلًا، ثُمَّ يَغْرُمُونَ الدِّيَّةَ* “Allah bana şöyle bildirdi: Sizden elli kişi seçeceğim ve onlar, ‘Allah’a yemin ederiz ki onu biz öldürmedik ve öldüreni de bilmiyoruz’ diye yemin edecekler, sonra da öldürülen kişinin diyetini verecekler.”⁷⁵⁸ demiştir. Beyhakî (ö.458/1066), İbn Abbas’ın bu rivayetinin isnadında bulunan Kelbî’nin metruk, Ebû Sâlih’in ise zayıf oldukları, rivayetlerinin münkerattan olduğu bilgisini vermektedir.⁷⁵⁹
- Kardeşinin başka mahallede öldürülmüş olarak bulduğu adama Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle cevap verir: *اخْتَرُ مِنْ شُيُوخِهِ خَمْسِينَ رَجُلًا فَيُحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَتَلْنَاهُ وَلَا عَلِمْنَا لَهُ قَاتِلًا* “Onların yaşlılarından elli kişi seç, onu biz öldürmedik ve kimin öldürdüğünü de bilmiyoruz diye yemin etsinler.”⁷⁶⁰ Beyhakî (ö.458/1066), Saîd b. Müseyyib’in mürsel olan bu rivayetinin isnadında inkitam bulunduğu notunu düşmektedir.

İmam Malik’e göre ise öldürülen kişinin velisi öldüreni belirttikten sonra, onun öldürüldüğüne dair elli kez yemin eder, ardından da öldürene kısas uygulanır.⁷⁶¹ İmam Şâfiî’nin de ilk görüşü bu şekilde olup, daha sonra kısas hususunda görüşünü

⁷⁵⁷ Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi*, VII, 287.

⁷⁵⁸ Abdurrezzâk, *Musannef*, X, 30; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, X, 304; Dârekutnî, *Sünen*, V, 392; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, VIII, 213.

⁷⁵⁹ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, VIII, 213.

⁷⁶⁰ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, VIII, 213.

⁷⁶¹ İbn Abdilberr, *el-Kâfî fî Fıkhı Ehli’l-Medîne*, II, 119.

değiştirmiş ve ‘veli yemin ettikten sonra öldürenin kendi malından diyet ödemesine hükmedilir.’ demiştir.⁷⁶²

İmam Mâlik, görüşne Sehl b. Ebî Hasme’nin rivayetini delil almıştır. Bu rivayete göre Hayber yolculuğu sırasında Abdullah b. Sehl’in kardeşleri, Abdullah’ı kuyuların birisinde öldürülmüş olarak bulurlar. Durumu Hz. Peygamber (s.a.v.)’e bildirdiklerinde sırasında aralarında şöyle konuşma geçer:

- Peki onu kim öldürdü?
- Yahudilerden başka onu kim öldürebilir?
- Yahudiler yeminleri ile sizden kurtulurlar.
- Ettikleri yemini umursamayan, müslüman olmayan insanların yeminlerine razı olmayız.
- *Siz yemin edip kardeşinizin kanını hak eder misiniz? ...*⁷⁶³ İmam Malik’e göre bu hadis yeminin öldürülenin velileri tarafından yapılacağına ve hakkının kıyas olduğuna delildir.

Hadis kaynaklarında aynı rivayet ufak ayrıntılarla İmam Şâfiî’nin *Müsned*’inde “*أَتَحْلِفُونَ خَمْسِينَ يَمِينًا وَتَسْتَحِقُّونَ دَمَ قَاتِلِكُمْ أَوْ صَاحِبِكُمْ*” *“Elli kez yemin edip, kardeşinizin/ölünüzün kanını hak eder misiniz?”*⁷⁶⁴ olarak geçerken, Abdurrezzak’ın *Musannef*’i ve diğer kaynaklarda ise daha detaylı bir şekilde anlatılmaktadır: Hz.Peygamber, ilk önce maktûlün yakınlarına “*(Aranızdan) أَتَحْلِفُونَ خَمْسِينَ عَلَى خَمْسِينَ رَجُلًا أَنَّ يَهُودَ قَتَلَهُ فَتَسْتَحِقُّونَ بِذَلِكَ؟*” *“elli kişi elli kez yahudinin öldürdüğüne dair yemin eder, böylece (kanını) hak eder mi?”* diye sormuş, onların geri durmalarına karşılık da, “*O zaman yahudi yemin edecek, elli*

⁷⁶² Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 96.

⁷⁶³ Malik b. Enes, *Muvattâ*, V, 1290; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 316; Müslim, *Kasame*, III, 1294; İbn Mâce, *Diyet*, II, 892; Ebû Dâvûd, *Diyet*, IV, 177; Nesâî, *Kasame*, VI, 318; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XI, 503.

⁷⁶⁴ Şâfiî, *Müsned*, I, 349; Abdurrezzâk, X, 29; Dârimî, *Diyet*, III, 1519; Buhârî, *Diyet*, IX, 9; Ebû Dâvûd, *Diyet*, IV, 177; Tirmizî, *Diyet*, III, 83.

kişiyi getirip, onlar da arkadaşınızın ölümünden berî olduklarına dair yemin edecekler” buyurmuştur.⁷⁶⁵

Hanefîler, Sehl b. Ebî Hasme'nin rivayetini sahih olmama gerekçesiyle eleştirmişler ve meşhur gördükleri rivayetleri tercih etmişlerdir. Serahsî, rivayette geçen *“Yemin eder ve kardeşinizin kanını hak eder misiniz?”* ifadesinin eklendiğini ve sahih olmadığını, bazı hadis âlimlerinin Sehl b. Ebî Hasme'nin Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bu sözünü yanlış anladığı yönünde ifadelerinin de bulunduğu bahsetmektedir.⁷⁶⁶ Buna göre Serahsî, râvînin zabtından kaynaklanan sebepten dolayı rivayeti delil almamaktadır.

Serahsî açıklamasının devamında Sehl b. Ebî Hasme'nin bu rivayeti doğru anlayıp doğru naklettiği durumda, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bu sözü emir yoluyla değil, isteklerini inkâr amacıyla söylediğini ifade etmektedir: *“Eğer bu sözü emir yoluyla söyleseydi, ‘Yemin eder misiniz? Böylece kardeşinizin kanını hak edersiniz.’* buyururdu. ‘Yemin eder ve kardeşinizin kanını hak eder misiniz’ sözü, tıpkı şu ayetteki uslûba benzeyerek, inkâr maksadıyla söylenmiştir: *‘Rabbinizin sizler için yarattığı eşlerinizi bırakıp da insanlar içinden erkeklere mi yaklaşıyorsunuz?’*^{767”}.⁷⁶⁸

Kasamede diyetin mi yoksa kisasın mı gerekeceği meselesine gelince, İmam Malik Ebû Hüreyre'den gelen Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şu hadisine dayanarak kisasın gerekliliğini savunmuştur: *الْيَمِينَةُ عَلَى الْمُدْعَى، وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ إِلَّا فِي الْقَسَامَةِ* *“Kasame hariç, delil iddia edenin, yemin de inkâr edenin görevidir.”*⁷⁶⁹

⁷⁶⁵ Abdurrezzâk, X, 30; Ahmed b. Hanbel, XXVI, 11; Müslim, Kasame, III, 1291; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, IV, 281; Dârekutnî, Diyet, IV, 110; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII, 206.

⁷⁶⁶ Serahsî, *Mebûsât*, XXVI, 109; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, VII, 287.

⁷⁶⁷ Şuarâ, 26/165-166.

⁷⁶⁸ Serahsî, *Mebûsât*, XXVI, 109.

⁷⁶⁹ Şâfiî, *Müsned*, I, 191; Tirmizî, *Ahkâm*, III, 19; Dârekutnî, *Sünen*, V, 276; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII, 484.

Bu hadis farklı tariklerle gelmiştir. Tirmizî (ö.279/892), bu rivayetin Amr b. Şuayb – Babası – Dedesi – Hz. Peygamber (s.a.v.) isnadının sıkıntılı (مَقَالٌ) olduğunu belirtmiş, Beyhakî (ö.458/1066) ise İbn Abbas’tan gelen rivayetin isnadında bulunan gariblikten bahsetmiştir.⁷⁷⁰

Serahsî bu rivayeti Ebû Kılâbe’nin hadisini esas alarak geçersiz olduğunu söylemektedir. Uzunca anlatılan bu rivayetin ilgili kısmı şöyle geçmektedir: “*Vallahi Rasûlullah, cana karşılık olmaksızın hiç kimseyi öldürmedi... Hayberlilere, aralarında bulunan bir maktulden dolayı kasame ve diyete hükmetti.*”⁷⁷¹ Kasamede kısasa hükmetmenin cahiliye işlerinden olup müslümanlardan bunu ilk defa uygulayanın Muaviye olduğunu belirten Serahsî, Emevî halifelerinin de kısasa hükmettiklerini, Ebû Kılâbe’nin rivayetinden sonra Ömer b. Abdülazîz’in diyet hükmüne döndüğünü bildirmektedir.⁷⁷²

7.2. Müsellesin⁷⁷³ İçilmesi Meselesi

Hanefîler ile diğer mezhep âlimlerinin arasında ihtilaf konusu olan bir diğer mesele, sarhoşluk veren içecekler konusudur. Malumdur ki, Ebû Hanîfe hamr/şarap ile sarhoşluk veren diğer içecekleri birbirinden ayırmıştır. Müsellesin içilmesi hususunda da Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsûf bir sakınca görmezler, ancak İmam Mâlik ve Şâfiî içilmesinin haram olduğunu ileri sürmüşlerdir. İmam Muhammed’den ise müsellesin içilmesinde bir beis olmadığı, mekruh olduğu ve haram olduğu şeklinde üç farklı rivayet gelmiştir.⁷⁷⁴

⁷⁷⁰ Tirmizî, Ahkâm, III, 19; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII, 484.

⁷⁷¹ Abdurrezzâk, X, 38; Buhârî, Kasame, IX, 9; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII, 220-221.

⁷⁷² Serahsî, *Mabsûr*, XXVI, 109.

⁷⁷³ Üçte ikisi gidip, üçte biri kalıncaya kadar kaynatılan üzüm şırası.

⁷⁷⁴ Mabsûr, XXIV, 16; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, V, 116; Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 393.

Müsellesin içilmesinin haram olduğunu savunanlar, İbn Ömer'in Hz. Peygamber (s.a.v.)'den rivayet ettiği *كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ* “*Her sarhoşluk veren hamrdir.*”⁷⁷⁵ hadisinden yola çıkarak, müsellesi de hamr hükmünde değerlendirmişlerdir. Onlar hamrın, içinde akli örtme özelliği bulunduğu için bu ismi aldığını, sarhoşluk veren içeceklerde de bu anlamın bulunduğunu, dolayısıyla müsellesin içilmesinin hamr gibi haram olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hamr genel bir isim olup sarhoş edici tüm içecekleri içine alır.⁷⁷⁶

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf ise görüşlerini İbn Abbas'ın *حُرِّمَتِ الْخَمْرُ لِغَيْنِهَا، وَالْمُسْكِرُ* “*Özü pis olması itibariyle hamr ve her sarhoşluk veren içecek haram kılındı.*”⁷⁷⁷ hadisine istinad ederek, hamr isminin gerçek anlamının diğer içecekleri kapsamadığını, dolayısıyla sarhoşluk veren içecelere mecaz yoluyla akli örtme manasında hamr denildiğini ileri sürmüşlerdir. Oysa mecaz ile hakikat bir değildir. Ebû Hanîfe sarhoşluk veren içeceklerde haram olan kısmı, sarhoş edici olan son bardak olarak görmüştür.⁷⁷⁸ Kâsânî (ö.587/1191), bu konuya açıklık getirerek müsellesin su eklenmediği sürece kendi başına sarhoşluk edici vasfının bulunmadığı, ancak üzerine su eklendiği durumda sarhoşluk ettiğini söylemektedir.⁷⁷⁹

Serahsî, bu durumda “*Her sarhoşluk veren hamrdir*” hadisinin sahih olmadığını, nitekim Yahya b. Maîn'in Hz. Peygamber (s.a.v.)'den üç şey hakkında rivayet edilen hadislerin sahih olmadığını söylerken, bu hadisi de andığını ifadet etmektedir.⁷⁸⁰ Buna göre Serahsî Yahya b. Maîn'in rivayetine dayanarak İbn Ömer'in hadisini kabul etmediği anlaşılmaktadır.

⁷⁷⁵ Şâfiî, *Müsned*, I, 284; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VIII, 445; Müslim, *Eşribe*, III, 1587; İbn Mâce, *Eşribe*, II, 1124; Ebû Dâvûd, *Eşribe*, III, 327; Tirmizî, *Eşribe*, III, 354; Nesâî, *Eşribe*, VIII, 324; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV, 215; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XII, 312; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII, 509.

⁷⁷⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 194; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XIII, 391-392.

⁷⁷⁷ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 97; Nesâî, *Eşribe*, V, 107; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XII, 505; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, X, 338; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII, 516.

⁷⁷⁸ Serahsî, *Mabsûr*, XXIV, 16; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, V, 116; Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 393.

⁷⁷⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, V, 116.

⁷⁸⁰ Serahsî, *Mabsûr*, XXIV, 16.

Serahsî'nin çağdaşı ve Şâfiî âlimlerinden olan Mâverdî (ö.450/1058), bu hususu iki şekilde açıklamaktadır. Ona göre ilk önce bu hadis Ahmed b. Hanbel tarafından tespit ve tashih edilerek *Müsned*'inde rivayet edilmiştir; ikincisi de bu haber sika râvîler tarafından rivayet edilmiştir.⁷⁸¹ Mâverdî'nin bu sözünden onun hadisçilerin yöntemiyle senedine ve geçtiği kaynağına göre hadisi değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Hadis kaynaklarında İbn Ömer'in hadisi *Kütüb-i Sitte* kaynaklarında geçmekte ve isnadı Buhârî (ö.256/870) ve Müslim (ö.261/875)'in şartlarına göre sahih olduğu görülmektedir. Aynı şekilde Hanefîlerin istinad ettikleri İbn Abbas'tan mevkuf olarak gelen hadisin de sahih olduğu görülmektedir.

Hanefîlerin hamr ile diğer sarhoş edici içecekler arasındaki farkı Serahsî şöyle açıklamaktadır: “Hamrın azı çoğuna götürdüğü için azı da çoğu da haramdır. Diğer içeceklerde ise katılık ve yoğunluk vardır ki bunların azı çoğuna götürmez. Böylece onların keskin de olsa azı helal ancak sarhoşluk vereni haramdır.”⁷⁸² Ona göre Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sarhoşluk veren içeceği hamra benzetmesi özel bir hükümden ibarettir. Nitekim o (sav), isimleri değil, hükümleri açıklamak için gönderilmiştir. Buna göre sarhoşluk veren içecekler, had cezası konusunda hamra benzemekte olup, Serahsî, had cezası gerektiren kısmın, sarhoşluk veren son kadeh olduğunu ifade etmektedir.⁷⁸³

7.3. Cezayı Gerektiren Çalma Miktarı Meselesi

Serahsî, elin kesilmesini gerektiren hırsızlığın miktarı konusunda mezhep âlimlerinin ortasında ihtilaf bulunduğundan bahseder. Bu miktar İmam Şâfiî'ye göre ¼ dinar, Mâlik'e göre 3 dirhem, İbn Ebû Leylâ'ya göre 5 dirhem ise, insan hayatına önem

⁷⁸¹ Mâverdî, *el-Hâvi 'l-Kebîr*, XIII, 391.

⁷⁸² Serahsî, *Mebûsât*, XXIV, 16.

⁷⁸³ Serahsî, *Mebûsât*, XXIV, 16.

ve öncelik veren Hanefîler en üst miktar olan 10 dirhem veya 1 dinarı esas almışlardır.⁷⁸⁴

İmam Şâfiî, ileri sürdüğü görüşüne delil olarak Hz. Aişe'den rivayet edilen Hz. Peygamber (s.a.v.)'in *الْقَطْعُ فِي رُبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا* “*El kesme, ¼ dinar ve yukarisındadır.*”⁷⁸⁵ hadisini göstermiştir. Âlimlerin Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde kalkan değerine ulaşmayan malda el kesilmediğinde ittifak ettiklerini, ancak kalkanın değeri konusunda ihtilaf ettiklerini söyleyen Şâfiî, bu durumda en az olan miktarın alınacağını söyler. Kalkanın değeri konusunda nakledilen en düşük miktar 3 dirhem olup Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde 1 dinarın 12 dirhem olduğuna göre 3 dirhem de ¼ dinar edeceğini ifade etmiştir.⁷⁸⁶ İmam Mâlik'in de nakledilen en düşük miktarı dikkate aldığı,⁷⁸⁷ İbn Ebî Leylâ'nın ise Hz. Osman'ın “*Beş, ancak beş karşılığında kesilir.*”⁷⁸⁸ sözünü esas aldığı bildirilmektedir.⁷⁸⁹

Hanefîler ise bu konuda birçok hadisi delil almışlardır. Bunlardan biri Amr b. Şuayb – Babası – Dedesi senediyle gelen Hz. Peygamber (s.a.v.)'in *لَا تُقَطَّعُ إِلَّا فِي دِينَارٍ أَوْ عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ* “*Bir dinar veya on dirhemden az miktarda el kesme yoktur.*”⁷⁹⁰ hadisidir. Bununla birlikte

- İbn Mes'ûd'dan mevkuf ve merfû olarak gelen *لَا تُقَطَّعُ الْيَدُ إِلَّا فِي دِينَارٍ أَوْ فِي عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ* “*Bir dinar veya on dirhemden az miktarda el kesilmez.*”⁷⁹¹ hadisidir.

Tirmizî (ö.279/892), bu hadisin mürsel olduğunu, isnadında yer alan el-

⁷⁸⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, II, 362.

⁷⁸⁵ Şâfiî, *Müsned*, I, 334; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 475; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXX, 95; Buhârî, *Hudud*, III, 1312; Müslim, *Hudud*, III, 1312; Ebû Dâvûd, *Hudud*, IV, 136; İbn Mâce, *Hudud*, II, 862; Tirmizî, *Hudud*, IV, 50; Nesâî, *Kat'i's-Sârik*, VIII, 79; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III, 165; İbn Hibbân, *Sahih*, X, 316; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, I, 304; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII, 443.

⁷⁸⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 140; Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-Mezheb*, VI, 417; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XIII, 273.

⁷⁸⁷ Bâcî, *el-Munteka Şerhu'l-Muvattâ*, VII, 157.

⁷⁸⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 475; Nesâî, *Kat'i's-Sârik*, VIII, 81; Dârekutnî, *Hudud*, IV, 247; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII, 455. Bu rivayet geçtiği kaynaklarda, Hz. Osman'dan değil Hz. Ömer'den rivayet edildiği bildirilmektedir.

⁷⁸⁹ Serahsî, *Mebûsât*, IX, 137.

⁷⁹⁰ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III, 167.

⁷⁹¹ Abdurrezzâk, *Musannef*, X, 33; Tirmizî, *Hudud*, III, 103; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III, 167; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, IX, 351; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII, 454.

Kasım b. Abdurrahman'ın İbn Mesud'dan bu rivayeti işitmediğini, isnadının munkatı' olduğunu bildirmektedir.⁷⁹²

- Hz. Ali'den gelen *عَشْرَةَ دَرَاهِمَ* *“On dirhemden az mehir yoktur, on dirhemden az miktarda el kesme yoktur.”*⁷⁹³

hadisidir. Dahhâk – Nazzâl – Hz. Ali isnadıyla nakleden Beyhakî (ö.458/1066), bu haberin isnadında yer alanların tümünün meçhul ve zayıf olduklarını söylemektedir.⁷⁹⁴

- Eymen b. Ebû Eymen, İbn Abbas ve İbn Ömer'den nakledilen *أَنَّ الْمَجَنَّ الَّذِي قُطِعَتْ أَلْيَدُهُ فِيهِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ كَانَ يُسَاوِي عَشْرَةَ دَرَاهِمَ* *“Rasûlullah döneminde, el kesme cezasını gerektiren kalkanın değeri 10 dirhemdir.”*⁷⁹⁵ hadisidir. Hâkim (ö.405/1014), Eyyüb b. Musa – Atâ - İbn Abbas senediyle gelen rivayeti Müslim'in şartına göre sahih olduğunu, ancak Buhârî'nin de Müslim'in de bu hadisi rivayet etmediklerini bildirmektedir.⁷⁹⁶

Cezayı gerektiren çalma miktarında ölçünün kalkan değerine göre olacağı konusunda Serahsî, zikredilen hadisleri rivayet edenlerin bu kimselerin büyük savaşçılardan olduklarını ve silahların değerini başkalardan daha iyi bildiklerini vurgulamaktadır. Ona göre çalınan malın değeri konusunda ihtilaf bulunduğu zaman had cezasını düşürebilmek için miktarın en azı dikkate alınır. Ancak şimdi olduğu gibi cezayı gerektiren miktar konusunda görüş ayrılığı bulunduğu durumda ise en çok miktar alınması gerekir ki bu şekilde cezasının düşürülmesi sağlanabilsin. Serahsî, bu konunun

⁷⁹² Tirmizî, Hudud, III, 103; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII, 454.

⁷⁹³ Dârekutnî, Hudud, IV, 274; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII, 454.

⁷⁹⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII, 454.

⁷⁹⁵ Abdurrezzâk, X, 233; İbn Ebî Şeybe, V, 476; Nesâî, Kat'i's-Sârik, VIII, 83; Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, *Müsned*, IV, 375; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XI, 31; Dârekutnî, Hudud, IV, 257; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 420; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII, 448.

⁷⁹⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 420.

Şâfiî'nin “en azın alınması daha uygundur” dediği konulardan olmadığını söyleyerek eleştiride bulunmaktadır.⁷⁹⁷

İmam Şâfiî'nin istinad ettiği Hz. Aişe'nin hadisine gelince, Serahsî bu haberin sıkıntılı olduğunu, hadisin merfu olup olmadığı konusunda âlimlerin arasında ihtilaf bulunduğunu, hatta Kâsım b. Abdurrahman'ın bu hadisi “Peygamber söyledi” diye nakleden birini duyduğunda ona taş attığını bildirmektedir. Bununla birlikte Serahsî, yine Hz. Aişe'den rivayet edilen *“لا تُقَطَّعُ الْيَدُ إِلَّا فِي الْمَجَنِّ أَوْ تَمْنِيهِ”* *“Rasûlullah zamanında değersiz şeyler için el kesilmezdi. Bir kalkan değeri karşılığında kesilirdi.”*⁷⁹⁸ sözüne de işaret ederek Şâfiî'nin haberinin asılsız olduğunu söylemektedir.⁷⁹⁹

Hadis kaynaklarında, İmam Şâfiî'nin delil aldığı Hz. Aişe'nin rivayetinin isnadının sahih, râvîlerinin sika olduğu,⁸⁰⁰ *Kütüb-i Sitte*'nin tümünde geçtiğini tespit ettik. Bununla birlikte Serahsî'nin Zührî-Urve-Ayşe senediyle zikrettiği hadisi ise bir tek Dârekutnî'de rastlayabildik. Hadisin geçtiği diğer hadis kaynaklarında haberin senedi Amre-Ayşe olarak yer almaktadır.

Görüldüğü gibi Serahsî, kalkan ve silahların değerini biçebilen, savaşımlara katılan râvîlerin merfu olmayan rivayetlerini esas almış, hadis kaynaklarında geçen Hz. Aişe'nin rivayetini ise terk etmiştir. Onun bu rivayeti merfu olmaması açısından eleştirmesine gelince, kalkan değeri gibi konuları kadınların bilemiyebileceğinden ve insan elinin kesilmesi gibi hayatî meselelerde uzmanlığın gerektirdiğini önemsemesinden olsa gerek.

⁷⁹⁷ Serahsî, *Mebûsât*, IX, 137-138.

⁷⁹⁸ Buhârî, *Hudud* VIII, 161; Müslim, *Hudud*, III, 1313; Nesâî, *Kat'î's-Sârik*, VIII, 83; Dârekutnî, *Hudud*, IV, 255; Beyhakî, *Ma'rîfetü's-Süneni ve'l-Âsâr*, XII, 374.

⁷⁹⁹ Serahsî, *Mebûsât*, IX, 138.

⁸⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXX, 95.

7.4. Hak Sahipleri Arasında Kur'a Çekme Meselesi

Hanefîlere göre ölüm döşeğinde olan birinin kölesini özgür kılması vasiyet olarak sayılır. Bu özgür kılma kölenin değerinin üçte birinde geçerli olup değerinin kalan üçte ikisini ise köle çalışarak borcunu ödemesi gerekir.⁸⁰¹ Onlara göre Ebû Ka'lâbe'den gelen rivayet bunu göstermektedir. Bu rivayete göre bir adam öleceği sırada kendisine ait tek malı olan kölesini özgür kılmış, Hz. Peygamber (s.a.v.) de bu özgür kılmanın üçte birini onaylamış, kölenin değerinin geriye kalan üçte ikisi için de kölenin çalışmasını istemişti.⁸⁰²

İmam Şâfiî (ö.204/820) ise bu durumda köleler arasında kur'a çekilmesi gerektiğini Hasan Basrî'nin şu rivayetini esas almıştır: *“Bir adam öleceği sırada altı kölesini âzâd etmiş, Hz. Peygamber (s.a.v.) de onlar arasında kur'a çekerek içlerinden ikisini özgür kılmış, diğer dördünü de kölelik durumuna çevirmişti.”*⁸⁰³ İmrân b. Husayn'dan rivayet edilen bu hadisin isnadı Müslim (ö.261/875)'in şartlarına göre sahihtir.

Şâfiî, kölelerin her birinin üçte biri özgür kılındığı durumda, vasiyet önce uygulanmış olup bu da mirasçıların haklarının kendilerine ulaşmasının gecikmesine neden olacağını söyler. Hattâ bu tür uygulamanın mirasçıların haklarının manen iptal edilmesi anlamına geleceğini, nitekim kölenin çalışması, helak olmuş mal hükmünde olacağını ifade etmektedir. Vasiyeti ancak bütün özgür kılma işlemini iki kişide toplamakla yerine getirmek gerekir ki, bu da kur'a ile mümkündür. Şâfiî, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bir yolculuğa çıkmak istediğinde hanımları arasında kur'a

⁸⁰¹ Serahsî, *Mebsût*, VII, 75; Kâsânî, *Bedâi' u 's-Sanâi*, IV, 99.

⁸⁰² Abdurrezzâk, *Musannef*, IX, 151.

⁸⁰³ Şâfiî, *Müsned*, I, 194; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 280; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXIII, 158; Müslim, *İmân*, III, 1288; Ebû Dâvûd, *Kitâbu'l-İtk*, IV, 28; Nesâî, *Kitâbu'l-İtk*, V, 36; Ebû Avvâne, *Müstahrec*, III, 486; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II, 209; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsât*, I, 235; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IV, 207.

çektğini, bir hâkimin de malı taksim ederken ortaklar arasında kur'a çektiğini örnek göstererek kur'anın var olan bir uygulama olduğuna vurgu yapmaktadır.⁸⁰⁴

Serahsî ise bu ifadelere karşı şu aklî izahta bulunmaktadır: “Köleler özgür kılınmayı hak etme bakımından eşittirler. Bu, özgür kılınmayı hak etmede de eşit olmayı gerektirir. Dolayısıyla hakkı bazılarına verip, bazılarından men etmek doğru değildir.” Serahsî, özgür kılınmayı hak etmenin vasiyetten daha öncelikli olduğunu, çünkü vasiyet mülkiyetinin vasiyetten dönme veya kabul etmeme gibi ihtimallerinin bulunduğunu da ifade etmektedir. Her iki tarafın verdiği hükümde zararın bulunduğunu belirten Serahsî, kendilerine vasiyet yapılan kişilerden (kölelerden) bir kısmının hakkını iptal etmektense, mirasçılarının hakkını geciktirmekle verilen zararın daha hafif olduğunu belirtmektedir.⁸⁰⁵

Serahsî, kur'a çekmeyi hak sahibini belirlemek için değil, “ tarafların gönlünü hoş tutmak, bir taraflılık töhmetine yer vermemek” gibi nedenlerden ötürü yapıldığını söyler. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) yolculuğa çıkmak istediğinde kur'a çekmeden de hanımlarından dilediği ile çıkma yetkisine malikti. Aynı şekilde hâkim de kur'a yapmadan ortaklar arasında malı taksim etmede, her bir ortağın payını belirleme hakkına maliktir.⁸⁰⁶

Şâfiî'in dayandığı Hasan Basrî'den gelen rivayete gelince, Serahsî Şâfiî'yi bu hadisin zahirine göre amel etmekle eleştirmektedir. Hanefî ulemasına göre bu hadisin sahih olmadığını söyleyen Serahsî, metnin sıkıntılı olduğuna da dikkat çekmektedir. Ona göre bu hadiste ifade edildiği gibi bir adamın, hepsinin değeri birbirine eşit olan altı kölesinin olması ve bunlardan başka hiçbir malının olmaması nadir rastlanacak durumlardandır. Ancak hadis sahih olduğunda bile, kölelerin özgür kılınmasını Hz.

⁸⁰⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, VIII, 4; Müzenî, *Muhtasar*, VIII, 429.

⁸⁰⁵ Serahsî, *Mebûsât*, VII, 75.

⁸⁰⁶ Serahsî, *Mebûsât*, VII, 76.

Peygamber (s.a.v.)’in vasiyet ettiği ihtimali daha kuvvet kazanmaktadır. Nitekim hadiste “*Peygamber onların ikisini özgür kıldı.*” ifadesinin buna delil olduğunu söylemektedir.⁸⁰⁷

7.5. Satım Akdinde Meclis Muhayyerliği Meselesi

Satım akdinde meclis muhayyerliği konusunda Hanefiler ile Şâfiîlerin arasında ihtilaf bulunduğunu söyleyen Serahsî, Hanefilere göre icap ve kabulden sonra satım akdi kesinlik kazanırken, Şâfiî’ye göre tarafların meclisi terk etmedikleri sürece muhayyerlik haklarının devam ettiğini söylemektedir.

İmam Şâfiî, bu görüşünü İmam Mâlik’in Nâfi – Abdullah b. Ömer isnadıyla Hz. Peygamber (s.a.v.)’den rivayet ettiği şu hadisine dayandırmıştır: *الْمُتَّبَاعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَنْفَرَا*: “*Alım satım akdi yapanlar birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdirler.*”⁸⁰⁸ Şeyhaynın şartına göre bu hadisin isnadı sahihtir.

Şâfiî’ye göre akit taraftarlarının her biri meclis muhayyerliği hakkına sahip olup meclisten ayrılmadıkları sürece, her iki taraf da kendi başına akdi bozabillir. Şâfiî, satım akdinin temlik yani malı başkasının mülkü edindirme akdi olduğunu, amacının da kâr elde etmek olup bunun malı görmeden mümkün olmadığını söyler. Bu yüzden akit meclisinde oldukları sürece akit yapanların her birine muhayyerlik hakkı tanınır.⁸⁰⁹ Şâfiî, hadiste geçen ayrılmaktan kastın meclisten ayrılma olup buna aynı hadisin başka rivayetindeki şu ifadelerin de delil olduğunu belirtir: *الْمُتَّبَاعَانِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ*

⁸⁰⁷ Serahsî, *Mabsûr*, VII, 76.

⁸⁰⁸ Şâfiî, *Müsned*, I, 138; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 455; Nesâî, *Buyû’*, VII, 248; Tahâvî, *Şerhu Müşkili l-Âsâr*, XIII, 261; İbn Hibbân, *Sahih*, XI, 280; Beyhakî, *es-Sünenü l-Kübrâ*, V, 440.

⁸⁰⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, III, 4.

بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَفَرَّقَا عَنْ مَكَانِهِمَا الَّذِي تَبَايَعَا فِيهِ “Alıcı ve satıcıdan her biri, akit yaptıkları yerden ayrılmadıkları sürece birbirlerine karşı muhayyerdirler.”⁸¹⁰

İmam Şâfiî’ye göre muhayyerlik meclisle sınırlandırılmış olup meclisin durumu akdin durumu gibidir. Bununla birlikte icaptan sonra kabulden önce olan akit durumu da taraflar için muhayyerlik hakkı verir ve taraflar mecliste oldukları sürece de bu muhayyerlik devam eder.⁸¹¹

Hanefîler ise bu konuda delil olarak Hz. Peygamber (s.a.v.)’in şu hadisini alırlar: *“مُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ”* “Müslümanlar koşullarına bağlıdır.”⁸¹²

Serahsî, tarafların akit yapmakla, aralarındaki akdin geçerliliğini ve devamını koşul koyduklarını, bunun ise akdin iki tarafını da bağladığını ifade etmektedir. Bununla birlikte satım akdinin bağlayıcı olan ve olmayan şeklinde iki çeşidi olup, bağlayıcı olmayanın, kendisinde muhayyerlik koşulu bulunan akit olduğunu da belirtmektedir.⁸¹³

Serahsî’ye göre satım akdi, karşılıklı bedellerin değiştirildiği bir akit olup her hangi koşulun bulunmadığı durumda bağlayıcı olur. Akit yapanlardan sadece birisinin akdi bozma yetkisi bulunmaz. Karşılıklı mal değişimine dayanan bir akdin bağlayıcılığı ise akit yapanların rızalarının tamam olmasına dayanır. Bu, meclisten sonra bağlayıcı duruma geldiği gibi mecliste de böyledir. Çünkü rızanın tamamlanmasını engellemede, akit yapanların mecliste kalmaya devam etmelerinin bir etkisi yoktur.⁸¹⁴

Şâfiî’nin delil getirdiği İmam Mâlik’in rivayetine gelince, Serahsî, Mâlik’in kendisinin rivayet ettiği hadisi kendisi de delil almadığını, çünkü onun da meclis

⁸¹⁰ Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, riv. Şeybânî, I, 277; Şâfiî, *Müsned*, I, 137; Ebû Dâvûd, *İcâre*, III, 273; Nesâî, *Buyu*, VII, 251; Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, XIII, 264; İbn Hibbân, *Sahih*, XI, 284; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Evsat*, VIII, 196; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, V, 440.

⁸¹¹ Şâfiî, *el-Ümm*, III, 4.

⁸¹² İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 450; Buhârî, *İcâre*, III, 92; Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, IV, 90; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, IV, 275; Dârekutnî, *Buyu*, III, 426; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 57; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, VI, 131.

⁸¹³ Serahsî, *Mebûsât*, XIII, 156.

⁸¹⁴ Serahsî, *Mebûsât*, XIII, 157.

muhayyerliğinin olmadığı görüşünü savunduğunu söylemektedir. Mâlikî mezhebinin önemli isimlerinden Sahnûn (240/854), *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ* eserinde İmam Mâlik'in tarafların ayrılmadıkları sürece muhayyer olmadıkları görüşünde olduğu, İbn Ömer'in rivayeti hakkında ise bunun bilinen bir uygulama olmadığı (حَدُّ مَعْرُوفٌ) ve amel edilmediğini ifade etmesi, Serahsî'nin itirazını doğrulamaktadır.⁸¹⁵

Serahsî, râvinin rivayet ettiği hadise aykırı fetvasının o hadisin zayıf olduğuna delalet ettiğini dolayısıyla hüccet olamayacağını söylemektedir.⁸¹⁶ Ancak hadis sahih olsa bile “alışveriş yapanlar” kelimesinden maksat, pazarlığı bitirip akdi yapanlar değil, pazarlık durumunda olanlar kastedilmiş olup bu durumda olan kişilerin ise her birinin karşı tarafın teklifini kabul etmeme muhayyerlikleri vardır. Serahsî “ayrılmak”tan kastedilen bir diğer şeyin, yer olarak ayrılık olmayıp sözle ayrılık ya da konuyu değiştirmek gibi meclisle sınırlı olmayan ihtimalleri de göz önünde bulundurarak hadisi yorumlamaktadır.⁸¹⁷

8. SAHABE UYGULAMASINA/FETVASINA AYKIRI BULARAK TENKİT ETTİĞİ HADİSLER

Hanefîlere göre sahabe arasında dinî bir mesele üzerinde ihtilaf vukû bulur ve bir rivayeti hüccet olarak almadıkları zaman, haberin munkatı' ve zayıf olduğunu gösterir. Serahsî'nin bu kritere göre metin tenkidinde bulunduğu beş örneği zikrediyoruz:

⁸¹⁵ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, III, 222.

⁸¹⁶ Serahsî, *Mabsût*, XIII, 157.

⁸¹⁷ Serahsî, *Mabsût*, XIII, 157.

8.1. Tekrarlanan Hırsızlıkta Ceza Meselesi

Serahsî, ilk hırsızlığında hırsıza ceza olarak sağ elinin, tekrarlanması durumunda da sol ayağının kesileceğini söylemektedir. Bundan sonra hırsızlık tekrarlandığında ise istihsan deliline dayanarak başka bir organı kesilmeyip tazir cezası verileceğini ve tövbe ettiği anlaşılıncaya kadar hapiste tutulacağını bildirmektedir.⁸¹⁸

İmam Şâfiî (ö.204/820) ise üçüncü hırsızlıkta sol elinin, dördüncü hırsızlıkta da sağ ayağının kesileceği, hırsızlığa devam ettiğinde de hapsedileceği fikrindedir. Şâfiî bu görüşüne delil olarak *فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا* “...ellerini kesin”⁸¹⁹ âyetini ve Ebû Hüreyre’nin rivayet ettiği Hz. Peygamber (s.a.v.)’in *إِذَا سَرَقَ السَّارِقُ فَاقْطَعُوهُ فَإِنْ عَادَ فَاقْطَعُوهُ إِلَى أَنْ* “Hırsız çaldığında elini kesin, tekrar çalarsa yine kesin.”⁸²⁰ Peygamber, bunu dört defa söylemiş, beşincisinde “tekrar çalarsa onu öldürün”⁸²¹ hadisini göstermektedir. Ona göre ayetteki “...ellerini kesin” ifadesinden hem sağ, hem sol el kastedilmiştir. Ayrıca hırsızlık yapılırken sağ el ve sol ayak gibi, sol el ve sağ ayak da aynı derecede kullanılmıştır. Dolayısıyla kısas cezasında olduğu gibi, sağ el için gereken ceza sol el için de gereklidir. Şâfiî, dinin, cezanın uygulanmasında bir sıra belirlediğini söyler ve bu sıra gözetilerek ikinci hırsızlıkta sol el kesilmez. Bu sıranın belirlenmesinden kasıt, hırsızın tutma ve yürüme gücünü eksilterek cezanın caydırıcı kılınmasıdır. Eksiltme yoluyla caydırıcılık sağlanmadığında ise yürüme ve tutma gücü büsbütün yok edilerek sağlanacağını ifade etmektedir.⁸²¹

Serahsî ve Hanefîler bu konuda İbn Mesud’un *فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا* “...sağlarını kesin” kıraatini delil almışlardır. Bu meşhur kıraatlerden olup mutlak ve mukayyet sözler

⁸¹⁸ Serahsî, *Mebûsât*, IX, 166.

⁸¹⁹ Mâide, 5/38.

⁸²⁰ Abdurrezzâk, *Musannef*, X, 187; Dârekutnî, *Hudud*, IV, 239.

⁸²¹ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 162; Mâverdî, *el-Hâvi 'l-Kebîr*, XIII, 325.

yerinde kabul edilir. Bu durumda ayetin anlamı “...ellerden sağ ellerini kesin” manasında olup kesin bir şekilde ayağı ve sol eli kapsamaz.⁸²²

Serahsî, sahabîlerin bu konuda görüş ayrılığına düştüklerini ve onların görüş ayrılıklarının bir şüphe ifade ettiğini belirtir. Hanefîlerin bu konuda ise Hz. Ali'nin إني لأستحيي من الله أن لا أدع له يدًا يبطش بها ورجلاً يمشي عليها “Ben onda tutacağı bir el ve yürüyeceği bir ayak bırakmamaktan Allah'tan utanırım.”⁸²³ görüşünü benimsediklerini bildirmektedir. Serahsî bu söze dayanarak, el kesme cezasının yok etmek için değil, caydırmak için belirlendiğini, dört organın kesilmesi durumunda, hırsızın hüküm bakımından yok edilmiş veya yok etme şüphesinin bulunduğunu söylemektedir. Şüphe ile düşürülen cezalarda, yok etme şüphesinin, yok etmekle aynı işlevi gördüğünün altını da çizmektedir.⁸²⁴

Serahsî, bu konuda nakledilen hadislerin dayanılacak biçimde olmadığını ifade eder ve Tahâvî'nin bu hadisleri incelediğini ve hiç birisinin sağlam bir temeli olmadığını sonucuna vardığını bildirmektedir. Zehebî ise Şâfiî'nin dayandığı Ebû Hüreyre'nin rivayetinin isnadında yer alan el-Vâkıdî'nin problemli olduğunu söylemektedir.⁸²⁵

Bununla birlikte Serahsî, İslam'ın ilk dönemlerinde had cezalarında bir ağırlaştırmanın olabileceğinden de söz etmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, Ureney kabilesinden olan hırsızların ellerini ve ayaklarını kestirdiğini ve gözlerine mil çektirdiğini, had cezalarının yerleşmesiyle bu uygulamanın kaldırıldığından bahsetmektedir.⁸²⁶

⁸²² Serahsî, *Mabsût*, IX, 167; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, VII, 86.

⁸²³ Ebû Hanîfe, *Müsned*, (riv. Ebû Nuaym el-İsfahânî), I, 160, Mektebetü'l-Kevser, Riyad, 1415; Abdurrezzâk, *Musannef*, X, 186; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 489; Dârekutnî, *Hudud*, IV, 237.

⁸²⁴ Serahsî, *Mabsût*, IX, 168.

⁸²⁵ Zehebî, *Tenkîhu't-Tahkîk*, II, 259; Zeyleî, *Nasbu'r-Râye*, III, 372.

⁸²⁶ Serahsî, *Mabsût*, IX, 167.

8.2. Süt Haramlığının Sübutu Meselesi

Haneî âlimleri süt haramlığının sübutu konusunu iki açıdan ele alırlar: hüküm ve ihtiyat. Hüküm açısından süt haramlığının oluşması için iki erkek veya bir erkek ve iki kadının emzirmeye tanıklık etmesi şart koşulur.⁸²⁷ İmam Şâfiî, avret olmasını dikkate alarak dört kadınla sınırlarken,⁸²⁸ Serahsî, Mâlik b. Enes'in bir kadının tanıklığını yeterli gördüğü görüşünü kaydeder.

Serahsî, İmam Mâlik bu görüşünü İbn Ebî Müleyke b. Ukbe hadisiyle temellendirdiği söyler. Bu hadise göre, Ukbe b. el-Haris, Binti İhab ile evlenir. Siyah bir kadın gelerek onların her ikisini de emzirdiğini söyleyince, Ukbe bu durumu Hz.Peygamber'e gelip anlatır. Bunun üzerine Allah'ın Rasûlü كَيْفَ وَقَدْ قِيلَ هَذَا الْقَدْرُ “Böyle bir şey söylendiği halde evliliğe nasıl devam edersiniz?”⁸²⁹ diye cevap verir. Serahsî, rivayetteki lafız farklılıklarına değinerek İmam Muhammed'in bu hadisi bu şekilde naklettığını ancak hadisçilerin “Bunun üzerine Rasulullah onların arasını ayırdı” lafzıyla naklettiklerini not düşer, İmam Mâlik'in delil aldığı rivayetin hadisçilerin naklettikleri bu rivayet olduğunu eklemektedir.

Buhârî'nin şartına göre isnadı sahih, râvîleri de sika olan bu haberi, İmam Mâlik'in hüccet almadığını Sahnûn (240/854)'un *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ* eserinden öğrenmekteyiz. Hattâ, İmam Mâlik'in süt haramlığının sübutu konusunda tek kadının tanıklığını kabul etmediğini, ancak iki kadının tanıklığıyla süt haramlığının oluştuğu görüşünü aktarmaktadır.⁸³⁰ İlginç olanı yine Mâlikî mezhebinden olan İbn Rüşd

⁸²⁷ Serahsî, *Mebûsât*, X, 169; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, IV, 14.

⁸²⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 36.

⁸²⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 497; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVI, 70; Dârimî, *Nikâh*, III, 1446; Buhârî, *İlim*, I, 29; Tirmizî, *Radâ'*, II, 448; Nesâî, *İlim*, V, 362; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XI, 494-99; Ebû Avvâne, *Mustahrec*, III, 124; İbn Hibbân, *Sahih*, X, 32; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XVII, 352-353; Dârekutnî, *Radâ'*, V, 313; Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, XI, 270.

⁸³⁰ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, II, 300.

(ö.520/1126)'ün tek kadının şehadetini kabul edenin Ebû Hanîfe olduğunu belirtmesidir.⁸³¹

Hanefîler ise bu konuda delil olarak İkrime b. Halid'in Hz. Ömer'den naklettiği *“Süt emme konusunda iki tanıktan azı kabul edilmez.”*⁸³² sözünü alarak Hz. Ömer'in uygulamasını esas almışlardır. Serahsî konuya açıklık niteliğinde iki kişiden oluşan tanıklığın, mülkiyeti de ortadan kaldırdığını, mülkiyeti kaldırma konusunda delilin ise özgür kılma ve boşamada olduğu gibi iki tanıkla gerçekleştiğini söyler.⁸³³ Şahitlerin kadınlardan olmasının şart olmadığını söyleyen Kâsânî (ö.587/1191), hür ve câriyenin farkına dikkat çeker. Câriyenin emzirmesinin erkeklerin de bakabileceği bir şey olduğundan yabancı erkekler de bakabilir, ancak hür kadının emzirmesinde sadece mahremi bakabilir. Dolayısıyla şahit olarak erkekler de tanıklık edebilirler.⁸³⁴

Serahsî, Ukbe b. el-Haris rivayetinde geçen Hz. Peygamber (s.a.v.)'in *“Böyle bir şey söylendiği halde evliliğe nasıl devam edersiniz?”* sözünün, ayrılığın ihtiyata dayalı olduğuna bir işaret olduğunu söyleyerek *“Eğer o kadının verdiği haberle haramlık sabit olsaydı, Hz. Peygamber (s.a.v.) böyle çekinceli bir tutum sergilemezdi.”* demektedir. Hadisçilerin naklettiği rivayetteki ilavenin ise sabit olmadığını belirterek bu rivayetin başka nakline yer vermektedir: *“Ukbe b. el-Haris şöyle demiştir: Ben, Bint Ebû İhâb ile evlendim. Siyah bir kadın gelip bizden yemek istedi. Biz de vermedik. Ertesi gün gelerek kendisinden süt emdiğimize tanıklık etti.”* Tüm bunların Ukbe b. el-Haris rivayetinin zayıf olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir.⁸³⁵

⁸³¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, III, 63.

⁸³² Saîd b. Mansûr, *Sünen*, I, 283; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 497; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 763.

⁸³³ Serahsî, *Mebûsât*, X, 169.

⁸³⁴ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, IV, 14.

⁸³⁵ Serahsî, *Mebûsât*, X, 169.

Ukbe b. el- Haris rivayetinin geçtiği bazı kaynaklarda, Serahsî'nin belirttiği *“Bunun üzerine Rasulullah onların arasını ayırdı”* lafzını ratlayamadık. Dârimî, verdiği bu rivayetin sonunda Amr b. Saîd b. Ebî Hüseyin'in Ebî Müleyke'den *“Böyle söylendiği halde nasıl devam edersiniz?”* dediğini, *“Bunun üzerine onların arasını ayırdı”* lafzını söylemediğini belirtmektedir.⁸³⁶ Buhârî (ö.256/870) de bu lafız bulunmayan rivayeti nakletmiştir.⁸³⁷ Tirmizî (ö.279/892) ise hasen-sahih olarak değerlendirdiği Ukbe b. el- Haris rivayetini, farklı bir isnadla İbn Ebî Müleyke - Ubeyd b. Ebî Meryem - Ukbe b. el-Haris şeklinde vermiştir.⁸³⁸

Görüldüğü gibi Ukbe b. el-Haris rivayetinin metninde farklılıklar bulunmaktadır. Üstelik haberin bir tek Ukbe b. el-Haris'ten rivayet edildiğini görmekteyiz. Taradığımız kaynaklarda, hadisin metni *“ikisinin arasını ayırdı”* lafzıyla olduğu gibi, *“ikisinin evli olarak devam ettiği”* lafzıyla da nakledildiğini görmek mümkündür. Serahsî'nin zayıf olarak nitelediği bu rivayet, Buhârî'nin şartına göre sahih olup, râvîleri de sikadır. Ancak Ukbe b. el-Haris rivayetinin Serahsî'nin zikrettiği şekilde olan versiyonunu kaynaklardan tespit edemedik.

Serahsî'nin delili olan İkrime b. Hâlid'in rivayetine gelince, bu rivayeti - gösterildiği gibi- üç kaynaktan tespit edebildik.

8.3. İtikâf Esnasında Oruçlu Olmak Meselesi

Serahsî, itikâfın dinen vacip kılınmadığını, ancak insan, adamak suretiyle kendisine vacip kılabilceğini söyler. Hanefîler, orucu vacip olan itikâfın koşullarından biri olarak görürler, Şâfiî ise itikâfta orucun olmadığı görüşünü ileri sürmüştür.

⁸³⁶ Dârimî, Nikâh, III, 1446.

⁸³⁷ Buhârî, Buyû', III, 54.

⁸³⁸ Tirmizî, Radâ', II, 448.

لَيْسَ عَلَى الْمُعْتَكِفِ صَوْمٌ إِلَّا أَنْ يُوجِبَ ذَلِكَ عَلَى ۖ
نَفْسِهِ ۖ”⁸³⁹ *“İtikâfa giren kişinin kendisine vacip kılması hariç oruç tutması gerekmez.”*⁸³⁹
rivayetini ve Hz. Ömer’in şu hadisini delil olarak göstermiştir: Hz. Ömer, Hz.
Peygamber (s.a.v.)’e yönelttiği bir soruda إِبْنِي نَذْرَتُ أَنْ أَعْتَكِفَ لَيْلَةً فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَأَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ ۖ
بِالْوَفَاءِ بِالنَّذْرِ ۖ”*“Ben cahiliye döneminde bir gece itikâfa girmeyi adamıştım demiş, Hz.*
*Peygamber (s.a.v.) de ona adağını yerine getirmesini emretmiştir.”*⁸⁴⁰

Şâfiî görüşünü şu şekilde açıklamıştır: Bir ay itikâfa girmeyi adayan kimse için itikâf, güneşin batışından itibaren başlar. Hâlbuki oruç geceleyin tutulmaz. Namaz için taharetin koşul olması gibi, ibadet için koşul olan bir şey, ibadetin başından itibaren bulunması koşuldur. İtikâfın gece ve gündüz devam ettiğine, orucun ise geceleyin tutulmadığına göre, oruç itikâfın koşulu ve rükünü olamaz. Şâfiî, itikâfın nafile bir ibadet olduğu için kuvvetli olanın zayıf olana rükün olamayacağını, aksine orucun itikâfı tamamlamak üzere sevabı artırıcı anlamda bir fazlalık olduğunu belirtir. Bu durumda, hac konusundaki nezirde, kıran haccı olarak yerine getirmekte olduğu gibi, itikâfta da oruç ancak açıkça ifade etmekle gerekli hale gelir.⁸⁴¹

Hanefîler ise delil olarak Hz. Aîşe ile İbn Abbas’ın: لَا اِعْتَكِفَ إِلَّا بِصَوْمٍ ۖ”*“İtikâf ancak oruçla olur.”*⁸⁴² sözlerini göstermiştir.⁸⁴³ Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.) de hiçbir zaman oruçsuz itikâfa girmemiştir. Serahsî’ye göre fiiller farklı zamanlarda da eğer gerekçesi varsa, tek bir şekilde yapılır. Bu ise orucun, itikâfın şartlarından olduğunun bir açıklamasıdır. Serahsî, devamında konuyu dil grameri açısından açıklamaya

⁸³⁹ Dârekutnî, Sıyâm, III, 183; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 605; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, IV, 523; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, III, 393.

⁸⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VIII, 329; Buhârî, *İ’tikâf*, III, 51; Müslim, Eymân, III, 1278; İbn Mâce, Sıyâm, I, 563; Ebû Dâvûd, İman, III, 242; Tirmizî, en-Nuzûr ve’l-Eymân, III, 165; Nesâî, *İ’tikâf*, III, 383; İbn Hüzeyme, *Sahîh*, III, 351; Ebû Avvâne, *Müstahrec*, IV, 17; Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, X, 342; İbn Hibbân, *Sahih*, X, 224; Dârekutnî, Sıyâm, III, 183; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, IV, 522.

⁸⁴¹ Müzenî, *Muhtasar*, VII, 156-157; Mâverdî, *el-Hâvi’l-Kebîr*, III, 486.

⁸⁴² Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, III, 453; Abdurrezzâk, *Musannef*, IV, 354; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 334; Tirmizî, en-Nuzûr ve’l-Eymân, III, 165; Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, X, 347; Dârekutnî, Sıyâm, III, 184; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 606; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, IV, 521.

⁸⁴³ Şeybânî, *el-Asl*, II, 268; Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi*, II, 109.

çalışmakta ve örneğin, birisi *لِلّٰهِ عَلَيَّ أَنْ أَعْتَكِفَ صَائِمًا* “Allah için oruçlu olarak itikâfa girmek nezrim olsun” dediğinde, onun bu ikisini birlikte yapması gerektiğini söylemektedir. Çünkü adayan kişinin ‘oruçlu’ anlamına gelen *صَائِمًا* kelimesi, mef’ûlî mutlak olarak mensup okunmaz. Aksi halde bunun anlamı “Oruçlu olan itikâfa giriyorum” şeklinde olur ki, ‘oruçlu’ kelimesi itikâfın sıfatı olamaz. Serahsî, doğru olanın *صَائِمًا* kelimesinin hâl olarak mensup olduğunu, hâlin bir şeyi vacip kılamadığını, çünkü hâlin, vacip olan şeyin değil, itikâfı kendisine vacip kılanın sıfatı olduğunu söyler. Buradan o kişinin, itikâfın koşulu olduğu için oruç tutması gerektiği anlaşılmaktadır. Serahsî, bunu tıpkı ‘abdestli olarak namaz kılacağım’ diyen kimseye benzetir. Bir şeyin koşulu ister söylenmiş, ister söylenmemiş olsun o şeye bağlı olur ve onun sabit olması ile sabit olur.⁸⁴⁴

Serahsî bu açıklama ile iki sonuca varmaktadır: 1. Oruç itikâfın koşuludur. Koşullar ise imkân ölçüsünde sabit olur. Geceleyin orucu koşul koyma imkânı olmadığına göre gece oruç tutma koşulu düşer. Geceler ise gündüzlere tabi kılınır. 2. İtikâfın oruç vaktinde yerine getirilmesidir. Sadece gündüzleri oruç tutulsa bile, bütün ay oruç vakti olarak nitelendirilir ki, bunun en açık delili Ramazan ayı ifadesidir.⁸⁴⁵

Şimdi, iki tarafın görüşlerini istinad ettikleri delilleri, hadis kaynakları açısından değerlendirelim:

Şâfî’nin delil aldığı Hz. Ali’nin rivayeti, Dârekutnî’nin Sünen’inde İbn Abbas’tan merfu olarak rivayet edilir.⁸⁴⁶ Aynı hadisi zikreden Hâkim en-Nîsâbûrî (ö.405/1014) ise isnadının sahih olduğu ancak Buhârî (ö.256/870) ve Müslim (ö.261/875)’in bu hadisi rivayet etmediklerini belirtmiştir.⁸⁴⁷ Beyhakî (ö.458/1066) ise isnadında bulunan Abdullah b. Muhammed b. Nasr er-Remlî’nin tek kaldığını, hadisin

⁸⁴⁴ Serahsî, *Mebûsât*, III, 116.

⁸⁴⁵ Serahsî, *Mebûsât*, III, 116.

⁸⁴⁶ Dârekutnî, *Sıyâm*, III, 183.

⁸⁴⁷ Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 605.

mevkuf olduğunu ve merfu olmasının sıkıntılı olduğunu söylemektedir.⁸⁴⁸ İbn Abdilber ise bu rivayeti İbn Mesud’a atfetmektedir.⁸⁴⁹

Hiz. Ömer’in hadisine gelince, *Kütüb-ü Sitte* kaynaklarında da geçen bu rivayeti Tirmizî (ö.279/892) hasen-sahih olarak değerlendirmiştir.⁸⁵⁰

Serahsî, Hiz. Ömer’in hadisini kabul etmiş ve görüşüne de delil olduğunu belirtmiştir. Ancak onun delil aldığı rivayette Hiz. Ömer’in “*gündüz*” nezrettiği ve Hiz.Peygamber’in *اعْتَكَفَ وَصُمْ* “*İtikâfa gir ve oruç tut.*”⁸⁵¹ lafızları bulunmaktadır. Ona göre Hiz.Peygamber’in bu sözüyle rivayetin anlamı “bir gün oruç tutmayı nezrettim” şeklindedir.⁸⁵²

Lâkin bazı kaynaklarda hadisin bu versiyonunun zayıf ve isnadının sıkıntılı olduğu belirtilmiştir. Bu hadisi rivayet edenlerden Dârekutnî rivayetin sonuna şöyle not düşmüştür: “Ebû Bekr en-Nisâbûrî’nin, bu hadisin münker olduğunu, Amr b. Dînâr’ın sika olan arkadaşlarının (*وصُمْ* lafzını) zikretmediklerini, isnadında yer alan İbn Budeyl’in ise zayıf biri olduğunu söylerken işittim.”⁸⁵³ Ayrıca Amr b. Dinar’ın da zayıf olduğu,⁸⁵⁴ rivayetin ise sika râvîlerin rivayetine muhalif olduğu için reddedildiği bilgisi de verilir.⁸⁵⁵

Serahsî’nin Hiz. Ömer’in hadisini arz ettiği Hiz. Aîşe ve İbn Abbas’ın mevkuf olan rivayetlerine gelince, Beyhakî (ö.458/1066), isnadında yer alan Süveyd b. Abdilaziz’in zayıf biri olduğu ve tek kaldığı bilgisini vermekte, ayrıca bu rivayetin merfu olduğu yönünde görüşlerin bulunduğunu ifade etmekte ve bunu

⁸⁴⁸ Beyhakî, *es-Sünenü ’l-Kübrâ*, IV, 523.

⁸⁴⁹ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, III, 393.

⁸⁵⁰ Tirmizî, *en-Nuzûr ve ’l-Eymân*, III, 165.

⁸⁵¹ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, I, 68; Ebû Dâvûd, *Savm*, II, 334; Dârekutnî, *Sıyâm*, III, 186; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 606.

⁸⁵² Serahsî, *Mebûsât*, III, 117.

⁸⁵³ Dârekutnî, *Sıyâm*, III, 186.

⁸⁵⁴ Mâverdî, *el-Hâvi ’l-Kebîr*, III, 487.

⁸⁵⁵ Beyhakî, *Ma ’rifetü ’s- Sünen ve ’l-Âsâr*, VI, 393.

reddetmektedir.⁸⁵⁶ Bunu onunla aynı mezhebe sahip ve çağdaşı olan Mâverdî'nin bu rivayeti merfu olarak zikretmesinden görmek mümkündür.⁸⁵⁷

8.4. Evlenen Kadının Kusurlu Çıkması Meselesi

Evlenmiş olan kadının bedeninde bazı kusurların bulunması halinde, kocanın durumu konusu Hanefiler ile Şâfiîler arasında ihtilaflıdır. Hanefiler, erkeğin, eşini kusurundan dolayı reddetme hakkına sahip olmadığı, fakat seçebileceği, dilerse karısını boşar, dilerse de evliliği sürdürebileceğini ileri sürmüşler. İmam Şâfiî ise böyle bir durumda erkeğin eşini reddetme hakkının bulunduğunu iddia etmiş ve buna neden olarak şu beş kusuru göstermiştir: ratak (kadının cinsel organında birleşmeye engel bitişiklik), karn (kadının cinsel organında birleşmeye engel bir kemiğin bulunması), delilik, cüzzam ve alaca (baras) hastalığıdır. Ona göre bu kusurlardan dolayı erkek karısını reddettiği takdirde, nikâh akdi feshedilmiş olur.⁸⁵⁸

İmam Şâfiî bu görüşünü şu iki hadise dayandırmıştır: *İbn Ömer'den rivayet edildiğine göre, Peygamber, Gifâr oğullarından bir kadınla evlendi. Onunla halvete girdiklerinde kadının böğründe bir beyazlık (baras hastalığı) gördü ve kadını reddederek, (kendisini o kadınla evlendirenlere:) “Beni aldattınız!” buyurdu.*⁸⁵⁹ Yine Hz. Peygamber (s.a.v.)'in *فَرَّ مِنَ الْمَجْدُومِ فَرَارَكَ مِنَ الْأَسَدِ* “*Arslandan kaçır gibi cüzzâmlıdan kaç.*”⁸⁶⁰ hadisi ile Hz. Ömer'in bu kusurlardan dolayı kocaya muhayyerlik hakkını tanıdığı getirdiği deliller arasındadır.

İmam Şâfiî'ye göre nikâh, bazı nedenlerle feshedilebilen ivazlı bir akit olup, maksadı ihlal eden kusurdan dolayı red hakkı vardır. Nikâh akdinden maksat, tabîî

⁸⁵⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IV, 521.

⁸⁵⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'-Kebîr*, III, 487.

⁸⁵⁸ Mâverdî *el-Hâvi'-Kebîr*, IX, 338.

⁸⁵⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 486; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXV, 417; Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, *Müsned*, X, 63; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II, 105; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 36; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 348.

⁸⁶⁰ İbn Ebî Şeybe, V, 142; Ahmed b. Hanbel, XV, 449; Buhârî, Tıb, VII, 126; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 218.

olarak şehveti tatmin etmek, şer'î olarak neslin devamını sağlamaktır. Yukarıda sayılan kusurlar ise bu maksadı yok eder. Bununla birlikte bu kusurların çocuğa geçme ihtimali de bulunur. Körlük, çolaklık gibi sebepler ise bunlar gibi olmayıp, akdin maksadını ihlal etmezler. Şâfiî, maksadı ihlal eden kusurun koca için fesih muhayyerliği hakkı doğurduğunu belirtmekte, ayrıca mehir borcundan kurtulmak için muhayyerlik hakkının olmasına muhtaç olduğunu vurgulamaktadır. Şâfiî, aynı sebepler erkekte bulunduğu takdirde kadın için de fesih muhayyerliği hakkı doğurduğunu da söylemektedir. Çünkü nikâh akdinin hükmü konusunda ikisi de eşit durumdadırlar.⁸⁶¹

Hanefîler ise bu konuda şu rivayetleri hüccet alırlar:

- İbn Mes'ûd'un *“Özgür kadın, kusurdan dolayı reddedilemez”*⁸⁶² sözü;
- Şa'bi'nin Hz. Ali'den rivayet ettiği *“İذَا وَجَدَ بِامْرَأَتِهِ شَيْئًا مِنْ هَذِهِ الْعُيُوبِ فَالْكَأَحْ لَا زِمَ لَهُ (Koca), karısında bu kusurlardan birini bulsa da, nikâh onun için bağlayıcıdır. Dilerse onu boşar, dilerse evliliğini sürdürür.”*⁸⁶³ sözü. Şâfiî'nin Müsned'inde nakledilen bu rivayetin sonunda *ولا تَتَخَيَّرَ* lafzı mevcuttur.
- Hz. Ömer'in bu durumda olan bir kocaya muhayyerlik hakkı tanıdığı rivayet. Serahsî, buradaki muhayyerlikten boşama muhayyerliği kastedildiğinin altını çizmektedir. Muvattâ'da, Said b. Müseyyib'in Hz. Ömer'den naklettiği bu rivayet şöyle geçmektedir: *أَيُّمَا رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَبِهَا جُنُونٌ، أَوْ جَذَامٌ، أَوْ بَرَصٌ، فَمَسَّهَا،* *“Bir adam, kendisinde delilik, cüzzam veya alaca hastalığı olan bir kadınla evlense ve onunla temasta bulunsa,*

⁸⁶¹ Şâfi, *el-Ümm*, V, 90-92; Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, IX, 338-339/342-343.

⁸⁶² Abdurrezzâk, *Musannef*, VI, 246; Said b. Mansur, *Sünen*, I, 247; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, III, 487.

⁸⁶³ Malik b. Enes, *Muvattâ*, II, 563; Şâfi, *Müsneid*, II, 63; Said b. Mansur, *Sünen*, I, 245; Dârekutnî, *Nikâh*, IV, 399; Beyhakî, *Ma'rifetü Süneni ve'l-Âsâr*, X, 189; a.g.m., *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 731.

onun mehrini tamamen vermesi gerekir. Kadının velisi ise (aldatan durumda olduğu için) mehrin tamamını kocaya öder.”⁸⁶⁴

Hanefîlere göre bu durumda akit feshedilmez. Serahsî kusur nedeniyle reddetmeyi, akit tamam olduktan sonra, kadının velayetinde bir eksiklik bulunmadan akdin feshedilmesi şeklinde açıklamaktadır. Hâlbuki nikâhın bu tür bir feshe ihtimali yoktur ve nikâh ikale yoluyla da feshedilemez. Çünkü nikâh mülkiyeti, zaruretle kayıtlı bir mülkiyet olup sadece ahlakları uyuşmadığı takdirde, evlilik sorumluluğundan kurtulmak için boşama konusunda açığa çıkarılır. Ayrıca zikredilen kusurlar, akdin gereği olan eşlerin birbirlerine helal olma niteliğini de ihlal etmez. Çünkü nikâhtan yararlanmak bu kusurlara rağmen mümkündür ve neslin devamı maksadı da gerçekleşir. Dolayısıyla tıpkı körlük, çolaklık ve müzmin hastalıkta olduğu gibi burada da feshetme muhayyerliği hakkı doğmaz.⁸⁶⁵

Hanefîlere göre akdin gereğinden tam olarak yararlanmak akdin bir sonucu olup sonucun yok olması nikâh akdini etkilemez. Nitekim akdin gereğinden tam olarak yararlanmak, eşlerden birinin ölümüyle de imkânsız hale gelir ve bu durum akdin feshedilmesini gerektirmez.⁸⁶⁶ Sonuç olarak Hanefîler, bu kusurlardan ötürü nikah akdinin feshedilmediğini, ancak boşama yoluyla sonlandırılabilceğini ileri sürmüşler.

Serahsî, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Gifâroğullarından olan kadını reddetmesindeki amacın da boşayarak reddetmek olduğunu belirtir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.)’in, o kadına الْحَقِي بِأَهْلِكَ “Ailene katıl!”⁸⁶⁷ buyurması ve bu sözcüğün ise kinayeli boşama sözcüklerinden olması bunu gösterir.⁸⁶⁸ Şâfiîlerin getirdiği bir diğer

⁸⁶⁴ Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, III, 752; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 486; Dârekutnî, *Nikâh*, IV, 398; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 731.

⁸⁶⁵ Serahsî, *Mabsût*, V, 96.

⁸⁶⁶ Serahsî, *Mabsût*, V, 96; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, II, 327-328.

⁸⁶⁷ Said b. Mansur, *Sünen*, I, 247; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II, 107; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 36; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 348.

⁸⁶⁸ Serahsî, *Mabsût*, V, 96.

delil olan “*Arslandan kaçır gibi cüzamlıdan kaç.*” hadisinin de yine boşama yoluyla kocaya cüzamlıdan kaçma imkânı tanındığını ifade etmektedir.⁸⁶⁹

Delil olarak öne sürülen rivayetlerin durumlarına gelince, İmam Şâfiî’nin delil aldığı ilk rivayet, İbn Ömer’den ve Abdullah b. Ka’b veya Ka’b b. Abdullah’tan⁸⁷⁰, Zeyd b. Ka’b veya Ka’b b. Zeyd’den⁸⁷¹ mevkuf olarak rivayet edilmiş olup, her iki/üç tarikin isnadında yer alan Cemîl b. Zeyd et-Tâî’den dolayı rivayetin isnadı zayıf sayılmıştır.

Şâfiî’nin delil aldığı diğer rivayete gelince, Ebû Hüreyre’den merfu olarak zikredilen bu rivayet sahihtir, ancak isnadında yer alan belirsiz şeyhten dolayı isnadı zayıf kabul edilmiştir.⁸⁷²

Görüldüğü gibi Serahsî, her iki rivayeti reddetmemekle beraber kendi görüşüne bir nevi delil olabilecek şeklinde yorumlamıştır. Ayrıca her iki taraf, Hz. Ömer’in rivayetini delil olarak almışlar, ancak Şâfiî, muhayyerlikten kastın fesih muhayyerliği olduğunu ileri sürmüş, Serahsî ise bunun boşama muhayyerliği olduğunu savunmuştur.

8.5. Hamileliğin Azâmî Süresi Meselesi

Serahsî, Talâk konusunu ele alırken, hamileliğin süresine değinerek Hanefîlere göre en kısa altı ay, en uzun ise iki yıl olduğunu söylemektedir. İmam Şâfiî’nin ise hamileliğin azâmî süresinin dört yıl olduğunu savunduğunu ve delil olarak Hz. Ömer’in şu rivayetine istinad ettiğini ifade etmektedir: “Rivayet edildiğine göre bir adam hanımından iki yıl uzak kalır, geldiğinde de karısını hamile bulur. Ömer onu recmetmek isteyince, Muaz ‘Senin o kadını cezalandırmaya hakkın olsa da, karnındaki cezalandırmaya hakkın yoktur’ der. Bunun üzerine Ömer, kadını çocuk doğuncaya kadar serbest bırakır. Çocuğun kesici dişleri babasına benzer şekilde doğar. Adam

⁸⁶⁹ Serahsî, *Mabsût*, V, 96.

⁸⁷⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 486.

⁸⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXV, 417.

⁸⁷² Ahmed b. Hanbel, XV, 449.

çocuğu görünce, ‘Kâbe’nin Rabbına yemin ederim ki bu benim oğlumdur’ der. Bunun üzerine Ömer, ‘Kadınlar Muaz gibilerini doğurmaktan âciz midirler? Muaz olmasaydı, Ömer helak olacaktı’ der.”⁸⁷³ Kadın bu çocuğu iki yıldan uzun bir sürede doğurur, çocuğun nesebinin de o kocadan sabit olduğu kabul edilir. Çocuk, kesici dişleri çıktıktan sonra dört yılda güler bir durumda doğduğu için ona Dahhâk (gülen) ismi verilir. Bununla birlikte Serahsî, Şâfiî’nin Abdülaziz el-Mâcişûnî’nin de dört yılda doğduğunu, dört yılda doğurmanın Mâcişûn kadınlarında bilinen bir adet olduğunu da delil aldığını beyan etmektedir.⁸⁷⁴

Hanefîler bu görüşe Hz. Aîşe’nin şu sözünü hüccet alırlar: لَا يَبْقَى الْوَلَدُ فِي رَحِمِ أُمِّهِ أَكْثَرَ مِنْ سَنَتَيْنِ وَلَوْ بِفَلَكَةِ مِغْزَلٍ “Çocuk annesinin rahminde iki yıldan fazla iğ yumrusu kadar bile kalmaz.”⁸⁷⁵ Çünkü böyle şeyler içtihadla, tahminle, re’yle bilinmez. Bu durumda Hz. Aîşe, bu sözü Hz. Peygamber (s.a.v.)’den duyarak söylemiştir. Ayrıca hükümler yaygın görüntüler üzerine bina edilir ki, çocuğun annesinin karnında iki yıldan çok kalması son derece nadir bir durumdur. Serahsî, nesebin isbatı meselesi ihtiyatlı davranmaya dayalı bir konu olduğunu belirterek eşler arasında cinsel yararlanma yönünden helallik bulunduğu döllenmenin, hamilelik sürelerinin en kısa olanına dayandırılacağını ancak eşine dönüşün şüphe ile isbat edilmesi veya şüphe ile boşama vuku bulunması durumunda döllenmenin, hamilelik süresinin en uzununa dayandırılacağını söylemektedir.⁸⁷⁶

Şâfiî’nin ileri sürdüğü delillerle ilgili Serahsî bunların asılsız olduklarını ifade etmektedir. Ne Dahhâk, ne Abdulaziz, ne de başkalar, bu ikisinin bu kadar sürede doğduklarını bilmediklerini, çünkü rahimde olanları Allah’tan başka kimse bilmediğini belirtir. Ona göre Hz. Ömer’in hadisinde de Şâfiî’nin görüşünü destekleyen hiçbir delil

⁸⁷³ Abdurrezzâk, *Musannef*, VII, 354; Saîd b. Mansûr, *Sünen*, II, 94; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 543; Dârekutnî, *Nikâh*, IV, 500; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, VII, 729.

⁸⁷⁴ Mâverdî, *el-Hâvi’l-Kebîr*, III, 212-214;

⁸⁷⁵ Saîd b. Mansûr, *Sünen*, II, 94; Dârekutnî, *Nikâh*, IV, 500; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, VII, 728.

⁸⁷⁶ Serahsî, *Mabsûr*, VI, 45; Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi*, III, 211.

yoktur. Çünkü Hz. Ömer nesebi, halen eşler arasında var olan evlilikle veya kocanın ikrarı ile isbat etmiştir. Serahsî, Hanefîler'in de bu şekilde eşler arasında var olan evliliğe dayanarak hükmettiklerini söylemektedir.⁸⁷⁷

Yaptığımız kaynak taraması sonucunda, Şâfiî kaynaklarından Dahhâk rivayetinin kullanıldığını teyit eden bir bilgi bulamadık. İmam Şâfiî, hamileliğin âzâmî süresinin dört yıl olduğunu birçok yerde tekrarlamakta, ancak bu görüşünü Hz. Ömer'in eşini kaybeden kadınla ilgili rivayetine dayandırdığı görülmektedir.⁸⁷⁸ İmam Mâlik'in naklettiğine göre Saîd b el-Müseyyib Hz. Ömer'in *“Eşini kaybedip nerede olduğundan habersiz olan her kadın, dört sene bekler sonra dört ay on gün daha bekler, sonra isterse evlenir.”*⁸⁷⁹ dediğini rivayet etmiştir. Şâfiî olan Beyhakî (ö.458/1066), Hz. Ömer'in Dahhâk ile ilgili rivayetini naklettikten sonra, yukarıdaki rivayette geçen ‘dört sene bekler’ ifadesinden ‘hamileliğin dört sene kalması’ kasdedildiğini kaydetmektedir.⁸⁸⁰

Öne sürülen rivayetlerin sıhhatlerine gelince, Hz. Ömer'in Dahhâk ile ilgili rivayeti, geçtiği hadis kaynaklarında Ebû Süfyân – Şeyhler – Ömer isnadıyla verilmiştir. İbn Mulakkın, İbn Hazm'ın, bu isnadla gelen Hz. Ömer'in rivayetinin bâtil olduğunu, isnadında geçen Ebû Süfyân'ın zayıf biri olduğu ve ismi verilmeyen şeyhlerin kimliklerinin mechul kaldığı bilgisini vermektedir.⁸⁸¹

Hz. Aişe'den gelen rivayete gelince, İbn Cüreyc – Cemile binti Sa'd – Aişe isnadıyla gelmektedir. İbn Hazm, Cemile binti Sa'd'ın kimliğinin bilinmediğini, bu sözün de bâtil olduğunu bildirmiştir.⁸⁸²

⁸⁷⁷ Serahsî, *Mebûât*, VI, 45

⁸⁷⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 7, 250; Mâverî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XI, 317.

⁸⁷⁹ Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, IV, 828; Abdurrezzâk, VII, 85; İbn Ebî Şeybe, III, 521; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 732.

⁸⁸⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 729.

⁸⁸¹ İbn Mulakkın, *el-Bedrü'l-Munîr*, VIII, 227.

⁸⁸² İbn Mulakkın, *el-Bedrü'l-Munîr*, VIII, 227.

Bu tür tartışmaların asıl kaynağının, o dönemin tıp bilgisine dayandığında şüphe yoktur. Serahsî'nin bu konuda Hz. Aişe'nin sözüne istinad etmesinin de bu çerçevede bakılması gerekir. Günümüzde, bebeğin, ana rahminde ilk oluşmaya başlamasından doğumuna kadar süren her safha, uzmanların bilgisi ve kontrolü altındadır. Dolayısıyla yukarıda geçen hiçbir rivayet ciddi alınamaz.

9. GENEL KURALLARA AYKIRI BULARAK TENKİT ETTİĞİ HADİSLER

Serahsî'nin asıllar (usûl) dediği ve genel kurallar diye çevrilen bu asıllardan kasıt, şer'î nasslardan çıkarılan, dinin özü ve maksatlarıyla uyuşan genel kurallardır. Hanefî fâkihlerin, asıllar derken ne kastedildiği hususunda kesin bir bilgi yoktur. Ancak bu konuda verilen örneklerden anlaşılan haber-i vâhidin bir âyete, hadise, kıyasa, maslahata ve örf gibi şer'î kurallardan çıkarılan küllî kaidelere muarız düştüğü için terk edilmesidir.⁸⁸³ Serahsî'nin bu genel kurallara aykırı bularak tenkit ettiği bazı hadisleri ele aldık.

9.1. Satım Akdinde Muhayyerlik Koşulu Meselesi

Serahsî, satım akdinde muhayyerlik koşul koymanın caiz olduğunu, süresinin de üç gün olduğunu belirterek, Hanefîlerin bunu Hz. Peygamber (s.a.v.)'in *مَنْ اشْتَرَى شَاةً* "Kim sütü biriktirilmiş bir koyun satın alırsa, ona üç gün süreyle muhayyerlik verilir."⁸⁸⁴ hadisine istinad ettiklerini söylemektedir. Ancak sütü biriktirilmiş koyunun muhayyerlik koşulu konmaksızın satın alındığında, durum farklılaşır. Hanefîlere göre sütün biriktirilmesi nedeniyle koyunu geri verme hakkı

⁸⁸³ Ünal, *Ebû Hanîfe*, s.171.

⁸⁸⁴ Dârimî, *Buyû*, III, 1662;

bulunmaz. Çünkü hadiste süt toplamanın anılması, muhayyerlik koşulunu gerektiren nedeni açıklamak için söylenmiştir.⁸⁸⁵

İmam Şâfiî ise böyle bir durumda, alıcının koyunu ve sağdığı süt nedeniyle koyunla birlikte bir sa' hurmayı geri verme hakkının bulunduğunu söyler. Hanefilere göre tasriye, yani 'sütün birikmesi için bir süre hayvanın sağılmaması' kusur olarak sayılmazken, İmam Şâfiî, alıcının satın aldığını geri verme hakkını doğuran bir neden olarak görmüştür. O, bu görüşünü Hz.Peygamber'in şu hadisine dayandırır: مَنْ اشْتَرَى شَاةً مُحَقَّلَةً فَهُوَ يُؤَخَّرُ النَّظْرَيْنِ إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ إِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا وَإِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا وَرَدَّ مَعَهَا صَاعًا مِنْ تَمْرٍ “Kim sütü biriktirilmiş bir koyun satın alırsa, ona üç gün süreyle muhayyerlik verilir. Bu durumuyla koyuna razı olursa, onu yanında tutar. Razı olmazsa iade eder. Ayrıca bir sa' hurma verir.”⁸⁸⁶

Şâfiî, bu hadisin sahih olduğunu ve ona aykırı olan her kuralın terk edileceğini söylemektedir. Üstelik ona göre bu hadis kurallara da uygundur. Çünkü alıcıya, satıcı tarafından yapılan bir aldatma nedeniyle muhayyerlik hakkı vermektedir. Maldaki bir ayıbı gizleme veya aldatma da, alıcıya rücu' hakkını verir.⁸⁸⁷

Serahsî ise bu söylenenlere karşılık Hanefîlerin delilini şu şekilde açıklamaktadır: “Mutlak satış, satım konusu malın kusursuz olmasını gerektirir. Sütün azlığıyla ise kusursuz olma niteliği ortadan kalkmaz. Çünkü süt bir üründür. Ürünün yokluğuyla kusursuz olma niteliği ortadan kalkmadığına göre, azlığı ile öncelikle kalkmaz. Kusursuz olma niteliği sabit olunca, zorunlu olarak ayıp ortadan kalkmış olur.”⁸⁸⁸ Devamında Serahsî, aldatılmanın muhayyerlik hakkı verecek bir neden olmadığını

⁸⁸⁵ Serahsî, *Mabsûr*, XIII, 38; Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanâi*, V, 274.

⁸⁸⁶ Şâfiî, *Müsned*, II, 142; Abdurrezzâk, *Musannef*, VIII, 197; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 460; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 129; Buhârî, *Buyû'*, III, 71; Müslim, *Buyû'*, III, 1158; İbn Mâce, *Ticârât*, II, 753; Ebû Dâvûd, *Buyû'*, III, 270; Tirmizî, *Buyû'*, II, 544; Nesâî, *Buyû'*, VI, 17; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV, 18; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, III, 38; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 519.

⁸⁸⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 106; Mâverî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, V, 236-241.

⁸⁸⁸ Serahsî, *Mabsûr*, XIII, 39.

söyleyerek, alıcının aldatılmadığını aksine aldandığını belirtmektedir: “Çünkü onun dışı devenin bol sütü olduğu şeklindeki kanaati, olumlu bir şey olan memenin şişkin olmasına dayalıdır. Memenin şişkin olması, bazen memedeki sütün çokluğundan, bazen de süt biriktirilmesinden olabilir. İnsanların adetlerinde görüldüğüne göre, memede sütün biriktirilmiş olma olasılığı daha kuvvetlidir. Bu durumda alıcı, delil olmadığı halde, olasılıklı bir şeye dayandığı için kendi kendine aldanmış bir kimse olur.”⁸⁸⁹

Serahsî, sahih ve meşhur olarak nitelediği musarrat hadisinin birçok yönden Kitap, Sünnet ve genel kurallara aykırı olduğu için reddetmektedir. Çünkü Kitap ve Sünnet’e göre telef edilen şeyler, mislî olanlarda dengi ile, kıyemî olanlarda değeri ile ödenir. Süt, mislî mallardan olduğuna göre ödenmesi gereken şey de, telef edilenin mislidir. Süt yerine hurmanın ödettirilmesi ise Kitap ve Sünnet ile sabit olan kurala aykırıdır. Bununla beraber zikredilen hadiste, yerine ödeme yapılması gereken bedelde çok süt ile az süt bir tutulmuş olup, süt az olsun çok olsun ödenmesi gereken tazminat bir sa’ hurma olarak belirlenmiştir. Bu ise kurallara aykırı bir durumdur. Çünkü kural, telef edilen şey az olduğu zaman ödemenin de az, çok olduğu zaman ödemenin de çok olması gerektiği yöndedir.⁸⁹⁰

Serahsî, hadisin kabul edilmemesinin hadisin metni açısından tenkit etmeden önce, senedine de değinmiştir. Bu hadisin râvîsi Ebû Hüreyre olup Serahsî de diğer Hanefî fâkihleri gibi onun hadislerine ihtiyatla yaklaşmıştır. Ebû Hüreyre’nin rivayet konusunda esnek davranmasını eleştiren Serahsî, onun rivayet ettiği hadislerden kıyasa aykırı olmayanların kabul edilip aykırı olanlarda doğru kıyasın tercih edileceğini ifade etmektedir. Onun kıt anlayışlı olduğunu da belirterek, fıkıh bilgisiyle tanınan büyük sahâbîlerden hiçbirinin bu hadisi rivayet etmediklerini söylemektedir.⁸⁹¹

⁸⁸⁹ Serahsî, *Mebûsât*, XIII, 39.

⁸⁹⁰ Serahsî, *Mebûsât*, XIII, 40.

⁸⁹¹ Serahsî, *Mebûsât*, XIII, 40.

Serahsî, musarrat hadisini reddetmiş olmamak için yorumlamaya çalışmakta ve şöyle demektedir: “Alıcı koyunu bol sütlü olması koşuluyla satın almış olabilir. Bundan dolayı akid fâsid olmuştur. Hz. Peygamber (s.a.v.), ona koyunu sağdığı sütüyle birlikte geri vermesini emretmiştir. Çünkü fâsid bir satışla satın alınan hayvan, fazlalıklarıyla birlikte geri verilir. Alıcı ise sütü tüketmiş durumdadır. Bunun üzerine Hz. Peygamber, tarafları sulh olmaları için süt yerine bir sa’ hurma vermeye çağırmıştır. Râvî ise Hz. Peygamber (s.a.v.)’in alıcının bir sa’ hurma vermesini, bağlayıcı gördüğü şeklinde algılamıştır.”⁸⁹²

10. HUKUKÎ KAİDELERE AYKIRI BULARAK TENKİT ETTİĞİ HADİSLER

10.1. Hayvanların Ödünç Verilmesi Meselesi

Hanefîlere göre hayvanların ödünç verilmesi caiz değil iken, İmam Şâfiî, ödünç verilebileceklerini ileri sürmüştür. O, bu görüşüne delil olarak Hz. Peygamber (s.a.v.)’in genç bir deveyi ödünç aldığını, borcunu öderken de daha yetişkin bir deve verip خَيْرَكُمْ أَحْسَنَكُمْ قَضَاءً “Sizin en hayırlınız, borcunu en güzel bir şekilde ödeyeninizdir”⁸⁹³ dediği rivayeti almıştır.

Ona göre selem akdinde, bedel karşılığı boşamada ve kasdî öldürme durumlarında hayvan, sulh bedeli olarak zimmet borcu olabilir. Bu bakımdan ölçülen ve tartılan mallar gibi hayvanın da ödünç alınmasının caiz olması gerekir. Çünkü ödünç akdinin gereği, ödünç olarak alınan malın kendisine malik olmak ve bu malın mislinin

⁸⁹² Serahsî, *Mabsût*, XIII, 40.

⁸⁹³ Ebû Dâvud et-Tayâlisî, *Müsneid*, IV, 113; Ahmed b. Hanbel, *Müsneid*, XV, 228; Buhârî, *Vekâlet*, III, 99; Müslim, *Müsâkât*, III, 1225; Tirmizî, *Buyû’*, II, 599; Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, IV, 59; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, V, 574.

zimmet borcu olmasıdır. Hayvan için böyle bir şey mümkün olduğuna ve ödünç akdinin gereklerine konu olabildiğine göre ödünç alınmasının da caiz olması gerekir.⁸⁹⁴

Serahsî ise hayvanı telef eden kişinin yükümlülüğünün, bunların değerini ödemek olduğunu, dolayısıyla hayvanın ödünç alınmasının caiz olmadığını söylemektedir. Hayvanın ekonomik değerlerinde denklik kurularak herhangi bir mala karşılık zimmet borcu olması mümkün değildir. Çünkü bir mal telef edildiğinde değerini ödeme yoluna başvurmak ancak dengini vermenin imkânsız olduğu durumlarda söz konusu olur. Ödünç akdinin gereği ise alınan malın denginin zimmet borcu olmasıdır. Bununla birlikte Serahsî, alınan ile verilen arasında misli bir denkliğin bulunmasını da koşul görmektedir. Hayvanlarda böyle bir şeyin bulunmasının imkânsız olduğuna göre ödünç verilmesinin de caiz olmadığı görüşündedir.⁸⁹⁵

Serahsî, mütedâvil hadis kaynaklarında geçen Şâfiî'nin istinad ettiği Ebû Hüreyre'nin hadisini tenkid etmemekle birlikte bu meseleye delil teşkil etmediğini belirtir. Ona göre Hz. Peygamber (s.a.v.), o deveyi devlet hazinesi için ödünç almış, hattâ borcunu zekât develerinden ödediği de rivayet edilmiştir. Kendisi için ödünç aldığı bir deveye karşılık zekât develerinden ödeme yapmasının ise mümkün olmadığını, çünkü devlet hazinesinin kendine özgü yükümlülükleri ve haklarının olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte Serahsî, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bu deveyi ödünç almayıp zekâtın hesabından peşin aldığı, mal sahibinin zekât ödemekle yükümlü olmadığı anlaşıncı da bu deveyi yetişkin duruma geldikten sonra geri verdiği bilgisinin de bulunduğunu belirterek istislafla ödünç almanın aynı olmadıklarını eklemektedir.⁸⁹⁶

⁸⁹⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, III, 118;

⁸⁹⁵ Serahsî, *Mebûsât*, XIV, 32.

⁸⁹⁶ Serahsî, *Mebûsât*, XIV, 33.

Bu örnekte Serahsî, ödünç akdinin kurallarından olan ödünç alınan malın denginin zimmet borcu olarak sayılmasını esas alarak Ebû Hüreyre'nin hadisini hüccet olarak kabul etmediği görülmektedir.



SONUÇ

Haneî usûlcüsü ve fakîhi olan Serahsî'nin hadis anlayışını onun *Usûl* ve *Mebîsût* eserleri üzerindeki çalışmamız sonucunda onun aynı zamanda iyi bir hadis bilgini olduğunu gördük. Hadisin senedi, sıhhat durumu, râvîi hakkında açıklamalar yapar ve tercih sebebini de belirtir. Serahsî'nin *Mebîsût*'un 68 yerinde Ebû Ca'fer et-Tahâvî'den (ö.321/933) bahsetmesinden de anlaşılıyor ki, onun hadis birikiminde Tahâvî'nin özel bir yeri vardır.

Serahsî, “dinî konularda takip edilen yol ve yöntem” olarak tarif ettiği sünnetin kapsamına, hem Hz. Peygamber (s.a.v.)’in, hem de onu takip eden sahabenin uygulamalarını da dâhil etmiştir. Çünkü sahabe Hz. Peygamber (s.a.v.)’e uymuş ve onun yolunu takip etmiştir. Hanefî mezhebinin sünnet anlayışını da ifade eden bu görüşünde Serahsî, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in uygulamaları haricinde selefin takip ettiği yola da sünnet dendiğini ispatlamaya çalışmıştır.

Serahsî, haberleri mütevatir-meşhur-âhâd şeklinde üç başlık altında inceler. Hanefî usûlcülerinden Cessas (ö.370/981) , meşhur haberi mütevatirin kapsamında, Debûsî (ö.430/1039) ise mütevatiri meşhurun kapsamında değerlendirirken, Serahsî ve Pezdevî (ö.482/1089) meşhur haberi bağımsız bir kategoride ele almışlardır. Böylelikle Hanefî fıkhnın haber teorisi daha sistematik bir hale gelmiştir. *Usûlü’s-Serahsî*’de mütevatir ve meşhur haber ile ilgili verilen bilgiler çok olmamakla birlikte onların bilgi değerleri tartışılmış, mütevatir haberin kesin bilgi, meşhur haberin ise kesine yakın (ilm-i tûma’nîne) bir bilgi ifade ettiği sonucuna varılmıştır. Haber ile ilgili bölümün çoğunluğunu oluşturan âhâd haberin ise kesin bilgi ifade etmediği kabul edildikten sonra amel edilmeye elverişli olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır.

Haber-i vâhidin ilim gerektirmediği halde ameli gerektireceği görüşünde olan Serahsî, âhâd haberlerin sıhhatini tespit eden yöntemlere girişir ve hem senedi hem metni ihtiva eden bir takım şartlardan bahseder. Hadis usûlcülerin râvî anlayışından farklı olarak Serahsî, haberleri hüccet olan râvîleri önce ma’rûf ve mechûl olarak iki kısma ayırır, daha sonra ma’rûf olan râvîleri fakîh olan ve olmayan şeklinde yine iki grupta değerlendirmiştir. Râvînin fakîh olmasına öncelik tanınması, rivayetin diğer fakîhler tarafından bilinmiş olması gibi Hanefî usûlcülerin ileri sürdükleri bir takım şartlar ise onları hadis usûlcülerinden ayıran bazı farklılıklar olarak zikredilebilir.

Haneî usûlcülerin hadis usûlcülerden ayrıldığı bir diğer konu, inkıta konusudur. Hadis usûlünde haberin senediyle ilgili olan ve “kopukluk, kesiklik” anlamlarına gelen inkıta konusunu Serahsî, sûreten ve ma’nen şeklinde iki kısımda incelemiştir. Haneî usûlcülerine göre inkıta problemi sadece haberin senediyle ilgili olmayıp, haberin muhtevasını da içermektedir.

Serahsî, sûreten inkıta olarak adlandırdığı mürsel haberlerin hüccet olduğunu ve bu tür inkıtanın tek başına hadisin sıhhatine zarar vermeyeceğini ispatlamaya çalışmıştır. Ona göre asıl inkıta manevî inkıta olup haber-i vâhidin kendisinden daha kuvvetli bir delile muarız olması veya râvide rivayetine zarar verecek bir kusurun bulunması durumunda ma’nen munkatı sayılır ve bu haber delil olarak kullanılamaz.

Serahsî, *Mebsût*’ta çok sayıda haber-i vâhidin kendisinden daha kuvvetli bir delile muarız olduğu durumları işlemiştir. Yaptığımız inceleme sonucunda metin tenkidine tabi tuttuğu bu tür hadislerin sayısı 200 den fazla olduğu görülmüştür. Bu kadar hadisi değerlendirmek gücümüzü aşacağından her konuda 5 er örnek vererek toplam 40 hadisi inceledik. Ancak bazı konularda elimizde bulunan veri nispetinde bir, iki veya üçer örnek verdiğimiz de olmuştur. Tespit edilen bu örneklerden Serahsî’nin hadisleri arz ettiği yöntemler şunlardır:

- a) Kur’âni Kerîm’e Arz
- b) Sünnet’e Arz
- c) İcmaya Arz
- d) Akla Arz
- e) Umûmü’l-Belvâya Arz
- f) Sahabe Uygulamasına Arz
- g) Genel Kurallara Arz
- h) Hukukî Kaidelere Arz

- i) Birbiriyle Çelişen Rivayetlerin Tenkit Edilmesi
- j) Sahih Omama Gerekçesiyle Tenkit Edilmesi

Araştırmamız sonucunda Serahsî'nin kendi görüşlerini sahih hadislerle dayandırdığını görmekle birlikte görüşünü destekleme mahiyetinde zayıf hadislerle de müracaat ettiğini fark ettik. Ancak genel olarak hadislerin sıhhati konusunda verilen kararların içtihadî olduğunu da belirtmek isteriz.

Mebûsû'tan vermiş olduğumuz örnekler bazında bakıldığında, yer aldığı rivayetlerin hemen hemen tamamının mütedavil hadis kitaplarında geçtiğini gördük. Tespit edilmeyen bazı rivayetlere gelince, bunlar sayıca çok az olmakla birlikte dayandıkları kaynakların günümüze kadar ulaşmamasından kaynaklandığı söylenebilir.

Sonuç olarak usûlcü ve fâkih olan Serahsî'nin aynı zamanda iyi bir hadis bilgini olduğu da söylenebilir. Onun hadislerle yaklaşımı, diğer Hanefî fakîhlerinden farklı olduğu söylenemez. *Mebûsû*'ta geçen örneklerden onun hadisleri uzlaştırma alanında da gayet başarılı olduğu ifade edilebilir. Zira hadisi terk etmemek ya da kendi ifadesiyle “terk etmiş olmamak” için, hadislerin arasını bulmaya çalışmıştır. Bu da fakîhlerin hadisleri terk ettiği suçlamalarının asılsız olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- ABDURREZZAK, Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-Azâmî, Beyrut, 1983.
- AKÜN, Ömer Faruk, “*Kaşgarlı Mahmut*” DİA, XXV, 9-14, Ankara 2002.

- ALİ EL-KÂRÎ, Ebu'l-Hasan Nûruddin Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Mirkâtü'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâtî'l-Mesâbîh*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 2002.
- APAYDIN, Yunus, DİA "Meşhur" maddesi, XXIX, 368-371, Ankara 2004.
- ATAR, Fahreddin, *Fıkıh Usûlü*, MÜİFV yay., İstanbul 1988.
- AYDINLI, Osman, *İmam Serahsînin İçinde Yaşadığı Siyasî Ortam ve Hapis Hayatı*, Şemsü'l-Eimme Serahsî, DİB yayınları, Ankara 2013.
- AYDINLI, Osman, V/XI. *Yüzyılda Mâverâünnehr'de Siyâsî ve Kültürel Durum*, Uluslararası Serahsî Sempozyumu, DİB yayınları, Ankara 2010.
- AYNÎ, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed Bedruddîn el-Aynî, *Umdetü'l-Kârîfî Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Beyrut b.t.y.
- BÂCÎ, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef b. S'ad b. Eyyûb el-Kurtubî el-Bâcî, *el-Muntekâ Şerhu'l-Muvattâ*, Matbaatü's-Saade, Kahire 1972.
- BAĞDADÎ, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Receb b. el-Hasan el-Bağdâdî, *Fethul'Bârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, thk. Mahmud b. Şaban b. Abdulkasud, Kahire 1996.
- BAKTIR, Mustafa, "Umûmü'l-Belvâ" DİA, XXXXII, 155, İstanbul 2012.
- BARDAKOĞLU, Ali, "Kasame" DİA, XXIV, 528-530, İstanbul 2001.
- BARTOLD, VLADİMİR, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, İstanbul 1981.
- BEDİR, Murteza, "ez-Ziyâdât" DİA, XXXXIV, 483-484, İstanbul 2013.
- BEGAVÎ, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb Arnavut, el-Mektebetü'l-İslamiyye, Beyrut 1983.
- BEYHAKÎ, Ahmed b. Hüseyn b. Ali b. Musa el-Horasanî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

BUHARÎ, Muhammed b. İsmâil Ebû Abdullah el-Buhârî el-Cu'fî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır, Riyad 2001.

BEZZÂR, Ebu Bekr Ahmed b. Amr b. Abdulhâlik el-Bezzâr el-Basrî, *Müsned*, thk. Mahfuzuddin Zeynullah, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 2009.

CANIKLI, İlyas, “Başkasının Yerine Hac Yapmak” İle İlgili Rivayetlerin Delaletlerini Yeniden Düşünmek, İÜİF Dergisi, sayı:26, 2012.

CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*,

CÜZCÂNÎ, Ebû Usmân Saîd b. Mansûr el-Cüzcânî, *Sünen*, thk. Habîburrahmân el-Azâmî, Beyrut, 1982.

ÇAKIN, Kâmil, Hadislerin Kur'an'a Arzı Meselesi, AÜİF Dergisi, XXXIV, 1993.

ÇAM, Nusret, *Kırgızistan'ın Özkent Şehrinde Serahsî'ye Atfedilen Mezar*, Erdem, 2009, sayı:54.

ÇELEBÎ, Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esmâi'l-kütüb ve'l Funûn*, nşr. Kilisli Muallim Rıfat-Şerefeddin Yaltkaya, Ankara 1941.

DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl ed-Dârimî, *Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed Dârânî, Dârü'l-Mugnî, Riyad 2000.

DÂREKUTNÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Umar b. Ahmed b. Mehdî ed-Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004.

DEBÛSÎ, Ebu Zeyd Ubeydullah Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûlü'l-fıkıh*, thk. Halil Muhyiddin el-Hüseyin, Beyrut 2001.

DEMİR, Serkan, *Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlü'nde Sünnet Anlayışı*, MÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006.

DİA, “*Kutadgu Bilig*”, XXVI, 478-480, Ankara 2002.

DİB, Kur'an Yolu Meâli, Ankara 2015.

- EBU AVÂNE, Yakub b. İshak b. İbrahim en-Nîsâbûrî, *Müstahrec*, thk. Eymen b. Ârif ed-Dimeşkî, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1998.
- EBU DÂVÛD, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dârü'l-Hicr, Mısır 1999.
- EBU DÂVÛD, Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut.
- EBÛ ZEHRA, Muhammed, *Ebû Hanîfe* (çev. Osman Keskiöglü), Ankara 2005.
- EBU NUAYM, Ebu Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshak el-İsfahânî, *Müsnedü Ebî Hanîfe*, Mektebetü'l-Kevser, Riyad, 1415.
- ELBÂNÎ, Ebû Abdurrahman Muhammed Nasiruddin b. el-Hâc el-Elbânî, *Da'îfü'l-Câmi'i's-Sagîr ve ziyâdetühü*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, b.y.y., b.t.y.
- ERASLAN, Kemal, DIA “*Ahmet Yesevî*”, II, 159-161, İstanbul 1989.
- ERDOĞAN, Mehmet, *Batınî İnkıta*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı:4, İstanbul 1986.
- ERDOĞAN, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet yay., İstanbul 1998.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Vasît fi'l-Mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim, Dârü's-Selâm, Kahire 1996.
- GÖZÜBENLİ, Beşir, DİA “*Hâkimü's-Şehîd*”, XV, 196, Ankara 1997.
- GÜLENSOY, Tuncer, “*Atebetü'l-Hakâik*” DİA, IV, 50-51, İstanbul 1991.
- GÜLENSOY, Tuncer, “*Edib Ahmet Yükneki*” DİA, X, 421-422, İstanbul 1994.
- GÜLENSOY, Tuncer, “*Dîvân-ı Hikmet*” DIA, IX, 429-430, İstanbul 1994.
- HACIEMİNOĞLU, Necmettin, “*Karahanlılar*” DİA, XXIV, 412, İstanbul 2001,

HAMİDULLAH, Muhammed, “*Serahsî’nin Devletler Umûmî Hukukundaki Hissesi*” çev. Salih Tuğ, 900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslam Hukukçusu Şemsu’l-Eimme es-Serahsî Armağanı, AÜ Basımevi 1965.

HAMİDULLAH, Muhammed, “*Serahsî*” DIA, XXXVI, 544-547, Ankara 2009.

HAMİDULLAH, Muhammed, “*Serahsî*” IA, X, 503, İstanbul 1967.

HANBEL, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavut-Âdil Mürşid, Beyrut 1999.

HATTÂBÎ, Ebû Süleyman Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. el-Hattâbî el-Büstî, *Meâlimü’s-Sünen*, el-Matbaatü’l-İlmiyye, Haleb 1932.

HUNKAN, Ömer Soner, *Türk Hakanlığı (Karahanlılar)’da Hanedan ve Bürokrat-Ulema Çatışması: İlk Bürokrat-Ulema İhtilali*, TTK Yayınları, IX/15, Ankara 2010.

İBN ABDİLBERR, Ebû Umar Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilber, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2000.

İBN ABDİLBERR, Ebû Umar Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilber, *et-Temhîd limâ fil’l-Muvattâ mine’l-Meânî ve’l-Esânîd*, Mustafa b. Ahmed el-Ulvî, Fas 1967.

İBN ABDİLBERR, Ebû Umar Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilber, *el-Kâfî fi Fıkhı Ehli’l-Medîne*, thk. Muhammed b. Ahmed, Riyad 1980.

İBN EBÎ HÂTİM, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. el-Münzir et-Temîmî, *el-İlel*, thk. Sa’d b. Abdullah el-Hamîd, b.y.y., 2006.

İBN EBÎ ŞEYBE, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kûfî, *Kitâbü’l-Musannef fi’l-ehâdisi ve’l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut 1989.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Cemâlüddîn Abdurrahman b.Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-İlelü'l-Mütenâhiyetü fî'l-Ehâdîsi'l-Vâhiyeti*, thk. İrşâdülhak el-Eserî , Pakistan 1981.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Cemâlüddîn Abdurrahman b.Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-Mevdûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Medine 1966.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Cemâlüddîn Abdurrahman b.Ali b. Muhammed el-Cevzî, *et-Tehkîk fî Ehâdîsi'l-Hilâf*, thk. Mus'ad Abdulhamid Muhammed es-Sa'danî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

İBNU'L-ESÎR, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerim Muhammed b. Muhammed İzzeddin İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahabe*, thk. Ali Muhammed Maûd, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, b.y.y., 1994.

İBNU'L-ESÎR, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerim Muhammed b. Muhammed İzzeddin İbnu'l-Esîr, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

İBN HACER, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu'l-Fadl el-Askalani, *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1959.

İBN HİBBÂN, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muaz b. Ma'bed et-Temîmî, *Sahih*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988.

İBNÜ'L-HÜMAM, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-Kadîr*, Dârü'l-Fikr, b.y.y., b.t.y.

İBN HÜZEYME, Ebû Bekr Muhammed b.İshâk en-Nîsâbûrî, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Beyrut 1992.

İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Mugnî*, Mektebetü'l-Kâhire, Kahire 1968.

İBN KUTEYBE, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasanî İbn Zenceveyh, *el-Emvâl*, Suudi Arabistan 1986.

İBN KUTLUBOĞA, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî, *Tâcu't-Terâcim*, thk. Muhammed Ramazan Yusuf, Dârü'l-Kalem, Şam 1992.

İBN MÂCE, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yazîd el-Kazvinî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuat AbdulBâkî, Riyad 2000.

İBN MANZÛR, İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim b. Manzûr elİfrikî, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, Dâru's-Sâdir, Beyrut 1393.

İBN MULAKKÎN, Sirâcüddîn Ebü Hafs Umar b. Ali b. Ahmed el-Mısırî, *el-Bedru'l-Munîr fî tahrîci'l-ehâdisi's- Şerhi'l-Kebîr*, thk. Mustafa Ebulgayt vd., Riyad 2004.

İBN RÜŞD, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Dârü'l-Hadîs, Kahire 2004.

KÂSÂNÎ, Alâuddîn Ebü Bekr b. Mesûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'us-Sanâ'i fî Tertîbi's-Şerâ'i*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.

KAVAKÇI, Yusuf Ziya, *XI. Ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvarâu'n-Nahr İslam Hukukçuları*, Ankara 1976.

KAYA, Eyyüp Said, “Zâhirü'r-Rivâye” DİA, XXXIV, 101-102, Ankara 2013.

KAYA, Eyyüp Said, “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn” DİA, 188, XXXII, Ankara 2006.

KAYA, Eyyüp Said, “Şerh” DIA, XXXVIII, 560-564, İstanbul 2010.

KAYA, Eyyüp Said, “Zâhirü'r-Rivâye” DİA, XXXIV, 101, İstanbul 2013.

KOÇYİĞİT, Talât, *Hadis Usûlü*, AÜ Basımevi, 1967.

KOÇYİĞİT, Talât, *Hadis Istılahları*, AÜ Basımevi, Ankara 1980.

KUREŞÎ, Ebû Zekerîyya Yahya b. Âdem b. Süleyman el-Kureşî el-Kûfî, *Kitâbü'l-Harâc*, Kahire 1964.

KURAŞÎ, Abdülkâdir el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye Fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Ma'rif, Haydarabad 1332.

KÜÇÜK, Râşit, *"Abâdile"* DİA, I, 7, İstanbul 1988.

LEKNEVÎ, Abdulhayy el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut 1998.

MALİK B. ENES, Mâlik b. Enes b. Malik b. Âmir el-Esbahî el-Medinî, *Muvattâ*, thk. Muhammed Mustafa el-Azâmî, Riyad 2004.

MALİK B. ENES, Mâlik b. Enes b. Malik b. Âmir el-Esbahî el-Medinî, *Muvattâ-i Mâlik bi rivaye Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî*, Mektebetü'l-İlmiyye, b.y.y., b.t.y.

MÂVERDÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Mâverdî, *Hâvi'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Maûd, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

MERÇİL, Erdoğan, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1985.

MERGİNÂNÎ, Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyetü'l-Mübtedî*, İdâretü'l-Kurân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Pakistan 1995.

MERVEZÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr b. el-Haccâc el-Mervezî, *es-Sünne*, thk. Salim Ahmed es-Selefî, Beyrut 1987.

MEVSİLÎ, Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali b. el-Musennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dımaşk 1984.

MÜSLİM, Müslim b. Haccâc Ebu'l-Hasan en-Nîsâbü'rî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuat AbdulBâkî, Beyrut b.t.y.

MÜZENÎ, İsmail b. Yahya b. İsmail Ebû İbrahim el-Müzenî, *Muhtasar*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1990.

NESÂÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî en-Nesâî, Sünen, Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbuâtü'l-İslâmiyye, Haleb 1986.

NEVEVÎ, Ebû Zekeriyye Yahya b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîh Müslim b. Haccâc*, Beyrut 1972.

NİSÂBÛRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Beyrut 1990.

OKIÇ, Muhammed Tayyib, *Şemsü'l-Eimme es-Serahsî'nin Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr'inin* Türkçe Tercümesi ve Mütercim Mehmed Münib Ayıntabî'nin Diğer Eserleri", 900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslam Hukukçusu Şemsu'l-Eimme Es-Serahsî Armağanı, AÜ Basımevi 1965.

ÖZAYDIN, Abdülkerim, "Karahanlılar" DİA, XXIV, 408, Ankara 2001.

ÖZEL, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, TDV yay., Ankara 1990.

ÖZEL, Ahmet, "Hanefî Mezhebi" DİA, XVI, 21, İstanbul 1997.

ÖZŞENEL, Mehmet, *Usûl Adlı Eseri Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı*, Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, c.17, sayı:33, 2012.

ÖZŞENEL, Mehmet, *Arz Yöntemi Genelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, MAİF yayınları, İstanbul 2019.

PEZDEVÎ, Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslam Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerim el-Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, Dârü's-Sirac, Medine 2014.

POLAT, Selahattin, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, TDV yayınları, Ankara 1985.

POLAT, Selahattin, *Metin Tenkidi*, MÜİF yayınları, İstanbul 2015.

- PRİTSAK, Omelyan, “*Karahanlılar*” IA, VI, Maarif Basımevi, İstanbul 1955.
- SAHNÛN, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü’l-Kübrâ*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, b.y.y., 1994.
- SCHACHT, Joseph, *Serahsî’nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Notlar*, 900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslam Hukukçusu Şemsu’l-Eimme Es-Serahsî Armağanı, AÜ Basımevi 1965.
- SEMERKANDÎ, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Ebû Bekir Alâuddîn es-Semerkindî, *Tuhfetü’l-Fukahâ*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- SERAHSÎ, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûl*, thk. Ebu’l-Vefa el-Efgânî, Dârü’l-Ma’rife, Kahire 1954.
- SERAHSÎ, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Şerhu’s-Siyerü’l-Kebîr*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- SERAHSÎ, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsut*, Dârü’l-Ma’rife, Beyrut, 1993.
- SERAHSÎ, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Şerhu Ziyadati’z-Ziyadat*, Ebu’l-Vefa el-Efgânî neşri, Haydarabad 1348/1929.
- SERAHSÎ, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Mebsut* (terc. Mustafa Cevat Akşit), Gümüşev yay., İstanbul 2008.
- SUYUTÎ, Abdurrahman b. Ebî Bekr Hilâlüddin es-Suyûtî, *Şerhu Süneni İbn Mâce*, b.y.y., b.t.y.
- SUYUTÎ, Abdurrahman b. Ebî Bekr Hilâlüddin es-Suyûtî, *Târîhu’l-Hulefâ*, thk. Hamdi Demirtaş, b.y.y., 2004.
- SÜBHÎ SÂLİH, *Ulûmü’l-Hadîs ve Mustalahahu*, Dârü’l-İlm Lilmilâyeyn, Beyrut 1966.
- ŞAHİN, Kamil, “*Halvânî*” DİA, XV, 383, İstanbul 1997.

ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Ahmed Bedruddin Hassûn, Beyrut 1990.

ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Ahmed Bedruddin Hassûn, *Müsned*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1981.

ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, *Neylül-Evtâr*, thk. Asamuddin Sabaptî, Dârü'l-Hadîs, Mısır 1993.

ŞEYBANÎ, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Ebu'l-Vefa el-Efgânî.

ŞEYBANÎ, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Siyer-i Kebîr (İslam Devletler Hukuku)*, terc. M. Said Şimşek, Eren Basımevi, İstanbul 1980.

ŞEYBANÎ, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *İslam İktisadında Helal Kazancın İlkeleri*, (haz. Abdulfettah Ebû Gudde, çev. Abdulalim Demir), Takdim yay., Ankara 2022.

ŞÎRÂZÎ, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe fî fıkhi'l-İmâmi's-Şâfiî*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, b.y.y., b.t.y.

TABERÂNÎ, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefî, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire 1994.

TAHAVÎ, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî et-Tahâvî, *Şerhu Müşkilil'-Âsâr*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.

TAHAVÎ, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zührâ en-Naccâr, Kahire 1994.

TAHAVÎ, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî et-Tahâvî, *Ma'rifetü's-Süneni ve'l-Âsâr*, thk. Abdulmut'î Emin Kaleci, Câmîâtü'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, Kahire 1991.

TAN, Oğuzhan, *Serahsî'nin Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr Adlı Eseri Üzerine*, Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı:12, 2007.

- TAŞ, Aydın, “Şeybânî, Muhammed Hasan” DİA, XXXIX, 42, İstanbul 2010.
- TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmet Efendi, *Tabakatü'l-Fukahâ*, b.y.y., 1961.
- TİRMİZÎ, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musa b. Dehhâk et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Mısır 1975.
- TOGAN, Zeki Velidi, *Karahanlılar Tarihine Ait Bazı Kayıtlar*, Türk Yurdu, V/11.
- TUĞ, Salih, “Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre Imam Serahsî'nin Hapis Hayatı”, 900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslam Hukukçusu Şemsu'l-Eimme Es-Serahsî Armağanı, AÜ Basımevi 1965.
- UKAYLÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammâd el-Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-Kebîr*, thk. Abdulmut'î Emin Kaleci, Dârü'l-Mektebeti'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- UKAYLÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammâd el-Ukaylî, *Hilyetü'l-Evliyâ va Tabakâtü'l-Esfiyâ*, Beyrut 1974.
- ÜNAL, Halit, DİA “*el-Asl*”, III, 494, İstanbul 1991.
- ÜNAL, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB yay., Ankara 2012.
- VAROL, Ayşe, *Serahsî'nin “el-Mebsût”undaki Hadis Metin Tenkitlerinin Tahlili (XVI-XXX. cüzler)*, EÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2008.
- YAMAN, Ahmet, “*es-Siyerü'l-Kebîr*” DİA, XXXVII, 327, İstanbul 2009.
- YILDIRIM, Enbiya, *Yer Verdiği Rivayetler Işığında Serahsî'nin Hadisçiliği*, DİB yayınları, Ankara 2013.
- YILDIRIM, Enbiya, *Hadiste Metin Tenkidi*, Otto yay., Ankara 2015.

YILDIZ, Abdullah, *Ebû Bekir Muhammed es-Serahsî'nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve Hadislerle Ameli*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı:4, 1998.

YILDIZ, Abdullah, *Serahsî'nin Hadis Anlayışı - II Nesh ve İhtilâfü'l-Hadisle Alakalı Meseleler*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı:5, 1999.

ZEBİDÎ, Muhibuddin Ebû Feyz Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhîri'l-Kâmûs*, thk. Ali Şîrî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.

ZEHEBÎ, Şemsuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Tenkîhü't-Tahkîk fî ehâdisi't-ta'lik*, thk. Mustafa Ebulgayt Abdülhay, Dârü'l-Vatan, Riyad 2000.

ZERKEŞÎ, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed ez-Zerkeşi, *Şerhu Zerkeşi alâ Muhtasari Hirakî*, thk. Abdullah b. Abdurrahman el-Cibrîn, Riyad 1993.

ZEYLE'Î, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf ez-Zeyleî, *Nasbü'r-râye li ehâdisi'l-hidâye*, Kâhire 1357.

ZÜRKÂNÎ, Muhammed b. Abdulbâkî b. Yusuf ez-Zürkânî, *Şerhü'l-Muvattâ*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, Kahire 2003.

ÖZET

Hanefî mezhebinin hadislere yaklaşımı Ebû Hanîfe'nin döneminden beri tartışma konusu olmuştur. Hadisçilerin yöntemlerinden birçok açıdan farklılık arz eden Hanefî usûlcülerin yöntemleri, onlar tarafına dönem dönem ağır suçlamaların gelmesine

de neden olmuştur. Hanefî usûlcülerinin haber-i vâhidin kabulünde getirdikleri bir takım şartlar, özellikle hadisin muhtevasıyla ilgili olan mânevî inkıta şartı, hadisçilerin yönteminden ayrılan bazı hususlardandır. Hadisçiler tenkid faaliyetini daha çok hadisin senedi üzerinden yürütürken, Ehl-i rey olarak da tanınan Hanefî âlimleri, hadisin senediyle beraber içeriği üzerinde yoğunlaşmışlar ve dinin temel kaynaklarına uyumluluğuna dikkat etmişlerdir. Onların bu yaklaşımı daha sonra arz yöntemi olarak adlandırılmış ve Hanefîleri Ehl-i Hadisin yaklaşımından ayıran en önemli özellik olmuştur.

Serahsî, *Mebsût*'ta çok sayıda haber-i vâhidin kendisinden daha kuvvetli bir delile muarız olduğu durumları işlemiştir. Yaptığımız inceleme sonucunda metin tenkidine tabi tuttuğu bu tür hadislerin sayısı 200 den fazla olduğu görülmüştür. Bu kadar hadisi değerlendirmek gücümüzü aşacağından her konuda 5 er örnek vererek toplam 40 hadisi inceledik. Ancak bazı konularda elimizde bulunan veri nispetinde bir, iki veya üçer örnek verdiğimiz de olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Metin Tenkidi, Arz, Râvî

ABSTRACT

The Hanafi school's approach to hadith has been the subject of controversy since the time of Abu Hanifa. The methods of Hanafi scholars, which differ from the methods of Hadith scholars in many respects, have also caused serious accusations to

come to their side from time to time. Some of the conditions brought by Hanafi scholars in the acceptance of khabar-i wahid, especially the spiritual discontinuity condition, which is related to the content of the hadith, are some of the things that differ from the method of hadith scholars. While hadith scholars conduct their criticism activities mostly on the isnad of the hadith, Hanafi scholars, also known as Ahl-i rey, have focused not only to the hadith's isnad but also to the text of the hadith and have paid attention to its compatibility with the basic sources of the religion. This approach was later called the method of supply and became the most basic feature that distinguishes Hanafits from the approach of Ahl al-Hadith.

In Mabsût, Serahsi dealt with the cases in which many khabar-i wahids are opposed to stronger evidence than themselves. As a result of our research, it has been seen that the number of such hadiths subjected to textual criticism is more than 200. Since it would be beyond our power to evaluate so many hadiths, we examined a total of 40 hadiths by giving 5 examples on each subject. However, we have also given one, two or three examples in proportion to the material we have on some subjects

Keywords: Hadith, Sunnah, Textual Criticism, Narrator