

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

SERAHSÎ'NİN *MEBSÛT*'UNDA GEÇEN ABDULLAH B. MES'ÛD (R.A.)
RİVAYETLERİNİN HANEFÎ MEZHEBİNE ETKİSİ

Doktora Tezi

HACI MUSTAFA TORUN

İstanbul 2024

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

SERAHSÎ'NİN *MEBSÛT*'UNDA GEÇEN ABDULLAH B. MES'ÛD (R.A.)
RİVAYETLERİNİN HANEFÎ MEZHEBİNE ETKİSİ

Doktora Tezi

HACI MUSTAFA TORUN

Tez Savunma Jürisi

- | | |
|------------------|---------------------------------|
| 1. Tez Danışmanı | : Prof. Dr. Kemal YILDIZ |
| 2. Üye | : Prof. Dr. Ertuğrul BOYNUKALIN |
| 3. Üye | : Doç. Dr. Osman AYDINLI |
| 4. Üye | : Doç. Dr. Hüseyin OKUR |
| 5. Üye | : Doç. Dr. Mehmet AYHAN |

İstanbul 2024

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı: Hacı Mustafa Torun

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Programı: İslam Hukuku

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kemal Yıldız

Tez Türü ve Tarihi: Doktora -2024

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Hanefî Mezhebi, Abdullah b. Mesud, Serahsî, *el-Mebsût*.

ÖZET

SERAHSÎ'NİN *MEBSÛT*'UNDA GEÇEN ABDULLAH B. MES'ÛD (R.A.) RİVAYETLERİNİN HANEFÎ MEZHEBİNE ETKİSİ

Ashâb-ı Kirâm (r.a.) Rasulüllah'ın (s.a.v.) ilk muhataplarıdır. Bu insanlar, Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerde pek çok defa övülmüştür. Müslümanlar için örnek bir nesil olmuştur. Onların içinde bazıları sahabenin büyüklerinden sayılmıştır. Bir kısmı da Rasulüllah'ın (s.a.v.) ağzından cennetle müjdelendirilmiştir. Bunlardan on kişi aşere-i mübeşşere adıyla meşhur olmuştur. Tezimizin odağı olan Abdullah b. Mesud (r.a.) hem sahabenin büyüklerinden addedilmiş hem de bir rivayete göre cennetle müjdelenen on kişi içinde yer almıştır. Kendisi ilk Müslümanlardandır. Rasulüllah (s.a.v.) dönemindeki bütün savaşlara katılmıştır. Bütün bu meziyetleri yanında kendisinin ashab içinde öne çıktığı yönü ise ilmidir. İbn Mesud (r.a.) sahabenin fakihlerinden sayılmıştır ve bu hususta Efendimiz'in (s.a.v.) duasına mazhar olmuştur. Ayrıca günümüze kadar gelen dört fıkıh mezhebinden Hanefî mezhebinin ilmî silsilesi kendisine dayandırılmıştır. Ebû Hanife'nin (rh.a.) fıkıh ilmindeki silsilesi sırasıyla Hammad b. Ebû Süleyman, İbrahim en-Nehaî ve Alkame b. Kays vasıtasıyla Abdullah b. Mesud'a (r.a.) bağlanmaktadır. Öte yandan Hanefîler ondan gelen rivayetlere ayrı bir önem atfetmiştir. Tercihleri genelde onun tercihleri ile paralellik göstermiştir. Aradaki bu ilişkinin teorik olmadığı, bilakis pratikte birebir gözlemlendiği, işbu tezde ortaya konulmak istenmiştir. Bu amaç doğrultusunda Hanefîlerin fıkıh alanındaki temel kaynaklarından

Serahsî'nin *Mebûsût* adlı mutavvel eseri, çalışmanın merkezine alınmıştır. Zira mezkûr eser Abdullah b. Mesud'un (r.a.) fikhını izhar eden rivayetleri içermek ve bunlar hakkında Hanefîlerin takındığı tavrı göstermek açısından büyük önemi haizdir. Bu doğrultuda, Abdullah b. Mesud'un (r.a.) *el-Mebûsût*'ta bulunan fikhî rivayetlerinin tespit edilip söz konusu rivayetlerin müellif tarafından hangi suretlerde değerlendirmeye tabi tutulduğunun ana hatlarıyla ortaya konulması planlanmıştır. Hanefîlerin bu rivayetleri ne şekilde değerlendirdiğinin tespiti, *Mebûsût*'ta ve seçilen diğer Hanefî kaynaklarında verilen açıklamalar muvacehesinde yapılmaktadır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname: Hacı Mustafa Torun

Field: Basic Islamic Sciences

Programme: Islamic Law

Supervisor: Prof. Dr. Kemal Yıldız

Degree Awarded and Date: PhD -2024

Keywords: Fiqh, Hanafi School, Abdullah ibn Mas'ūd, Sarakhsy, *al-Mabsūt*.

ABSTRACT

THE INFLUENCE OF IBN MAS'ŪD'S REPORTS FOUND IN *AL-MABSŪT* OF AL-SARAKHSĪ ON THE HANAFI SCHOOL OF LAW

Companions of Muhammad (s.a.w) are the first collocutors of him. They have been praised in Qur'an and Hadiths. Also they have been an exemplary generation for Muslims. Some of them are considered as prominents of this generation. And some were foretold to be amongst heirs of heaven. One part of them known as "the ten with glad tidings of paradise" has become known particularly. The focus of our dissertation, Abdullah ibn Masud (r.a.), is considered a prominent companion as well as one of "the ten with glad tidings of paradise" according to a narrative. He is one of the first believers of Islam. Also he has participated in all wars of Prophet Muhammad's (s.a.w.) era. Yet he has been known for his wisdom and knowledge among companions. He has been usually considered as a "faqih" amongst companions and he was honored by Prophet Muhammad's (s.a.w.) prayer in this regard. Furthermore, the order of scholarship of Hanafite school, which is one of the four schools of Islamic law have come to date, is based on himself. The order of Abu Hanifa (r.a.) in Islamic law is connected through Hammad ibn Abū Suleiman, Ibrahim al-Nakhai and Alqama ibn Qays to Abdullah ibn Masud (r.a.). In addition to this, Hanafites has attached particular importance to his narratives. Their preferences have usually been in line with his. In this dissertation, it is aimed to put forward that this connection between them is not only theoretical but also can be observed in practice. With this purpose in mind, this study is based on Sarakhsy's *al-Mabsūt*, one of Hanafite's main sources in Islamic law. Being a large-scale work, it has been able to include narratives indicating Abdullah ibn Masud's (r.a.) fiqh as well

as Hanafite's evaluations towards these narratives, making it a very important work in the literature. In this regard, it is intended to identify the fiqh narrations of Abdullah ibn Masud (r.a.) found in *al-Mabsūt* and to outline how these narrations were evaluated by the author. The determination of how the Hanafites evaluate these narrations is made in light of the explanations provided in *Mabsūt* and other selected Hanafite sources.



ÖNSÖZ

Abdullah b. Mesud (r.a.), bütününü İslâm fıkına etki etmiş, dört fık mezhebinden özellikle Hanefî mezhebinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış, takip edecekleri esaslar hususunda adeta rehberlik etmiş büyük bir sahabidir. Bu itibarla İbn Mesud'un (r.a.) Kûfe ekolü ve bu ekolün en önde gelen şahsiyeti durumundaki Ebû Hanîfe (rh.a.) ile onun yolunu benimseyen fakihler üzerindeki tesiri, elbette ki araştırmaya değer bir mevzudur. Biz de bu mevzuyu daha önceki pek çok çalışmadaki gibi çeşitli hadis kitaplarında bulunan seçme rivayetler üzerinden değil de İbn Mesud'un (r.a.) talebeleri mesabesindeki Hanefîlerin muayyen bir fık eserinde merkezinde ele almayı münasip gördük. Bu düşünceden hareketle Hanefî mezhebi içerisinde tartışmasız bir otoriteye sahip olmasının yanı sıra hacmi itibarıyla çok sayıda meseleyi delilleriyle birlikte tahlil eden Serahsî'nin *Mebûsû* isimli eserini çalışmamızın odak noktası olarak belirledik. Bu eserde yer alan ve fikhî istidlal ve istinbata konu olan merfu ve mevkuf rivayetler ile kıraat rivayetlerini toparlayıp bu rivayetler özelinde Hanefî ameline ve bir bütün olarak fık anlayışına taalluk eden tespitler yapmaya gayret ettik. Umuyoruz ki; bu çalışma, sahabe fıkına ve Hanefî fık anlayışına yönelik literatüre bir katkı sunar ve araştırmacıları bu yönde teşvik eder.

Bu çalışmanın meydana gelmesinde en büyük pay, şüphesiz yazdıklarımı titizlikle okuyup bana yol gösteren muhterem hocam ve danışmanım Prof. Dr. Kemal Yıldız'a aittir. Kendisine şükranlarımı arz etmeyi bir borç bilirim. İzleme jürimde bulunan saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. Ertuğrul Boynukalın ve Doç. Dr. Osman Aydın'ya hususen teşekkür etmek isterim. Savunmamda bulunup değerli katkılarını esirgemeyen Doç. Dr. Mehmet Ayhan ve Doç. Dr. Hüseyin Okur beylere ayrıca teşekkür ederim. İlim yolculuğunda bana önder olup düşünce dünyamı en ziyade şekillendiren muhterem dedem Prof. Dr. Cevat Akşit'e her bakımdan minnettar olduğumu bu vesileyle ifade eder ve beni duadan unutmamasını dilerim. Yine bu vesileyle, Kur'an okumayı bana en güzel şekilde öğretip hâfız olmamda büyük emek sarf eden merhum İbrahim Tanrıkulu hocamı rahmetle yad ediyorum. Burada isimlerini sayamadığım her biri birbirinden değerli hocalarıma ve bahusus senelerdir kendisinden fık ve fık usûlü ilimlerini tahsil ettiğim Bünyamin Saygılar hocama sonsuz şükranlarımı arz ederim. Bünyesinde öğrenim görmekle bahtiyar olduğum Gaye Vakfı'na hususen minnettar olduğumu ve hizmetlerinin devamı noktasında duacı olduğumu ifade etmek isterim. Doktora tez sürecimde imkânlarından istifade ettiğim İSAM'ın bu noktaya gelmesinde emeği geçen zevâta müteşekkirim.

Her zaman olduğu gibi bu zorlu doktora sürecinde de dualarını esirgemeyen annemin, yakın zamanda kaybettiğim, benim için yerini tarif edemeyeceğim merhum babamın haklarını ödeyemem. Doktora tezimin hazırlanmasında maddi-manevi desteğini her zaman yanımda hissettiğim kıymetli eşim Zerrin'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Hacı Mustafa Torun

İstanbul, 2024



İÇİNDEKİLER

ÖZET	III
ABSTRACT	III
ÖNSÖZ	V
İÇİNDEKİLER	VII
KISALTMALAR	XIX
GİRİŞ	XX
I. Konu	1
II. Tezin Amaç ve Önemi	2
III. Yöntem	3
IV. Kaynaklar	5
BİRİNCİ BÖLÜM	
ABDULLAH B. MESUD'UN (R.A.) FIKHİNİN TEŞEKKÜLÜNE TESİR EDEN ANA ETKENLER VE SERAHSÎ'NİN <i>MEBSÛT</i> 'U	10
1.1 Abdullah b. Mesud (r.a.)	11
1.1.1 Abdullah b. Mesud'un (r.a.) Hayatı	11
1.1.2 Abdullah b. Mesud'un (r.a.) Fıkıhı ve İslâmî İlimler İçerisindeki Konumu	25
1.2 Serahsî	31
1.2.1 Serahsî'nin Kısa Terceme-i Hâli	31
1.2.2 Serahsî'nin Eserleri ve <i>el-Mebsût</i>	37
İKİNCİ BÖLÜM	
ABDULLAH B. MESUD'UN (R.A.) İBÂDÂT BAHİSLERİNE DAİR RİVAYET VE GÖRÜŞLERİ	49
2.1 Taharetle Alakalı Rivayetler	52

2.1.1 Su Bulunmadığı Zaman Hurma Nebizi ile Abdest Alınabileceğine Dair Merfu Hadis.....	52
2.1.2 Guslederken Vücuda Su Döktükten Sonra Abdest Almanın Vacip Olmadığı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	53
2.1.3 Yara Ağzından Akar Surette Çıkan Kan, Sarı Su ve İrinin Abdesti Bozacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	53
2.1.4 Kadını Öpmekten, Kadına Şehvetli ya da Şehvetsiz Dokunmaktan Dolayı Abdestin Bozulacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis.....	54
2.1.5 Zekerine Eli Değen Kişinin Abdestinin Bozulmayacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	54
2.1.6 Cima Esnasında Erkekten Meni Gelmese de Gusül Almayı Gerektiren Durumla Alakalı Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	55
2.1.7 Cünüp ve Hayızlının Teyemmümünün Geçersiz Olduğuna Dair Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler	56
2.1.8 Tezeğin Necis Olduğuna Dair Merfu Hadis.....	56
2.1.9 Güvercin Pisliğinin Necis Olmadığını Gösteren Sahabi Fiili/Mevkuf Hadis	57
2.1.10 Hayzın Asgari Süresinin Üç, Azami Süresinin On Gün Olduğu Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	57
2.2 Namaza İlişkin Rivayetler.....	58
2.2.1 Namaz İçerisindeki Fiillere İlişkin Rivayetler	58
2.2.2 Ezan ve Kamet Rivayetleri	70
2.2.3 Cemaatle Namaza İlişkin Rivayetler.....	72
2.2.4 Namazla Alakalı Kerih İşlere Dair Rivayetler	79
2.2.5 Namaz Vakitleri ile Alakalı Rivayetler.....	81
2.2.6 Hutbeye İlişkin Rivayetler	87
2.2.7 Bayram Namazları ile Alakalı Rivayetler	89
2.2.8 Cenaze Namazı ile İlişkili Rivayetler	93
2.2.9 Secde Âyetlerine Dair Rivayetler.....	96

2.2.10 Namazla Alakalı Diğer Rivayetler	98
2.3 Zekâta İlişkin Rivayetler	108
2.3.1 Yüz Yirmi Deveden Sonra Zekât Nisabının Başa Döneceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	108
2.3.2 Çocuğun Malına Zekât Düştüğü Fakat Velinin Çocuğun Malından Zekâtını Verme Yetkisi Olmadığına Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	109
2.3.3 Müslümanın Arazisinden Hem Öşür Hem Haraç Alınamayacağına Dair Merfu ve Mevkuf Hadis/Sahabi Kavli	109
2.3.4 Müslümanın Haraç Arazisine Malik Olmasına İlişkin Hükümlerle Alakalı Sahabi Fiili/Mevkuf Hadis	110
2.4 Oruca İlişkin Rivayetler	111
2.4.1 Oruçlunun Sürme Çekebileceğine Delil Olarak Getirilen Merfu Hadis .	111
2.4.2 Ramazan Orucu Borcunu Bir Sonraki Ramazan’a Kadar Erteleyen Kişinin Bu Borcu İçin Fidyeye Vermeyip Bilahare Kaza Edeceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis.....	112
2.4.3 Yemin Keffaretindeki Üç Günlük Orucun Peş Peşe Tutulacağına Delalet Eden Kıraat Rivayeti	112
2.4.4 Müt’a Orucunun Kurban Bayramının Hiçbir Gününde Tutulamayacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	115
2.4.5 Belde Halkına Hilali Görmedikleri Gerekçesiyle Muhalefet Edip Oruca Başlamayan ve Toplamda Yirmi Dokuz Gün Oruç Tutan Kişiye Kaza Gerekmemesi Meselesinde Delil Olarak Zikredilen Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	115
2.4.6 İtikafı Oruç Tutmanın Şart Olmadığı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis.....	116
2.4.7 İtikafa Girilebilecek Yerle İlgili Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler	116
2.5 Hac Bahislerine İlişkin Rivayetler	117
2.5.1 Hac Aylarının Hangi Ayları Kapsadığı Hakkında Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis.....	117
2.5.2 Telbiyenin Sureti Hakkında Merfu Hadis	118

2.5.3 Hacda Telbiyenin Arafat Vakfesiyle Birlikte Kesilmeyip Akabe Cemresini Taşlayana Kadar Getirileceğine Delil Olarak Zikredilen Merfu Hadis	119
2.5.4 Müzdelife Vakfesinin Yapılacağı Gün Sabah Namazının Ortalık Henüz Aydınlanmaya Başlamadan Kılınacağına Dair Merfu Hadis	120
2.5.5 Mina’da Akabe Cemresine Vadinin Alt Tarafından Taş Atılacağına Dair Merfu Hadis.....	121
2.5.6 Kıran Haccı Yapanın İki Tavaf ve İki Sa’y Yapacağına Dair Merfu Hadis	122
2.5.7 Umrede Telbiyenin Hacerülesved’i İstılamla Kesileceğine Dair Merfu Hadis.....	123
2.5.8 Hac Fiillerinden Birini Diğerinin Önüne Geçiren Kişiyi Ceza Kurbanı (Dem) Gerekeceği ile İlgili Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis.....	123
2.5.9 Mikâtı İhramsız Geçip Mekke’de İhrama Giren Kişiyi Ceza Kurbanı (Dem) Gerekeceğine Delil Olarak Getirilen Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	124
2.5.10 İhramlı Kişinin Av Hayvanını Öldürmesi Durumunda Öldürdüğü Hayvanın Benzerinin (Nazîr) Lazım Geleceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis..	125
2.5.11 İhramlının Devekuşu Yumurtasını Kırmaması Durumunda Bunun Kıymetini Ödeyeceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	126
2.5.12 Hac İçin İhrama Girmiş Eşlerin Cinsel Münasebetleri Halinde Her İkisinin Birer Koyun Kesip Haccı Tamamlamaları ve Bir Sonraki Sene Ayrı Durarak Haclarını Kaza Etmeleri Gerektiğine Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	126
2.5.13 Haccına yahut Umresine Hastalık Mâni Olan Kişinin Düşman Tarafından Hac Yahut Umreden Alıkonan Kişi Hükmünde Olduğuna Delil Olarak Getirilen Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	127
2.5.14 Bakara Sûresinde Hac ve Umreyi Tamamlamayı Emreden Âyetin Tefsiri Hakkında Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	128
2.5.15 Bedene Olan Hedy Kurbanına Gerdanlık Takılarak İhrama Girilebileceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	128
2.5.16 Kişinin Hedy Kurbanının Üçte Birinden Azını Tasadduk Etmesinin Uygun Olmayacağına Delil Olarak Zikredilen Sahabi Fiili/Mevkuf Hadis.....	129

2.5.17 Temettu Haccı Yapana Gerekecek Kurbanla İlgili Âyetin Tefsiri Hakkında Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	129
2.6 Kurban ve Şer‘î Kesimle Alakalı Rivayetler	130
2.6.1 Hayvan Boğazlarken İlave Kelâm Edilmeyip Yalnız Allah’ın Adının Anılacağına Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis.....	130
2.6.2 Yedi Kişinin Ortaklaşa Bir Sığır ya da Deve Kurban Edebileceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	131
2.6.3 ‘Bedene’ Kelimesinin Yalnız Deve Manasına Geldiğine Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	131
2.7 Yeminle Alakalı Rivayetler	132
2.7.1 Gamûs Yemininin Keffaret Gerektirmeyen Yeminlerden Olduğuna Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	132
2.7.2 Gamûs Yemininin Ahirette Allah’ın Gazabını Celbedeceğine Dair Merfu Hadis.....	133
2.7.3 Kişinin Yemin Ettikten Sonra “İnşâallah” Dediği Takdirde Yemininin Bozulmayacağı ve Keffaret Lazım Gelmeyeceğine Dair Merfu ve Mevkuf Hadis/Sahabi Kavli	133
2.8 Değerlendirme.....	134
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
ABDULLAH B. MESUD’UN (R.A.) MÜNÂKEHÂT-MÜFÂRAKÂT BAHİSLERİNE DAİR RİVAYET VE GÖRÜŞLERİ.....	
3.1 Nikah Ahkâmına Taalluk Eden Rivayetler	140
3.1.1 Mehir Belirlenmeden Nikahlanan Kadının (Müfevvizanın) Hak Edeceği Mehirle Alakalı Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis.....	140
3.1.2 Hanımının Annesinin Kişiye Nikah Akdiyle Birlikte Haram Olduğu Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	141
3.1.3 Kişinin Hanımının Kızıyla Nikahlanmasının Haram Olması İçin Kendi Himayesinde Bulunmasının Şart Olmadığı Hakkında Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	142
3.1.4 Cinsel İlişkinin Mutlak Manada Alt ve Üst Soy İçin Haramlık Hükmü Doğuracağına Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	143

3.1.5 Kişinin Bain Bir Talakla veya Üç Talakla Boşanma Sebebiyle İddet Bekleyen Baldızı ile Evlenemeyeceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis.....	144
3.1.6 Liân Yapan Karı-Kocanın Ebediyyen Evlenemeyeceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis.....	145
3.1.7 Müt‘a Nikahının Neshedildiğine Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis.....	146
3.1.8 Büluğa Ermemiş Erkek ve Kızın Velisi Tarafından Evlendirilebileceğine Delil Olarak Zikredilen Sahabi Fiili/Mevkuf Hadis.....	146
3.2 Boşamaya İlişkin Rivayetler	149
3.2.1 Sünnet Üzere Boşama ile Alakalı Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler	149
3.2.2 Boşamanın Kerih Görüldüğü Vakitlerle Alakalandırılan Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis.....	151
3.2.3 Tek Seferde Üç Defa Boşamanın Mekruh Olduğu Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis.....	151
3.2.4 Hamile Kadını Sünnet Üzere Boşamayla İlgili Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	152
3.2.5 Boşamanın Yapılacağı Zamanla İlgili Kıraat Rivayeti	152
3.2.6 Bir Defada Üç Talakla Boşamanın Külliyyen Geçerli Olduğu Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	154
3.2.7 Talak Hakkının Azami Sayısının Belirlenmesinde Kadının Hürriyet Durumuna Bakılacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis.....	155
3.2.8 Muhalaanın Bir Bain Talak Sayıldığına Dair Merfu ve Mevkuf Hadis/Sahabi Kavli.....	155
3.2.9 Büluğa Erene Kadar Çocuğun Boşamasının Geçerli Olmayacağına Delil Olarak Getirilen Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	156
3.2.10 Aralarında Zifaf Gerçekleşmeyen Karısına Peş Peşe Üç Kere “Sen Boşsun” Diyen Adamın Bu Sözüyle Yalnız Bir Talakın Gerçekleşeceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	157
3.2.11 Kocanın Karısını Kendini Boşama Hususunda Muhayyer Bıraktığı Durumda Meclis Devam Ettiği Sürece Kadının Kendini Boşayabileceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	158

3.2.12 Kocanın Karısını Kendini Boşama Hususunda Muhayyer Bıraktığı Durumda Kadın Kocasını Seçerse Talakın Vaki Olmayacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	159
3.2.13 Kocanın Karısını Kendini Boşama Hususunda Muhayyer Bıraktığı Durumda Kadın Kendisini Seçerse Bir Ric'î Talakın Vaki Olacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	160
3.2.14 Koca Karısına “Durumun Senin Elinde/Yetkinde” Dese Kadın da Kendisini Üç Defa Boşayıp Koca Bunu Niyet Etmiş Olsa Yalnız Bir Ric'î Talakın Gerçekleşeceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis.....	162
3.2.15 Kocanın Karısına “Sen Bana Haramsın” Sözüyle Niyetine Göre Talak yahut Yeminin Gerçekleşeceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis.....	163
3.2.16 Kişinin Tayinde Bulunmaksızın “Evleneceğim Her Kadın Boştur” Şeklinde Kullanacağı Bir İfadenin Münakid Bir Yemin Olmayıp Hüküm Doğurmayacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	164
3.3 Ric‘Atle Alakalı Rivayetler	166
3.3.1 Kocanın Boşadığı Karısına Üçüncü Hayzından Temizlenmedikçe Dönebileceğine Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis.....	166
3.3.2 Ric‘ate İki Şahit Tutmanın Hükümüyle Alakalı Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler	168
3.4 İddete İlişkin Rivayetler.....	169
3.4.1 Kocası Ölen Gebe Kadının İddetinin Çocuğunu Doğuruncaya Kadar Olması ile İlgili Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler	169
3.4.2 Ölüm İddetinin Kocanın Ölüm Anı İtibariyle Başlamış Olacağına Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	170
3.4.3 Kocası Ölen Kadının İddeti İçerisinde İhtiyaca Binaen Dışarı Çıkabilip Geceyi Evinden Başka Yerde Geçiremeyeceğine Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	170
3.4.4 Kocası Ölen Kadının İddeti İçerisinde Hacedemeyeceğine Dair Sahabi Fiili/Mevkuf Hadis	171
3.4.5 Talâk Sûresinde Boşanmış Kadınların İddetleri İçerisinde Evlerinden Çıkılmaları Hakkındaki Âyetin Tefsirine Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	172

3.4.6 İddet Bekleyen Kadınların Nafakası ile İlgili Kıraat Rivayeti.....	172
3.4.7 İddet Süresi Uzasa da İddet Hükümlerinin Devam Ettiğine Delil Olarak Getirilen Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis.....	174
3.5 Îlâ ile Alakalı Rivayetler	176
3.5.1 Karısına Îlâda Bulunan Kişinin Dört Ay İçerisinde Yemininden Rücu Edebileceğine Delalet Eden Kıraat Rivayeti.....	176
3.5.2 Îlâ Âyetinden Hasıl Olan عزيمة الطلاق Manasıyla Îlâ Süresinin Dolmasının Kastedildiği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	177
3.5.3 Karısına Îlâda Bulunan Kişinin Cima Suretiyle Yemininden Rücu Edemediği Durumda Diliyle Söyleyerek Bunu Gerçekleştirebileceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis.....	177
3.6 Diğer Münâkehât-Müfârakât Rivayetleri.....	178
3.6.1 Kusur Sebebiyle Kişinin Hür Karısını Boşamadan Ayrılma Yoluna Gidemeyeceği Hakkında Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	178
3.6.2 Karısıyla Cinsel İlişkiye Muktedir Olamayan Kişi ile Karısının Arasının Hâkim Tarafından Ayrılıp Kadına Tam Mehir Gerekeceği Hakkında Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis.....	179
3.6.3 Sütten Kesilme Yaşına Geldikten Sonraki Emzirmenin Süt Kardeşliği Hükümünü Doğurmayacağına Dair Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler	180
3.7 Değerlendirme.....	181

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ABDULLAH B. MESUD'UN (R.A.) MUÂMELÂTA VE MUHTELİF FIKHÎ MESELELERE İLİŞKİN RİVAYET VE GÖRÜŞLERİ.....	185
4.1 Ferâiz Dışındaki Muâmelât Bahisleriyle Alakalı Rivayetler	186
4.1.1 Alım-Satım Bahisleriyle Alakalı Rivayetler	186
4.1.2 Sorumluluk Hukukuna İlişkin Rivayetler	196
4.1.3 Devlet Başkanının Tasarruflarına İlişkin Rivayetler.....	199
4.1.4 Hâkimlere Taalluk Eden Rivayetler.....	203
4.1.5 Kölelerle Alakalı Rivayetler	207

4.1.6 Muâmelâtın Çeşitli Bahislerine İlişkin Rivayetler.....	220
4.2 Ferâiz Hükümlerine İlişkin Rivayetler.....	232
4.2.1 Genel Nitelikli Rivayetler	232
4.2.2 Mirasçılık Sebeplerine İlişkin Rivayetler.....	234
4.2.3 Dedenin Mirasçılığına İlişkin Rivayetler.....	242
4.2.4 Dedenin Bulunmayıp Kardeşlerin Dahil Olduğu Ferâiz Rivayetleri	268
4.2.5 Dede ve Kardeşlerin Dahil Olmadığı Ferâiz Rivayetleri	274
4.2.6 Ninenin Mirasçılığı ile Alakalı Rivayetler.....	276
4.2.7 Velâü'l-Atâkaya İlişkin Rivayetler	280
4.2.8 Çeşitli Ferâiz Meselelerine Dair Rivayetler.....	283
4.3 Diğer Muhtelif Konulara İlişkin Rivayetler.....	291
4.3.1 Kadının Görünürdeki Zinet Yerlerinin Mesti ve Dış Elbisesi Olduğu Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	291
4.3.2 Kocanın Vefat Eden Karısını Yıkayamayacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	294
4.3.3 Sarhoş Edici Yudumun Haram Kılındığına Delil Olarak Getirilen Merfu Hadis.....	295
4.3.4 Testi Nebizi/Müselles İçeceği Hakkında Sahabi Kavil ve Fiilleri/Mevkuf Hadisler	296
4.3.5 Haram Kılınan Hiçbir İçeceği Tedavi Amacıyla İçmenin Helal Olmadığına Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis.....	298
4.3.6 Çocuğa Tedavi Amacıyla ya da Başka Bir Amaçla Şarap İçirmenin Haram Olup Günahının İçirene Ait Olduğuna Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	300
4.3.7 Atış İsabet Edip de Yuvarlanan Av Hayvanının ve Atış Sonucu Suya Düşen Kuşun Yenmeyeceğine Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	300
4.3.8 Kadir Gecesiyle İlgili Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	301
4.3.9 Ana Karnındaki Çocuğun Yaradılışı ile Alakalı Merfu Hadis.....	303
4.3.10 'Bişâra' Kelimesinin Haberi İlk Verme Manasında Kullanıldığına Delil Olarak Getirilen Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis.....	304

4.3.11 Kendisine ‘Sehm’ Vasiyet Edilen Kişinin Hak Edeceği Payla Alakalı Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	304
4.3.12 Kişinin Tasarruflarında Harama Düşme Korkusuyla İhtiyatlı Davranmasına Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	305
4.3.13 Yalnız Allah’ın Kendisine Mal Verip Bunu O’nun Rızası İçin Harcayan Kimse ile Allah’ın Kendisine İlim Verip Bu İlmi Öğreten ve Bu İlimle Hükmeden Kimseye Gıpta Edilmesinin Övgüye Layık Olduğuna Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	306
4.3.14 İhtiyaç Duyulduğunda ‘Ma‘ârîz’ Kabilinden Söz Söylemenin Caiz Olduğuna Delil Olarak Getirilen Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	307
4.4 Değerlendirme	309
BEŞİNCİ BÖLÜM	
ABDULLAH B. MESUD’UN (R.A.) UKÛBÂTA İLİŞKİN RİVAYET VE GÖRÜŞLERİ	314
5.1 Hadlerle Alakalı Genel Mahiyetli Rivayetler	315
5.1.1 Cezası Ölüm Olan Bir Suç İşleyen Kimsenin Had Cezasını Gerektiren Başka Suçlar da İşlemesi Halinde Yalnız Ölüm Cezasının Uygulanıp Diğer Had Cezalarının Terk Edileceğine Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	315
5.1.2 Dinde El Bağı/Kelepçe, [Suçluyu] Bağlama, Boynuna Kelepçe Vurma ve Soyma Cezalarının Bulunmadığı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	316
5.2 Hırsızlık Fiilinin Cezasına İlişkin Rivayetler	317
5.2.1 Hırsızlık Cezası Olarak Ellerden Yalnız Sağ Elin Kesileceğine Delil Olarak Getirilen Kıraat Rivayeti	317
5.2.2 Hırsızlık İşini Tekraren Yapan Kişinin Sırasıyla Elinin ve Ayağının Kesileceği, Üçüncü Seferde ise Hapsedileceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis ..	319
5.2.3 Bir Dinar yahut On Dirhemden Daha Az Miktarlarda El Kesme Cezasının Uygulanmayacağına Dair Merfu ve Mevkuf Hadis/Sahabi Kavli	320
5.2.4 Hırsızlık Yaptığını İkrar Eden Kişiye Bu Fiili Yapmadığı Şeklinde Telkin Vermenin Mendub Olduğuna ve Bu Kişinin İkrarından Dönmesi Halinde Had Cezasının Düşüleceğine Delalet Eden Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	321

5.2.5 Kefen Soyan Kişiyel Kesme Cezasının Uygulanacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	322
5.3 Diğer Hadlerle Alakalı Rivayetler	323
5.3.1 Zina Haddinde Sopa ve Sürgün Cezalarının Birleştirileceğine Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	323
5.3.2 Kazf Haddinin Ancak Muhsan Bir Kadına Zina İftirası Atıldığında yahut Birisinin Nesebinin Babasına Ait Olmadığını Söyleme Durumunda Söz Konusu Olacağına Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	324
5.3.3 Karısına Zina Suçlamasında Bulunan Kimseye Kazf Haddi Uygulanacağı Şeklindeki Hükümün Liân Âyetiyle Neshedildiğine Dair Merfu Hadis	325
5.3.4 Şarap İçme Cezasının Uygulanabilmesi İçin Şarap Kokusunun Bulunmasının Şart Olduğuna Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	326
5.3.5 Dinden Çıkan Kişinin Öldürüleceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	327
5.4 Öldürme ve Yaralama Hükümlerine İlişkin Rivayetler	328
5.4.1 Kasten Öldürülen Kişinin Velilerinden Birinin Katili Affetmesi Durumuyla Alakalı Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler	328
5.4.2 Kasıt Benzeri Öldürmede Ağırlaştırılmış (Muğallaza) Diyetin Gerekeceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	329
5.4.3 Ağırlaştırılmış (Muğallaza) Diyetin Mahiyeti Hakkında Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	330
5.4.4 Hata ile Öldürme Diyetinin Mahiyetine Dair Merfu Hadis ve Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	331
5.4.5 Diş ve Mûdıhanın Erşi Müstesna Olmak Üzere Cana ve Vücut Bütünlüğüne Yönelik Cinayetlerin Diyetinde Kadının Diyetinin Erkeğin Diyetinin Yarısı Olacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	333
5.4.6 Vücut Bütünlüğüne Yönelik Cinayet Neticesinde Kısas Uygulanan Kişi Bu Sebepden Ölse Tam Bir Can Diyetinden Kısasın Nedeni Olan Organın Erşi Düşölmek Suretiyle Tazminin Gerçekleşeceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	334

5.4.7 Binek Hayvanını Süren Birisi Varken Hayvanın Dürtülüp Arka Ayağıyla Tepmesi Neticesinde Ölen Kişinin Diyetinin Dürten Kişiyeye Yükleneceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis	335
5.5 Değerlendirme.....	336
SONUÇ	339
BİBLİYOGRAFYA	344
EKLER.....	375
Ek-1	375
Ek-2	386
Ek-3	397
Ek-4.....	398
Tezler	398
Makaleler	401

KISALTMALAR

- b. : bin
- bkz. : bakınız
- DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
- Hiz. : Hazreti
- krş. : karşılaştırınız
- r.a. : Radıyallâhu anh/anhâ/anhümâ/anhüm
- rh. : Rahimehullâh
- rh.a. : Rahmetullâhi aleyh/aleyhim
- s.a.v. : Sallallâhü aleyhi ve sellem
- TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
- thk. : tahkik
- ts. : tarihsiz
- v. : vefat tarihi
- vb. : ve benzeri
- vd. : ve diğerleri/ve devamı



GİRİŞ

I. Konu

Fıkıhın teşekkülü, tarihî bir süreç zarfında gerçekleşmiştir. Rasulüllah (s.a.v.) ve sahabe devirleri ile tâbiin neslinin fikhî birikimi tesis ve teşkil ettiği dönemde fıkıhın umdeleri ortaya konmuştur. İlk teşekkül dönemi sonrasında, günümüze kadar devam eden, ehl-i sünnet dairede dört amelî mezhebin temayüz etmesiyle fıkıhın tarihî seyri, yeni bir çerçeve içerisinde değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu mezhepler hızla geniş kitleler tarafından benimsenmiş, İslâm'ın amelî sahada en makbul yorumlarına sahip oldukları ilim ehline kabul edilmiştir. İçinde yaşadığımız coğrafyada bunlar içerisinde Ebû Hanîfe'ye (rh.a) nispet edilen Hanefî mezhebi yaygınlıkla revaç bulmuş ve bu teveccüh bugünlere değin süregelmiştir.

Mezheplerin kendilerine nispet edildiği 'imam'lar, kendilerinden önceki ilim çevrelerinin bir devamı, bu silsilelerin birer parçası olarak tabii bir süreçte temeyyüz etmişlerdir. Öyle ki her bir mezhep imamının hocalarının isimleri ve evsafı çeşitli biyografik eserlerde detaylı şekilde zikredilmiş, böylelikle sonu Rasulüllah'a (s.a.v.) uzanan silsileler dikkatlere sunulmuştur. Her mezhep imamı, ilim noktasında netice itibarıyla Rasulüllah'tan (s.a.v.) neşet eden ilmin birkaç nesil sonraki vârisleri olsalar ve O'nun aynı zamanda talebeleri olarak tavsif edilebilecek sahabe neslinden kaçınılmaz olarak istifade etseler de en ziyade takipçisi oldukları sahabiler farklılık göstermiştir. Bu doğrultuda mezheplerin sahabe içerisinde merkeze aldığı isimler olmuştur. Denilebilir ki bu sahabiler ilgili mezhebin temellerini atmış; ilmî anlayışlarının şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Eğer Hanefî mezhebi için bu noktada bir isim zikredilecek olsa, bu isim şüphesiz Abdullah b. Mesud (r.a.) olacaktır. Zira Ebû Hanîfe'nin (rh.a.) en çok istifade ettiği hocası Hammâd b. Ebû Süleyman (rh.a.) olmuş ve bu silsile, sahabe nesline kadar en öne çıkan üstadların isimleri verilecek şekilde devam ettirildiğinde sırasıyla şu isimlerin zikredildiği görülmüştür: İbrahim en-Nehaî (rh.a.)-Alkame b. Kays (rh.a.)-Abdullah b. Mesud (r.a.). Bu gerçekten hareketle tez konusunda İbn Mesud (r.a.) merkeze alınmıştır. Esasında incelenecek olan, en temelde İbn Mesud'un (r.a.) fikhî anlayışını temsil eden rivayetler olup bu rivayetler içerisinde de tezin amacına hizmet edecek surette bir sınırlamaya gidilmiştir.

İkinci aşamada İbn Mesud'un (r.a.) fikhî anlayışının Hanefî mezhebine etkisinin incelemeye alınması düşünülmüştür. İşbu amacın gerçekleştirilebilmesi için İbn Mesud'un (r.a.) fikhını izhar eden rivayetlerin, ilgili literatüre etkisinin incelenmesi zarureti doğmuştur.

Fakat Hanefî fikhının 12 asrı aşan serüveni göz önüne alındığında söz konusu külliyyatın incelenmesine güç yetirilemeyeceği aşîkârdır. Bu noktada Hanefî literatürü içerisindeki kaynak bir eserin merkeze alınıp bu mercek altında detaylıca incelenmesinin temel bir tasavvur oluşturmaya elverişli olduğuna kanaat getirilmiştir. Bu mantıktan hareketle, Hanefî literatürünü temsil kabiliyetine sahip ve aynı zamanda İbn Mesud'un (r.a.) fikhını, Hanefî mezhebinin gözünden değerlendirme imkânını tanıyan hacimde bir eser olduğunu düşündüğümüz Serahsî'nin (rh.a.) *el-Mebsût* isimli eserinin, tezin odak noktasını teşkil etmesi isabetli görülmüştür. Neticede *Mebsût*'ta yer alıp fıkha ilişkin olan Abdullah b. Mesud (r.a.) rivayetlerinin eser içerisinde ne şekilde tahlil edildiği; Hanefî mezhebi üzerinde hangi türlü etkilerinden söz edildiğine dair derli toplu bir sunum yapılmaya gayret edilmiştir. Fıkha ilişkin olmaktan kastımız, rivayetin fikhî hükümle bir şekilde irtibatının kurulmuş olmasıdır. *Mebsût* çalışmanın merkezinde yer almakla birlikte Hanefî mezhebi üzerindeki etkiyi daha ziyade göstermek adına fikhın temel konularından numune kabilinden örnek meseleler seçilmiş ve bu meselelerde *Mebsût*'u çevreleyen döneme ait belirli eserler ile mukayeseye gidilmiştir. Bahse konu eserler, İmam Muhammed'in (v. 189/805) *el-Asl*'ı, Tahâvî'nin (v. 321/933) *Muhtasar*'ı ile bunun üzerine Cessâs'ın (v. 370/981) yazdığı şerh, Kudûrî'nin (v. 428/1037) *Muhtasar*'ı ve *Tecrîd*'i ve Kâsânî'nin (v. 587/1191) *Bedâi'u's-sanâi'* isimli kitabıdır. Kısaca özetlediğimiz bu planlama doğrultusunda tezin ismi "Serahsî'nin *Mebsût*'unda Geçen Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) Rivayetlerinin Hanefî Mezhebine Etkisi" olarak belirlenmiştir.

II. Tezin Amaç ve Önemi

Abdullah b. Mesud (r.a.), sahabenin önde gelenlerinden olup daha ziyade fikhıyla temayüz eden mümtaz bir şahsiyettir. Aynı zamanda, yukarıda da ifade edildiği üzere, coğrafyamızda yaygın olarak benimsenen Hanefî mezhebinin ilmî anlayışının dayandığı sahabilerden birisidir. Kendisinden yapılan rivayetlerin Hanefî literatüründe çokça dile getirildiği görülmektedir. Özellikle mevkuf hadis olarak ifade edilebilecek kavil/söz ve filleri, amel edilmese bile zikre değer bulunmuş, konu anlatımlarında umûmen esaslı bir yer teşkil etmiştir. Yine ona nispet edilen kıraat rivayetlerini Hanefîlerin kuvvetli birer delil kabul ettiği ve verdikleri fetvalarda bu rivayetlerin tesirini vurguladıkları müşahade edilmektedir.

İbn Mesud'un (r.a.) fikhî anlayışı, Hanefî literatürü içerisinde, kendisine isnad edilen rivayetler çerçevesinde bir dereceye kadar nakledile gelmiştir. Bununla birlikte onun 'fikh'ı olarak ifade edilebilecek bu birikim, Hanefî mezhebi tarafından bütünüyle kabul edilmemiş;

çeşitli tezahürler göstermiştir. Kimisi aynen muhafaza edilerek Hanefî fikhının bir parçası olmuş, kimisi de çok temel meselelere dair olmasına rağmen tercih edilmemiştir. Her hâlükârda, Ebû Hanîfe ve talebelerinin ilmî anlayışının büyük ölçüde İbn Mesud'tan (r.a.) tevarüs ettiği kabul edilmektedir. Bu olgulardan yola çıkarak, İbn Mesud'un (r.a.) fikhının Hanefî fikhına ne şekilde tesir ettiği, bu mezhep mensuplarının oluşturduğu literatürde hangi keyfiyette tezahür ettiğinin bir numunesini sunmanın anlamlı olacağı düşünülmüştür. Söz konusu tezahürlerin en ziyade müşahade edildiği eserin hangisi olabileceği hakkında fikir yürütülmüş ve literatür içerisinde hacmi ve verdiği tafsilatla öne çıkan Serahsî'nin *el-Mebsût* isimli eserinin ideal tercih olduğu kanaati hasıl olmuştur. Bu eserdeki İbn Mesud (r.a.) rivayetlerinden hareketle, öncelikle kendisinin fikhına dair ipuçları sunmak, devamında bu fikhın Hanefî hukuk düşüncesine tesirini izhar etmek hedeflenmiştir.

Hülasa olarak bu çalışmayı tanıtmak ve amacını ifade etmek adına şunlar söylenebilir: Elinizdeki çalışma bir tespit ve tahlil çalışmasıdır. Hanefî mezhebi mükteşebatının tatminkâr bir mümessili denilebilecek bir eserde; *el-Mebsût*'ta, Serahsî'nin açıkça İbn Mesud'a (r.a.) isnad ettiği merfu, mevkuf nakiller ile kıraat rivayetlerini mümkün olan en az hata ile toparlamayı, bunların lafız ve sayılarına ilişkin somut neticeler sunmayı hedef edinmektedir. Yalnız işbu tespitlerle yetinmeyip eldeki malzeme çerçevesinde çeşitli sonuçlara ulaşmayı amaçlamaktadır. Bunlar arasında bu rivayetlerin ne kadarının amele medâr olduğu, ne kadarının amel dışı kaldığı gibi istatistiksel veri odaklı olanların yanı sıra söz gelimi fûrû ve usûl-i fıkıh mesaili üzerinden Hanefî fıkıh düşüncesi hakkında çeşitli tasvirler sunmak gibi cüzi mahiyettekiler de bulunmaktadır. Çalışma neticelendiğinde, Abdullah b. Mesud (r.a.) rivayetleri ekseninde, Hanefî fıkıh teorisinin pratikteki tezahürlerine bir veçheden ışık tutulmuş olacağı umulmaktadır.

III. Yöntem

Çalışmamızda Serahsî'nin *Mebsût*'u ile kullanılan sair eserler içerisinde yer alıp tezin amacını gerçekleştirmeye hizmet eden çeşitli fıkıh metinleri incelenmektedir. Bu itibarla araştırmanın ana yönteminin “belgesel tarama” (doküman analizi) olduğunu söyleyebiliriz. Bu metinler yalnızca şeklî açıdan incelenmeyip anlatım özellikleri, sözün söyleniş gerekçeleri gibi hususlara dikkat çekildiği için “içerik çözümlemesi” yöntemine sıklıkla başvurulduğunu ifade edebiliriz.

İlk bölümde İbn Mesud'un (r.a.) hayatı, onun fıkhnın oluşumuna tesir eden hususlar öne çıkarılarak incelenmeye gayret edilmiştir. Serahsî'nin ise kısa bir biyografisine yer verilmek suretiyle hakkında bir ön bilgi sunulmuş, devamında *el-Mebsût* adlı eserinin tanıtılması ve hangi nitelikleri sebebiyle tezin umdesini teşkil edecek bir konuma yerleştirildiğinin anlaşılması hedeflenmiştir.

Tezin sonraki dört bölümünde sırasıyla İbâdât, Münâkehât-Müfârakât, Muâmelât ve Ukûbât bahisleri ile alakalı rivayetler ele alınmaktadır. Dördüncü bölümde Muâmelât haricinde kalan çeşitli fikhî meselelere ilişkin rivayetlere de yer verilmiştir. Bu bölümlerin oluşturulmasında şöyle bir yol izlenmiştir: İlk etapta *Mebsût*'taki İbn Mesud (r.a.) rivayetleri tespit edilmiştir. İbn Mesud (r.a.) rivayetleri ile kastedilen yalnız sarih olarak İbn Mesud'a (r.a.) isnad edilen merfu ve mevkuf rivayetler ile kıraat vecihleridir. Abdullah b. Mesud, İbn Mesud, İbn Ümmü 'Abd ifadelerinin yanı sıra 'Abdullah' denilip İbn Mesud'tan (r.a.) bahsedildiği anlaşılan kısımlar, sarahaten İbn Mesud'tan (r.a.) mervî olarak kabul edilmiştir. İslâmî ilimlerin çeşitli sahalarında Abdullah b. Mesud (r.a.) rivayeti olarak takdim edilen nakiller, *Mebsût*'ta geçmiş olsalar bile, ona nispet edilmemişse tez sınırlarının dışında kalmaktadır. Konumuz, ele alınan hadislerin/rivayetlerin sübutu olmadığına binaen tespit edilen hadislerin tamamının tahricine yer verilmemiş olup bu konuyla alakalı müstakil bir çalışma yapılması elzemdir.

İkinci aşamada, tespit edilen rivayetler, içeriğine muvafık surette fikhin dört ana dalına ait bahislere dağıtılmış; bu dörtlü taksimin dışında kalan fikhî rivayetler, ifade edildiği üzere, Muâmelât rivayetlerinin bulunduğu bölüme ilhak edilmiştir. Sonrasında Serahsî'nin anlatımıyla, ilgili rivayetlerin Hanefî imamlarınca ne şekilde değerlendirildiği, kendi başlığı altında ele alınmıştır. Yanı sıra mühim gördüğümüz seçme bahislerde (2.2.3.3, 2.2.10.5, 3.2.12, 3.2.13, 4.2.2.3, 4.3.1, 5.4.5) *Mebsût*'taki açıklamalarla yetinilmemiş, isimlerini yukarıda verdiğimiz eserlerle karşılaştırma yapılmıştır. *Mebsût*'ta diğer fıkıh mezheplerinin görüşlerine de yer verildiği görülmektedir. Bu görüşlerden teze dahil edilmesinde yarar gördüğümüz 100'den fazla kavil, ciddi bir hilaf malzemesi sunmakta olup bu kaviller, kendi mezhep kaynaklarından da kontrol edilmiş ve dikkat çekilmesi gereken bir husus varsa belirtilmiştir. Birinci bölüm hariç tez içerisindeki her bölümün sonunda o bölüm içerisindeki rivayetlerle alakalı öne çıkan değerlendirmeler ile genel mahiyetli neticelere değinilmiştir. Bunlara ilaveten tezde elde edilen sonuçların hûlasası Sonuç kısmında toplu halde dikkatlere sunulmuştur. Değerlendirme kısımları ile Sonuç'ta özellikle Hanefî mezhebine etki yönü esasında detaylı istatistiksel verilere yer verilmiştir. Bu bağlamda Hanefî mezhebine etki ile

kastedilen, amele konu olup olmamaktır. *el-Mebsût*'un başındaki “el-” takısının, okunuşta zorluk oluşturmaması adına, umûmen hazfedilip gerekli olduğu düşünülen yerlerde ibkâ edilmesi münasip görülmüştür.

Mebsût içerisinde tespit edilip tez boyunca tahlili yapılan rivayetler, tezin sonunda ekler hâlinde sunulmuştur. Ek-1 kısmında manen rivayet edildiği düşünülen nakiller toplanmış, peşi sıra Ek-2 kısmında lafzî nakillere yer verilmiş, Ek-3'te de kıraat rivayetleri bir araya getirilmiştir. İlk iki ek dahilinde incelenen rivayetler merfu ve/veya mevkuf hadisler olup bunların sıralaması kendi arasında yapılmıştır. Sıralamada rivayetin *Mebsût*'ta geçtiği cilt/sayfa numaraları esas alınmış olup bu numaralar esasen Dâru'l-Ma'rife baskısına göredir. İbarenin inşasında yazmalardan istifade edilmiş olsa dahi ilgili tashihlere tez içerisinde dikkat çekildiği için bu kısımda bir daha işaret olunmamış ve matbu nüshada ibarenin denk düştüğü mahalle ait numaralar verilmiştir. Her rivayetten sonra ilgili rivayetle amel edilme durumunu gösterecek şekilde [+], [-] yahut [*] remizleri konulmuştur. Bunlar sırasıyla ‘rivayetin amele konu olduğu’, ‘rivayetle amel edilmediği’ ve ‘rivayetle amel edilip edilmediğine ilişkin *Mebsût* içerisinde net bir ifadenin geçmiyor oluşu’nu temsil etmektedir. Bu son kayıt, aslen bütün rivayetler için söz konusu olup sair eserlerde bahse konu rivayetin amel edilme durumuna yönelik ifadeler, bu bakımdan bir mana taşımamaktadır. Öte yandan bir rivayetin “ma‘mûlün bih” kabul edilmesi için Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed yahut Serahsî'den en az birinin o rivayetle amel etmiş olması yeterli sayılmıştır. Rivayetin teville tabi tutulması ve bu haliyle amele konu olması, bu noktada amel değerini düşüren bir durum olarak telakki edilmemektedir. Buna ilaveten hem merfu hem mevkuf rivayeti bulunan hadisler “rv”, yalnız merfu olarak nakledilen hadisler “r” harfleriyle belirtilmiş olup kalan rivayetler, mevkuf hadistir. Tezin orijinalliğini tahkik etmek adına yaptığımız bireysel taramalarımız neticesinde oluşturduğumuz, isminde Abdullah b. Mesud (r.a.) geçen Türkçe-Arapça-İngilizce dilindeki tez ve makalelerin birer listesi, istifade etmek isteyen araştırmacılara kolaylık olması adına en sonda bir ek halinde (Ek-4) sunulmuştur. Listede yer alan çalışmalar, yazıldıkları dile göre sıralanmış olup yüksek lisans tezleri (YL), doktora tezleri (DR) kısaltmalarıyla gösterilmiştir.

IV. Kaynaklar

Tezimizin temel kaynağı, Serahsî'nin *el-Mebsût*'udur. Bu eser üzerinden sadece rivayet tespiti ile yetinilmemiş; aynı zamanda tespit edilen rivayetler etrafında yapılan değerlendirmeler de konu edilmiştir. Abdullah b. Mesud'un (r.a.) hayatının incelendiği

yerlerde kendisinin bir sahâbi olmasından hareketle ilgili biyografik eserlere müracaat etmek tabii idi. Bu minvalde yararlanılan pek çok eser bulunmakla birlikte en fazla, İbn Sa'd'ın (v. 230/845) *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'sı, İbn Abdülber en-Nemerî'nin (v. 463/1071) *el-İstî'âb*'ı, İbnü'l-Esîr'in (v. 630/1233) *Üsdü'l-ğâbe*'si, Zehebî'nin (v. 748/1348) *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'sı, İbn Hacer el-Askalânî'nin (v. 852/1449) *el-İsâbe*'sinden istifade edildiğini söyleyebiliriz. Serahsî'nin hayatına dair bilgiler ise daha ziyade Kureşî'nin (v. 775/1373) *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, İbn Kutluboğa'nın (v. 879/1474) *Tâcü't-terâcim*, Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin (v. 968/1561) *Miftâhu's-sa'âde*, Kefevî'nin (v. 990/1582) *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, Kâtib Çelebi'nin (v. 1067/1657) *Keşfü'z-zunûn* ve Abdülhay Leknevî'nin (v. 1886) *el-Fevâidü'l-behiyye* isimli eserleri ile hususen Muhammed Hamidullah'ın (v. 2002) *DÎA* için hazırladığı “Serahsî, Şemsüleimme” maddesi ve Serahsî ile alakalı diğer çalışmalarından elde edilmiştir. Klasik dönemde yazılmış diğer biyografik eserlerle birlikte güncel çalışmalara da ihtiyaç duyuldukça müracaat edilmiştir.

Modern dönemde Abdullah b. Mesud'u (r.a.) bir şekilde konu edinen pek çok çalışma yapılmıştır. Bunlardan sadece isminde İbn Mesud'un (r.a.) adına yer veren tezlerin sayısı dahi 70 civarındadır. Bu vasıftaki makalelerin sayısı ise 100'den fazladır. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere bu çalışmaları toparlayan bir listeyi tez bitiminde, Ek-4 kısmında araştırmacıların dikkatine sunmuş bulunuyoruz. Şüphesiz bu listedekilerin tamamı İbn Mesud'un (r.a.) fikhını izhar eden, ya da onun fikhının Hanefî mezhebine etkisini ortaya koymayı hedefleyen çalışmalar değildir. Bu gayelere matuf olarak kaleme alınan eserler içerisinde ise şu çalışmalar sayılabilir: Muhammed Revvâs Kal'acî'nin telifi olan *Mevsû'atü fikhî 'Abdillâh b. Mes'ûd* isimli eser¹, Ayşe Elmalı tarafından yapılan *Abdullah b. Mes'ûd ve Hukukî Kişiliği* isimli doktora çalışması², Abdürrezzâk İskender'in *'Abdullâh b. Mes'ûd – İmâmü'l-fikhî'l-İrâkî* isimli doktora tezi³, Şakîk Musa Kâsım'ın *'Abdullâh b. Mes'ûd ve eseruhû fi'l-fikh* adlı doktora çalışması⁴, Ahmed Muhammed Hasan Hassân tarafından kaleme alınan *es-Sahâbî 'Abdullâh b. Mes'ûd ve eseruhû fi'l-fikhî'l-Hanefî (dirâse fikhîyye)* isimli yüksek lisans tezi⁵, Harun Kızılböğâ'nın *Abdullah b. Mes'ûd Rivayetlerinin Hanefî Fıkıh*

¹ Muhammed Revvâs Kal'acî, *Mevsû'atü fikhî 'Abdillâh b. Mes'ûd rağıyallâhu 'anh* (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1404).

² Ayşe Elmalı, *Abdullah b. Mes'ûd ve Hukukî Kişiliği* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009).

³ Abdürrezzâk İskender, *'Abdullâh b. Mes'ûd: İmâmü'l-fikhî'l-İrâkî* (Câmiatü'l-Kâhire, Doktora Tezi, 1976).

⁴ Şakîk Mûsâ Kâsım, *'Abdullâh b. Mes'ûd ve eseruhû fi'l-fikh* (Câmiatü'l-Ezher, Doktora Tezi, 1978).

⁵ Ahmed Muhammed Hasan Hassân, *es-Sahâbî 'Abdullâh b. Mes'ûd ve eseruhû fi'l-fikhî'l-Hanefî (dirâse fikhîyye)* (Amman: Câmiatü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

Düşüncesinin Oluşumuna Etkisi adlı yüksek lisans çalışması⁶, Abdülhakîm Abdülganî Muhammed Kâsım tarafından kaleme alınan *Fıkhu'l-İmâm 'Abdillâh b. Mes'ûd: min ashâbi Rasulillâh* isimli çalışma⁷.

Abdullah b. Mesud'un (r.a.) fikhını belirli alanlarla sınırlayarak inceleyenler de olmuştur. Kaydına ulaşabildiğimiz çalışmalar şunlardır: Ali Haydar Bölükbaş'ın hazırladığı *İbadetler Bağlamında Abdullah b. Mes'ûd'un Ebû Hanîfe'ye Etkisi* isimli yüksek lisans tezi⁸, Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahman el-Cuma'nın *Fıkhu 'Abdillâh b. Mes'ûd fi'l-ibâdât* adlı yüksek lisans çalışması⁹, Fazlülhak Nur Muhammed Bâz'ın *Fıkhu 'Abdillâh b. Mes'ûd fi'l-muâmelât (dirâse mukârene)* adıyla hazırladığı yüksek lisans tezi¹⁰, Münîre bint Avvâd el-Muraytib'in *Fıkhu 'Abdillâh b. Mes'ûd fi'n-nikâh, et-talâk, el-fesh, el-hul', er-rac'a, el-ilâ' (dirâse fıkhiyye mukârene)* başlıklı yüksek lisans tezi¹¹, Selam Muhammed Ali tarafından kaleme alınan *Fıkhu 'Abdillâh b. Mes'ûd (r.a.) fi'l-cinâyât ve'l-hudûd (dirâse mukârene)* adlı lisansüstü çalışma¹², Abdurrahman b. Fehd b. Muhammed'e ait *Fıkhu 'Abdillâh b. Mes'ûd mine'z-zihâr ile'l-ikrâr: cem'an ve dirâseten* isimli yüksek lisans çalışması¹³, Muhammed Hâmid Muhammed Osman Salih'in *Fıkhu 'Abdillâh b. Mes'ûd fi nizâmi'l-üsra (dirâse fıkhiyye mukârene)* isimli doktora tezi¹⁴.

Adını verdiğimiz eserler içerisinde İbn Mesud'un (r.a.) fikhını bütüncül surette ele alıp araştırma konusu yapan çalışmalarla alakalı şu değerlendirmeleri yapabiliriz: Kal'acî'nin *Mevsû'a'sı* ansiklopedik bir eser olup müellif, muayyen bir kitaba münhasır olmamak üzere hadis, fıkıh, tefsir gibi alanlarda telif edilmiş eserlerde geçen İbn Mesud (r.a.) rivayetlerini toparlamaya gayret etmiş ve bunları uygun gördüğü konu başlıklarının altına dercetmiştir. Çalışmada konu başlıkları alfabetik olarak sıralanmıştır. Bahse konu eserde işbu rivayetlerin

⁶ Harun Kızılboga, *Abdullah b. Mes'ûd Rivayetlerinin Hanefî Fıkıh Düşüncesinin Oluşumuna Etkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁷ Abdülhakîm 'Abdülganî Muhammed Kâsım, *Fıkhu'l-İmâm 'Abdillâh b. Mes'ûd: min aşhâbi Rasûlillâh* (Kahire: el-Hadîse li't-Tibâ'a, 1986).

⁸ Ali Haydar Bölükbaş, *İbadetler Bağlamında Abdullah b. Mes'ûd'un Ebû Hanîfe'ye Etkisi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

⁹ Abdullâh b. Muhammed b. 'Abdirrahmân el-Cum'a, *Fıkhu 'Abdillâh b. Mes'ûd fi'l-ibâdât* (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1987).

¹⁰ Fazlülhak Nûr Muhammed Bâz, *Fıkhu 'Abdillâh b. Mes'ûd fi'l-muâmelât (dirâse mukârene)* (Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1417).

¹¹ Münîre bint 'Avvâd el-Muraytib, *Fıkhu 'Abdillâh b. Mes'ûd fi'n-nikâh, et-talâk, el-fesh, el-hul', er-rac'a, el-ilâ' (dirâse fıkhiyye mukârene)* (Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1417).

¹² Selâm Muhammed 'Alî, *Fıkhu 'Abdillâh b. Mes'ûd (r.a.) fi'l-cinâyât ve'l-hudûd (dirâse mukârene)* (Irak: Câmiatü Bağdâd, 2006).

¹³ Abdurrahmân b. Fehd b. Muhammed, *Fıkhu 'Abdillâh b. Mes'ûd mine'z-zihâr ile'l-ikrâr: cem'an ve dirâseten* (Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1440).

¹⁴ Muhammed Hâmid Muhammed Osmân Şâlih, *Fıkhu 'Abdillâh b. Mes'ûd fi nizâmi'l-üsra (dirâse fıkhiyye mukârene)* (Omdurman: Câmiatü Ümdürmân el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2010).

herhangi bir fıkıh mezhebi üzerindeki etkisi araştırılmadığı gibi -ifade edildiği üzere- belirli bir eserde geçen İbn Mesud (r.a.) rivayetlerine odaklanılmış da değildir. Benzer bir durum Ayşe Elmalı'ya ait doktora tezinde de görülmektedir. Bu çalışmada da toparlanan İbn Mesud (r.a.) rivayetleri üzerinden bir tasnife gidilip genel manada İbn Mesud'un (r.a.) fıkının tezahürleri anlaşılmalı ve anlatılmaya çaba sarf edilmiştir. Abdürrezzâk İskender'in tezinde yakın bir tavır göze çarpmaktadır. Nitekim o da İbn Mesud'un (r.a.) fıkının umdelerini tespit etmeyi amaçlamış ve ayrıca belirlediği konu başlıklarına göre o meselede İbn Mesud'tan (r.a.) gelen rivayetleri serdedip bunlar üzerinden İbn Mesud'un (r.a.) kavli hakkında nihai bir karara varmaya çalışmıştır. Bu esnada mesele hakkındaki diğer sahabe kavillerine de temas ettiği görülmektedir. Lakin dile getirdiğimiz diğer iki çalışmadan farklı olarak bu çalışmada Kûfe fıkının önde gelen isimlerinin İbn Mesud'un (r.a.) fıkından ne şekilde etkilendiğine dair misaller de sunulmaktadır. Ne yazık ki Şakîk Musa Kâsım'ın doktora tezine ulaşma imkânımız olmadı. Bu tezle alakalı ancak isminden hareketle bir yorum yapabiliriz. Tezin ismine bakıldığında Abdullah b. Mesud'un (r.a.) fıkıh ilmi üzerindeki etkisinin araştırma konusu yapıldığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar bu etkinin izhar edilmesinde Hanefî mezhebi üzerindeki tesirden bahsedilmesi beklenecek olsa da bunun muayyen bir eser merkezinde olmadığı ortadadır. Aslen zikrettiğimiz bu çalışmalarla tezimiz arasındaki en büyük ayrışma noktası, tezimizde Hanefî mezhebi üzerindeki etkinin hususen bir eser esas alınarak; buradaki rivayetler üzerinden gösterilmesinin amaçlanmış olmasıdır.

Abdullah b. Mesud'un (r.a.) fıkını bir alanla kısıtlamadan inceleyen yüksek lisans tezleri içerisinde tezimize en yakın bulduğumuz çalışma, Ahmed Muhammed Hasan Hasan'a ait *es-Sahâbî 'Abdullâh b. Mes'ûd ve eseruhû fî'l-fıkhi'l-Hanefî (dirâse fıkhiyye)* adlı tezdır. Bu çalışmada İbn Mesud (r.a.) rivayetlerinin Hanefî fıkına tesiri, konulara göre tasnif edilerek ele alınmıştır. Özellikle fûrû ile ilgili bahislerde belli başlı hadis kaynaklarında geçen İbn Mesud (r.a.) rivayetleri üzerinden bir anlatımın yapıldığı gözlemlenmektedir. Eser, bu cihetten tezimizden ayrılmaktadır. Harun Kızılboğa'nın yaptığı çalışma, yine hadis kaynaklarındaki rivayetlere istinaden neticelere varılan bir tezdır. İşbu tezde görebildiğimiz kadarıyla ilgili hadis rivayetlerinden seçmeler yapılmış olup söz gelimi önceki tezde ele alınan birçok nakil teze dahil edilmemiştir. Tezin diğerlerinden ayrılan yönü, Hanefîlerin görüşüne muvafık olmasına rağmen mezhep kaynaklarında referans gösterilmeyen İbn Mesud (r.a.) rivayetlerine ayrı bir parantez açmış olmasıdır. Abdülhakîm Abdülganî Muhammed Kâsım'ın eserine ulaşım sağlayamadık. Adından anlaşıldığı kadarıyla bu çalışmanın doğrudan

Hanefî fikhına taalluk eden bir yönü bulunmamaktadır. İbn Mesud'un (r.a.) fikhını mukayyed olarak inceleyen çalışmaların ise tezimizden farklılığı ortadadır.

Akademik literatürdeki ilmî makaleler içerisinde tez konumuzla alakadar gördüğümüz üç makalenin isimleri ve yazarları şunlardır: *Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü: Bir Genel Kabulün Buhârî ve Müslim Rivâyetleri Çerçevesinde Gözden Geçirilmesi*, Ahmet Yaman¹⁵; *Abdullah İbni Mesud'un İslam Hukuku ve Hanefî Mezhebinin Teşekkül Sürecine Etkisi*, Mehmet Öztürk¹⁶, *Eseru's-sahâbe 'alâ fikhî ehli'l-Kûfe ve sekâfetiâ: "Abdullâh b. Mes'ûd ünümûzecen"*, Shawish Murad¹⁷. Bunlardan son ikisinde daha ziyade amel cihetinden müspet örnekler öne çekilerek Hanefîlerin bilinen birtakım hadis kaynaklarında yer alan İbn Mesud (r.a.) rivayetleri karşısındaki tavırlarına ilişkin numuneler sunulmaktadır. Yaman ise Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerindeki fikhî rivayetler üzerinden çıkarımlarda bulunma yolunu seçmiştir. Onun tespitine göre belirtilen evsftaki İbn Mesud (r.a.) rivayetlerinin sayısı 21 olup bu rivayetler zımında 26 fikhî hükmün varlığından söz edilebilir. Hanefîler bu hükümlerin 13'ünde İbn Mesud'a (r.a.) muvafakat etmemiştir.¹⁸ Lakin kendisinin de ifade ettiği üzere ele aldığı az sayıdaki rivayet, makalenin iddiasını kesin surette ortaya koymak için yeterli değildir.¹⁹

¹⁵ Ahmet Yaman, "Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü: Bir Genel Kabulün Buhârî ve Müslim Rivâyetleri Çerçevesinde Gözden Geçirilmesi", *Marîfe: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 4/2 (2004), 7-26.

¹⁶ Mehmet Öztürk, "Abdullah İbni Mesud'un İslam Hukuku ve Hanefî Mezhebinin Teşekkül Sürecine Etkisi", *Turkish Studies* 11/5 (2016), 447-460.

¹⁷ Shawish Murad, "Eseru's-sahâbe 'alâ fikhî ehli'l-Kûfe ve sekâfetiâ: 'Abdullâh b. Mes'ûd ünümûzecen'", *Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi* 4/2 (2020), 49-66.

¹⁸ Krş. Yaman, "Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü", 12-13.

¹⁹ Bkz. Yaman, "Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü", 21.

BİRİNCİ BÖLÜM

**ABDULLAH B. MESUD'UN (R.A.) FIKHİNİN TEŞEKKÜLÜNE
TESİR EDEN ANA ETKENLER VE SERAHSÎ'NİN *MEBSÛT*'U**

1.1 Abdullah b. Mesud (r.a.)

1.1.1 Abdullah b. Mesud'un (r.a.) Hayatı

1.1.1.1 Abdullah b. Mesud'un (r.a.) ve Ailesinin Evsafına Kısa Bir Bakış

Abdullah b. Mesud (r.a.), sahabenin büyüklerinden olup Kur'ân-ı Kerîm'de "es-Sâbiķûne'l-evvelûn" olarak ifade edilenler arasındadır.²⁰ Bir rivayette aşere-i mübeşşere içerisinde sayılmıştır.²¹ Rasulüllah'ın (s.a.v.) Kur'ân kıraatinin kendisinden öğrenilmesini tavsiye ettiği dört kişiden birisidir.²² Mekke'de Rasulüllah'tan (s.a.v.) sonra Kur'ân-ı Kerîm'i ilk defa cehrî olarak okuyan kişi İbn Mesud'tur (r.a.).²³ Habeşistan ve Medine'ye yapılan her iki hicrette de bulunmuş, Mescid-i aksâ ve Kabe-i muazzamaya [kibleteyne] yönelerek

²⁰ Ebû Sa'd 'Abdülkerîm b. Muḥammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. 'Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî vd. (Haydarâbâd: Matba'atü Meclisi Dâireti'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1982), 13/392; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muḥammed İbn Hacer el-'Askalânî, *el-İşâbe fî temyizi's-şahâbe*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdülmevcûd-'Alî Muḥammed Mu'avvaż (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 4/199; "es-Sâbiķûne'l-evvelûn" ifadesi Tevbe sûresi 100. âyette geçmekte olup tefsirine dair farklı nakiller zikredilmiştir. Bu tefsirler arasında İslâm'la evvela müşerref olma, ilk hicret edenlerden olma, Bey'at-i rıdvân'da bulunma, Bedir gazvesine katılma, her iki kibleye doğru namaz kılanlardan olma şeklinde farklı vecihler bulunmaktadır. Mesela bkz. Ebû Mansûr Muḥammed b. Muḥammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu vd. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010), 6/99-100; Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muḥammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 16/127; Ebû'l-Berekât Hâfızuddîn 'Abdillâh b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve ḥakâ'ıku't-te'vil*, thk. Yûsuf 'Alî Bûdeyvi (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/705. İbn Mesud (r.a.), görebildiğimiz kadarıyla bu tevcihlerin her birinin neticesine muvafık düşen bir sahabidir.

²¹ Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. 'Abdillâh Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Şahîḥayn*, thk. Muṣṭafâ 'Abdülkâdir Aṭâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 3/358; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muḥammed İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, thk. 'Alî Muḥammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992), 3/988.

²² Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Buḥârî, *Şahîḥu'l-Buḥârî*, thk. Muṣṭafâ Dîb el-Buğâ (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Keşîr-Dâru'l-Yemâme, 1993), "Fezâilü's-sahâbe", 27; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nisâbüri Müslim, *Şahîḥu'l-İmâm Müslim*, thk. Muḥammed Züheyr en-Nâsır (Cidde-Beyrut: Dâru'l-Minhâc-Dâru Tavḳî'n-Necât, 2013), "Fezâilü's-sahâbe", 118; Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasen 'Abdûlmün'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), "Menâkıb", 37. Bu bağlamda isimleri zikredilen diğer üç sahâbi, Ebû Huzeyfe'nin (r.a.) mevlâsı olarak bilinen Sâlim (r.a.), Übey b. Ka'b (r.a.) ve Muâz b. Cebel'dir (r.a.).

²³ Ebû Muḥammed Cemâlüddîn 'Abdûlmelik b. Hişâm el-Himyerî İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Muṣṭafâ es-Sekkâ vd. (Mısır: Matbaatü Muṣṭafâ el-Bâbî el-Halebî, 1955), 1/314; Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Sa'd el-Hâşimî İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1968), 3/151.

namaz kılmış, Bedir, Uhud, Hendek gazvelerine katılmış, Bey‘at-i rıdvân’a iştirak etmiş²⁴, Hudeybiye antlaşmasına tanık olmuştur.²⁵

Abdullah b. Mesud (r.a.), oldukça esmer, zayıfça ve kısa boylu bir kimse olarak tarif edilmektedir.²⁶ Hatta bir defasında Rasulüllah (s.a.v.) İbn Mesud’tan (r.a.) ağaca çıkıp bir şey getirmesini istemiş, bacaklarının inceliği sebebiyle orada bulunan ashaptan gülenler olunca O da (s.a.v.): “Neye gülüyorsunuz? Muhakkak ki kıyamet günü Abdullah [b. Mesud]’un [r.a.] ayağı mizanda Uhud’tan ağır basacaktır.” buyurmuştur.²⁷

Kaynaklarda Abdullah b. Mesud’un (r.a.) şeceresi şu şekilde nakledilmiştir: ‘Abdullâh b. Mes‘ûd b. Gâfil²⁸ b. Hâbib b. Şemh b. Fâr b. Maḥzûm b. Şâhile b. Kâhil b. el-Ḥâriş b. Temîm²⁹ b. Şa‘d b. Hüzeyl b. Müdrike³⁰ b. İlyâs b. Muḍar.³¹ İbn Mesud’un (r.a.) nesebi Rasulüllah (s.a.v.) ile Müdrike b. İlyâs’ta birleşir.³² Nisbesi el-Hüzelî, künyesi Ebû

²⁴ Ebü’l-Hasen ‘İzzüddîn ‘Alî b. Muḥammed b. Muḥammed İbnü’l-Eşîr, *Üsdü’l-ğâbe fî ma’rifeti’s-şahâbe*, thk. Muḥammed İbrâhîm Bennâ vd. (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1989), 3/282; Ayrıca bkz. İbn Sa‘d, *eṭ-Ṭabaḳâtü’l-kübrâ*, 3/151; İbn ‘Abdülber en-Nemerî, *el-İstî‘âb*, 3/988; İbn Hacer el-‘Asḳalânî, *el-İşâbe*, 4/199.

²⁵ İbn ‘Abdülber en-Nemerî, *el-İstî‘âb*, 3/988.

²⁶ Bkz. İbn Sa‘d, *eṭ-Ṭabaḳâtü’l-kübrâ*, 3/158; Ebû ‘Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şu‘ayb el-Arna‘ût vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 1/462.

²⁷ Ebû ‘Abdillâh Aḥmed b. Muḥammed eş-Şeybânî Aḥmed b. Ḥanbel, *Müsnedü’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*, thk. Şu‘ayb el-Arna‘ût vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 2/244; Ayrıca bkz. Ebû’l-Kâsım Müsnidü’d-dünyâ Süleymân b. Aḥmed eṭ-Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebir*, thk. Ḥamdî ‘Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 9/78; Ebû Bekr Şemsü’l-e’imme Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl es-Seraḥsî, *el-Mebsûṭ* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1989), 24/50.

²⁸ Bazı kaynaklarda bunun yerine ‘Âkil ismi zikredilmektedir. Mesela bkz. Ebû’l-Hüseyn ‘Abdülbâkî b. Kânî‘ el-Bağdâdî İbn Kânî‘, *Mu‘cemü’s-şahâbe*, thk. Şalâh b. Sâlim el-Mısrâtî (Medine: Mektebetü’l-Ğurabâi’l-Eseriyye, 1418), 2/62; Aḥmed b. ‘Abdillâh Ebû Nuaym el-İşfahânî, *Ma’rifetü’s-şahâbe*, thk. ‘Âdil b. Yûsuf el-‘Azzâzî (Riyad: Dâru’l-Vaṭan, ts.), 4/1765.

²⁹ İbn Hacer’in el-İsabe’sinde Temîm yerine Teym kelimesi geçmiş olup, şecere Hüzeyl’e kadar zikredilmiştir. Bununla birlikte yine İbn Hacer’e ait olan *Tebşîru’l-müntebih* isimli eserde ilgili kelime Temîm şeklinde verilmiştir. Bkz. İbn Hacer el-‘Asḳalânî, *el-İşâbe*, 4/199; Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. ‘Alî b. Muḥammed İbn Hacer el-‘Asḳalânî, *Tebşîru’l-müntebih bi-taḥrîri’l-Müştebih*, thk. Muḥammed ‘Alî en-Neccâr (Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, ts.), 3/1064.

³⁰ Kelimenin “Müdrike” şeklinde okunacağına dair rivayet için bkz. Ebû’l-Münzir Hişâm b. Muḥammed el-Kelbî, *Cemheretü’n-neseb*, thk. Nâcî Ḥasen (Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1986), 20; Ebû Ca’fer Muḥammed b. Cerîr eṭ-Taberî, *Târîhu’r-rusûl ve’l-mülûk*, thk. Muḥammed Ebû’l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, ts.), 2/267; Ebû’l-Hasen ‘İzzüddîn ‘Alî b. Muḥammed b. Muḥammed İbnü’l-Eşîr, *el-Lübâb fî teḥzîbi’l-Ensâb* (Beyrut: Dâru Şadır, ts.), 1/465; “Müdrike” kelimesi aslen lakap olup bu zâtın ismi ‘Amr’dır. Bkz. Kelbî, *Cemhere*, 20; İbn Sa‘d, *eṭ-Ṭabaḳâtü’l-kübrâ*, 3/150; Taberî, *Târîh*, 2/267; Ebû’l-Hasen ‘İzzüddîn ‘Alî b. Muḥammed b. Muḥammed İbnü’l-Eşîr, *el-Kâmil fî t-târîh*, thk. Ömer ‘Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1997), 1/630; ‘Müdrike’nin isminin ‘Âmir olduğu şeklindeki rivayet için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, 1/2.

³¹ İbnü’l-Eşîr, *Üsdü’l-ğâbe*, 3/280; Fâr yerine Fe’r olacak şekilde İbn Sa‘d, *eṭ-Ṭabaḳâtü’l-kübrâ*, 3/150.

³² İbn Mesud’un (r.a.) nesebi yukarıda kaynaklarıyla birlikte verilmiştir. Rasulüllah’ın (s.a.v.) neseplerine ait malumat için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, 1/2; İbn Sa‘d, *eṭ-Ṭabaḳâtü’l-kübrâ*, 1/55; Ayrıca bkz. Nasuhi Ünal Karaarslan, “Hüzeyl (Benî Hüzeyl)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/70.

‘Abdirrahmân şeklindedir.³³ Annesinin ismi Ümmü ‘Abd bint ‘Abdüvedd (r.a.) olup Rasulüllah’ın (s.a.v.) ve başkalarının İbn Mesud’tan (r.a.) İbn Ümmü ‘Abd şeklinde bahsettikleri bilinmektedir.³⁴ Bu durumun, İbn Mesud’un (r.a.) babasının cahiliye döneminde ölmesi, buna karşılık annesinin sahabi olmasından ileri geldiği ifade edilmiştir.³⁵ İbn Mesud’un (r.a.) annesi de babası gibi Hüzeyl kabilesinden olup ikisinin nesebi Şâhile’de birleşir.³⁶

İbn Mesud’un (r.a.) hanım(lar)ının kim(ler) olduğu hakkında kaynaklarda farklı değerlendirmeler bulunmaktadır.³⁷ Fakat Zeyneb bint [Abdullah b.]³⁸ Muâviye eş-Şekafiyye’nin (r.a.)³⁹ İbn Mesud’un (r.a.) hanımı olduğu kesindir.⁴⁰ Zeyneb eş-Şekafiyye (r.a.), Rasulüllah’tan (s.a.v.) hadis rivayetinde bulunmuş, aynı zamanda bey‘ate iştirak etmiş bir hanım sahabidir.⁴¹ Literatürde İbn Mesud’un (r.a.) hanımı olarak geçen ikinci bir isim Rayta bint ‘Abdullah b. Muâviye eş-Şekafiyye’dir (r.a.)⁴². Bu hanımın İbn Mesud’un (r.a.) ümmüveledi olduğu bilgisine de yer verilmektedir.⁴³ Rayta’nın aslında İbn Mesud’un (r.a.) farklı bir hanımı olmayıp bunun Zeyneb isimli hanımının lakabı olduğu da söylenmiştir.⁴⁴

Abdullah b. Mesud’un (r.a.) erkek çocukları arasında Abdurrahman, Ebû ‘Ubeyde⁴⁵, ‘Utbe, Ebubekir, Ömer ve Muhammed bulunmaktadır.⁴⁶ Bunlardan Abdurrahman ve Ebû

³³ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/150; Sem‘ânî, *el-Ensâb*, 13/392; İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/280; İbn Hacer el-‘Askalânî, *el-İşâbe*, 4/199.

³⁴ İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-gâbe*, 6/363.

³⁵ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. ‘Alî b. Muhammed İbn Hacer el-‘Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd ‘Abdülbâkî vd. (Beyrut: Dâru'l-Ma‘rife, ts.), 7/103.

³⁶ Bkz. İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/150; Taberî, *Târîh*, 11/623; İbn ‘Abdülber en-Nemerî, *el-İstî‘âb*, 3/987.

³⁷ Konu etrafındaki farklı değerlendirmeler için bkz. Abdüsettâr eş-Şeyh, *‘Abdullâh b. Mes‘ûd: ‘amîdü hameleti'l-Kur‘ân ve kebîru fukahâi'l-İslâm: (31 K H - 32 H)* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1982), 27-29.

³⁸ Bu kısım bazı kaynaklarda zikredilmemiştir. Ayrıca Muâviye yerine Ebû Muâviye nakli de bulunmaktadır. Mesela bkz. İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-gâbe*, 6/134; İbn Hacer her üç nakle de yer verdikten sonra İbn Ferhûn’dan naklen Zeyneb’in (r.a.) babasının isminin Abdullah, künyesinin Ebû Muaviye olabileceği ihtimalini gündeme getirerek en azından üç naklin ikisinin arasını telif etme imkânını göstermiştir. Bkz. İbn Hacer el-‘Askalânî, *el-İşâbe*, 8/161.

³⁹ Hakkında daha fazla bilgi için bkz. Halit Özkan, “Zeyneb bint Muâviye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

⁴⁰ İbn ‘Abdülber en-Nemerî, *el-İstî‘âb*, 4/1856; Abdüsettâr eş-Şeyh, *‘Abdullâh b. Mes‘ûd*, 26.

⁴¹ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/290.

⁴² İbn ‘Abdülber en-Nemerî, *el-İstî‘âb*, 4/1848; İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-gâbe*, 6/121; İbn Hacer el-‘Askalânî, *el-İşâbe*, 8/148.

⁴³ Mesela bkz. İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/290; Ebû Nuaym el-İşfahânî, *Ma‘rifetü’s-şahâbe*, 6/3330.

⁴⁴ İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/122; Abdüsettâr eş-Şeyh, *‘Abdullâh b. Mes‘ûd*, 28; Tahâvî, merfu bir hadiste geçen Rayta bint Abdullah isimli ravi hakkında konuşurken “Rasulüllah (s.a.v.) zamanında İbn Mesud’un (r.a.) Zeyneb isimli hanımından başka bir hanımının olduğunu bilmiyoruz” diyerek hadisteki Rayta isimli hanımın Zeyneb (r.a.) olduğunu kesin bir dille ifade eder. Bkz. Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed et-Taḥâvî, *Şerhu Me‘âni’l-âşâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câdü'l-haḥḥ (Beyrut: ‘Âlemü'l-Kütüb, 1994), 2/23.

⁴⁵ İsmi ‘Âmir’dir. Bkz. Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. ‘Abdirrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ’i’r-ricâl*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma‘rûf (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1992), 34/59; Zehebî daima künyenin

‘Ubeyde (r.a.), sika kabul edilen hadis ravileridir.⁴⁷ Kaynaklar incelendiğinde kızlarından ikisinin ismine ulaşılmaktadır. Bunlar Sâre⁴⁸ ve Ümeyme’dir (r.a.).⁴⁹ Sâre (r.a.), hadis rivayet etmiştir.⁵⁰

Zikri geçenler haricinde İbn Mesud’un (r.a.) neslinden yine pek çok hadis ravisinin geldiği görülmektedir. Söz gelimi evlatlarından Abdurrahman’ın Kâsım ve Ma’n isimli oğulları, Ebû ‘Ubeyde’nin Abdülmelik isimli oğlu, Utbe’nin Abdullah isimli oğlu hadis rivayet etmiş zevâtandır.⁵¹ Soyundan gelenler içerisinde kadılık yapanlar da bulunmaktadır.

kullanıldığını söylemiştir. Bkz. Zehebî, *Siyer*, 4/363; İbn Hacer ise Ebu ‘Ubeyde’nin künyesiyle meşhur olduğunu söyledikten sonra daha da meşhur olan görüşün künye haricinde bir isminin bulunmadığı şeklindeki görüş olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. ‘Alî b. Muhammed İbn Hacer el-‘Askalânî, *Takribü’l-Tehzîb*, thk. Muhammed ‘Avvâme (Suriye: Dâru’r-Reşîd, 1986), 656.

⁴⁶ Muhammed b. ‘Abdillâh b. ‘Abdîl‘azîz el-Ammâr, “Cüz’ün fihi’l-keâm ‘alâ evlâdi ‘Abdillâh b. Mes’ûd ve evlâdi ehlîhi ‘Utbe b. Mes’ûd (radıyallâhu ‘anhümâ) min kelâmi’l-Hâfız Ebî Mûsâ Muhammed b. Ebî Bekr Ömer b. Ebî ‘Îsâ el-Medîni el-İşbahânî (rahimehullâh)”, *Mecelletü’l-Ulûmi’s-Ser’iyye* 1/63 (Rebiulahir 1443 2021), 132-133; Her ne kadar Ebû Musa Muhammed b. Ebû Bekr el-Medîni el-İsfahânî (v. 581/1185) İbn Mesud’a (r.a.) mezkûr isnadı yapsa da literatürde İbn Mesud’a (r.a.) yaygınlıkla üç erkek evlad isnad edildiği görülmektedir. Bunlar Abdurrahman, Ebû Ubeyde ve Utbe’dir. Mesela bkz. Ebû ‘Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma’rifetü’r-ricâl*, thk. Vaşiyyullâh b. Muhammed ‘Abbâs (Riyad: Dâru’l-Hânî, 2001), 1/134; Ebû Muhammed ‘Abdillâh b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Ma’ârif*, thk. Şervet ‘Ukkâse (Kahire: el-Hey’etü’l-Mişiyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, 1992), 1/249; Ebû Naşr el-Muṭahhar b. Tâhir el-Makdisî, *Kitâbü’l-Bed’ ve’t-târîh*, thk. Clément Huart (Bağdat: Mektebetü’l-Müsennâ, ts.), 5/97.

⁴⁷ Bkz. Süleymân b. el-Eş’aş b. İshâk Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Tesmiyetü’l-iḥve ellezîne ruviye ‘anhümü’l-hadis (er-Ruvât mine’l-iḥve ve’l-eḥavât içerisinde)* (Riyad: Dâru’r-Râye, 1988), 229; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî İbn Hibbân, *eş-Şikât* (Haydarâbâd: Matba’atü Meclisi Dâireti’l-Ma’ârifî’l-Osmâniyye, 1983), 5/76, 5/561; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 17/239, 34/59; Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. ‘Alî b. Muhammed İbn Hacer el-‘Askalânî, *Tehzîbü’l-Tehzîb* (Haydarâbâd: Matba’atü Meclisi Dâireti’l-Ma’ârifî’n-Nizâmîyye, 1327), 6/215, 5/75; Oğlu Abdurrahman’ın babasından yaptığı rivayetlerle alakalı bir çalışma mevcuttur. Bkz. Gâlib b. Muhammed Ebû’l-Kâsım el-Hâmîdî, *Merviyâtü ‘Abdirrahmân b. ‘Abdillâh b. Mes’ûd ‘an ebîhi fî kütübî’s-sünne: cem‘an ve dirâseten* (Câmiatü Ümmî’l-Kurâ, 2009); Diğer oğlu Ebû Ubeyde’nin babasından yaptığı rivayetlerle alakalı bir tez çalışması yapılmıştır. Bkz. ‘Abdillâh b. Muhammed ‘Abdirrahîm b. Hüseyin el-Buhârî, *Merviyâtü Ebî ‘Ubeyde b. ‘Abdillâh b. Mes’ûd ‘an ebîhi cem‘an ve dirâseten ve tahricen ve ta’likan* (Mekke: Câmiatü Ümmî’l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1999); Aynı konuyla alakalı makale için bkz. Sa’îd Semmâha Muhammed Ivaż, “Rivâyetü Ebî ‘Ubeyde b. ‘Abdillâh b. Mes’ûd ‘an ebîhi beyne’l-ḳabûli ve’r-red”, *Ḥavliyyetü Külliyyeti’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye ve’l-Arabîyye li’l-Benât bi’z-Zekâzîk* 1/6 (2016), 134-184; Ebû Ubeyde b. Abdullah b. Mesud’un fikhî görüşleriyle alakalı da bir makale çalışması bulunmaktadır. Bkz. ‘Ubeyde ‘Âmir Tefîk ed-Düleymî, “Ârâü Ebî ‘Ubeyde b. ‘Abdillâh b. Mes’ûd el-fikhiyye (dirâse fikhiyye muḳârene)”, *Mecelletü’l-Câmi‘ati’l-İrâkiyye* 23/1 (2009), 325-364.

⁴⁸ Mesela bkz. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzî İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerḥ ve’t-ta’dîl* (Beyrut: Dâru İḥyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 7/241; Zehebî, *Siyer*, 1/480.

⁴⁹ Bkz. İbn Sa’d, *eş-Tabakâtü’l-kübrâ*, 5/242; Ebû Muhammed ‘Alî b. Ahmed el-Endelüsî İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi’l-Arab*, thk. ‘Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Mısır: Dâru’l-Ma’ârif, 1962), 170; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 19/338; Ümeyme’nin nesebi kaynaklarda şu şekilde geçmektedir: Ümeyme bint ‘Abdillâh b. Mes’ûd b. el-Hâris b. Şubḥ b. Maḥzûm b. Şâhile b. Kâhil b. el-Hâris b. Temîm b. Şa’d b. Hüzeyl. Abdullah b. Mesud’un (r.a.) yukarıda zikrettiğimiz nesebi ile karşılaştırıldığında farklılıklar göze çarpmaktadır. Bununla birlikte bir iki kelimenin değişiklik göstermesi ve arada birkaç kişinin isminin atlanması dışında büyük oranda benzerlik taşıdığı da görülmektedir. Mezkûr farklılık, isim benzerliği ihtimalini akla getirirse de İbn Hazm’ın *Cemhere*’sine bakıldığında bu şüphenin yersiz olduğu görülür. Zira İbn Hazm, Ümeyme’nin İbn Mesud’un (r.a.) kızı olduğunu tasrih etmiştir. Bkz. İbn Hazm, *Cemhere*, 170.

⁵⁰ Bkz. Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebîr*, 9/78.

⁵¹ Ebû’l-Hasen ‘Alî b. ‘Abdillâh b. Ca’fer Ali b. Medîni, *Tesmiyetü men ruviye ‘anhu min evlâdi’l-aşera*, thk. ‘Alî Muhammed Cemmâz (Kuveyt: Dâru’l-Kalem, 1982), 89.

Bunlar arasında Kûfe kadılığı yapan, torunu Kâsım b. Abdurrahman⁵², Kâsım b. Abdurrahman'ın yeğeni, Ma'n b. Abdurrahman'ın oğlu olup yine Kûfe'de kadılık yapan Kâsım b. Ma'n⁵³ sayılabilir. Abdullah b. Mesud'un (r.a.) 'Utbe⁵⁴ ve 'Umeys isminde iki erkek kardeşi vardır.⁵⁵ İbn Mesud'un (r.a.) yeğeni Abdullah b. 'Utbe (r.a.) (v. 74/693) hadis rivayetinde de bulunmuş fakih bir sahabidir.⁵⁶ Abdullah b. 'Utbe'nin (r.a.) oğlu Ubeydullah (v. 98/716) ise "fukahâ-yı seb'a" olarak bilinen Medine'deki meşhur yedi tâbiin fakihinden biridir.⁵⁷ Görüldüğü üzere Abdullah b. Mesud'un (r.a.) kendisi büyük bir sahabe ve fakih olmasının yanı sıra ailesi, nesli ve akrabaları içerisinde de pek çok fakih ve muhaddis bulunmaktadır.

1.1.1.2 Müslüman Olmadan Önceki Hayatı ve İslâm'la Müşerref Olması

Abdullah b. Mesud'un (r.a.) Müslüman olmadan önceki hayatıyla alakalı fazla malumat yoktur.⁵⁸ Babası Mesud b. Gâfil'in cahiliye döneminde, Abdullah b. el-Hâris b. Zühre'nin halîfi (yeminli, muâhid) olduğu bilinmektedir.⁵⁹ Bu itibarla kendisi Benî Zühre'nin halîfi olarak tanınmıştır.⁶⁰ Abdullah b. Mesud'un (r.a.) Müslüman olmadan önce Ukbe b. Ebû

⁵² Ebû Bekr Muhammed b. Hâlef el-Bağdâdî Vekî', *Aẖbâru'l-kuḍât*, thk. 'Abdül'azîz Muḥṣafâ el-Merâğî (Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1369), 3/6. Bu zâtın kadılık vazifesi karşılığında terettüp ettirilip rızık ismiyle maruf olan bedeli almadığı bilinmektedir.

⁵³ Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Ḥasən İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Muḥibbuddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Ğarâme el-'Amrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001), 49/97; Ebû Muḥammed Muḥyiddîn 'Abdülkâdir b. Muḥammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-muḍiyye fî ṭabaḳâti'l-Ḥaneḫiyye* (Cize: Hicr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1993), 2/708.

⁵⁴ 'Utbe b. Mesud (r.a.), Mekke'deki ilk Müslümanlar arasında yer alır. Habeşistan'a yapılan ikinci hicrete ve Uhud gazvesine iştirak etmiştir. Hz. Ömer'in (r.a.) hilafeti esnasında Medine'de vefat etmiş olup cenaze namazını Hz. Ömer (r.a.) kıldırılmıştır. Bkz. İbn Sa'd, *et-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*, 4/126; Abdüssettâr eş-Şeyḫ, *Abdullâh b. Mes'ûd*, 25.

⁵⁵ İbn Ḥazm, *Cemhere*, 197; Maḥmûd Muḥammed Seyyid 'Alî Hâlef, "Üsratü 'Abdillâh b. Mes'ûd radıyallâhu 'anh ve eşeruhüm fî'l-ḫayâti'l-ilmîyye münzû fecri'l-İslâm ḫattâ nihâyeti'l-ḳarni'r-râbi' el-hicrî", *ed-Dâre: Dâretü'l-melik 'Abdül'azîz es-Su'ûdiyye* 45/4 (Ekim 2019), 13.

⁵⁶ Abdullah b. Utbe (r.a.) hakkında daha fazla bilgi için bkz. Vecdi Akyüz, "Abdullah b. Utbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/139.

⁵⁷ Ubeydullah b. Abdullah hakkında daha fazla malumat için bkz. Abdullah Kahraman, "Ubeydullah b. Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/18; Ayrıca bkz. Cengiz Kallek, "Fukahâ-yı Seb'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/214.

⁵⁸ Hüseyin Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri* (Konya: Denizkuşları Matbaası, 1971), 5; İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/114.

⁵⁹ İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb*, 3/987; Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, 6; Bazı kaynaklarda Mesud b. Gâfil'in halîfi olduğu kişinin adı Abdullah olarak verilmemiştir. Takip ettiğimiz nüshalar itibarıyla mesela İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'ında ve İbnü'l-Esîr'in *Üsdü'l-ğâbe*'inde bunun yerine yalnız 'Abd denilmiş; İbn Hacer'in *el-İsâbe*'inde ise bu kimsenin ismi, babası olarak nakledilen şahsın ismiyle birleştirilerek 'Abdü'l-hâris şeklinde zikredilmiştir. İbn Sa'd, *et-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*, 3/150; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 3/280; İbn Hacer el-'Asḳalânî, *el-İşâbe*, 4/199; Hilf uygulaması hakkında bilgi için bkz. Nadir Özkuyumcu, "Hilf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998).

⁶⁰ Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ûd", 1/114; Ayrıca bkz. İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb*, 3/987; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 3/280; İbn Hacer el-'Asḳalânî, *el-İşâbe*, 4/199.

Muayt'ın koyunlarını güttüğü bilinen hususlardandır.⁶¹ Hatta Ebû Cehil'in bu durumunu alay konusu edinerek ona “koyun çobanı” şeklinde hitap ettiği kaynaklarda geçmektedir.⁶² Çobanlık yaptığı sırada büyükçe bir çocuk olduğunu bizzat kendisi ifade etmektedir.⁶³ Nitekim Müslüman olmasına sebep olan hadisenin anlatıldığı rivayetlerden birisinde İbn Mesud (r.a.) olayı anlatırken *غلمانا لعقبة بن أبي معيط* ifadesini kullanmıştır. Mezkûr rivayete göre, İslâm'la şereflenmesi ile sonuçlanan olay, ana hatlarıyla şu şekilde yaşanmıştır: Rasulüllah (s.a.v.) ile Ebubekir (r.a.), müşriklerden uzaklaşmak için tenhaya doğru yürüdükleri bir anda İbn Mesud'un (r.a.) yanına gelmişler ve içmeleri için verebilecek sütü olup olmadığını sormuşlar; o da sütünün bulunduğunu fakat kendisinin emanetçi olduğunu söylemiş, bunun üzerine Rasulüllah (s.a.v.) elinde koça gelmemiş bir koyun bulunup bulunmadığını öğrenmek istemiştir. Müspet cevap veren İbn Mesud (r.a.) koyunu getirmiş, Rasulüllah da (s.a.v.) hayvanın göğsüne dokunup dua etmiştir. Allah'tan bir mucize olarak hayvanın göğsünden gelen sütü içtikten sonra hayvanın göğsüne “büzü” demiş ve dediği gibi de olmuştur. Olayın akabinde İbn Mesud (r.a.) Rasulüllah'tan (s.a.v.) söylediği sözleri (yahut Kur'an'ı⁶⁴) kendisine öğretmesini istemiş; O da (s.a.v.) “Allah sana merhamet etsin” dedikten sonra; *إِنَّكَ غُلَامٌ (غُلِيمٌ) مَعْلَمٌ* [: Sen (Allah tarafından) öğretilmeye muvaffak/müheyyâ kılınmış bir çocuksun] buyurmuştur.⁶⁵

Görüldüğü kadarıyla İbn Mesud'un (r.a.) İslâm'la şereflenen altıncı kişi olduğu nakli literatürde daha fazla yer bulmuştur.⁶⁶ Onun on iki kişiden sonra Müslüman olduğu şeklinde

⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/416; İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb*, 3/987; İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/281.

⁶² Bkz. Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Eslemî el-Vâkıdî, *el-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1989), 1/90; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/636; Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/48.

⁶³ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Ṭayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Ṭayâlisî*, thk. Muhammed b. 'Abdilmuhsin et-Türkî (Cîze: Hicr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1999), 1/276; İbn Sa'd, *et-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*, 3/150; İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/281; Söz konusu rivayetlerde yer alan ifade *غلمانا يافعا* olup bu ifadenin bülüğa eren yahut bülüğa ermesi yaklaşan oğlan manasında olduğu kaynaklarda geçmektedir. Mesela bkz. Ebû'l-Faẓl 'İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdî 'İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*, thk. Yahyâ İsmâ'îl (Manşûra: Dâru'l-Vefâ, 1998), 1/139; Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Şahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392), 1/100.

⁶⁴ Mesela bkz. İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/281; Bazı rivayetlerde ilgili kısım, meâlen, “bu güzel söz” ifadesiyle aktarıldıktan sonra İbn Mesud'un (r.a.) bununla Kur'an'ı kastettiği tasrih edilmiştir. Bkz. Ahmed b. 'Abdillâh Ebû Nuaym el-İşfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*, thk. Muhammed Revvâs Kal'acî-'Abdülber 'Abbâs (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 329; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli şâhibi's-şerî'a*, thk. 'Abdü'lmu'tî Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 2/171.

⁶⁵ Bkz. İbn Sa'd, *et-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*, 3/150-151; İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/281; Zehebî, *Siyer*, 1/465; Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlimindeki Yeri*, 7-9; Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/82.

⁶⁶ Mesela bkz. İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/281; Zehebî, *Siyer*, 1/464; İbn Hacer el-'Askalânî, *el-İşâbe*, 4/199, 200; Ayrıca bkz. Ebû Bekr 'Abdillâh b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-muşannef fi'l-eḥâdis ve'l-âşâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989), 6/384.

de bir rivayet mevcuttur.⁶⁷ Kaynaklarda Abdullah b. Mesud'un (r.a.) Müslüman oluşunun Saîd b. Zeyd (r.a.)⁶⁸ (v. 51/671 [?]) ile hanımı Fâtıma bint el-Hattâb'ın (r.a.)⁶⁹ Müslüman oldukları bir zamanda vuku bulduğu ve bu olayın Hz. Ömer'in (r.a.) (v. 23/644) İslâm'ı kabulünden bir miktar öncesine tekabül ettiği şeklinde bir rivayet bulunmaktadır.⁷⁰ Bu rivayetin önceki rivayetlerle çelişen bir tarafı bulunmamaktadır.⁷¹ Diğer bir rivayet, Abdullah b. Mesud'un (r.a.) Rasulüllah'ın (s.a.v.) Dâru'l-Erkam'a girişinden önce Müslüman olduğu şeklindedir.⁷² Bu rivayetin de yukarıdaki rivayetlere muhalif olduğunu söylemek isabetli olmayacaktır.⁷³ Zira Erkam b. Ebu'l-Erkam'ın (r.a.) (v. 55/675) yedi veya on ikinci Müslüman olduğu yahut on kişi Müslüman olduktan sonra İslâm'ı seçtiği rivayet edilmektedir.⁷⁴ Müslüman olmadan önce evini Allah Rasulü'ne (s.a.v.) açması ise pek muhtemel gözükmemektedir.

1.1.1.3 Rasulüllah (s.a.v.) ile Aralarındaki Münasebet

Abdullah b. Mesud (r.a.), Müslüman olmasından itibaren Rasulüllah'a (s.a.v.) devamlı mülazemet etmiş⁷⁵ ve O'nun pabuçlarını taşıyıp giydiren kimse olmakla tavsif

⁶⁷ Bu rivayeti Zehebî İbn İshak'tan naklen aktarmaktadır. Bkz. Zehebî, *Siyer*, 1/464; Abdüsettar eş-Şeyh, *Abdullâh b. Mes'ûd*, 43.

⁶⁸ Aşere-i mübeşşereden olup ilk Müslümanlardandır. Aynı zamanda Hz. Ömer'in (r.a.) amca oğlu, eniştesi ve bacasıdır. Bkz. İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb*, 2/614, 615; Daha detaylı bilgi için bkz. Mehmet Efendioğlu, "Saîd b. Zeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008).

⁶⁹ Hz. Ömer'in (r.a.) kız kardeşi olup ilk Müslümanlardandır. Hz. Ömer'in (r.a.) Müslüman olmasına vesile olmuştur. Bkz. İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb*, 4/1892, 2/615; Hakkında daha fazla malumat için bkz. Hüseyin Algül, "Fâtıma bint Hattâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

⁷⁰ Mesela bkz. İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb*, 3/987; İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/281; Elmalî, *Abdullah b. Mes'ûd ve Hukukî Kişiliği*, 18.

⁷¹ Zira bu sahabilerin tamamı ilk Müslümanlardandır ve rivayetteki حین kelimesi yalnız kısa bir zaman dilimini ifade etmeyip geniş bir zaman diliminin kastedilmesine elverişli olduğuna binaen ihtiyaç duyulan esnekliği sağlar. Nitekim bahsi geçen rivayetlerin kaynaklarda peşi sıra zikredildikleri ve birbirlerine alternatif olarak sunulmadıkları görülmektedir. Mesela bkz. İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb*, 3/987; İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/281.

⁷² İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/151; Zehebî, *Siyer*, 1/464; Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, 9.

⁷³ Devamında verdiğimiz gerekçeye istinaden, Küçükkalay'ın süt mucizesi ve Daru'l-Erkam rivayetlerini itibara alarak İbn Mesud'un (r.a.) Müslüman olduğu vakitle alakalı iki farklı isnad olduğu şeklindeki değerlendirmesini tercih etmemekteyiz. İlgili değerlendirme için bkz. Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, 9.

⁷⁴ Mesela bkz. İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1/74; Abdullah b. Mesud'un (r.a.) altıncı Müslüman olduğu şeklindeki meşhur rivayetin esas alınması halinde arada münâfâtın bulunmadığı aşikârdır. On iki kişiden sonra Müslüman olduğu şeklindeki rivayet hakkında ise şu minvalde bir değerlendirme yapmak mümkün olabilir: Erkam'ın (r.a.) yedinci Müslüman olduğu şeklindeki rivayet kabul edilse bile evini Rasulüllah'ın (s.a.v.) hizmetine sunması derhal vuku bulmamış olabilir. Bu aralıkta İbn Mesud'un (r.a.) İslâm'ı kabul ettiği düşünülebilir. Yahut söz konusu sahabilerden en az birisi diğer Müslüman olan kimselerden haberdar olmamış ve netice olarak kendi bilgisinden hareketle Müslümanların kaçınıcı olduğu hakkında ifade etmiş olabilir. Nitekim sahabe arasında İslâm'ı kabuldeki sıralamasına dair muhtelif rivayetler bulunan çok kimse vardır. İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb*, 1/131.

⁷⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe*, 4/199.

edilmiştir.⁷⁶ Ashâb-ı Kirâm'dan (r.a.) bazı zevât, Rasulüllah'ın (s.a.v.) evine sık sık girip çıktıkları için Abdullah b. Mesud (r.a.) ve annesini ev ahalisinden zannettiklerini ifade etmişlerdir.⁷⁷ Abdullah b. Mesud'un (r.a.) kendisi önde olacak şekilde Rasulüllah (s.a.v.) ile beraberce yürüdüğü, O (s.a.v.) yıkanırken örtüsünü tuttuğu, uyuduğunda uyandırdığı, rivayetlerde anlatılan hususiyetlerindendir.⁷⁸ Ashaptan Huzeyfe (r.a.) (v. 36/656), onun sahabe içerisinde suret ve siretindeki güzelliği⁷⁹ itibarıyla Rasulüllah'a (s.a.v.) en çok benzeyen kimse olduğunu söylemiştir.⁸⁰

İbn Mesud (r.a.), Ashâb-ı Suffe'den⁸¹ olup⁸² Suffe'nin ilk sakinlerindendir.⁸³ Rasulüllah'ın (s.a.v.) mübarek ağızlarından yetmiş sûre öğrendiğini bizzat kendisi ifade etmektedir.⁸⁴ Rasulüllah (s.a.v.), onun için “Kim Kur’ân’ı indığı gibi taptaze okumak isterse İbn Ümmü ‘Abd’in kıraatı üzere okusun” ifadelerini kullanmıştır.⁸⁵ İbn Mesud'un (r.a.) Rasulüllah (s.a.v.) nezdindeki konumunu bir derece idrak edebilmek adına şu hadis-i şerifler manidardır: “İstişare etmeden birisini idareci tayin edecek⁸⁶ olsaydım, İbn Ümmü ‘Abd’i [:İbn Mesud’u (r.a.)] tayin ederdim.”⁸⁷ “İbn Ümmü ‘Abd’in tavsiyelerini⁸⁸ katiyyetle tutun”⁸⁹

⁷⁶ Bkz. İbn ‘Abdülber en-Nemerî, *el-İstî‘âb*, 3/988; İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/282; İbn Hacer el-‘Askalânî, *el-İşâbe*, 4/199.

⁷⁷ Zehebî, *Siyer*, 1/468; Ayrıca bkz. İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/283; İbn Hacer el-‘Askalânî, *el-İşâbe*, 4/200.

⁷⁸ İbn ‘Abdülber en-Nemerî, *el-İstî‘âb*, 3/988; İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/282.

⁷⁹ Bkz. Ebû Muhammed Maḥmûd b. Ahmed Bedruddîn el-‘Aynî, *‘Umdetü'l-kârî şerhu Şaḥîhi'l-Buḥârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-‘Arabî, ts.), 16/247.

⁸⁰ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/154; İbn ‘Abdülber en-Nemerî, *el-İstî‘âb*, 3/992; İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/284; Zehebî, *Siyer*, 1/470; Ebü'l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâ‘îl b. Şihâbiddîn Ömer el-Kuraşî İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. ‘Alî Şîrî (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-‘Arabî, 1988), 7/183; İbn Hacer el-‘Askalânî, *el-İşâbe*, 4/200.

⁸¹ Suffe ve Ashâb-ı Suffe hakkında malumat için bkz. Mustafa Baktır, “Suffe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

⁸² Ahmed b. ‘Abdillâh Ebû Nuaym el-İşfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-aşfiyâ* (Kahire: Matba‘atü's-Sa‘âde, 1979), 1/375.

⁸³ Mehmet Efendioğlu, “Hz. Peygamber ve Ashâb-ı Suffe”, *Günümüze Yansımalarıyla Hz. Peygamber'in Muasırlarıyla Münasebetleri -I- Yardımlaşma ve Dayanışma Açısından Hz. Peygamber ve Ashâbı-* (İstanbul, 2018), 200.

⁸⁴ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/151; İbn ‘Abdülber en-Nemerî, *el-İstî‘âb*, 3/993; Zehebî, *Siyer*, 1/472; İbn Hacer el-‘Askalânî, *el-İşâbe*, 4/200.

⁸⁵ Zehebî, *Siyer*, 1/475; Ayrıca bkz. Seraḥsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/124; İbn Hacer el-‘Askalânî, *el-İşâbe*, 4/200.

⁸⁶ Bu hadis tevil edilmiş olup ilgili kısım ya Rasulüllah'ın (s.a.v.) hayatıyla sınırlı olmak üzere bir tayinin söz konusu olması yahut ordunun başına kumandan atama nevinden bir atama yapılması şeklinde anlaşılmıştır. Bkz. Muḥiruddîn el-Hüseyn b. Maḥmûd ez-Zeydânî el-Muḥirî, *el-Mefâtîḥ fî şerhi'l-Meşâbiḥ*, thk. Nûrûddîn Tâlib vd. (Dimaşk-Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2012), 6/352; Ebü'l-Hasen Nûrûddîn ‘Alî b. Sultân Muḥammed Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîḥ şerhu Mişkâtü'l-Meşâbiḥ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002), 9/4017.

⁸⁷ İbn ‘Abdülber en-Nemerî, *el-İstî‘âb*, 3/989; İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/284; Zehebî, *Siyer*, 1/477; İbn Hacer el-‘Askalânî, *el-İşâbe*, 4/200.

⁸⁸ Bkz. Muḥirî, *el-Mefâtîḥ*, 6/352; ‘İzzüddîn ‘Abdullaṭîf b. ‘Abdîl‘azîz b. Melek (Firişte) İbn Melek, *Şerhu Meşâbiḥi's-sünne*, thk. Nûrûddîn Tâlib vd. (Kuveyt: İdâretü's-Şekâfeti'l-İslâmiyye, 2012), 6/506.

⁸⁹ İbn ‘Abdülber en-Nemerî, *el-İstî‘âb*, 3/989; İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/283; İbn Hacer el-‘Askalânî, *el-İşâbe*, 4/200.

“İbn Mesud’un [r.a.] size haber verdiği şeyleri tasdik edin”⁹⁰ “İbn Ümmü ‘Abd’in [r.a.] ümmetimin için razı olduğu şeylere razı oldum.”⁹¹

Abdullah b. Mesud’un (r.a.), daha önce ifade edildiği üzere, Rasulüllah’ın (s.a.v.) hayatında vuku bulan Bedir, Uhud, Hendek’in de içinde olduğu pek çok gazvede bulunduğ⁹², Bey‘at-i rıdvân’a ve Hudeybiye antlaşmasına şahitlik ettiği, Habeşistan’a yapılan hicrete katıldığı, bilahare Medine istikametindeki hicrete iştirak ettiği bilinmektedir. Bedir gazvesinde Ebû Cehil’i öldüren kişi olduğu meşhurdur.⁹³

Kaynaklarda Rasulüllah’ın (s.a.v.) onunla Zübeyr b. Avvâm (r.a.) (v. 36/656) arasında kardeşlik (muâhât) ilan ettiği geçmektedir.⁹⁴ Fakat bu olay, Mekke’de muhacirler arasında gerçekleşen ilk muâhâtın örneklerindendir.⁹⁵ Hicretten sonra ise Abdullah b. Mesud (r.a.) ile aralarında muâhât ilan edilen sahabiler cümlesinden olmak üzere farklı isimler zikredilmiştir.⁹⁶

Görülüyor ki, Abdullah b. Mesud (r.a.), İslâm’la müşerref olduğu ilk zamanlardan itibaren Rasulüllah’ın (s.a.v.) yakınında bulunmuş, O’nun günlük yaşantısına birinci elden şahitlik etmiş, İslâm’ın amele yansıyan veçhesini en saf haliyle tecrübe etmiştir. Müslümanların başlarından geçen savaş, hicret gibi büyük olayları yaşamış, bu süreçte ilâhî hükümlerin nüzûlünü peyderpey gözlemlemiştir. Bizzat Allah Rasulü (s.a.v.) tarafından övgüye mazhar olma şerefine erişmiştir. Onun fikhının inşasında, sözü geçen nebevî dönemin, yadsınamaz bir tesirinin olacağı muhakkaktır. Rasulüllah’ın (s.a.v.) irtihalinden sonra ise İbn Mesud’un (r.a.) hayatında, aşağıda bir kısmına değinilecek olan, ilmî, hukuki, idari icraat ve faaliyetlerinin görüldüğü yeni bir safhanın başladığı söylenebilir.

⁹⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38/310, 419; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi‘u’l-kebir (Sünenü’t-Tirmizî)*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma‘rûf (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1996), “Menâkıb”, 34.

⁹¹ İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü’l-muşannef*, 6/384; Ebû’l-Kâsım Müsnidü’d-dünyâ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-evsâf*, thk. Târik b. İvâzillâh b. Muhammed-‘Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî (Kahire: Dâru’l-Haremeyn, 1995), 7/69; Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek*, 3/359.

⁹² İbn Sa’d, İbn Mesud’un (r.a.) Rasulüllah (s.a.v.) ile beraber o dönemdeki muharebelerin tamamına katıldığını sarahaten ifade etmektedir. Bkz. İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 3/141.

⁹³ İbn ‘Abdülber en-Nemerî, *el-İstî‘âb*, 3/990; Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/48; İbnü’l-Eğîr, *Üsdü’l-gâbe*, 3/282; İbn Sa’d, *Tabakât*’ında ‘Afrâ’nın Muavviz b. el-Hâris ve ‘Avf b. el-Hâris isimli iki oğlunun yaralamasından sonra İbn Mesud’un (r.a.) Ebu Cehil’in boynunu vurduğu bilgisine yer vermektedir. Serahsî de *Mebsût*’unda konuyu tartışmış ve son darbeyi vuran kişinin İbn Mesud (r.a.) olduğunu belirtmiştir. Bkz. İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 3/152, 492; Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/48.

⁹⁴ Mesela bkz. İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 3/152, 159; İbn ‘Abdülber en-Nemerî, *el-İstî‘âb*, 3/994; Zehebî, *Siyer*, 1/490; İbn Hacer el-‘Askalânî, *el-İşâbe*, 4/199.

⁹⁵ Bkz. Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî li-şerhi Şahîhi’l-Buhârî* (Mısır: el-Ma‘ba‘atü’l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323), 6/236; Muâhâtın iki defa olduğu bilgisi ve hangi keyfiyette vuku bulduğuna dair malumat için bkz. İbn Hacer el-‘Askalânî, *Fethu’l-bârî*, 7/270.

⁹⁶ Bu isimler arasında şunlar bulunmaktadır: Sa’d b. Muâz (r.a.), Enes b. Mâlik (r.a.), Muâz b. Cebel (r.a.). Bkz. İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 3/152; İbn Hacer el-‘Askalânî, *el-İşâbe*, 4/199.

1.1.1.4 Hulefâ-yı Râşidîn Dönemindeki Hayatı ve Vefatı

Abdullah b. Mesud (r.a.), Rasulüllah'ın (s.a.v.) hayatında olduğu gibi hulefâ-yı râşidîn döneminde de cereyan eden pek çok önemli olayın bizzat içerisinde bulunmuştur. Söz gelimi, süreç içerisinde vuku bulan çok sayıda askerî faaliyete katılım göstermiştir. Bu faaliyetler cümlesinden olmak üzere; Hz. Ebubekir'in (r.a.) (v. 13/634) zamanında baş gösteren ridde/irtidat hareketleri esnasında Medine'de az sayıda insan kalması sebebiyle Hz. Ebubekir'in (r.a.) burayı müdafaa için oluşturduğu birliğin içerisinde yer alması⁹⁷ ve Hz. Ömer'in (r.a.) hilafeti döneminde gerçekleşen Şam fütuhatına (14/635) iştirak etmesi⁹⁸ zikredilebilir.

Hz. Ebubekir'in (r.a.) hilafeti zamanında gerçekleşen en mühim olaylardan birisi Kur'an'ın cemedilmesidir. Kur'an-ı Kerîm, Rasulüllah'ın (s.a.v.) hayatında bütünüyle yazılmış, fakat yazılan fragmanlar bir araya getirilip toplanmamıştı.⁹⁹ Ebubekir (r.a.), bütünüyle yazılı olmasına karşın dağınık halde olan Mushaf cüzlerini bir mahalde cemetme işini gerçekleştirmiştir.¹⁰⁰ Kur'an-ı Kerîm'in cemedilmesine yöneltten saik hakkında kaynaklarda nakledilen olay, ana hatlarıyla şu şekilde cereyan etmiştir: Yemâme Savaşı'ndan sonra Hz. Ömer (r.a.), Hz. Ebubekir'e (r.a.) gelip Yemâme'nin Kur'an kurrâsı¹⁰¹ için çok

⁹⁷ Taberî, *Târîh*, 3/243; Abdüssettâr eş-Şeyh, 'Abdullâh b. Mes'ûd, 79-80.

⁹⁸ İbn Hacer el-'Askalânî, *el-İşâbe*, 4/201.

⁹⁹ İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 9/12.

¹⁰⁰ İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 9/13; Osman Kesioğlu, *Kur'an Tarihi ve Kur'an Hakkında Ansiklopedik Bilgiler* (İstanbul: Nebioğlu Yayınevi, 1953), 147.

¹⁰¹ Bu ifade ile alakalı yapılan oryantalist çalışmaları eleştirel bir gözle inceleyen İsmail Albayrak, gelenekte bu konunun işlenişine de kısaca değinmiş ve Zerkeşi'den alıntılar yapmıştır. Söz gelimi Zerkeşi'nin Rasulüllah (s.a.v.) hayatta iken Kur'an'ın tamamını ezberleyen sahabilerle alakalı sekiz kişilik bir liste zikrettiğini söylemiştir. İlgili bahis incelendiğinde Zerkeşi'nin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sıhhatinde Kur'an-ı Kerîm'i hıfzında cemedden sahabe ile alakalı rivayetleri önce serdedip devamında bunları incelediği görülecektir. Bu minvalde zikrettiği birkaç rivayet içerisinde, dağınık halde, Kur'an'ı cemedden birkaç sahabinin ismi geçmektedir. Fakat Zerkeşi, bu rivayetleri zikrederken Kur'an hâfızı olan sahabileri tatat etmeyi amaçlamadığı gibi, devamında Ebû Şâme'den naklen Bâkillânî'nin, ilgili rivayetlerin tevil edilmesinin lüzumu ve tevil edilme şeklini anlatan değerlendirmelerine yer vermiştir. Bâkillânî'ye göre, Hz. Ebubekir'in (r.a.) hilafetinin başında şehit edilen kurrânın sayısının çokluğu ve müttetekun aleyh olan bir rivayette geçen Bi'r-i Maûne'de ensardan kurrâ olarak bilinen yetmiş kişinin şehit edildiği bilgisi düşünüldüğünde Rasulüllah (s.a.v.) hayatta iken, sözü geçen rivayetlerde zikredilenlerden kat kat fazla sayıda hamele-i Kur'an/hâfızın bulunduğu anlaşılır. Aksi durum, âdeten imkânsızdır. Bâkillânî, devamında bu rivayetlerin tevil vecihlerini sıralamıştır. Bu vecihlerden birisi de geride geçen rivayetler arasındaki Buhârî rivayetinde bulunan "[rivayette] adı geçen dört sahabe dışında kimse Rasulüllah'ın (s.a.v.) zamanında Kur'an'ı cemetmemiştir." ifadesinin "Kur'an-ı Kerîm'i, nâzil olduğu bütün vecih, harf ve kıraatleri üzere cemetmemiştir." manasında olacak şekilde tevil edilmesidir. Albayrak bu tevili makul görmeyerek İbn Mesud'un (r.a.) Zerkeşi'nin verdiği listede bulunmamasına karşılık bizzat Rasulüllah'tan (s.a.v.) yetmiş sûre almış olmasını hatırlatır. Herhalde bu rivayeti ve belki burada zikretmediği başka rivayetleri düşünerek İbn Mesud'un (r.a.) kurrâ olduğunu ve bu listede zikredilmiş olması gerektiğini söylemek istemektedir. Fakat burada yazarın dikkatinden kaçan bir husus vardır. Zerkeşi zaten bahsin devamında çeşitli eserlerden nakiller yaparak Rasulüllah'ın (s.a.v.) hayatında kurrâ olan sahabilerin, geride zikredilenlerle sınırlı olamayacağını ifade etmektedir. Listeye eklenen sahabiler arasında İbn Mesud da (r.a.) bulunmaktadır. Ayrıca Zerkeşi, o dönemde Kur'an hâfızı olan sahabilerin sayısının yüzlerce olduğu

çetin geçtiğini [:pek çoğunun şehit olduğunu], başka savaş meydanlarında da benzeri savaşlar neticesinde kurrânın kaybedilmesinden ve böylelikle Kur’ân’ın büyük bir kısmının zayı olmasından korktuğunu söylemiştir. Bunu önlemek için Kur’ân’ın cem’ini emretmesini tavsiye etmiştir. Ebubekir (r.a.) ise, “Rasulüllah’ın (s.a.v.) yapmadığı bir şeyi nasıl yapayım?” diyerek çekincesini ifade etmiştir. Ömer (r.a.) “Allah’a yemin olsun ki bu daha hayırlıdır” diyerek görüşünü net bir şekilde belirtmiştir. Sonrasında da bu tavsiyesini defaatle kendisine dillendirmiştir. Netice olarak, Hz. Ebubekir’in (r.a.) ifadesiyle ‘Allah onun gönlüne bu meseleyle alakalı bir genişlik vermiş’ ve Hz. Ömer’in (r.a.) görüşüne kani olmuştur. Bu vazifeyi akıllı bir genç olduğunu söylediği ve aynı zamanda Rasulüllah’ın (s.a.v.) hayatında vahiy katipliği yapmış bulunan Zeyd b. Sâbit’e (r.a.) (v. 45/665 [?]) tevdi etmiştir. O da üzerine Kur’ân âyetleri yazılmış yaprak bitmeyen hurma dallarını, ince beyaz taşları ve Kur’ân’ı sadırlarına işlemiş bulunan hâfızları aramaya koyularak vazifesini ifaya başlamıştır.¹⁰² Nihayetinde toplanan Mushaf, vefatına kadar Hz. Ebubekir’in (r.a.) yanında kalmış, akabinde Hz. Ömer’e (r.a.) intikal etmiş, onun vefatıyla birlikte de Mushaf’ın çoğaltılmasına karar verilene değin kızı Hafsa (r.a.) (v. 45/665 [?]) tarafından muhafaza edilmiştir.¹⁰³

Toplanmış bulunan Mushaf’ın Hz. Osman’ın (r.a.) emriyle çoğaltılmasından önce, bazı sahabilerin kıraati üzere okuyan insanlar mevcuttu. Bu sahabiler arasında Abdullah b. Mesud da (r.a.) bulunuyordu.¹⁰⁴ Söz konusu kıraatleri okuyan insanların bazıları, bu kıraatlerin bir kısmını diğerine üstün tutuyordu. Bu durum, kimi zaman birbirlerini tekfire varan

şeklindeki nakli de zikretmektedir. Netice olarak Albayrak’ın geride geçen iddialarının mesnetsiz olması dışında yaptığı nakillerde de hatalar bulunduğu görülmüştür. Bkz. Ebû ‘Abdillâh Bedruddîn Muḥammed b. ‘Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1990), 334-337; İsmail Albayrak, “Erken Dönem Kurrâ ile İlgili Oryantalistik Bakış Açısının Eleştirel Değerlendirmesi”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 4/2 (2004), 134; İbnü’l-Cezerî, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm’dan naklederek sahabe içerisinde kendisinden kıraat vücutları nakledilen, aralarında İbn Mesud’un da (r.a.) bulunduğu, yirmisi muhacir, yedisi ensardan olmak üzere toplam yirmi yedi kişinin adına yer vermiştir. Bkz. Ebû’l-Hayr Şemsüddîn Muḥammed b. Muḥammed İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fî’l-kırâ’âti’l-‘aşr*, thk. ‘Alî Muḥammed ed-Dabbâ’ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, ts.), 1/6; “Kurrâ” kelimesinin manası hakkında çeşitli değerlendirmelere yer veren Maşalî’nin İbnü’l-Cezerî’den naklettiği pasajın, “hâfız” kelimesinin medlûlü ile bir ilgisi bulunmamaktadır. İbnü’l-Cezerî orada, yalnız Rasulüllah (s.a.v.) zamanında sahabeden bazısının Kur’ân’ın tamamını, bazısının çoğunu, bazısının da bir kısmını ezberlediğini zikretmektedir. Bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/6; Mehmet Emin Maşalî, *Resmü’l-Mushaf ve Tarihîsel Değeri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2003), 29 (179 nolu dipnot).

¹⁰² Buḥârî, “Fezâilü’l-Kur’ân”, 3; Ebû’l-‘Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muḥammed el-Kaşṭallânî, *Leṭâ’ifu’l-işârât li-fünûni’l-kırâ’ât* (Kahire: el-Meclisü’l-A’lâ li’ş-Şü’ûni’l-İslâmiyye Lecnetü İhyâ’i’t-Türâsi’l-İslâmî, 1972), 52-53; Keskioğlu, *Kur’an Tarihi ve Kur’an Hakkında Ansiklopedik Bilgiler*, 152-153; Ayrıca bkz. Yaşar Atlı, *Kur’an’ın Yazılması ve Cem’i* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 18.

¹⁰³ el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî Ebû Ubeyd, *Fezâilü’l-Kur’ân li’l-Kâsım b. Sellâm*, thk. Mervân el-‘Aṭıyye vd. (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Keşîr, 1995), 281-282.

¹⁰⁴ İbn Keşîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 7/242-243; Ayrıca bkz. Fatih Kanca, *Hz. Abdullah b. Mes’ûd* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023), 43.

ithamlarda bulunmalarına dahi yol açmış ve büyük bir ayrılığa neden olmuştu.¹⁰⁵ Ayrıca İslâm fetihlerinin genişlemesi neticesinde uzak beldelerde Kur'ân tilavetinde yanlış okumalar yaygınlık göstermişti.¹⁰⁶ Huzeýfe b. Yemân'ın (r.a.) ön ayak olmasıyla Osman (r.a.), sahabeyi toplayıp onlarla istişare etmiş ve Mushaf'ın tek bir harf üzere yazılıp farklı bölgelerdeki insanların bu Mushaf üzere kıraat etmesi kararını almıştır.¹⁰⁷ Bu maksatla kurulan istinsah heyetinde Zeyd b. Sâbit (r.a.), Saîd b. el-Âs (r.a.) (v. 59/679), Abdurrahman b. Hâris b. Hişâm (r.a.) (v. 43/663-64) ve Abdullah b. Zübeyr (r.a.) (v. 73/692) bulunuyordu.¹⁰⁸ Hz. Osman (r.a.), Zeyd b. Sâbit (r.a.) ile heyetteki diğer sahabilerin -ki bunlar Kureyşli idi- ihtilaf etmeleri halinde ilgili kısmın Kureyş lisanına [:lehçesine] göre yazılmasını emretmiştir.¹⁰⁹ İbn Mesud (r.a.), istinsah işinin kendisine tevdi edilmemesinden evvela müteessir olsa da bilahare Hz. Osman'ın (r.a.) kararına razı gelip ona tabi olmuştur.¹¹⁰ Kur'ân'ın istinsahı vazifesinin Abdullah b. Mesud'a (r.a.) verilmemesi hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. Zâhid el-Kevserî (v. 1952), beş sene gibi uzun bir süreci kapsayan böylesi bir ameliyenin, İbn Mesud'un (r.a.) Kûfe'deki ilmî faaliyetlerini sekteye uğratacağı düşüncesinin, işbu faaliyete dahil edilmemesinde etkili olduğunu ima eder gibidir.¹¹¹ Ahmed Cevdet Paşa (v. 1895) ise Hz. Osman'ın (r.a.), İbn Mesud'un (r.a.) insanları tek bir lûgat/lehçe [:Kureyş lehçesi] üzere toplama şeklindeki görüşü benimsemediğini bildiği için ona haber göndermemiş olma ihtimalinden söz etmektedir.¹¹²

İstinsah edilen Mushaf'ların nereye gönderildiği hakkında farklı değerlendirmeler bulunmaktadır.¹¹³ Bu değerlendirmelerden birisi İbnü'l-Cezerî'ye (v. 833/1429) ait olup, ona göre istinsah edilen Mushaf'lar Basra, Kûfe, Şam, Mekke, Yemen ve Bahreyn'e gönderilmiştir. Bir tanesi Medine'de bırakılmış, "İmâm" denilen bir adet Mushaf'ı da Osman (r.a.) kendisinde tutmuştur.¹¹⁴ Kevserî ise, bu şehirlerden Yemen ve Bahreyn'i zikretmeyip

¹⁰⁵ İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/243.

¹⁰⁶ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Maḳālâtü'l-Kevserî* (Humus, 1968), 9.

¹⁰⁷ İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/243.

¹⁰⁸ Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 282; Buḥârî, "Menâkıb", 3, "Fezâilü'l-Kur'ân", 3; Ebû Bekr 'Abdullâh b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'aş es-Sicistânî İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Meşâhif*, thk. Muḥibbuddîn 'Abdüssübḥân Vâ'iz (Beyrut: Dâru'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, 2002), 196.

¹⁰⁹ Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 282; İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Meşâhif*, 196.

¹¹⁰ Zehebî, *Siyer*, 1/488; el-Kevserî, *Maḳālât*, 9.

¹¹¹ el-Kevserî, *Maḳālât*, 10; Maşalı, Kevserî'nin bu değerlendirmesini, Hz. Ebubekir (r.a.) zamanındaki Kur'ân'ın cem'i hadisesi ile ilişkilendiriyor ise de aslen Kevserî'nin kelâmı, Hz. Osman (r.a.) zamanında vuku bulan istinsah faaliyeti bağlamında vârid olmuştur. Maşalı'nın ifadeleri için bkz. Maşalı, *Resmü'l-Mushaf ve Tarihsel Değeri*, 31 (194 nolu dipnot).

¹¹² Ahmed Cevdet Paşa, *Hulâşatü'l-beyân fi te'lifi'l-Kur'ân* (İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1303), 18.

¹¹³ Mehmet Emin Maşalı, bu değerlendirmelerin pek çoğuna tezinde yer vermiştir. Bkz. Maşalı, *Resmü'l-Mushaf ve Tarihsel Değeri*, 58-60.

¹¹⁴ Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/7.

toplam altı nüshanın varlığından bahsetmiştir.¹¹⁵ Mushaf'ların istinsah edilip çeşitli beldelere gönderilmesinden sonra Osman (r.a.), bunların dışındaki tüm sahîfe ve mushaf'ların imhâ edilmesini emretmiştir.¹¹⁶ Nakledildiğine göre Hz. Osman'ın (r.a.) bu direktifine genel olarak bir muvafakat sağlansa da Kûfe'de İbn Mesud (r.a.) ve ona tabi olanlar ilk etapta buna yanaşmamıştı.¹¹⁷ Zira İbn Mesud (r.a.), kendi tabiriyle, bizzat Rasulüllah'ın (s.a.v.) mübarek ağızlarından öğrendiği kıraatini ve Rasulüllah'ın (s.a.v.) kendisine okuttuğu Mushaf'ını terk etmek istemiyordu. Ayrıca Kur'ân'ı en iyi bilenlerden olduğunu dile getirmekteydi.¹¹⁸ Abdullah b. Mesud'un (r.a.) Mushaf'ını muhafaza etmek istemesinin gerekçesi olarak, Hz. Osman'ın (r.a.) tek nüsha ile yetinip diğerlerinin ilga edilmesi şeklindeki görüşünü benimsememesi yahut istinsahta tek bir nüshanın esas alınması halinde, sahip olduğu meziyetlerden dolayı kendi nüshasının tercih edilmesi gerektiği görüşünde olması ihtimalleri gündeme getirilmiştir.¹¹⁹ Ahmed Cevdet Paşa, İbn Mesud'un (r.a.) Mushaf'ının imhâsına razı gelmemesinin sebebi olarak, kendi kıraatinin yaygınlık kazanacağı ve Mushaf'ına itimad edileceği bir zamanın geleceği beklentisinde olmasını, göstermiştir.¹²⁰ Bununla birlikte zamanla sahabenin ekserisinin ittifakıyla telif edilen Mushaf-ı Osmânî dört bir yanda yayılmış, İbn Mesud'un (r.a.) nüshası ise terk edilmiştir.¹²¹

Abdullah b. Mesud'un (r.a.) hulefâ-yı râşidîn devrinde çeşitli vazifelere getirildiği bilinmektedir. Ömer (r.a.), hilafeti döneminde, Abdullah b. Mesud'u (r.a.) Ammâr b. Yâsir (r.a.) (v. 37/657) ile birlikte Kûfe'ye göndermiştir. Ammâr'ı (r.a.) idareci olarak vazifelendirirken İbn Mesud'u da (r.a.) dinlerini öğretecek bir muallim vasfıyla görevlendirmiştir.¹²² Bu hususu Kûfe ahalisine bildirmek için gönderdiği yazıda bu iki zâtın Rasulüllah'ın (s.a.v.) ashabının seçkinlerinden olduğunu ifade etmiş ve onlara itaat etmelerini

¹¹⁵ el-Kevserî, *Maḳālât*, 10-11; Maşalı, *Resmü'l-Mushaf ve Tarihîsel Değeri*, 59-60; Aynî de meselede ihtilaf vaki olduğundan bahsettikten sonra, şöhret bulan görüşün, gönderilen Mushaf'ların beş adet olduğu şeklindeki görüş olduğunu zikretmiştir. Bu görüşü, Hz. Osman'da (r.a.) kalan nüshanın bu sayıya dahil edilmemiş olması ihtimalini düşünerek, Kevserî'nin dile getirdiği görüşle telif etmek mümkün olabilir. Aynî'nin ifadeleri için bkz. Bedruddîn el-'Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 20/18.

¹¹⁶ Bu nüshaların ne şekilde imhâ edildiği hakkında kaynaklarda çeşitli rivayetler bulunmaktadır. İbn Hacer, rivayetlerin çoğunun, imhâ işleminin yakılarak gerçekleştirildiği şeklinde vârid olduğunu belirttiikten sonra elinde imhâ edilmesi gereken nüsha bulunanların, kendi görüşlerine göre bir imhâ yöntemini uygulamış olabilmeleri ihtimalinden söz eder. Bkz. İbn Hacer el-'Asḳalânî, *Fethu'l-bârî*, 9/21; Ayrıca bkz. İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Meşâhîf*, 196-197 (8 nolu dipnot); Farklı rivayet örnekleri için bkz. Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 282; Buḥârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 3.

¹¹⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *Hulâsatü'l-beyân*, 14.

¹¹⁸ İbn Hacer el-'Asḳalânî, *Fethu'l-bârî*, 9/48.

¹¹⁹ İbn Hacer el-'Asḳalânî, *Fethu'l-bârî*, 9/49; Ahmed Cevdet Paşa, *Hulâsatü'l-beyân*, 15.

¹²⁰ Ahmed Cevdet Paşa, *Hulâsatü'l-beyân*, 15.

¹²¹ Ahmed Cevdet Paşa, *Hulâsatü'l-beyân*, 15.

¹²² İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb*, 3/992; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/284; İbn Hacer el-'Asḳalânî, *el-İşâbe*, 4/201.

emretmiştir.¹²³ Ömer (r.a.), İbn Mesud'u (r.a.) aynı zamanda Kûfe'ye kadı olarak atamış¹²⁴ ve beytülmalde yetkili kılmıştır.¹²⁵ Kimi eserlerde Abdullah b. Mesud (r.a.) ile aynı zamanlarda görev yapmış bulunan Ammâr b. Yâsir'in (r.a.) valilik görevinden azledilmesinin gerekçesi olarak, İbn Mesud (r.a.) ile aralarında çıkan bir anlaşmazlık gösteriliyor olsa da¹²⁶, Ammâr'ın (r.a.) kendisi hakkında Kûfelilerin yaptığı şikayet neticesinde istifa kararı aldığı da pek çok kaynakta nakledilmektedir.¹²⁷ İbn Mesud (r.a.), Ömer (r.a.) zamanında Şüreyh'in (rh.a.) (v. 80/699 [?]) kadılığa getirilmesiyle birlikte beytülmal idaresi ile alakalı vazifesine devam etmiştir.¹²⁸ Hz. Osman'ın (r.a.) (v. 35/656) hilafeti zamanında, beytülmal idaresini sürdürürken, Kûfe valisi olan¹²⁹ Sa'd b. Ebû Vakkâs (r.a.) (v. 55/675) ile İbn Mesud'un (r.a.) aralarında bir tartışma yaşanmış ve bu olay neticesinde Sa'd (r.a.), Osman (r.a.) tarafından azledilmiştir. Nakledildiğine göre tartışmanın gerekçesi, Sa'd'ın (r.a.) İbn Mesud (r.a.) vasıtasıyla beytülmalde borç alması ve borcun ödeme zamanı geldiğinde Sa'd'ın (r.a.) ödemesi gereken miktarı hazır edememesi idi.¹³⁰

Osman (r.a.), hilafeti döneminde, Kûfe'deki görevinden azlettiği İbn Mesud'a (r.a.) Medine'ye gelmesini emrettiği vakit insanlar etrafında toplanıp Kûfe'de kalmasını istemişler ve olası istenmeyen durumlara karşı yanında duracaklarını belirtmişlerdir. Buna rağmen İbn Mesud (r.a.), halife Osman'ın (r.a.) kendi üzerinde itaat olunma hakkı bulunduğunu ifade etmiş ve fitne kapısını açmak istemediğini beyan etmiştir.¹³¹ Netice olarak İbn Mesud (r.a.), Medine'ye yerleşmiştir.¹³² Abdullah b. Mesud'un (r.a.) bu tavrı, onun ülü'l-emre itaat noktasında sahip olduğu anlayışı göstermesinin yanında, yüksek ferasetinin de bir alameti olarak görülmelidir.

¹²³ İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb*, 3/992; İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/284; İbn Hacer el-'Askalânî, *el-İşâbe*, 4/201.

¹²⁴ Vekî', *Aḥbâru'l-kuḍât*, 2/188; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muḥammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Şifâtü's-şafve*, thk. Ahmed b. 'Alî (Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 1421), 1/149; Ayrıca bkz. Casim Avcı, "Kûfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002); İbn Mesud'un (r.a.) Kûfe'ye atanan ilk kadı olduğu şeklinde bir rivayet de mevcuttur. Bkz. Ebü'l-Kâsım 'Abdullâh b. Muḥammed b. 'Abdîl'azîz el-Begâvî, *Mu'cemü's-şahâbe*, thk. Muḥammed el-Emîn b. Muḥammed el-Cekenî (Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 2000), 3/462; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 33/158.

¹²⁵ Vekî', *Aḥbâru'l-kuḍât*, 2/188; İbn Hibbân, *eş-Şikât*, 2/234; Ebû Nuaym el-İşfahânî, *Ma'rifetü's-şahâbe*, 4/1765; İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb*, 2/608.

¹²⁶ Bkz. Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/168; Küçükcalay, *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, 23.

¹²⁷ Mesela bkz. İbn Hibbân, *eş-Şikât*, 2/234; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 2/402; İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/128.

¹²⁸ Avcı, "Kûfe", 26/340.

¹²⁹ Bkz. İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb*, 2/609; İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/215; Ayrıca bkz. İbrahim Hatiboğlu, "Sa'd b. Ebû Vakkâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/373.

¹³⁰ Taberî, *Târîh*, 4/251; İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/170.

¹³¹ İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/286; İbn Hacer el-'Askalânî, *el-İşâbe*, 4/201.

¹³² İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*, 6/14.

Abdullah b. Mesud (r.a.) yaygın kabul edilen rivayete göre¹³³ hicrî 32 senesinde Medine’de vefat etmiş ve Bakî‘ mezarlığına defnedilmiştir.¹³⁴ Hz. Osman’ın (r.a.) halifeliği döneminde vuku bulan vefatı esnasında yaşının 60 küsur olduğu kaynaklarda ifade edilmektedir.¹³⁵ Namazını kıldırın kişi hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. Bir rivayete göre namazını Zübeyr b. Avvâm (r.a.) kıldırıştır.¹³⁶ İbn Mesud’un (r.a.) bunu kendisine vasiyet ettiği de nakledilmektedir.¹³⁷ Başka bir rivayette namazını Hz. Osman’ın (r.a.) kıldırıldığı¹³⁸, bir diğerinde ise bu kişinin Ammâr b. Yâsir (r.a.) olduğu bilgisi yer almaktadır.¹³⁹ Abdullah b. Mesud (r.a.), vefat ederken geride sayısız talebe bırakmasının yanı sıra, fıkıh, tefsir, hadis, kıraat gibi ilimlerin temelini attığı ifade edilen birkaç sahabiden birisi olmuştur.

1.1.2 Abdullah b. Mesud’un (r.a.) Fıkıhî ve İslâmî İlimler İçerisindeki Konumu

Abdullah b. Mesud (r.a.), pek çok ilmî eserde sahabenin fakihlerinden sayılmaktadır.¹⁴⁰ Sahabe içerisinde fetvaları en çok nakledilen yedi isimden birisidir.¹⁴¹ Hz.

¹³³ İbn Mesud’un (r.a.) vefat tarihinin hicrî 33 yılı olduğu da rivayet edilmiştir. Mesela bkz. İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, 3/286; Zehebî, *Siyer*, 1/499; İbn Hacer el-‘Askalânî, *el-İşâbe*, 4/200; Literatürde böyle bir naklin bulunmasına karşın İbnü’l-Esîr hicrî 32 yılında vefat ettiği şeklindeki rivayetlerin sayıca daha fazla olduğunu belirtirken Zehebî de İbn Mesud’un (r.a.) hicrî 33 senesinin başında vefat etmiş olabileceğini dile getirir. Bkz. İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, 3/286; Zehebî, *Siyer*, 1/499; İbn Mesud’un (r.a.) Medine’de vefat ettiği şeklindeki rivayet yaygın olmakla birlikte Kûfe’de vefat ettiği de nakledilmiştir. Lakin bu rivayet tercih edilmemektedir. İbn Hacer el-‘Askalânî, *el-İşâbe*, 4/200.

¹³⁴ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 3/160; İbn ‘Abdülber en-Nemerî, *el-İstî‘âb*, 3/994; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, 3/286; Zehebî, *Siyer*, 1/499; İbn Hacer el-‘Askalânî, *el-İşâbe*, 4/200.

¹³⁵ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 3/160; İbn ‘Abdülber en-Nemerî, *el-İstî‘âb*, 3/994; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, 3/286; Zehebî, *Siyer*, 1/499; İbn Keşîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 7/183; Zehebî İbn Mesud’un (r.a.) 63 sene yaşadığı şeklindeki bir rivayeti de nakletmektedir. Bkz. Zehebî, *Siyer*, 1/499.

¹³⁶ İbn ‘Abdülber en-Nemerî, *el-İstî‘âb*, 3/994; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, 3/286; Zehebî, *Siyer*, 1/499; İbn Keşîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 7/183.

¹³⁷ Zehebî, *Siyer*, 1/499; İbn Keşîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 7/183.

¹³⁸ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 3/160; İbn ‘Abdülber en-Nemerî, *el-İstî‘âb*, 3/994; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, 3/286; İbn Keşîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 7/183.

¹³⁹ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 3/160; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, 3/286; İbn Keşîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 7/183.

¹⁴⁰ Mesela bkz. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî İbn Hibbân, *Meşâhîru ‘ulemâi’l-emşâr ve a’lâmü fukahâi’l-aqtâr*, thk. Merzûk ‘Alî İbrâhîm (Manşûra: Dâru’l-Vefâ, 1991), 29; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. ‘Abdillâh b. Muhammed İbn ‘Abdülber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed ‘Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2000), 8/85; Ebû Bekr ‘Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerqandî, *Tuhfetü’l-fukahâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1994), 1/283; Ebü’r-Rebî‘ Süleymân b. ‘Abdilkavî et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdilmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1987), 3/693; Serahsî (rh.a.) İbn Mesud’u (r.a.) sahabenin fukahâsının büyüklerinden diyerek tavsif eder. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 23/10; Ebû Bekr Şemsü’l-e’imme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Uşûlü’s-Serahsî*, thk. Ebü’l-Vefâ el-Efğânî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 1/342; Özellikle Aliyyü’l-Kârî ısrarla İbn Mesud’un (r.a.) hulefâ-yı râşidinden sonra sahabe içerisindeki en fakih kişi olduğunu söylemektedir. Bu hükmü zikrederken عندنا ifadesini kullanmakta; böylelikle sanki bu değerlendirmenin Hanefiyye’ye ait bir değerlendirme olduğunu dile getirmektedir. Bkz. Ali el-Kârî, *Mirķāt*, 1/121; Ebü’l-Hasen Nürüddîn ‘Alî b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî, *Şerhu’s-Sifâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1421), 2/294; Ebü’l-Hasen Nürüddîn ‘Alî b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1985), 1/127.

Ömer (r.a.) onun hakkında bir medih ifadesi olarak “Fıkıh dolu çoban torbası”¹⁴² demiştir.¹⁴³ Hz. Ali’nin (r.a.) (v. 40/661) ise “Abdullah [b. Mesud’un (r.a.)] talebeleri bu beldenin kandilleridir.” dediği nakledilmiştir.¹⁴⁴ Kûfe’ye geldiği bir seferde Ali (r.a.), İbn Mesud’un (r.a.) talebelerinin ufku kapladığını görmüş ve “Bu belde ilim ve fıkıh ile dolmuş” demiştir.¹⁴⁵ Talebelerinin sayısının 4.000’e ulaştığı nakledilmektedir.¹⁴⁶ Abdullah b. Mesud’un (r.a.), fikhî hususiyetleri ile bilinip şöhret kazanan Kûfe (Irak) ekolünü asıl tesis eden kişi olduğu söylenmektedir.¹⁴⁷ Bizzat İbn Mesud’tan (r.a.) ilim tahsil eden en seçkin talebeleri arasında şu altı zât zikredilmektedir: ‘Alkame b. Kays en-Neha’î (v. 62/682), el-Esved b. Yezîd en-Neha’î (v. 75/694), el-Hâris b. Kays, Ebû Meysere ‘Amr b. Şürahbîl (v. 63/683), ‘Abîde b. ‘Amr es-Selmânî (v. 72/691), Mesrûk b. el-Ecda’ (v. 63/683) (rh.a.)¹⁴⁸ Bazıları Abdullah b. Mesud’un (r.a.) ashabını [:seçkin talebelerini] beş kişi olarak tadat etmiştir. Bunlar; ‘Abîde, ‘Alkame, Mesrûk, [‘Amr b. Şürahbîl] Hemdânî ve Şüreyh [b. el-Hâris el-Kâdî]’dir (v. 80/699 [?]) (rh.a.).¹⁴⁹ Alkame’dan sonra İbrahim en-Neha’î (v. 96/714) ve Hammâd b. Ebû Süleyman (v. 120/738) aracılığıyla bu silsile Ebû Hanîfe’ye (v. 150/767) vasıl olmaktadır. Nitekim daha önce temas edilmişti.

Abdullah b. Mesud’un (r.a.) fikhını oluşturan pek çok etkenden söz edilebilir. Şüphesiz uzun seneler Allah Rasulü’nün (s.a.v.) yanında bulunup ona mülazemet etmesi, bunların başında gelmektedir. Öyle ki; -yukarıda da ifade edildiği üzere- o dönemde Rasulüllah’ın (s.a.v.) hanesine sıklıkla girip çıkmasına binaen kendisini ev ahalisinden zannedenler dahi olmuştur. Günlük yaşam içerisinde yaşanan her bir olayın muhtemel fikhî yansımaları düşünüldüğünde İbn Mesud’un (r.a.) bu hususiyetinin ne anlama geldiği, daha iyi

¹⁴¹ Bu yedi sahabe şunlardır: Ömer (r.a.), Ali (r.a.), İbn Mesud (r.a.), İbn Ömer (r.a.), İbn Abbas (r.a.), Zeyd b. Sâbit (r.a.) ve Âişe (r.a.). Bunların içinde fetvası en ziyade mervî olan ise İbn Abbas’tır (r.a.). Bkz. Zeynüddin Ahmed Zebîdî, *Sahihi Buharî Muhtasarı Tecridi Sarih Tercemesi*, çev. Ahmed Naim, Kâmil Miras (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği, 1948), 1/27; Ayrıca bkz. Kureşî, *el-Cevâhir*, 4/533-534.

¹⁴² Bkz. Ebû Nasr İsmâ’il b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh tâcü’l-luğa ve şihâhu’l-arabiyye*, thk. Ahmed ‘Abdülğafûr ‘Atîâr (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987), “kinf”, 4/1424.

¹⁴³ İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü’l-muşannef*, 6/384; Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebîr*, 9/85; Bazı rivayetlerde ise “fıkıh” kelimesi yerine “ilim” kelimesi geçmektedir. Mesela bkz. Ya’kûb b. İbrâhîm b. Hâbib Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, thk. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî (Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi’l-Ma‘ârifî’n-Nu‘mâniyye, ts.), 133; Ebû Bekr ‘Abdürrezzâk b. Hemmâm eş-Şan’ânî Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, thk. Hâbibürrahmân el-A‘zamî (Beyrut: el-Meclisü’l-İlmî, 1983), 10/13; Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebîr*, 9/349.

¹⁴⁴ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 6/10; Ebû Nuaym el-İşfahânî, *Hilye*, 4/169.

¹⁴⁵ Serâhsî, *el-Mebsût*, 1989, 16/68; Ayrıca bkz. Ebû Hâfş (Ebû Muhammed) Hüsâmüddin Ömer b. ‘Abdil‘azîz el-Buhârî Şadrüşşehîd, *Şerhu Edebi’l-kâdî*, thk. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî-Ebû Bekr Muhammed el-Hâşimî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 30.

¹⁴⁶ Mesela bkz. Serâhsî, *el-Mebsût*, 1989, 16/68; Şadrüşşehîd, *Şerhu Edebi’l-kâdî*, 30; ‘Ubeydullâh b. Mes‘ûd el-Mahbûbî el-Buhârî Şadrüşşeria, *Şerhu’l-Vikâye* (Amman: Müessesetü’l-Verrâk, 2006), 1/65.

¹⁴⁷ Bkz. Cerrahoğlu, “Abdullah b. Mes‘ûd”, 1/117.

¹⁴⁸ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 6/10; Mizzi, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 5/273; Zehebî, *Siyer*, 4/57, 65; Cerrahoğlu, “Abdullah b. Mes‘ûd”, 1/117.

¹⁴⁹ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 6/10-11.

tasavvur olunabilecektir. Öte yandan kendisi Rasulüllah'ın (s.a.v.) yalnız gündelik yaşantısına şahitlik etmiş de değildir. Denilebilir ki; o dönemdeki hemen her önemli hadiseyi bizatihi gözlemlene hatta bu hadiselerle bilfiil müdahil olma imkânı bulmuştur. Savaş, antlaşma, hicret gibi en mühim olaylar bu kabilden olup İbn Mesud'un (r.a.) bu olaylara taalluk eden vahyin nüzûlünü sayısız defa müşahade ettiğini düşünmek, kaçınılmazdır. İbn Mesud'un (r.a.) bu dönemde sadece şahsî gözlemlerine dayalı bir fikhî tasavvur inşa ettiğine kanaat getirmek isabetli olmayacaktır. Nitekim kendi ifadesiyle bizzat Rasulüllah'ın (s.a.v.) ağzından yetmiş sûre öğrenmiştir. Keza kendisi Ashâb-ı Suffe'dendir. Daha Allah Rasulü'nün (s.a.v.) hayatında ilim ve hikmet yönünden yüksek bir mertebeye ulaştığı anlaşılmaktadır. Öyle ki; Rasulüllah (s.a.v.) onun hakkında, bir kısmına İbn Mesud'un (r.a.) hayatını anlattığımız kısımda değindiğimiz, övgü dolu ifadeler sarf etmiştir.

Rasulüllah'ın (s.a.v.) irtihalinden sonra Hz. Osman'ın (r.a.) hilafeti dönemindeki vefatına kadarki süreçte İbn Mesud (r.a.) çeşitli vazifelerde bulunmuş; hayatının bu aşaması da oldukça verimli geçmiştir. Kûfe, onun vasıtasıyla adeta bir ilim merkezi haline gelmiştir. Yukarıda bir nebze dile getirdiğimiz üzere onun huzurunda tefakkuh eden çok sayıda âlimin varlığından söz edilmektedir. Eğitim-öğretim faaliyetlerinin yanı sıra kendisinin kadılık yaptığı bilinmektedir. Yine beytülmalde idari vazifede bulunduğu malumdur. İbn Mesud'un (r.a.) bu görevlerde bulunmasının, farazî bir fıkıh birikiminin ötesinde sahip olduğu ilmin pratiğe dökülmesine imkân tanınması cihetiyle, gerçek bir fakih olmasında etkili olduğu savunulabilir. Bir başka açıdan, kendisinin bu vazifelere getirilmesinin, onun fikhî yönünün sahabe arasında bilinen bir husus olmasından ileri geldiği söylenebilir. İbn Mesud'un (r.a.) fikhî hakkında kelâmı uzatmak mümkündür. Lakin tez içerisinde bir bakıma onun fikhının tezahürleri sayılabilecek rivayetleri işleyeceğimiz için bu kadarıyla iktifa ediyoruz. Şu kadar var ki; İbn Mesud'un (r.a.) yalnız bir fakih değil İslâmî ilimlerin hemen her sahasında muktedir bir âlim olması hasebiyle sair ilmî meziyetlerine de temas etmekte fayda görüyoruz.

Abdullah b. Mesud (r.a.), en çok hadis rivayet eden sahabilerden birisidir. Rivayet ettiği hadislerin toplamı 848¹⁵⁰ ya da 840'tır¹⁵¹. İbn Kesîr (v. 774/1373) onu muksirûndan

¹⁵⁰ 'İzzüddîn 'Abdüllâfî b. 'Abdil'azîz b. Melek (Firişte) İbn Melek, *Mebâriku'l-ezhâr fî şerhi Meşâriki'l-envâr* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1995), 1/54; "Müksirûn" maddesini hazırlayan Ağırman, bu sayının Bakî b. Mahled'in *Müsned*'indeki rivayetlere itibarla elde edildiğini ifade etmiştir. İlginç olan husus, bir sonraki dipnotta belirtildiği üzere, farklı bir sayı veren Zehebî'nin de aynı esere atıf yapmış olmasıdır. Bkz. Cemal Ağırman, "Müksirûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/533.

¹⁵¹ Zehebî'nin verdiği bu rakam, onun ifadesine göre Bakî b. Mahled'in *Müsned*'inde geçen rivayetlerin sayısı olup mükerrerler dahil edilmiştir. Bkz. Zehebî, *Siyer*, 1/462.

okuduğunu nakletmektedir.¹⁵⁹ Siğnâkî (v. 714/1314), İbn Mesud'un (r.a.) kıraatinin Ebû Hanîfe zamanına kadarki şöhretine değinerek ve bunu itibara alarak söz konusu kıraati "meşhur kıraat" şeklinde tabir etmiştir.¹⁶⁰ Konu ile alakalı kelâm ettiği bir diğer mahalde Serahsî, İbn Mesud'un (r.a.) kıraatinin evvela tilavet olunduğunu, Rasulüllah'ın (s.a.v.) hayatında tilavetinin neshedildiğini, bu neshin Allah'ın kalpleri onun kıraatini ezberlemekten çevirmesi ile gerçekleştiğini; ancak İbn Mesud'un (r.a.) kalbinin bundan müstesna kılındığını, zira böylelikle İbn Mesud'un (r.a.) kıraatinin hükmünün muhafaza edilmiş bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁶¹ Abdülazîz el-Buhârî (v. 730/1330) de hemen hemen aynı ifadeleri kullanarak konuya temas etmekte, fakat 'Allah'ın kalpleri çevirmesi' ifadesi yerine 'kalplere unutturması' tabirini tercih etmektedir.¹⁶² Bu açıklamalar bir arada düşünüldüğünde, mensûh bir kıraatin Ebû Hanîfe zamanına kadar bilindiği ve bunun da ötesinde A'meş gibi âlim bir kimse tarafından tilavet edildiği bilgileri kafada soru işaretleri oluşturmaktadır. Fakat herhalde tilavetin neshinden murat, zamanla istisnalar haricinde bu kıraatin tilavetinin insanlar tarafından terk edilmiş olmasıdır. Nitekim neshin, Allah'ın kalpleri İbn Mesud'un (r.a.) kıraatini ezberlemekten çevirmesi/unutturması ile gerçekleştiğinin söylenmesi, maksadın bu olduğunu gösteren bir karine görünümündedir.

el-Muḥîtu'l-burhânî sahibi Burhâneddin el-Buhârî (v. 616/1219), İbn Mesud (r.a.) veya Übey b. Ka'b'ın (r.a.) (v. 33/654 [?]) kıraati gibi 'Mushafü'l-âimme' [:Mushaf-ı Osmânî] haricindekilerden kıraat edenlerin namazı ile alakalı olarak, eimme-i selâseden [:Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed] bunların namazının fasit/bâtıl olacağı şeklinde nakilde bulunduktan sonra bunu izah sadedinde bir miktar kelâm eder.¹⁶³ Ona göre, bununla kasıt, şaz kıraatle yetinen kimsenin namazının fasit olmasıdır. Zira bu durumda namazda Kur'ân okunmuş olmamaktadır. Fakat şaz kıraatin yanı sıra, Mushaf-ı Osmânî'den asgarî ölçüde kıraat ederse namazı geçerlidir.¹⁶⁴ Bu bağlamda İbn Mesud (r.a.) kıraatinin şaz bir kıraat olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁵ Bu noktada İbn Mesud (r.a.) ve Übey b. Ka'b'ın (r.a.) kendi kıraatleri ile namaz kılmaları akla gelmektedir. Burhâneddin el-Buhârî, bu mevzuya da temas

¹⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 3/75; Abdülazîz el-Buhârî, benzer şekilde İbn Mesud'un (r.a.) kıraatinin selef zamanında meşhur olduğunu, hatta mekteplerde bu kıraatin taliminin yapıldığını nakletmektedir. Bkz. 'Alâüddîn 'Abdül'azîz b. Ahmed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr (Keşf-i Pezdevî)* (Dersâadet: Şirket-i Sahafîyye-i Osmâniyye, 1308), 2/294.

¹⁶⁰ Hüsânüddîn el-Hüseyn b. 'Alî el-Buhârî es-Siğnâkî, *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye* (Mekke, 1438), 5/169.

¹⁶¹ Serahsî, *Uşûl*, 2/81.

¹⁶² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/295.

¹⁶³ Bkz. Maḥmûd b. Ahmed b. 'Abdül'azîz Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muḥîtu'l-burhânî* (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, 2004), 2/68-70.

¹⁶⁴ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muḥîtu'l-burhânî*, 2/70.

¹⁶⁵ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muḥîtu'l-burhânî*, 2/70.

ederek her ne kadar kendi zamanı itibarıyla bunların Kur'ân kabul edilmedikleri ve dolayısıyla da bunlarla kıraat etmenin, namazda şart olan kıraat yerine geçmeyeceği ortada olsa da bu iki sahabinin namazlarının geçersiz olmasının düşünölemeyeceğini söylemektedir. Zira bizim açımızdan, mütevatir olarak nakledilme şartı yerine gelmediği için bunlara Kur'ân denilemese de bu sahabeler için kendi Mushaf'larındaki nazmın Kur'ân olduğu kesindir. Bunun gerekçesi, bu sahabelerin kıraatlerini bizzat Rasulöllah'tan (s.a.v.) işitmiş olmalarıdır. Ayrıca Rasulöllah (s.a.v.), mesela İbn Mesud (r.a.) için, daha önce de geçtiği üzere, "Kim Kur'ân'ı indiği gibi taptaze okumak isterse İbn Ömmü 'Abd'in kıraatı üzere okusun" diyerek insanları onun kıraatine teşvik etmiştir. Rasulöllah'ın (s.a.v.) insanları, namazda okunması caiz olmayan bir kıraate yönlendirmesi ise tasavvur olunamaz.¹⁶⁶

Meşhur kıraat âlimi İbnü'l-Cezerî, yaptığı tasniflerden birisinde kıraatleri üçe ayırmış, İbn Mesud'tan (r.a.) nakledilip resm-i Mushaf'a muhalif olan kıraatleri ise "günümüzde şaz kıraat olarak isimlendirilen kıraatler" dediği¹⁶⁷ sahih kıraatlerin ikinci kısmına dahil etmiştir. Bahsi geçen tasnifte mütevatir, sahih ve şaz kıraatler bulunmaktadır. Mütevatir kıraat, Arap diline mutlak manada uygun, Hz. Osman'ın (r.a.) zamanında istinsah edilen Mushaflardan [en az] birisine takdiren de olsa muvafık düşen ve mütevatir olarak nakledilen kıraatlerdir. Sahih kıraatler iki kısım olup ilki, adalet ve zapt şartlarını taşıyan kimseler tarafından nakledilerek sahih bir senede sahip olan, Arap dili ve resm-i Mushaf'a uygunluk arz eden kıraatlere tekaböl etmektedir. İkinci kısım ise İbn Mesud'un (r.a.) mevzubahis kıraatlerinin de dahil edildiği gruptur. Bu kısımda yer alan kıraatler, senedi mezkûr veçhile sahih ve Arap diline münasip olsa da resm-i Mushaf'a muhalefet etmektedir. Ayrıca bir Şâfiî olan İbnü'l-Cezerî'nin ifadesine göre, bu nevi kıraatlerin namaz içerisinde yahut haricinde okunması caiz görülmemektedir.¹⁶⁸

Kıraat ilmine ilişkin meziyetlerinin yanı sıra, Abdullah b. Mesud'un (r.a.) tefsir ilminde de son derece merkezî bir konumda olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim kendisinin Irak tefsir ekolünün kurucusu olduğu kabul edilir.¹⁶⁹ Onun tefsir anlayışını izah sadedinde, güncel tasniflerde İbn Mesud'un (r.a.) Kur'ân âyetlerini Kur'ân, Sünnet, bu ikisine

¹⁶⁶ Bkz. Burhânüddin el-Buḥârî, *el-Muḥîtu'l-burhânî*, 2/69-70.

¹⁶⁷ İbnü'l-Cezerî gençlik döneminde yazdığı *Müncidü'l-mukriîn* adlı eserinde İbn Mesud (r.a.) kıraatinin kendi zamanında şaz kıraat olarak isimlendirilen kıraatlerden olduğunu ifade etmektedir. Ebü'l-Ḥayr Şemsüddin Muḥammed b. Muḥammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in ve mürcidü'l-tâlibin* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 19.

¹⁶⁸ İbnü'l-Cezerî, *Müncid*, 18-19.

¹⁶⁹ Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, 140.

muhalif olmayan İsrâiliyyât ve rey (içtihat) ile tefsir ettiği ifade edilmiştir.¹⁷⁰ Müteşabih âyetler hususunda İbn Mesud'un (r.a.) münasip bir manayla tevile gitme görüşüne sahip olduğu nakledilmektedir.¹⁷¹ Âyetlerin esbâb-ı nüzûlleri hakkında İbn Mesud'tan (r.a.) yapılmış pek çok nakil bulunmaktadır.¹⁷² İbn Mesud'un (r.a.) çoğaltılan Mushaf'ların haricindekilerinin imhâ edilme sürecinde söylediği¹⁷³, esbâb-ı nüzûllere hâkimiyetinin keyfiyetini gösteren şu ifadeleri rivayet edilmektedir: “Kendisinden başka ilah bulunmayan [Allah'a] yemin olsun, Kur'ân'dan nâzil olmuş hiçbir sûre yoktur ki nerede indirildiğini bilmeyeyim, hiçbir âyet yoktur ki kimin hakkında nâzil olduğunu bilmeyeyim. Şayet Allah'ın kitabını benden daha iyi bilip de deveyle yanına varabileceğim¹⁷⁴ birini tanısaydım muhakkak o deveye binerdim.”¹⁷⁵

Hülasa, Abdullah b. Mesud (r.a.), Ashâb-ı Rasulüllah'ın (s.a.v.) kibârından engin bir fakih, Sünnet'e hâkim bir muhaddis, Kur'ân-ı Kerîm'in kıraat vecihlerini bilen ve en güzel surette okuyan bir kurrâ hâfız, Allah kelâmının manasını, esbâb-ı nüzûlünü ve diğer hususiyetlerini idrak etmiş bulunan bir müfessir ve dinin hükümlerini hayatına tatbik noktasında bezl-i cehd eden gerçek bir âlimdi.

1.2 Serahsî

1.2.1 Serahsî'nin Kısa Terceme-i Hâli

Serahsî'nin (rh.a.) tam adı, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Ebû Bekr es-Serahsî'dir.¹⁷⁶ “Şemsü'l-eimme” olarak anılmaktadır.¹⁷⁷ Fürû-ı fıkıhla iştigalinin yanında

¹⁷⁰ Mesela bkz. Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, 146, 147, 149; Ayrıca bkz. Muhammed Ahmed İsevî, *Tefsîru İbn Mes'ûd* (Riyad: Müessesetü'l-Melik Fayşal, 1985), 1/90.

¹⁷¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/207-208; Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, 168.

¹⁷² Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, 170; İbn Mesud'tan (r.a.) nakledilen esbâb-ı nüzûl misalleri için bkz. Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, 170-176; İsevî, *Tefsîru İbn Mes'ûd*, 63-65.

¹⁷³ İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/285.

¹⁷⁴ İbarenin aslı تَبْلَغُ الإِبِلِ şeklindedir. Türk dili içerisindeki kullanımlara uygun olması amacıyla tercümede genel manayı bozmayacak surette tasarrufta bulunulmuştur.

¹⁷⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 9/73; Ayrıca bkz. 'Ukkâşe 'Abdümennân et-Ṭîbî, *'Abdullâh b. Mes'ûd* (Beyrut, 1422), 9.

¹⁷⁶ Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/78; Ebü'l-'Adl Zeynüddîn Kâsım İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazân Yûsuf (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 234; Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'ade ve mişbâhu's-siyade fi mevzû'âtı'l-'ulûm* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, 1968), 2/186; Maḥmûd b. Süleymân el-Hanefî el-Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fuḡahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr* (Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttâb, 690), 143a; Mehmed Münîb Ayıntâbî, *Terceme-i Şerhu's-Siyeri'l-kebîr* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1241), 1/9; Ebü'l-Hasenât Muhammed 'Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Matba'atü's-Sa'ade, 1324), 158; Ömer Rızâ Keḥhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: terâcimi muşannifi'l-kütübî'l-'Arabiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Müşennâ, 1957), 8/267; Muhammed Hamidullah, hazırladığı *DİA* maddesinde, Serahsî'nin isminin Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî olduğunu söylemektedir. Bu görüşünü desteklemek için Serahsî'nin kendi kitaplarının

fıkıh usûlü, kelâm ve münazarada mahir olduğu ifade edilmektedir.¹⁷⁸ Hafızası çok kuvvetlidir. Öyle ki Şâfiî'nin (rh.a.) (v. 204/820) 300 cüz ezberlediği kendisine iletildiğinde, bu miktarın kendi ezberlediğinin zekâtı kadar olduğunu söylemiştir ki bu da 12.000 cüz etmektedir.¹⁷⁹ Kemalpaşazâde (v. 940/1534), Serahsî'yi, tertip ettiği fukahâ tabakaları içerisinde, üçüncü sıradaki “mezhebin sahibinden rivayet bulunmayan meselelerde müçtehit” tabakası içerisinde addetmiştir.¹⁸⁰ Hocaları arasında Şemsü'l-eimme el-Halvânî'nin¹⁸¹ (rh.a.)

dibacelerini, çağdaşı Neseffî'nin naklini, Zehebî ve onu izleyen kaynaklardaki kayıtları şahit gösterir. Fakat zikrettiği kaynakların hemen hepsini incelememiz neticesinde buralarda Serahsî'nin isminin, sondaki Ahmed ziyadesi olmadan Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl şeklinde kaydedildiğini tespit ettik. Bu noktada Hamidullah'ın dayandığı başka kaynak(lar)ın bulunma ihtimali mevcuttur. Fakat kanaatimize göre yukarıda zikrettiğimiz isme yer veren müelliflerin, kitaplardaki Muhammed b. Ebî Sehl ifadesinde babaya değil de dedeye nispetin var olduğu bilgisine ulaşmalarının neticesinde böyle bir tercihe gitmiş olmaları ihtimali daha kuvvetlidir. Nitekim Serahsî'nin *Usûl*'ünün ve *en-Nüket* isimli şerhinin tahkikli neşrini yapan Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, her iki eser içerisinde Serahsî'nin ismi Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl şeklinde zikredilmiş olmasına rağmen bu eserlere yazdığı mukaddimelerde Serahsî'nin ismini, belirttiğimiz surette vermiştir. Muhammed Hamidullah her ne kadar *DİA* maddesinde Serahsî'nin ismini mezkûr veçhile nakletmiş ise de daha evvel kaleme aldığı, “Usûl al-fıqh'ın Tarihi” ismiyle tercüme edilip yayınlanan makalesinde metinde gösterdiğimiz şekilde zikretmiştir. Bkz. Muhammed Hamidullah, “Serahsî, Şemsüleimme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/544; Muhammed Hamidullah, “Usûl al-fıqh'ın Tarihi”, çev. M. Fuad [Muhammed Fuat] Sezgin, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 2/1 (1957 1956), 10; Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/2; Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, 648), 1b; Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 548), 1b; Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 549), 1b; Serahsî, *Uşûl*, 1/4, 9; Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *en-Nüket*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1986), 14, 19-20; Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Şerhu'l-Câmi 'i ş-şagîr*, thk. Ertuğrul Boynukalın (Ankara-İstanbul: TDV Yayınları-İSAM Yayınları, 2021), 1/31; Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Şerhu's-Siyer'i'l-kebîr* (eş-Şeriketü's-Şarkıyye li'l-İ'lânât, 1971), 1/1; Ebû Hafş Necmüddîn Ömer b. Muhammed en-Neseffî, *el-Kand fî zikri 'ulemâi Semerkand* (Tahran: Mir'âtü't-Türâs, 1999), 206; Zehebî, *Siyer*, 18/177; İbn Fazlullah el-Ömerî'nin *Mesâlik*'inin Fuat Sezgin tarafından tıpkıbasım olarak neşredilen nüshasında, Serahsî'nin adının Hasan b. Ahmed şeklinde kaydedilmesi, Muhammed Hamidullah'ın da işaret ettiği üzere müstensih hatası olmalıdır. Bkz. Şihâbüddîn Ahmed b. Yahyâ İbn Fazlullâh el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr fî memâlikü'l-emşâr = Routes toward insight into the capital empires* (Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1989), 6/65; Hamidullah, “Serahsî, Şemsüleimme”, 36/544.

¹⁷⁷ Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/78; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 234; Taşkoprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/186; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 158.

¹⁷⁸ Bkz. İbn Fazlullâh el-Ömerî, *Mesâlik*, 6/65; Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/78; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 234; Taşkoprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/186; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 158.

¹⁷⁹ İbn Fazlullâh el-Ömerî, *Mesâlik*, 6/66; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 234; Taşkoprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/186; Mahmûd b. Süleymân el-Hanefî el-Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr* (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017), 2/253; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 159.

¹⁸⁰ Ahmed b. Süleyman İbn Kemâl, *Risâle fî duhûli veledi'l-bint fî'l-mevkûfi 'alâ evlâdi'l-evlâd* (Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 1049), 51a; Kemalpaşazâde'nin Serahsî'nin de (rh.a.) içinde bulunduğunu düşündüğü zümreyi ifade eden bu tabiri, “meselede/mesâilde müçtehit” şeklinde kısaltılarak kullanılmaya başlamıştır. Bu kullanımın örnekleri için bkz. Ayıntâbî, *Terceme-i Şerhu's-Siyer'i'l-kebîr*, 1/9; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 158; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 1/456; Ahmet İnanır, “İbn Kemal'in Tabakâtü'l-Fukahâsı ve Değerlendirilmesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2012), 76; Kemalpaşazâde'nin taksimine yönelik eleştiriler ve bunlar hakkında yapılmış bir değerlendirme için bkz. Osman Bayder, “Kemalpaşazâde'nin Tabakâtü'l-Fukahâ'sına Yönelik Eleştiriler Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kemalpaşazâde: Felsefe-Din-Edebiyat Araştırmaları*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 2/66-71.

¹⁸¹ Halvânî şeklinde okunduğuna dair bkz. Kureşî, *el-Cevâhir*, 2/430; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 189; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hulvânî* şeklinde okuyanların da bulunmasıyla birlikte doğrusunun bu zâtın babasının helva

adı öne çıkmakta; kendisine mülâzemet edip, tefakkuhunun¹⁸² onun yanında gerçekleştiği ve nihayetinde kendisinden icazet aldığı kaynaklarda ifade edilmektedir.¹⁸³ *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr* adlı eserinin mukaddimesinde tasrih ettiği üzere Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn es-Suğdî¹⁸⁴ (v. 461/1068) ve Ebû Hafs Ömer b. Mansûr [el-Buhârî] el-Bezzâz'dan¹⁸⁵ (v. 460'tan sonra) (rh.a.) ders görmüştür.¹⁸⁶ Kefevî'nin (v. 990/1582) İtkânî'den (v. 758/1357) yaptığı nakle göre Serahsî'nin ilmî silsilesi şu şekildedir: İmam Abdülazîz b. Ahmed el-Halvânî (v. 452/1060[?]) - Ebû Ali en-Nesefî¹⁸⁷ (v. 424/1033) - İmam Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî [el-Kemârî]¹⁸⁸ (v. 381/991) - Abdullah b. [Muhammed b.] Ya'kûb es-Sebezmûnî/Sübezmûnî¹⁸⁹ (v. 340/952) - Ebû Abdillâh b. Ebû Hafs el-Kebîr¹⁹⁰ (v. 264/878) - Ebû Hafs el-Kebîr¹⁹¹ (v. 217/832) - Muhammed b. Hasan (v. 189/805) - Ebû Hanîfe (v.

satmakla meşgul olmasına nazaran Halvâî olduğunu dile getirmiştir. Bkz. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 1/456; Halvânî ve Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eserleri üzerinde çalışan Yusuf Ufakca bu husus hakkında Ömer Nasuhi Bilmen'e hatalı bir nispet yaparak onun Halvâî şeklindeki okuyuşu tercih ettiğini gözden kaçırmıştır. Bkz. Yusuf Ufakca, *Halvani ve Serahsi'nin el-Mebsut Adlı Eserlerinin Nikah Bölümlerinin Mukayyesesi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 3; Halvânî hakkında daha fazla bilgi için bkz. Kamil Şahin, “Halvânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

¹⁸² Tefakkuh/Tafakkuh (التفقه) kavramı ve fıkıh kavramı ile ilişkisi hakkında detaylı bilgi edinmek için bkz. Kemal Yıldız, “Fıkıh İlmi ve Tafakkuh Yolu”, *İslâm Düşüncesi Kılavuzu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 293-316; Kemal Yıldız, “Din Adına Konuşmanın Fıkıh-Tefakkuh Açısından Değerlendirilmesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (2005), 164-176.

¹⁸³ Bkz. İbn Fazlullâh el-Ömerî, *Mesâlik*, 6/65; Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/78; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 234; Kefevî, *Ketâib* (Reisülküttab, 690), 143a; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 158.

¹⁸⁴ Hakkında daha geniş bilgi için bkz. Selahaddin Abdülatif en-Nahî, “Suğdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

¹⁸⁵ Kullandığımız *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr* nüshasında bu zâtın lakabı “el-Bezzâr” şeklinde gelmiştir. Nitekim elimizdeki *el-Cevâhiru'l-mudiyye*'nin muhakkiki de bu noktadan hareketle mezkûr eserde adı geçen âlimin lakabını böylece zikretmiştir. Fakat Muhammed Hamidullah'ın da tercih ettiği şekliyle “el-Bezzâz” olarak okunması daha isabetli gözükmemektedir. Zira elimizde bulunan pek çok eserde bu âlimin ismi geçmekte ve buralarda ibarenin “el-Bezzâz” suretinde resmedildiği görülmektedir. *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr* baskısında ise yanlış nüsha tercihi yahut yararlanılan nüshaya ait müstensih hatasından kaynaklı bir durum söz konusu olabilir. Bkz. Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, 5; Zehebî, *Siyer*, 18/148; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 3/234; Ebû's-Şafâ Şalâhüddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg eş-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arna'ût-Türkî Muştafâ (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000), 18/198; Kureşî, *el-Cevâhir*, 1/74 (3 nolu dipnot); Hamîdullah, “Serahsî, Şemsüleimme”, 36/544.

¹⁸⁶ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, 5; Hamîdullah, “Serahsî, Şemsüleimme”, 36/544.

¹⁸⁷ Bilgi için bkz. Kureşî, *el-Cevâhir*, 2/109-110; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 47-48; Huzeyfe Çeker, “Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri (Ebû Hanîfe'den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar)”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 185-186.

¹⁸⁸ Hakkında geniş bilgi için bkz. Adnan Hoyladı, “Muhammed b. Fadl el-Kemârî ve Buhara Hanefî Geleneğindeki Yeri”, *Tetkik* 2 (2022), 381-405; Ayrıca bkz. Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/300-302; Çeker, “Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri (Ebû Hanîfe'den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar)”, 184.

¹⁸⁹ Geniş bilgi için bkz. Kureşî, *el-Cevâhir*, 2/344-345; Ayrıca bkz. Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 41; Çeker, “Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri (Ebû Hanîfe'den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar)”, 183.

¹⁹⁰ Ebû Hafs es-Sağîr olarak da bilinir. Bu vb. malumat için bkz. Zehebî, *Siyer*, 10/159; Kureşî, *el-Cevâhir*, 4/62; Çeker, “Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri (Ebû Hanîfe'den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar)”, 182.

¹⁹¹ Kısa biyografisi ve bazı görüşleri için bkz. Murteza Bedir, “Ebû Hafs el-Kebîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020).

150/767) (rh.a.)¹⁹² Kendisinden fıkıh tahsil edenler arasında Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim el-Ḥaşîrî¹⁹³ (v. 500/1107), Ebû ‘Amr Osman b. Ali b. Muhammed el-Bîkendî¹⁹⁴ (v. 552/1157), Hidâye sahibi Mergînânî’nin anne tarafından dedesi olan Ebû Hafş Ömer b. Ḥabîb¹⁹⁵, Burhânü’l-eimme Abdülazîz b. Ömer b. Mâze¹⁹⁶ (v. 536/1141), Mahmud b. Abdülazîz el-Ûzcendî (Özcendî)¹⁹⁷, Rukneddîn Mesud b. Hasan b. Hüseyin el-Küşânî¹⁹⁸ (v. 520/1126) (rh.a.) bulunmaktadır.¹⁹⁹

Serahsî, Serahs şehrinde yahut Serahs yakınlarında doğmuştur.²⁰⁰ Serahs, tarihî Horasan bölgesinin bir parçası olup günümüzde Türkmenistan sınırları içerisinde.²⁰¹ Serahsî’nin doğum yılı olarak hicrî 400 senesi zikredilmektedir.²⁰² Eserlerinde pek çok defa Türklerden bahsetmesi ve yaşadığı coğrafya göz önüne alındığında Türk olması kuvvetle muhtemeldir. Buna karşın kitaplarının tamamını Arapça kaleme almıştır.²⁰³ Serahsî, ilk çocukluk yılları müstesna tutulursa, hayatını Mâverâünnehir ve Fergana bölgesinde geçirmiştir.²⁰⁴ Bu coğrafyanın o döneme ait siyasi tarihi incelendiğinde Serahsî’nin Karahanlılar devrinde yaşadığı, devletin ikiye ayrılma zamanlarına şahitlik ettiği, Selçukluların hâkimiyetinde geçen günleri tecrübe ettiği görülecektir.²⁰⁵

¹⁹² Bkz. Kefevî, *Ketâib* (Reisülkütâb, 690), 143a; Hamîdullah, “Serahsî, Şemsüleimme”, 36/544; Ayıntâbî de Serahsî’nin *Şerhu’s-Siyeri’l-Kebîr*’ine yaptığı tercüme çalışmasının mukaddimesinde aynı listeyi zikretmiştir. Bkz. Ayıntâbî, *Terceme-i Şerhu’s-Siyeri’l-kebîr*, 1/9.

¹⁹³ Hakkında bilgi için bkz. Shaker Jabari, *Muhammed b. İbrahim el-Hasiri’nin el-Havi fi’l-Fetava Adlı Eserinin Muamelat Bölümünün Tahkik ve Tahlili* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 36-38; Saffet Köse, “Hasîrî, Muhammed b. İbrâhim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

¹⁹⁴ Geniş bilgi için bkz. Kureşî, *el-Cevâhir*, 2/520-521.

¹⁹⁵ Bilgi için bkz. Kureşî, *el-Cevâhir*, 2/643-645.

¹⁹⁶ Hakkında bilgi edinmek için bkz. Kureşî, *el-Cevâhir*, 2/437; Çeker, “Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri (Ebû Hanîfe’den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar)”, 192-193; Ali Öngül, “Burhan Ailesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992).

¹⁹⁷ Bilgi için bkz. Osman Aydın, “Özkent Şehri, Türkler’in İslâmlaşması ve İslâm Kültür ve Medeniyetinin Gelişmesinde Rolü”, *İSTEM: İslâm, San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikisi Dergisi* 13/25 (2015), 140; Çeker, “Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri (Ebû Hanîfe’den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar)”, 192.

¹⁹⁸ Hakkında bilgi için bkz. Kureşî, *el-Cevâhir*, 2/168.

¹⁹⁹ Bkz. Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/81; Ayıntâbî, *Terceme-i Şerhu’s-Siyeri’l-kebîr*, 1/9; Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye*, 158.

²⁰⁰ Hamîdullah, “Serahsî, Şemsüleimme”, 36/544.

²⁰¹ Yüksel Sayan, “Serahs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/539.

²⁰² Ebû’l-Hasenât Muhammed ‘Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *Şerhu’l-Hidâye (Mergînânî, el-Hidâye içinde)*, thk. Na’ım Eşref Nûr Ahmed (Karaçi: İdâretü’l-Kur’ân ve’l-‘Ulûmî’l-İslâmiyye, 1417), 1/37.

²⁰³ Bkz. Hamîdullah, “Serahsî, Şemsüleimme”, 36/544.

²⁰⁴ Osman Aydın, “İmam Serahsî’nin İçinde Yaşadığı Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı”, *Diyanet İlmî Dergi* 49/2 (2013), 9.

²⁰⁵ Bkz. Aydın, “İmam Serahsî’nin İçinde Yaşadığı Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı”, 12-14.

Babasıyla birlikte ticaret maksadıyla 410 senesinde Abbasîlerin o zamanki başkenti olan²⁰⁶ Bağdat'a gelmiştir.²⁰⁷ Bilahare Buhara'da Halvânî'nin yanında tahsile başlamış ve zamanla büyük şöhret sahibi olup hocası Halvânî'nin hem makamını hem lakabını [Şemsü'l-eimme] almıştır.²⁰⁸ Halvânî'nin haricinde yukarıda bir kısmını ismen zikrettiğimiz pek çok âlimden de ilim tahsil etmiştir. Muhitinin hakanına verdiği bir nasihatten dolayı²⁰⁹ Özkent'te kuyuya²¹⁰ hapsedilmiştir.²¹¹ Kendisini hapsedtiren idarecinin kim olduğu hakkında farklı görüşler bulunsa da²¹² büyük ihtimalle Batı Karahanlı hükümdarı Şemsülmülk II. Nasr (460-473/1067-1080) bu emri vermiştir.²¹³ Serahsî'nin, *Mebûsû'tu*, Özkent'te kuyuda mahpus bulunduğu sırada kitaplara müracaat etmeksizin dikte ederek/implâ yoluyla telif ettiği meşhurdur.²¹⁴ Yine *Usûl*'ünü ve *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr* adlı eserini kuyuda hapsedilmiş durumdayken dikte etmiştir.²¹⁵ *Nüketü Ziyâdâtî'z-Ziyâdât* isimli eserini de kuyudayken implâ ettiği nakledilmektedir.²¹⁶ Rivayet edildiğine göre, bulunduğu zor koşullar altında kendisi kuyudan dikte ediyor, yukarıda duran talebeleri de onun dikte ettiği şeyleri yazıya geçiriyorlardı.²¹⁷

Kaynaklarda Serahsî'nin fıkıh usûlüne dair kitabını ve *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr* adlı eserini implâ ettirdiğinden bahsedildikten sonra, Serahsî'nin serbest bırakılmasının “Şürût” bahsine gelindiği vakitlere denk düştüğü; akabinde Serahsî'nin Fergana'ya intikal ettiği (ki bu esnada Serahsî'nin ahir ömründe olduğu belirtilmektedir²¹⁸), burada “Emîr Hasan” olarak

²⁰⁶ Muhammed Hamidullah, “Serahsî'nin Devletler Umumi Hukukundaki Hissesi”, 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukucusu Şemsu'l-Eimme es-Serahsi Armağanı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1965), 16.

²⁰⁷ Leknevî, *Şerhu'l-Hidâye*, 1/37.

²⁰⁸ Hamidullah, “Serahsî'nin Devletler Umumi Hukukundaki Hissesi”, 16; Abdullah Yıldız, *Büyük Türk-İslam Hukuk Bilgini İmam Serahsî'nin Hayatı ve Sünnet Anlayışı* (Şanlıurfa, 2001), 11.

²⁰⁹ Osman Aydın, Serahsî'nin hangi gerekçeyle hapsedildiğine dair görüşleri topluca vermiştir. Bkz. Aydın, “İmam Serahsî'nin İçinde Yaşadığı Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı”, 18-20.

²¹⁰ Zeki Velidi Togan, o zamanki göçebelerin hapisanelerinin genişçe kuyular olduğunu aktarmaktadır. Bkz. Zeki Velidi Togan, *Karahanlılar (840-1212): 1966-1967 Ders Notları*, ts., 71; Aydın, “İmam Serahsî'nin İçinde Yaşadığı Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı”, 22.

²¹¹ Bkz. Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/78; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 158; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 1/456; Muhammed Hayruddîn b. Maḥmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, 2002), 5/315.

²¹² Muhammed Hamidullah bunların birkaçını zikretmektedir. Bkz. Hamîdullah, “Serahsî, Şemsüleimme”, 36/545.

²¹³ Hamîdullah, “Serahsî, Şemsüleimme”, 36/545; Yıldız, *Büyük Türk-İslam Hukuk Bilgini İmam Serahsî'nin Hayatı ve Sünnet Anlayışı*, 19; Aydın, “İmam Serahsî'nin İçinde Yaşadığı Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı”, 21, 24.

²¹⁴ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 234; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 159; Ayrıca bkz. İbn Fazlullâh el-Ömerî, *Mesâlik*, 6/65; Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/78; Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/315.

²¹⁵ Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/186; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 159.

²¹⁶ Bkz. Hacı Halife Mustafa Çelebi, *Keşf-el-zunun*, thk. Şerefettin Yaltkaya-Rifat Bilge (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 2/963.

²¹⁷ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 235; Kefevî, *Ketâib*, 2/253; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 158.

²¹⁸ Bkz. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 235.

ifade edilen kişinin kendisine ikramda bulunduğu ve talebelerinin yine Serahsî'ye ulaşır eserini tamamladığı²¹⁹ şeklinde bir anlatım yapıldığı görülmektedir.²²⁰ Muhammed Hamidullah “Şürût” bahsine geline eserini *Şerhu's-Siyerü'l-kebîr* olduğunu tespit etmiştir.²²¹ Zeki Velidi Togan ise “Emir Hasan” olarak aktarılan şahsı, Fergana valisi olarak tavsif etmiş ve bu zâtın Serahsî'yi hapisten çıkaran kişi olduğunu beyan etmiştir.²²² Hamidullah, tabakat kitaplarında aktarılan bilgilerden ve Serahsî'nin eserlerinin çeşitli yazmalarında bulunan ifadelerden istifade ederek Serahsî'nin hapis hayatının seyrine dair şöyle bir değerlendirme sunmuştur: “Serahsî'nin ilk önce kalenin bir kuyusuna atılmış olması, ardından kendisine ders verme imkânının tanınması, daha sonra da *Uşûl*'ünün önsözünde zikredilen kalenin bir zâviyesine nakledilmesi, arkasından bir üst düzey yetkili[si] olan Emîr Gûn'ün evinde nezaret altında tutulması, sonra kaleye nakledilmesi ve nihayet serbest bırakılması mümkündür.”²²³ Hapis hayatı²²⁴ on seneden uzun sürmüştür.²²⁵ Serahsî'nin hicrî 483 yılında²²⁶, 490 yılı civarında²²⁷ veya 500 yılı dolaylarında²²⁸ vefat ettiğine dair nakiller bulunmaktadır.²²⁹ Yakın

²¹⁹ Kâtib Çelebi, hapisteye imlâsı yarım kalan eseri yanlış zikretmiş olsa da bahse konu olayda ilgili eserin bilahare Fergana'da imlâ yoluyla tamamlandığını söylemektedir. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşf-el-zunun*, 1/112.

²²⁰ Bkz. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 235; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/186; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 159.

²²¹ Bkz. Hamîdullah, “Serahsî, Şemsüleimme”, 36/546; Kâtib Çelebi'nin mezkûr olayda “Şürût” bahsine geline eserini Serahsî'nin *Uşûl*'ü olarak zikretmesi herhalde bir zühul neticesinde olmuştur. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşf-el-zunun*, 1/112.

²²² Bkz. Togan, *Karahanlılar*, 71.

²²³ Hamîdullah, “Serahsî, Şemsüleimme”, 36/546.

²²⁴ Salih Tuğ, İmam Serahsî'nin eserlerinin, ulaşabildiği matbu ve yazma nüshalarında, hapis hayatına ilişkin olup bizzat müellife ait bulunan ifadeleri toplama yönünde bir çalışma yapmış ve bu ifadelerden hareketle Serahsî'nin hapis hayatı hakkında çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur. Bkz. Salih Tuğ, “Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı”, 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukcusu Şemsü'l-Eimme es-Serahsi Armağanı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1965), 43-60.

²²⁵ Konu etrafında derinlemesine tahkikat yapan Muhammed Hamidullah, önceleri hapis döneminin 466-477 yılları arasını kapsadığını söyleyip yekûnun 11 sene tuttuğunu belirtmiştir. Fakat daha sonra hazırladığı *DİA* maddesinde Serahsî'nin toplamda 15 sene civarı hapisteye kaldığını ifade etmiştir. Osman Aydın'ın da işaret ettiği üzere Meksû'ün imlâsına 466/1073 senesinde başlandığı bilinmekte ve Hamidullah'ın tespitine göre hapisten çıkışı için zikredilen 480/1087 senesi veri olarak elimizde durmaktadır. Serahsî'nin *Meksû*'ün imlâsına hapse girer girmez başlamış olma ihtimali bulunduğu gibi aradan bir miktar zaman geçtikten sonra bunun gerçekleştiği düşünülebilir. Muhammed Hamidullah bu seçeneklerden ikincisini tercih etmiş olacak ki hapis hayatının 15 sene kadar devam ettiğini söyleyerek hem iki tarih arasındaki 14 seneye ziyade yapmış hem de yumuşak bir ifade kullanarak bu husustaki muğlaklığa işaret etmiştir. Bkz. Hamidullah, “*Uşûl al-fıqh*'ın Tarihi”, 12; Hamîdullah, “Serahsî, Şemsüleimme”, 36/546; Aydın, “İmam Serahsî'nin İçinde Yaşadığı Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı”, 22, 24.

²²⁶ Kâtib Çelebi, *Keşf-el-zunun*, 1/46, 112, 568, 2/1452, 1628; Ziriklî de bu yılı zikretmiş ve bunun milâdî karşılığı olarak 1090 senesini vermiştir. Bkz. Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/315.

²²⁷ Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/82; Kâtib Çelebi, *Keşf-el-zunun*, 2/963; Ayrıca bkz. Kâtib Çelebi, *Keşf-el-zunun*, 1/561.

²²⁸ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 234; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/186; Kâtib Çelebi, *Keşf-el-zunun*, 2/1079.

²²⁹ Kefevî, son iki rivayete kitabında yer vermektedir. Kefevî, *Ketâib* (Reisülküttab, 690), 143a; Kullandığımız matbu nüshaya itibarla, Leknevî'nin *el-Fevâidü'l-behiyye*'sinde son iki rivayeti nakletmekle birlikte nihâi olarak 438 tarihini verdiği görülmektedir. Bu son tarihin hatalı olduğu aşikârdır. Herhalde müstensih ya da muhakkikin dalgınlığı neticesinde 483 yılı yerine bu yıl kaydedilmiştir. Müellif *Hidaye* üzerine yaptığı şerhin mukaddimesinde ise Serahsî'nin 494 yılının Cemâziyelevvel ayında vefat ettiğini belirtmiş, 483 yılında vefat

denilebilecek bir zamanda keşfedilen mezarı, günümüzde Kırgızistan Özkent (Özgön/Özgen)²³⁰ şehrinde bulunmakta olup²³¹ Türkiye Diyanet Vakfı tarafından inşa ettirilen İmam Serahsi Türbesi 2012 yılı itibarıyla ziyarete açılmıştır.²³²

1.2.2 Serahsî'nin Eserleri ve *el-Mebsût*

Karahanlılar döneminde yetişen fakih ve ortaya çıkan eserlerin sayısına bakıldığında bu devrin ilim tarihi açısından mümbit bir zaman dilimi olduğu söylenebilir. Bu dönemde yetişmiş 300 kadar fakih bulunduğu ve bu fakihlerin, tamamına yakını Hanefî fıkına dair olmak üzere, 350'den fazla eser telif ettiği tespit edilmiştir.²³³ Bahsi geçen fukahânın, daha ziyade Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından İmam Muhammed eş-Şeybânî (rh.a.) (v. 189/805) ve Ebû Yûsuf'un (rh.a.) (v. 182/798) kitapları üzerinde mesai harcadıkları ve bu eserleri baz alan bir edebiyat oluşturdıkları görülmektedir.²³⁴ Serahsî de kaleme aldığı eserler ve yetiştirdiği talebeleri ile bu seçkin zümrenin en öne çıkan şahsiyetlerinden biri olmuştur. Kaleme aldığı ve/veya kendisine isnad edilen eserler şunlardır:

1-Kitâbü'l-Mebsût²³⁵

2-Şerhu's-Siyerü'l-kebîr²³⁶

3-Usûlü'l-fıkh/Kitâb fî usûli'l-fıkh²³⁷

ettiği şeklindeki görüşü kıyl görüşü olarak zikretmiştir. Bkz. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 158-159; Leknevî, *Şerhu'l-Hidâye*, 1/37-38; Ayıntâbî, tarihçilerin bu husus hakkında ihtilaf ettiğini belirtip mezkûr üç tarihi sıralamıştır. Bkz. Ayıntâbî, *Terceme-i Şerhu's-Siyerü'l-kebîr*, 1/11; Muhammed Hamidullah da bu üç yılı zikretmekle birlikte Serahsî'nin 483 yılında vefat ettiği şeklindeki nakli tercih etmiş gözükmektedir. Bkz. Hamîdullah, “Serahsî, Şemsüleimme”, 36/544; Serkîs, bu üç tarihin dışında bir tarih olan 486'yı da zikretmiştir. Bkz. Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkîs, *Mu'cemü'l-matbû'âtü'l-'Arabîyye ve'l-mu'arreb* (Kahire: Matba'atü Serkîs, 1928), 1/1016.

²³⁰ Özkent şehrinin tarihçesi ve tarihî süreç içerisinde hangi isimlerle anıldığına dair bilgi için bkz. Aydın, “Özkent Şehri, Türkler'in İslâmlaşması ve İslâm Kültür ve Medeniyetinin Gelişmesinde Rolü”, 125-145.

²³¹ Mairamkan İsabaeva, “İmam Serahsi'nin Mezarı Neden Özgen'de”, *11. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi* (Celalabat-Kırgızistan, 2013), 47.

²³² <https://tdv.org/tr-TR/proje/imam-serahsi-turbesi/> (Erişim 28 Ağustos 2023).

²³³ Yusuf Ziya Kavakcı, *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Māvarā' al-Nahr İslâm Hukukçuları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, 1976), 305; Adem Yerinde, “Türklerin İslâm Hukukuna Katkıları: Serahsî Örneği”, *Yeni Türkiye* 22/91 (2016), 438.

²³⁴ Yerinde, “Türklerin İslâm Hukukuna Katkıları: Serahsî Örneği”, 438.

²³⁵ Eser hakkında ileride detaylı bilgi verilecektir. Çeşitli matbu nüshalarına dair bilgi almak için bkz. Eyyüp Said Kaya, “el-Mebsût”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/215; Serkîs, *Mu'cem*, 1/1016.

²³⁶ İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin (rh.a.) *es-Siyerü'l-kebîr*'i üzerine yapılmış bir şerh çalışmasıdır. Eserin matbu nüshaları ve üzerinde yapılan çalışmalar için bkz. Hamîdullah, “Serahsî, Şemsüleimme”, 36/547; Şalâhuddîn b. 'Abdillâh el-Müneccid, *Mu'cemü'l-matbû'âtü'l-'Arabîyye ve'l-mu'arreb* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1982), 1/77; Ahmet Yaman, “es-Siyerü'l-Kebîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/328.

4- Şerhu Muhtasari't-Tahâvî²³⁸

5- Nüketü/Şerhu Ziyâdâtî'z-Ziyâdât²³⁹

6- Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr²⁴⁰

7-Sıfatü eşrâti's-sâ'a [ve makâmâtî'l-kıyâme]/Eşrâtu's-sâ'a²⁴¹

8-Şerhu'l-Câmi'i'l-kebîr²⁴²

9-Şerhu Kitâbi'l-kesb²⁴³

²³⁷ Bu üç eserin Serahsî'ye isnadına dair örnekler için bkz. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 235; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/186; Kâtib Çelebi, *Keşf-el-zunun*, 1/112, 2/1014, 1580, 1378; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 158; *Usûlü's-Serahsî* ve baskıları hakkında malumat için bkz. Murteza Bedir, "Usûlü's-Serahsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/222.

²³⁸ İbn Kutluboğa bu eserin bir parçasını gördüğünü söylemektedir. Bkz. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 235; Hamîdullah, "Serahsî, Şemsüleimme", 36/547; Serahsî'ye bu eseri isnad eden diğer bazı kaynaklar için bkz. Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/186; Kâtib Çelebi, *Keşf-el-zunun*, 2/1628; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 159; Fuat Sezgin ve Brockelmann, Tahâvî'nin (rh.a.) kitabını *el-Muhtasar fi'l-fıkḥ* adıyla kaydettikten sonra Serahsî'nin eser üzerine yazdığı şerhten bahsedip bunun kütüphanelerdeki nüsha bilgilerine yer vermiştir. Bkz. Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur : supplement* (Leiden: E. J. Brill, 1937), 1/294; Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (Leiden: E. J. Brill, 1967), 1/441; Fuat Sezgin, *Arap-İslam Bilimleri Tarihi : Almanca Aslın Türkçe Tercümesi* (İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, 2015), 1/503; İbnü'n-Nedîm, Tahâvî'nin *el-Muhtasaru's-sağîr* ve *el-Muhtasaru'l-kebîr* isiminde iki farklı eserinden söz etmektedir. Kureşî ise Tahâvî'nin üzerine çok sayıda şerh yazılan *el-Muhtasar fi'l-fıkḥ* adlı eserini zikrettikten sonra İbnü'n-Nedîm'in değindiği iki esere yer verir. Fakat bunların aynı eserin iki farklı versiyonu mu yoksa öncekinden farklı iki eser mi olduğu çok açık değildir. Bkz. Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rızâ Teceddüd (Tahran, 1971), 260; Kureşî, *el-Cevâhir*, 1/276-277; Ayrıca bkz. Davut İltaş, "Tahâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/387.

²³⁹ İmam Muhammed'in *Ziyâdâtü'z-Ziyâdât*'ının şerhi mahiyetindedir. Eserin Serahsî'ye izafesine misal için bkz. Kâtib Çelebi, *Keşf-el-zunun*, 2/963; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âşâru'l-muşannifin* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1955), 2/76; Eserin basım bilgileri için bkz. Müneccid, *Mu'cem*, 2/81.

²⁴⁰ Şeybânî'nin *el-Câmi'u's-sağîr*'inin şerhidir. Eserin Serahsî'ye nispeti için bkz. Kâtib Çelebi, *Keşf-el-zunun*, 1/561; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/76 Mevcut tek yazma nüshası üzerinden tahkik edilerek yayımlanan eserin künye bilgileri şu şekildedir: Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr, thk. Ertuğrul Boynukalın (Ankara-İstanbul: TDV Yayınları-İSAM Yayınları, 2021).

²⁴¹ Serahsî'ye eserin nispeti için bkz. Kâtib Çelebi, *Keşf-el-zunun*, 2/1079, 1392; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/76; Eserin matbu nüshası hakkında bilgi için bkz. Hamîdullah, "Serahsî, Şemsüleimme", 36/546.

²⁴² İmam Muhammed'in eserinin şerhi mahiyetindeki bu kitabın Serahsî'ye isnadı için bkz. Kâtib Çelebi, *Keşf-el-zunun*, 1/568; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/76; Hamidullah, Serahsî'nin *el-Câmi'u'l-kebîr* şerhinin henüz bulunamadığından bahsetmiş olsa da Fuat Sezgin ve Brockelmann bu şerhin nüshalarını ve kütüphane katalog bilgilerini zikretmiştir. Bkz. Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Leiden: E. J. Brill, 1943), 1/178; Brockelmann, *GAL (supplement)*, 1/289; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, çev. 'Abdülhalîm en-Neccâr vd. (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısrîyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1993), 2/268-269; Sezgin, *GAS*, 1/424; Sezgin, *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*, 1/483; Hamîdullah, "Serahsî, Şemsüleimme", 36/547.

²⁴³ Şeybânî'nin *Kitâbü'l-kesb* olarak bilinen eserinin şerhidir. İşbu şerhin Serahsî'ye aidiyeti için bkz. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 235; Kâtib Çelebi, *Keşf-el-zunun*, 2/1452; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/76; Hamidullah, bu eserin *Mebisût* içerisindeki ilgili baptan farklı bir kitap olmadığını söylemektedir.

10-Şerhu Kitâbi'l-hiyel²⁴⁴

11-Kitâbü'l-hayz²⁴⁵

12-[el-]Emâlî²⁴⁶

13-Şerhu Edebi'l-kâdî²⁴⁷

14-Fevâid²⁴⁸

15-Şerhu'z-Ziyâdât²⁴⁹

16-Muhîtu's-Serahsî/el-Muhît fi'l-fürû'²⁵⁰

Bkz. Hamîdullah, “Serahsî, Şemsüleimme”, 36/547; Aslen İmam Muhammed'in eserinin günümüze, Serahsî'nin şerhi içerisinde ulaştığı tespit edilmiştir. Zikredildiği üzere *Mebisûl*'un içerisinde, mevcut baskılarda bulunmakla birlikte, söz konusu şerh, müstakil olarak da tab edilmiştir. Bu hususta daha geniş bilgi ve eserin müstakil baskıları için bkz. Aydın Taş, *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani'nin Hukuk Anlayışı (Usul Anlayışı)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2003), 53-55.

²⁴⁴ Kâtib Çelebi ve Bağdatlı İsmail Paşa, Serahsî'nin, Hassâf'ın (rh.a.) hiyelle ilgili meşhur kitabı üzerine yazmış olduğu bir şerhten bahsetmektedirler. Muhammed Hamidullah, Serahsî'nin *Şerhu Kitâbi'l-hiyel* adlı bir çalışmasından söz edildiğini belirtip bu eserin aslında *Mebisûl*'un bir bölümü olduğunu öne sürmektedir. Bahsettiği şerhin, hangi “Hiyel” kitabı üzerine yazılmış olduğunu dile getirmese de Hassâf'ın kitabını kastetmediği aşîkârdır. Zira *Mebisûl*, nihayetinde İmam Muhammed'in kitaplarını esas alan bir çalışmadır. Bu noktadan hareketle İmam Muhammed'e ait bulunan bir “Hiyel” kitabına yazılmış bir şerhten bahsettiğini söylemek gerekir ki Serahsî'ye böyle bir isnadın yapıldığına herhangi bir kaynakta rast gelmedik. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşf-el-zunun*, 1/695; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 2/76; Hamîdullah, “Serahsî, Şemsüleimme”, 36/547.

²⁴⁵ Kâtib Çelebi, Serahsî'ye nispet ettiği kitabın ismini yukarıda verdiğimiz şekilde nakletmektedir. Hamidullah'ın eserin ismini *Şerhu Kitâbi'l-hayz* şeklinde zikretmesi, muhtemelen bir dalgınlık neticesinde olmuştur. Kendisi, bu eserin, aslen *Mebisûl*'taki Kitâbü'l-hayz olduğunu dile getirmiştir. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşf-el-zunun*, 2/1414; Hamîdullah, “Serahsî, Şemsüleimme”, 36/547.

²⁴⁶ Muhammed Hamidullah'ın, hazırladığı *DİA* maddesinde bu eserden söz etmediği görülmektedir. Eserin Serahsî'ye izafesi için bkz. Kâtib Çelebi, *Keşf-el-zunun*, 1/164; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 2/76.

²⁴⁷ Kâtib Çelebi, Serahsî'nin, Hassâf'ın *Edebü'l-kâdî*'si üzerine bir şerh yazdığını naklederken, Bağdatlı İsmail Paşa, şerh edilen eserin Ebü Yûsuf'un kitabı olduğunu belirtmektedir. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşf-el-zunun*, 1/46; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 2/76; Kâtib Çelebi, Zâhid Kevserî gibi âlimler, *Edebü'l-kâdî* isimli bir eserin Ebü Yûsuf'a nispetini nakletmişler, Fuat Sezgin de bu kitabın bir adet yazma nüshasını keşfetmiştir. Fakat Fuat Sezgin'in keşfettiği nüshayı inceleyen Mahmûd Matlûb, bu nüshanın Ebü Yûsuf'un *Edebü'l-kâdî*'si olarak kaydedilmiş olmasına karşın, aslen müteahhir döneme ait olduğunu tespit etmiştir. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşf-el-zunun*, 1/46; Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Hüsni't-tekâdî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî* (Mısır: Dâru'l-Envâr, 1948), 34; Sezgin, *GAS*, 1/421; Sezgin, *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*, 1/479; Mahmûd Matlûb, *Ebü Yûsuf: hayâtühü ve ârâühü'l-fıkhiyye* (Bağdat: Câmîatü Bağdâd, 1972), 100; Salim Ögüt, “Ebü Yûsuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/264.

²⁴⁸ Eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı ile alakalı bir bilgiye rastlanamamıştır. Kâtib Çelebi, bu kitabı Serahsî ve hocası Halvânî'ye birlikte izafe etmiş gözükmektedir. Muhammed Hamidullah, eserin, Halvânî'nin Serahsî tarafından tertip ve tanzim edilmiş bir imlâsı olma ihtimalinden söz etmektedir. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşf-el-zunun*, 2/1295, 1298; Hamîdullah, “Serahsî, Şemsüleimme”, 36/547.

²⁴⁹ Murteza Bedir, Serahsî'nin, İmam Muhammed'in *Ziyâdâtü'z-Ziyâdât*'ının haricinde *ez-Ziyâdât*'ı üzerine de bir şerh yazdığından söz etmektedir. Bu şerhin gelenekte bilindiğini ve fakat günümüze ulaşmamış gözüktüğünü ifade eden Bedir, Serahsî'nin *Mebisûl*'ta, *Şerhu'z-Ziyâdât* isimli eserine müteaddit defalar atıfta bulunduğunu tespit etmiştir. Yine Ertuğrul Boynukalın, bu isimde bir kitabı, Serahsî'nin eserleri içerisinde tatad etmiştir. Ayrıca Serahsî'ye ait bulunan *Mebisûl* ve *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr* içerisinde söz konusu esere yapılan atıfların yerlerine işaret etmiştir. Bkz. Murteza Bedir, “ez-Ziyâdât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/483; Serahsî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, 16-17.

Serahsî'nin telifâtı içerisinde zâhiru'r-rivâye üzerine yapılan çalışmaların ağırlıkta olduğu görülmektedir. Bunlar içerisinde en öne çıkanı hiç şüphesiz *el-Mebsût*'tur.²⁵¹ Bu eserin sahip olduğu şöhreti idrak etmek adına, mutlak olarak *el-Mebsût* denildiğinde Serahsî'nin *Mebsût*'unun kastediliyor olması²⁵² iyi bir misal olacaktır. *Mebsût*'un, Hâkim eş-Şehîd'in (rh.a.) (v. 334/945) *el-Kâfî* isimli²⁵³ kitabı üzerine yapılmış bir şerh çalışması olduğu ifade edilmektedir.²⁵⁴ Lakin *Mebsût*, ibare açıklama üzerine şekillenen klasik şerh mantığında yazılmamıştır. Söz gelimi Serahsî'nin, *el-Kâfî*'de bulunan bazı hükümlere *Mebsût* içerisinde yer vermediği müşahede edilmektedir. Bazen de eserine aldığı hükmü izah etmeden nakletmekle yetinmiştir.²⁵⁵ *Mebsût*'un *el-Kâfî*'ye dayanan bir eser olduğu tasrih edilmekle birlikte Serahsî'nin, kitabında, *el-Kâfî*'de işlenmeyen eserlere de yer verdiği görülmektedir. İmam Muhammed'in *Kitâbü'r-Radâ'* ve *Kitâbü'l-Kesb*'i bu kabildendir.²⁵⁶ Bu noktada Serahsî'nin, 'İmam Muhammed'in tasnif ettiği kitaplar' için dikte ederek bir şerh yazdığını (:imlâ) şeklindeki ifadesi²⁵⁷ daha bir anlam kazanmaktadır.²⁵⁸

²⁵⁰ Kâtib Çelebi, Şemsüleimme Serahsî'ye ait olduğunu söylediği "Muhîtu's-Serahsî" isimli bir eserden bahsetmektedir. Bağdatlı İsmail Paşa da Serahsî'ye "el-Muhîtu fi'l-fürû" isimli 10 mücelledden müteşekkil bir kitap isnad etmektedir. Kâtib Çelebi'nin eseri isnad ettiği "Serahsî'nin isim ve nesep bilgileri *Mebsût* sahibi Serahsî'ye uygundur. Fakat vefat tarihi olarak 438 senesini zikretmiştir. Bu tarih meşhur olan tarihlere aykırı olsa da daha önce değindiğimiz üzere Leknevî'nin *el-Fevâidü'l-behiyye*'sinde geçmektedir. Kâtib Çelebi de eserin 10 mücelled halinde bulunduğunu ifade eder. Üstelik Radıyyüddin es-Serahsî'nin *el-Muhîtu'r-Radavî* diye bilinen eserini de bu eserden az yukarıda ayrı bir paragrafta zikretmiştir. Fakat *Muhîtu's-Serahsî* hakkında verdiği bilgiler, bundan sonra Radıyyüddin Serahsî'nin *el-Muhîtu'r-Radavî*'si ile paralellik göstermeye başlar. Zira Kâtib Çelebi, bu esere "er-Radavî" denildiğini nakletmektedir. Serahsî'nin kitabı tasnif ettikten sonra ihtisar ettiğini söyler ki bu da Radıyyüddin es-Serahsî'nin *Muhîtu*'i üzerinde yaptığı bir işlemdir. Ayrıca daha erken dönemde yazılmış biyo/bibliyografik eserlerde tespit edebildiğimiz kadarıyla Şemsüleimme es-Serahsî'nin böyle bir eserinden söz edilmemektedir. Konuyu gündeme getiren Şükrü Özen de bu isnadın hatalı olduğunu ifade etmektedir. Kitabın, kimi kütüphane kataloglarında Şemsüleimme es-Serahsî'ye nispet edilerek kaydedilmesi de onun Serahsî nisbesiyle şöhret bulmasıyla alakadar olmalıdır. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşf-el-zunun*, 2/1620; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/76; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 159; Şükrü Özen, "Serahsî, Radıyyüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/542.

²⁵¹ Nitekim literatürde Serahsî, "Mebsût sahibi" olarak nitelenmektedir. Mesela bkz. Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/78; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 234; Ziriklî de Serahsî'nin kitapları içerisinde en çok şöhret bulanın *el-Mebsût* olduğunu belirtmektedir. Bkz. Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/315.

²⁵² Muhammed Emîn b. Ömer b. 'Abdil'azîz İbn 'Âbidîn, *Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftî* (Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 1430), 28.

²⁵³ Hâkim eş-Şehîd'in söz konusu eseri, literatürde "el-Muhtasarü'l-Kâfî" olarak anıldığı gibi yalnız "el-Muhtasar" şeklinde de ifade edilmektedir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/3-4; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 273.

²⁵⁴ Kefevî, *Ketâib*, 2/48, 255, 3/362; Kâtib Çelebi, *Keşf-el-zunun*, 2/1378.

²⁵⁵ Kaya, "el-Mebsût", 28/215.

²⁵⁶ Kaya, "el-Mebsût", 28/215.

²⁵⁷ Bkz. Serahsî, *Uşûl*, 1/10.

²⁵⁸ Serahsî, İmam Muhammed'in kitapları için dikte ettirdiği malzemeyi شرح olarak ifade etmiştir. Bunun yerine شرح benzeri bir kelime kullanmamıştır. Bu itibarla, tek bir eserden bahsettiği kanaati hasıl olmaktadır. İmam Muhammed'in eserleri üzerine kaleme aldığı diğer çalışmaların münferit eserler üzerinde yapılmış çalışmalar olduğu göz önüne alındığında Serahsî'nin burada *Mebsût*'undan bahsediyor olma ihtimali güç kazanmaktadır. Nitekim bu kanaatte olan araştırmacılar bulunmaktadır. Mesela bkz. Bedir, "Usûlü's-Serahsî", 42/221; Kaya, "el-Mebsût", 28/214; Serahsî'nin *Mebsût*'unda yalnız *el-Kâfî*'yi şerh etmeyip işbu eserin İmam Muhammed'in

Müellifi, *el-Kâfi*'yi İmam Muhammed'in geniş [:mebsût] kitapları²⁵⁹ ile Cevâmi'²⁶⁰ diye tabir ettiği eserlerindeki manaları ihtisar ederek ve tekrarları hazfederek telif ettiğini söylemektedir.²⁶¹ Bu ifadelerle kastın ne olduğu çok açık olmamakla birlikte, *Mebisû*'a esas teşkil eden *el-Kâfi*'nin, genellikle İmam Muhammed'in zâhiru'r-rivâye denilen eserlerinde serdettiği kelâmını cemedan bir çalışma olduğu dile getirilmektedir.²⁶² *el-Kâfi*'nin zâhiru'r-rivâye eserlerini esas alan bir yapıt olduğu umûmen ifade edilmekte ise de bunlara münhasır olmadığını öne sürenler de bulunmaktadır. Bu noktada *el-Kâfi* içerisinde işlenmesine karşılık, bu görüş sahiplerince zâhiru'r-rivâye koleksiyonuna dahil olmadığı düşünülen şu kitapların

kitaplarını da şerh eder mahiyette kaleme alındığı şeklindeki benzer bir değerlendirme için bkz. Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Mebisut*, ed. Mustafa Cevat Akşit (İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008), XVIII.

²⁵⁹ Murteza Bedir, Hâkim eş-Şehîd'in, "Şeybânî'nin mebsût (geniş) kitapları" ifadesiyle günümüzde *el-Asl* olarak bilinen eserin bölümlerini kastettiğini öne sürmektedir. Bu yargısını, *el-Asl*'in bölümlerinin "Kitâb" başlığını taşıdığı ve erken dönem bir bibliyografi eseri olan İbn Nedîm'in (v.385/995) *el-Fihrist*'inde bu bölümlerin müstakil kitaplar olarak kaydedildiği bilgisiyle desteklemektedir. Osman Bayder, *el-Kâfi*'deki ilgili metni "İmam Muhammed'e ait el-Mebisût adlı eser" olarak çevirmiştir. Halbuki konuyu ele aldığı makalesinde yararlandığı Hacı Beşir Ağa 288 nolu nüshada geçen ifade *كتبه المبسوط* şeklindedir. Murteza Bedir'in kullandığı nüshalardan birisi olan Molla Çelebi 68 nolu nüshada da ibare bu surette yazılmış olup Bedir'in çevirisi bu nüshaya uygun düşmektedir. Anlaşılan o ki burada Bayder'in bir yanlış okuması ve buna bağlı hatalı çevirisi vaki olmuştur. Bkz. Ebû'l-Fazl Muhammed b. Muhammed el-Mervezî Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, 288), 1b; Ebû'l-Fazl Muhammed b. Muhammed el-Mervezî Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi* (Süleymaniye Kütüphanesi, Molla Çelebi, 68), 1b; Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu : Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 49-50; Osman Bayder, "Hâkim eş-Şehîd'in 'el-Kâfi' Adlı Eserindeki Faaliyeti Üzerine", *Bilimname: Düşünce Platformu* 2/29 (2015), 249.

²⁶⁰ Bu ifadenin hemen hemen aynısını Kâtib Çelebi de *el-Kâfi*'yi tanıtırken kullanmıştır. Fakat bununla hangi kitapların kastedildiğini orada belirtmemiştir. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşf-el-zunun*, 2/1378; Murteza Bedir, ifadenin çoğul olmasına karşılık Şeybânî'nin *el-Câmi*' isimli iki eseri olduğuna binaen bu ifadeyle söz konusu iki kitabının yanı sıra *Siyer* isimli iki eseri ve *ez-Ziyâdât*'in kastedilmiş olma ihtimalini dillendirir. Fakat bu ihtimali tahkik etmemiş olduğuna binaen işbu ihtimalin değerlendirilmesini *el-Kâfi* üzerinde yapılacak çalışmalara havale etmiştir. Bkz. Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 50; Bayder, *el-Cevâmi*' ifadesiyle *el-Câmiu's-sağîr* ve *el-Câmiu'l-kebîr*'in kastedildiğini düşünmektedir. Bkz. Bayder, "Hâkim eş-Şehîd'in 'el-Kâfi' Adlı Eserindeki Faaliyeti Üzerine", 249; Eyyüp Said Kaya ve Orhan Ençakar da bu tefsiri kabul etmiş gözükmektedir. Bkz. Eyyüp Said Kaya, "Zâhiru'r-Rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/101; Orhan Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 39.

²⁶¹ Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi* (Hacı Beşir Ağa, 288), 1b; Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi* (Molla Çelebi, 68), 1b.

²⁶² İbn 'Âbidîn bunu İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr*'i ve başka eserlerden naklederek zikretmektedir. Bkz. İbn 'Âbidîn, *Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftî*, 27; Hâkim eş-Şehîd'in metin içerisinde nakledilen ifadeleri, kaynaklarda yer alan bu bilgiyi doğrular gibidir. Okan Kadir Yılmaz, *el-Kâfi*'nin *el-Asl*'in muhtasarı olduğunu söyleyip bunun aynı zamanda modern dönemdeki bazı araştırmacıların görüşü olduğunu belirtmiştir. Bu araştırmacıların kimler olduğunu ilgili yerde zikretmediği gibi eserin mevcut *el-Asl* nüshaları içerisinde günümüze ulaştığı şeklindeki iddiası için gösterdiği kaynak da hatalıdır. Aslen belirtilen kaynağın ilgili kısmında, *es-Siyeru's-sağîr* olduğu düşünülen bölüm bulunmakta olup bu durum, yazarın burada farklı bir mesele hakkında dipnot vermek istediği izlenimini uyandırmaktadır. Nitekim devamında anlatılanlar da *el-Kâfi* ile alakadar değildir. Bkz. Okan Kadir Yılmaz, *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 78.

ismi zikredilmektedir: *Kitâbü’ş-Şürût*, *Kitâbü’l-Hiyel* ve Ebû Yûsuf’a (v. 182/798) nispet edilen²⁶³ *Kitâbü İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eser.²⁶⁴

²⁶³ Literatürde, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* isimli eserin kime ait olduğu hususunda farklı yorumların yapıldığı görülmektedir. Öncelikle eserin neşirlerine göz atılacak olursa; Ebu’l-Vefâ el-Efgânî tarafından hicrî 1357’de yapılmış müstakil bir baskı fark edilmektedir. Kitap, *el-Üm* içerisinde de “Kitâbü İhtilâfî’l-İrâkiyyeyn” adıyla kaydedilerek basılmıştır. Şâfiî’nin eseri, Ebû Yûsuf’tan naklettiği müşahade edilmektedir. Kitabın başı şöyledir: “Ahberânâ er-Rebî kâle ahberânâ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (r.a.) kâle: hâzâ Kitâbü ma’htelefe fihi Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ ‘an Ebî Yûsuf rahimehümüllâh” Eserin kime nispet edileceği etrafında yapılan değerlendirmelerde Serahsî’nin *Mebûsûr*’taki ifadeleri merkezi bir yer teşkil etmiştir. Serahsî’nin ilgili ifadelerine göre, evvelâ İbn Ebû Leylâ’ya (rh.a.), sonrasında Ebû Hanîfe’ye (rh.a.) talebelik yapan Ebû Yûsuf, bu iki hocasının ihtilaf ettiği meseleleri toplamak istemiş ve bu tasnifi gerçekleştirmiştir. İmam Muhammed ise Ebû Yûsuf’un yaptığı bu tasnifi/derlemeyi alıp rivayet etmiş; ancak sadece rivayet etmekle kalmamış, Ebû Yûsuf haricindeki hocalarından duyduklarını da buna ilave etmiştir. Dolayısıyla tasnifin aslı Ebû Yûsuf’a, telif ise İmam Muhammed’e aittir. Bu sebeptendir ki eser, İmam Muhammed’in tasnifinden sayılmıştır. Yine bu gerekçeden ötürü Hâkim, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* isimli bu eseri *Muhtasar*’ında zikretmiştir. Ebû Zehre, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*’nın eldeki müstakil nüshasını tetkik etmiş, fakat İmam Muhammed’in, Ebû Yûsuf’tan başkasından duyduğu şeyleri, rivayet ettiği kitaba eklediğini gösteren bir şey bulamamıştır. Kitabın Hâkim’in *Muhtasar*’ında bulunmasının ise eserin Ebû Yûsuf’a nispetine aykırı olmadığını savunmuş, gerekçe olarak da İmam Muhammed’in bu kitabın meselelerini *Kitâbü’l-Asl*’ın zımına dercetmiş olabileceğini söylemiştir. Zira Ebû Zehre’ye göre İmam Muhammed, Irak fıkhnın kitaplarını cemederken en ziyade dayanak noktası üstadı Ebû Yûsuf’tan tahsil ettikleri olmuştur. Çağdaş araştırmacılar Mahmut Matlub, *Ebû Yûsuf* isimli kitabında, Serahsî’nin *Mebûsûr*’ta İmam Muhammed’in Ebû Yûsuf’tan başkasından işittiği ziyadelerin de bulunduğu şeklindeki ifadesine değinmiş fakat bu ziyadeleri bulamadığını söylemiştir. Kitabı tashih edip Ebû Yûsuf’un adıyla yayımlayan Ebu’l-Vefâ el-Efgânî, esere yazdığı mukaddimede, Serahsî’nin, eserin telifinin İmam Muhammed’e ait olduğu ve bu sebeple Hâkim’in *Muhtasar*’ında bu esere yer verdiği şeklindeki ifadelerini zikretmiştir. Serahsî’nin bu ifadelerinden *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*’nın *el-Asl*’ın bir parçası olduğunun anlaşıldığını, aksi takdirde Hâkim’in bunu kitabında ihtisar etmemiş olacağını dile getiren Efgânî, Serahsî’nin bu eseri şerh etmiş olmasının ve “İhtilaf”ı İmam Muhammed’in kitaplarından saymış olmasının da buna delalet ettiğini söylemiştir. Fakat *el-Asl*’ın Mekke-i Mükerreme, Mısır ve İstanbul nüshaları ile bunların fihristlerini incelemesi neticesinde sadece Dâru’l-Kütübî’l-Misriyye nüshasının bir kısmında; Vedîa ve Âriyet bahislerinin içerisinde bap olarak bulunduğunu tespit etmiştir. Bu kısımları, yayımladığı müstakil nüsha ile mukayesesi sonucunda *el-Asl*’daki bu kısımların eldeki nüshada aynen bulunduğu gözlemlenmiştir. Buradan *el-Asl*’ın bazı nüshalarının tek bir yerde olmasa da dağınık halde *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*’yı ihtiva etmiş olabileceği ihtimalini gündeme getiren Efgânî, bu durumun *el-Asl*’ın bazı ravilerinin tasarrufundan kaynaklanmış olabileceğini zannettiğini söylemiştir. Zâhid el-Kevserî, *Hüsnü’t-tekdâî*’sinde, eseri Ebû Yûsuf’un müellefâtı içerisinde saymış, lakin tafsilatına girmemiştir. Diğer taraftan, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* isimli kitabın genellikle Ebû Yûsuf’a nispet edildiğini belirten Muhammed Desûkî isimli araştırmacı, Serahsî’nin ilgili ifadelerinden de istifade ederek eserin İmam Muhammed’e ait kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Zira [Serahsî’nin belirttiği üzere] İmam Muhammed, yalnız Ebû Yûsuf’un iki müçtehit imamın görüşleri hakkındaki tasnifini rivayet etmekle yetinmemiş, kendi görüşlerini de ilave etmiştir. Mehmet Boynukalın, Desûkî’nin bu ifadelerini aktarmakta ve bu noktada İmam Şâfiî’nin *el-Üm* isimli kitabında, söz konusu eseri Ebû Yûsuf’a nispet ederek naklettiği versiyonunu gündeme getirmektedir. Boynukalın’ın tespitine göre, Şâfiî, İmam Muhammed’ten kitap boyunca hiç bahsetmemekte ve Ebû Hanîfe ile İbn Ebû Leylâ’nın görüşlerini, Ebû Yûsuf’un tercihlerini zikrettikten sonra mesele hakkında kendi görüşüne yer vermektedir. Boynukalın, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*’nın iki versiyonunda İmam Muhammed ve İmam Şâfiî’nin yaptığı işler mukayese edildiğinde eldeki Şeybânî versiyonunun ona nispet edilmesi gerektiği kanaatine varmaktadır. Bu minvalde *İhtilâfî’l-İrâkiyyeyn* adıyla da bilinen eserin Beyhakî, Takiyyüddîn el-Makrîzî, Kâtib Çelebi gibi isimler tarafından Şâfiî’ye isnad edildiğini belirtmekte fayda görmekteyiz. Boynukalın, argümanını güçlendirmek adına, İmam Muhammed’in *el-Asl*’ın diğer “Kitâb”larında da *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*’dakine benzer bir iş yaptığını dile getirmektedir. Her ne kadar *el-Asl*’daki versiyonunun Vedîa ve Âriyet bölümlerinin son kısmında yer alan baplarda, İmam Muhammed’in Ebû Yûsuf’tan sadece rivayette bulunmayıp kendi görüşlerini buna eklediğini söylüyorsa da Boynukalın, ilgili kısımda spesifik olarak yer belirtmemiştir. Lâkin işaret ettiği baplar incelenip *el-Üm* ve Efgânî versiyonlarıyla kıyaslandığında, bahsettiği ziyadeliklerin bu ikisinde bulunmayıp *el-Asl*’ın Âriyet bölümünün son kısmında; 8. cilt, s.464-465’te yer aldığı görülmektedir. Efgânî ve adı geçen diğer araştırmacıların bu ziyadelikleri görememiş olmaları, bilahare kâmilan basılan matbu nüshada yararlanılan bazı yazmalara ulaşamamaları sebebiyle olmalıdır. Çeşitli biyo/bibliyografik eserlerde Ebû Yûsuf ile ilgili kısımları

Genel manada *Mebûsû*'un, *el-Kâfi*'ye, *el-Kâfi*'nin de zâhiru'r-rivâye kitaplarına dayandığı ifade edildiğine nazaran, zâhiru'r-rivâye kavramının hangi eserlere şamil olduğunun belirtilmesinde fayda görülmektedir. Literatürde zâhiru'r-rivâyenin kapsamına dair üçlü, dördlü, beşli, altılı ve yedili tasniflerin yapıldığı tespit edilmiştir.²⁶⁵ Bu tasniflerin tamamında bulunan eserler *el-Asl*, *el-Câmi'u's-sağîr* ve *el-Câmi'u'l-kebîr*'dir. En geniş içerikli tasnif olan yedili tasnifte ise bunlara ek olarak *es-Siyeru's-sağîr*, *es-Siyeru'l-kebîr*, *ez-Ziyâdât* ve *Ziyâdâtü'z-Ziyâdât* isimli eserler tadat edilmektedir.²⁶⁶ Zâhiru'r-rivâye kavramının yahut (güncel çalışmalarda genellikle bununla eş anlamlı kabul edilerek kullanılan) el-Usûl kavramının muhtevasına dönük olmak üzere modern dönemde pek çok çalışma yapılmıştır.²⁶⁷ Bu konu bağlamında pek çok argüman sunulmakla beraber, somut bir tespit olması açısından Serahsî'nin, *Mebûsû*'undaki Kitâbü's-Siyer'in sonunda *es-Siyeru's-sağîr*'in şerhini bitirdiğini

incelememiz neticesinde buralarda Ebû Yûsuf'a bu isimle veya benzer isimle bir eser nispetinin yapılmadığını tespit ettik. İncelediğimiz eserler arasında İbn Nedîm'in *el-Fihrist*'i, Saymerî'nin *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih* adlı kitabının yanı sıra, *Mesâlikü'l-ebâr*, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, *Tâcü't-terâcim*, *Miftâhu's-sa'âde*, *Ketâibü'lâmi'l-ahyâr*, *Keşfü'z-zunûn*, *el-Fevâidü'l-behiyye*, *el-A'lâm* [Ziriklî] isimli eserler bulunmaktadır. Bunlardan *Ahbâru Ebî Hanîfe*'de Ammâr b. Ebû Mâlik isimli bir zâtın sözü olarak şu ifadeler nakledilmektedir: "... Ebû Yûsuf olmasaydı ne Ebû Hanîfe ne de İbn Ebû Leylâ zikredilirdi/anılırdı. Fakat o, onların ilmini ve sözlerini yaymıştır." Bu nakilde Ebû Yûsuf'un, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adıyla bilinen eserde bu iki müctehidin görüşlerini toplamak suretiyle, onların görüşlerinin duyulup yayılmasına vesile olduğuna işaret olunduğu düşünülebilir ise de bu durum, eldeki "İhtilâf"ın onun telifi olduğu manasına herhalde götürmez. Nitekim Serahsî de bu iki müctehidin görüşlerini derleyen kişinin ilk planda Ebû Yûsuf olduğunu belirtmiştir. Fuat Sezgin, eseri, Ebû Yûsuf'un kitapları içerisinde saymışsa da zikrettiği nüshalar, Efgânî baskısı ile *el-Üm* içerisinde gelen nüshadır. Bkz. Ya'kûb b. İbrâhîm b. Hâbib Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Matba'atü'l-Vefâ, 1357), 4-5; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *el-Üm*, thk. Rif'at Fevzî 'Abdülmuhtalib (Manşûra: Dâru'l-Vefâ, 1422), 8/217-390; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 256-257; Ebû 'Abdillâh el-Hüseyn b. 'Alî eş-Şaymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve aşâbih* (Haydarâbâd: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1976), 90-102; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfi'î*, thk. es-Seyyid Ahmed Şakr (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1970), 1/246; Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 30/129; İbn Fazlullâh el-Ömerî, *Mesâlik*, 6/12-14; Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/611-613; Ebû Muhammed (Ebû'l-'Abbâs) Taqıyyüddîn Ahmed b. 'Alî el-Makrîzî, *Kitâbü'l-Mukaffâ'l-kebîr*, thk. Muhammed el-Ya'lâvî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006), 5/195; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 316-317; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/234-241; Kefevî, *Ketâib*, 1/384-398; Kâtib Çelebi, *Keşf-el-zunûn*, 2/1391; Hacı Halife Mustafa Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vuşûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmûd 'Abdülkâdir el-Arna'ût (İstanbul: IRCICA, 2010), 3/102; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 225; Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/193; el-Kevserî, *Hüsnü't-tekdâfi*, 32; Sezgin, *GAS*, 1/421; Sezgin, *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*, 1/479; Muhammed b. Ahmed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe : hayâtühû ve 'aşruh - ârâühû ve fıkhu* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 200-202; Matlûb, *Ebû Yûsuf*, 110; Muhammed ed-Desûkî, *el-İmâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî ve eşeruhû fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Katar: Dâru's-Sekâfe, 1987), 165-166; Mehmet Boynukalın, *el-Mukaddime (Şeybânî, el-Asl içinde)* (Beyrut: Dâru İbn Hâzm, 2012), 64-65.

²⁶⁴ Söz konusu görüşü dillendirip misal olması kabilinden adı geçen kitapları sıralayan araştırmacı, Eyyûp Said Kaya'dır. Yine *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*'nın Ebû Yûsuf'a ait olduğunu düşünüp bir önceki dipnotta bir kısmını ismen zikrettiğimiz kimselerin tamamının bu görüşte olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Keza *el-Asl*'daki Kitâbü'l-Hiyel'in İmam Muhammed'e ait olmadığını düşünen kimselerin de bu kanaate sahip olduğu öne sürülebilir. Aşağıda değineceğimiz üzere Kitâbü's-Şürû't'un *el-Asl*'ın kayıp bölümlerinden olduğu neticesine varan Mehmet Boynukalın'ın görüşünü paylaşmayanlar da bu gruba dahil olacaktır. Eyyûp Said Kaya'nın bahsi geçen açıklamaları için bkz. Kaya, "el-Mebûsû", 28/215.

²⁶⁵ Bkz. Ençakar, *Haneî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, 39.

²⁶⁶ Ençakar, *Haneî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, 38-39.

²⁶⁷ Bu çalışmalar hakkında bilgi için bkz. Ençakar, *Haneî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, 52.

söylemesi²⁶⁸ ve Hâkim eş-Şehîd'in *el-Kâfî*'sinin bazı nüshalarında²⁶⁹ "Kitâbü's-Siyer" yerine "Kitâbü's-Siyerî's-sağîr" şeklinde başlık atılmış olmasının²⁷⁰ dikkate değer hususlar olduğunu düşünmekteyiz.

Zâhiru'r-rivâye eserlerinin tamamının musannifi olan İmam Muhammed'in günümüze ulaşan en hacimli eseri, aynı zamanda zikri geçen koleksiyonun bir parçası olan *Kitâbü'l-Asl*'dir.²⁷¹ *el-Mebsût* adıyla da bilinmektedir.²⁷² Yakın denilebilecek bir zamanda, son derece itinalı bir çalışmanın neticesinde, Mehmet Boynukalın tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır.²⁷³ Yapılan incelemeler neticesinde, *Kitâbü'l-Asl*'in eldeki nüshalarının tamamında eksiklik bulunduğu tespit edilmiştir.²⁷⁴ Bununla birlikte eksik olan kısmın, mevcut metne nispetle oldukça az olduğu ifade edilmiştir.²⁷⁵ Mehmet Boynukalın'ın bulgularına göre kayıp olan bölümler/kitaplar şunlardır: *Kitâbü's-Secedât*, *Kitâbü'l-Menâsik*, *Kitâbü'l-Eşribe*, *Kitâbü Edebi'l-Kâdî*, *Kitâbü Hisâbi'l-Vesâyâ*, *Kitâbü İhtilâfî Ebî Hanîfe* ve *İbn Ebî Leylâ*²⁷⁶,

²⁶⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/144.

²⁶⁹ Bkz. Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfî* (Molla Çelebi, 68), 106a; Ebû'l-Fa'zî Muhammed b. Muhammed el-Mervezî Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 923), 133b; *el-Kâfî*'nin tahkikli neşri 2024 yılı içerisinde yapılmış olup ulaşabildiğimiz kadarıyla künye bilgileri şu şekildedir: Ebû'l-Fa'zî Muhammed b. Muhammed el-Mervezî Hâkim eş-Şehîd, *el-Muhtaşaru'l-kâfî*, thk. 'Abdullâh Ne'zîr Ahmed 'Abdurrahmân (Kuveyt: Dâru'l-Esfâr, 2024); Eserin eksiksiz ve tahkikli bu ilk neşrinin oldukça yakın bir tarihte gerçekleşmesinden dolayı işbu nüshaya erişim sağlayamadık. *el-Kâfî*'nin, bu baskısından önce, 2008 yılından başlayarak Türkiye'deki çeşitli İlahiyat fakültelerinde yüksek lisans tez konusu olarak bazı bölümleri tahkik edilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla söz konusu bölümler şunlardır: Salât, Zekât, Savm, Hayz, Menâsik, Nikâh, Büyü', Talâk, Şerike, Vekâlet. Eserin yazma nüshaları için ilgili tezlere bakılabileceği gibi şu kaynaklarda da nüsha bilgileri verilmektedir: Brockelmann, *GAL*, 1/182; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 2/286-287; Sezgin, *GAS*, 1/443; Sezgin, *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*, 1/505; *el-Fihrisü's-sâmil li't-türâşi'l-'Arabîyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtûti* (Amman: el-Mecma'u'l-Meleki li-Bühûsi'l-Hadâratî'l-İslâmiyye [Müessesetü 'Âli'l-Beyt], 2004), 8/232-233; 'Abdullâh Muhammed el-Hıbbî (Habeşi), *Câmi'u's-şürûh ve'l-havâşi* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2017), 3/644.

²⁷⁰ İlgili tespitler için bkz. Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 52. Bedir'in *Mebsût* için verdiği cilt numarası ve *el-Kâfî*'nin Feyzullah Efendi koleksiyonu için zikrettiği numara hatalı olup doğrusunu yukarıdaki dipnotlarda belirttik. Hamidullah da Serahsî'nin *Mebsût* içerisinde İmam Muhammed'in *es-Siyerü's-sağîr* isimli kitabını şerh ettiğini söylemektedir. Bkz. Muhammed Hamidullah, *İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları*. (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 143.

²⁷¹ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Bülûgu'l-emânî fî sîreti'l-İmâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1355), 61; Taş, *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin Hukuk Anlayışı (Usul Anlayışı)*, 27; Kevserî, aynı zamanda İmam Muhammed'in (rh.a.), kendi tabakası/nesli içinde fıkha dair en çok kitabı günümüze ulaşan kişi olduğunu belirtmektedir. Bkz. el-Kevserî, *Bülûgu'l-emânî*, 60.

²⁷² el-Kevserî, *Bülûgu'l-emânî*, 61; Boynukalın, *el-Mukaddime (Şeybânî, el-Aşl içinde)*, 43.

²⁷³ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferâd eş-Şeybânî, *el-Aşl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 2012).

²⁷⁴ Boynukalın, *el-Mukaddime (Şeybânî, el-Aşl içinde)*, 115; Ençakar, *Hane'fî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, 47.

²⁷⁵ Boynukalın, *el-Mukaddime (Şeybânî, el-Aşl içinde)*, 115.

²⁷⁶ Ebû Yûsuf'a nispet edilerek yayımlanan bu eserin matbu olduğunu, bizzat bu listeyi hazırlayan Mehmet Boynukalın da belirtmektedir. (bkz. s.115, 1 nolu dipnot) Buna rağmen mezkûr eseri *el-Asl*'in kayıp kısımları içerisinde zikretmesini, muhakkikin hazırladığı mukaddimenin önceki sayfalarında işlediği bir bahisle ilişkilendirmek suretiyle anlamlandırmak mümkün olur. Şöyle ki; Boynukalın bu eserin *el-Üm* içerisinde basılan versiyonunda, Şeybânî'nin ilavelerinin bulunmadığını belirtmiştir. Buna karşılık, *el-Asl*'in bazı nüshalarında *İhtilâfî Ebî Hanîfe* ve *İbn Ebî Leylâ* isimli eserin parçası olan kısımlar vardır ve bu kısımlarda İmam Muhammed yalnızca meseleleri nakletmekle kalmayıp kendi görüşünü ifade eden eklemelerde bulunmuştur. Aynı durum, eserin *el-Kâfî*'deki versiyonunda da müşahede edilmektedir. Bu vâkiadan hareketle muhakkik, *el-Asl*'in orijinal

Kitâbü's-Şürût.²⁷⁷ Bu bölümler/kitaplar, mevcut *el-Asl* nüshalarında bulunmamakla beraber Hâkim eş-Şehîd'in *el-Kâfî*'si içerisinde yer almaktadır.²⁷⁸ Bunların haricinde, çıkarım yoluyla *el-Asl*'in orijinal nüshasında var olduğu neticesine vardığı iki bölüm/kitap daha vardır: *Kitâbü'l-'Abdi'l-me'zûni's-sağîr*, *Kitâbü'l-Mudârabeti's-sağîr*.²⁷⁹ Konuyu ele alan bir başka araştırmacı olan Okan Kadir Yılmaz, bu listeye bütünüyle katılmamakla birlikte²⁸⁰ Boynukalın'ın kayıp bölümler/kitaplar içerisinde hiç zikretmediği *Kitâbü'l-İcârât es-Sağîr*, *Kitâbü'l-Müzâra'a es-Sağîr*, *Kitâbü's-Siyeri'l-Kebîr*'in de *el-Asl*'in kayıp bölümleri olduğu kanaatindedir.²⁸¹ Zâhiru'r-rivâye içerisinde sayılan diğer eserler de müstakil olarak yahut üzerlerine yapılan şerh dahilinde günümüze ulaşmış olup her biri matbudur.²⁸²

versiyonunun içerisinde -mevcut ziyadeliklerin de bulunduğu- *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* isimli bir eserin var olduğu ve bu eserin İmam Muhammed'e ait eklemeler sebebiyle ona ait bir eser sayılması gerektiğini düşünmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla mevcut nüshadaki fragmanların asıl kitabın bir kısmı olduğu kanaatine varması sebebiyle eseri bu listeye dahil etmiştir. Bkz. Boynukalın, *el-Mukaddime (Şeybânî, el-Asl içinde)*, 64-65; Boynukalın'ın bu listesini inceleyen Okan Kadir Yılmaz, listede bulunmasına rağmen *Kitâbü İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* isimli esere bu bağlamda değinmemiştir. Herhalde bu eserin, yazarın tespit ettiği kadarıyla, kimse tarafından İmam Muhammed'in *el-Asl*'inin bir parçası olarak zikredilmemesinden hareketle böyle bir tercihte bulunmuştur. Bkz. Yılmaz, *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*, 80, 83.

²⁷⁷ Boynukalın, *el-Mukaddime (Şeybânî, el-Asl içinde)*, 115.

²⁷⁸ Boynukalın, *el-Mukaddime (Şeybânî, el-Asl içinde)*, 115.

²⁷⁹ Bkz. Boynukalın, *el-Mukaddime (Şeybânî, el-Asl içinde)*, 116.

²⁸⁰ Mesela "Kitâbü's-Secedât" ve "İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ" isimli bölümlerin bu listeye alınmasını doğru bulmamaktadır. Bkz. Yılmaz, *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*, 82-83.

²⁸¹ Bkz. Yılmaz, *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*, 84; Okan Kadir Yılmaz'ın tespitine göre, *el-Asl*'in kayıp bölümlerinin tam bir listesi için bkz. Yılmaz, *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*, 99.

²⁸² *el-Câmi'u's-sağîr*'in çeşitli baskıları yapılmış olmakla birlikte bu baskılara topluca yer veren kaynaklar içerisinde Mehmet Boynukalın tahkikli neşrine değinildiğini göremedik. Söz konusu neşre ait bilgiler şöyledir: Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Câmi'u's-sağîr*, thk. Mehmet Boynukalın (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2009); Eserin diğer matbu ve yazma nüshaları için bkz. Brockelmann, *GAL*, 1/179; Brockelmann, *GAL (supplement)*, 1/290; Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, 2/272; Sezgin, *GAS*, 1/428; Sezgin, *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*, 1/487; Serkis, *Mu'cem*, 2/1163; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 25; Yunus Vehbi Yavuz, "el-Câmiu's-Sağîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/112; *el-Câmi'u'l-kebir*'in matbu ve yazma nüshaları için bkz. Brockelmann, *GAL*, 1/178; Brockelmann, *GAL (supplement)*, 1/289; Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, 2/268; Sezgin, *GAS*, 1/423-424; Sezgin, *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*, 1/482; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 26; Yunus Vehbi Yavuz, "el-Câmiu'l-Kebîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/109-110; Tuba Hacer Korkmaz, *Şerhu'l-Cessâs a'le'l-Câmi'i'l-Kebîr Adlı Eserin Tahkiki* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 49; *es-Siyeru'l-kebir*, Serahsî'nin bu eser üzerine yazdığı şerh içerisinde günümüze ulaşmıştır. İşbu şerhin neşri ile alakalı olarak yukarıda, ilgili kısımda bir miktar bilgi verilmiş olup matbu ve yazma nüshaları hakkında daha ileri malumat için bkz. Brockelmann, *GAL*, 1/179; Brockelmann, *GAL (supplement)*, 1/291; Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, 2/273-274; Sezgin, *GAS*, 1/430-431; Sezgin, *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*, 1/490-491; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 26; Taş, *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani'nin Hukuk Anlayışı (Usul Anlayışı)*, 49 (238 nolu dipnot); *ez-Ziyâdât*'ın [orijinal tertibiyle] günümüze ulaşan müstakil bir nüshası bilinmemekte olup eldeki müstakil nüsha, Sadreddin el-Ezraî tertibine göre düzenlenmiş halidir. Yalnız Ebu'l-Usr el-Pezdevî şerhinin orijinal tertibi esas aldığı düşünülmektedir. Bkz. Bedir, "ez-Ziyâdât", 44/483-484; *ez-Ziyâdât*'ın bilinen müstakil bir baskısına muttali olamamakla beraber Kâdîhân'ın şerhinin tahkikli neşrinin yapıldığını tespit ettik. Bu neşre Muhammed Takî Osmanî ve Vehbe Zuhaylî takriz yazmış olup basım bilgileri şu şekildedir: Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Manşûr Kâdîhân, *Şerhu'z-Ziyâdât*, thk. Kâsim Eşref Nûr Ahammed (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmî'l-İslâmiyye, 2000); *ez-Ziyâdât* ve şerhlerinin yazma nüshaları

Serahsî'nin *Mebûsût*'u Hanefî mezhebinin en muteber kitaplarından kabul edilmektedir. Öyle ki, fetva usûlünde onun konumunu değerlendirme babında İbn 'Âbidîn (v. 1252/1836), Tarsûsî'den²⁸³ naklen şu ifadeleri kullanmıştır: “Serahsî'nin *Mebûsût*'una muhalif olanla amel edilmez, yalnız bu esere meyledilir, fetva bu esere dayanarak verilir ve itimad bu eseredir.”²⁸⁴ Eserin öne çıkan bir hususiyeti, sadece hükümleri değil hükmün istinad ettiği delilleri de zikretmesi ve pek çok yerde delilden hükme varılırken takip edilen yola da işaret etmiş olmasıdır. Muhalif görüşteki fukahânın görüşlerini sıklıkla zikredip bunları tartışması da hilaf literatürüne ciddi bir katkı sağlamaktadır. Serahsî, eserinde yer yer tercihlerde bulunmasının yanı sıra bazen kendi özgün görüşlerini de ifade etmektedir.²⁸⁵

Serahsî'nin *Mebûsût*'u, ilk defa hicrî 1324'te Kahire'de yayımlanmaya başlayıp 1331 yılı itibarıyla 15 mücellled içerisinde 30 cilt olarak basımı tamamlanmıştır.²⁸⁶ Bu baskının İstanbul'da ve Beyrut'ta yapılmış ofset/tıpkıbasımları bulunmaktadır.²⁸⁷ Bahsi geçen ofset baskılardan birisinin Dâru'l-Ma'rife baskısı²⁸⁸ olduğunu teyid ettik. Şöyle ki; bu baskının cilt

hakkında bilgi için bkz. Brockelmann, *GAL*, 1/178; Brockelmann, *GAL (supplement)*, 1/289; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 2/267-268; Sezgin, *GAS*, 1/422-423; Sezgin, *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*, 1/481-482; Bedir, “ez-Ziyâdât”, 44/483-484; *Ziyâdâtü'z-Ziyâdât*'ın müstakil matbu bir nüshası bilebildiğimiz kadarıyla bulunmamakla birlikte, yukarıda, Serahsî'nin eserlerinin sayıldığı kısımda zikri geçen Serahsî şerhi matbudur. Bu baskıda Attâbî şerhi de bulunmakta olup metin kısmı parantez içinde gösterilmiştir. Bkz. Korkmaz, *Şerhu'l-Cessâs a'le'l-Câmî'i'l-Kebîr Adlı Eserin Tahkiki*, 20; Murteza Bedir, *Ziyâdâtü'z-Ziyâdât*'ın üç şerhinin günümüze ulaştığını söyleyip mezkûr iki şerhin dışında Pezdevî'ye (rh.a.) nispet edilen bir şerhin bulunduğunu ifade etmiştir. Kitabın ve üzerine yapılan şerhlerin yazma nüshaları için bkz. Brockelmann, *GAL (supplement)*, 1/289; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 2/268; Sezgin, *GAS*, 1/423; Sezgin, *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*, 1/482; Bedir, “ez-Ziyâdât”, 44/484; *es-Siyerü's-sağîr* hakkında farklı değerlendirmeler bulunsun da *el-Asl*'ın ilgili bölümünün bu kitap olduğu kanaatinde olanlara göre söz konusu eser, matbu *el-Asl* içerisinde mevcuttur. İmam Muhammed'in eserlerinin yazma nüshaları hakkında daha fazla bilgi edinmek için bkz. N. Bayraktar vd., “İmam Muhammed Şeybânî'nin İstanbul Kütüphanelerindeki Mevcut Yazma Eserleri”, *İslâm Medeniyeti* 2/20 (1969), 44-49; Sami Şahin, “İmam Muhammed Şeybani'nin Hanefî Mezhebindeki Rolü ve Eserlerinin Neşrine Olan İhtiyaç”, *Dinî Araştırmalar* 8/24 (2006), 253-272.

²⁸³ İbn Âbidîn bu ifadeyi İsmail en-Nablûsî'den naklen aktarmaktadır. Nablûsî de 1062/1652 senesinde vefat ettiğine göre burada kastedilen herhalde Necmeddin Tarsûsî'dir. (v. 758/1357) Tarsûsî hakkında bilgi için bkz. Muharrem Kılıç, “Tarsûsî, Necmeddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011).

²⁸⁴ İbn 'Âbidîn, *Şerhu 'Ukûdi resmî'l-müftî*, 27; Muhammed Emîn b. Ömer b. 'Abdîl'azîz İbn 'Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 1/70.

²⁸⁵ İbadet bahisleriyle alakalı tercih ve içtihatlarına dair örnekler için bkz. Munibah Joulha, *İbadetler Bağlamında Serahsî'nin Hanefî Mezhebindeki Tercihleri ve Gerekçeleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

²⁸⁶ Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebûsût* (Kahire: Matba'atü's-Sa'âde, 1331); *DîA* maddesini hazırlayan Eyyüp Said Kaya, Kahire'deki ilk baskısının 10 mücellled içerisinde gerçekleştiğini söylemekte ise de bu baskının ulaşabildiğimiz bir nüshasının 15 mücellled halinde tab edildiği görülmüştür. Kaya'nın ilgili ifadesi için bkz. Kaya, “el-Mebûsût”, 28/215.

²⁸⁷ Kaya, “el-Mebûsût”, 28/215.

²⁸⁸ Özellikle bu tez içerisinde sıklıkla kullanılan 1989/1409 baskısı ile 1993/1414 tarihli baskı dikkatli bir şekilde taranmıştır. Çeviride esas alınan tarihsiz 2. baskının da aynı nüsha olduğu kanaatindeyiz. Zira tez çalışmalarımız boyunca tercümede sayfa kenarlarında verilen cilt-sayfa numaraları ile elimizdeki Arapça matbu nüshaların cilt-sayfa numaraları her defasında uyum içerisinde olmuştur. Dâru'l-Ma'rife baskıları dışında yine Beyrut merkezli Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye'nin 1993/1414 tarihli baskısı ve İstanbul merkezli Çağrı Yayınları'nın 1982-83/1403 tarihli baskısı incelenmiş olup bunlar da zikri geçen nüshanın tıpkıbasımlarıdır.

başlarındaki künye sayfalarında, orijinal yayınevi ile alakalı bilgiler çıkarılıp yerine Dâru'l-Ma'rife'nin bilgileri eklenmiş olup bununla birlikte tıpkıbasım olduğuna dair bir bildirimle rastlanılmamıştır. Fakat künye sayfasındaki diğer bilgilerin birebir aynı olması, hâtimenin bütünüyle muhafaza edilmesi (ki burada orijinal yayınevinin ismi ve 1331 yılında basımın tamamlandığı bilgisi de bulunmaktadır) ve aşağıda, ilgili kısımlarda işaret ettiğimiz ibare hatalarının tekrarlanması bu baskının tıpkıbasım olduğunu açıkça göstermektedir. Bu bilgi önemlidir; zira Türkçe'ye tercümede esas alınmış nüsha, Dâru'l-Ma'rife nüshasıdır.²⁸⁹ *Mebûsût* için Halil el-Meys tarafından bir fihrist/indeks çalışması²⁹⁰ da yapılmış olmakla birlikte ilim çevreleri tarafından takdir görmemiştir.²⁹¹ *Mebûsût*'un çeşitli kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır.²⁹²

Prof. Dr. Cevat Akşit'in önderlik ettiği ve editörlüğünü üstlendiği uzun soluklu bir çalışma neticesinde, 2008 yılı itibarıyla, *Mebûsût*, Türkçe'ye çevrilmiş bulunmaktadır.²⁹³ Çeviride, bahsedildiği üzere, Dâru'l-Ma'rife baskısı esas alınmış olmakla beraber gerektiğinde İstanbul kütüphanelerindeki yazma nüshalardan da istifade edilmiştir.²⁹⁴ Yazmalarla yapılan mukayeseler neticesinde, matbu nüshada büyük bir yekûna ulaşan eksiklikler ve baskı hataları olduğu fark edilip bunlar bir makale içerisinde yayımlanmıştır.²⁹⁵ Ulaşılabildiği kadarıyla *Mebûsût*'un Türkçe haricindeki bir dile yapılmış tam bir tercümesi bulunmamaktadır.

²⁸⁹ Serahsî, *Mebûsût*, XIX.

²⁹⁰ Halil el-Meys, *Fehârisü'l-Mebûsût li-Şemsiddîn es-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1980).

²⁹¹ Mesela bkz. Kaya, "el-Mebûsût", 28/215; Boynukalın, *el-Mukaddime (Şeybânî, el-Aşl içinde)*, 121.

²⁹² Yazma nüshaları için bkz. Brockelmann, *GAL*, 1/460-461; Brockelmann, *GAL (supplement)*, 1/638; Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, 3/663; Sezgin, *GAS*, 1/443; Sezgin, *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*, 1/505-506; *el-Fihristü's-şâmil*, 9/34-44; Hıbşî (Habeşî), *Câmi'u's-şürûh ve'l-havâşî*, 1/291, 3/644; Ayrıca bkz. Şovosil Ziyodov, "Şemsü'l-Eimme Serahsî'nin 'Kitabü'l-Mebûsût' Eseri ve Eserin Orta Asya'daki Vakıf Kütüphanelerinde Bulunan Nüshaları", *Uluslararası Serahsî Sempozyumu* (Sakarya, 2013), 147-154; M. Cevat Akşit, "İmam Serahsî'nin Kitabü'l-Mebûsût Adlı Eserinin Uluslararası Kaynak Baskılarında Yer Alan Eksik Metinler ve Baskı Hataları", *Diyanet İlmî Dergi* 49/2 (2013), 171-195.

²⁹³ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl Serahsî, *Mebûsût*, ed. Mustafa Cevat Akşit (İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008).

²⁹⁴ Serahsî, *Mebûsût*, XIX; Tercümede Dâru'l-Ma'rife'nin hangi tarihli baskısının esas alındığı, görebildiğimiz kadarıyla, tercüme metin içerisinde belirtilmemekle birlikte, tercümenin editörlüğünü yapan Mustafa Cevat Akşit, bilahare kaleme aldığı makalede 1973 tarihinde edindiği ve [görünüşe göre] tarihsiz bir matbu nüshanın tercümede esas alındığını tasrih etmiştir. Bu nüshanın üzerinde 2. baskı olduğu şeklinde bir kayıt bulunmaktadır. Bkz. Akşit, "İmam Serahsî'nin Kitabü'l-Mebûsût Adlı Eserinin Uluslararası Kaynak Baskılarında Yer Alan Eksik Metinler ve Baskı Hataları", 173.

²⁹⁵ Akşit, "İmam Serahsî'nin Kitabü'l-Mebûsût Adlı Eserinin Uluslararası Kaynak Baskılarında Yer Alan Eksik Metinler ve Baskı Hataları".

Bu çalışmada da mevcut eksiklik ve hatalarına rağmen Dâru'l-Ma'rife nüshası²⁹⁶ esas alınmıştır. Bununla birlikte ihtiyaç duyuldukça yazma nüshalara da müracaat edilmiş olup kullanılan nüshaların kayıtları şunlardır: Süleymaniye Kütüphanesi-Damat İbrahim Paşa koleksiyonu 648, 649, 650, 651 nolu kayıtlar; Süleymaniye Kütüphanesi-Hamidiye koleksiyonu 548 ve 549 nolu kayıtlar. Bu kayıtlarda mündemiç olan üç adet nüsha, matbu nüshadaki eksik ve yanlış kısımların irdelendiği, yukarıda mezkûr makalede kullanılan nüshalar içerisinden seçilmiştir.

²⁹⁶ Ebû Bekr řemsü'l-e'imme Muħammed b. Ebî Sehl Aħmed es-Serařsî, el-Mebsûť (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989)

İKİNCİ BÖLÜM

ABDULLAH B. MESUD'UN (R.A.) İBÂDÂT BAHİSLERİNE DAİR RİVAYET VE GÖRÜŞLERİ

Abdullah b. Mesud'un (r.a.) rivayetlerinin incelenmesine geçmeden önce, değinilmesinde fayda gördüğümüz birkaç husus bulunmaktadır. Tezde esas aldığımız Dârul-Ma'rife nüshasında Serahsî'nin şerh ettiği metin kısmı tespit edilmeye çalışılmış ve netice olarak metin olduğu düşünülen kısımlar parantez içerisine alınmıştır. Yukarıda da değinildiği üzere *Mebsût*, her ne kadar Hâkim eş-Şehîd'in *el-Kâfi*'sinin şerhi olarak kabul ediliyor olsa da esas aldığı metni cümle cümle takip eden bir şerh çalışması olduğunu düşünerek hareket etmek sağlıklı neticeler vermeyebilir. Bu konuda kesin tespitler yapabilmek, ancak *el-Kâfi* ile *Mebsût* arasında yapılacak ciddi bir mukayese neticesinde mümkün olacaktır. Öte yandan Dârul-Ma'rife baskısında parantez içine alınan kısımlar, Hâkim eş-Şehîd'in eserinin fragmanları olarak kabul edilse bile buralardaki yargıların bizzat Hâkim'in kendisine ait olduğu düşüncesine kapılmak yanıltıcı olabilir. Nitekim birebir aynı lafızlar kullanılmasa da İmam Muhammed'in kitaplarında oldukça benzer surette ifade edilmiş hükümlere rastlanılmaktadır. Belki bu paragrafların, mezhebe ait bulunup İmam Muhammed tarafından ortaya konmuş hükümlerin Hâkim eş-Şehîd tarafından yeniden ve muhtasar bir surette ifade edilişi olarak değerlendirilmesi, daha gerçekçi bir tutum olacaktır. Biz de bu varsayımdan hareketle parantez içine alınan kısımların, aksini gösteren karineler bulunmadıkça, mezhebe mâl edilecek hükümleri yansıttığını düşünerek değerlendirmeler yaptık. Tez boyunca bu vakıanın göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Yine ibaredeki *حجتنا لنا، مذهبنا، عندنا* gibi kalıpların mezhep görüşüne işaret ettiği şeklindeki kabul, vardığımız neticelerde kendini göstermektedir. Okuma esnasında bu durum gözden kaçırılmamalıdır. Muayyen Hanefî imamlarının görüşü olarak ifade ettiğimiz kısımlar ya *Mebsût* içerisinde *أبو حنيفة* benzeri sarıh lafızlarla aktarılmıştır yahut Serahsî bir şekilde ilgili görüşü kendilerine isnad etmiştir. Müçtehit imamlardan bir mesele etrafında farklı görüşler nakledilmiş ise mümkün mertebe yalnız Serahsî'nin öne çıkardığı/tercih ettiği nakle yer verilmiştir. Mezhep imamlarının muhtelif fikir beyan ettikleri yerlerde istidlal ettikleri rivayetlerin, mezhebin diğer imamları tarafından bütünüyle reddedildiği fikri yanıltıcı olabilir. Şu kadar var ki; tez boyunca Serahsî'nin *Mebsût*'taki açıklamalarına bağlı kalınması sebebiyle, bunlarla alakalı -belki bir kısmı için neredeyse kesin denilebilecek- varsayımlara yer verilmemiştir. Metin içerisinde müellif ve şârih kelimeleri, aslî olarak Serahsî'yi ifade etmek için kullanılmaktadır. Şayet hususi bir kayıt koyulmamışsa, matbu nüsha denildiği vakit, 1989 tarihli Dâru'l-Ma'rife nüshası kastedilmektedir.

Rivayetlerin incelenip değerlendirmelerin sunulduğu bölümler olan iki, üç, dört ve beşinci bölümlerin tamamında varılan yargıların sağlıklı analiz edilebilmesi için şu noktalara da temas etmekte yarar vardır. Öncelikle buradaki rivayetlerin tasnifi büyük oranda kendi çalışmamızın bir hasılasıdır. Elbette ki Serahsı'nın kitabına aldığı rivayetlerin pek çoğu bulunduğu kitb/bölümün doğrudan alakadar olduğu bir meseleye ilişkindir. Fakat azımsanmayacak sayıda rivayetin, bir şekilde paragraf içerisinde anlatılan meseleyle irtibatlandırılması neticesinde, içeriğinin en başta çağrıştırdığı bölüm/bölümlerin dışındaki bir bölümde ele alındığı da görülmüştür. Bu durumda rivayetin içeriği ile uyumlu olması ve aynı mevzu hakkındaki rivayetlerin bir arada görülebilmesi açısından yeni bir tasnif oluşturup rivayetlerin taksimini de buna göre gerçekleştirme yoluna gidilmiştir. Bölümler özelinde yaptığımız değerlendirmelerde bu noktanın gözden kaçırılmaması gerekmektedir.

İkinci bir husus, rivayetlerin tasnifinde, ihtiyaç duyulan yerlerde takdirlerle başvurulmuş olduğudur. Özellikle merfu-mevkuf hadis ayrımı ile sahabi kavli-sahabi fiili ayrımlarında karar vermekte zorluk yaşandığı vakidir. Buralardaki takdirlerde hata yapmış olabileceğimizi peşinen kabul ediyoruz. Fakat nihai olarak ilgili rivayette söz gelimi amele konu olma cihetinden bir farklılık oluşmayacağı göz önünde tutulduğunda, yapılması muhtemel yanlışlıkların, en azından istatistiksel açıdan toplamda ciddi bir değişikliğe neden olmayacağını düşünmekteyiz. Rivayetlerle alakalı olarak tercih ettiğimiz bir başka uygulama da lafzen benzer rivayetlerin olabildiğince tek rivayet olarak değerlendirilmesine gayret edilmesidir. Muhaddislerin rivayetin metin yahut senedindeki en küçük farklılığı dikkate alarak bunların her birisini müstakil rivayet şeklinde betimlemeleri, tez içerisinde tercih etmediğimiz bir yöntem olmuştur. Zira bu yöntemin tercih edilmesi, yapacağımız istatistiksel incelemelerde yanıltıcı sonuçlar doğurabilirdi. Bunun yerine mümkün mertebe hükme doğrudan tesir eden farklılıkları göz önünde tutan bir anlayışla hareket edilmiştir. Pek tabiidir ki burada da şahsımıza ait takdirlerin sonuçlarına -bir mecburiyet neticesinde- yer verilmiştir.

Deęerlendirme kısımlarında, bölüm içerisinde yer alan rivayetlerle alakalı çeşitli istatistiksel bilgiler verilmektedir. Böylelikle rivayetlerin bütüncül bir bakışla gözlemlenebilmesi hedeflenmiştir. Haricen, ilgili bahsin işlenişi zarfında ne çıkan hususiyetlerin buralarda bir araya getirilmesine gayret edilmiştir. Bu aşamada usl ve fra ilişkin kaideler topluca sunulmakta ve varsa ilgi çekici tespitlerin altı çizilmektedir. řu da bir not olarak belirtilmelidir ki; tez dahilinde, rivayetlerle alakalı olarak müellifin *Mebśt*'ta yaptığı açıklamaların her katmanına dair bir değerlendirme sunulmamıştır. Söz gelimi aklı

izahata mümkün mertebe yer verilmemiştir. Bu tutum, tezin hacmini makul ölçülerde tutabilme ve okuyucuyu yormama gayelerine matuftur.

Tezin rivayetlerine geçmeden önce iki yerde karşımıza çıkan ‘ashâb-ı İbn Mesud’a (r.a.) [:İbn Mesud’un (r.a.) seçkin talebelerine] isnad edilen kavillere temas etmek istiyoruz. Bunların kimler olduğuna birinci bölümde değinilmişti. Bahsi geçen kavillerden birisi *Mebûsût*’ta şöylece ifadesini bulmuştur: “Koca karısını bir ya da iki defa boşayıp kadın bilahare başka bir erkekle evlense ve cinsel münasebet gerçekleşikten [ve bu evlilik sona erdikten] sonra, eski eşi onunla tekrar evlense kadın artık [kocanın] üç talak hakkı yenilenmiş olarak kocasının nikahı altında bulunmaktadır.” Bu kavil, aynı zamanda Şeyhayn’ın [:Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf] görüşünü ihtiva etmektedir.²⁹⁷ Diğer kavlin orijinal metni şu şekildedir:

298 لا قود إلا بالسلاح

İşbu rivayet farklı şekillerde anlaşılmakla birlikte Hanefîlerin teveccüh gösterdiği rivayetlerdendir.²⁹⁹ Herhalde bu kavillerin aynı zamanda İbn Mesud’un (r.a.) görüşünü yansıttığı değerlendirmesini yapmak, hatalı bir yaklaşım olmayacaktır. Buna rağmen mevzubahis rivayetler sayıma dahil edilmemiştir. Zira tezde -rivayet bakımından da olsa- yalnız İbn Mesud’un (r.a.) şahsına nispet edilen nakiller incelenmektedir.

2.1 Taharetle Alakalı Rivayetler

2.1.1 Su Bulunmadığı Zaman Hurma Nebizi ile Abdest Alınabileceğine Dair Merfu Hadis

انه كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن فلما انصرف إليه عند الصباح قال أمعك ماء يا ابن مسعود قال لا إلا نبيذ تمر في إداوة فقال تمر طيبة وماء طهور وأخذه وتوضأ به³⁰⁰

²⁹⁷ Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 6/95.

²⁹⁸ “Kıyas ancak silahlardır.”

²⁹⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 26/122.

³⁰⁰ “[İbn Mesud (r.a.)] Cin gecesinde Rasulüllah (s.a.v.) ile beraberdi. Sabahleyin yanına varınca, Rasulüllah (s.a.v.) ona; ‘Yanında su var mı ey İbn Mesud?’ diye sordu. O da ‘Hayır, sadece mataranın içindeki hurma nebizi var’ dedi. Bunun üzerine Rasulüllah (s.a.v.), ‘[Onun aslı] temiz hurma ve temizleyici sudur.’ buyurarak nebizi aldı ve onunla abdest aldı.” Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/88; Cin gecesine (ليلة الجن), cinlerin Rasulüllah’tan (s.a.v.) dini öğrenmek için kendisinin yanına gelip kavimlerinin yanına götürdükleri gecenin adıdır. Bkz. Ebû Muhammed el-Hüseyn b. ‘Abdillâh et-Tîbî, *Şerhu’t-Tîbî ‘alâ Mişkâti’l-Meşâbîh*, thk. ‘Abdülhamîd Hindâvî (Mekke-Riyad: Mektebetü Nizâr Muştafâ el-Bâz, 1997), 3/831; Rivayetin lafzındaki تمر طيبة ifadesiyle alakalı olup tercümede esas alınan izahat için bkz. Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed Bedruddîn el-‘Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Ebû’l-Münzir Ḥâlid b. İbrâhîm el-Mıṣrî (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1999), 1/235.

Ebû Hanîfe bu hadisle amel etmiş ve su bulamayan kişinin hurma nebizi ile abdest alabileceğini söylemiştir. Ebû Yûsuf, bu durumdaki kişinin nebiz ile abdest almayıp bunun yerine teyemmümde bulunacağı görüşündedir. Zikrettiğimiz rivayetin Mekke dönemine ait olduğunu ve teyemmüm âyeti ile neshe uğradığını dile getirmiştir. Serahsî, İmam Muhammed'in görüşünün ise *Kitâbü'l-Asl* ve *el-Câmi'u's-sağîr*'de farklı şekillerde ifade edildiğini aktarmaktadır. Bunlardan ilkinde kişinin hurma nebizi ile abdest alıp ayrıca teyemmümde bulunmasının daha güzel olduğu kanaatine sahip olduğunu dile getirmekte iken ikincisinde bu kişinin nebiz ile aldığı abdestin kifayet edip teyemmüme gerek olmadığını söylemektedir. Ebû Hanîfe'nin kıyası terk ederek [:istihsan yaparak] mezkûr rivayetle amel ettiğini belirten Serahsî, bu noktada genel bir usûl kaidesine değinmektedir: Kıyas, sünnetle ve -fakih olduğu durumda- sahabi kavli ile terk edilir.³⁰¹

2.1.2 Guslederken Vücuda Su Döktükten Sonra Abdest Almanın Vacip Olmadığı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Serahsî, ulemâ içerisinde gusülde vücuda su döktükten sonra abdest almanın vacip olduğu görüşünde olanların bulunduğunu söylemektedir. Ali (r.a.) ve İbn Mesud'un (r.a.) ise bu görüşü kabul etmediği rivayet edilmektedir.³⁰² Meselenin aslı merfu bir hadise³⁰³ dayanmakta olup Hanefiler de bu meselede İbn Mesud'un (r.a.) yaklaşımını benimsemiş gözükmektedirler.³⁰⁴

2.1.3 Yara Ağzından Akar Surette Çıkan Kan, Sarı Su ve İrinin Abdesti Bozacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

İbn Mesud (r.a.), Ali (r.a.) ile birlikte kişinin yarasından kan veya sarı su yahut irin çıkıp yaranın ağzından akması ile abdestinin bozulacağı görüşündedir.³⁰⁵ Hanefilerin görüşü de bu şekildedir.³⁰⁶ Şâfiî ise İbn Abbas (r.a.) ve Ebû Hureyre'nin (r.a.) mezhebi üzere kalıp

³⁰¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/88.

³⁰² Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/44.

³⁰³ *Mebsût*'ta zikredilen hadisin lafzı şu şekildedir: أما أنا فأفيض على رأسي ثلاث حثيات من ماء فإذا أنا قد طهرت Lafzen yakın rivayetlere meşhur hadis kitaplarında rastlanılmaktadır. Bununla birlikte Şevkânî, benzer bir rivayet üzerinden yaptığı açıklamada طهرت فإذا أنا قد ziyadesi içeren sahih yahut zayıf bir hadis bulunmadığını aktarmaktadır. Lakin Allah Rasulü'nün (s.a.v.) Ümmü Seleme'ye (r.a.) hitaben طهرت فإذا أنت ifadesini kullandığı bir başka hadisin varlığından bahsetmektedir. Anlaşılan hadis külliyatı içerisinde bulunamadığı söylenen kısım, mütekellim sigasıyla naklolunan lafızdır. Kaynaklar için bkz. Buḥârî, "Gusl", 4; Müslim, "Hayz", 54, 55; Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/44; Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. 'Alî eş-Şevkânî, *Neylül-l-evṭâr*, thk. 'İşâmüddîn eş-Şabâbiṭî (Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 1993), 1/308-309.

³⁰⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/44.

³⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/76.

³⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/76.

zikredilen durumların abdesti bozmadığına kanaat getirmiştir.³⁰⁷ Her iki taraf da merfu hadislere dayanmaktadır.³⁰⁸

2.1.4 Kadını Öpmekten, Kadına Şehvetli ya da Şehvetsiz Dokunmaktan Dolayı Abdestin Bozulacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

İbn Mesud'a (r.a.) göre, kadını öpmek yahut şehvetli ya da şehvetsiz olarak kadına dokunmaktan dolayı abdest almak lazım gelir. Hz. Ömer'in (r.a.) mezhebinin de böyle olduğu nakledilmekle birlikte Serahsî onun bu görüşünden rücu ettiğini düşünmektedir.³⁰⁹ Şâfiî'nin (rh.a.) esas aldığı³¹⁰ bu görüşle amel etmeyen Hanefiler, bu hallerin abdesti bozmayacağına kaildirler ve bu hususta Hz. Ali (r.a.) ve İbn Abbas'ın (r.a.) görüşünü almışlardır.³¹¹ Müellif, bu ihtilafın İslâm'ın ilk zamanlarında dahi muteber olduğunu söylemiş ve bu vakıadan hareketle namazda cemaate imamlık yapacak kişinin bu hususta ihtiyatlı davranması gerektiği şeklindeki değerlendirmeye yer vererek konunun önemine dikkat çekmiştir.³¹² Serahsî'nin bu yaklaşımı, İslâm ilim geleneğinde selef tabir edilen ulemânın konumu ve ilmin tevarüsü açısından ele alındığında etki alanı oldukça geniş bir tavır olarak dikkat çekmektedir.

2.1.5 Zekerine Eli Değen Kişinin Abdestinin Bozulmayacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Kişinin elinin zekerine değmesinin abdestini bozmayacağı görüşünde olan Ömer (r.a.), Ali (r.a.) ve İbn Mesud'un (r.a.) görüşünü Hanefiler kabul etmektedirler.³¹³ Hanefiler bu hususta Kays b. Talk'tan (r.a.) nakledilen merfu bir hadise dayanmaktadır. Şâfiî de

³⁰⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/76; Krş. Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdülmevcûd-'Alî Muhammed Mu'avvaż (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1/199; Ebü'l-Mehâsin 'Abdülvâhid b. İsmâ'il er-Rûyânî, *Bahru'l-mezheb fî fûrû'i mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Târiğ Fethî es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/156; Ebü'l-Kâsım 'Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfi'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdülmevcûd-'Alî Muhammed Mu'avvaż (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/152.

³⁰⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/76; Şâfiî'nin kabul ettiği görüşün dayanağı olarak لا وضوء إلا من حدث قبل وما لا وضوء من كل دم سائل hadisi zikredilmektedir. Meşhur hadis kaynaklarında birebir bu lafızla gelen bir hadise muttali olamadık. Lakin buradaki rivayetin baş ve son kısımları farklı merfu hadislerde ya birebir yahut yakın manalarda olacak şekilde geçmektedir. Bu durum, İbnü'l-Esir'in *Câmi'u'l-usûl*'ünde lafızlar üzerinden bir dereceye kadar gösterilmiştir. Hanefilerin görüşüne temel aldığı من كل دم سائل hadisi ise Dârekutnî'nin *Sünen*'inde yer almaktadır. Bkz. Ebü'l-Hasen 'Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1/287; Ebü's-Sa'âdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed İbnü'l-Esir, *Câmi'u'l-uşûl fî ehâdîsi'r-Rasûl*, thk. 'Abdülkâdir el-Arna'ût vd. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983), 7/197.

³⁰⁹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/67-68.

³¹⁰ Mesela bkz. Şâfiî, *el-Üm*, 2/37; Cemâlüddîn İbrâhim b. 'Alî Ebü İshâk eş-Şirâzî, *el-Mühezzebe fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 1/51.

³¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/67.

³¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/67.

³¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/66.

(Serahsî'nin Yahya b. Ma'în'in³¹⁴ (rh.a.) (v. 233/848) sözüne itibarla neredeyse sahih değil dediği) bir başka merfu rivayete istinad ederek belirli şartlar dahilinde bu hareketin abdesti bozucu olduğu neticesine varmış³¹⁵ ve fıkhî bir asıl olan 'açık sebebin gizli mana yerine konulması' prensibini esas almıştır.³¹⁶

2.1.6 Cima Esnasında Erkekten Meni Gelmese de Gusül Almayı Gerektiren Durumla Alakalı Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Serahsî tarafından muhacir oldukları vurgulanan Ömer (r.a.), Ali (r.a.) ve İbn Mesud'un (r.a.) Hanefîlerin de paylaştığı görüşüne göre, cimada kadınla erkeğin sünnet yeri bir araya gelip erkeğin haşefesi miktarınca duhul vaki olduğunda, meni gelmese de gusül almak lazım gelir.³¹⁷ Ensardan Ebû Saîd, Huzeyfe (r.a.) ve Zeyd b. Sâbit el-Ensârî (r.a.) bu görüşün hilafına olarak ancak meni inzali ile guslün gerekeceğini belirtmişlerdir. Süleyman el-A'meş bu görüşü paylaşan kimselerden olup 'su ancak sudan dolayıdır' mealindeki merfu hadisin zahirini dikkate almıştır. Şârih, Hz. Ömer'in (r.a.) ensarın görüşünü duyduğu vakit mutmain olmayıp Hz. Âişe'ye (r.a.) sorarak Rasulüllah'tan (s.a.v.) bu hususta menkul bilgiyi öğrenmek istediğini ve buna göre hareket ederek ensarın içtihadını tecviz etmediğini aktarmaktadır. Ayrıca Hanefîlerin görüşünü açıklamak üzere, bu meselede, sebebin gizli durumdaki netice yerine kaim olacağı prensibinin esas alındığı ve bunun ihtiyatın gereği olduğunu vurgulamaktadır.³¹⁸ Bahsettiği prensip bir önceki meselede Şâfiî'nin sözünü ettiği prensip olmalıdır. Fakat Hanefîler o meselede bu prensibi işletmekten geri durmuşlardır.

³¹⁴ Hakkında bilgi için bkz. Erdinç Ahatlı, "Yahyâ b. Ma'în", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

³¹⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/66; Ayrıca bkz. Ebû'l-Me'âlî İmâmü'l-Haremeyn 'Abdülmelik b. 'Abdillâh el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'âb fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. 'Abdül'azîm Maḥmûd ed-Dîb (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007), 1/127; Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed el-Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk. Aḥmed Maḥmûd İbrâhîm-Muḥammed Muḥammed Tâmir (Kahire: Dâru's-Selâm, 1997), 1/318.

³¹⁶ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/66; Literatürde إتياع السبب الظاهر دون المعنى الخفي , إقامة السبب الظاهر مقام المعنى الخفي gibi ifadelerle dile getirilen bu prensibin Hanefî ve Şâfiî fıkıh ve usûl-i fıkıh eserlerinde yer yer kendisine kullanım alanı bulduğu gözlemlenmektedir. Mesela bkz. Serahsî, *Uşûl*, 1/140, 2/319, 341; Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muḥammed 'Abdüsselâm 'Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 127; Gazzâlî, *el-Vasît*, 1/220-221; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/320; Sa'düddîn Mes'ûd b. Faḥriddîn Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu't-telviḥ 'ale't-Tavzîh*, thk. Zekerîyyâ 'Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/72.

³¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/68.

³¹⁸ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/68-69.

2.1.7 Cünüp ve Hayızlının Teyemmümünün Geçersiz Olduğuna Dair Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler

Serahsî, İbn Mesud'un (r.a.) hayızlı ve cünüp kimse için teyemmümün caiz/geçerli olmadığını söylediğini aktarmaktadır.³¹⁹ Bir başka yerde, bu durumun bir ay boyunca devam etmesi durumunda dahi teyemmümün bu kimseler için caiz olmadığı şeklindeki görüşün İbn Mesud'tan (r.a.) sahih surette nakledildiğini ifade etmektedir.³²⁰ Hanefiler ise Ali (r.a.) ile İbn Abbas'tan (r.a.) nakledilen görüşü kabul etmektedirler. Bu görüş, teyemmüm hususunda cünüp, hayızlı ve abdestsiz kimsenin müsavi olduğu şeklinde ifade edilmiştir.³²¹ Meselede cari olan ihtilafın aslı Nisâ sûresindeki bir âyette³²² geçen *لَامَسْتُمْ/لَمَسْتُمْ* lafzının tefsiri ile doğrudan irtibatlıdır. Ömer (r.a.) ve İbn Mesud (r.a.), işbu lafız ile kast olunanın, 'el ile dokunma' olduğunu söylemiştir. Bu tefsire göre teyemmüm, yalnız namaz abdesti olmayan kişi için caiz/geçerli kılınmış olmaktadır.³²³ Bu noktada *لَامَسْتُمْ* ifadesinin mütevatir kıraat imamlarından olan Hamza (v. 156/773) ve Kisâî'den (v. 189/805)³²⁴ nakledilen kıraat vecihlerinde elif harfî bulunmaksızın *لَمَسْتُمْ* (lemestüm) şeklinde okunduğunu³²⁵ hatırlatmakta fayda görüyoruz. Hanefilerin esas aldığı ve zikri geçen iki sahabiden nakledilen görüş ise ilgili ifadenin 'cima' olarak tefsir edilmesi şeklindedir. Zira âyetin gerisinde abdestsizliğin iki türüne değinilmiş olup devamındaki teyemmüm emrinin her ikisine şamil olması gerekmektedir. Serahsî, buradan hareketle, ilgili lafzın cima ile tefsir edilmesinin ifadeyi daha iyi yansıttığını belirtmektedir.³²⁶ Her hâlükârda meseledeki ihtilafın, söz konusu ifadenin lügavî değerlendirmesi etrafında cereyan ettiği müşahade edilmektedir.

2.1.8 Tezeğin Necis Olduğuna Dair Merfu Hadis

Hayvanların tersleri ve idrarlarındaki necaset hakkında fakihler arasında farklı başlıklar altında ele alınan pek çok ihtilaflı mesele vardır. Bunlardan birisi de eti yenen ve

³¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/111.

³²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/30.

³²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/111.

³²² Bahsi geçen âyet, Nisâ sûresi 43. âyet olup ilgili kelimenin geçtiği kısım şurasıdır: *وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم*

³²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/111; Bu tefsirin kadına dokunmakla abdestin bozulacağı şeklindeki görüşe de doğrudan tesir ettiği aşikârdır. Nitekim *Mebsût*'un başka bir yerinde İbn Mesud'a (r.a.) böyle bir görüş izafe edilmiştir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/67.

³²⁴ Yedi kıraat imamı arasında yer alan bu iki zât hakkında bilgi için bkz. Tayyar Altıkulaç, "Hamza b. Habîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997); Tayyar Altıkulaç, "Kisâî, Ali b. Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

³²⁵ Bkz. Molla Mehmed Emin Efendi, *'Umdetü'l-hullân fî izâhi Zübdeti'l-'irfân*, thk. Mehmet Çaba (İstanbul: Hacıveyizade İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2021), 1/254.

³²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/111-112.

yenmeyen hayvanların terslerinin/tezeklerinin necis olup olmadığıdır. Hanefî âlimleri, bu noktada iki grup hayvan arasında bir ayırım gözetmemekte ve mesele hakkında varid olan şu hadise dayanmaktadırlar³²⁷:

ان النبي صلى الله عليه وسلم طلب من ابن مسعود أحجارا للاستنجاء ليلة الجن فأتاه بحجرين³²⁸
وروثه فأخذ الحجرين ورمى بالروثة وقال انها ركس

Hanefiler, içinde İbn Mesud'un (r.a.) geçtiği bu hadisin zahiriyle amel edip, eti yenen ve yenmeyen hayvanların terslerinin/tezeklerinin necis olduğunu söylemişlerdir.³²⁹

2.1.9 Güvercin Pisliğinin Necis Olmadığını Gösteren Sahabi Fiili/Mevkuf Hadis

انه خرئت عليه حمامة فمسحه بأصبعه³³⁰

Güvercinin dışkısı hakkındaki, İbn Mesud'un (r.a.) bu rivayetiyle amel ederek bu hayvanın dışkısının necis olmadığını savunan Hanefiler, bu meselede istihsana gitmektedirler. Meselede terk edilen kıyas ise Şâfiî'nin de kabul ettiği üzere, bunun necis olmasıdır. Zira en nihayetinde bu dışkı, hayvanın yediğinin hal değişikliğine uğrayıp bozulmasının neticesidir.³³¹

2.1.10 Hayzın Asgari Süresinin Üç, Azami Süresinin On Gün Olduğu Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

İbn Mesud (r.a.), hayzın en azının üç, en çoğunun on gün olduğu görüşündedir.³³² Hanefî mezhebi, Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'tan yapılmış farklı nakiller bulunsa da genel temayül olarak bu kavli bütünüyle kabul etmektedir.³³³ Bahsi geçen kavil/görüş, İbn Mesud'un (r.a.) içinde bulunduğu bir grup sahabiden nakledilmektedir. Aynı minvalde merfu rivayet de vârid olmuştur. Serahsî, burada Hanefilerin usûlünü yansıtan dikkat çekici bir yargıda bulunmuştur. Miktarların kıyas ile bilinemeyeceğini ve [bu hususta] sahabeden

³²⁷ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/60-61.

³²⁸ "Peygamber (s.a.v.) cin gecesinde, İbn Mesud'tan (r.a.) istinca[da kullanmak] için taşlar istedi. O da iki taş ve bir tezek getirdi. Peygamber (s.a.v.) taşları aldı, tezeği attı ve "O necistir" buyurdu." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/61.

³²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/60.

³³⁰ "İbn Mesud'un (r.a.), üzerine güvercin pislemiş o da pisliği parmağıyla silmiştir." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/57.

³³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/56; Şâfiî'nin kavli için ayrıca bkz. Mâverdî, *el-Hâvi 'l-kebîr*, 2/249-250; Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'âlab*, 2/307.

³³² Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 3/147.

³³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 3/147-148.

nakledilmiş olan hükmün Rasulü Allah'tan (s.a.v.) mervî hadis gibi değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir.³³⁴ Burada tartıştığı mesele, hayzın asgarisi olup farklı görüş bildiren İmam Mâlik ve İmam Şâfiî, görünüşe göre kıyas ile amel etmiştir.³³⁵ Mezkûr usûl kaidesi ile birlikte düşünüldüğünde söz konusu meselede merfu hadis ile ve dolayısıyla nass ile istihsan yapıldığını söylemek yanlış olmayacaktır.

2.2 Namaza İlişkin Rivayetler

2.2.1 Namaz İçerisindeki Fiillere İlişkin Rivayetler

2.2.1.1 İftitah Tekbirinden Sonra Namazda Ellerin Kaldırılmayacağı Hakkında Merfu Hadisler

قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى حدثني حماد عن إبراهيم النخعي عن علقمة عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند تكبيرة الإحرام ثم لا يعود

Serahsî, Hanefîlerin, namazda ellerin iftitah tekbiri haricinde kaldırılmayacağı şeklindeki görüşlerini izah ederken bu rivayete de yer vermiştir. Onun aktarımına göre, Ebû Hanîfe (rh.a.) bu nakli, Evzaî (rh.a.) ile aralarında geçen bir diyalog neticesinde yapmıştır. Evzâî, Mescid-i Harâm'da karşılaştığı Ebû Hanîfe'ye Iraklıların namazda rükuya giderken ve rükudan kalkarken ellerini hangi gerekçeyle kaldırmadığını sormuş ve bu hususta Zührî'nin (rh.a.) naklettiği merfu bir hadisi zikretmiştir. Ebû Hanîfe de lafzını verdiğimiz surette nakilde bulunarak mukabele etmiştir. Evzaî buna şaşırarak kendi naklettiği rivayetin, senedi âlî olduğu gerekçesiyle tercih edileceğini söylemiştir. Bunun üzerine Ebû Hanîfe, iki rivayetin senedindeki isimleri karşılaştırarak, Hammâd'ın Zührî'den, İbrahim en-Nehaî'nin Sâlim'den daha fakih olduğunu belirtmiştir. Abdullah b. Ömer'in de (r.a.) şayet daha önce gelip [sahabi olmasaydı] Alkame'nin ondan daha fakih olduğunu söyleyeceğini ifade ettikten sonra Abdullah b. Mesud'un (r.a.) hadisinin, ravilerinin fakih olması sebebiyle tercihe şayan

³³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 3/147.

³³⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 3/147; Şâfiî mezhebinde görüldüğü kadarıyla Serahsî'nin de naklettiği "bir gün bir gece" görüşü hayzın asgari süresi için muteber görüş kabul edilmektedir. Mâlikîlerin kavli de bir defa az bir miktarda gelen kanın dahi hayız sayıldığı şeklindedir; ki Serahsî'nin ifadeleri bu tanımlamadan çok uzak değildir. Krş. Şâfiî, *el-Üm*, 2/147; Şirâzî, *el-Mühezzebe*, 1/77-78; Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'âlab*, 1/318; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 1/128; Ebû 'Abdillâh Muhammed 'İlîş, *Şerhu Minehi'l-celîl 'alâ Muhtaşari'l-'allâme Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 1/167.

³³⁶ "Ebû Hanîfe (rh.) şöyle demiştir: Bana Hammâd; İbrahim en-Nehaî, Alkame, Abdullah b. Mesud (r.a.) senediyle tahdisen rivayet etti ki, Peygamber (s.a.v.) iftitah tekbirini alırken ellerini kaldırır, bir daha da [bu hareketini] tekrar etmezdi." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/14.

olduğunu dile getirmiştir.³³⁷ Serahsî de bu yaklaşımı benimsemiş ve tercihin senedin âlî olmasına bakarak değil, senetteki ravilerin fıkıh derecesine göre yapılacağını ifade etmiştir.³³⁸ Nitekim Hanefî usûl eserlerinde de umûmen ahad haberin kabulü noktasında, ravinin fakih oluşunun belirleyici bir konumda bulunduğu vurgulanmaktadır.³³⁹

Şâfiî bu meselede, Hanefîlerin hilafına olarak, Rasulüllah'tan (s.a.v.) sahih olarak nakledildiğini söylediği elleri kaldırma hükmünü benimsemiştir. Buna göre kişi namazda rükuya giderken ve rükudan başını kaldırırken ellerini kaldırmalıdır.³⁴⁰ Serahsî buna cevaben şöyle bir prensipten söz etmiştir: “Bir meselede Rasulüllah'ın (s.a.v.) fiili hakkında eserler³⁴¹ ihtilaf ettiğinde, onun kavli sünneti hakem vazifesi görür.” Namazda ellerin kaldırılması meselesine ilişkin olarak ise şu meşhur hadis bulunmaktadır³⁴²:

... لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن عند افتتاح الصلاة، وفي العيدين والقنوت في الوتر...³⁴³

Serahsî, burada hadisin yalnız baş kısmına yer vermiş, kalan dört mahallin Menâsik bölümünde tatad edildiğini söylemiştir. İşaret ettiği yerde sayılan dört mahal, Hacerülesved'i istilam anı, Safâ-Merve tepeleri, Arafat-Müzdelif ve ilk iki cemredir.³⁴⁴

Baş kısımda zikrettiğimiz hadisin benzeri olan merfu bir hadis yine İbn Mesud (r.a.) tarikiyle *Mebûsût*'ta yer almıştır:

³³⁷ Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/14.

³³⁸ Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/14.

³³⁹ Mesela bkz. Serahsî, *Uşûl*, 1/338-340; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/377-379.

³⁴⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/14; Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 2/160; Ebû Muhammed 'İzzüddîn 'Abdül'azîz İbn 'Abdüsselâm, *el-Gâye fi'l-ḥiṣâri'n-Nihâye*, thk. İyâd Hâlid et-Ṭabbâ' (Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2016), 2/56.

³⁴¹ “Eser” kelimesi, hadis usûlü istilâhında genellikle merfu, mevkuf ve maktu rivayetleri içine alacak şekilde kullanılmaktadır. Zebîdî, *Tecridi Sarih Tercemesi*, 1/9; Serahsî'nin de *Mebûsût*'unda en azından merfu ve mevkuf rivayetlere şamil olacak şekilde bu kelimeyi kullandığı görülmektedir. Eser kelimesinin merfu rivayet manasında kullanım örnekleri için bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/97, 3/4, 16/142; Eser kelimesinin mevkuf hadise eş değer kullanım örnekleri için bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 4/212, 12/29.

³⁴² Krş. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/14.

³⁴³ “Eller [namazda] ancak yedi mahalde kaldırılır: Namaza başlarken, bayram namazlarında, vitir namazındaki kunutta...” Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/14.

³⁴⁴ *Mebûsût*'un matbu nüshasında rivayet şu şekilde geçmektedir: لا ترفع الأيدي إلا في سبعة مواطن عند افتتاح الصلاة وعند استلام الحجر وعلى الصفا والمروة وبعرفات وجمع عند المقامين عند الجمرتين Lakin bu ibarenin hatalı olduğu tespit edilmiştir. Rivayetteki عند المقامين ifadesinden önce و harfi bulunmalıdır. Kullandığımız üç yazma nüshada böyle geldiği gibi *el-Asl*'ın matbu nüshasında da bu surettedir. Öte yandan hadiste Safa-Merve tepeleri ile Arafat-Müzdelif birer mahal olarak tatad edilmişlerdir. Cemrelerin mekanları bu ikisinden ayrı olduğu gibi sayının yediye tamamlaması açısından da ibarenin belirttiğimiz surette varid olması bir gerekliliktir. Kaynaklar için bkz. Şeybânî, *el-Asl*, 1/139; Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 4/23; Serahsî, *el-Mebûsût* (Damat İbrahim Paşa, 648), 109a; Serahsî, *el-Mebûsût* (Hamidiye, 548), 108a; Serahsî, *el-Mebûsût* (Hamidiye, 549), 116b; Hadisteki جمع Müzdelif manasındadır. Bkz. Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed Bedruddîn el-'Aynî, *Nuḥabü'l-efkâr fi tenkîhi Mebâni'l-aḥbâr fi şerhi Me'âni'l-âsâr*, thk. Ebû Temim Yâsir b. İbrâhîm (Devha: Vizâretü'l-Evḳâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2008), 9/354.

³⁴⁵ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يرفع يديه في الصلاة إلا في تكبيرة الافتتاح

Fakat bu rivayet farklı bir meselede; bayram namazlarında ellerin kaldırılması meselesinde konu edinilmiştir. Bayram namazlarında getirilen tekbirlerde ellerin kaldırılacağı şeklindeki görüş, Serahsî tarafından mezhebin görüşü olarak takdim edilmiştir. Bununla birlikte Ebû İsmet'in³⁴⁶ Ebû Yûsuf'tan yaptığı nakle göre Ebû Yûsuf, zikrettiğimiz hadis ile amel ederek bayram namazlarında ellerin yalnız iftitah tekbirinde kaldırılacağı görüşüne kail olmuştur.³⁴⁷ Serahsî, namazda ellerin kaldırılması meselesinde zikrettiği hadise işaret ederek ellerin kaldırılacağı yedi yer arasında bayram namazlarının da bulunduğunu söylemiş ve bu suretle Ebû Yûsuf'a nispet edilen görüşün aleyhinde bir delil sunmuştur.³⁴⁸

2.2.1.2 Namaza Başlanınca Okunan Sübhaneke Zikri Hakkında Merfu Hadis

İbn Mesud (r.a.), Rasulüllah'ın (s.a.v.) namaza başladığında [Sübhaneke olarak bilinen] şu zikri yaptığını rivayet etmiştir:

³⁴⁹سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك

Hanefiler, bu hadisle amel etmiş ve tekbirden sonra bu zikrin yapılacağını söylemişlerdir.³⁵⁰

2.2.1.3 Namazda Kıraatten Önce Bismelenin Gizlice (Hafiyyen) Çekileceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Sahabeden, namazda kıraatten önce bismelenin gizlice (hafiyyen) çekileceği görüşünde olanlar Ali (r.a.) ile İbn Mesud'tur (r.a.).³⁵¹ Hanefilerin görüşü de böyledir.³⁵²

³⁴⁵ "Peygamber (s.a.v.) namazda ellerini yalnızca iftitah tekbirinde kaldırır." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/39.

³⁴⁶ Buradaki Ebû İsmet denilen zâtın kim olduğu net değildir. Kureşî, *Hidâye* sahibinin Gasb ve Kerâhiyye bölümlerinde Ebû İsmet olarak künyesini verdiği kişinin Sa'd b. Muâz el-Mervezî olma ihtimalinden söz etmektedir. Nitekim *Hidâye* şârihlerinden Nesefî ve Siğnâkî Kerâhiyye bölümünün şerhinde bunu tasrih etmişlerdir. Ebû İsmet künyesi, Nûh b. Ebû Meryem'in de künyesi olmakla birlikte Kureşî orada zikredilenin Sa'd b. Muâz olma ihtimalini daha kuvvetli görmüştür. Öte yandan Serahsî, *Mebsût*'unda genellikle Ebû İsmet'in ismine yer vermemekle birlikte iki yerde bu künyeye sahip Sa'd b. Muâz isimli bir kişiden fetva nakletmiş, bir yerde de aynı isme ve el-Mervezî nisbesine sahip bir kişiye atıfta bulunmuştur. Spesifik olarak metin içerisine aldığımız paragrafta bahsedilenin aynı kişi olduğunu kesin olarak söylemek mümkün olmasa da söz gelimi *el-Muhîtu'l-Burhânî*'de Ebû İsmet Sa'd b. Muâz'ın Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'ten yaptığı nakillere rastlanılmaktadır. Bu nakillerin varlığı, burada Ebû Yûsuf'tan nakilde bulunan kişinin de aynı şahıs olma ihtimalini güçlendirmektedir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 3/148, 4/221, 10/146; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 1/490, 7/452; Kureşî, *el-Cevâhir*, 4/66-67; Boynukalın, *el-Mukaddime (Şeybânî, el-Aşl içinde)*, 99.

³⁴⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/39.

³⁴⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/39.

³⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/12.

³⁵⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/10, 12.

³⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/15.

Hanefîlerin bu meseledeki dayanak noktaları merfu bir hadistir.³⁵³ Şâfiî, İbn Abbas (r.a.) ile Ebû Hureyre'nin (r.a.) kavlini almış ve cehrî namazlarda bismelenin açıktan (cehren) okunacağını söylemiştir.³⁵⁴ Serahsî meselenin aslen bismelenin Fâtiha yahut herhangi bir sûrenin başında yer alan bir âyet olmadığı şeklindeki Hanefî görüşüne ibtina ettiğini belirtmektedir. Keza bu görüş de bir başka merfu hadise dayanmaktadır.³⁵⁵ Şârih, bismelenin sûre başındaki bir âyet olmadığını belirtmesinin ötesinde Muallâ'nın³⁵⁶ (v. 211/826) İmam Muhammed'ten yaptığı bir nakle yer vererek bismelenin ne şekilde değerlendirilmesi gerektiği hakkındaki kanaatini de ortaya koymuştur. Onun bu nakille ilgili izahatına göre besmele, Kur'ân- Kerîm'den bir âyettir. Lakin sûrelerin arasını ayırmak için indirilmiştir. Anlaşıyor ki o, bismelenin Mushaf içerisinde muayyen bir yeri olmadığı ve bu itibarla diğerlerinden ayrılan bir âyet olduğu neticesine varmıştır. Nitekim, bismelenin müstakil bir hat ile yazılmasını da bu hususiyeti ile ilişkilendirmiştir.³⁵⁷

2.2.1.4 Farz Namazların Herhangi İki Rekatında Kıraat Etmenin Farz Olduğuna Delil Olarak Getirilen Sahabi Fiili/Mevkuf Hadis

³⁵⁸ وعن علي وابن مسعود رضي الله عنهما انهما كانا في الاخيرتين يسبحان

Bu rivayette farz namaz kastedilmekte olup Serahsî, söz konusu rivayeti sahabe icmâ'ının bir parçası olarak zikretmiştir. Rivayetin öncesinde mezheplerin farz namazlardaki kıraat hakkındaki görüşlerine değinen müellif, farz kıraatin asgarisi hakkında kelâm etmektedir. Bu bahis dahilinde Hanefîlerin kabul ettiği görüş, farz namazların herhangi iki rekatında kıraat etmenin vacip/farz olduğu ve bu kadarlık bir kıraatin yeterli olacağıdır. Meselede serdedilen diğer görüşler Hasan-ı Basrî, İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'ye ait olup

³⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/15.

³⁵³ Abdullah b. Mugaffel'den (r.a.) nakledilen bu hadisin metni şöyledir: انه سمع ابنه يجهر بالتسمية في الصلاة فنهاه عن ذلك فقال يا بني إياك والحدث في الإسلام فإني صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف أبي بكر وعمر رضي الله عنهما فكانوا لا يجهرون بالتسمية Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/15.

³⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/15; Ayrıca bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/149; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü'l-İslâm ve 'umdetü'l-müttaqîn* (Beyrut-Dımaşk-Amman: el-Mektebü'l-İslâmî, 1991), 1/242.

³⁵⁵ Hadis-i kudsî olan bu rivayet, *Mebsût*'ta şu lafızlarla geçmektedir: يقول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فإذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدني عبدي وإذا قال الرحمن الرحيم قال الله تعالى مجدني عبدي وإذا قال مالك يوم الدين قال الله تعالى أثنى علي عبدي وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الله تعالى هذا بيني وبين عبدي نصفين ولعبي ما سأل Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/15-16.

³⁵⁶ Kastedilen Muallâ b. Mansûr olmalıdır. Hakkında bilgi için bkz. Eyyüp Said Kaya, "Muallâ b. Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005).

³⁵⁷ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/15-16.

³⁵⁸ "Ali (r.a.) ve İbn Mesud'tan (r.a.) rivayet edildiğine göre onlar son iki rekatta tesbih ederlerdi." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/18.

sırasıyla kıraatin tek rekatta farz olduğu, üç rekatta farz olduğu ve namazın bütün rekatlarında farz olduğu şeklindedir.³⁵⁹

2.2.1.5 Rûku ve Secdede Tekbir Getirileceğine Dair Sahabi Fiili/Mevkuf Hadis

³⁶⁰ فَأَمَّا عُمَرُ وَعَلِيٌّ وَابْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فَكَانُوا يَكْبِرُونَ عِنْدَ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

Serahsî, bu rivayeti, devamındaki rivayetle birlikte, rükuya gidecek kişinin tekbir getireceğinin delili olarak zikretmiştir. Yine onun anlatımına göre Abdullah b. Ömer (r.a.) ve önde gelen talebeleri, rûku ve secdede tekbir getirilmeyeceğini söylemektedir.³⁶¹ Müellif bu mahalde secdedeki tekbirden ise bahsetmemiştir. Fakat bu rivayetin ve devamındaki rivayetin secdeye varırken tekbir getirileceğine delil olarak ele alındığını ihsas eden bir ifade, sonraki bir paragrafta geçmektedir. Burada kişinin kavmeden sonra yapacakları anlatılmaktadır. Buna göre böyle bir kişi, sırasıyla tekbir getirip secdeye gider. Secdede organları sükûnet buluncaya kadar durduktan sonra kafasını kaldırıp tekbir getirir. Oturuş vaziyetinde de secdedeki gibi bir miktar bekler ve sonrasında secdeye varıp tekbir getirir. Serahsî, bu filleri sıraladıktan sonra “biz bunu açıklamıştık” demektedir.³⁶² Bu ifadesiyle secdedeki tekbirleri anlatan işbu rivayetleri işaret ediyor olması muhtemeldir.

2.2.1.6 Namazda Rükudayken Yapılan “Tatbîk” Uygulaması Hakkında Sahabi Kavli ve Fiili/Mevkuf Hadisler

Serahsî, İbn Mesud (r.a.) ve talebelerinin namazda tatbîk³⁶³ yapılacağı görüşünde olduklarını nakletmektedir.³⁶⁴ Ayrıca İbn Mesud’un (r.a.) namazda tatbîk yaptığını gösteren şu rivayete de yer vermiştir:

³⁵⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/18; Şâfiî’nin görüşü için bkz. Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 2/109; Râfi’î, *el-Azîz*, 1/493; Mâlikî fakih Muhammed İliş’in aktardığına göre İmam Mâlik’in bu meseledeki görüşünün ne olduğu hakkında muhtelif rivayetler bulunmakta olup bunlardan ikisi öne çıkmıştır. Lakin hangisinin daha meşhur kavi olduğu dair mezhep içinde iki farklı yönelim görülmektedir. Bunlardan birisi, Serahsî’nin de İmam Mâlik’e isnad ettiği “namaz rekatlarının çoğunda kıraat etmenin; daha doğrusu Fâtiha okumanın vacip/farz olduğu” görüşüdür; ki İbn Asker ile Karâfi, bu görüşü meşhur olarak nitelemiştir. Diğer kavi, Şâfiîlerin benimsediği görüştür; ki İbnü’l-Hâcib, İbn Abdülber gibi âlimlerin mezhepte şöhret bulan görüş olarak takdim ettiği kavi budur. Bkz. Muhammed İliş, *Şerhu Mineh*, 1/248.

³⁶⁰ “Ömer (r.a.), Ali (r.a.) ve İbn Mesud (r.a.) rûku ve secdede tekbir getiriyorlardı.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/19.

³⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/19.

³⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/21.

³⁶³ Tatbîk (التطبيق), avuçların birleştirilip uylukların arasına konulmasıdır. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/20.

³⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/19-20.

ورأى سعد بن أبي وقاص رضي الله تعالى عنه ابنا له يطبق فنهاه فقال رأيت عبد الله بن مسعود³⁶⁵ يفعل هكذا فقال رحم الله ابن أم عبد كنا أمرنا بهذا ثم نهينا عنه

Rükuda yapılan bu hareketin yerine, Hanefiler, sahabenin çoğunluğunun benimsediği ellerin dizler üzerine koyulacağı görüşünü kabul etmişlerdir.³⁶⁶

2.2.1.7 Rükü ve Secdedeki Zikirlerin Asgari Sayısı ile İlgili Merfu Hadis

وروى ابن مسعود رضي الله تعالى عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من قال في ركوعه سبحان ربي العظيم ثلاثا فقد تم ركوعه وذلك أدناه ومن قال في سجوده سبحان ربي الأعلى ثلاثا³⁶⁷ فقد تم سجوده وذلك أدناه

Hanefiler bu hadisle amel etmekle birlikte, rivayetteki أدناه ifadelerini rükü ve secdenin caiz/geçerli olmasının asgari ölçütü olarak anlamlandırmayıp burada söz konusu iki rüknün kâmil surette ifa edilmesi için gerekli alt sınırdan bahsedildiği değerlendirmesini yapmışlardır.³⁶⁸

2.2.1.8 Teşehhüt Hakkında Merfu Hadis ve Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hanefilerin tercih ettiği teşehhüt, ‘İbn Mesud (r.a.) teşehhüdü’ olarak bilinmekte olup şu şekildedir:

التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله³⁶⁹

Serahsî, hangi gerekçeyle bu teşehhüdün tercih edildiğini açıklarken söz konusu teşehhüdün Rasulüllah’tan (s.a.v.) naklinin ve zaptının güzel olduğunu söylemekte, sonrasında bununla kastının ne olduğunu gösteren şu rivayete yer vermektedir:

³⁶⁵ “Sa’d b. Ebû Vakkas (r.a.), bir oğlunu tatbîk yaparken görüp, ona bu hareketi yasaklamış, o da ‘Abdullah b. Mesud’u böyle yaparken gördüm’ diyerek mukabele etmiştir. Bunun üzerine Sa’d b. Ebû Vakkas (r.a.) şöyle demiştir: Allah İbn Ümmü Abd’e [yani Abdullah b. Mesud’a (r.a.)] rahmet eylesin. Bize bu emredilmişti, sonra bundan yasaklandık.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/20.

³⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/19.

³⁶⁷ “İbn Mesud (r.a.) Rasulüllah’tan (s.a.v.) şöyle buyurduğunu nakletmiştir: Kim, rükuda üç defa, سبحان ربي العظيم derse, rükusu tamamdır ve bu kadarı en azıdır. Kim de secdeye üç defa, سبحان ربي الأعلى derse, secdesi tamamdır ve bu kadarı en azıdır.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/21.

³⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/21.

³⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/27.

إن أبا حنيفة قال أخذ حماد بيدي وقال حماد أخذ إبراهيم بيدي وقال إبراهيم أخذ علقمة بيدي وقال علقمة أخذ عبد الله بن مسعود بيدي وقال ابن مسعود أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي وعلمني³⁷⁰ التشهد كما كان يعلمني السورة من القرآن وكان يأخذ علينا بالواو والألف

Hız. Ömer (r.a.), İbn Abbas (r.a.) ve Ebû Musa el-Eş'arî'nin (r.a.) teşehhütlerini de zikreden Serahsî, İbn Mesud (r.a.) teşehhüdünün tercih edilmesinin evlâ olduğuna bir diğer gerekçe daha sunarak Hız. Ebubekir'in (r.a.) minberden insanlara öğrettiği teşehhüdün İbn Mesud'un (r.a.) gibi olduğunu belirtmiştir. Bunun haricinde bahse konu teşehhüdün senâ/övgü bakımından daha mübalağalı oluşunun tercihte etkili olduğunu ifade etmiştir.³⁷¹ Müellif, lafızdaki bu hususiyetin tercih noktasındaki tesirinden söz etmekle beraber ne derece belirleyici olduğuna dair bir anlatımda bulunmamaktadır.

2.2.1.9 Namazda Teşehhütten Sonra Salavat Getirileceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Mebisû'ta, teşehhütten sonra salavat getirileceği görüşü İbn Mesud'a (r.a.) isnad edilmiş gözükmeğedir.³⁷² Serahsî, İmam Muhammed'in ifadesini aktararak meseleye giriş yapmaktadır. Onun aktarımına göre, İmam Muhammed, kişinin dördüncü rekatta teşehhütten sonra dua edip kendi haceti için Allah'a yakaracağını söylemektedir. Teşehhütten sonraki salavat hususuna ise değinmemektedir. Bu noktada Serahsî, Tahavî'nin *Muhtasar*'ından naklen kişinin namazda teşehhütten sonra evvela Rasulüllah'a (s.a.v.) salavat getireceğini, devamında haceti için duada bulunup kendisi ve müminler için istiğfar edeceğini zikretmiştir. Bunu söyledikten sonra sahih olan görüşün bu olduğunu ifade etmiştir.³⁷³ İlk izlenim, bu değerdendirmenin Serahsî'nin şahsına ait olduğu yönünde oluşsa da bir sonraki meselede Hanefilerin Rasulüllah'a (s.a.v.) salavat getirmenin namazın rükünlerinden olmadığı görüşünde olduğunu tasrih etmesi³⁷⁴, salavatla alakalı bu bahis dahilinde ettiği kelâmın aslen mezhebe ait görüşü yansıttığını düşündürmektedir. Bu itibarla Serahsî'nin, İmam

³⁷⁰ “Ebû Hanîfe şöyle söylemiştir: Hammâd elimi tuttu ve dedi ki: İbrahim elimi tuttu [ve bana Kur'ân'dan bir sûre öğretir gibi teşehhüdü öğretti]; İbrahim de dedi ki: Alkame elimi tuttu [ve bana Kur'ân'dan bir sûre öğretir gibi teşehhüdü öğretti]; Yine Alkame de şöyle demiştir: Abdullah b. Mesud elimi tuttu [ve bana Kur'ân'dan bir sûre öğretir gibi teşehhüdü öğretti]; Abdullah b. Mesud [r.a.] ise şöyle söylemiştir: Rasulüllah (s.a.v.) elimi tuttu ve bana Kur'ân'dan bir sûre öğretir gibi teşehhüdü öğretti. Vav ve elif harfine dikkat etmemizi istiyordu.” Serahsî, *el-Mebisû't*, 1989, 1/28.

³⁷¹ Serahsî, *el-Mebisû't*, 1989, 1/28.

³⁷² Bkz. Serahsî, *el-Mebisû't*, 1989, 1/29.

³⁷³ Serahsî, *el-Mebisû't*, 1989, 1/29.

³⁷⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebisû't*, 1989, 1/29.

Muhammed'in salavattan bahsetmemesini arızî bir durum olarak gördüğünü söylemek mümkündür.

Serahsî, teşehhütten sonra salavat getirileceği şeklindeki görüşün sıhhatine gerekçe olarak, teşehhüdün Allah'ı senâ etmekten ibaret olduğu ve Allah'ı senâ etmenin peşinden Rasulüllah'a (s.a.v.) salavatın gelecek olmasını gösterir. İlaveten, bu tertibin 'binegelen/ma'hûd tahmîd'te de müşahade edildiğini dile getirmektedir.³⁷⁵ Bununla kastını açık etmese de besmele-hamdele-salvele olarak bilinen uygulamadaki tertibe işaret ettiğini düşünmek makul gözükmektedir.

2.2.1.10 Teşehhütten Sonra Yapılacak Dua ile Alakalı Merfu Hadis ve Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

ولما علم رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن مسعود رضى الله عنه التشهد قال له وإذا قلت هذا
فأختر من الدعاء أعجبه³⁷⁶

Bu hadis, teşehhütten sonra Rasulüllah'a (s.a.v.) salavat getirilme meselesinden sonra, kişinin haceti için dua edeceğinin delillerinden olarak zikredilmiştir.³⁷⁷ Fakat verilen hadis metninde bu dua ile teşehhüt arasındaki bir salavattan bahsedilmemektedir. Burada farklı ihtimaller akla gelmektedir. Denilebilir ki, teşehhütten sonra salavat getirilmesi farz olmayıp müstahsen görüldüğü için terkinin caiz olmasına binaen zikredilmemiş olabilir. Yahut hadisin yalnız 'hacet duası' kısmı ile amel edilmiştir. Serahsî'nin hadis metninde ihtisara gitmiş olması da muhtemeldir.

Serahsî, Abdullah b. Mesud'un (r.a.) namazda, çeşitli kelimelerle haceti için duada bulunduğunu söylemekte ve söz konusu dualar cümlesinden olarak şu duayı zikretmektedir:

اللهم انى أسألك من الخير كله ما علمت منه وما لم أعلم وأعوذ بك من الشر كله ما علمت منه
وما لم أعلم³⁷⁸

³⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/29.

³⁷⁶ "Rasulüllah (s.a.v.), İbn Mesud'a (r.a.) teşehhüdü öğretirken ona şöyle buyurmuştur: Bunu söyledikten sonra, hoşuna giden duaları yap" Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/30.

³⁷⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/29-30.

³⁷⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/30.

2.2.1.11 Namaz Bitimindeki Selamın Keyfiyetine Dair Merfu Hadis ve Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Serahsî, namaz bitiminde iki defa selam vermenin, ulemânın ekseriyetinin ve sahabenin büyüklerinin görüşü olduğunu söylemekte ve İbn Mesud'un da (r.a.) bu gruba dahil olduğunu ifade etmektedir.³⁷⁹ Hanefiler bu görüşü almıştır. İmam Mâlik ise yüz hizasında tek bir selam verileceği kanaatindedir.³⁸⁰ Bu hususta onun adına bir de Âişe (r.a.) (v. 58/678) ve Sehl b. Sa'd'ın (r.a.)³⁸¹ (v. 88?) naklettiği merfu bir hadis zikredilmiştir. Hz. Âişe'nin (r.a.) kadınların safında olması, Sehl'in de (r.a.) çocukların safında bulunması nedeniyle ikinci selamı duyamamış olma ihtimallerinden söz eden Serahsî, sahabenin büyüklerinin mezhebinin alınmasını evlâ görmüştür.³⁸² Merfu hadis karşısında sahabe kavillerinin tercih edilmesi hakkında şöyle bir yorum yapılabilir: Selamın sayısı hususu ancak Rasulüllah'tan (s.a.v.) öğrenilebilecek; başka bir deyişle kıyas dışı bir konudur. Bu itibarla mezkûr kaviller merfu hadis ayarında kabul edilmiş olabilir.³⁸³ Sonraki aşamada aynı kuvvetteki iki delil arasında cereyan eden tercih yolları devreye alınmış olmalıdır. Böyle olmasa da -bölüm değerlendirilmesinde ifade edileceği üzere- Hanefilerin merfu rivayetinin tevil edilmesi halinde mevkuf rivayetinin tercih edilmesi noktasında bir problem görmediği anlaşılmaktadır.

Mebûsû'ta meselenin bir miktar tafsilatına gidilerek Hanefiler namına, söz konusu selamlardan ilkinin sağ, ikincisinin sol tarafa verileceği ve her ikisinde de şu lafzın kullanılacağı tasrih edilmiştir: السلام عليكم ورحمة الله³⁸⁴

³⁷⁹ Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 1/30.

³⁸⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 1/30; İmam Mâlik, hem imam hem cemaat hem de münferit için vacip olanın bir defa selam vermek olduğu kanaatindedir. Bu selam da Serahsî'nin söylediği gibi yüz hizasında olacaktır. Lakin kişi bunu yaparken başını hafifçe sağa yöneltir. İkinci selamın verilmesi ise cemaatle kılınan namazda imama uyanlar için müstehap görülmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla imam için istihbab hükmü söz konusu olmamaktadır. Bkz. Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdirrahmân el-Çayrevânî İbn Ebû Zeyd, *er-Risâle* (Dâru'l-Fikr, ts.), 30-31; Ebû Muhammed 'Abdülvehhâb b. 'Alî el-Bağdâdî Kâdî 'Abdülvehhâb, *el-Ma'ûne 'alâ mezhebi 'âlimi'l-Medîne*, thk. Hamîş 'Abdülhak (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, ts.), 1/226; Ebû Muhammed 'Abdülvehhâb b. 'Alî el-Bağdâdî Kâdî 'Abdülvehhâb, *el-İşrâf 'alâ nüketi mesâili'l-hilâf*, thk. el-Habîb b. Tâhir (Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 1999), 1/254; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-taḥṣîl ve's-şerḥ ve't-tevcîh ve't-ta'îl fî mesâili'l-Müstahre*, thk. Muhammed Haccî vd. (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 1/376, 17/607.

³⁸¹ Medine'de vefat eden son sahabi olduğu nakledilmektedir. Rasulüllah'ın (s.a.v.) vefatında on beş yaşlarında idi. Hakkında bilgi için bkz. Ebû Nuaym el-İşfahânî, *Ma'rîfetü's-şahâbe*, 3/1312; İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb*, 2/665; İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-ğābe*, 2/575.

³⁸² Bkz. Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 1/30.

³⁸³ Bu noktada Serahsî'nin şer'î miktarlarla alakalı yapmış olduğu izahat hatırlanmalıdır. Nitekim o, miktarların kıyas ile bilinmeyeceğini ve dolayısıyla bu konuda onlardan varid olan nakillerin Rasulüllah'tan (s.a.v.) yapılmış rivayetler gibi olduğunu tasrih etmiştir. Kıyas ile bilineme vasfının burada da mevcut olduğu kabul edilirse aynı kaidenin burada da işletilebileceği neticesi ortaya çıkar. Serahsî'nin ilgili ifadeleri için bkz. Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 3/147.

³⁸⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 1/30.

Devamında bu hususla alakalı olarak İbn Mesud'un (r.a.) naklettiği şu hadise yer verilmiştir:

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحول وجهه في التسليمة الأولى حتى يري بياض خده
الأيمن أو قال الأيسر³⁸⁵

Serahsî, hadisteki 'yanağının beyazının görünmesi' ifadesiyle Rasulüllah'ın (s.a.v.) yüzünü sağa-sola çevirmesindeki mübalağanın anlatılmak istendiğini aktarmaktadır.³⁸⁶

2.2.1.12 Namazdan Selamla Çıkmanın Farz Olmadığına ve Son Rekatta Teşehhüt Miktarı Oturmanın Farz Olduğuna Delil Olarak Getirilen Merfu Hadis

Hanefîlere göre namazdan çıkmak için selam vermek farz değildir. Şâfiî ise bunun farz olduğunu söylemektedir.³⁸⁷ Bu hususa *Mepsût*'unda değinen Serahsî, Hanefîlerin bu meseledeki delili olarak şu hadisi zikretmiştir:

ان النبي صلى الله عليه وسلم لما علمه التشهد قال له إذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلاتك
فإن شئت أن تقوم فقم وإن شئت أن تقعد فاقعد³⁸⁸

Görüldüğü üzere hadis-i şerifte namazı bitirmek isteyen kişinin selam vermesinin lüzumundan bahsedilmemekte; bilakis kalkıp gitmesinin bu hususta kâfi geleceği ifade edilmektedir. Şâfiî'nin bu mesele hakkında varid olup geride zikredilen görüşünün neticesi ise bu durumda namazın bozulacak olmasıdır. Hanefî imamları, namazdan çıkmak için selamın tek yol olmadığı hususunda birleşmiş olsalar da namazın nihayete ermesi için bu iradeyi gösteren bir harekete mübaşeret etmenin farziyyeti noktasında ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hanîfe, daha sonraları 'hurûc bi-sun'ihî' olarak ifade edilen böyle bir ameliyenin farz olduğu görüşündedir. İmameyn ise bunun farz olmadığını savunmaktadır.³⁸⁹ Bu hadis ile yalnız bahsi geçen meselede amel olunmuş değildir. Hanefî mezhebi, bu hadise dayanarak son rekatta teşehhüt miktarı oturmanın namazın rükünlerinden olduğu neticesine de varmışlardır. Bu

³⁸⁵ "Rasulüllah (s.a.v.) birinci selamda, sağ yanağının beyazlığı görününceye kadar yüzünü [yana] çevirirdi. Veya [İbn Mesud (r.a.) olayı naklederken] sol [yanağının beyazlığı görününceye kadar] demiştir." Serahsî, *el-Mepsût*, 1989, 1/30.

³⁸⁶ Serahsî, *el-Mepsût*, 1989, 1/30.

³⁸⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mepsût*, 1989, 1/126; Ayrıca bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/143; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 1/151.

³⁸⁸ "Peygamber (s.a.v.) İbn Mesud'a (r.a.) teşehhüdü öğretirken şöyle buyurmuştur: Bunu söylediğin yahut yaptığın zaman namazın tamamdır. Artık kalkmak istersen kalkarsın, oturmak istersen de oturursun." Serahsî, *el-Mepsût*, 1989, 1/126.

³⁸⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mepsût*, 1989, 1/125-126.

sebeple son rekatta teşehhüt miktarı oturmadan, namazı bozucu hallerden biri başına gelen kişinin namazını iade etmesinin lüzumu, mezhep içerisinde ittifakla kabul edilmektedir.³⁹⁰

2.2.1.13 Farz Namaz ile Bunlara Bitişik Olarak Kılınan (Revâtib) Sünnetlerdeki Kiraatin Birbirinden Farklı Şekillerde İfa Edileceğine Delil Olarak Getirilen Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Öğle ve yatsı namazlarının ilk sünnetlerinin hangi surette kılınacağına dair Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında ihtilaf bulunmaktadır. Serahsî, gündüz nafilelerini kaç rekat kılmanın daha faziletli olacağı meselesini anlatırken bu meseleye de değinmiştir. Şâfiî orada iki rekat kılmanın daha faziletli olduğunu kabul ettiği gibi İbn Mesud (r.a.) ve başka sahabilerden nakledilen şu mevkuf hadisin zahir manasını esas alarak öğle ve yatsı namazlarının farzından önce kılınan nafilelerin iki rekatta bir selam vermek suretiyle ikişer ikişer kılınacağını söylemektedir:

لا يصلى بعد صلاة مثلها³⁹¹

Bu görüşe onu götüren husus, söz konusu iki vaktin farzlarının dört rekat olmasıdır. Bunlardan önce kılınan nafile namazlar, hadisin zahir manasına nazaran, dört rekat olamayacağına göre iki rekatta bir selam verilerek bunlar ikişer rekatlık namaz suretine bürünmüş olurlar. Böylelikle peş peşe aynı rekat sayısına sahip iki namaz kılınmamış olur.³⁹²

Hanefîler, bu hadisi tevil yoluna giderek art arda kılınan namazlar arasında bulunması icap eden farklılığın, namazlardaki kiraatin icra şeklinde söz konusu olduğunu ifade etmişlerdir. Zira söz konusu iki vaktin dört rekat olan farz namazlarının iki rekatında, kiraatin Fatiha ve bir sûre okumak suretiyle icra edilmesine karşın nafilelerinin her rekatında kiraat [bu şekilde] yerine getirilmektedir. Nitekim sabah namazında Şâfiî'nin görüşüne aykırı olarak iki rekattan sonra yine iki rekat kılınmakta; böylelikle birbirinin misli olan iki namaz peş peşe kılınmış olmaktadır. Hanefîlerin hadisten elde ettiği anlayışa göre ise sabah

³⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/127.

³⁹¹ “Bir namazdan sonra bu namazın misli bir namaz kılınmaz.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/159.

³⁹² Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/159; Serahsî, Şâfiî'nin yukarıdaki hadise istinaden bu kavle vardığını söylese de taradığımız Şâfiî fıkıh eserlerinde bu lafza sahip bir rivayete referansta bulunulduğunu görmedik. Lakin Şâfiî'nin kavli, aktardığı gibidir. Bkz. Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/289; Rûyânî, *Baḥru'l-meḏheb*, 2/227; İbn 'Abdüsselâm, *el-Gâye*, 2/119.

namazının farzındaki kıraatin uzun tutulup sünnetindeki kıraatte aynı yolun izlenmemesi halinde hadisteki mana tahakkuk etmiş olmaktadır.³⁹³

2.2.1.14 Kunut Duası Olarak Bilinen Duanın Kıraat Rivayeti

Vitir namazında kunut duasının okunma mahalli, Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında ihtilaf konusu olmuştur. İmam Şâfiî, rükudan sonra okunacağı görüşünde iken Hanefiyye rükudan önce okunacağını kabul etmektedir. Serahsî'nin ifadesine göre bu hususta Şâfiî, vitir namazını sabah namazına kıyas etmektedir. Zira onun görüşüne göre sabah namazının ikinci rekatında rükudan sonra kunut okunur ve bu hüküm eserle sabittir.³⁹⁴ Hanefîler ise sabah namazında kunut okunma uygulamasının neshedildiğini söyledikleri gibi -az önce ifade edildiği üzere- vitir namazındaki kunutun rükuya gitmeden okunacağını savunmaktadırlar. Bu görüşlerini konu hakkında varid olan eserlere dayandırmalarına ilaveten kunut duası olarak tanınan bu duanın İbn Mesud'un (r.a.) Mushaf'ında yazılmış olması ile ilişkilendirirler. Zira söz konusu duanın İbn Mesud'un (r.a.) Mushaf'ında yazılı halde bulunması, bu duanın kıraat manasında/hükümünde değerlendirildiği ve dolayısıyla namazdaki kıraatin rükudan önce icra edildiği gibi kunutun da bu mahalde okunması gerektiği neticesine götürmektedir.³⁹⁵ İmam Serahsî, İbn Mesud'un (r.a.) Mushaf'ında yazılı olan kunut duasının yalnız baş tarafını zikretmiş ve bu duanın Übey (r.a.) ve İbn Mesud'un (r.a.) Mushaf'ında iki sûrede bulunduğu bilgisini vermiştir.³⁹⁶

2.2.1.15 Sabah Namazında Kunut Okumanın Neshedildiğine Dair Merfu Hadis

Hanefîler, vitir namazı haricindeki namazlarda kunut okunmayacağını ve sabah namazında kunut okunması şeklindeki uygulamanın neshedildiğini söylemektedirler. Bu hususta diğer deliller yanında İbn Mesud'tan (r.a.) nakledilen şu merfu hadise dayanmaktadırlar³⁹⁷:

³⁹³ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/159.

³⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/165; Serahsî, vitir namazındaki kunut mahalli hususunda kıyası yapanın bizzat Şâfiî olduğunu ifade ediyorsa da anlaşıldığı kadarıyla Şâfiî, bu namaz içerisindeki kunutun yeri hakkında konuşmuş değildir. Yine de mezhep içerisinde kabul edilen görüş, onun aktardığı gibidir. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/293; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 1/158; İmam Şâfiî'nin sabah namazında kunut okunması noktasında esas aldığı söylenen eser, *Mebsût*'ta menkul olan lafzın hemen hemen aynıyla Şâfiî kaynaklarında da geçmekte ve mezkûr hükme delil gösterilmektedir. Mesela bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/150; Gazzâlî, *el-Vasît*, 2/130-131.

³⁹⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/164-165.

³⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/164-165.

³⁹⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/165.

ان النبي صلى الله عليه وسلم قنت في صلاة الفجر شهرا يدعو على حي من أحياء العرب ثم تركه³⁹⁸

Serahsî'nin konuyla alakalı olarak akşam namazında kunut okunduğu şeklindeki rivayetin sahih olmakla birlikte, bu uygulamanın ittifakla mensûh kabul edildiğini belirtmesi dikkati çeken bir bilgidir. Devamında sabah namazındaki durumun da böyle olması gerektiğini ifade etmiştir.³⁹⁹

2.2.2 Ezan ve Kamet Rivayetleri

2.2.2.1 Evde Farz Namaz Kılma Durumunda Dışarıda Okunan Ezan ve Kametle Yetinilebileceğine Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hanefîler, kişinin farz namazı evinde kılması halinde, dışarıda okunan ezan ve kametle yetinebileceğini söylemişlerdir. Bu hükme varırken şu hadisi esas almışlardır⁴⁰⁰:

ان ابن مسعود رضى الله تعالى عنه صلى بعقمة والأسود في بيت فقيل له ألا تؤذن فقال أذان الحي يكفينا⁴⁰¹

Serahsî'nin hadisten hareketle ulaşıldığını ifade ettiği hükümde, cemaatle namaz kılmaktan bahsedilmemiştir. İşbu hükmün zahiri, öncelikle münferidin namazından bahsediyor gibidir. Nitekim daha sonra aynı müphem kişiden söz edilerek, bu kişinin evinde kıldığı namaz için ezan ve kamet getirmesinin hasen/müstahsen olduğu söylenmiş; bunun gerekçesi olarak ise münferit olarak namaz kılan kimsenin namazını cemaatle kılınan namaza benzer surette eda etmesinin mendub oluşu gösterilmiştir.⁴⁰² Bu karineye bakarak ilk hükümde de münferitten bahsedildiğini söylemek isabetli olacaktır. İlk hükme getirilen yukarıda mezkûr delilde ise cemaatle kılınan bir namaz söz konusudur. Görünüşe göre delildeki kayıt, umûmî bir hükme varılmasına mâni olmamış ve hüküm, cemaatle kılınan namaz ile münferiden kılınan namazın her birine teşmil edilmiştir. Serahsî'nin, münferidin namazındaki durumdan bahsederken evde kılınan cemaatle namazdan söz etmemesi, bu

³⁹⁸ “Peygamber (s.a.v.), Arap kabilelerinden birine bir ay boyunca sabah namazında beddua ederek kunut okudu. Sonra bunu terk etti.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/165.

³⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/165.

⁴⁰⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/133.

⁴⁰¹ “Abdullah b. Mesud (r.a.) bir evde, Alkame ve Esved’e namaz kıldırıldı. ‘Ezan okumayacak mısın’ diye kendisine soruldu; o da ‘Mahalle[de okunan] ezan bize yeterlidir’ diye cevap verdi.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/133.

⁴⁰² Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/133.

durumda ezan ve kametin getirilmek zorunda olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Nitekim zikredilen delilin zahiri, ifade edildiği üzere, cemaatle namaza daırdır. Ayrıca meselenin devamında söz konusu hükmün, mukim kimseler için geçerli olduğu, seferî durumdakilerin bundan müstesna tutulacağı söylenmiş ve seferîlerin böyle bir halde namazı tek başına kılsa dahi ezan ve kameti terk etmesinin mekruh olacağı dile getirilmiştir.⁴⁰³ Bu tabirde göze çarpan “tek başına kılsa dahi” şeklindeki kayıt, bu mesele dahilinde münferit için geçerli olan hükümlerin, namazı cemaatle kılanlar hakkında evleviyetle geçerli olduğunu göstermektedir. Son olarak, zikredilen rivayette بیت kelimesi nekre olarak getirilmişken varılan hükümde ilgili kısım بيته şeklinde zamire izafe ile ifade edilmiştir. Fakat herhalde bu kullanım ittifakidir.

2.2.2.2 Namazı Kaza Ederken Hem Ezan Okunup Hem de Her Farz Namaz İçin Kamet Getirileceğine Dair Merfu Hadis

Hanefiyye, namazı kaçırap vakti çıktıktan sonra kaza eden kimsenin ister cemaatle kılsın ister tek başına kılsın, hem ezan hem kamet getireceği görüşündedir. Serahsî, bu hükmün delili olarak şu merfu hadisi zikretmiştir⁴⁰⁴:

وشغل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاهن بعد هوي من الليل
405 قال ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أمر بلالا فأذن وأقام للأولى ثم أقام لكل صلاة بعدها

Bu mesele meyanında serdedilen delillerin tamamında cemaatle namazdan bahis geçmektedir. Serahsî tek başına kılan kişi için de aynı hükmün cari olacağını beyan etmiştir. Evde farz namaz eda eden kişinin ezan ve ikamet noktasındaki durumunun ifade edildiği yerde söylenenler burada da düşünülebilir. Öte yandan verdiğimiz rivayette her bir namaz için kamet getirildiğinden bahsedilmesine rağmen Serahsî, rivayetteki bu hususiyete vurgu yapmamıştır. Rivayette konu edilen namazların farz namazlar olduğu anlaşılmaktadır. Serahsî, her ne kadar bu mahalde kelâm ederken farziyyet kaydını koymamış ise de daha önce Hanefîlerin görüşü olarak, beş vakit farz namaz ve cuma namazı dışında ezan ve kametin söz konusu olmadığını sarahaten ifade etmiştir.⁴⁰⁶ Meselenin devamında, böyle bir durumda ezanın terk edilebileceğine dair bir hüküm verilmiş iken kamet için aynı şey

⁴⁰³ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/133.

⁴⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/136.

⁴⁰⁵ “Rasulüllah (s.a.v.) Hendek Savaşı’nın yapıldığı günde dört [vakit] namazı kılmaya imkân bulamamış ve bu namazları gecenin bir miktarı geçtikten sonra kaza etmiştir. İbn Mesud (r.a.) şöyle söylemiştir: [Rasulüllah (s.a.v.)] Bilal’e emretti. O da ilk namaz için hem ezan okudu hem de kamet getirdi. Sonraki namazların her birisi için kamet getirdi.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/136.

⁴⁰⁶ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/134.

söylenmemiştir.⁴⁰⁷ Bu ifadelerden böyle bir durumda kameti terk etmenin caiz olmadığı neticesine ulaşmak mümkündür.

2.2.3 Cemaatle Namaza İlişkin Rivayetler

2.2.3.1 Namazın Cemaatle Eda Edilmesinin Ehemmiyetine Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

قال ابن مسعود رضى الله تعالى عنه عليكم بالجماعات فإنها من سنن الهدى ولو صليتم في بيوتكم كما فعل هذا المتخلف لتركتم سنة نبيكم ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم⁴⁰⁸

Serahsî, mezkûr rivayetle cemaatle namazın “sünen-i hüda”dan olduğuna istidlal etmiştir. Burada müellifin kastı çok açık değildir. Bu ifade ile lügat manası maksut olup “hidayet yolları” şeklinde bir mananın irade edildiği söylenebilir. Yahut ıstılahî mana kastedilip “hüda sünneti” olarak bilinen sünnetlerden bahsedildiği düşünülebilir. Hadisteki ifadeden hareketle söz konusu ıstılahın oluşturulduğunu akla getiren hususlar da vardır. Bu doğrultuda Serahsî’nin kendi yazdıklarına bakmak okuyuculara bir fikir verebilir.

Müellif, *Usûl* isimli eserinde sünnetlerden bir kısmının amel hususunda vacip ayarında olduğunu söyleyip bunu izah etmek üzere Mekhûl’un (rh.a.) sünnet ayırımına değinir. Bu ayırma göre bir kısım sünnetler vardır ki bunların yapılması hidayet; terk edilmesi yoldan çıkma manasına gelmektedir. Sünnet içerisinde diğer bir grup vardır ki bunları yapmak güzel olarak nitelenir ve fakat terkinde de bir beis yoktur. Bunlardan birincisine misal olarak getirilenler içerisinde cemaatle namaz da vardır. Serahsî, bu grup sünneti bir kısım insanların terk etmesi halinde bunların kınanıp azarlanacağını; bir belde ahalisinin terk etmesi halinde ise bu fiili yerine getirmeleri için kendilerine savaş açılacağını ifade etmiştir.⁴⁰⁹

Serahsî, cemaatle namazın hüda sünnetlerinden olduğunu, sabah namazının cemaatine yetişememe durumundaki kişi ile alakalı olarak dile getirmiştir. Meselede konu edilen kişi, sabah namazının sünnetini henüz kılmamış, cemaati camide sabah namazı kılar vaziyette bulmuştur. Bu kişi, sünneti kılacağı takdirde farz namazı kılan cemaati

⁴⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/136.

⁴⁰⁸ “İbn Mesud (r.a.) şöyle demiştir: Cemaat[le namaza] devam ediniz. Zira cemaat[le namaz] hidayet yollarındandır. Şu [cemaate katılmayıp] geride kalanın yaptığı gibi namazı evinizde kılacak olursanız, Peygamberinizin yolunu terk etmiş olursunuz. Peygamberinizin yolunu terk ederseniz de yoldan sapmış olursunuz.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/167.

⁴⁰⁹ Serahsî, *Uşûl*, 1/114.

kaçıracağından endişe ederse sünnete hiç durmamalıdır. Zira ifade edildiği üzere, cemaatle namaz sünen-i hüda cümlesindendir.⁴¹⁰

2.2.3.2 İmamlığa Geçmede Esas Alınacak Sıralama Hakkında Merfu Hadis

ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله تعالى فإن كانوا سواء فأعلمهم⁴¹¹
بالسنة فإن كانوا سواء فأقدمهم هجرة فإن كانوا سواء فأكبرهم سنا وأفضلهم ورعا

Serahsî, meşâyıhtan bir kısmının hadisin zahir manasını esas alarak Kur'an kıraatinde diğerlerine nispetle temayüz edenlerin [:akra'] imamete en layık kişi olduğu görüşüne vardıklarını aktarmaktadır. Kendisi ise şu görüşü isabetli bulmaktadır: Sünnet'i en iyi bilen kimse, kendisiyle namazın geçerli olduğu asgari miktarda Kur'an bilgisine sahipse⁴¹² imamlığa geçme hususunda öncelenir.⁴¹³ Bu görüşüne gerekçe olarak namazda imamlık yapacak kişinin kıraat bilgisine yalnız bir rükünde ihtiyaç duyması, buna karşılık Sünnet hususundaki malumata namazın tamamında muhtaç olmasını gösterir. Nitekim Serahsî'nin de ifade ettiği üzere kıraatte namazı bozacak hata, ancak bu çeşit bir ilimle bilinebilmektedir. Bu görüş, hadisin zahir manasına muhalif görünse de Serahsî bu hususa açıklık getirmektedir. Şöyle ki; Rasulüllah'ın (s.a.v.) hayatında sahabiler Kur'an'ı ahkâmıyla beraber öğreniyorlardı. Mesela Hz. Ömer'in (r.a.) Bakara sûresini 12 senede öğrendiği nakledilmektedir. Dolayısıyla o vakitler, Kur'an'ı en iyi bilen kimse, aynı zamanda en âlim kimse demektir. Fakat Serahsî, kendi yaşadığı zamanda durumun hiç de böyle olmadığını ve Kur'an kıraatinde mahir kimi şahısların ilimden behrelerinin bulunmadığını söylemektedir. Binaenaleyh, insanları arkasında saf tutmaktan uzaklaştıracak bir dinî yaşantıya sahip kimseler müstesna tutulmak üzere, Sünnet'i daha iyi bilenlerin imamlığa geçmesi esas kabul edilmelidir.⁴¹⁴

2.2.3.3 Cemaatin İki Kişi Olması Durumunda İmamın Namaza Duracağı Yerde İlgili Sahabi Fiili/Mevkuf Hadis

Namaz cemaatle kılınırken imamın haricinde iki kişi mevcutsa Serahsî, imamın öne geçerek namazı kıldıracağını söylemektedir. Bu hususta istinad edilen delilleri serdettikten

⁴¹⁰ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/167.

⁴¹¹ "Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: Bir topluluğa, içlerinden Allah'ın kitabını en iyi okuyan kişi imamlık yapar. Bu vasıfta hepsi denk iseler sünneti en iyi bilen [imam olur], bu hususta da denk iseler en önce hicret eden [imam olur], bunda eşit iseler, içlerinde yaşça en büyük ve vera hususunda en önde olan kişi [imamlık yapar]." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/41.

⁴¹² Burada Serahsî, böyle bir kimsenin ezberinde hazır tuttuğu miktardan söz ediyor olmalıdır.

⁴¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/41.

⁴¹⁴ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/41-42.

sonra İbn Mesud'un (r.a.) böyle bir durumdaki uygulamasını gösteren şu rivayete değinmiştir⁴¹⁵:

⁴¹⁶ان ابن مسعود رضي الله تعالى عنه صلى بعقمة والأسود في بيت واحد فقام في وسطهما

Serahsî, İbrahim en-Nehaî'nin bu rivayetle alakalı olarak İbn Mesud'un (r.a.) namaz kıldıkları evin dar olması sebebiyle böyle davrandığı şeklindeki yorumunu aktarmakla birlikte isabetli bulmamış ve bu uygulamanın İbn Mesud'un (r.a.) görüşünü yansıttığını ifade etmiştir. Hatta İmam Muhammed'in *Kitâbü'l-Asl*'da cemaatin iki kişi olup imamın öne geçmemesi halinde bu kimselerin namazlarının tamam olacağı şeklindeki değerlendirmesini de bu görüşle ilişkilendirmiş ve nihayetinde bunların yaptıkları işin içtihat mahallinde vaki olduğunu belirtmiştir.⁴¹⁷ Gerçekten de *Kitâbü'l-Asl*'a bakıldığında İmam Muhammed -her ne kadar İbn Mesud'tan (r.a.) gelen bu rivayete referansta bulunmasa da- imamın iki kişiden müteşekkil cemaatin ortasında kıyam ederek namaz kıldırması durumunda bu namazın tamam olduğunu beyan etmektedir. Bunun da ötesinde çok sayıda kişinin cemaate iştirak etmesi⁴¹⁸ takdirinde imamın bu şekilde hareket etmesini namazın tamam oluşuna mâni saymamış; lakin imamın böyle yapmakla günah işlemiş olacağını (أساء) belirtmiştir.⁴¹⁹ İki hal arasında böyle bir ayrıma gitmesi, zahiren Serahsî'yi haklı çıkarmaktadır.

Kâsânî, İbn Mesud (r.a.) rivayetini hemen aynı lafızlarla eserine almakta ve fakat sonunda bir ziyade ile nakletmektedir: *وقال هكذا صنع بنا رسول الله* Hadisi bu lafızla nakletmesine rağmen işbu ziyadenin rivayetlerin çoğunda mevcut olmadığını söylemiş ve bu itibarla hadisin bu lafızla sabit olmadığı neticesine varmıştır. Dolayısıyla geriye sadece İbn Mesud'a (r.a.) nispet edilen fiil kalmaktadır. İşbu fiil hakkında Kâsânî, görünüşe göre Serahsî gibi düşünmemekte ve İbrahim en-Nehaî'nin izahını tercih etmektedir. Bu tercihinin, İbrahim en-Nehaî'nin İbn Mesud'un (r.a.) ahvalini ve görüşlerini en iyi bilen kişi olduğunu söyleyerek temellendirmektedir. Öte yandan Kâsânî, İmam Muhammed'e paralel olarak, imamın iki kişi ortasında durarak namazı kıldırmasında kerahet bulunmadığını belirtmektedir. Bu noktada sunduğu gerekçe ise Serahsî'ninkine yaklaşmaktadır. Kendisi bu hareketin mekruh görülmemesini [en nihayetinde] bu manada bir eser varid olması ve zikrettiği tevilin içtihadı

⁴¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/42.

⁴¹⁶ “İbn Mesud (r.a.), bir evde Alkame ve Esved'e namaz kıldırıp ve [bu esnada] ikisinin ortasında durmuştu.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/42.

⁴¹⁷ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/42.

⁴¹⁸ İmam Muhammed'in burada kullandığı kelime “كثير”dir. Muhtemelen cemaatin ikiden fazla olduğu durumu kastetmektedir.

⁴¹⁹ Bkz. Şeybânî, *el-Asl*, 1/19.

dayalı olmasına bağlamaktadır. Serahsî, rivayeti ele aldığı mahalde mezhep içi bir ihtilaftan bahsetmemiştir. Buna karşılık Kâsânî, imamın öne geçeceği şeklindeki görüşü zâhiru’r-rivâyeye görüşü olarak tavsif etmiş, bir rivayete göre Ebû Yûsuf’un İbn Mesud (r.a.) rivayetini mesnet kabul ederek imamın iki kişilik cemaatin ortasında kıyam edeceğine kail olduğunu eklemiştir.⁴²⁰ Kudûrî *Tecrîd*’inde bu meseleye hiç değinmemiş gözükmektedir. *Muhtasar*’ında ise Kâsânî’nin zâhiru’r-rivâyeye görüşü olarak nitelediği kavli zikretmekle yetinmiştir.⁴²¹ Cessâs *Muhtasaru’t-Tahâvî* şerhinde cemaatin iki kişi olması halinde imamın arkasında namaz kılacağını belirtmiş, peşi sıra İbn Mesud’un (r.a.) görüşüne de temas etmiştir. Kendisi İbn Mesud’un (r.a.) cemaatteki iki kişinin birini sağına diğerini soluna aldığını aktarmakta; cemaatin üç kişi olması durumunda ise Hanefîlerin görüşüne muvafık hareket ettiğini söylemektedir.⁴²² Muhtemelen iki kişilik cemaati iki tarafına aldığı şeklindeki rivayetle imamın ikisi ortasında kıyam ettiği şeklindeki rivayet, aynı durumun farklı tasvirlerinden ibarettir.

2.2.3.4 İmamın Namazda Fatiha’dan Sonra Âmîn Lafzını Gizlice Söyleyeceğine Dair Merfu Hadis ve Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

İmam Serahsî, namazda Fatiha’nın okumasından sonra cemaatin yanı sıra imamın da “âmîn” diyeceği şeklindeki görüşü, İmam Mâlik’in içtihadı ve Hasan b. Ziyâd’ın (v. 204/819) Ebû Hanîfe’den yaptığı bir nakil hariç tutulursa, fıkıh mezheplerinin tamamına nispet etmiş gözükmektedir. Bu noktada İmam Mâlik dışındaki fukahâ içerisinde belirgin bir ihtilaf görülmemekle birlikte imamın “âmîn” kelimesini açıktan/cehren mi gizlice/hafiyyen mi okuyacağı meselesinde hem sahabe hem de fukahâ arasında net bir görüş ayrılığı göze çarpmaktadır. Sahabeden Abdullah b. Zübeyr (r.a.) ve Ebû Hureyre’nin de (r.a.) görüşü olup İmam Şâfiî’nin sahiplendiği içtihadı göre imam bu lafzı, bahsi geçen mahalde cehren okuyacaktır. Ali (r.a.) ve Abdullah b. Mesud’un (r.a.) savunduğu ve Hanefî mezhebinin de esas aldığı görüşe göre ise imam buradaki “âmîn” kelimesini gizlice söylemelidir.⁴²³ Bu görüşün dayanağı, İbn Mesud’un (r.a.) rivayet ettiği şu merfu hadistir⁴²⁴:

⁴²⁰ Krş. ‘Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Aḥmed el-Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i’ fî tertibi’ş-şerâ’i’* (Kahire: Matba’atü’l-Cemâliyyeti’l-Âmire, 1328), 1/158.

⁴²¹ Bkz. Ebû’l-Hüseyn Aḥmed b. Ebî Bekr Muḥammed b. Aḥmed el-Kudûrî, *Muḥtasaru’l-Kudûrî*, thk. Kâmil Muḥammed Muḥammed ‘Uveyza (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 29.

⁴²² Bkz. Ebû Bekr Aḥmed b. ‘Alî el-Ceşşâs, *Şerḥu Muḥtasari’t-Tahâvî*, thk. ‘İşmetullâh ‘Înâyetullâh Muḥammed vd. (Beyrut-Medine: Daru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye-Dâru’s-Sirâc, 2010), 2/74-75.

⁴²³ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 1/32; Mâlikîlerin bu meseledeki kavli net değildir. Bu hususta mezhep içerisinde iki kavil dile getirilmekte olup birisi, Serahsî’nin aktardığı üzere, imamın “âmîn” lafzını telaffuz etmeyeceği şeklindedir. Diğer kavle göre ise imam cehrî namazlarda “âmîn” kelimesini söylemekle birlikte

⁴²⁵ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في صلاته آمين وخفض بها صوته

Cehren “âmîn” denileceği şeklindeki görüş sahiplerinin ise şu hadis ile amel ettikleri dile getirilmektedir:

⁴²⁶ان النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا فرغ من الفاتحة في الصلاة قال آمين ومد بها صوته

Serahsî, bu hadisin tevili için iki ihtimali gündeme getirmiştir. İlki, Rasulüllah’ın (s.a.v.) bunu kasten değil tevafuken söylemiş olmasıdır. İkinci ihtimal, tıpkı cemaat gibi imamın da “âmîn” diyeceğini insanlara öğretmek için bu yola başvurmuş olmasıdır.⁴²⁷

2.2.3.5 İmamın Gizlice Söyleyeceği Dört Şey Arasında “Rabbenâ Leke’l-Hamd” İfadesinin de Bulunduğuna Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

İmamın namazda *ربنا لك الحمد* demesinden sonra cemaatin *ربنا لك الحمد* diyeceği Hanefî mezhebi içerisinde ittifakidir. İmamın bu lafzı terennüm etmesi hususunda ise Ebû Hanîfe ile İmameyn farklı yaklaşımlara sahiptir. Ebû Hanîfe imamın bu lafzı söylemeyeceğini savunurken Ebû Yûsuf ve Şeybânî bunun aksi kanaattedir. Serahsî, İmameyn’in mesele etrafındaki delillerini aktarırken İbn Mesud’un (r.a.) imamın namazda gizleyeceği dört şey arasında *ربنا لك الحمد* lafzını da saymış olduğu bilgisini vermiştir. Hz. Ali de (r.a.) üç madde tadat etmiş ve bunların arasına mezkûr lafzı da dahil etmiştir.⁴²⁸ İmameyn’in bu rivayet ile Hz. Ali’den (r.a.) nakledilen aynı minvaldeki rivayeti esas alarak, imamın *ربنا لك الحمد* lafzını söyleyeceği şeklindeki hükmün yanı sıra gizlice söyleyeceği hükmüne de kail oldukları anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe ise her ne kadar temelde bu görüşü kabul etmese de imamın bunu söylemesi takdirinde gizlice söylemesinin icap edeceği değerlendirmesini yapmıştır. Serahsî, Ebû Hanîfe’den yapılan bu nakle yönelen itirazları şöylece bertaraf etmiştir: Ebû Hanîfe’nin

bunu hafiyen yapmaktadır. Bkz. İbn Ebû Zeyd, *er-Risâle*, 27; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. ‘Abdillâh b. Muhammed İbn ‘Abdülber en-Nemerî, *Kitâbü’l-Kâfi fî fıkhi ehli’l-Medîneti’l-Mâlikî*, thk. Muhammed Muhammed el-Morîtânî (Riyad: Mektebetü’r-Riyâd el-Hadîse, 1980), 1/206; Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. ‘Alî el-Mâzerî, *Şerhu’t-Telkîn*, thk. Muhammed el-Muhtâr Es-Selâmî (Tunus: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2008), 1/554-555; İmam Şâfiî’nin görüşü için bkz. Şâfi’î, *el-Üm*, 8/545-546; Mâverdi, *el-Hâvi’l-kebir*, 2/110-111.

⁴²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/32.

⁴²⁵ “Rasulüllah (s.a.v.) namazında âmîn demiş ve [bunu söylerken] sesini alçaltmıştır.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/32.

⁴²⁶ “Rasulüllah (s.a.v.) namazda Fatiha’yı bitirdikten sonra âmîn derdi ve sesini uzatırdı.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/32.

⁴²⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/32.

⁴²⁸ Serahsî’nin eserine aldığı kısım, İbn Mesud’un (r.a.) kavlinin muhtemelen baş kısmıdır. Bu rivayet içerisinde sayılan dört maddeden birisinin mezkûr lafız olduğunu aktarıyor olmalıdır. İlgili rivayet ve devamındaki ifade, *Mebsût*’ta şu şekilde varid olmuştur: *ربنا لك الحمد* وفي جملته *ربنا لك الحمد* Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/20.

zaman zaman, kabul etmediği görüşler hakkında farazî denilebilecek değerlendirmeler yaptığına rastlanılmaktadır. Söz gelimi müzâraa akdini caiz görmemesine rağmen bu akde ilişkin fûrû meselelerinde görüş belirtmiştir. Keza burada da bazı fukahânın Ali (r.a.) ve İbn Mesud'tan (r.a.) rivayet edilen nakillere hürmet ederek onun görüşünü kabul etmediğinden haberdardı. Dolayısıyla Ebû Hanîfe, bu iki sahabiden yapılan nakillere dayanılarak hareket edilmesi halinde bahsi geçen lafzın gizlice okunması gerektiği neticesine varılacağını ifade etmiş olmaktadır.⁴²⁹

2.2.3.6 İmamın Arkasında Cemaatin Kıraat Etmesinin Yasaklandığına Dair Deliller Arasında Zikredilen Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

İmama uyan kişinin kıraat edip etmeyeceği meselesi fukahâ arasında ihtilafli meselelerdendir. Hanefilerin içinde olduğu Kûfe âlimleri, mutlak olarak cemaatin imamın arkasında kıraat etmeyeceğine kaidirler. Serahsî, imamın arkasındaki cemaatin kıraatten menedildiği şeklindeki görüşün, sahabenin büyükleri olarak ifade ettiği seksen kişiden mervî bulunduğunu ve ehl-i hadisin bu zevâtın isimlerini topladığı bilgisini vermektedir. İmam Mâlik'in dahil olduğu Medine ulemâsı, öğle ve ikindi namazlarında cemaatin kıraat edeceğini söylerken cehrî kıraatle kılınan namazlarda Hanefiler gibi düşünmektedirler. İmam Şâfiî ise namazların tamamında cemaatin kıraat edeceğini savunmaktadır. Serahsî, zikri geçen karşıt görüş sahiplerinin delillerine temas ettikten sonra Hanefilerin görüşüne temel teşkil eden delillere yer vermektedir.⁴³⁰ Bu delilleri sıralamasının akabinde ise bu görüşte gözetilen hikmete⁴³¹ dikkat çekiyor gibidir. Burada yapılan izahata göre, kıraatin kendisi maksut olmayıp icra edilmesindeki gaye tedebbür, tefekkür ve ameldir. Bu noktada Serahsî, İbn Mesud'un (r.a.) şu sözünü nakletmektedir⁴³²:

⁴³³أَنْزَلَ الْقُرْآنَ لِيَعْمَلَ بِهِ فَاتَّخَذَ النَّاسُ تِلَاوَتَهُ عَمَلًا

Kıraatle husûle gelmesi amaçlanan mana ise ancak imamın kıraat edip cemaatin dinlemesi suretinde tahakkuk edecektir. Her birinin kıraatle işgal etmesi halinde bu gaye,

⁴²⁹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/32.

⁴³⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/199; Şâfiî'nin görüşü için bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/141; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 2/68-70; Gazzâlî, *el-Vasît*, 2/109; İmam Mâlik, kıraatin gizliden yapıldığı namazlarda cemaatin kıraat etmesini vacip değil müstehap görmektedir. Bkz. İbn Ebû Zeyd, *er-Risâle*, 35; İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-Kâfî*, 1/211.

⁴³¹ Metinde geçen ibare المعنى فيه dir. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/199.

⁴³² Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/199-200.

⁴³³ “Kur’ân kendisiyle amel edilsin diye indirilmiş; insanlar ise onun tilavetini amel edinmişlerdir.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/200.

kâmil manada gerçekleşmez. Serahsî, bu durumu hutbedeki duruma benzetmektedir. Zira orada da imam cemaate seslenirken cemaat onun söylediklerine kulak kesilmektedir.⁴³⁴

2.2.3.7 Sabah Namazı Cemaatle Kılınmaya Başlanmışken Cemaate Yetiyeceğini Uman Kişinin Sabahın İki Rekathlık Sünnetini Kılacağına Delil Olarak Getirilen Sahabi Fiili/Mevkuf Hadis

Namaz için kamet getirildiği vakit -konuyla alakalı hadise binaen- yalnız kametin kendisi için getirildiği farz namaz kılınmalıdır. Fakat bu noktada Serahsî'nin aktarımına göre İmam Muhammed, bir istisna yapmış gözükmektedir. Zira o, böyle bir durumda sabah namazının iki rekathlık sünnetinin kılınmasını kerih görmeyeceğini ifade etmiştir. Serahsî, sabah namazının farzına başlanması halinde de aynı durumun söz konusu olduğunu belirtmektedir. Yalnız bir kayıt koyar: Kişi, sünneti kılacağı takdirde cemaatle kılınan namaza, bir rekath olsun yetiyeceğini ummalıdır. Bu görüşü, Hanefilerin görüşü şeklinde takdim etmektedir. Konu hakkında varid olup esas alınan delillerden biri ise İbn Mesud'un (r.a.) fiilini anlatan şu rivayettir⁴³⁵:

انه دخل المسجد والإمام في صلاة الفجر فقام إلى سارية من سوارى المسجد وصلى ركعتي الفجر ثم دخل مع الإمام⁴³⁶

Serahsî, bu hükmün verilmesine bir diğer gerekçe sunarak, Hanefilerin kabul ettiği bir esasa dikkat çekmektedir. Bu esas, sabah namazının vakti geçtikten sonra sünnetinin kaza edilememesidir. Dolayısıyla kişi, azami ölçüde işbu namazı eda etmeye gayret edecektir. Bu noktada merfu bir hadis ile de istihsad ederek ölçünün, imamla beraber kılınan namazın bir rekathına yetişmek olduğunu ifade etmiştir.⁴³⁷

2.2.3.8 Mesbukun İmamla Kıldığı Kısmın Kıraat ve Kunut Bakımından Namazının Sonu, Oturuş Bakımından Namazının Başı Hükmünde Olduğu Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Kişi, akşam namazında yalnız bir rekathı imamla kılmış ise kılamadığı iki rekathı kaza edecektir. Fakat bu rekathları kaza ederken ilk rekathın sonunda oturup oturmayacağı Hanefi

⁴³⁴ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/200.

⁴³⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/167.

⁴³⁶ “İbn Mesud (r.a.), imam sabah namazını kıldırıp dururken mescide girmiş, mescidin sütunlarından birine yönelmiş ve [orada] sabahın iki rekathlık [sünnetini] kılmış, sonra imamın namazına dahil olmuştur.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/167.

⁴³⁷ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/167.

mezhebi içerisinde ihtilafa mahal olmuştur. Serahsî, bu konuyla ilgili olarak eimme-i selâseye şu görüşleri izafe etmiştir: Şeyhayn, mesbuk durumundaki bu kişinin imamla kıldığı rekatin, hükmen namazının son kısmı olduğu kanaatindedir. İmam Muhammed ise kıraat hususunda böyle düşünse de oturmuş bakımından bu rekatin kişinin namazının baş kısmına tekabül ettiği görüşündedir. Serahsî, ilk görüşün Hz. Ali'ye (r.a.), ikincisinin İbn Mesud'a (r.a.) ait olduğunu aktarmaktadır. Ayrıca kaza ederken ilk rekatin sonunda oturma görüşünün istihsan, ikinci rekat bitiminde oturma görüşünün kıyas görüşü olduğunu söylemektedir.⁴³⁸ Görünüşe göre, Şeyhayn'ın esas aldığı görüş kıyasa uygun görüşe tekabül etmekte iken İmam Muhammed istihsana gitmiştir. Nitekim Serahsî, istihsan görüşünün açıklamasında şu rivayete yer vermektedir:

وروى أن جندبا ومسروقا رضى الله تعالى عنهما ابتليا بهذا فصلى جندب ركعتين ثم قعد ومسروق ركعة ثم قعد ثم صلى ركعة أخرى فسألا عن ذلك ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فقال كلاكما أصاب ولو كنت أنا لصنعت كما صنع مسروق⁴³⁹

Abdullah b. Mesud'un (r.a.) "ben olsaydım senin gibi yapardım" dediği ameliye, istihsana muvafık düşen görüşü yansıtmaktadır. Ayrıca ifade edildiği üzere, İmam Muhammed'in görüşü, aslen İbn Mesud'a (r.a.) ait bir görüştür. Bu itibarla istihsan görüşünün İmam Muhammed'in savunduğu görüş olduğu söylenebilecektir. Serahsî, rivayette İbn Mesud'un (r.a.) sözü olarak geçen "her ikiniz de isabet etmişsiniz" ifadesinin manasına da açıklık getirerek, kastedilenin "içtihatla izlenilen yol" olduğunu belirtmiştir. Bu teville gidilmesinin gerekçesi olarak ise hakikatin tek olmasını göstermiştir.⁴⁴⁰

2.2.4 Namazla Alakalı Kerih İşlere Dair Rivayetler

2.2.4.1 Namazda Yüzü Silmenin Kerahetine Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Namazı bitirmeden önce alnı silmenin hükmüyle alakalı Hanefiyye içerisinde farklı görüşler zikredilmiştir. Aslen ihtilafın toplandığı nokta, son secdeden önce alnın silinmesidir. Zira kişinin son secdeden başını kaldırdıktan sonra alnını silmesindeki cevaz hükmü, mezhep içerisinde ittifaklıdır. Serahsî'nin, zâhiru'r-rivâye olarak betimlediği görüş, alnın son

⁴³⁸ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/189-190.

⁴³⁹ "Rivayet edildi ki; bu olay, Cündep ve Mesruk'un da (r.a.) başına gelmişti. Cündep iki rekat kıldı ve sonra oturdu. Mesruk ise bir rekat kıldıktan sonra oturdu. Daha sonra bir rekat daha kıldı. Bu [olayın hükmünü] İbn Mesud'a (r.a.) sordular. O da şöyle cevap verdi: Her ikiniz de isabet etmişsiniz. Ben olsaydım Mesruk'un yaptığı gibi yapardım." Cündep ve Mesruk'un başlarına gelen olay, burada zikredilen meseledir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/190.

⁴⁴⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/190.

secdeden önce silinmesinde de bir beis olmadığıdır. Ebu Yûsuf'tan nakledilen bir kavi, kişinin bunu terk etmesini müstahsen gördüğü şeklindedir. İmam Muhammed'in *Kitabü'l-Asl*'da varid olan, namaz bitiminden önce alını silmeyle alakalı لا أكرهه ifadesini sonraki Hanefî fukahâsı içerisinde farklı şekilde anlayanlar olmuştur. Bir kısım, bunu tek bir cümle kabul ederek İmam Muhammed'in bunu kerih görmediğini söylerken, diğer bir grup bu ifadeyi iki cümle şeklinde takdir etmiş ve İmam Muhammed'in bunu mekruh kabul ettiği sonucuna varmışlardır. Onları bu takdiri yapmaya götüren İbn Mesud'tan (r.a.) nakledilen şu hadisin zahir manasıdır:

أربع من الجفاء أن تبول قائماً وأن تسمع النداء فلم تجبه وأن تنفخ في صلاتك وأن تمسح جبهتك
في صلاتك⁴⁴¹

Bu takdiri yapmayan birinci grup, mezkûr hadisteki ifadeyi namaz dışında duayı bitirdikten sonra kişinin iki eliyle yüzünü silmesi gibi “namazda iki elle yüzünü silmek” şeklinde tevil etmişlerdir; ki Serahsî de bu grubun görüşünü paylaşıyor gözükmektedir.⁴⁴²

2.2.4.2 Namazda Alna Sarkan Saçı Geri Atmanın Mekruh Olduğuna Delil Olarak Getirilen Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Namaz kılan kişinin alnına sarkan saçını kaldırması mekruh görülmektedir. Saçını kaldırmakla kasıt, muhtemelen kaldırıp geriye atmaktır. Serahsî, bu meselede mezhep içi bir ihtilaftan bahsetmemiştir. Bu husus etrafında zikrettiği rivayetlerden biri de şudur⁴⁴³:

قال ابن مسعود رضى الله عنه له أجر بكل شعرة⁴⁴⁴

İbn Mesud'un (r.a.) bu sözünde bahsettiği kişi, namazda secde ederken alnına saç sarkan kimse olmalıdır. Nitekim bu rivayetin hemen öncesinde nakledilen rivayette saçını uzatan kimsenin saçının da kendisiyle beraber secde etmesinden bahsedilmektedir.⁴⁴⁵ Sonrasında gelen bu rivayet de aynı minvalde anlaşılmalıdır.

⁴⁴¹ “Dört şey cefadandır: Ayakta bevletmen, ezanı duyup icabet etmemen, namazdayken üflemen, namazdayken alnını silmen.” Serahsî, *el-Mebsûr*, 1989, 1/27.

⁴⁴² Bkz. Serahsî, *el-Mebsûr*, 1989, 1/27.

⁴⁴³ Serahsî, *el-Mebsûr*, 1989, 1/34.

⁴⁴⁴ “İbn Mesud (r.a.) şöyle demiştir: [Secde eden kişinin secdesinde] her saç teli için bir ecir vardır.” Serahsî, *el-Mebsûr*, 1989, 1/34.

⁴⁴⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûr*, 1989, 1/34.

2.2.4.3 Öğle, Akşam ve Yatsı Namazlarını Kıldırıktan Sonra İmamın Yerinde Oturmasının Keraheti ile İlgili Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

İmamın sabah ve ikindi namazlarında selam verdikten sonra duayla iştigal etmek amacıyla yerinde oturacağı söylenmiştir. Ayrıca bu vakitlerde farzdan sonra kılınacak bir nafîle namaz bulunmamaktadır. Öte yandan bu oturuşunda imam, yüzünü kıbleye değil cemaate dönecektir. Zira aksi hareket, konuya ilişkin rivayetlere binaen bidat sayılmaktadır. Serahsî, burada bir kayıt koyarak imamın yüzünü cemaate dönmesi halinde mesbuk durumundaki bir kimse ile yüz yüze gelmemesinin gerektiğini ifade etmiştir. Bu kaydın başka bir rivayetten hareketle zikredildiği görülmektedir. Böyle bir hal başına gelen imam, yüzünü sağa veya sola dönmek durumundadır.⁴⁴⁶

Öğle, akşam ve yatsı namazlarını kıldırıktan sonra imamın yerinde oturması ise kerih görülmüştür. Zira bu vakitlerde farzdan sonra nafîle namaz kılmanın mendub olduğu bilinmektedir. Mezkûr üç vakitte, farzdan sonra imamın yerinde kalarak oturmasındaki kerahet Ömer (r.a.), Ali (r.a.) ve İbn Ömer'in (r.a.) yanı sıra İbn Mesud'tan (r.a.) rivayet edilmiştir.⁴⁴⁷

2.2.4.4 Sabah Namazının Vakti Girdikten Sonra Namazı Kılana Kadar Hayırlı Kelâm Dışında Kelâm Etmenin Mekruh Olduğuna Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Sabah namazının vaktinin girdiğini gösteren fecr-i sâdık'ın doğmasından sonra sabah namazı kılınıncaya değin -hayır konuşmak müstesna olmak üzere- kelâm etmek mekruh görülmüştür. Serahsî, bu hükme delalet eden merfu bir hadis zikrettikten sonra İbn Mesud'un (r.a.) bu vakitte konuşmayı galiz/şedid bir iş olarak gördüğü bilgisini aktarmıştır. Ayrıca bu vaktin gece ve gündüz meleklerinin şahit olduğu bir vakit olduğu ve dolayısıyla bu gerçeğin bilincine vararak hareket etmenin gerekliliğine işaret etmiştir.⁴⁴⁸

2.2.5 Namaz Vakitleri ile Alakalı Rivayetler

2.2.5.1 Namazları Cemetmenin Caiz Olmadığına Dair Merfu Hadis

Hanefî fukahâsı, Arafat ve Müzdelife haricinde namazların cemedilemeyeceği görüşündedir. Cumhur ise sair vakitlerde de çeşitli mazeretlere binaen namazların cem'inin

⁴⁴⁶ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/38.

⁴⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/38.

⁴⁴⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/157.

caiz olduğunu savunmaktadır. Serahsî, onların bu hususta dayandıkları rivayetlerin birkaçına temas etmiştir. Hanefî âlimlerinin delillerinden bahsederken evvela namazların müstakil vakitlerine bağlı kalınarak kılınacağını tasrih eden âyetleri esas aldıklarını beyan etmiş; devamında bu meselede umde kabul edilebilecek delillerden birisi olarak İbn Mesud (r.a.) kanalıyla gelen şu hadis-i şerifi zikretmiştir:

449 ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من جمع بين صلاتين في وقت واحد فقد أتى بابا من الكبائر

Hadisin lafzı mutlak olarak gelmiş olsa da bunun diğer delillerle, Arafat ve Müzdelife hariç kalacak şekilde kayıtlandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Rasulüallah'ın (s.a.v.) hac fiillerini aktaran ravilerin tamamı O'nun buralarda namazını cemettiği konusunda müttefiktir.⁴⁵⁰

Serahsî, cumhurun delillerini yorumsuz bırakmamıştır. Söz konusu rivayetlerde yer alan namazların cemedildiği şeklindeki ifadelerin vaktin değil fiilin cem'i şeklinde anlaşılması gerektiğini söyledikten sonra bunun suretini de tarif etmiştir. Şöyle ki; sefer halindeki kişi öğle namazını geciktirip son vaktinde kılar ve bir lahza olsun bekledikten sonra ikindinin vaktinin girmesiyle ikindiye de vaktin başında eda eder. Yahut bu kişi akşamın edasını son vakte kadar erteleyip bilahare yatsı vaktinin girmesiyle bu namazı kılar. İşte bu örneklerde namazların fiilen cemedilmesi denilen durum bulunmaktadır.⁴⁵¹ Serahsî, bu yorumun keyfe keder yapılmış bir yorum olmadığını ispat edercesine anlatılan uygulamanın Rasulüallah (s.a.v.) ve ashabın da başvurduğu bir yol olduğuna dair nakillere yer vermiştir.⁴⁵²

2.2.5.2 Tek Başına Namaz Kılan Kişinin Her Namazını Vaktinde Kılacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hanefî mezhebi âlimleri, daha önce de ifade edildiği üzere, namazları cemetme uygulamasının Arafat ve Müzdelife'ye özgü olduğunu savunmaktadır. Arafat'taki cemetme, öğle ve ikindi namazının öğle vaktinde kılınması şeklinde icra edilir; ki bu uygulama Arefe günü gerçekleşir. Müzdelife'deki cemetme akşam ve yatsı namazlarının yatsı vaktinde

⁴⁴⁹ "Peygamber'in (s.a.v.) şöyle buyurduğu nakledilmiştir: Bir vakitte iki namazı cmeden kişi, büyük günah çeşitlerinden birisini işlemiştir." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/149; Hadiste geçen بابا ifadesindeki باب kelimesinin nev' manasında kullanımına bir örnek için bkz. Ali el-Kârî, *Mirâât*, 6/2438.

⁴⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/149.

⁴⁵¹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/149.

⁴⁵² Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/149-150.

kılınmasıdır ve burada mevzubahis namazlar, önceki cemetmenin vaki olduğu öğle-ikindi namazlarını takip eden akşam-yatsı namazlarıdır.⁴⁵³

Cem-i takdîm olarak da bilinen öğle ve ikindi namazlarının birleştirilmesi suretinde kişinin bu namazları imama uyarak kılması müstahsen kabul edilmiştir.⁴⁵⁴ İmamla birlikte kılamayıp tek başına kılması halinde ne şekilde hareket edeceği ise ihtilaf konusu olmuştur. Ebû Hanîfe, bu takdirde her iki namazı kendi vaktinde eda edeceği görüşündedir. İmameyn ve İmam Şâfiî ise söz konusu kişinin bu namazları cemededeceği kanaatindedir.⁴⁵⁵ Serahsî, iki tarafın delillerini zikretmiş olup Ebû Hanîfe namına değindiği delillerden birisi de İbn Mesud'un (r.a.) kavli olarak ifade edilen şu rivayettir⁴⁵⁶:

يُصَلِّي الْمَنْفَرِدُ كُلَّ صَلَاةٍ لَوْ قَتَلَهَا⁴⁵⁷

Serahsî, bu kavlin İmameyn ve İmam Şâfiî'ye ait görüşe muâriz olduğunu dile getirmektedir. Fakat bu noktada yine kendisinin zikrettiği bir bilgi akla takılmaktadır. Onun aktarımına göre Müzdelife'deki ikinci cem için imam şartının bulunmadığında ittifak bulunmaktadır.⁴⁵⁸ Yani Ebû Hanîfe de Müzdelife'de yatsı vaktinde akşam kılan kişinin, münferit de olsa, kıldığı namazın kaza değil eda suretinde ifa edildiğini söyleyecektir. Halbuki akşam namazının vakti aslî duruma bakarak geçmiş olmalıdır. Serahsî'nin bu mesele etrafında verdiği bilgiler, durumun izahına dair bir fikir verse de akla gelebilecek bu itirazı sarıh bir ifade ile cevaplandırmamış gözükmektedir. Bu noktada şöyle bir çözüm yolu akla gelmektedir. Hac ibadetlerinin yapıldığı bir zamana mahsus bu uygulamada akşam namazının eda vakti, yalnız bu sefere münhasır olmak üzere yatsı namazının vaktine kaydırılmış olabilir. Bu takdirde akşam namazı, yatsı namazının vaktinde kılınmış olmakla kazaya bırakılmış olmayıp edasının, kendi vaktinde yerine getirildiği kabul edilecektir. Dolayısıyla İbn Mesud'un (r.a.) kavline muhalif bir durum ortaya çıkmadığı gibi Ebû Hanîfe'nin işbu kavil ile keyfî surette amel ettiği gibi bir zehaba kapılmaya meydan kalmayacaktır. Nitekim Serahsî'nin de zikretmiş bulunduğu, Müzdelife'de akşam namazının kılınmasına yönelik rivayetler, bu namazın yatsı vaktinde kılınacağını açıkça göstermektedir.⁴⁵⁹ Öğle-ikindi

⁴⁵³ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/16.

⁴⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/14.

⁴⁵⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/15; Şâfiî'nin kavli için ayrıca bkz. Rûyânî, *Baḥru'l-meḥzeb*, 3/508; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/92.

⁴⁵⁶ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/15-16.

⁴⁵⁷ "Tek başına namaz kılan kimse her namazını vakti içerisinde kılar." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/16.

⁴⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/16.

⁴⁵⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/18-19.

namazındaki durum ise bundan farklıdır. Çünkü orada henüz vakti girmemiş olan bir namaz kılınmaktadır.⁴⁶⁰

2.2.5.3 Kur'ân-ı Kerîm'deki دلوك الشمس İfadesinin Tefsiri Hakkında Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Namazların kendileri için tayin edilmiş vakitlerde eda edileceği bilinmektedir. Serahsî, bu vakiaya delalet eden âyetlerden bir kısmını zikrettikten sonra Kur'ân-ı Kerîm'de namaz vakitlerine ilişkin âyetleri ve bunların tefsirlerini aktarmıştır. Bu âyetlerden birisi de şu âyet-i kerîmedir:

أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ (İsrâ, 17/78)

İbn Abbas (r.a.), âyette geçen دلوك الشمس ifadesini “güneşin zevali” olarak tefsir etmiş ve bununla öğle vaktinin kastedildiğini söylemiştir. İbn Mesud (r.a.) ise bu terkibi “güneşin batması” olarak tefsir etmiş ve bundan muradın akşam namazı olduğunu ifade etmiştir.⁴⁶¹ Bu iki sahabiden menkul olan tefsirlere değinmekle beraber müellifin bunlar arasında bir tercihte bulunduğunu gösteren herhangi bir emareye konu bağlamında rastlanılmamaktadır. Esasen kendisinin de bir kısmına yer verdiği sair âyet ve hadislerde namaz vakitlerinin öyle veya böyle anlatılmış olduğu düşünüldüğünde onun bu yaklaşımı anlam kazanmaktadır. Serahsî, devamındaki إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ ifadesinin yatsı namazına delalet ettiğini söylemiş ve söz konusu tefsiri herhangi bir sahabiye izafe etmemiştir.⁴⁶² Onun bu tavrı, bu ifadenin tefsiri etrafında cereyan eden bir ihtilaf bulunmadığı şeklinde anlaşılmaya müsaittir.

2.2.5.4 İkinci Namazını Bir Miktar Geciktirmenin Müstehap Olduğuna Delil Olarak Getirilen Merfu Hadis

Hanefî mezhebine göre ikinci namazını yaz-kış bir miktar tehir etmek müstehaptır. Bu miktarın ölçüsü, güneşin değişmeyip safî beyaz renge sahip olduğu anlara irca edilir. Bu görüşün delili İbn Mesud'un (r.a.) rivayet ettiği şu hadistir:

⁴⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/16.

⁴⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/141.

⁴⁶² Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/141.

⁴⁶³كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلى العصر والشمس بيضاء نقية

Serahsî, bunun ikinci namazının geciktirilmesi hususunda Rasulüallah'ın (s.a.v.) fiiliyle ilgili varid olmuş bir beyan olduğunu söylemektedir. Ayrıca ikinci namazının tehir edilmesi, daha çok nafile kılmaya imkân tanıyacaktır. Zira ikinci namazının edasından sonra nafile kılmak mekruhtur.⁴⁶⁴

2.2.5.5 Güneşin Değiştiği Vakte Kadar İkinci Namazını Geciktirmenin Mekruh Olduğuna Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

İkinci namazını güneşin değiştiği vakte kadar geciktirmek mekruh sayılmıştır. Serahsî'nin, bu hususta diğer delillere ek olarak, İbn Mesud'a (r.a.) isnad ettiği kavil/kaviller bulunmaktadır. Söz konusu kavillerin lafzı, birbirine oldukça benzemekte olup *Mebûsût*'ta sırasıyla şu şekilde varid olmuştur:

⁴⁶⁵ما أحب أن يكون لى صلاة حين ما تحمار الشمس بفلسين

⁴⁶⁶ما أحب أن يكون لى صلاة حين تحمر الشمس بفلسين

Namazı, güneşin değiştiği vakte kadar geciktirmenin kerih oluşunda aykırı bir görüş zikredilmemekle birlikte, güneşin değişiminde itibarın neye olacağı hususunda ihtilaf edilmiştir. İbrahim en-Nehaî (rh.a.) bu noktada güneşten neşet eden ışığı esas almış iken Şa'bî (rh.a.) güneşin kendisindeki [gözün algıladığı] cismani değişime nazar kılınacağını kabul etmektedir. Serahsî, ikinci görüşü isabetli bulmuştur. Gerekçe olarak da güneş ışınlarındaki değişimin güneşin zevalinden sonra da söz konusu olması, buna mukabil güneşin cisminin göz yakmayacak hale gelmesinin hakiki manada bir değişim mahiyetinde olmasını göstermiştir.⁴⁶⁷ Her ne kadar ikinci namazının bu vakitte kılınmasında kerahet bulunduğu ifade edilmekte ise de vakit içerisinde kılınmış olması sebebiyle namazın tamam olacağı neticesine varılmıştır. Zira Hanefî mezhebine göre ikinci namazının vakti, güneşin batışına kadar devam etmektedir.⁴⁶⁸

⁴⁶³ “Peygamber (s.a.v.) ikinci namazını güneş safi beyaz iken kıldı.” Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/147.

⁴⁶⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/147.

⁴⁶⁵ “Güneş iyice kızardığı zaman, iki fels karşılığında bile olsa, namazımın olmasını istemem.” Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/144.

⁴⁶⁶ “Güneş kızardığı zaman, iki fels karşılığında bile olsa, namazımın olmasını istemem.” Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 2/88.

⁴⁶⁷ Krş. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/144.

⁴⁶⁸ Krş. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/144, 2/88.

2.2.5.6 Akşam Namazının Son Vaktinde Esas Alınan Alameti İfade Eden الشفق Kelimesinin Tefsiri Hakkında Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Akşam namazının vakti, Hanefiyye'ye göre “şafak”ın kaybolmasına kadardır. Bu hükmün dayanağı Ebû Hureyre'nin (r.a.) rivayet ettiği şu merfu hadistir:

469 ان أول وقت المغرب حين تغيب الشمس وآخره حين يغيب الشفق

Hadiste geçen الشفق kelimesi, mezhep içerisinde farklı şekillerde anlaşılmış; bu itibarla akşam namazının son vaktine dair muhtelif değerlendirmeler yapılmıştır. Ebû Hanîfe'nin kabul ettiği, Ebubekir (r.a.), Âişe (r.a.) ve bir rivayete göre İbn Abbas'a (r.a.) ait olan görüşe göre bu kelime ile kast olunan, semada kızılıktan sonra görülen beyazlıktır. İmameyn ve İmam Şâfiî'nin esas aldığı ve aslen Ömer (r.a.), Ali (r.a.), İbn Mesud (r.a.) ve bir rivayete göre İbn Abbas'a (r.a.) ait olan görüşe göre ise bu kelimenin medlûlü, semadaki beyazlıktan önceki kızılıktır.⁴⁷⁰ İmam Serahsî, bu görüşleri ve dayanak noktalarını izah etmekle birlikte tercihini tasrih etmekten geri durmuştur.

2.2.5.7 Kuşluk Vaktinde Cuma Namazı Kıldırma Şeklinde Sahabi Fiili/Mevkuf Hadis

Hanefî mezhebine göre cuma namazının şartlarından birisi vakittir; ki bununla öğle namazını kastetmektedirler. Serahsî, mezhep imamlarının bu hükme varmasına sebep olan rivayetleri naklettikten sonra bu rivayetlere muhalif gözüken şu nakle yer vermiştir:

471 ان ابن مسعود أقام الجمعة ضحى

Bu rivayetin tevile uğradığını söyleyen Serahsî, rivayetin İbn Mesud'un (r.a.) cuma namazını kuşluk vaktine yakın bir vakitte kıldırıldığı şeklinde anlaşıldığını ifade etmektedir. Bir derece daha izaha girilerek, olayı aktaran ravinin kastının, İbn Mesud'un (r.a.) cuma namazı kılmayı zevalden/güneşin batıya yönelmesinden sonrasına ertelememiş olmasından ibaret olduğunu savunmaktadır.⁴⁷² Bu izahattan anlaşıldığı kadarıyla İbn Mesud (r.a.), cuma

⁴⁶⁹ “Akşam namazı vaktinin başı, güneşin gözden kaybolduğu an, sonu şafağın gözden kaybolduğu andır.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/144.

⁴⁷⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/144-145; İmam Şâfiî'nin kavli için ayrıca bkz. Şâfiî, *el-Üm*, 2/164; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 2/23.

⁴⁷¹ “İbn Mesud (r.a.), cuma namazını kuşluk vaktinde kıldırıştır.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/24.

⁴⁷² Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/24.

namazını daima vakit girer girmez kıldırma yoluna gitmiştir. Ravi de bu vakıayı farklı bir üslup kullanarak dillendirmiş olmalıdır.

2.2.6 Hutbeye İlişkin Rivayetler

2.2.6.1 Hutbenin Ayakta İrad Edileceğine Dair Merfu Hadis

İmam, cuma hutbesini ayakta irad eder. Serahsî, bu hükmün dayanağı olarak şu olayı nakletmektedir: Bu mesele İbn Mesud’a (r.a.) sorulmuş o da şöyle cevap vermiştir:

أليس تتلو قوله تعالى وتركوك قائما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب قائما حين انفض
473 عنه الناس بدخول العير المدينة

Serahsî, şu eklemeyi de yapmaktadır: Uygulama, Rasulüallah’ın (s.a.v.) zamanından bu yana bu şekilde devam edegelmiştir.⁴⁷⁴

2.2.6.2 İmam Hutbe Vermek İçin Minbere Çıkınca Namaz Kılmamak ve Konuşmamak Gerektiğine Dair Merfu ve Mevkuf Hadis/Sahabi Kavli

Hanefî mezhebine göre imam hutbeye çıktığı vakit namaza durmak mekruh olup namaz kılan kimsenin de namazını ilk tahiyatta selam vererek kesmesi gerekmektedir. Zira İbn Mesud (r.a.) ve İbn Abbas’tan (r.a.) hem mevkuf hem merfu olarak rivayet edilen⁴⁷⁵ şöyle bir hadis bulunmaktadır:

476 إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام

Ayrıca hutbeyi dinlemedeki farziyyete değinen Serahsî, bu sırada nafîle kılmanın işbu farzın yerine getirilmesine mâni olacağını söylemekte ve farzı terk edip nafîle ile iştilgal etmenin caiz olmadığını belirtmektedir.⁴⁷⁷

Ebû Hanîfe, imamın hutbeye çıkmasından hutbenin başlamasına kadarki aralıkta ve imamın hutbeyi bitirmesi ile namazı kıldırması arasındaki sürede namaz kılmanın mekruh

⁴⁷³ “Allah teâlânın; ‘Seni ayakta bıraktılar’ âyetini okumuyor musun? Kervanın Medine’ye girmesi sebebiyle insanlar yanından dağılıp gittikleri vakit Rasulüallah (s.a.v.), ayakta hutbe veriyordu.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/26.

⁴⁷⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/26.

⁴⁷⁵ Serahsî’nin ifadelerinin zahirine bakılırsa hadisin merfu rivayetini hem İbn Mesud (r.a.) hem İbn Abbas (r.a.) yapmış olmalıdır.

⁴⁷⁶ “İmam [hutbeye] çıktığında artık namaz da yoktur, konuşmak da.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/29.

⁴⁷⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/29.

olması gibi konuşmada da kerahet bulunduğu görüşündedir. İmameyn ise bu zaman dilimlerinde konuşmanın mekruh sayılamayacağını savunmaktadır.⁴⁷⁸ Serahsî, bu rivayetin izahı babında hutbe esnasındaki konuşmanın hükmüne değinmemekle birlikte daha önce bu meseleye ilişkin kelâm etmiştir. Orada imamın hutbe verdiği sırada cemaatin konuşmasının hükmünü ifade etmek için kullandığı tabir لا ينبغي olmuştur.⁴⁷⁹ Bununla kastı muhtemelen kerahettir.

2.2.6.3 Hutbeyi Kısa Tutmakla İlgili Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hutbenin asgari ölçüsü hakkında ihtilaf edilmiştir. Ebû Hanîfe, imamın bir defa tesbih, tehlil yahut tahmid ifadesi kullanmasının hutbe için kâfi geleceğini söylemiştir. İmameyn, hutbe denilebilecek bir kelâmın imamdandır olmasını şart görmüştür. İmam Şâfiî ise her ikisinde Kur’ân’dan bir cüz okumak ve aralarında oturmak şartıyla imamın iki hutbe irad etmesini lâbüd/gerekli kabul etmiştir.⁴⁸⁰ Görüldüğü üzere bu üç görüş içerisinde en kısa zorunlu hutbe formatına sahip olan görüş, Ebû Hanîfe’ye aittir. Aslen hutbenin kısa tutulması mendub sayılmıştır. Nitekim Serahsî, İbn Mesud’un (r.a.) bu hususa taalluk eden şu sözünü nakletmektedir⁴⁸¹:

482 طول الصلاة وقصر الخطبة من فقه الرجل

Ebû Hanîfe’nin tahmid ifadesi olarak kullanılan elfâzın hutbe için yetiyeceği görüşünde olduğu yukarıda geçmiştir. Fakat o, söz gelimi الحمد لله lafzının hutbe maksadıyla söylenmesinin şart olduğunu da belirtmiştir. Bu itibarla hapsirdiği için bu ifadeyi kullanan kimsenin Ebû Hanîfe’ye göre hutbe irad etmemiş olacağı söylenmiştir.⁴⁸³

⁴⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/29-30.

⁴⁷⁹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/28.

⁴⁸⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/30; Burada İmam Şâfiî’ye isnad edilen görüşler, kendi kaynaklarında geçmektedir. Lakin hutbede kıraat ile alakalı kendisinden farklı kaviller zikredilmektedir. Serahsî’nin naklettiği kavil, bunların arasındadır. Krş. Cüveynî, *Nihâyetü’l-maṭlab*, 2/451; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcü’l-îṭâlibîn ve ‘umdetü’l-muttaḳîn fi’l-fıkh*, thk. Kâsım Ahmed ‘Avaḍ (Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 2005), 48; Nevevî, *Ravḍa*, 2/24-25.

⁴⁸¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/31.

⁴⁸² “Namazın uzunluğu ve hutbenin kısalığı kişinin fakih olmasından ileri gelir.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/31.

⁴⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/31.

2.2.7 Bayram Namazları ile Alakalı Rivayetler

2.2.7.1 Bayram Namazında Beşi İlk ve Dördü İkinci Rekatta Olmak Üzere Toplam Dokuz Tekbir Getirileceğine Dair Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler

Bayram namazındaki tekbirlerin sayısı hakkında sahabe ihtilaf etmiştir. Bu tekbirlerin adedi olarak beş, dokuz, on bir, on iki ve on üç sayıları verilmiştir. Yalnız görüş sahiplerinden Ali (r.a.), beş sayısını Kurban Bayramındaki tekbirlerin adedi, on bir sayısını Ramazan Bayramındaki tekbirlerin adedi olacak şekilde ifade etmiştir. Diğer sahabilerin böyle bir ayrıma gitmediği anlaşılmaktadır. Dokuz tekbir getirileceği görüşü Abdullah b. Mesud'a (r.a.) ait olup Serahsî bu görüşü "âlimlerimizin görüşü" diye niteleyerek Hanefî mezhebine mâl etmiş gözükmektedir. Şu kadar var ki; Ebû Yûsuf'un İbn Abbas'a (r.a.) isnad edilen görüşlerden biri olan on iki tekbir görüşüne döndüğü de nakledilmektedir.⁴⁸⁴

İbn Mesud (r.a.), Hanefîlerin de kabul ettiği görüşünde bayram namazlarında mevcut olup toplam sayısını dokuz olarak belirttiği tekbirlerin beşinin ilk rekatta, dördünün ikinci rekatta bulunduğunu söylemektedir. İlk beş tekbir arasında iftitah ve rûku tekbiri de yer almaktadır. Son dört tekbirin arasına rûku tekbiri de dahildir. Ayrıca İbn Mesud (r.a.), daha sonra ifade edileceği üzere, bayram namazının iki rekatındaki kıraatlerin birbirini izleyeceği görüşündedir; ki bu görüş, kendisinin tekbirlerin konumları hakkındaki kabulünü de göstermekte olup yine Hanefîyye'nin tercihiye konu olmuştur. Bu görüşlerin Hanefîlerce alınmasının sebebi olarak aralarında Ebû Mes'ûd el-Bedrî (r.a.), Ebû Musa el-Eş'arî (r.a.) ve Huzeyfe b. Yemân'ın da (r.a.) bulunduğu bir grup sahabinin işbu görüş üzerinde müttelik olmaları gösterilmiştir. Nitekim *Mebûsût* içerisinde, bu ittifakın ne şekilde oluştuğunu gösteren şu rivayete de yer verilmiştir⁴⁸⁵:

إن الوليد بن عقبة أتاها فقال هذا العيد فكيف تأمرونني أن أفعل فقالوا لابن مسعود علمه فعله
بِهذه الصفة ووافقوه على ذلك⁴⁸⁶

İbn Mesud'un (r.a.) görüşünün yukarıda anlatıldığı surette olduğu şeklindeki nakil ile bu rivayet, biri onun kavlini diğeri kavil ve fiilini betimleyen birbirlerinden bağımsız

⁴⁸⁴ Krş. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 2/38.

⁴⁸⁵ Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 2/38.

⁴⁸⁶ "Velid b. Ukbe (r.a.) bu zevâta gelip şöyle sormuştur: "Bu bayram [namazında] ne şekilde hareket etmemi emredersiniz?" Onlar da İbn Mesud'a (r.a.), "[Bayram namazını nasıl kılacağını] ona öğret" demişlerdir. Bunun üzerine İbn Mesud (r.a.), Velid'e (r.a.) bu şekilde öğretmiş, bu sahabiler de kendisine muvafakat etmişlerdir." Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 2/38.

rivayetler olma ihtimaline açık oldukları gibi ikinci rivayetten hareketle kendisine birinci rivayette mezkûr kavil isnad edilmiş de olabilir. Bu çalışmada ikisi ayrı rivayetlermiş gibi telakki edilerek değerlendirme yapılmıştır.

2.2.7.2 Bayram Namazının İki Rekatında Kıraatin Peş Peşe İcra Edileceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Abdullah b. Mesud (r.a.), bayram namazının iki rekatındaki kıraatlerin peş peşe icra edileceği görüşündedir. Bu husus, bayram namazındaki toplam tekbir sayısının dokuz olduğu şeklindeki görüşünün bir uzantısı olarak dile getirilmiştir.⁴⁸⁷ Kıraatlerin peş peşe olmasından kastedilen, birinci rekattaki kıraatin kıyamın sonunda, ikinci rekattaki kıraatin kıyamın başında icra edilmesi olmalıdır. Dolayısıyla bu görüşe göre, birinci rekattaki zaid tekbirler kıyamın başında, ikinci rekattaki zaid tekbirler kıyamın sonunda getirilecektir.

Serahsî'nin "İbn Mesud'un (r.a.) aslı" olarak ifade ettiği bir husus daha vardır ki o da tekbirlerin, farz olan bir zikrin peşi sıra getirilmesi prensibidir.⁴⁸⁸ Anlaşıldığı kadarıyla bu prensip, bayram namazlarındaki kıraatin peş peşe olması ile doğrudan bağlantılıdır. Nitekim Serahsî, Hanefîlerin bu görüşü almalarının gerekçesi olarak, rekatlardaki kıraatlerin birbirlerini izlemesi suretinde tekbirlerin farz olan bir zikirden sonra getirilme manasının tahakkuk edecek olmasını göstermiştir. Bunu biraz daha açarak İbn Mesud'un (r.a.) görüşünün esas alınması halinde, birinci rekatta farz bir zikir formatındaki iftitah tekbirinden sonra, ikinci rekatta farz hükmünde bir zikir olan kıraatin akabinde tekbirlerin getirilmiş olacağını söylemiştir.⁴⁸⁹

Serahsî, İbn Mesud'un (r.a.) görüşüne bir başka mesele meyanında bir daha temas etmiş gözükmektedir. Bu mesele, bayram namazında birinci rekata yetişemeyen kişinin, yetişemediği rekata kaza etmek için kalktığı durumda ne şekilde hareket edeceğine ilişkindir. Serahsî, bu kişinin sahip olduğu görüşün kendisine imamlık eden kişinin görüşüne aykırı olması halinde, tekbirlerin sayısı ve mahalli konularında, kendi görüşüne göre hareket edeceğini söylemektedir. Zira bu kişi, kaza ettiği kısımda münferit gibidir. Söz gelimi İbn Mesud'un (r.a.) görüşünü kabul ediyorsa kıraatle başlayıp, devamında tekbir getirecektir.⁴⁹⁰ İbn Mesud'un (r.a.) görüşü ile kast olunan, ilk etapta anlaşılamasa da devamındaki anlatım bu

⁴⁸⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/38.

⁴⁸⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/41.

⁴⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/38.

⁴⁹⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/40.

hususla fikir veriyor gibidir. Şunu belirtmekte fayda var ki müellif, meselenin bu şekilde cevaplandırılmasının İmam Muhammed'in *el-Câmi'*, *ez-Ziyâdât* isimli eserleri ile Ebû Süleyman'ın *Nevâdir*'inin bir yerinde geçmekte olan metinlere dayandığını belirtmektedir. *Nevâdir*'in bir başka paragrafında ise bu durumdaki kişinin evvela tekbirleri getireceği şeklinde hüküm verilmiştir. Serahsî, bunun kıyas hükmü olduğunu söyleyip bu kişinin en nihayetinde kaçırdığı rekatlara kaza ettiğini dile getirmiştir.⁴⁹¹ Görünen o ki kişinin mesbuk olma vasfı esas alındığı takdirde imamla kıldığı rekat, namazının son rekatı hükmünde olduğuna göre kaza edeceği rekat, namazının başına tekabül etmektedir. Nitekim bu hususa daha önce İbn Mesud'un (r.a.) ilgili görüşü bağlamında değinilmişti. Yukarıda da ifade edildiği üzere İbn Mesud'un (r.a.) Hanefilerin de kabul ettiği görüşü, bayram namazının ilk rekatında kıraatin kıyamın sonuna ertelenmesi şeklindedir. Eğer bu doğrultuda hareket edilirse başlangıç, tekbirler ile yapılmış olacaktır.

Serahsî'nin istihsan görüşü olarak zikrettiği birinci görüşe göre, kaçırılan rekatın kazasında tekbirlerle başlanmamasının sebebi, tekbirlerin peş peşe gelmemesini temin etmektir. Zira bayram namazındaki tekbirlerin peş peşe getirileceğini söyleyen hiçbir sahabi bulunmamaktadır. Rekatın kazasında kıraatin öncelenmesi halinde ise Hz. Ali'nin (r.a.) bayram namazının her iki rekatına kıraat ile başlanılıp akabinde tekbirlerin getirilmesi şeklindeki görüşüne⁴⁹² muvafakat sağlanmış olur. Bu görüşe uygun olacak şekilde hareket etmek ise hiçbir sahabinin kabul etmediği bir iş işlemekten evlâdır.⁴⁹³ İstihsan görüşü olarak anılan bu görüşün tercih edilmesine bir gerekçe daha sunmak isteyen müellif, kazaya kıraatle başlanması halinde tekbirlerin farz olan bir zikirten sonra getirilmiş olacağını söylemiştir. Ayrıca bu son hususu, daha önce de temas edildiği üzere, "İbn Mesud'un (r.a.) aslı" olarak sunmuştur. Yine istihsan görüşünün anlatımında bu görüşün, İbn Mesud'un (r.a.) görüşüne uygun olduğunun vurgulandığı hatırlanmalıdır. Anlaşıldığı kadarıyla istihsan görüşünde kişinin mesbuk olması öne çıkarılmamış; bunun yerine sûrî/formel yapıya nazar kılınmıştır. Zira ancak bu takdirde kazaya kıraatle başlanmasının İbn Mesud'un (r.a.) görüşüne münasip olduğu ileri sürülebilecektir. Şayet meselede ele alınan şahsın mesbuk olma vasfı esas alınsaydı, yukarıda zikredilen kıyas görüşü ortaya çıkacaktı. Sûrî yapıya bakıldığında ise bu kişinin imamla kıldığı ve zaman bakımından ilk olan rekat ile kendi kıldığı ikinci rekatta kıraati öncelemesi, İbn Mesud'un (r.a.) iki rekatta kıraatin peş peşe gelme şeklindeki görüşüne muhalif duruyorsa da bu görüşün dayanak noktası olarak ifade edilen farz olan zikirten sonra

⁴⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/40.

⁴⁹² Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/38.

⁴⁹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/40-41.

tekbirlerin getirilmesi prensibine muvafık düşmektedir. Herhalde Serahsî'nin en başta 'mesbukun kendi mezhebine uygun görüş' diye ifade ettiği İbn Mesud (r.a.) görüşü, bu prensipten ibarettir.

2.2.7.3 Bayram Namazını Kaçıran Kişiye Bir Şey Gerekmeyip Bu Vakitte Dilerse Diğer Günlerdeki Kuşluk Namazı Gibi Dört Rekatlık Bir Namaz Kılabilceğine Delil Olarak Getirilen Merfu Hadis

Hanefî âlimleri, bayram namazının cemaatle kılınmasını kaçırın kişiye lazım gelen bir namazın bulunmadığını söylemektedirler. Zira Rasulüllah'ın (s.a.v.) bu namazı yalnız cemaatle kıldığı vakidir. Bu namazın halefî olan bir namazdan da söz edilemez; çünkü bayram namazının kılındığı vakit, sair günlerde farz bir namaz için tayin edilmiş vakitlerden değildir. Serahsî, bu namazın kazasının olmadığını söylemekle birlikte kişinin böyle bir halde iki veya dört rekatlık kuşluk namazı gibi bir namaz kılabilceğini ifade etmiştir.⁴⁹⁴ Bu hususa ilişkin zikrettiği rivayetlerden biri de İbn Mesud'tan (r.a.) nakledilen şu hadistir:

⁴⁹⁵كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يواظب على أربع ركعات في صلاة الضحى

2.2.7.4 Teşrik Tekbirleri Hakkında Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler

İmam Serahsî, Arefe ve Kurban Bayramı günlerinde farz namazı bitirip selam verdikten sonra getirilen tekbirlerin [:teşrik tekbirlerinin] lafzına ilişkin olarak sahabeden gelen nakillere yer vermiştir. Bunlar içerisinde Hanefî mezhebinin esas aldığı tekbir, Ali (r.a.) ve İbn Mesud'tan (r.a.) nakledilmiş olup şu şekildedir⁴⁹⁶:

الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر الله أكبر والله الحمد وهو قول على وابن مسعود رحمهما الله تعالى

Teşrik tekbirleri arasından özellikle bu rivayetin tercih edilmesinin sebebi olarak Serahsî, iki gerekçe sunmuştur. Birincil gerekçe, şehirlerde yaşayan insanların amelinin bu rivayet etrafında yoğunlaşmış olmasıdır. İnsanların ameli üzerinden tercihe gidilmesi Medine

⁴⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/39.

⁴⁹⁵ "Rasulüllah (s.a.v.) kuşluk namazını devamlı olarak dört rekat kıları." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/39.

⁴⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/43.

fukahâsının içtihat metodunu anımsatmaktadır. Bu naklin lafzının tekbir, tehlil ve tahmid ifadeleri içermesi ve dolayısıyla daha kapsamlı olması da ikincil bir sebep teşkil etmiştir.⁴⁹⁷

Tekbirlere başlama vakti hakkında sahabe arasında ihtilaf bulunmaktadır. Sahabenin yaşça büyük olanlarından, Ömer (r.a.), Ali (r.a.) ve İbn Mesud (r.a.), teşrik tekbiri getirmeye Arefe günü sabah namazından itibaren başlanacağı hususunda ittifak etmişlerdir. Zeyd b. Sâbit (r.a.), İbn Ömer (r.a.), İbn Abbas (r.a.) gibi genç sahabiler ise teşrik tekbirlerine bayramın birinci günü öğle namazıyla birlikte başlanılacağına müttefiktirler. Serahsî, ilk görüşü mezhep görüşü olarak takdim etmiştir. İkinci görüş hakkında ise Ebû Yûsuf'un sonraları bu görüşe rücu ettiği bilgisini vermektedir.⁴⁹⁸

Sahabe arasında ihtilaf konusu olan bir başka husus da teşrik tekbirlerine ne zaman son verileceğidir. İbn Mesud (r.a.), Kurban Bayramının birinci günü ikindi namazına kadar teşrik tekbiri getirileceğini söylemektedir. Yani bu günün ikindi namazında tekbir getirilir, ondan sonra da tekbir getirme işi terk olunur. Ali (r.a.), teşrik günlerinin sonuncusu olan bayramın dördüncü günü, ikindi namazına kadar bu uygulamanın sürdürüleceği görüşündedir. Onun görüşünde de ikindi namazı tekbirin getirildiği son vakittir. Bu görüş aynı zamanda Hz. Ömer'e (r.a.) nispet edilen iki görüşten birisidir. Diğer nakle göre Ömer (r.a.), bayramın dördüncü günü son olarak öğle namazında tekbir getirileceğine kanidir. Bu mesele etrafında daha farklı kanaat bildiren sahabiler de bulunmaktadır. Ashap içerisinde vuku bulan bu içtihat farklılığı Hanefî imamlarının görüşlerine de yansımıştır. Ebû Hanîfe, İbn Mesud'un (r.a.) görüşünü tercih etmiş iken İmameyn Hz. Ali'den (r.a.) nakledilen görüşe meyletmiştir.⁴⁹⁹

2.2.8 Cenaze Namazı ile İlişkili Rivayetler

2.2.8.1 Cenaze Namazında Farz Kılınan Bir Kıraat ya da Dua Olmadığına Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hanefî mezhebinin görüşü, cenaze namazında kıraatın farz olmadığı yönündedir. İmam Şâfiî ise sair namazlarda olduğu gibi cenaze namazında da Fatiha okumanın vacip [:farz] olduğu görüşündedir. Ona göre Fatiha'nın okunma mahalli de iftitah tekbirinin sonrasındır. Kendisi bu ibadetin “namaz” olarak isimlendirilmesinin hakikat manasında olduğunu ve abdest, kıbleye yönelme gibi şartların bunu gösteren karineler olduğunu

⁴⁹⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/44.

⁴⁹⁸ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/42-43.

⁴⁹⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/43.

düşünmektedir. Serahsî, Hanefîlerin bu ibadetin namaz olarak tesmiyesini hakikat görmediğini; aslen bu kelimenin lügatte dua manasına geldiğini aktarır. Nitekim bu ibadet içerisinde rûku ve secde gibi namazın rûkûnleri olan unsurlar bulunmamaktadır. İşbu ibadetin, dua ve istiğfar olma yönünün ağırlık kazandığı anlaşılmaktadır. Bu açıklamalardan maada, Serahsî, mezhebin dayandığı naklî delillere de değinmiştir. Bu deliller mevkuf nakiller olup birisi de İbn Mesud'un (r.a.) şu sözüdür⁵⁰⁰:

لم يوقت لنا في الصلاة على الجنازة دعاء ولا قراءة كبر ما كبر الإمام واختار من الدعاء
أطيبه⁵⁰¹

Rivayet içerisinde yalnız Fatiha'dan bahsedilmeyip umûmî/âmm bir ifade kullanıldığı dikkatten kaçmamalıdır. Ayrıca cenaze namazında farz kılınmış bir dua cümlesinin de bulunmadığı hususu, ek bir bilgi olarak not edilmelidir.

2.2.8.2 Müslümanın Nikahı Altındaki Hristiyan Kadının Gebe İken Ölmesi Durumunda Cenaze Namazının Kılınmayıp Müşrik Mezarlığına Gömüleceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Müslümanların mevtaları ile kâfirlerinkilerin karışması ve ayırt edici alametlerin de bulunamaması halinde⁵⁰² cenaze namazının kılınıp kılınmaması ve definin nereye yapılacağı hususunda hangi taraftan daha çok mevta bulunduğu bakılmaktadır. Şayet Müslümanlardan vefat edenlerin oranı baskın çıkarsa cenaze namazları -namazda Müslümanlara niyet edilmek kaydıyla- kılınır ve defin işlemi Müslüman mezarlığına yapılır. Bunun tersi bir orana rastlanırsa, alametle Müslüman olduğu ortaya çıkanlar müstesna tutulmak üzere, namazları kılınmaz.⁵⁰³

Oranlar arasında bir denklik görüldüğü takdirde yine sadece alamet ile Müslüman olduğu bilinenlerin namazlarının kılınacağı söylenmiştir. Böyle bir durumda araştırma yapmak da mezhep içerisinde caiz görülmemiştir. Zira prensip şudur: Zann-ı galip ile amel etmek ancak zaruret mahallinde olur. Burada da zaruret bulunmamaktadır. Defin hususuna gelindiğinde bu insanlar hakkında mezhep imamlarının arasında bir ihtilafın cari olduğu

⁵⁰⁰ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/64; İmam Şâfiî'nin metinde temas edilen görüşleri için ayrıca bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/55; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 1/247.

⁵⁰¹ "Bize cenaze namazı içerisinde ne bir okunacak dua ne de kıraat tayin edilmiştir. İmamla birlikte tekbir getir ve dualardan en güzelini tercih et." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/64.

⁵⁰² Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/199.

⁵⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/198.

müşahede edilmektedir. İmam Muhammed, [alametle Müslüman olduğu anlaşılanlar bir tarafa] bu kimselerin namazının kılınmadığını göz önünde tutmuş ve defin noktasında da bu minvalde hareket edileceği neticesine varmıştır. Ebû Yûsuf, bahsi geçen kimselerin Müslüman mezarlığına gömüleceklerine kani olmuş ve kendisinin, Müslüman olan mevtaların İslâm'ına/Müslümanlığına hürmeten bu görüşe vardığı ifade edilmiştir. Serahsî üçüncü bir görüşün varlığına da değinerek bu görüşe göre söz konusu kimseler için ayrı bir mezarlık tahsis edileceğini aktarmıştır.⁵⁰⁴

Müellif, son meseledeki ihtilafın aslında benzer bir meseledeki sahabe ihtilafına dayandığı bilgisini vermiştir. Sözünü ettiği mesele, Hristiyan bir kadının Müslüman birisinin nikahı altında olması ve hamileyken ölmesi halidir. Ali (r.a.) ve İbn Mesud'a (r.a.) göre kâfir olması hasebiyle bu kadının namazı kılınmaz, akabinde de müşriklerin mezarlığına defnedilir. Sahabe içerisinde karnındaki çocuğun Müslüman olmasına bakılarak kadının Müslüman kabristanına gömüleceğini söyleyenler olduğu gibi hususi bir mezarlığa defnedileceği şeklinde bir mezhebe sahip olanlar da mevcuttur.⁵⁰⁵ Görüldüğü üzere İbn Mesud'un (r.a.) görüşü, İmam Muhammed'in yukarıda zikredilen görüşüne kaynaklık etmiştir.

2.2.8.3 Cenazenin Dört Tarafından Taşınacağına Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Cenazenin sünnet üzere ne şekilde taşınacağı Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında ihtilaf konusu olmuştur. Şâfiîler cenazenin iki direğin arasında taşınacağını söylemişlerdir. Serahsî bununla kastın öne ve arkaya birer kişinin geçip cenazeyi omuzlaması olduğunu ifade etmiştir. Hanefîlerin görüşü ise sünnet olanın cenazenin dört tarafından taşınması olduğudur. Bu hususta onların delili İbn Mesud'un (r.a.) şu kavidir⁵⁰⁶:

⁵⁰⁷من السنة أن تحمل الجنازة من جوانبها الأربع

Serahsî, cenazenin bu şekilde taşınmasının insanlar arasında yaygınlık kazandığı bilgisini de vermektedir.⁵⁰⁸

⁵⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/198-199.

⁵⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/199.

⁵⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/56; Şâfiîlerin mezkûr kavlini teyit için bkz. Şâfiî'î, *el-Üm*, 2/602; Rûyânî, *Baḥru'l-mezheb*, 2/569.

⁵⁰⁷ "Cenazenin dört tarafından taşınması sünnettendir." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/56.

⁵⁰⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/56.

2.2.8.4 Cenazenin Arkasında Yürümenin Önünde Yürümekten Daha Faziletli Olduğuna Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Cenazeyle alakalı Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında ihtilaf edilen meselelerden birisi de cenazenin hangi tarafında yürümenin daha faziletli olduğudur. Hanefiyye'nin görüşü, cenazenin önünden yürümekte de bir beis bulunmamakla birlikte, arkasından yürümenin daha faziletli olduğu şeklindedir. İmam Şâfiî ise önden yürümedeki faziletin daha yüksek olduğunu savunmaktadır. Hanefî âlimlerinin delilleri arasında Abdullah b. Mesud'un (r.a.) şu sözü de bulunmaktadır⁵⁰⁹:

فضل المشى خلف الجنازة على المشى أمامها كفضل المكتوبة على النافلة⁵¹⁰

Müellif, ayrıca cenazenin arkasından yürümenin ibret alınmasına daha çok imkân tanıyacağını söylemektedir. Zira bu surette arkadan gelenlerin mevtayı görüp kendi hallerini düşünmeleri oldukça olasıdır.⁵¹¹

2.2.9 Secde Âyetlerine Dair Rivayetler

2.2.9.1 Fussilet Sûresindeki Tilavet Secdesinin Yeri ile İlgili Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Âlimler arasında secde âyetlerinin sayısında ihtilaf edildiği gibi tilavet secdelerinin yapılacağı yerler hakkında da görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bunlardan birisi de حم السجدة olarak bilinen Fussilet sûresinde secdenin icap edeceği mahaldir. Konu etrafında iki görüş dillendirilmiş olup üzerinde ihtilaf cari olan secdeler şu iki âyetle ilişkilendirilmektedir⁵¹²:

ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن

إن كنتم إياه تعبدون (Fussilet, 41/37)

فإن استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسأمون (Fussilet, 41/38)

⁵⁰⁹ Bkz. Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 2/56-57; Şâfiî'nin görüşü için ayrıca bkz. Rûyânî, *Baḥru'l-mezheb*, 2/571; Ġazzâlî, *el-Vasîṭ*, 2/374.

⁵¹⁰ “Cenazenin arkasında yürümenin önünde yürümeye üstünlüğü, farz namazın nafîle namaza üstünlüğü gibidir.” Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 2/57.

⁵¹¹ Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 2/57.

⁵¹² Krş. Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 2/6-7.

Birinci görüş Hz. Ali'ye (r.a.) aittir ve ilk âyetin sonunda secde yapılacağı şeklindedir. Şâfiî de böyle düşünmektedir.⁵¹³ İkinci görüş İbn Mesud'un (r.a.) görüşü olup Hanefî mezhebi bu görüşü tercih etmiştir. Serahsî, bu görüşün alınmasını ihtiyata yakın olmasıyla ilişkilendirmiştir. Zira secde ikinci âyetin sonunda ise secdenin öne alınması caiz olmayacaktır. Buna mukabil ilk âyetin sonunda olduğu varsayılacak olursa bir problem ortaya çıkmamaktadır. Çünkü bu takdirde secdenin ikinci âyetin sonuna tehir edilmesi caiz olacaktır.⁵¹⁴

2.2.9.2 Mufasssal Sûreler Cümlesinden Olarak Necm Sûresinde Secde Âyeti Bulunduğuna Delil Olarak Getirilen Merfu Hadis

Sahabe devrinden itibaren secde âyetlerinin toplamda kaç adet olduğu hususunda bir ihtilaf bulunduğu görülmektedir. Serahsî, bu noktada sayının 14 yahut 11 olduğu şeklinde iki görüş zikretmiştir. İki görüş arasındaki temel fark, mufasssal sûrelerde secde icap eden yer bulunup bulunmadığı noktasında düğümlenmektedir. İlk görüş Hanefîlerin, ikinci görüş Mâlikîlerin tercihi olmuştur.⁵¹⁵ Mufasssal sûrelerin kapsamı hakkında farklı görüşler bulunsa da Kâf sûresinden Nâs sûresine kadarki sûreleri kapsadığı görüşü yaygınlıkla kabul edilmektedir.⁵¹⁶ İmam Mâlik'in savunduğu görüş, İbn Abbas'ın (r.a.) kavline dayanmaktadır. Hanefîlerin görüşünün ise farklı sahabilerden gelen nakillerden istifade ile hasıl olduğu anlaşılmaktadır. Bu nakillerden birisi de İbn Mesud'tan (r.a.) nakledilen şu rivayettir:

رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَأَ سُورَةَ وَالنَّجْمِ بِمَكَّةَ فَسَجَدَ وَسَجَدَ النَّاسُ مَعَهُ الْمُسْلِمُونَ
وَالْمُشْرِكُونَ إِلَّا شَيْخًا وَضَعَ كَفًّا مِنَ التَّرَابِ عَلَى جَبْهَتِهِ وَقَالَ إِنَّ هَذَا يَكْفِينِي فَلَقِيْتَهُ قَتَلَ كَافِرًا بَبَدْرٍ⁵¹⁷

Serahsî, bunun dışında Ali (r.a.) ve Ebû Hureyre'den (r.a.) gelen nakillere de yer vermiş olup bu rivayette zikredilmeyen diğer iki secde mahalli, Alak ve İnşikak sûreleridir.⁵¹⁸

⁵¹³ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/7; Şâfiî mezhebi içinde buradaki iki kavil de dillendirilmektedir. Nevevî, bu tespiti açık surette ortaya koymuştur. Çoğunluk Şâfiî fukahâsı Serahsî'nin yaptığı isnadın aksine Hanefîlerin tercih ettiği kavli muteber saysa da söz gelimi Mâverî'nin, Nevevî'nin azınlık görüşü olarak takdim ettiği kavli benimsediği görülmektedir. Kaynaklar için bkz. Mâverî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/202; Rûyânî, *Baḥru'l-meḡzeb*, 2/137; Râfi'î, *el-'Azîz*, 2/105; Nevevî, *Ravḡa*, 1/319; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/60.

⁵¹⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/7.

⁵¹⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/7; Mâlikîlerin görüşü için ayrıca bkz. İbn Ebû Zeyd, *er-Risâle*, 44; Kâdî 'Abdülvehhâb, *el-Ma'ûne*, 1/283.

⁵¹⁶ Abdulhamit Bırışık, "Sûre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/539.

⁵¹⁷ "Rasulullah'ın (s.a.v.) Mekke'de Necm sûresini okuduğunu ve secde ettiğini, oradaki Müslümanların ve müşriklerin de onunla birlikte secde ettiğini gördüm; ancak alına bir avuç toprak sürerek 'bu bana yeter' diyen ihtiyar bir müşrik müstesna. Bilahare bu adamın Bedir Savaşı'nda kâfir olarak öldürüldüğüne şahit oldum." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/7.

2.2.10 Namazla Alakalı Diğer Rivayetler

2.2.10.1 Vitir Namazının Vacip Olduğuna Delil Olarak Getirilen Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler

Vitir namazının hükmü hakkında Hanefî imamları ihtilaf etmiştir. Aslen bu namazın diğer sünnet namazların fevkinde, farz namazların dñnunda olduğu noktasında mezhep içi bir hilaf bulunmamaktadır. Vitir namazının müstakil olarak kazaya kalması durumunda bilahare kaza edilebilmesi, onun sair sünnet namazlardan ayrıcalıklı bir konumda bulunduğunu ortaya koymaktadır. İnkâr edenin tekfir edilmemesi, hususen bu namaz için ezan okunmaması ve Ramazan ayı haricinde cemaatle kılınamaması ise farz namazlardan daha düşük bir mevkide değerlendirilmesi gerektiğinin göstergesidir.⁵¹⁹ Hanefî mezhep imamlarının ihtilafı, mezkûr sıfatlara sahip vitir namazının farz, vacip yahut sünnet olarak kategorize edilmesinde kendini gösterir.

Serahsî, Ebû Hanîfe'den nakledilen üç görüşten bahsetmiş; bunların arasında vitir namazının vacip olduğu şeklindeki nakli kuvvetli bulmuştur. İmameyn'in görüşü, bu namazın sünnet-i müekkede olduğudur. İmameyn'in bu görüşe varırken beş vakit farz namaza vurgu yapan rivayetleri merkeze aldığı müşahede edilmektedir. Ebû Hanîfe, Allah teâlânın müminlere bir namaz ziyade ettiği ve bu namazın vitir namazı olduğu şeklindeki rivayeti öne çıkarmaktadır. Serahsî, bunun açıklamasını şu şekilde yapmıştır: Rasulüllah'ın (s.a.v.) 'ziyade etme' hususunu kendisine değil de Allah'a izafe etmesi, bu namazın farz namazlara ilhak edileceğini göstermektedir. Sünnet olarak değerlendirilenler, Rasulüllah'a (s.a.v.) izafe edilenlerdir. Öte yandan nafilelerin bir sınırı yoktur. Dolayısıyla nafileyeye ziyade yapılması gibi bir takdir, anlam kazanmamaktadır.⁵²⁰

Ebû Hanîfe namına bu mevzuda delil olarak getirilen rivayetler arasında İbn Mesud'un (r.a.) şu iki kavli de bulunmaktadır:

الوتر ثلاث ركعات كالمغرب⁵²¹

وتر الليل كوتر النهار⁵²²

⁵¹⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûť*, 1989, 2/7.

⁵¹⁹ Serahsî, *el-Mebsûť*, 1989, 1/155.

⁵²⁰ Krş. Serahsî, *el-Mebsûť*, 1989, 1/155-156.

⁵²¹ "Vitir namazı akşam namazı gibi üç rekattır." Serahsî, *el-Mebsûť*, 1989, 1/156.

İkinci rivayette geçen وتر النهار ifadesi ile kastedilen, Akşam namazı[nın farzı] olmalıdır. Zira *Mebûsût*'un bir başka yerinde zikredilip Hz. Âişe'den (r.a.) nakledilen bir rivayette söz konusu terkip bu şekilde tefsir edilmiştir.⁵²³ Serahsî, aktardığımız veçhile akşam namazından ibaret olan gündüz vitrinin vacip olduğunu ve İbn Mesud (r.a.) rivayetlerine itibarla gecenin vitrinin de vacip sayılacağı neticesine varmıştır. Anlaşıyor ki iki namaz arasındaki vech-i şebihin 'vacip olmaklık'tan ibaret olduğunu kabul etmiştir. Lakin her ne kadar bu iki namaz 'vacip' şeklinde niteleniyorsa da Serahsî, ikisi arasında net bir ayrımın bulunduğu dikkat çekmiştir: Vitir namazı, akşam namazının aksine ilm-i yakîni gerektiren cinsten bir delil ile değil ameli gerektiren bir delil ile sabit olmuştur. Bu sebeptendir ki -daha önce de ifade edildiği üzere- bu namazı inkâr eden kişiye kâfir denmez. Yine aynı noktadan hareketle bu namazın rütbesinin diğer kılınması zorunlu [:mektûbât] namazlardan düşük olduğu ve mutlak manada bu namaz için 'farz' tabirinin kullanılmayacağı neticelerine varılmıştır. Müellif, fıkıh usûlü eserlerinde mündemiç bahislere değindiği bu pasajda son olarak Hanefilere göre farz ile vacip arasında net bir ayrımın bulunduğu olgusunu dile getirmiştir.⁵²⁴

2.2.10.2 Cuma Namazından Sonra Kılınan Nafile Namazın Dört Rekath Olduğuna Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Cuma namazından sonra kılınacak olan nafile namazın kaç rekat olduğu ve hangi surette eda edileceği hususunda sahabe arasında ihtilaf bulunmaktadır. İbn Mesud (r.a.) dört rekat olarak kılınacağını söylerken, Ali (r.a.) ve Ömer (r.a.) bu mahalde toplamda altı rekatlık bir nafile namazın bulunduğu görüşündedir. İkisi de cumadan sonra altı rekat namaz kılınacağını kabul etmekle birlikte Ali (r.a.) önce dört sonra iki rekat kılınacağını savunmakta, Ömer (r.a.) bunun aksini isabetli bulmaktadır. İbn Mesud'un (r.a.) görüşü Tarafeyn'in [:Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed] kabul ettiği görüştür. Ebû Yûsuf ise Hz. Ali'nin (r.a.) mezhebini almıştır. İbn Mesud'un (r.a.) cuma namazından sonraki nafilenin dört rekat olduğu görüşü, anlaşıldığı kadarıyla fasılasız olacak şekilde bu namazın kılınacağı manasındadır. Nitekim Serahsî'nin bu kavli sahiplendiğini ifade ettiği Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in mezkûr görüşüne tekabül ettiği aşikâr olan mezhep görüşü, *Mebûsût*'ta bu namazın arada selam vermeksizin/fasıla bulunmaksızın kılınacağı şeklinde aktarılmıştır.⁵²⁵

⁵²² "Gecenin vitri, gündüzün vitri gibidir." Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/156.

⁵²³ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/239.

⁵²⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/156.

⁵²⁵ Krş. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/157.

2.2.10.3 Bir Rekâtîk Namaz Olmayacağına Delil Olarak Getirilen Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Mebûsû içerisinde iki yerde aynı lafızla, bir yerde bu lafza son derece benzer olacak şekilde İbn Mesud'tan (r.a.) nakledilmiş olan şu iki rivayete rastlanılmaktadır:

والله ما أخرت ركعة قط⁵²⁶

والله ما أجزت ركعة قط⁵²⁷

Muhtemelen müstensih hatası gibi bir nedenle lafzen farklılık gösteren bu rivayetlerin aslında tek bir rivayet olduğu düşünülmektedir. *Mebûsû*'ta geçtiği şekliyle birinci rivayet, bulunduğu ilk yerde vitir namazının arada selam verilmeden (üç rekât olarak) kılınacağı meselesi ile alakalı olarak, ikinci geçtiği yerde öğle namazının dördüncü rekâtında oturduktan sonra beşinci rekata kalkan kişinin namazına bir rekât daha ekleyerek altı rekât kılmasının evlâ olacağı anlatılırken zikredilmiştir. İkinci rivayet ise kocanın karısını nafîle namazda iken kendini boşama hususunda muhayyer bıraktığı durumda kadının ilk iki rekatta selam vermesiyle muhayyerliğinin ortadan kalkmayacağı meselesinde geçmektedir.⁵²⁸ İlk meseledeki görüş, mezhebin görüşü olarak takdim edilmiş olup mezkûr rivayet, meseleye ilişkin olarak değinilen birkaç delilden birisidir.⁵²⁹ İkinci meselede, bahsi geçen rivayet -çok net ifade edilmemiş olmasına karşın- Şeyhayn'ın delili olarak dillendirilmiş gibidir.⁵³⁰ Üçüncü meselede ifade edilen görüş, tasrih edilmese de, genel manada mezhep imamlarının tamamına nispet edilmiş gibidir. Yalnız öğle namazının ilk sünneti hususunda Serahsî, İbn Semâa'nın⁵³¹ (v. 233/848) İmam Muhammed'ten naklettiği aykırı bir görüşten bahsetmektedir. Bu nakle göre muhayyer bırakılan kadın, bu sırada öğle namazının dört rekâtîk ilk sünnetinin ilk iki rekâtı içerisinde bulunmuş ve namazını (ilk oturuşta selam vermeksizin) dört rekata tamamlamış ise muhayyerliği devam etmektedir. İşbu görüş, söz konusu namazın âdeten (arada selam vermeden yalnız) bir selamla kılınması ile gerekçelendirilmiştir.⁵³² Şayet bu naklin İmam Muhammed'in görüşünü yansıttığı kabul edilse bile en azından dört rekâtîk revâtib sünnetler gibi âdeten kılındığı rekât sayıları belli

⁵²⁶ “Allah’a yemin ederim ki hiçbir zaman arkada tek rekât bırakmadım.” Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 1/164, 228.

⁵²⁷ “Allah’a yemin ederim ki tek rekâtı asla câiz görmedim.” Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 6/213.

⁵²⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 1/164, 227-228, 6/213.

⁵²⁹ Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 1/164.

⁵³⁰ Krş. Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 1/227-228.

⁵³¹ Hayatı hakkında bilgi için bkz. Cengiz Kallek, “İbn Semâa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

⁵³² Bkz. Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 6/213.

olan namazların haricindeki nafilelerde bu meseleye taalluk eden bir ihtilaf bulunmadığı herhalde ileri sürülebilir. Burada zikrettiğimiz İbn Mesud (r.a.) rivayetlerinin, farklı meseleler dairesinde ele alınmış olmakla birlikte ‘bir rekattan müteşekkil bir namazın bulunmadığı’ şeklinde ortak bir hüküm etrafında birleştiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

2.2.10.4 Yolculukta Namazı Kısaltmanın Azimet Hükümü Olduğuna Delil Olarak Getirilen Merfu Hadis

Seferde⁵³³ namazı kısaltma hükmü, Hanefîlere göre azimet, Şâfiîlere göre ruhsat hükmüdür. *Mebûsût*’ta Hanefîyye adına bu meseleye ilişkin olarak zikredilen delillerden birisi de şu hadistir⁵³⁴:

ولما صلى عثمان رضى الله تعالى عنه بعرفات أربعاً قال ابن مسعود رضى الله عنه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا المقام ركعتين ومع أبى بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما ركعتين ثم اختلفت بكم الطرق فليت حظي من الأربع مثل حظي من الركعتين فلما بلغ ذلك إلى عثمان قال إنى تأهلت بمكة وسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من تأهل ببلدة فهو من أهلها⁵³⁵

⁵³³ Namazın kısaltılmasını gerektiren sefer mesafesi, üç günlük yürüme mesafesi olarak beyan edilmiştir. Serahsî, *el-Câmi’u’s-sağîr*’den naklen söz konusu yürümenin, yayan yürüme ve devenin yürümesi ile ortalama bir yürüyüş olarak takdir edileceğini söylemektedir. Bununla birlikte yürüyüş güzergahına göre mesafenin de değişkenlik gösterebileceğini savunmaktadır. Lakin “meşâyih” tabir edilen Hanefî ulemâsının çoğunluğu, sefer mesafesinin fersah ile takdir edileceğini söylemiş ve bu doğrultuda yapılan takdirler içerisinde 18 fersah görüşü, müftâ bih olarak kabul edilmiştir. Yakın dönem fukahâsından Ömer Nasuhi Bilmen, İmam Mâlik ile İmam Ahmed’in görüşünü açıklarken 16 fersahın 48 mile tekabül ettiğini, bunun da 80.640 metre demek olduğunu belirtmiştir. Bu hesaba göre 18 fersah, 90,72 km’ye denk gelmektedir. Bilmen, Serahsî’nin kabulü olan, güzergaha göre mesafenin değişkenlik gösterebileceği görüşünü zikretmekle beraber fersah görüşünün dikkate alınması halinde pek çok meselenin halledilmiş olacağını söylemektedir. Kelâmının zahiri, bu görüşe meylettiği intibainı uyandırmaktadır. Sefer mesafesinin kadının mahremsiz yolculuğu, iddet bekleyen kadınların yolculuğu gibi hususlarda da merkezî bir yer teşkil ettiği unutulmamalıdır. Aktardığımız bilgilerin kaynakları için bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/235-236; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muḥîtu’l-burhânî*, 2/23; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 4/38; Mehmed b. Ferâmurz Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükkâm fî şerhi Gureri’l-aḥkâm* (Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-‘Arabiyye, ts.), 1/132; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968), 174.

⁵³⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/239-240; Şâfiî’nin kavli için bkz. Gazzâlî, *el-Vasît*, 2/250; İbn ‘Abdüsselâm, *el-Gâye*, 2/143.

⁵³⁵ "Osman (r.a.) Arafat’ta [farz] namazı dört rekat kılınca. İbn Mesud (r.a.) şöyle söylemiştir: ‘Ben burada, Rasulüllah’la (s.a.v.) birlikte namazı iki rekat kıldım, Ebubekir (r.a.) ve Ömer’le (r.a.) birlikte de iki rekat olarak kıldım. Sonra sizinle yollar ayrıldı. Keşke dört rekattan aldığım nasibim, iki rekattan aldığım nasibim kadar olsaydı.’ Bu söz kendisine ulaşınca Osman (r.a.) şöyle demiştir: Ben Mekke’de evlendim ve Rasulüllah’ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu işittim: Kim bir beldede evlenirse, oranın ahalisinden olur." Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/240.

Serahsî, bu olayda İbn Mesud'un (r.a.) Hz. Osman'ın (r.a.) namazını dört rekat olarak kılmasını hoş görmemesini ve Hz. Osman'ın da (r.a.) mazeret bildirmiş olmasını yolcu üzerine dört rekatlık değil de iki rekatlık bir namazın farz olduğuna delil kabul etmiştir.⁵³⁶

2.2.10.5 Konuşmanın Namazı Bozacağına Delil Olarak Zikredilen Merfu Hadis

Konuşmak namazı bozan fiillerdendir. Hanefî mezhebi, konuşmanın kasten, unutarak, hatâen yahut bilincinde olarak vuku bulmasını bu hususta müsavi görmekte ve bu kişinin namazını iade edeceğini savunmaktadır. İmam Şâfiî burada bir ayrıma giderek hatâen yahut nisyan neticesinde konuşan kimsenin namazını yeniden kılmasına gerek olmadığını söylemektedir. Hanefiyye, görüldüğü kadarıyla daha ziyade namazda konuşmaya ilişkin rivayetlerdeki ifadelerin mutlaklığını esas almıştır.⁵³⁷ Serahsî'nin de kitabına aldığı bu rivayetlerden birisi, İbn Mesud'un (r.a.) rivayet ettiği şu hadis-i şeriftir:

انه قدم من الحبشة فوجد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة فسلم عليه فلم يرد عليه السلام قال فأخذني ما قرب وما بعد فلما فرغ قال يا ابن مسعود إن الله تعالى يحدث من أمره ما يشاء وإن مما أحدث أن لا يتكلم في الصلاة⁵³⁸

Bu rivayet, oldukça benzer lafızlarla ve aynı bahis dahilinde Kudûrî'nin *Tecrîd*'inde ve Kâsânî'nin *Bedâi' u 's-sanâi'* isimli eserinde geçmektedir.⁵³⁹ Kudûrî'nin bu rivayete eserinde yer vermiş olması, Serahsî öncesinde işbu rivayetin Hanefî fıkıh literatürüne dahil edildiğinin göstergesidir. Kudûrî, *Muhtasar*'ında ise bu rivayete temas etmemekte; yalnız rivayetten elde edilen mezkûr hükmü dile getirmekle yetinmektedir.⁵⁴⁰ *Kitâbü'l-Asl*'da bu rivayete değinilmemekle birlikte *Mebûsû*'takine paralel olarak konuşmanın kasten yahut unutarak gerçekleşmiş olmasının namazı bozma noktasında bir farklılık teşkil etmeyeceği vurgulanmaktadır.⁵⁴¹ Tahâvî *Muhtasar*'ında namazda elinde olmadan abdesti bozulan kişinin durumunu anlatırken yeniden abdestini alıp namazına kaldığı yerden devam etmesi için bu esnada konuşmamış olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Lakin konuşup namazı

⁵³⁶ Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 1/240.

⁵³⁷ Krş. Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 1/170-171; Şâfiî'nin kavli için ayrıca bkz. Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 2/177; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/77.

⁵³⁸ "İbn Mesud (r.a.) Habeşistan'dan gelip Rasulüllah'ı (s.a.v.) namazda bulmuş ve O'na selam vermiş; fakat [Rasulüllah (s.a.v.)] selamını almamıştır. İbn Mesud (r.a.) [bu olayla alakalı olarak] şöyle söylemiştir: Yakın ve uzak pek çok düşünce beni sardı. Namazı bitirince [Rasulüllah (s.a.v.)] buyurdu ki: Ey İbn Mesud; Muhakkak ki Allah teâlâ dilediği hükmü ihdas eder. O'nun ihdas eylediği hükümlerden birisi de namazda konuşulmamasıdır." Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 1/170.

⁵³⁹ Bkz. Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Ğudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc- 'Alî Cum 'a Muhammed (Kahire: Dârû's-Selâm, 2006), 2/611; Kâsânî, *Bedâi' u 's-sanâi'*, 1/233.

⁵⁴⁰ Bkz. Kudûrî, *Muhtasar*, 30.

⁵⁴¹ Bkz. Şeybânî, *el-Asl*, 1/145.

yenilemesinin daha güzel olacağını belirtmektedir.⁵⁴² Yaptığı bu anlatım, kendisinin namazda vuku bulan kelâmın namazı bozduğu görüşünde olduğunu gösterse de tafsilatında bir ayrıma gidip gitmediğini, yalnız buradaki ifadelerinden hareketle tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Cessâs, esere yaptığı şerhte namazdaki konuşmanın, unutma yahut kasıttan neşet ettiğine bakılmaksızın, kişinin abdest alıp namaza kaldığı yerden devam etmesine mâni olacak surette namazı bozucu mahiyette olduğunu tasrih etmektedir.⁵⁴³

2.2.10.6 Namazda İken Elinde Olmadan Abdesti Bozulan Kişinin Abdest Alarak Kaldığı Yerden Namaza Devam Edebileceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Namaz kılarken elinde olmaksızın abdesti kaçan kimse, Hanefî mezhebine göre yerinden ayrılır, abdestini alır ve kaldığı yerden namazına devam eder. İmam Şâfiî ve İmam Mâlik bu uygulamayı caiz görmemekte ve kıyas hükmünü tercih etmektedirler. Hanefiler bu meselede varid olan eserlere istinaden istihsana gitmişlerdir. Serahsî söz konusu eserlerden birkaçına değinmiştir. Bu eserler cümlesinden olarak Hz. Ebubekir (r.a.) ve Hz. Ömer'in (r.a.) anlatıldığı veçhile sebk-i hades vaki olduktan sonra abdest alıp namazlarına devam ettiklerini, Hz. Ali'nin de (r.a.) Hz. Osman'ın (r.a.) arkasında namaz kılarken burnunun kanaması üzerine abdest alıp namazını önceki namazına bina ettiğini aktarmıştır. Mezkûr sahabe haricinde bahsi geçen cevaz hükmünün⁵⁴⁴ İbn Mesud (r.a.) ve İbn Abbas'tan da (r.a.) mervî olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴⁵

2.2.10.7 Namazda Secdeye Muktedir Olamayan Kişinin Odun Parçası Gibi Bir Nesneyi Alına Götürerek Secde Etmeyip İma ile Yetineceği Hakkında Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hanefî mezhebine göre ima ile namaz kılan kimsenin üzerine secde etmek amacıyla odun parçası yahut yastık gibi bir nesneyi kendine doğru kaldırması mekruh kabul edilmiştir. Bu işin kerahetine dair *Mebûsû*'ta zikredilen delillerden birisi şu rivayettir⁵⁴⁶:

⁵⁴² Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Muhtaşaru't-Tahâvî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1370), 32.

⁵⁴³ Bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 2/77.

⁵⁴⁴ İbarede Hz. Ali'nin (r.a.) rivayetinden sonra geçen عن ابن مسعود وهو مروي ifadesinde zamir, yukarıda tasrih edilmiş olan abdesti elinde olmaksızın bozulan kişi ile ilgili cevaz hükmüne raci olmalıdır.

⁵⁴⁵ Krş. Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 1/169; Mesele dahilinde İmam Şâfiî ve İmam Mâlik'e isnad edilen görüşler için ayrıca bkz. Kâdî 'Abdülvehhâb, *el-İşrâf*, 1/264; İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-Kâfî*, 1/214; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/164; Gazzâlî, *el-Vasît*, 2/155-156; İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahşîl*, 1/487.

⁵⁴⁶ Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 1/217.

وعبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه دخل على أخيه عتبة يعبده في مرضه فرأى عودا يرفع بين يديه وكان يسجد عليه فأخذ العود من يد من كان في يديه وقال إن هذا شيء عرض لكم الشيطان⁵⁴⁷ فأوم بسجودك

Serahsî, bu hareketin kerih olmakla birlikte secde için yeterli olup olmadığını da tartışmıştır. Yaptığı değerlendirmeye göre, sözü geçen nesneleri kaldırırken kafasını rüku ve secde için peyderpey indirmiş ise secdesi geçerlidir. Geçerli olmasının sebebi, nesneyi alnına götürmesi değil ima ameliyesini gerçekleştirmiş olmasıdır. Nitekim kafasını indirmeksizin yalnız nesneyi alnına götürüp değdirse bu hareketi secde yerine geçmeyecektir. Zira bu durumda [secdeden aciz durumdaki kişi için] namazın rükünlerinden olan imayı terk etmiş olacaktır.⁵⁴⁸

2.2.10.8 Açık Alanda Namaz Kılanın Önüne Koyduğu Sütrenin Eni Hakkında Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Namazı açık alanda kılan kimsenin edineceği sütrenin boyu ve eninin ölçütleri, Serahsî'nin kitabına aldığı mevzulardandır. Kitap boyunca olduğu gibi burada da *el-Kâfi* metni olduğu düşünülen kısım baskıda parantez içerisine alınmıştır. Bu kısımda zikredilen yargı, sütrenin bir zira uzunluğunda olacağı şeklinde varid olmuştur.⁵⁴⁹ Bu yargının Hâkim eş-Şehîd'e ait olduğu öne sürülebilir olsa da aslının İmam Muhammed'e ait olduğu ihtimali ağır basmaktadır. Nitekim benzer bir hüküm, *el-Asl*'da yer almaktadır.⁵⁵⁰ Serahsî, sütrenin eni hakkında nakil bulunmadığına işaret ettikten sonra İbn Mesud'un (r.a.) şu kavlinden ötürü sütrenin [en azından] ok kalınlığında olması gerektiğini söylemiştir⁵⁵¹:

⁵⁵²يجزئ من السترة السهم

⁵⁴⁷ "Abdullah b. Mesud (r.a.), kardeşi Utbe'nin (r.a.) hastalığında onu ziyaret maksadıyla yanına gitmişti. Kardeşinin önünde, yukarı kaldırılmak suretiyle üzerine secde ettiği ahşap bir parça gördü. Ahşap parçayı tutmakta olan kişinin elinden aldı ve şöyle dedi: Bu, şeytanın size sunduğu bir şeydir. Sen secdende ima et." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/217-218.

⁵⁴⁸ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/218.

⁵⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/190.

⁵⁵⁰ Bkz. Şeybânî, *el-Asl*, 1/169.

⁵⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/190-191.

⁵⁵² "Sütte olarak ok kâfidir." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/191.

2.2.10.9 Namazda Yanılmayı Alışkanlık Haline Getiren Kişinin Yanılma Durumunda İşin Doğrusunu Araştıracığına Dair Merfu Hadis

Sünnette sabit olduğu üzere namazında yanılan kişi, sehiv secdesine gider. Fakat bu secdenin hükmü noktasında Serahsî, mezhep içi bir görüş farklılığından söz etmektedir. Ebü'l-Hasen el-Kerhî (v. 340/952) bu secdenin vacip olduğu kanaatindedir. Serahsî, diğer Hanefî fukahâsının sehiv secdesinin sünnet olduğu görüşünde olduğunu nakletmektedir.⁵⁵³ Şu kadar var ki; sonraki Hanefî literatürü incelendiğinde işbu secdenin vacip olduğu görüşünün daha ziyade kabul gördüğü gözlemlenmektedir.⁵⁵⁴ Aslen vücup görüşüne kani olanların ifade ettikleri üzere İmam Muhammed'in konuya ilişkin kelâmının zahiri de bu görüşü desteklemektedir.⁵⁵⁵ *Mebûsût*'taki genel tavrına muvafık olarak müellif, bu mahalde kendi kanaatini sarahaten belirtmemiştir. Lakin bir başka pasajdaki ifadelerinden vücup görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.⁵⁵⁶

Sehiv secdesinin hükmüne ilişkin bu girizgahtan sonra namazında yanılan kişinin pratikte ne şekilde hareket etmesi gerektiği meselesine değinilmiştir. Bu aşamada iki yanılma şeklinden söz edildiği görülmektedir: Namazda yanılma hali pek başına gelmeyen kişi- Namazda sık sık yanılan kişi. Birinci gruba dahil edilebilecek bir kişi, söz gelimi üç veya dört rekat kıldığı hususunda şüpheye düşmüşse namazını baştan kılacaktır. Şayet ikinci grup insanlardan ise kendi içinde işin doğrusunu tespit etmeye çalışır ve vardığı neticeye göre namazını tamamlar. Namazında sıklıkla yanılanların bu şekilde hareket edeceğini beyan eden şu merfu hadisi İbn Mesud (r.a.) rivayet etmiştir:

من شك في صلاته فليتحرك الصواب⁵⁵⁷

Hadiste bu iş başına defaatle gelen birinden bahis geçtiğine dair bir karine gözükmemektedir. Buna rağmen böylece kayıtlanması, konuyla alakalı bir diğer hadis göz

⁵⁵³ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/218.

⁵⁵⁴ Krş. Semerkandî, *Tuhfe*, 1/209; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn 'Alî b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Tâllâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 1/74; Ebü'l-Fazl Mecdüddîn 'Abdullâh b. Maḥmûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut: Matba'atü'l-Halebî, 1937), 1/72; Ebû Muḥammed Faḥruddîn Osmân b. 'Alî ez-Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik* (Bulak: el-Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1314), 1/191; Ebû Muḥammed Maḥmûd b. Aḥmed Bedruddîn el-'Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, thk. Eymen Şâlih Şa'bân (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2/608; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/150; İbn 'Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/78; Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, 189.

⁵⁵⁵ Bkz. Şeybânî, *el-Aşl*, 1/197; Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/218.

⁵⁵⁶ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/19; Nitekim Aynî de kendisinden bu yönde bir nakilde bulunmuştur. Bkz. Bedruddîn el-'Aynî, *el-Binâye*, 2/608.

⁵⁵⁷ "Kim namazında şüpheye düşerse doğruyu araştırsın." Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/219.

önünde tutulduğunda anlam kazanmaktadır. Söz konusu hadis *Mebûsût*'ta şu şekilde nakledilmektedir:

558 من شك في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثاً أم أربعاً فليستقبل

Serahsî, bu hadisi namazda yanılma işi ilk defa başına gelen kişinin namazını baştan kılacağı meselesinin delili olarak zikretmiştir.⁵⁵⁹ Öyle anlaşıyor ki; metnini verdiğimiz ilk hadis, ikinci gruba dahil olabilecek kişilere irca edilmek suretiyle ortaya çıkabilecek zorluk defedilmiştir. İkinci olarak aktardığımız hadis ise birinci grupta bulunan şahıslara yönelik olduğu ifade edilerek münasip surette amele konu olmuştur. Böylelikle iki rivayetin arasının telif edildiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Serahsî'nin namazında sürekli yanılan kimselerin her defasında namazı yeniden kılmakla yükümlü tutulmasındaki meşakkate işaret etmesi⁵⁶⁰ bu değerlendirmeyi destekler mahiyettedir. Bu noktada meseleye taalluk eden olası başka rivayetlerden hareketle söz konusu takdirlerin yapılmış olma ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir.

2.2.10.10 Sehv Secdesinin Selam Verdikten Sonra Yapılacağına Dair Merfu Hadis

Sehv secdesinin selamdan önce mi sonra mı yerine getirileceği, mezhepler arasında ihtilaf edilen bir mevzudur. Hanefilerin secdenin selamdan sonra yapılacağı görüşüne karşılık Şâfiî, bunun mahallinin selamdan öncesi olduğu kanaatindedir.⁵⁶¹ Hanefilerin dayandığı hadis, İbn Mesud (r.a.), Âişe (r.a.) ve Ebû Hureyre'den (r.a.) rivayet edilmektedir:

562 ان النبي صلى الله عليه وسلم سجد للسهو بعد السلام

Serahsî, İmam Şâfiî'nin dayandığı rivayeti de zikretmekle birlikte orada geçen “selamdan önce secde edildiği” şeklindeki ifadenin sehv secdesinin ikinci selamdan önce

⁵⁵⁸ “Kim namazında şüpheye düşüp de üç rekat mı dört rekat mı kıldığını bilemezse namazını yeniden kılsın.” Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/219.

⁵⁵⁹ Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/219.

⁵⁶⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/219; Müellifin bu söylemi, *Mecelle*'de “Meşakkat teysiri celbeder” cümlesiyle ifadesini bulup fukahâ arasında malum olan kaideyi akla getirmektedir. İlgili kaide için bkz. Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir 'alâ mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 64; *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (Dersaadet: Matbaa-i Osmaniyye, 1308), 24.

⁵⁶¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/219; Şâfiî mezhebinde farklı kaviller zikredilse de sehv secdesi mahallinin selamdan öncesi olduğu şeklindeki görüşün tercih edildiği görülmektedir. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 2/214; Nevevî, *Ravza*, 1/315.

⁵⁶² “Peygamber (s.a.v.), [namazda] yanıldığı için selamdan sonra secde yapmıştır.” Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/219.

vaki olduğu manasında anlaşılacağını dile getirmektedir. Nitekim Hanefî âlimleri sehiv secdesinden sonra ikinci bir defa selam verileceğini kabul etmektedir.⁵⁶³ Her iki tarafın dayandığı hadislerin Rasulüllah'ın (s.a.v.) fiiline ilişkin olduğu ve zahiren ihtilaf halinde olduklarına nazaran şârih, ikinci bir çözüm yolu göstermiştir. O da Rasulüllah'ın (s.a.v.) fiili hakkında ihtilaf vaki olduğunda kavline müracaat edileceği şeklindeki usûlî prensiptir. Bu kaide fehvasınca şu kavli sünnete bakıldığı vakit Hanefî görüşünün tercihe şayan görüş olduğu ortaya çıkacaktır⁵⁶⁴:

لكل سهو سجدتان بعد السلام⁵⁶⁵

2.2.10.11 Korku Namazının Kılınış Şekli Hakkında Merfu Hadis

Korku namazı olarak bilinen ibadet, Hanefî imamları arasında farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed, bu namazın Rasulüllah'ın (s.a.v.) vefatından sonra da kılınabileceği kanaatindedir. Ebû Yûsuf, önceleri bu görüşte iken bilahare bundan rücu ederek bu namazın Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatta olduğu zamana özgü olduğu sonucuna varmıştır. Bahse konu namazın Rasulüllah'ın (s.a.v.) irtihalinden sonra da kılınabileceğini savunan ulemânın, namazın kılınış şekli hakkında farklı görüşler serdettikleri müşahede edilmektedir. Serahsî tarafından mezhep görüşü olarak beyan edilen anlatıma göre uygulama şu şekilde cereyan edecektir: İmam insanları iki gruba ayırır. Evvela ilk gruba namazın bir rekatını kıldırır. Birinci rekattan [:secdeden] başını kaldırıncaya bu grup cepheye; düşman karşısına gider ve ikinci grup gelip imama uyar. İmam bunlara da bir rekat kıldırır ve selam verir. Selam ile birlikte ikinci grup tekrar cepheye döner ve ilk grup geri gelip kıraatsiz bir şekilde namazlarını tamamlar. Akabinde bu grup yerlerinden ayrılır ve ikinci grup kaçırdığı ilk rekatı kıraatte bulunarak kılar.⁵⁶⁶ Bu uygulamanın kaynağı olarak İbn Mesud'un (r.a.) naklettiği şu rivayet gösterilmiştir:

ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الناس طائفتين فصلى بكل طائفة ركعة وقضت كل طائفة
ركعة أخرى⁵⁶⁷

⁵⁶³ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/219.

⁵⁶⁴ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/219.

⁵⁶⁵ “[Namazdaki] her yanılma için selamdan sonra iki secde vardır.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/219.

⁵⁶⁶ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/45-46.

⁵⁶⁷ “Rasulüllah (s.a.v.) [korku namazını kıldırırken] insanları iki gruba ayırıp her bir gruba birer rekat kıldırıştır. Gruplardan her biri diğer rekatı kaza [yoluyla telafi] etmiştir.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/46.

2.2.10.12 Kûsûf (Güneş Tutulması) Namazı Hakkında Merfu Hadis

Güneş tutulması esnasında kılınacak hususi bir namazın [Kûsûf namazı] mevcudiyetine dair Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında bir fikir ayrılığı bulunmamaktadır. Serahsî, bu meselenin aslının İbn Mesud'tan (r.a.) rivayet edilen şu hadis olduğunu belirtmiştir⁵⁶⁸:

انكسفت الشمس يوم مات إبراهيم ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الناس إنما انكسفت الشمس لموته فقال عليه الصلاة والسلام إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله تعالى لا ينكسفان لموت أحد⁵⁶⁹ ولا لحياته فإذا رأيتم شيئاً من هذه الأحوال فافزعوا إلى الصلاة

Kûsûf namazının sübutu, belirtildiği üzere, iki mezhebin mutabık kaldığı bir husus olmakla birlikte işbu namazın kılınışında mezhep imamları farklı değerlendirmelere sahiptir. Hanefî imamları, bu namazın, sair namazlarda olduğu üzere her rekatta bir rüku ve iki secde bulunacak şekilde iki rekat olarak kılınacağı kanaatindedir. İmam Şâfiî, rekat sayısında Hanefiyye'ye muvafakat etse de içerikte onlardan ayrı görüş belirtmiş ve bu namazın her rekatta ikişer rüku ve secde bulunacak şekilde eda edileceğini öne sürmüştür.⁵⁷⁰

2.3 Zekâta İlişkin Rivayetler

2.3.1 Yüz Yirmi Deveden Sonra Zekât Nisabının Başa Döneceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Develerin zekâtında; yüz yirmi deveye kadarki nisaplar ile bunlardan lazım gelecek zekât hayvanlarının neler olduğu hususunda ulemânın ittifakı bulunmaktadır. Buna göre beş deveye bir koyun, on deveye iki koyun, on beş deveye üç koyun, yirmi deveye dört koyun, yirmi beş deveye iki yaşına basmış bir dişi deve, otuz altı deveye üç yaşına basmış bir dişi deve, kırk altı deveye dört yaşına girmiş bir dişi deve, altmış bir deveye beş yaşına girmiş bir dişi deve, yetmiş altı deveye üç yaşına varmış iki dişi deve, doksan bir deveye yüz yirmi deveye kadar dört yaşına varmış iki dişi deve lazım gelmektedir.⁵⁷¹ Yüz yirmi deveden sonra

⁵⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/74.

⁵⁶⁹ "İbn Mesud (r.a.) şöyle demiştir: Rasulüllah'ın (s.a.v.) oğlu İbrahim'in vefat ettiği gün güneş tutuldu. Bu olay üzerine insanlar, 'Güneş, İbrahim vefat ettiği için tutuldu' dediler. Buna karşılık Rasulüllah (s.a.v.) şöyle buyurdu: Muhakkak ki Güneş ve Ay Allah teâlânın alametlerindendir ve birisi öldüğü ya da yaşadığı için tutulmazlar. Bu korkuya düşüren olaylardan birisine şahit olduğunuzda namaza sığınınız." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/74.

⁵⁷⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/74; Ayrıca bkz. Nevevî, *Ravza*, 2/83; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Aḥmed Şemsüddîn er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerḥi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 2/403.

⁵⁷¹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/150-151.

ne şekilde hareket edileceği noktasında ise âlimler ihtilaf etmiştir. Hanefî mezhebinin kabul ettiği görüş, yüz yirmi deveden sonra nisabın başa döneceği şeklindedir. Serahsî, bu görüşün Ali (r.a.) ve İbn Mesud'tan (r.a.) yapılan rivayetinin meşhur olduğunu aktarmakta ve mezhep görüşünün konu hakkında varid olan merfu bir rivayetle beraber işbu kavle istinad ettiğini düşündürmektedir.⁵⁷²

2.3.2 Çocuğun Malına Zekât Düştüğü Fakat Velinin Çocuğun Malından Zekâtını Verme Yetkisi Olmadığına Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hanefî mezhebi, çocuğun malına zekât düşmeyeceğini savunmaktadır. İmam Şâfiî, aksi yönde bir kanaate varmıştır. O, çocuğun malına terettüp eden zekâtı velisinin ödeyeceğini söylemektedir. Bu görüş sahabeden İbn Ömer (r.a.) ve Hz. Âişe'den (r.a.) nakledilmektedir. İbn Mesud'un (r.a.) görüşü biraz daha farklıdır. Şöyle ki; ona göre, malına zekât düşecek yetim çocuğun velisi, çocuğun yetimlik yıllarını sayar. Çocuk bülüğa erdiği vakit de ona, vermesi icap eden zekât miktarını haber eder. Anlaşıyor ki; bu takdirde çocuğun malına zekât terettüp etmekle birlikte velinin bu zekâtı ödeme yetkisi bulunmamaktadır. İbn Ebû Leylâ bu kavli tercih etmiş ve velinin çocuğun zekâtını onun malından ödemesi halinde bunu tazminle yükümlü olacağını ifade etmiştir. İşbu görüşle amel etmeyen Hanefiler, ashaptan Ali (r.a.) ile İbn Abbas'ın (r.a.) yukarıda aktarılan görüşünü esas almışlardır.⁵⁷³

2.3.3 Müslümanın Arazisinden Hem Öşür Hem Haraç Alınamayacağına Dair Merfu ve Mevkuf Hadis/Sahabi Kavli

Abdullah b. Mesud'tan (r.a.) hem merfu hem mevkuf surette şu hadis rivayet edilmektedir:

لا يجتمع العشر والخراج في أرض رجل مسلم⁵⁷⁴

Hanefî imamları, bu hadisin zahiriyle amel ederek bir kimsenin arazisinden hem öşür hem haraç alınamayacağına kail olmuşlardır.⁵⁷⁵ Serahsî ayrıca âdil olsun zalim olsun hiçbir devlet başkanının bir haraç arazisi olan Sevâd bölgesinden (haracın yanı sıra) öşür almadıklarını belirtmiş ve burada bir icmâ hasıl olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷⁶ İmam Şâfiî, İbn

⁵⁷² Bkz. Serahsî, *el-Mebsûât*, 1989, 2/152.

⁵⁷³ Krş. Serahsî, *el-Mebsûât*, 1989, 2/162; Şâfiî'nin yukarıda zikredilen görüşü için ayrıca bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/152; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/261.

⁵⁷⁴ "Müslüman kişinin arazisinde öşür ve haraç birleşmez." Serahsî, *el-Mebsûât*, 1989, 2/208.

⁵⁷⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûât*, 1989, 207, 208.

⁵⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsûât*, 1989, 2/208.

Ebû Leylâ'nın da kavli olan mezhebi tercih ederek aynı araziden, mezkûr iki çeşit tahsilatın yapılmasında bir problem görmemiştir.⁵⁷⁷

2.3.4 Müslümanın Haraç Arazisine Malik Olmasına İlişkin Hükümlerle Alakalı Sahabi Fiili/Mevkuf Hadis

Hanefî âlimleri, Müslüman bir kimsenin kâfire ait bulunan bir haraç arazisini satın alması halinde bu arazinin 'haraç arazisi' statüsünde bir değişiklik yaşanmayacağı kanaatindedirler.⁵⁷⁸ Onları bu kanaate iten en başat âmil, görünüşe göre sahabe ve tâbiinin bu noktadaki uygulamalarıdır. Abdullah b. Mesud'un (r.a.) Sevâd bölgesinde haraç arazisi bulunduğu ve burası için haraç ödediğine dair rivayetler *Mebûsût* içerisindeki farklı pasajlarda zikredilmiştir:

⁵⁷⁹كان له أرض خراج بالسواد فكان يؤدى فيها الخراج

عن ابن مسعود والحسن بن علي وشريح رضي الله عنهم أنه كانت لهم أرضون بالسواد يؤدون
⁵⁸⁰خراجها

وقد كان لابن مسعود والحسن بن علي وأبي هريرة رضي الله عنهم مزارع بالسواد يزرعونها
⁵⁸¹ويؤدون خراجها

Serahsî, ilk zikrettiği rivayete, meselenin aslını tespit amacıyla yer vermiştir. Bahse konu meselede yaptığı izahata bakılarak Hanefîlerin istihsan yaptığı sonucuna varılabilir. Müellifin ikinci rivayete değinmesi, Müslümanın elindeki arazi için haraç vergisi ödemesinde bir kerahet bulunmadığını temellendirmeye matuftur. Hanefîler bu rivayetten hareketle haraç vergisinin iki çeşidi olan harâc-ı ruûs (harâc-ı a'nâk/cizye) ve harâc-ı arz⁵⁸² arasında bir tefrike gidip ilkindeki zillet manasının ikincisinde bulunmadığını söylemişlerdir.⁵⁸³ Müellif, üçüncü sıradaki rivayeti farklı bir bahisle alakalı olarak dile getirmiştir. Dikkat edilirse bu son rivayette İbn Mesud'un (r.a.) arazisinin ekip biçilen tarlalardan müteşekkil olduğu şeklinde,

⁵⁷⁷ Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 2/207; Krş. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/252; Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/543-544.

⁵⁷⁸ Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 3/5.

⁵⁷⁹ "İbn Mesud'un (r.a.) Sevâd'ta haraç arazisi vardı ve bu arazi için haraç vergisi ödüyordu." Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 3/5.

⁵⁸⁰ "Nakledildiğine göre, İbn Mesud, Hasan b. Ali ve Kadı Şüreyh'in (r.a.) Sevâd'ta haraç vergisini ödedikleri arazileri vardı." Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 10/83.

⁵⁸¹ "İbn Mesud, Hasan b. Ali ve Ebû Hureyre'nin (r.a.) Sevâd'ta ekip harac vergisini ödedikleri tarlaları vardı." Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 30/259.

⁵⁸² Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 10/77, 79.

⁵⁸³ Krş. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 10/83.

diğerlerinde mevcut olmayan bir kayıt bulunmaktadır. Tam da bu kayıttan hareketle Serahsî - meseledeki diğer delillere ilaveten- ziraatin mübah kazanç yollarından biri olduğunu belirtmektedir. Nitekim tarih içerisinde ziraatle işigalin dinen zemmedilecek bir iş olduğunu ileri süren fakihlere de rastlanmakta ve müellif, bu gibi nakillerle meselenin hiç de öyle olmadığını ortaya koymaktadır.⁵⁸⁴

2.4 Oruca İlişkin Rivayetler

2.4.1 Oruçlunun Sürme Çekebileceğine Delil Olarak Getirilen Merfu Hadis

Göze sürme çekmenin orucun sıhhatine etkisine dair ulemâ farklı görüşler ileri sürmüştür. İbrahim en-Nehaî oruçlunun sürme sürmesini mekruh görmektedir. İbn Ebû Leylâ da kişinin sürmenin tadını boğazında hissetmesi halinde orucunun bozulacağını savunmaktadır. Bu görüşüne gerekçe olarak sürmenin vücut içerisine girmiş olmasını göstermektedir. Hanefî fakihleri, mevzuya taalluk eden merviyâtı dikkate alarak sürmenin oruca zarar vermeyeceği neticesine varmışlardır.⁵⁸⁵ Bahsi geçen rivayetlerden birisi İbn Mesud'un (r.a.)⁵⁸⁶ naklettiği şu hadis-i şeriftir:

خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عاشوراء من بيت أم سلمة وعيناه مملوتان كحلا كحلته
أم سلمة⁵⁸⁷

Oruçlu iken sürmenin tadının boğazda hissedilmesini ise Serahsî, İbn Ebû Leylâ'dan daha farklı değerlendirmektedir. Bu değerlendirmeye göre, böyle bir olayda kişinin boğazında hissettiği tat aslında sürmenin maddesi/kendisi değil etkisidir. Nitekim acı bir ilaç tadıp da acısını boğazında hisseden kimsenin durumu da bu surettedir. İlaveten müellif, meselenin toz ve dumana kıyas edildiği bilgisini vermektedir.⁵⁸⁸

⁵⁸⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 30/258-259.

⁵⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 3/67.

⁵⁸⁶ Matbu Daru'l-Ma'rife nüshasında hadisin ravisi olarak İbn Mesud (r.a.) yerine Ebu Mesud (r.a.) ismi zikredilmektedir. Bununla birlikte elimizdeki iki *Mebsût* yazmasında, ifade ettiğimiz üzere İbn Mesud'un (r.a.) bu hadisi rivayet ettiği geçmektedir. Doğrusu da bu olmalıdır. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 3/67; Serahsî, *el-Mebsût* (Damat İbrahim Paşa, 648), 55a; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 83a.

⁵⁸⁷ "Rasulullah (s.a.v.), Âşûrâ günü Ümmü Seleme'nin odasından gözleri Ümmü Seleme'nin çektiği sürmeyle sürmelenmiş vaziyette çıktı." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 3/67.

⁵⁸⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 3/67.

2.4.2 Ramazan Orucu Borcunu Bir Sonraki Ramazan’a Kadar Erteleyen Kişinin Bu Borcu İçin Fidyeye Vermeyip Bilahare Kaza Edeceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hanefî mezhebine göre, Ramazan ayından birkaç gün oruç borcu bulunan bir kimsenin, bunları kaza etmeyip bir sonraki senenin Ramazan ayının gelmesi halinde bu Ramazan içerisinde tutacağı oruçlar, bulunduğu Ramazan’dan sayılır. Önceki senenin Ramazan ayına ait oruç borçlarını ise kaza etmesi lazım gelir. Ayrıca fidye vermesi gerekmez. Şâfiî, bu kimsenin fidye vermesinin de icap ettiğini söylemektedir. Zira ona göre, ilk seneden kalan kaza oruçları, iki Ramazan ayı arasında tutulmak zorundadır. O, bu hususta, kazanın kendisi için tayin edilen vaktinden sonraya bırakılmasını edanın muayyen vaktinden tehir edilmesi gibi değerlendirmiş ve söz konusu geciktirmenin bir yükümlülük getireceğini kabul etmiştir; ki bu da fidyedir. Hanefî âlimleri ilgili nasstaki mutlak ifadeye bakarak kaza orucu için belirlenmiş bir vakit bulunmadığı neticesine varmışlardır.⁵⁸⁹ Aslen her iki görüş de sahabe tarafından serdedilen görüşlere dayanmaktadır. Serahsî, Şâfiî’nin görüşünün İbn Ömer’den (r.a.), Hanefiyye’nin görüşünün Ali (r.a.) ve İbn Mesud’tan (r.a.) menkul olduğunu belirtmektedir.⁵⁹⁰ Fakat özellikle Hanefîlerin sahiplendiği görüşün sınırının ne olduğu çok net değildir. Bu noktada, en azından bahsi geçen kişinin fidye ile yükümlü olmayıp önceki seneden kalan oruç borçlarını bilahare kaza edecek olmasının mezkûr iki sahabiden nakledilmiş hükümler olduğunu söylemek, makul gözükmektedir.

2.4.3 Yemin Keffaretindeki Üç Günlük Orucun Peş Peşe Tutulacağına Delalet Eden Kıraat Rivayeti

Münakid yeminini⁵⁹¹ bozan kişi, Mâide sûresi 89. âyet mucebince üç çeşit keffaret arasında muhayyer bırakılmıştır: On fakiri doyurmak-on fakiri giydirmek-bir köle azat etmek. Şayet bunlara gücü yetmezse üç gün oruç tutacaktır. Hanefî imamı, İbn Mesud’un (r.a.) konuyla ilgili kıraatine istinaden bu orucun peş peşe tutulmasının şart olduğunu

⁵⁸⁹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 3/77; Şâfiî’nin kavli için ayrıca bkz. Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 3/451; Cüveynî, *Nihâyetü’l-ma’lâb*, 4/60.

⁵⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 3/77.

⁵⁹¹ Serahsî, İbn Mesud’un (r.a.) kıraatini aktardığı pasajlarda hangi çeşit yeminden bahsettiği hakkında kelâm etmemiş olsa da “Yemin” bahsinde hangi tür yeminlerin bulunduğunu açıklamıştır. Bunlardan yalnız gelecekteki bir işi yapmak yahut yapmamak üzerine yapılan yemin çeşidi için keffaretin söz konusu olabileceğini belirtmiştir. Bu çeşit yemin ise “yemin-i mün’akide/ma’kûde” olarak bilinen yemindir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 8/126; Ertuğrul Boynukalın, “Yemin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/418.

söylemişlerdir. İbn Mesud'un (r.a.) bahse konu kıraati, âyetin ilgili kısmında şu şekilde gelmiştir:

592ثلاثة أيام متتابعات

Serahsî, bu kıraatle istidlal edilmesinin sebeplerine temas etmiş ve söz konusu kıraatin Ebû Hanîfe zamanına kadar meşhur olduğunu bildirmiştir. Bu doğrultuda, Hanefilerin kabul ettiği bir usûl kaidesine işareten, meşhur haber ile nassa ziyadenin mümkün olduğunu belirtmiştir.⁵⁹³ Müellif, kıraatteki şöhret kaydına da vurgu yapmış ve Übey b. Ka'b'ın (r.a.) Bakara sûresindeki *متابعة* kıraatinin, rivayetinin şaz olmasına binaen, nassa ziyade yapmaya elverişli olmadığını kaydetmiştir. Bu itibarla Hanefiler kaza orucunda peş peşe olma şartının bulunmadığını savunmuşlardır.⁵⁹⁴

İbn Mesud'un (r.a.) kıraati, *Mebûsût* içerisinde, mutlakın mukayyede hamli bağlamında da ele alınmaktadır. Konuyla alakalı olarak, Serahsî'nin, mezhep içi bir ihtilaftan söz ettiği görülmektedir. Evvela mutlak ile mukayyedin aynı hadisede cereyan etmesi haline atıfta bulunan müellif, Iraklı meşâyih'in burada hamli işlemini caiz gördüğünü söylemektedir. Misal olarak *الإبل السائمة شاة في خمس من الإبل شاة* ile *في خمس من الإبل شاة* rivayetlerini zikretmektedir. Fakat kendisinin doğru bulduğu görüş, ister aynı hadisede ister farklı hadisede vaki olsun, mutlakın mukayyede hamledilemeyeceğidir. Bu görüşü desteklemek için Ebû Hanîfe'nin *التراب طهور المسلم جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا* şeklindeki mutlak rivayeti, mukayyed olan *المسلم* rivayetine hamletmemiş olmasını dile getirmektedir. Ayrıca mutlakın kendine has bir hükmü olduğunu ve mukayyede hamledilmesinin bu hükmü (ıtlak) iptal manasına geleceğini savunmaktadır. Bu izahını İbn Abbas'tan (r.a.) naklettiği *أبهموا ما أبهم الله*⁵⁹⁵ rivayeti ile desteklemektedir. Saime olmayan deveye zekâtın vacip olmamasını ise "avâmil" [saime olmayan] hayvandan zekât lazım gelmeyeceği meselesinde varid olan nass ile açıklamaktadır. Benzer bir tavır yemin keffaretinde tutulacak oruca ilişkin peş peşelik şartı hakkında gösteren Serahsî, bu hükme varılmasının mutlakın mukayyede hamli kabilinden bir yönteme dayanmadığı, bilakis yukarıda zikredilen İbn Mesud (r.a.) kıraati ile işbu şartın sabit olduğunu

⁵⁹² Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 8/144; Matbu Dâru'l-Ma'rife nüshasında hatalı olarak *متابعة* şeklinde yer alan kelime, elimizdeki bir yazmada doğru şekilde yazılmıştır. Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût* (Hamidiye, 548), 259b.

⁵⁹³ Krş. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 3/75.

⁵⁹⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 3/75.

⁵⁹⁵ "Allah'ın müphem olarak zikrettiğini müphem olarak bırakınız."

sarahaten ifade etmektedir.⁵⁹⁶ Aynı yaklaşımı *Usûl*'ünde de sergilediği müşahede edilmektedir.⁵⁹⁷

Mebsût'un bir başka yerinde müellifin mesele hakkındaki tutumuna ilişkin kafa karıştırıcı bir anlatıma rastlanılmaktadır. Meseleyi fitır sadakası ile karşılaştırarak ele alan müellif, fitır sadakası hakkında mervî bulunan *أدوا من كل حر وعبد من أدوا عن كل حر وعبد* ile *أدوا من كل حر وعبد من أدوا عن كل حر وعبد* hadislerini gündeme getirir. Hadislerdeki mutlak ve mukayyed ifadelerin 'sebe'p'te vaki olduğunu belirttikten sonra iki 'sebe'p' arasında bir tezat bulunmadığını; birisindeki kaydın diğerindeki mutlaklık hükmünün olduğu hal üzere bırakılmasına mâni bir durum teşkil etmediğini kaydetmektedir. Bunu da Hanefîlerin "şarta bağlama (ta'lik) ameliyesinin, bahse konu şartın bulunmaması halinde hükmün nefyedilmesi neticesini zorunlu olarak doğurmayacağı/iktiza etmeyeceği" şeklindeki kaidesine dayandırmaktadır. Yemin keffareti olan oruçta ise mutlak ve mukayyed lafızların 'hüküm'de olmasına binaen fitır sadakasındaki rivayetlerden farklı bir durum ortaya çıkmaktadır. Zira vacip kılınan orucun peş peşe tutulması ile farklı zamanlarda tutulması arasında açık bir çelişki bulunmaktadır. Bu itibarla, İbn Mesud (r.a.) kıraatiyle peş peşelik vasfının sabit olması, kaçınılmaz olarak diğer nassın mutlak kalamaması neticesini peyda edecektir.⁵⁹⁸ Serahsî, bu pasajda, ilgili nass ile alakalı olarak mutlakın mukayyede hamledileceği şeklinde sarîh bir ifade kullanmamış olsa da ilk meselede sebe'p birliği, ikinci meselede hüküm birliği gibi Hanefî fıkıh usûlü kitaplarında mevzunun işlenişinde kullanılan tabirlere yer vermesi, ikinci meselede mutlakın mukayyede hamledilmesi görüşünü benimsediği intibahı uyandırmaktadır. Bununla birlikte yukarıda verdiğimiz sarîh ifadelerini nazar-ı itibara alarak, müellifin bu pasajda yalnızca iki meselenin farklılığına vurgu yaptığı öne sürülebilir. Bizce makul gözükken varsayım da budur. Nitekim söz konusu pasajda da Serahsî, peş peşelik vasfının İbn Mesud (r.a.) kıraatinden hareketle şart koşulduğunu belirterek konuya giriş yapmaktadır.⁵⁹⁹

⁵⁹⁶ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 7/3-4.

⁵⁹⁷ Bkz. Serahsî, *Uşûl*, 1/269.

⁵⁹⁸ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 8/144.

⁵⁹⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 8/144.

2.4.4 Müt'a Orucunun Kurban Bayramının Hiçbir Gününde Tutulamayacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hanefî mezhebine göre Ramazan Bayramının birinci günü ile Kurban Bayramının dört gününde oruç tutmak caiz değildir. Keza Müt'a orucunu⁶⁰⁰ benzer şekilde değerlendiren Hanefî âlimleri, söz konusu orucun Kurban Bayramının dört gününde de tutulamayacağı kanaatindedirler. Onların bu görüşüne karşılık Serahsî, İmam Şâfiî'nin kadîm kavlinin Kurban Bayramının iki, üç ve dördüncü günlerinde bu orucun tutulabileceği şeklinde olduğunu aktarmaktadır.⁶⁰¹ İşbu görüş, sahabeden Âişe (r.a.), İbn Ömer (r.a.) ve Muâz'ın (r.a.) görüşü olarak nakledilmiştir. Hanefîlerin görüşü ise Ali (r.a.) ve İbn Mesud'tan (r.a.) nakledilmektedir.⁶⁰²

2.4.5 Belde Halkına Hilali Görmedikleri Gerekçesiyle Muhalefet Edip Oruca Başlamayan ve Toplamda Yirmi Dokuz Gün Oruç Tutan Kişiye Kaza Gerekmemesi Meselesinde Delil Olarak Zikredilen Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Serahsî, bir belde yaşayan insanların henüz hilali görmeden Ramazan orucuna başlamaları, buna karşılık içlerinden bir kimsenin ertesi gün hilali görünce oruca başlaması şeklinde bir olay tasvir etmiştir. Bu tasvire göre hilali görmeden oruca başlayan kalabalık, toplamda otuz gün oruç tutmuş olacakken hilalle oruca başlayan adamın oruçları yirmi dokuz günde kalmaktadır. Serahsî, oruca diğerlerine nispetle geç başlayan adamın herhangi bir kaza orucu ile yükümlü olmadığını; bilakis hilali görmeden oruca başlayan halkın bu hususta hatalı davrandıklarını belirtmektedir. Zira Ramazan orucunun başlangıcı sünnette hilalin görülmesine bağlanmıştır. Adamın toplamda yirmi dokuz gün oruç tutmuş olmasına rağmen kendisine bir oruç borcu terettüp etmemesini ise müellif, Ramazan ayının bazen yirmi dokuz gün çekebileceği vakıasıyla ilişkilendirmiştir. Konuyla alakalı olarak İbn Mesud'un (r.a.) şöyle bir sözü nakledilmektedir:

⁶⁰⁰ “Temettu Kurbanı orucu” olarak da tabir edilebilecek bu oruç, Bakara sûresi 196. âyette فمن تمتع بالعمرة إلى الحج kısmında konu edilmektedir. Temettu haccında Kurban bulamayan kişi, üçü bayramın birinci gününün girmesinden önce, yedisi teşrik günleri geçtikten sonra olmak üzere tamamı on güne tekabül eden bu çeşit orucu tutmak durumundadır. Müt'a orucu, farz hükmünde bir oruç olmakla beraber keffaret oruçlarından sayılmamaktadır. Bkz. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 2/76; Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî 'alâ Merâkı'l-felâh*, thk. Muhammed 'Abdül'azîz el-Hâlîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 638; Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm: Kitâbü's-Savm* (İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1328), 17; Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm: Kitâbü'l-Hac* (İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1329), 61.

⁶⁰¹ Şâfiî fıkıh eserlerinde de aynı nispet yapılmaktadır. Mesela bkz. Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 1/347; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 4/74.

⁶⁰² Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 3/81.

ما صمنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم رمضان تسعة وعشرين يوما أكثر مما صمنا
603 ثلاثين يوما

2.4.6 İtikafıta Oruç Tutmanın Şart Olmadığı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hanefî mezhebi, oruç tutmayı vacip itikafın şartlarından birisi olarak görmektedir. Serahsî, Şâfiî'nin bu görüşe katılmadığını ifade etmek üzere ona göre orucun şart olmadığını belirtmektedir. Hanefîlerin görüşü İbn Abbas (r.a.) ile Hz. Âişe'den (r.a.) nakledilmektedir.⁶⁰⁴ Serahsî, Şâfiî'nin görüşünün İbn Mesud'tan (r.a.) rivayet edildiğini aktarmakta ise de⁶⁰⁵ ilk bakışta bu görüşün sınırlarının ne olduğu hakkında birtakım istifhamlar akla gelmektedir. Zira Şâfiî, Hanefîlerin bu mevzuda kullandığı şekliyle, farzın dînündeki “vacip” kavramını kabul etmemektedir. Bu noktada Şâfiî'nin itikafın hiçbir çeşidinde orucu şart görmediği şeklindeki bilgi⁶⁰⁶, Serahsî'nin buradaki kastını izhar ediyor gözükmemektedir. Onun görüşü İbn Mesud'un (r.a.) görüşüne dayandığına göre yaptığımız değerlendirme İbn Mesud'un (r.a.) görüşüne de herhalde sirayet ettirilebilir. Bu takdirde İbn Mesud'a (r.a.) göre itikafın hiçbir çeşidinde orucun şart olmadığı neticesine varılacaktır. Her hâlükârda meselede Hanefî imamlarının İbn Mesud'un (r.a.) görüşü ile amel etmediği aşîkârdır.

2.4.7 İtikafa Girilebilecek Yerle İlgili Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler

İtikaf ibadetinin nerelerde yapılabileceği, ulemâ arasında farklı görüşler ileri sürülen bir husustur. Yalnız Mescid-i Haram ile Mescid-i Nebvî'de caiz olduğunu söyleyenler bulunduğu gibi bu ikisine Mescid-i Aksâ'yı ilave edenler de mevcuttur. Bir üçüncü görüş de beş vakit cemaatle namaz kılınıp belli müezzin ve imamı olan her camide namaz kılınabileceği şeklindedir. Serahsî'nin anlatımı, bu son görüşün, aynı zamanda Hanefîlerin benimsediği görüş olduğunu göstermektedir. İbn Mesud'un (r.a.) meseleye bakışını gösteren

⁶⁰³ “Bizim Rasûlullah (s.a.v.) zamanında, Ramazan ayında yirmi dokuz gün olarak tuttuğumuz oruçlar, otuz gün olarak tuttuğumuz oruçlardan fazladır.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 3/78.

⁶⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 3/115.

⁶⁰⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 3/116.

⁶⁰⁶ Bkz. Mehmet Şener, “İtikâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/458; Aslen Şâfiî oruç tutarak bir gün itikaf yapmayı nezreden kimsenin nezrettiği bu itikafın geçerli olabilmesi için oruçlu olmasını şart koşturmuştur. Lakin görünüşe göre bu şart, aslı itibarıyla itikafa değil de nezre taalluk ettiği için sözü edilen genellemeye bir hâle gelmediğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Şâfiî'nin bahse konu kavilleri için bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/486; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/350.

rivayetler ise birbirine aykırı olarak varid olmuştur.⁶⁰⁷ Serahsî bu rivayetlere eserinde yer vermiş olup ilgili rivayetler şu şekildedir:

روى أن حذيفة قال لابن مسعود عجا من قوم عكوف بين دارك ودار أبي موسى وأنت لا تمنعهم فقال ابن مسعود ربما حفظوا ونسيت وأصابوا وأخطأت كل مسجد جماعة يعتكف فيه وروى أن ابن مسعود مر بقوم معتكفين فقال لحذيفة وهل يكون الاعتكاف إلا في المسجد الحرام فقال حذيفة رضى الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مسجد له إمام ومؤذن فإنه يعتكف فيه⁶⁰⁹

Görüldüğü üzere ilk rivayet, İbn Mesud'un (r.a.) görüşünün Hanefîlerinkiyle uyumlu olduğu yönünde iken ikinci rivayet, yukarıdaki görüşler arasında değinilmeyen farklı bir görüşü tazammun etmektedir. Bu rivayete göre itikaf, yalnız Mescid-i Haram'da ifa edilebilecek bir ibadettir.

2.5 Hac Bahislerine İlişkin Rivayetler

2.5.1 Hac Aylarının Hangi Ayları Kapsadığı Hakkında Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hac aylarının hangi zaman dilimine tekabül ettiği hakkında müçtehit imamların farklı kanaatlere sahip olduğu bilinmektedir. Hanefîlerin genel kabulüne göre hac ayları, Şevval, Zilkade ve Zilhicce'nin ilk on gününden ibarettir. İmam Mâlik, Zilhicce'nin yalnız on günü değil tamamının bu kavramın kapsamına dahil olduğu düşüncesindedir. Hanefîlerin dayandığı delil İbn Abbas (r.a.), İbn Mesud (r.a.), İbn Ömer (r.a.) ve İbn Zübeyr'den (r.a.) nakledilen şu kavildir⁶¹⁰:

⁶⁰⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 3/115.

⁶⁰⁸ "Rivayet edilmiştir ki: Huzeyfe (r.a.) İbn Mesud'a (r.a.) 'Senin evinle Ebû Musa'nın evi arasında itikafa giren bir grubun bulunup, senin onlara mâni olmamana hayret ediyorum' demiş; o da şöyle cevap vermiştir: Belki de onlar hatırlarında tuttular sen unuttun, onlar isabet ettiler sen hata ettin. Cemaatle namaz kılınan her mescitte itikafa girilir." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 3/115.

⁶⁰⁹ "Rivayet edilmiştir ki: İbn Mesud (r.a.), itikafa girmiş bulunan bir grup insanla karşılaştı ve Huzeyfe'ye (r.a.) şöyle dedi: İtikaf sadece Mescid-i Haram'da olur. Huzeyfe (r.a.) ise bunun üzerine şu şekilde karşılık verdi: Rasulullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu işittim: İmamı ve müezzini olan her mescitte itikafa girilir." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 3/115.

⁶¹⁰ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/60-61; Mâlikî mezhebinde Serahsî'nin İmam Mâlik'e isnad ettiği görüşün yanı sıra Hanefîlerin kavli de İmam Mâlik'ten nakledilmektedir. İbnü'l-Hâcib, Zilhicce içerisinde şeytan taşlama günleriyle sınırlı üçüncü bir görüş daha zikretmektedir. İbn Yûnus gibi ikinci kavle meyledenler bulunmakla birlikte Mâlikî fûrû literatüründe genellikle aktardığımız ilk iki kavle temas edilip bir tercihte bulunulmadığı görülmektedir. Bkz. Kâdî 'Abdülvehhâb, *el-Ma'ûne*, 1/508; Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdillâh

Bu rivayetin değerlendirilmesinde Hanefî imamları arasında bir farklılık göze çarpmaktadır. Serahsî'nin "zâhiru'l-mezheb" olarak tabir ettiği görüşe göre Zilhicce'nin on gününe onuncu gün bütünüyle dahildir. Ebû Yûsuf ise burada onuncu gün için farklı bir yaklaşım sergileyerek bayramın birinci gününe denk gelen bu gün içerisinde fecrin doğmasıyla haccın fevt olacağını dikkate almış ve onuncu günün [gündüzünün] hac aylarına dahil olmadığı neticesine varmıştır. Serahsî, mezkûr sahâbi kavlinde geçen *عشر من ذي الحجة* ifadesinin böyle bir değerlendirme yapmaya engel olduğunu izah etmiş ve ilk görüşü destekler mahiyetteki farklı delilleri dile getirmiştir.⁶¹²

Hac ayları meselesinde dikkatten kaçmaması gereken bir husus daha bulunmaktadır. Hanefî mezhebinin kabulü aktardığımız surette olmakla birlikte onlar bu aylardan önce hac için ihrama girmeyi caiz görmüşlerdir. Buna karşılık mesela İmam Şâfiî, hac aylarından evvel böyle bir niyetle ihrama girildiği takdirde aslında umre için ihrama girilmiş olacağı kanaatindedir. Bir rivayete göre Ebû Yûsuf'un kavli de böyledir.⁶¹³

2.5.2 Telbiyenin Sureti Hakkında Merfu Hadis

Telbiye getirmek, şu elfâzı söylemekten ibarettir:

614 لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك

İbn Mesud (r.a.) ve İbn Ömer (r.a.), Rasûlullah'ın (s.a.v.) telbiyesini anlatırken bu şekilde aktarmışlardır. Yalnız buradaki *ان الحمد* ifadesinde hemzenin nasıl okunacağına dair farklı değerlendirmeler sunulmuştur. Lügat âlimlerinin bir kısmı bu hemzeyi naspederek ['enne' şeklinde] okumuşlardır. Hanefîlerin ve dil âlimlerinden Ferrâ'nın⁶¹⁵ da benimsediği

eş-Şıkkîlî İbn Yûnus, *el-Câmi' li-mesâilî'l-Müdevvene*, thk. İbrâhîm Şâmî Muṭâ'in Şeybe (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 2013), 4/382-383; İbn Rüşd, *el-Muḳaddimât*, 1/384; Ebû 'Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer İbnü'l-Hâcib, *Câmi' u'l-ümmehât*, thk. Ebû 'Abdirrahmân el-Aḥḍar el-Aḥḍarî (Dimaşk-Beyrut: el-Yemâme li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000), 187.

⁶¹¹ "Hac ayları, Şevval ve Zilkade [ayları] ile Zilhicce'nin [ilk] on günüdür." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/61.

⁶¹² Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/61.

⁶¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/60; Şâfiî'nin kavli için ayrıca bkz. Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 4/164; Rûyânî, *Baḥru'l-mezheb*, 3/381.

⁶¹⁴ Matbu Dâru'l-Ma'rîfe nüshasında ibare hatalı olup telbiyedeki birinci *لا شريك لك* ifadesinden önceki iki *لبيك* ifadesinden birisi eksiktir. Eldeki yazma nüshalardan birisinde burası hatasız surette gelmiştir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/5; Serahsî, *el-Mebsût* (Damat İbrahim Paşa, 648), 103a.

⁶¹⁵ Serahsî, burada Ferrâ'nın ismini açıkça zikretmemiş olmasına karşın sibakında lügat âlimlerinden kelâm etmesi ve meselenin nahve ilişkin olması, burada kastedilenin Arap dilindeki yetkinliğiyle bilinen Yahyâ b.

görüŖ ise [‘inne’ Ŗeklinde] hemzenin kesre ile okunmasıdır. Serahsî, bu türlü okuyuşun senâ/övgü ile başlama neticesini doğuracağını ve diğerk okuyuşta bulunmayan bu hususiyetin tercih sebebi olduğunu belirtmiştir.⁶¹⁶

2.5.3 Hacda Telbiyenin Arafat Vakfesiyle Birlikte Kesilmeyip Akabe Cemresini Taşlayana Kadar Getirileceğine Delil Olarak Zikredilen Merfu Hadis

Telbiyenin ne zamana kadar sürdürüleceğine dair yapılan fikhî değerdendirmeler farklılaşmaktadır. İmam Mâlik, Arafat vakfesiyle beraber telbiyenin kesileceğı neticesine varmıştır. Hanefî âlimleri, İbn Mesud’un (r.a.) Ŗu rivayetini esas alarak Arafat vakfesinde telbiye getirildiğı gibi bu uygulamanın Akabe cemresini taşlayana kadar devam edeceğıne kail olmuşlardır⁶¹⁷:

انه لبي عشية عرفة فقال له رجل يا شيخ ليس هذا موضع التلبية فقال ابن مسعود رضي الله عنه
أجهل الناس أم طال بهم العهد لبيك عدد التراب لبيك حجبت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فما زال
يلبي حتى رمى جمرة العقبة⁶¹⁸

Serahsî, telbiyenin bahsi geçen vakte kadar devam ettirilmesini namazdaki tekbirlerde icra edilen uygulamaya benzetmiştir. Nasıl ki namazdaki tekbir getirme işi namazın sonuna değin sürdürülüyorsa hacdaki telbiye uygulaması ihramdan çıkma zamanına kadar uzatılır. Bu vakit de cemre-i Akabe’nin taşlanması tesadüf etmektedir.⁶¹⁹ Bir başka paragrafta söz konusu vakti daha net olarak beyan etmiş ve cemreye atılan ilk taşla telbiyeye son verileceğini söylemiştir. Bu hususta esas alınan deliller Câbir’in (r.a.) (v. 78/697) rivayet ettiğı merfu bir hadis ile zikrettiğimiz İbn Mesud (r.a.) hadisidir.⁶²⁰

Ziyâd el-Ferrâ olduğunu göstermektedir. Hakkında bilgi için bkz. Zülfikar Tüccar, “Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

⁶¹⁶ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/5.

⁶¹⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/17-18; Serahsî’nin İmam Mâlik’e atfettiğı görüş, mezhep içerisinde makbul görülen görüşe yakın olmakla birlikte bir miktar farklılık taşımaktadır. Aslen Mâlikî mezhebinde hac ihramına girilen mahalle göre hüküm değışmekte ise de Serahsî’nin referansta bulunduğu düşünölen meselede mezhebin muteber görüşü, Arefe günü güneşin zevaliyle birlikte telbiyenin kesilmesinin müstehap olduğu şeklindedir. Mesela bkz. Ebü’l-Kâsım ‘Ubeydullâh b. el-Hüseyn İbnü’l-Cellâb, *et-Tefrî‘ fi fikhî’l-İmâm Mâlik b. Enes*, thk. Seyyid Kesrevî Hasen (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2007), 1/199; İbn Ebü Zeyd, *er-Risâle*, 73; Kâdî ‘Abdülvehhâb, *el-Ma‘ûne*, 1/524; İbn ‘Abdülber en-Nemerî, *el-Kâfî*, 1/371.

⁶¹⁸ “İbn Mesud (r.a.) Arefe akşamı telbiye getirmiştir. Bunun üzerine bir adam ona: ‘İhtiyar! Burası telbiye yeri değildir.’ demiş; İbn Mesud da (r.a.) ona şöyle cevap vermiştir: İnsanlar cehalete mi düştü, yoksa üzerlerinden çok mu zaman geçti? Lebbeyk! Toprak [daneleri] sayısınca Lebbeyk! Rasulüllah (s.a.v.) ile haccettim. O (s.a.v.), Akabe cemresini taşlayıncaya değin telbiye getirmeye devam ediyordu.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/18.

⁶¹⁹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/18.

⁶²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/20.

Metnini verdiğimiz rivayetle aynı hadiseden bahsedildiği açık olmasının yanı sıra aynı rivayetin müellif tarafından ufak değişikliklerle aktarımından ibaret olduğunu düşündüğümüz bir İbn Mesud (r.a.) hadisi *Mebûsût*'ta şu şekilde geçmektedir:

أنه خرج من مسجد الخيف يلبي فقال قائل لا يلبي هنا فقال ابن مسعود رضى الله عنه أجهل
الناس أم طال بهم العهد لبيك عدد التراب لبيك⁶²¹

Bu rivayette olayla ilgili, yukarıdakiinde bulunmayan bir detaya değinilerek mekân bilgisi verilmiştir. Fakat daha dikkat çekici olan husus, Serahsî'nin bu hadisi zikretme gerekçesidir. Zira bu hadis, telbiyenin lafzına ziyade yapmanın müstahsen olduğu şeklindeki Hanefî görüşünün delili olarak dile getirilmiştir.⁶²²

2.5.4 Müzdelife Vakfesinin Yapılacağı Gün Sabah Namazının Ortalık Henüz Aydınlanmaya Başlamadan Kılınacağına Dair Merfu Hadis

Hac zamanı, Müzdelife'de vaki olan cem-i tehir akabinde aynı mahalde gecelenmektedir. Bu gecenin sabahında sabah namazı, ortalık henüz aydınlanmadan alacakaranlıkta (gales) kılınacaktır. Serahsî, bu görüşün delili olarak İbn Mesud'tan (r.a.) rivayet edilen şu hadis-i şerifi göstermiştir⁶²³:

ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة قبل ميقاتها إلا صلاة الفجر صبيحة الجمع
فأنه صلاها يومئذ بغلس⁶²⁴

Mebûsût'ta hemen hemen aynı lafızlarla yine İbn Mesud'tan (r.a.) nakledilen bir rivayet daha bulunmaktadır:

ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة قبل ميقاتها إلا صلاة الفجر صبيحة الجمعة
فأنه صلاها يومئذ بغلس⁶²⁵

⁶²¹ "İbn Mesud (r.a.) Mescid-i Hayf'ten telbiye getirerek çıkmış; [orada bulunan] biri de kendisine: 'Burada telbiye getirilmez!' diyerek ihtarda bulunmuştur. Bunun üzerine İbn Mesud (r.a.) şöyle cevap vermiştir: İnsanlar cehalete mi düştü, yoksa üzerlerinden çok mu zaman geçti? Lebbeyk! Toprak [daneleri] sayısınca Lebbeyk!" Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 4/187.

⁶²² Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 4/187.

⁶²³ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 4/19, 63.

⁶²⁴ "Ben Rasulüllah'ın (s.a.v.) namazların cemedildiği günün [ertesi] sabahında kıldığı sabah namazı dışında hiçbir namazı vaktinden önce kıldığını görmedim. [Rasulüllah (s.a.v.)] o gün namazı alacakaranlıkta kılınıyordu." Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 4/19.

⁶²⁵ "Ben Rasulüllah'ın (s.a.v.) bir cuma günü kıldığı sabah namazı dışında hiçbir namazı vaktinden önce kıldığını görmedim. [Rasulüllah (s.a.v.)] o gün namazı alacakaranlıkta kılınıyordu." Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 1/146.

Serahsî, bu hadisin, Rasulüllah'ın (s.a.v.) mutat uygulamasının tan yeri ağarmaya başlayana kadar namazı geciktirip bu vakitte kılmak (isfâr) olduğuna delalet ettiğini ifade etmektedir.⁶²⁶ Verdiğimiz rivayetler karşılaştırıldığında görülmektedir ki, iki rivayet arasındaki tek fark, birinde الجمع, diğerinde kelimesinin الجمعة kullanılmış olmasıdır. İlk etapta bu ikilik Müzdelife'deki sabahın cuma gününe denk geldiği gibi bir yorumla içinden çıkılabilir gibi gözükse de aslen eldeki yazmalardan birisinde ikinci zikrettiğimiz rivayetteki الجمعة kelimesi yerine الجمع kelimesinin kullanılmış olması⁶²⁷, böyle bir varsayıma gitmeye lüzum bırakmayabilir. Nitekim meşhur hadis kitaplarındaki benzer rivayetler incelendiğinde buralarda الجمع ifadesinin varid olduğu görülecektir.⁶²⁸

2.5.5 Mina'da Akabe Cemresine Vadinin Alt Tarafından Taş Atılacağına Dair Merfu Hadis

Bayramın birinci günü Mina'ya gelen kişi evvela yedi küçük taş toplayıp bunları Akabe cemresine atar. Hanefî âlimleri İbn Mesud'un (r.a.) şu rivayetini dikkate alarak bu atışların vadinin alt tarafından yapılacağını söylemişlerdir:

ان ابن مسعود رضى الله عنه وقف في بطن الوادي فرمى سبع حصيات فقل له إن ناسا يرمونها من فوقها فقال أجهل الناس أم نسوا هذا والله الذي لا إله غيره مقام الذي أنزلت عليه سورة البقرة⁶²⁹

Amel noktasında bu hadis esas alınmış olmakla birlikte Serahsî, taşların vadinin yukarısından atılması takdirinde bu atışların kâfi geleceğini belirtmiştir. Zira bu bölgenin çevresi bütünüyle atış yapmaya dinen elverişli kabul edilmektedir. Lakin vadinin alt tarafından atış yapmak daha faziletlidir; çünkü bu şekilde hareket etmek -mezkûr hadiste ifade edildiği üzere- Rasulüllah'ın (s.a.v.) fiiline uygun davranmak manasına gelecektir.⁶³⁰

⁶²⁶ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 1/146.

⁶²⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 25b.

⁶²⁸ Mesela bkz. Müslim, "Hacc", 292; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Menâsik", 64.

⁶²⁹ "İbn Mesud (r.a.) vadinin içinde durdu ve Akabe cemresine yedi küçük taş attı. Bunun üzerine kendisine şöyle denildi: 'Bir grup insan taşları vadinin yukarısından atıyor.' İbn Mesud (r.a.) şu şekilde karşılık verdi: İnsanlar cehalete mi düştüler yoksa unuttular mı? Burası kendisine Bakara süresi indirilen [Peygamber'in (s.a.v.)] [ayakta] durduğu yerdir." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/20.

⁶³⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/66.

2.5.6 Kıran Haccı Yapanın İki Tavaf ve İki Sa'y Yapacağına Dair Merfu Hadis

Kıran haccında kaç defa tavaf ve sa'y yapılacağı etrafında Hanefî ve Şâfiîlerin farklı görüşler serdettiği görülmektedir. İmam Şâfiî, birer defa tavaf ve sa'y yapılacağını ileri sürmekte iken Hanefiyye bu nevi hac yapan kimseye ikişer tavaf ve sa'y lazım geleceği görüşünü kabul etmiştir. Bu hususta onların dayandığı delil, Ali (r.a.), İbn Mesud (r.a.) ve İmran b. Husayn (r.a.) tarafından rivayet edilen şu hadistir⁶³¹:

ان النبي صلى الله عليه وسلم قرن وطاف لهما طوافين وسعى سعيين⁶³²

Yine yukarıdaki tarikle gelen oldukça benzer bir rivayete Serahsî, farklı bir bahisle alakalı olarak temas etmektedir:

ان النبي صلى الله عليه وسلم قرن بين الحج والعمرة فطاف لهما طوافين وسعى سعيين⁶³³

Bu hadis, en faziletli hac türünün kıran haccı olduğuna delil olarak zikredilmiştir.⁶³⁴ Anlaşılan o ki; Rasulüallah'ın (s.a.v.) hayatında yalnız bir defa ifa ettiği hac farizasının çeşidinin kıran haccı olduğu, Hanefiler nazarında, bu ve benzeri hadislerle beyan edilmiş olunca, Allah katında en makbul haccın da bu nevi hac olduğu ortaya çıkmış olmaktadır. Hususen bu meseleyle alakalı olarak Hanefî imamları içerisinde yalnız İmam Muhammed'ten yapılmış aykırı bir nakil bulunmakta olup bu naklin zahirine göre onun düşüncesi, temettu haccının en faziletli hac çeşidi olduğudur.⁶³⁵

Hangi hac çeşidinin daha faziletli olduğu meselesinde aykırı görüş bildiren⁶³⁶ İmam Şâfiî ve İmam Mâlik'in de dayandıkları merfu hadisler bulunmaktadır. Serahsî, ehl-i hadisın

⁶³¹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/27-28; Şâfiî'nin görüşü için ayrıca bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 4/164; Nevevî, *el-Mecmû'*, 8/262-263.

⁶³² "Peygamber (s.a.v.), kıran haccı yaptı ve bunların ikisi [:hac ve umre] için iki tavaf ve iki sa'y yaptı." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/28.

⁶³³ "Peygamber (s.a.v.), hac ve umreyi birleştirdi [kıran haccı yaptı] ve bunların ikisi için iki tavaf ve iki sa'y yaptı." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/26.

⁶³⁴ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/25-26.

⁶³⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/25.

⁶³⁶ Serahsî, İmam Şâfiî'ye göre ifrad haccının kıran haccından daha faziletli olduğunu, İmam Mâlik'e göre temettu haccının kıran haccından daha faziletli olduğunu aktarmaktadır. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/25; Şâfiî kaynaklarında genel manada hangi hac türünün daha faziletli olduğuna ilişkin iki kavlin varlığından bahsedilmekte; daha muteber sayılan görüşe göre ifrad haccı ilk sırada yer almaktadır. Her hâlükârda mezhep içerisinde ifrad haccının kıran haccından daha faziletli kabul edildiği görülmektedir. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 4/44; Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'âlib*, 4/190; Gazzâlî, *el-Vasît*, 2/620; Râfi'î, *el-'Azîz*, 3/342-343; Mâlikî mezhebinde umûmen ifrad haccının en faziletli hac çeşidi olduğu kabul edilmektedir. Serahsî'nin İmam Mâlik'in kavline dair ifadesinin, lafzî surette anlaşıldığı takdirde isabetli olduğu söylenebilir. Nitekim söz gelimi Kadı Abdülvehhab, İbn Yûnus gibi Mâlikî fakihleri temettu haccının kıran haccından daha faziletli

Rasulüllah'ın (s.a.v.) hac fiillerini nakleden ravileri topladıklarını ve bunların toplamda otuz kişi olduğunu belirtmiş ve her onunun üç hac çeşidine eşit olarak dağılacak şekilde rivayette bulunduğunu ifade etmiştir. Bunları telif/tevfik yoluna giderek insanlardan bazılarının Rasulüllah'ın (s.a.v.) evvela umre için telbiye getirdiğini görüp bilahare hac yaptığını görünce temettu haccı yaptığı neticesine vardıkları ve olayı böyle naklettikleri, diğer bir grubun Rasulüllah'ın (s.a.v.) (umre telbiyesinden sonra) hac için getirdiği telbiyeyi işiterek ifrad haccı yaptığını zannettiklerini, başka bir grubun da hem umre hem hac için telbiye getirdiğini işiterek O'nun kıran haccı yaptığını anladıklarını söylemiştir. Şârih, ikinci bir çözüm yolu zikrederek Rasulüllah'ın (s.a.v.) fiili hakkında birbirine zahiren aykırı rivayetlerin gelmesi halinde kavline müracaat edileceğini belirtmiş ve bu kabilden merfu bir hadise yer vermiştir.⁶³⁷

2.5.7 Umrede Telbiyenin Hacerülesved'i İstilamla Kesileceğine Dair Merfu Hadis

Umrede telbiyeye ne zamana kadar devam edileceği, fukahâ arasında ihtilaf edilen hususlardandır. İmam Mâlik'in, kişinin Beytullah'ı görür görmez telbiyeye son vereceği görüşünde olduğu nakledilmektedir. Hanefîlere göre ise telbiyenin nihayet bulması, Hacerülesved'i istilamla birlikte dir.⁶³⁸ Onları bu kanaate sevk eden delil, İbn Mesud'un (r.a.) naklettiği şu hadistir:

ان النبي صلى الله عليه وسلم في عمرة القضاء قطع التلبية حين استلم الحجر الأسود⁶³⁹

2.5.8 Hac Fiillerinden Birini Diğerinin Önüne Geçiren Kişie Ceza Kurbanı (Dem) Gerekeceği ile İlgili Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hac ahkâmı ile alakalı olarak Ebû Hanîfe ile İmameyn arasında fikir ayrılığı bulunan başlıca meselelerden birisi, hac fiillerinin vaktine riayet edilmeyip takdim-tehir yapılması

olduğunu belirtmişlerdir. Kaynaklar için bkz. Kâdî 'Abdülvehhâb, *el-İsrâf*, 1/468; Kâdî 'Abdülvehhâb, *el-Ma'ûne*, 1/563; İbn Yûnus, *el-Câmi*, 4/425, 429; İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-Kâfi*, 1/364.

⁶³⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/25-26.

⁶³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/30; İmam Mâlik'e nispet edilen görüşün tafsilatı vardır. Umre için ihrama girilen mîkât yerine göre telbiyenin kesileceği mahal farklılaşmaktadır. Aslen mîkât yerlerinde umre niyetiyle ihrama giren kişinin Harem'e girdiği vakit telbiyeye son vereceği ifade edilmektedir. Lakin spesifik olarak hangi esnada son vereceği, ihrama girdiği mîkât mahalline göre değişkenlik göstermektedir. Serahsî'nin dile getirdiği Beytullah'ı görür görmez telbiyenin kesilmesi, Ten'im'de ihrama giren kimseler için gündeme getirilmektedir. Bkz. İbnü'l-Cellâb, *et-Tefrî*, 1/199; İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-Kâfi*, 1/371.

⁶³⁹ "Peygamber (s.a.v.) kaza umresinde telbiyeyi, Hacerülesved'i istilam edince kesti." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/30.

halinde ceza kurbanı/dem⁶⁴⁰ lazım gelip gelmeyeceğidir. Serahsî, her iki tarafın delillerine değinerek mukayeseli bir anlatım sunmuştur. Buna göre, İmameyn, bu mesele hakkında doğrudan hüküm bildiren bir nass olduğunu düşündükleri İbn Abbas'tan (r.a.) nakledilen şu hadis ile amel etmişlerdir⁶⁴¹:

أن رجلا قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم يوم النحر حلقت قبل أن أرمي فقال ارم ولا حرج
وقال آخر حلقت قبل أن أذبح فقال اذبح ولا حرج وما سئل عن شيء يومئذ قدم أو أخر إلا قال افعل ولا
حرج⁶⁴²

Ebû Hanîfe ise İbn Mesud'un (r.a.) şu kavlini esas kabul ederek hac fiillerindeki takdim-tehir sebebiyle ceza kurbanı/dem lazım geleceğine kail olmuştur⁶⁴³:

من قدم نسكا على نسك فعليه دم⁶⁴⁴

İmameyn'in delil olarak zikrettikleri İbn Abbas (r.a.) hadisini tevil yoluna giden Ebû Hanîfe, Rasulüllah'ın (s.a.v.) bu kimseleri, hac fiillerini yeni öğrenmiş olmaları sebebiyle mazur gördüğünü söylemektedir.⁶⁴⁵

2.5.9 Mîkâtı İhramsız Geçip Mekke'de İhrama Giren Kişiyi Ceza Kurbanı (Dem) Gerekeceğine Delil Olarak Getirilen Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Mekke'ye ihramsız giren bir kimse, mîkâta⁶⁴⁶ dönmesi halinde haccı kaçıracağından endişe edip bulunduğu yerde ihrama girer ve devamında da vakfe yaparsa bu ona kifayet eder. Fakat Hanefî âlimlerinin görüşüne göre mîkâtta ihrama girmediği için bu kimseye dem lazım

⁶⁴⁰ "Dem" kavramı hakkında daha fazla bilgi edinmek için bkz. Rahmi Yaran, "Dem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

⁶⁴¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/41-42.

⁶⁴² "Bir adam Kurban Bayramının birinci günü, Rasulüllah'a (s.a.v.) gelip 'Şeytan taşlamadan evvel tıraş oldum [ne yapayım]' diye sordu, O da (s.a.v.); 'Cemreye taşını at, bir sakıncası yoktur' buyurdu. Bir başkası daha gelip 'Kurbanımı kesmeden tıraş oldum [ne yapayım]' diye sual etti, ona da; 'Kurbanımı kes, bir sakınca yoktur' diye mukabelede bulundu. Rasulüllah (s.a.v.), o gün [bir hac fiilinin] takdim veya tehir edilmesi ile alakalı olarak kendisine sorulan her soruya 'Yap, bir sakıncası yoktur' diyerek cevap verdi." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/42.

⁶⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/41-42.

⁶⁴⁴ "Bir hac fillini başka bir hac fiilinden önce yapan [ve böylece tertibe riayet etmeyen] kişiye dem (ceza kurbanı) lazım gelir." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/42.

⁶⁴⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/42.

⁶⁴⁶ "Mîkât" kavramının muhtevası için bkz. Salim Ögüt, "Mîkât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005).

gelecektir. Onların bu görüşü, Abdullah b. Mesud'un (r.a.) içinde bulunduğu bir grup sahabiden şu şekilde nakledilmektedir⁶⁴⁷:

إذا جاوز الميقات بغير احرام فعليه دم لترك الوقت⁶⁴⁸

Serahsî, bu duruma başka bir açıdan yaklaşarak başına böyle bir hal gelen kimsenin önündeki iki seçenekten kendisi için ehven olanı tercih etmiş olacağından bahseder. Zira mîkâta dönerek haccı kaçırmaya kıyasla dem borcu altına girmek şüphesiz ehveni tercih etmek manasına gelecektir.⁶⁴⁹

2.5.10 İhramlı Kişinin Av Hayvanını Öldürmesi Durumunda Öldürdüğü Hayvanın Benzerinin (Nazîr) Lazım Geleceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

İhramlı iken av hayvanı öldürenin hangi surette bunu tazmin edeceği, müçtehit imamlar arasında ihtilafa konu olmuş bir meseledir. Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf, tazminin kıymet ile gerçekleşeceğini savunmaktadır. Hayvanın benzerinin (nazîr) bulunması, bu noktada önem arz etmemektedir. Buna mukabil, İmam Muhammed ve Şâfiî, bir ayrıma giderek benzeri (nazîr) olan av hayvanları hakkında şöyle demişlerdir: Sureten o av hayvanına benzer olan hayvanlara bakılır; kıymete bakılmaz. Binaenaleyh ihramlının avladığı devekuşuna karşılık olarak bir adet 'bedene', merkebe karşılık olarak bir adet sığır, ceylana karşılık olarak bir adet koyun, tavşana karşılık olarak dişi bir oğlak, Arap tavşanına karşılık olarak üç aylık bir oğlak lazım gelmektedir. Benzeri bulunamayan hayvanlarda ise kıymete gidilecektir. Şeyhayn'ın görüşü, İbn Abbas'tan (r.a.) nakledilmekte iken İmam Şâfiî ve Şeybânî'nin görüşü Ali (r.a.), Ömer (r.a.) ve Abdullah b. Mesud'tan (r.a.) mervîdir. Bu görüş, av hayvanlarının ihramlı vaziyette öldürülmesinden bahseden âyetin şu kısmına atıfta bulunmaktadır⁶⁵⁰:

فجزاء مثل ما قتل من النعم (Mâide, 5/95)⁶⁵¹

İşbu görüşün vech-i istidlalini Serahsî şu şekilde açıklamıştır: Âyette varid olan مثل kelimesi, bir şeye sureten ve manen denk olan şeye denmektedir. Hakikat mana dururken

⁶⁴⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/59.

⁶⁴⁸ "Kişi mîkâtı ihramsız geçtiğinde mîkâttan ihramlı geçme [vacibini] terk ettiği için bu kişiye ceza kurbanı (dem) lazım gelir." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/59.

⁶⁴⁹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/59.

⁶⁵⁰ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/82-83; İmam Şâfiî'nin görüşü için ayrıca bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 4/290; Şirâzî, *el-Mühazzebe*, 1/396; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 4/400; Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn*, 92.

⁶⁵¹ "... Sizden her kim onu [av hayvanını ihramlıyken] kasden öldürürse, üzerine o öldürdüğü hayvanın misli bir ceza vardır."

mecaza gitmek ancak hakikat mana ile amelin mümkün olmadığı hallerde söz konusudur. Halbuki ‘nazîr’ hem sureten hem manen ‘misl’in dengidir. ‘Kıymet’ ise ‘misl’e manen denk olsa da sureten denk değildir. Kıymet ile tazmin görüşünün sahipleri, İbn Abbas’ın (r.a.) bu kelimeyi kıymet ile tefsirini kaynak göstermişlerdir. Serahsî fikhî mananın bu tefsiri desteklediğini söylemiştir. Zira kul haklarıyla ilgili olduğunda hayvanlar, kıymet ile tazmin edilmektedir. Allah haklarında da böyle olmalıdır.⁶⁵²

2.5.11 İhramlının Devekuşu Yumurtasını Kırması Durumunda Bunun Kıymetini Ödeyeceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

İhramlının deve kuşu yumurtasını kırması halinde ödeme yükümlülüğünün ne olacağı, sahabi kavli ile beyan edilmiştir. Bu kavle göre Ömer (r.a.) ve İbn Mesud (r.a.), devekuşu yumurtasında kıymet ile tazmine hükmetmişlerdir.⁶⁵³

2.5.12 Hac İçin İhrama Girmiş Eşlerin Cinsel Münasebetleri Halinde Her İkisinin Birer Koyun Kesip Haccı Tamamlamaları ve Bir Sonraki Sene Ayrı Durarak Haclarını Kaza Etmeleri Gerekliğine Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Karı-koca hac için ihrama girmiş bulunup, Arafat’ta vakfeye durmadan önce, aralarında cinsî münasebet vaki olsa, her ikisinin de birer koyun kesmeleri icap etmektedir. Başladıkları haccı tamamlarlar ve bir sonraki sene bu haclarının kazası olarak yeniden haccetmeleri gerekir. Bu hükümler konuyla alakalı merfu bir hadise dayanmaktadır. Ayrıca sahabeden Ömer (r.a.), Ali (r.a.) ve İbn Mesud’tan da (r.a.) bu minvalde rivayetler gelmiştir. Fakat onlar merfu hadiste zikredilmeyen bir hususa değinerek bahse konu karı-kocanın haccı kaza etmek için döndüklerinde birbirlerinden ayrı duracaklarını söylemişlerdir. Serahsî, bu ifadenin, eşlerin hacca gelirken farklı güzergahları tercih etmeleri gerektiği manasında olduğunu belirtmiştir. Bu hükmü de mutlak olarak tasavvur etmeyip “şayet bu kimseler günaha düşeceklerinden endişe duyuyorlarsa ayrı yolları kullanacakları” şeklinde kayıtlamıştır. Son olarak, bu şekilde davranmalarının mezkûr karı-koca için vacip değil mendub olduğunu vurgulamıştır.⁶⁵⁴

⁶⁵² Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/82-83.

⁶⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/93.

⁶⁵⁴ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/118-119.

2.5.13 Haccına yahut Umresine Hastalık Mâni Olan Kişinin Düşman Tarafından Hac Yahut Umreden Alıkonan Kişi Hükümünde Olduğuna Delil Olarak Getirilen Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hanefî fakihleri, hac yahut umredeki ihsâr⁶⁵⁵ manasının düşman sebebiyle tahakkuk edebileceği gibi hastalık denilebilecek durumların da bu manaya dahil olduğu neticesine varmışlardır. Esasen bu bahis, şu âyet-i kerîmeye istinad etmektedir⁶⁵⁶:

⁶⁵⁷وَأَتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ (Bakara, 2/196)

Serahsî, âyette geçen fiilin if ‘âl babından gelmesinden hareketle إحصار masdarının lügatte hangi mana(lar)da kullanıldığı ile ilgili iki nakle yer vermektedir. Birinci nakil lügat âlimlerinden yapılmış olup ‘ihsâr’ın yalnız hastalık sebebiyle alıkonmaya itlak olunduğu şeklindedir. Düşman kaynaklı alıkonmalar için ise ‘tahsîr’ masdarı kullanılmaktadır. Ferrâ’dan yapılan ikinci nakil, ‘ihsâr’ kelimesinin her iki çeşit alıkonmaya şamil olduğu yönündedir. Şârih, bu iki nakilden yola çıkarak ‘ihsâr’ lafzının hastalık sebebiyle menolunma manasında kullanımının ittifakla kabul edilen bir husus olduğu neticesine varmıştır.⁶⁵⁸

Lügatle alakalı bu izahatın haricinde hastalık durumlarında da ihsârın tahakkuk edeceğini gösteren birtakım rivayetlere yer veren Serahsî, İbn Mesud’un (r.a.) kavlini ihtiva eden şu rivayeti de zikretmiştir:

وعن الأسود بن يزيد قال خرجنا من البصرة عماراً أي معتمرين فلدغ صاحب لنا فأعرضنا الطريق لنسأل من نجده فإذا نحن بركب فيهم ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فسالناه عن ذلك فقال ليبيعت صاحبكم بدم ويواعد المبعوث على يديه أي يوم شاء فإذا ذبح عنه حل⁶⁵⁹

⁶⁵⁵ İhsâr terimi hakkında malumat edinmek için bkz. Salim Ögüt, “İhsâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

⁶⁵⁶ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/106, 107.

⁶⁵⁷ “Haccı da umreyi de Allah için, tam yapın. Fakat ihsâra tutulmuşsanız o halde kolayınıza gelen kurban(ı gönderin).”

⁶⁵⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/108.

⁶⁵⁹ "Esved b. Yezîd'in şöyle anlattığı nakledilmiştir: Umre yapmaya niyet ederek Basra'dan yola çıktık. Bir arkadaşımızı yılan soktu. [Meselenin hükmünü bilen] birini bulmak amacıyla yolumuzu değiştirdik. Derken, içlerinde İbn Mesud'un da (r.a.) bulunduğu bir kervanla karşılaştık. İbn Mesud'a (r.a.) başımızdan geçen olayı sorduk. O da şöyle cevap verdi: Arkadaşınız bir kurban [dem] göndersin ve gönderdiği kişiyle istediği bir gün için sözleşsin. Gönderdiği kurban ona niyetle boğazlandığı vakit ihramdan çıkmış olur." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/108; Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/109.

2.5.14 Bakara Sûresinde Hac ve Umreyi Tamamlamayı Emreden Âyetin Tefsiri Hakkında Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Bakara sûresinin 196. âyetindeki *وَأَتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ* ifadesi hakkında Ali (r.a.) ve İbn Mesud'a (r.a.) ait bulunan bir tefsirden söz eden Serahsî, bu tefsiri iki farklı pasajda şu lafızlarla aktarmaktadır:

⁶⁶⁰إِتْمَامُهُمَا أَنْ تَحْرِمَ بِهِمَا مِنْ دَوِيرَةِ أَهْلِكَ

⁶⁶¹انْإِتْمَامُهُمَا أَنْ يَحْرِمَ بِهِمَا مِنْ دَوِيرَةِ أَهْلِهِ

İlk ele alındığı yerde söz konusu tefsir, kişi için asıl mîkât/ihrama girme yerinin evi olduğunun göstergesi sayılmıştır. Serahsî, mîkât yerlerinde ihrama girmenin ise ruhsat hükmü olduğunu belirtmiştir.⁶⁶² Mezkûr tefsir, ikinci mahalde, Hanefî mezhebine mâl ederek mîkât yerlerinden önce ihrama girmenin daha faziletli olduğunun delili olarak dile getirilmiştir.⁶⁶³ Bu da ilk zikredilen mananın farklı bir ifadesi olarak gözükmetedir.

2.5.15 Bedene Olan Hedy Kurbanına Gerdanlık Takılarak İhrama Girilebileceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hanefî fukahâsı, ihrama girmenin maruf telbiye lafzını söyleme dışında yolları olduğunu kabul etmişlerdir. Mesela senâ/övgü ve tesbih ifade eden lafızlarla da ihrama girilebilmektedir. Yahut telbiye lafzını söz gelimi Farsça söyleyen kişi de ihrama girmiş olur. Bunun da ötesinde nihayetinde bir zikir olmayıp fiil mahiyetindeki, taklîd (bedene olan hedy kurbanının boynuna pabuç, sahtiyan [tabaklanmış deri] parçası ya da kırba kulpu asma)⁶⁶⁴ tarikiyle ihrama girmenin mümkün olduğunu savunmuşlardır.⁶⁶⁵ Fakat bu noktada net bir ayırım yaparak teclîl (hayvanın üzerine çul örtme) veya iş'âr (deve hörgücünün bir tarafını neşter gibi bir aletle kanı akıncaya kadar yarıp akan kanı hörgüce sürme)⁶⁶⁶ uygulamalarının ihrama girmek manasına gelmediğini vurgulamışlardır.⁶⁶⁷ Onları 'taklîd' hususunda farklı

⁶⁶⁰ "Hac ve umrenin tam yapılması, senin, ailenin evinden itibaren hac ve umre niyetiyle ihrama girmendir." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/131.

⁶⁶¹ "Hac ve umrenin tam yapılması, kişinin, ailesinin evinden itibaren hac ve umre niyetiyle ihrama girmesidir." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/167.

⁶⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/131.

⁶⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/166-167.

⁶⁶⁴ 'Taklîd'in bu şekildeki tarifi için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/137.

⁶⁶⁵ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/5-6.

⁶⁶⁶ Serahsî, 'iş'âr'ın tarifini bu surette yapmaktadır. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/138.

⁶⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/138.

düşünmeye sevkeden, Mâide sûresinin 2. âyetindeki işaretin yanı sıra meseledeki cevaz hükmünün sahabeden Ömer (r.a.), İbn Mesud (r.a.) ve İbn Abbas'tan (r.a.) rivayet edilmiş olmasıdır.⁶⁶⁸ Hanefîler, 'taklîd' uygulamasının tatbik edildiği hayvanlarda bir kısıtlamaya giderek yalnız bedene olarak bilinen deve ve sığırdaki 'taklîd'in ihrama girmenin bir yolu olduğuna hükmetmişlerdir. Koyun ise bundan hariç tutulmuştur.⁶⁶⁹

2.5.16 Kişinin Hedy Kurbanının Üçte Birinden Azını Tasadduk Etmesinin Uygun Olmayacağına Delil Olarak Zikredilen Sahabi Fiili/Mevkuf Hadis

Kesilen hedy kurbanı üzerinde hangi yollu tasarrufa gidileceği İbn Mesud'un (r.a.) şu kavlinde mündemiçtir:

روى عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه بعث بهدى مع علقمة فأمره أن يتصدق بثلاث وأن يأكل
670 ثلثا وأن يبعث إلى آل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه بثلاث

Serahsî, bu kavle dayanarak kişinin hedy kurbanının üçte birinden azını tasadduk etmesinin uygun olmadığını söylemiştir.⁶⁷¹

2.5.17 Temettu Haccı Yapan Gerekecek Kurbanla İlgili Âyetin Tefsiri Hakkında Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hanefî fakihleri, temettu haccı yapan kimsenin kesmekle yükümlü olacağı hayvanın koyun olduğu şeklinde görüş belirtmişlerdir. Bu hususta aslolan şu âyette geçmekte olan الهدي kelimesinin tefsiridir:

فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي⁶⁷² (Bakara, 2/196)

Âyette geçen hedy kurbanı, Ali (r.a.), İbn Abbas (r.a.) ve İbn Mesud'un (r.a.) görüşüne göre, koyundur. İbn Ömer (r.a.) ve Âişe (r.a.) ise bunu bedene olarak

⁶⁶⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/139.

⁶⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/137.

⁶⁷⁰ "Abdullah b. Mesud'tan (r.a.) rivayet edilmiştir ki; kendisi, bir hedy kurbanını Alkame ile göndermiş ve üçte birinin tasadduk edilmesini, üçte birini onun yemesini ve üçte birini de Abdullah b. Mesud (r.a.) ailesine göndermesini emretmiştir." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/141.

⁶⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/141.

⁶⁷² "... Kim hac zamanına kadar umre ile istifade etmiş olursa kolayına gelen bir kurban kesmek icap eder."

açıklamışlardır. Serahsî, Hanefîlerin ilk tefsiri tercih etme sebebi olarak Câbir'den (r.a.) rivayet edilen şu hadisi zikretmiştir⁶⁷³:

تمتعنا بالعمرة إلى الحج مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاشترطنا في البدنة عن سبعة⁶⁷⁴

Hadiste doğrudan koyun geçmemekle birlikte herhalde diğer alternatif olan bedene görüşüne aykırı olarak bedenede yedi kişinin ortak olduğunun ifade edilmesi, aslen kesilecek hayvanın koyun olduğuna delil sayılmıştır.

2.6 Kurban ve Şer'î Kesimle Alakalı Rivayetler

2.6.1 Hayvan Boğazlarken İlave Kelâm Edilmeyip Yalnız Allah'ın Adının Anılacağına Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hayvan boğazlarken Allah'ın adı anılmalıdır. Buna ilave yapmak ise mekruh görülmüştür. Serahsî, İbrahim en-Nehaî'nin bu hususla alakalı olarak söylediği "Hayvan boğazladığın vakit Allah teâlânın adından başka bir şey zikretme" sözünü nakletmiştir. Fakat bu meselenin dayandığı temel rivayet İbn Mesud'tan (r.a.) nakledilmiştir.⁶⁷⁵ Serahsî, onun konuyla alakalı kavline *Mebûsû*'ta iki farklı lafızla yer vermiştir:

جردوا التسمية عند الذبح⁶⁷⁶

جردوا التسمية⁶⁷⁷

اللهم Müellif, ne şekilde bir ziyade yapmanın kerih görüldüğüne misal olması adına *اللهم* lafzını zikretmiştir.⁶⁷⁸ Buna göre kesim anında mesela besmele ifadesine bunun gibi bir lafız eklemek mekruh hükmünü almaktadır. İllaki böyle bir lafız söylenecekse kesimden önce aradan çıkarılmalı yahut kesim sonrasına bırakılmalıdır.⁶⁷⁹ Anlaşıyor ki kesim anı olarak ifade edilebilecek zaman dilimi, oldukça sınırlı, spesifik bir kesite tekabül etmekte olup bu hususta dikkat edilmesi gereken kısım, işbu kısa vakitten ibarettir.

⁶⁷³ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 4/180-181.

⁶⁷⁴ "Rasulüllah'la (s.a.v.) birlikte temettu hacı yaptık. Bir bedeneye yedi kişi ortak olduk." Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 4/181.

⁶⁷⁵ Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 11/228; Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 12/5.

⁶⁷⁶ "Hayvanı boğazlarken Allah'ın adından başka bir şey anma" Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 11/228.

⁶⁷⁷ "[Hayvanı boğazlarken] Allah'ın adından başka bir şey anma" Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 12/5.

⁶⁷⁸ Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 12/5.

⁶⁷⁹ Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 12/5.

2.6.2 Yedi Kişinin Ortaklaşa Bir Sığır ya da Deve Kurban Edebileceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Birden fazla kişinin sığır yahut deve kesmesinde esas alınacak kriter, mezhepler arasında tartışmalı bir meseledir. Hanefîyye, maksimum kişi sayısına vurgu yaparak adede dayalı bir anlayış sergilemiştir. Onlara göre azami yedi kişi bir ‘bedene’yi ortak olarak kurban edebilmektedir. İmam Mâlik aynı ev ahalisi (أهل بيت) olmayı temel kriter kabul ettiği için ahalinin yediden fazla sayıda olması halinde dahi bir sığır yahut deve ile yetinebileceklerini savunmuştur. Hanefîlerin bahsi geçen yaklaşımı, ashaptan İbn Mesud (r.a.) ile Huzeyfe’nin (r.a.) mezhebidir. Meseledeki istidlal ise Câbir’den (r.a.) nakledilen merfu bir hadisledir. Müellif, sayıca yediyi aşkın insanların bir bedeneyi ortaklaşa kesememe hükmüne ek olarak, ortakların payının da yedide birden aşağıya düşmemesi gerektiğini ifade etmektedir.⁶⁸⁰

2.6.3 ‘Bedene’ Kelimesinin Yalnız Deve Manasına Geldiğine Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Serahsî, bedene kelimesinin medlûlünü sığır ve bedeneye şamil olacak şekilde geniş tutmuştur. Sarih olarak ifade etmese de Hanefî imamları adına konuşuyor gibidir. Aslen bu görüş, Ali (r.a.) ve İbn Abbas’tan (r.a.) gelmektedir. Bedene lafzının delaleti hakkında serdedilen tek görüş, bundan ibaret değildir. İbn Mesud (r.a.) ve İbn Ömer (r.a.) kelimenin yalnız deve için kullanıldığı yönünde görüş belirtmişlerdir.⁶⁸¹ Bu hususla alakalı olarak şârihin İbn Mesud’tan (r.a.) aktardığı bir rivayet bulunmaktadır:

إن سائلا سأل ابن مسعود رضي الله عنه ان صاحبنا لنا أوجب بدنة أفتجزى البقرة فقال مم صاحبكم فقال من بني رباح فقال ومتى اقتنتت بنو رباح البقر وإنما وهم صاحبكم الإبل⁶⁸²

Zikrettiğimiz bu hadisin zahir manasıyla amel edilmediği ve bu meselede İbn Mesud’un (r.a.) kavlinin tercih edilmediği aşîkârdır. Fakat hemen aynı rivayetin ufak farklılıklarla yer aldığı başka bir bölümde hadisin “ma‘mûlün bih” olduğu görülmektedir. Söz konusu hadis *Mebûsût*’ta şu surette varid olmuştur:

⁶⁸⁰ Krş. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 12/11-12; İmam Mâlik, yalnız sığırdan değil koyunda da ev ahalisi için mezkûr hükmün cari olduğu görüşündedir. Bkz. İbnü’l-Cellâb, *et-Tefrî‘*, 1/303; İbn Yûnus, *el-Câmi‘*, 5/845; İbn ‘Abdülber en-Nemerî, *el-Kâfî*, 1/419.

⁶⁸¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 4/136.

⁶⁸² "Bir kimse Abdullah b. Mesud’a (r.a.): ‘Bir arkadaşımız kendisine “bedene” kesmeyi vacip kıldı. Sığır kesse kifayet eder mi?’ diye sordu. Abdullah b. Mesud (r.a.) ‘Arkadaşınız kimlerdendir?’ diye soruyla karşılık verdi. O da cevaben: ‘Rabâh oğullarındandır’ dedi. Bunun üzerine Abdullah b. Mesud (r.a.) şunları söyledi: Rabâh oğulları ne zaman sığır edindiler? Sizin arkadaşınız [bunu söylerken] zihninde deveyi tasavvur etmiştir." Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 4/136-137.

ان سائلا سأل ابن مسعود رضي الله عنه فقال ان صاحبنا لنا أوجب بدنة أفتجزى البقرة فقال ممن صاحبكم فقال من بني رياح قال ومتى أقتنت بنو رياح البقر إنما وهم صاحبكم الإبل⁶⁸³

Serahsî, bu rivayetin, söz mutlak olarak söylendiğinde sözü söyleyenin örfünün dikkate alınacağı ve sarf ettiği kelâmın bu örf esas alınarak kayıtlanacağına delil olduğunu sarahaten ifade etmiştir.⁶⁸⁴ Doğrusu, bu iki pasaj çerçevesinde, aynı rivayetten hareketle bu değerlendirmelerin nasıl yapıldığı anlaşılamamıştır. Zira meseledeki tasavvura itibarla, şayet İbn Mesud (r.a.) buradaki ‘bedene’ lafzının mutlak olarak sığır manasına geldiğini düşünüyorsa rivayetin örfle alakası yoktur. Yok eğer örfî mananın dikkate alınacağına binaen böyle bir söz söylemişse o zaman da rivayetin ıtlakıyla amel etme imkânı kalmamaktadır.

2.7 Yeminle Alakalı Rivayetler

2.7.1 Gamûs Yemininin Keffaret Gerektirmeyen Yeminlerden Olduğuna Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hanefilere göre, gamûs yemini, keffaret gerektirmemektedir. Şârih, bu yemini, gelecekteki yahut hâlihazırdaki bir durum için bilerek ve yalan yere yapılan yemin olarak tarif etmiştir. Her ne kadar anlatılan veçhile ağızdan çıkan söze yemin denilmiş olsa da Serahsî, bu tarz yeminin hakikatte yemin olmayıp, yemin şeklindeki adlandırmanın mecaz olduğuna vurgu yapmıştır. Yeminin meşru bir akit oluşuna karşılık ‘gamûs yemini’ olarak bilinen bu tasarrufun büyük günahlardan olduğunu belirten müellif, mecazlığı ise bu günahın yemin lafzı kullanılarak işlenmesi ile alakalandırmıştır.⁶⁸⁵

Gamûs yemini eden kişi, Hanefî mezhebine göre tövbe istiğfar edecektir. Bu suçun dünyevî ahkama taalluk eden bir yönü ise bulunmamaktadır. İfade edildiği üzere keffaret de buna dahildir. Serahsî, işbu görüşün dayanak noktası olabilecek pek çok delile yer vermiştir. Biri de Abdullah b. Mesud’tan (r.a.) nakledilen şu sözdür⁶⁸⁶:

⁶⁸³ "Bir kimse Abdullah b. Mesud’a (r.a.): ‘Bir arkadaşımız kendisine “bedene” kesmeyi vacip kıldı. Sığır kesse kifayet eder mi?’ diye sordu. Abdullah b. Mesud (r.a.) ‘Arkadaşınız kimlerdendir?’ diye soruyla karşılık verdi. O da cevaben: ‘Riyâh oğullarındandır’ dedi. Bunun üzerine Abdullah b. Mesud (r.a.) şunları söyledi: Riyâh oğulları ne zaman sığır edindiler? Sizin arkadaşınız [bunu söylerken] zihninde deveyi tasavvur etmiştir." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 8/167.

⁶⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 8/167.

⁶⁸⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 8/127.

⁶⁸⁶ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 8/127-128.

687 كنا نعد اليمين الغموس من الأيمان التي لا كفارة فيها

2.7.2 Gamûs Yemininin Ahirette Allah'ın Gazabını Celbedeceğine Dair Merfu

Hadis

Davalarda yemin ettirme hakkı, şer'an davacıya (müddei) aittir. Bu hüküm merfu bir hadisteki şu ifade ile sabit olmuştur⁶⁸⁸:

689 واليمين على من أنكر

Şu kadar var ki; davalının (müddeâ aleyh) yemin ettirilmesi, davacının talebine bağlıdır. Serahsî, davacının davalı üzerinde böyle bir hakkının bulunmasındaki hikmeti, yemin-i gamûsun helak edici oluşu ile ilişkilendirmiştir.⁶⁹⁰ Bununla kastının, bu işi işlemekteki günahın büyüklüğü göz önünde tutulduğunda, böyle bir yemin edenin hak edeceği uhrevî ceza olduğu anlaşılmaktadır. Gamûs yemininin netice olarak kişinin helakı manasında oluşu, İbn Mesud'tan (r.a.) rivayet edilen şu hadisten de anlaşılmaktadır:

أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من حلف يميناً فاجرة ليقطع بها مال امرء مسلم لقي الله تعالى وهو عليه غضبان⁶⁹¹

2.7.3 Kişinin Yemin Ettikten Sonra “İnşâallah” Deddiği Takdirde Yemininin Bozulmayacağı ve Keffaret Lazım Gelmeyeceğine Dair Merfu ve Mevkuf Hadis/Sahabi Kavli

Yemin edip peşi sıra 'inşâallah' diyen kimsenin yeminini bozması halinde bu kimseye keffaret lazım gelmemektedir. Zikrettiğimiz hüküm, Hanefilerin görüşünü ifade etmektedir. Serahsî, İmam Mâlik'in, her şeyin Allah'ın dilemesinde olmasına nazaran bu istisnayı lağv saydığını aktarmaktadır.⁶⁹² Mamafih bu isnadı hatalıdır. İmam Mâlik, kişinin yeminine 'inşâallah' lafzını ilâştirmesi halinde niyetine bakılacağı ve şayet bu ifadeyle

⁶⁸⁷ “Biz gamûs yeminini keffareti olmayan yeminlerden sayardık.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 8/128.

⁶⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 16/116.

⁶⁸⁹ “Yemin (etmek), (iddiayı) inkâr edene aittir.”

⁶⁹⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 16/116.

⁶⁹¹ “Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: Kim bir Müslümanın malından bir parça koparmak için yalan yere yemin ederse Allah teâlâ kendisine gazab etmiş bir vaziyette O'na mülâki olur.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 16/116.

⁶⁹² Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 8/143.

istisnada bulunmayı kastetmiş ise yemininin ortadan kalkacağı görüşündedir.⁶⁹³ Belirtilen halde Hanefîlerle aynı kavli paylaştığı ortadadır. Hanefî mezhebinin bu meseledeki dayanakları arasında İbn Mesud (r.a.), İbn Ömer (r.a.) ve İbn Abbas'tan (r.a.) hem merfu hem de mevkuf olarak rivayet edilmiş olan şu hadis zikredilmektedir⁶⁹⁴:

من حلف على يمين وقال إن شاء الله فقد استثنى ولا حنث عليه ولا كفارة⁶⁹⁵

Her ne kadar hadisteki hüküm mezkûr üç sahabiye nispet ediliyorsa da İbn Abbas'ın (r.a.) farklı düşündüğü bir husus bulunmaktadır. Kendisi yalnız yemine mukarin olan 'inşâallah' lafzının keffarete mâni bir durum teşkil edeceği kanaatinde olmayıp araya fasıla girdikten sonra bu ifadenin kullanılmasını da hükümce eş değer görmektedir. Hanefîler, onun görüşünün ikinci kısmına katılmamaktadır. Serahsî mezhebin bu tutumunu, İbn Abbas'ın (r.a.) görüşünün kabul edilmesi halinde ortaya çıkacak problemleri sıralayarak gerekçelendirmiştir. Şöyle ki; bahsi geçen görüşün kabul edilmesi, satım ve nikah gibi akitlerin hiçbirisinin lazım/bağlayıcı olmaması neticesini doğurmaktadır. Yine üç defa talak verilmiş kadının kocası pişman olduğu vakit, kadının kendisiyle yeniden evlenmesini helal kılacak ikinci bir kocayla nikahına gerek kalmaksızın, yalnız böyle bir istisna ifadesi kullanarak işin içinden çıkabilecektir.⁶⁹⁶ Araya fasıla girme halini peşi sıra istisnaya denk tutan görüşün hususen İbn Abbas'a (r.a.) isnad edilmesi, İbn Mesud (r.a.) ve İbn Ömer'in (r.a.) Hanefîlerin benimsediği görüşün aynını kabul ettiklerinin bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir.

2.8 Değerlendirme

İbâdât bölümünde toplamda 117 rivayet bulunmakta olup bunlardan 2'si kıraat rivayeti, 3'ü hem merfu hem mevkuf olarak nakledilen hadis, 33'ü merfu hadis, 79'u mevkuf hadistir. Mevkuf hadislerin 70'i sahabi kavli formatında iken 9'u sahabi fiili kategorisine dahil edilebilecek rivayetlerdir. Amele konu olma açısından incelendiğinde şu neticelere varılmıştır:

Hanefî mezhebi, 2.2.1.14 ve 2.4.3'te bulunan kıraat rivayetlerinin her ikisi ile amel etmiştir. Hem merfu hem mevkuf surette nakledilen rivayetler 2.2.6.2, 2.3.3 ve 2.7.3

⁶⁹³ Mesela bkz. Kâdî 'Abdülvehhâb, *el-Ma'ûne*, 1/636; İbn Yûnus, *el-Câmi'*, 6/339; İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-taḥşîl*, 3/138-139.

⁶⁹⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 8/143.

⁶⁹⁵ "Kim bir yemin eder de [peşi sıra] 'inşâallah' derse, yeminine istisna getirmiş olur ve [artık] bu kişinin yemini bozulmaz, kendisine keffaret de lazım gelmez." Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 8/143.

⁶⁹⁶ Krş. Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 8/143.

maddelerinde geçmekte olup bunların tamamı da mezhebin amel ettiği rivayetlerdir. Merfu rivayetler içerisinde de keza amel dışı kalan bir rivayet bulunmamaktadır. Bunlardan biri (2.1.1) Tarafeyn'in biri de (2.2.1.1 ikinci rivayet) yalnız Ebû Yûsuf'un ameli ile sınırlı kalmıştır. Mevkuf rivayetler içerisinde bulunan sahabe fiillerinden 2'si (2.2.1.6 ikinci rivayet, 2.2.3.3) ile amel edilmemiş iken kalanı "ma'mûlün bih"tir. Sahabi kavillerinin 7'si ile (2.1.4, 2.1.7 birinci rivayet, 2.1.7 ikinci rivayet, 2.2.1.6 ilk rivayet, 2.3.2, 2.4.6, 2.4.7 ikinci rivayet) amel olunmamış, birinin (2.2.5.3) amel konusundaki durumu ile alakalı da sarîh bir ifade kullanılmamıştır. Kalan rivayetler incelendiğinde Ebû Hanîfe'nin 5 (2.2.5.2, 2.2.7.4 üçüncü rivayet, 2.2.10.1 ilk rivayet, 2.2.10.1 ikinci rivayet, 2.5.8), İmam Muhammed'in 4 meselede (2.2.3.8, 2.2.4.1, 2.2.8.2, 2.5.10) İbn Mesud'un (r.a.) kavli ile amel konusunda tek kaldığı, 2 meselede (2.2.3.5, 2.2.5.6) sadece İmameyn'in, 2 meselede de (2.2.7.4 ikinci rivayet, 2.2.10.2) sadece Tarafeyn'in İbn Mesud (r.a.) kavli ile amel ettiği görülmektedir. İlgili İbn Mesud (r.a.) rivayetiyle istidlal eden kişinin Serahsî'nin bizzat kendisi olduğuna hemen hemen kesin surette kanaat getirebildiğimiz 8 mahal (2.2.1.10 ikinci rivayet, 2.2.3.1, 2.2.3.2, 2.2.3.6, 2.2.5.7, 2.2.10.8, 2.4.5, 2.7.2) bulunmaktadır. Buralardaki meselelerde -mezhebin görüşüne bir aykırılıktan söz etmeksizin- yalnız hususen o rivayet üzerinden hükme varanın kim olduğunu vurgulamak istediğimizi belirtelim. Nitekim bu rivayetlerin sonraki mezhep literatüründe de kullanıldığı gözlemlenmektedir.

Yukarıdaki tespitlerde görüldüğü üzere İbâdât bahislerinde İbn Mesud'tan (r.a.) nakledilen kıraat rivayetleri ile merfu ve mevkuf yahut yalnız merfu rivayetlerin her biri ile Hanefiler amel etmiştir. Mevkuf rivayetlerde ise (aşağıda anlatılan veçhile) en azından yüzde 87'lik bir amel olunma oranı tespit edilmiştir. Genel tabloya bakıldığında Serahsî dahil en az bir Hanefî imamının amel ettiği rivayetlere itibarla, İbâdât konularındaki İbn Mesud (r.a.) rivayetlerinin yüzde 91'i ile amel edildiği söylenebilmektedir. Sunduğumuz bu projeksiyon göstermektedir ki; İbâdât ile alakalı meselelerde Abdullah b. Mesud'tan (r.a.) nakledilmiş bulunan rivayetlerin kahir ekseriyeti, Hanefilerin hüsn-i kabul ile yaklaştıkları rivayetlerdir.

Hanefilerin bu bahis çerçevesinde hangi fıkıh usûlü yöntemlerine başvurduğu araştırıldığında ise şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır: İstihsan bi'l-eser/bi'n-nass yapıldığı düşünülen toplam altı mesele (2.1.1, 2.1.9, 2.2.3.7, 2.2.3.8, 2.2.10.6, 2.3.4) bulunmaktadır. Bunlardan biri (2.1.1) merfu hadise, üçü (2.1.9, 2.2.3.7, 2.3.4) sahabe fiiline, ikisi (2.2.10.6, 2.2.3.8) sahabe kavline dayanmaktadır. Bir meselede (2.1.1) istihsanı yapan kişi Ebû Hanîfe iken bir diğesinde (2.2.3.8) İmam Muhammed'tir. Bu yöntemle alakalı olarak Serahsî'nin dile getirdiği birtakım usûl kaidelerine de rastlanmaktadır: Kıyas, sünnetle ve -fakih olduğu

durumda- sahabi kavli ile terk edilir. (2.1.1) Miktarlar kıyas ile bilinemez ve sahabeden bu konularda nakledilmiş bir hüküm varsa bu, Rasulüllah'tan (s.a.v.) rivayet edilmiş gibidir. (2.1.10) Rivayetler arası tercih hususuna da değinen Serahsî, İbn Mesud (r.a.) rivayetlerinin işlenişinde bunların bir kısmına temas etmiştir: [Hadis rivayetleri arasında] tercih, senedin âlî olmasına bakarak değil, senetteki ravilerin fıkıh derecesine göre yapılır. (2.2.1.1) Bir meselede Rasulüllah'ın (s.a.v.) fiili hakkında birbirine zahiren aykırı eserlerin varid olması halinde, kavli sünnetine müracaat edilir. (2.2.1.1, 2.5.6) Müellifin meşhur haber ile nassa ziyadenin mümkün olduğunu söylerken verdiği örnek, İbn Mesud'a (r.a.) ait bir kıraat rivayetidir. (2.4.3) Yukarıda daha geniş izahı yapıldığı üzere kendisinin mutlakın mukayyede hamlini kabul etmediği düşünülmektedir. Bu konuyla alakalı oldukça bilinen bir örnek olan yemin keffaretindeki orucun peş peşe olma şartını farklı şekilde açıklamaktadır. (2.4.3) 'Açık sebebin gizli mana yerine konulması/kaim olması' olarak ifade edilebilecek bir prensipten bahseden Serahsî, Hanefilerin bir görüşünü açıklarken bu prensibi işletmiştir. (2.1.6) Buna mukabil Şâfiî'nin görüşünü aktardığı bir yerde aynı prensibi dile getirmiş olmakla beraber (2.1.5) o meselede hükme tesir etmediğini düşünmüş olmalıdır. Neshi kabul ettiği aşikâr olan şârih, Hanefilerin sabah namazındaki kunut okuma uygulamasının neshe uğradığı kanaatinde olduklarını aktarmaktadır. (2.2.1.15)

İbn Mesud'un (r.a.) kavil ve fiillerinin, umûmen meselenin aslî delilini teşkil eden âyet yahut merfu hadise ilaveten zikredildiği ve bu itibarla tâlî delil mesabesinde ele alındığı tespit edilmiştir. Fakat ihtilafın diğer tarafındaki müçtehidin dayandığı delilin merfu rivayet olup da mevkuf rivayetin tercih edildiği de (2.2.1.11, 2.2.8.1, 2.2.8.3, 2.5.8) vakidir. Bunlardan sonuncusunda İbn Mesud'un (r.a.) kavlini tercih eden Ebû Hanîfe, muhalefet eden, İmameyn'dir. Mezkûr mahallerin tamamında merfu hadis tevil edilmiştir. Serahsî'nin bir yerde (2.2.1.11) mevkuf rivayetin mesele dahilinde dillendirilen merfu rivayete tercih edilmesini, sahabenin büyükleri olarak nitelediği Ömer (r.a.), Ali (r.a.), İbn Mesud'tan (r.a.) gelmiş olmakla irtibatlandırması dikkat çekicidir.

Hanefî imamlarının İbâdât bahislerine dair bir mesele dahilinde -ayrıca merfu hadis bulunsun bulunmasın- sahabeden varid olan kavil yahut fiillerin dışına hemen hemen hiç çıkmadıkları gözlemlenmiştir. Aslen Serahsî, *Usûl*'ünde sahabi kavlinin kıyas karşısındaki durumundan bahsetmiş olup merfu rivayeti işin içine dahil etmemiştir. Bunun da ötesinde şer'î miktarlar gibi kıyasa mahal olmayan hususlarda mezhep imamlarının tamamının sahabi kavlini kıyasa öncelediğini belirtmesine karşılık, anlaşıldığı kadarıyla kıyasa elverişli meselelerde -her ne kadar kendisi yine sahabi kavlini mukaddem görse de- mezhebin kurucu

imamlarının tutumlarının net olmadığına dikkat çekmiştir.⁶⁹⁷ Onun bu tespitlerine aykırı bir duruma, bu bölüm içerisinde incelediğimiz meselelerin hiçbirisinde rastlanılmamıştır.

İbn Mesud'un (r.a.) ibadetle alakalı kavil ve fiillerinde genellikle beraber zikredildiği, başka bir deyişle kendisiyle aynı kanaati taşıyan bazı sahabilerin adı öne çıkmaktadır. Serahsî'nin sahabenin büyükleri olarak ifade ettiği ve muhacir sahabe vurgusunu yaptığı Hz. Ömer (r.a.), Hz. Ali (r.a.) ve İbn Mesud'un (r.a.) görüşlerinin içtima edip Hanefîlerin kabul ettiği 9 mesele (2.1.5, 2.16, 2.1.10, 2.2.1.11, 2.2.4.3, 2.2.5.6, 2.2.7.4 ikinci rivayet, 2.5.10, 2.5.12) tespit edilmiştir. Bunlardan birinde (2.2.5.6) mezkûr üç sahibinin kavlini alan İmameyn iken bir diğerinde (2.5.10) İmam Muhammed'tir. İlkinde Ebû Hanîfe, Hz. Ebubekir (r.a.) ile Hz. Âişe'nin (r.a.) kavlini tercih etmiştir. İkinci meselede Şeyhayn'ın İbn Abbas'ın (r.a.) görüşünü isabetli bulduğu görülmektedir. İbn Mesud'un (r.a.) yalnız Ali (r.a.) ile aynı görüşe sahip olduğu meseleler de 9 tanedir: (2.1.2, 2.1.3, 2.2.1.3, 2.2.3.4, 2.2.3.5, 2.2.7.4 ilk rivayet, 2.4.2, 2.4.4, 2.5.14) Bunlardan birinde (2.2.3.5) bu iki sahibinin görüşünü İmameyn tercih etmiş iken Serahsî, o meselede Ebû Hanîfe'nin savunduğu görüşü herhangi bir sahabeye nispet etmemiş, bu görüşün delili olarak merfu bir hadis zikretmiştir. Hz. Ömer (r.a.) ile İbn Mesud'un (r.a.) beraberce bulunup Hz. Ali'nin (r.a.) kendilerine eşlik etmediği üç meselenin ikisinde (2.5.11, 2.5.15) Hanefîler bu görüşü almışlardır. Bu iki sahibinin görüşünü sahiplenmedikleri meselede (2.1.4) ise Ali (r.a.) ve İbn Abbas'ın (r.a.) kavlini kabul etmişlerdir. Bu tespitler ışığında bu üç sahibinin İbâdât bahislerine müteallik meseleler çerçevesinde ciddi bir ağırlığının bulunduğunu söylemek mümkündür. Hz. Ali (r.a.), bu hususta Hz. Ömer'e (r.a.) nispetle bir nebze önde gözükmektedir. Söz konusu sahabiler dışında azımsanmayacak sayıdaki İbn Abbas (r.a.) kavillerinin de genellikle tercih edildiği göze çarpmaktadır. Denklemin diğer tarafına bakılacak olursa İbn Ömer'den (r.a.) gelen mevkuf kavillerin bu bahiste Hanefîlerin tercihinin büyük oranda dışında kaldığı fark edilecektir. Zikredildiği 11 meselenin yalnız 2'sinde amele konu olmuştur. Hz. Âişe'den (r.a.) gelen 6 kavlin de yalnız 2'si tercih edilmiştir.

Müellifin bu bahis çerçevesinde işaret ettiği birkaç hususa daha dikkat çekmekte fayda görmekteyiz. İnsanların amelinin bir uygulama etrafında yoğunlaşmasını, Serahsî'nin tercihte etkin bir sebep olarak gördüğü müşahede edilmektedir. (2.2.7.4, 2.2.8.3) Sahabeden varid olan zikirlerde farklı rivayetler varsa tercih konusunda ikincil bir gerekçe olarak lafzın muhtevastaki 'övgü' manasının öncelendiği görülmektedir. Söz gelimi İbn Mesud'tan (r.a.)

⁶⁹⁷ Krş. Serahsî, *Uşûl*, 2/105-106, 108, 110.

menkul teşehhüdün övgü/hamd bakımından ifade gücünün daha yüksek olması (2.2.1.8) keza telbiyenin zaptında senâ/övgü ile başlama neticesini doğuruyor olmak (2.5.2), tercih sebebi sayılmıştır. Benzer şekilde teşrik tekbirinde İbn Mesud'tan (r.a.) menkul lafzın tercih edilmesi noktasında tekbir, tehlil ve tahmid ifadeleri ihtiva etmesi hasebiyle daha kapsamlı oluşunun dikkate alındığı görülmektedir. (2.2.7.4) Ebû Hanîfe'nin aslını kabul etmediği bazı meseleler üzerinde tefrî⁶⁹⁸ yoluna giderek görüş bildirdiği; bir nevi farazi içtihat yaptığı şeklindeki tespit, Serahsî tarafından vurgulanarak ifade edilmiş ve misallendirilmiştir. (2.2.3.5)

⁶⁹⁸ Bu kelime, meselenin ayrıntılandırılması/dallandırılması olarak tefsir edilebilir. Bkz. Murteza Bedir, “Usûl-Fürû’: Ebû Hanîfe ve Fıkhnın Yöntemi”, *Diyanet İlmî Dergi* 56/4 (2020), 1303, 1331, 1338.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ABDULLAH B. MESUD'UN (R.A.) MÜNÂKEHÂT-MÜFÂRAKÂT BAHİSLERİNE DAİR RİVAYET VE GÖRÜŞLERİ

3.1 Nikah Ahkâmına Taalluk Eden Rivayetler

3.1.1 Mehir Belirlenmeden Nikahlanan Kadının (Müfevvizanın) Hak Edeceği Mehirle Alakalı Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hanefî mezhebine göre, mehir belirlenmeden kurulan evlilik akdinde cinsel birleşme/duhul akabindeki boşama yahut (mutlak manada) kocanın ölümü sonrası kadın mehr-i misil alır. Ayrıca mehr-i misil, bizzat nikah akdinin kendisiyle lazım gelir. İmam Şâfiî'den nakledilen görüşlerden biri böyledir. Diğeri ise mehr-i mislin ancak karşılıklı rıza yahut hâkimin hükmetmesiyle hak edileceği şeklindedir. Bu görüşün neticesi, karı-kocadan biri cinsel birliktelikten önce vefat ederse kadının mehir alamayacağı şeklinde kendini göstermiştir. Şâfiî mezhebinin sonraki ulemâsı, duhul vaki olması halinde hükmün ne olacağı hususunda muhtelif fikirler serdetmekle birlikte çoğunluğu cinsel birleşme ile mehrin tahakkuk edeceğini savunmaktadır. Azınlık taraf ise bu surette de bir mehrin söz konusu olmadığını söylemektedir.⁶⁹⁹ İmam Şâfiî'nin yukarıda mezkûr ikinci görüşünün delili Ömer (r.a.), Ali (r.a.), İbn Ömer (r.a.) ve Zeyd'ten (r.a.) mervî bulunan şu sözdür⁷⁰⁰:

حسبها الميراث ولا مهر لها⁷⁰¹

Hanefîlerin görüşü ise İbn Mesud'tan (r.a.) nakledilen şu rivayete dayanmaktadır:

ان سائلا سأل ابن مسعود رضي الله تعالى عنه عن هذا فجعل يردد شهورا ثم قال أقول فيه بنفسي فإن يك صوابا فمن الله ورسوله وإن يك خطأ فمن ابن أم عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان أرى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام رجل يقال له معقل بن سنان أو معقل بن يسار وأبو الجراح صاحب راية الاشجعيين رضوان الله عليهم فقال نشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في امرأة منا يقال لها بروع بنت واشق الاشجعية بمثل قضيتك هذه فسر ابن مسعود رضي الله تعالى عنه بذلك سرورا لم يسر قط مثله بعد إسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم⁷⁰²

⁶⁹⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 5/62; Krş. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/472-473; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/470-471; Gazzâlî, *el-Vasîf*, 5/237-239, 242.

⁷⁰⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 5/62.

⁷⁰¹ "Müfevvisa kadına miras kâfidir, bu kadına [verilecek bir] mehir de yoktur."

⁷⁰² "Bir kişi bu [müfevvisa meselesinin hükmünü] Abdullah b. Mesud'a (r.a.) sormuş, o da bir ay boyunca defaatle onları [huzurundan] geri gönderdikten sonra şöyle demiştir: 'Bu mesele hakkında kendim bir hüküm veriyorum; şayet [hükmüm] isabetli ise Allah ve Rasulü'nden, hatalı ise İbnü Ümmi Abd'dendir.' Başka bir rivayette [ise şöyle dediği nakledilmiştir]: 'İsabetli ise benden, hatalı ise şeytandandır ve Allah ve Rasulü ondan berîdir.' Ben bu kadın için, kendi [muadili] kadınların mehrinin eksiksiz aynının verilmesine

Serahsî, rivayeti reddeden Hz. Ali'nin (r.a.) bu değerlendirmesinin mezhep tarafından doğru bulunmadığını gerekçelendirerek aktarmaktadır.⁷⁰³ İbn Mesud'un (r.a.) müfevviza ile ilgili bu hadisinde müfevviza için mehr-i misle hükmedildiği geçmekle birlikte işbu kadına söz konusu mehrin terettüp etmesini gerektiren olayın ne olduğu tasrih edilmemiştir. Daha açık ifadeyle, kocasının ölümü ya da duhul sonrası boşama hallerinden rivayet içerisinde bahis geçmemiştir. Fakat Serahsî'nin bu rivayeti Hanefiler adına delil olarak zikretmesi, söz konusu kadının başından bu iki olaydan birisinin geçtiği sonucuna götürmektedir. Bu rivayete bir başka mesele dahilinde daha temas edilmiş olup rivayetin içeriğinden, hâkim için hükmedeceği meselede istibah vaki olduğunda teenni ile hareket etmesinin gerektiği manası çıkarılmıştır.⁷⁰⁴

3.1.2 Hanımının Annesinin Kişiyi Nikah Akdiyle Birlikte Haram Olduğu Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Dinen evlenilmesi ebediyyen haram kılınanlardan birisi, kişinin hanımın annesi/kayınvalidesidir. Fakat haramlığın ne zaman, daha doğru bir ifadeyle hangi fiil neticesinde başladığı noktasında sahabeden itibaren cereyan eden bir ihtilaf bulunmaktadır. Hanefîlerin de kabul ettiği görüşe göre haramlık, nikah akdinin bizzat kendisiyle başlamaktadır. Buna göre kişi, hanımıyla evlendiği anda hanımının annesi kendisine ebediyyen haram olmuştur. Söz konusu görüş, sahabeden Ömer (r.a.), İbn Abbas (r.a.) ve İbn Mesud'a (r.a.) aittir. Şârih, İbn Mesud'un (r.a.) önceleri farklı düşünmekle birlikte Ömer (r.a.) ile aralarında cereyan eden bir münazara neticesinde onun fikrine meylettiğini aktarmaktadır. Mesele etrafındaki ikinci görüş hurmetin ancak kişinin hanımıyla cinsî münasebet kurmasıyla sabit olacağı şeklindedir. Bu görüş aslen Ali (r.a.) ve Zeyd b. Sâbit'in (r.a.) kavlidir. Serahsî,

hükmediyorum. Bunun üzerine Ma'kıl b. Sinân ya da Ma'kıl b. Yesâr adındaki bir adamla Eşca' oğullarının sancağının hamili olan Ebu'l-Cerrâh (r.a.) ayağa kalkıp şöyle dedi: Biz Rasulüllah'ın (s.a.v.) bizden Birva' bint Vâşık el-Eşca'îyye ismindeki bir kadın hakkında senin verdiği bu hükmün aynısını verdiğine şahidiz. Bunun üzerine İbn Mesud (r.a.) verdiği hükmün Rasulüllah'ın (s.a.v.) hükmüne uygun düştüğü için, Müslüman olduktan sonra hiç sevinmediği kadar sevindi." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 5/63; Matbu nüshada أبو الجراح صاحب الاشجعين olarak geçen isim Damat İbrahim Paşa koleksiyonu 648 nolu kayıta راية الاشجعين أبو الجراح صاحب الاشجعين şeklinde yer almıştır. Hamidiye 548 nolu kayıta ise أبو الجراح صاحب راح الاشجعين şeklinde geçmektedir. Söz konusu isim, *Usûlü's-Serahsî*'de راية الاشجعين أبو الجراح صاحب الاشجعين olarak mezkûrdur. Yine Pezdevî'nin *Usûl*'ünün şerhi olan *Keşfü'l-esrâr*'da ve - صاحب kelimesi yerine حامل kelimesinin bulunması haricinde- *Fethu'l-kadîr*'de ilgili ifadenin bu şekilde geçtiği görülmektedir. Netice olarak *Usûlü's-Serahsî*'de yer alan ibarenin musahhah olduğu kanaati hasıl olmaktadır. Metin buna göre düzenlenmiştir. Kaynaklar için bkz. Serahsî, *el-Mebsût* (Damat İbrahim Paşa, 648), 193b; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 145a; Serahsî, *Uşûl*, 1/343; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/386; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/325; Rivayetteki بروغ isminin Birva' şeklinde okunuşunun meşhur olduğuna dair açıklama için bkz. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/325.

⁷⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 5/63.

⁷⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 16/84.

Şâfiî'nin iki görüşünden birinin bu şekilde olduğunu belirtmektedir. Fukahâdan Bişr el-Merîsî⁷⁰⁵ (v. 218/833) ile İbn Şücâ⁷⁰⁶ (v. 266/880) da bu mezhebi benimsemiştir.⁷⁰⁷

Hanefîler bu meselede Abdullah b. Ömer'den (r.a.) rivayet edilen merfu bir hadis ile istidlal etmektedir. İhtilafın diğer tarafındakiler, Nisâ sûresinin 23. âyetine⁷⁰⁸ atıfta bulunmakta ve âyetteki *التي دخلتم بها* ifadesinin kendinden önce geçenlerin tamamına şamil olacak bir şart mesabesinde olduğunu düşünmektedirler. Şârih bu takdiri hatalı bularak birtakım nahvî tahlillere yer vermiştir. Bu şartın yalnız *ربائبكم* lafzı ile alakadar olduğunu savunan Serahsî, *التي دخلتم بها* ifadesine yakın konumdaki *نسائكم* lafzının *من* harf-i ceri ile mecrur iken *أمهات نسائكم* terkinde geçen *نسائكم* lafzının izafetle mecrur olduğuna dikkat çekerek iki farklı edat ile mecrur olanların aynı sıfatın mevsufu olamayacaklarını belirtmiş ve bu misali de söz konusu kaidenin içeriğine dahil etmiştir. Onun açıklamalarına nazaran bu kaide de bir başka kaideye dayanmaktadır ki o da bir mamulün (aynı anda) iki âmilin ameline maruz kalamayacağıdır. Şayet *ربائب* kelimesinin matuf olduğu ileri sürülürse *من نسائكم* daki *نسائكم* lafzı, hem *من* harf-i ceri ile hem de izafetle mecrur olacaktır ki bu, dil açısından mümkün değildir. Hülasa şârih, *وربائبكم* ifadesinin, başındaki vâv-ı ibtidâiyye ile ibtidâ cümlesi kabul edilmesi gerektiği neticesine varmıştır.⁷⁰⁹

3.1.3 Kişinin Hanımının Kızıyla Nikahlanmasının Haram Olması İçin Kendi Himayesinde Bulunmasının Şart Olmadığı Hakkında Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Türkçede 'üvey kız' olarak ifade edilen *ربيبة* kelimesi, Serahsî tarafından 'kişinin hanımının kızı' olarak tarif edilmiştir. Tarifte, şahsın kendi sulbünden olmayan kız evladının kastedildiği aşikârdır. Üvey kızların nikahlanmasındaki haramlık hükmü, yukarıda nazmını zikrettiğimiz Nisâ sûresi 23. âyette geçen ifadeler ile sabit olmuştur. Fakat bu hükme ilişkin

⁷⁰⁵ Hayatı hakkında malumat için bkz. Ahmet Saim Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992).

⁷⁰⁶ Hasan b. Ziyâd'ın talebelerinden olup İmameyn ve Bişr el-Merîsî'den de ders almıştır. Daha ileri bilgi için bkz. Cengiz Kallek, "İbnü's-Selcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

⁷⁰⁷ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/199; Şâfiî kaynaklarında İmam Şâfiî'ye bu meselede Hanefîlerinki gibi tek bir görüş isnad edildiği görülmektedir. Diğer görüşü dile getiren Nevevî, bu kavli zayıf ve şaz olarak nitelemiştir. Ayrıca aktardığı bu görüş, İmam Şâfiî'nin kendisine değil Şâfiî fukahâsından bir şahsa nispet edilmektedir. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 9/200; Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'âlab*, 12/223; Rûyânî, *Baḥru'l-mezheb*, 9/203; Gazzâlî, *el-Vasîṭ*, 5/106; Nevevî, *Ravza*, 7/111-112.

⁷⁰⁸ *حَرَمْتُ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَأَخَوَاتِكُمْ وَعَمَّاتِكُمْ وَخَالَاتِكُمْ وَبَنَاتِ الْأَخِ وَبَنَاتِ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتِكُمُ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتِكُمُ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَخَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً*

⁷⁰⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/199.

âyette ifade buyurulan حجر kaydının ihtirazi mi ittifaki mi olduğu ihtilafa konu olmuştur. Serahsî bunu حجر kaydının şart olarak mı değerlendirilmesi gerektiği yoksa على وجه العادة mi zikredildiği noktasında sahabe arasındaki bir ihtilaf olarak takdim etmiştir. Bunu şart olarak değerlendiren sahabe, Hz. Ali'dir (r.a.). Aksi yönde görüş bildirenler ise Hz. Ömer (r.a.) ve İbn Mesud'tur (r.a.). Hanefilerin de sahiplendiği bu ikinci değerlendirmeye göre kişinin, hanımının kızıyla nikahlanmasının haram olması için kendi himayesinde bulunması şart değildir.⁷¹⁰ Müellif, Hz. Ali'nin (r.a.) görüşünü kabul eden bir müçtehitten ise söz etmemektedir.

3.1.4 Cinsel İlişkinin Mutlak Manada Alt ve Üst Soy İçin Haramlık Hükümü Doğuracağına Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Helal yolla gerçekleşen bir cinsel münasebet, usûl ve fûrû olarak ifade edilen alt ve üst soy adına haramlık hükmünü intaç etmektedir. Bu hususta ittifak bulunmaktadır. Hanefî mezhebi âlimleri, bunu bir adım ileri götürerek şöyle söylemişlerdir: Bir adam bir kadınla milk-i yemîn, nikah ya da zina tarikiyle cinsî münasebet kurduğunda, bu kadının annesi ve kızı adama haram olur, kadın da adamın baba ve dedeleri ile oğul ve torunlarına haram olur.⁷¹¹ İmam Şâfiî, Hanefilerin bu meselede zinayı da haramlık doğuran bir fiil olarak değerlendirmesini isabetli bulmamıştır. Onu bu kanaate iten, haram bir fiilin helali haram kılmayacağı yönünde varid olan merfu hadislerdir.⁷¹² Serahsî, Hanefilerin bu meselede şu âyete dayanarak mezkûr hükme ulaştıklarını aktarmaktadır:

⁷¹³ولا تتكحوا ما نكح آبؤكم (Nisâ, 4/22)

Şârih, النكاح lafzının cinsel ilişki manasında 'hakikat' olduğunu belirtmektedir. Bu itibarla âyetin, babanın cinsel ilişkide bulunduğu kadının oğula haram kılınması konusunda 'nass' olduğu sonucuna varmıştır. Söz konusu haramlığı doğuran ilişkiyi -Şâfiî'nin iddia ettiği gibi- helal olmakla kayıtlamak ise nassa ziyade yapmak manasına gelecektir. Nassa ziyade de haber-i vahid veya kıyasla yapılamaz.⁷¹⁴ Müellif, Hanefilerin görüşüne denk düşen nakillerin

⁷¹⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/200.

⁷¹¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/204.

⁷¹² Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/204; Ayrıca bkz. Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/214-215; Rûyânî, *Baḥru'l-mezheb*, 9/210-212.

⁷¹³ "Babalarınızın 'nikâh'ladığı (kadınları) 'nikâh'lamayın ..."

⁷¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/205.

İbn Mesud (r.a.), İbn Abbas (r.a.), Übey b. Ka'b (r.a.) ve İmran b. Husayn'dan (r.a.) farklı lafızlarla varid olduğunu vurgulamaktadır.⁷¹⁵

3.1.5 Kişinin Bain Bir Talakla veya Üç Talakla Boşanma Sebebiyle İddet Bekleyen Baldızı ile Evlenemeyeceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

İki kız kardeşin bir nikah altında toplanması, Nisâ sûresi 23. âyet ile haram kılınmıştır.⁷¹⁶ Bu hükmün iddet süresine ne derece sirayet ettirileceği ise farklı görüşlerin öne sürüldüğü bir tartışma alanı olmuştur. Hanefiyye, haramlığın terettüp etmesi noktasında, iddetin sebebi olan boşamanın bain veya ric'î oluşunda bir fark gözetmediği gibi ilk nikahın sahih veya fasit surette in'ikad etmiş olmasını da birbirinden ayırmamıştır. İmam Şâfiî, ric'î talakta bu hükme muvafakat sağlarken üç talak yahut muhalaah/hul' sebebiyle iddet bekleyen hanımın kız kardeşiyle evlenilmesinde ise bir beis görmemiştir.⁷¹⁷ Onun bu yaklaşımı, Zeyd b. Sâbit'ten (r.a.) rivayet olunmuştur. Bununla birlikte Serahsî, Zeyd b. Sâbit'in (r.a.) bu görüşünden rücu ettiğini çeşitli kaynaklara atıfla ortaya koymaktadır. Hatta bu meselede sahabenin ne derece müttelik bulunduğuna tabiinden 'Abide es-Selmânî'nin⁷¹⁸ (v. 72/691) şu sözüyle vurgu yapmaktadır: "Rasulüllah'ın (s.a.v.) ashâbı, hiçbir meselede kişinin hanımının iddeti içerisinde baldızıyla evlenmesindeki haramlık ile öğle namazının farzından önceki dört rekâtlik (sünnet) namaza devam hususundaki kadar ittifak etmemiştir." Spesifik olarak, kişinin, hanımının bain bir talakla veya üç talakla boşanma sebebiyle iddet bekleyen kız kardeşi ile nikahlanmasındaki haramlık ise Ali (r.a.) ile İbn Mesud'tan (r.a.) menkuldür.⁷¹⁹

⁷¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/205.

⁷¹⁶ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/201.

⁷¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/202; İmam Şâfiî'ye göre kişinin karısından bain talakla boşandığı vakit bu boşama sebebiyle beklediği iddeti içerisinde (eski) karısının kız kardeşiyle nikahlanması caizdir. Buna göre Serahsî'nin dile getirdiği üç talak iddeti içerisindeki nikah, haydi haydi caiz olmalıdır. Hul' sebebiyle beklenen iddet için de çıkarım yoluyla Serahsî'nin naklini haklı çıkarmak mümkün gözükmemektedir. Zira İmam Şâfiî'nin cedid kavli, hul'/muhalaanın talak sayılmasıdır. Şâfiî literatüründeki anlatımlardan yola çıkarak karşılıklı rızaya dayalı ve karı-koca arasında malum bir mal karşılığında gerçekleştirilen muhalaanın bain talak sayıldığı neticesine varmak mümkün görünmektedir. Bu itibarla Serahsî'nin mezkûr yargısı doğrulanmış olmaktadır. İstifade edilen kaynaklar için bkz. Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/441; Râfi'î, *el-'Azîz*, 8/40; Nevevî, *Ravza*, 7/117, 374; Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'âlab*, 13/292; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10/14.

⁷¹⁸ Birinci bölümde de ifade edildiği üzere Abdullah b. Mesud'un (r.a.) seçkin talebelerindendir. Hayatı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Mustafa Uzunpostalcı, "Abide es-Selmânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988).

⁷¹⁹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/202.

3.1.6 Liân Yapan Karı-Kocanın Ebediyyen Evlenemeyeceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Kocanın karısına zina suçlamasında bulunup ilgili şartların⁷²⁰ yerine gelmesi halinde liân hükümleri devreye girmektedir. Liân işleminin ne şekilde yapılacağı, Nûr sûresi 6-9. âyetler arasında ana hatlarıyla anlatılmıştır. Serahsî bunun suretini *Meksûr*'unda zikretmiştir.⁷²¹ Hanefî mezhebine göre liân ancak hâkimin tefriki suretiyle gerçekleşebilmektedir.⁷²² Fakat bu ayrılığın ne şekilde değerlendirileceği noktasında farklı yaklaşımlar baş göstermiştir. Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed, bu meselede İbrahim en-Nehaî'ye uyararak bunun bir bain talak olacağını söylemişlerdir. Bu itibarla kocanın liân sonrasında kendisini yalanlaması halinde kazf haddi vurulup bilahare eski karısı ile evlenebileceğini savunmuşlardır. Ebû Yûsuf ise bunu talak olarak görmemektedir. Ona göre liân yapan karı-koca birbirleriyle ilanihaye evlenemezler. Şâfiî de bu görüşü paylaşmaktadır. Onların bu husustaki delilleri şu merfu hadistir⁷²³:

المُتْلَعَان لَا يَجْتَمِعَان أَبَدًا⁷²⁴

Sahabe içerisinde Ömer (r.a.), Ali (r.a.) ve İbn Mesud'tan da (r.a.) bu minvalde nakiller yapılmıştır.⁷²⁵ Tarafeyn âyetle sabit olanın lanetleşme/liân hükmü olduğu, ebedî evlenme yasağının ise nassa ziyade kabilinden olacağı ve burada böyle bir ziyadenin caiz görülmeceğini söyleyerek itiraz etmişlerdir. Zikredilen hadisin manası ise ' taraflar liân ile iştigal ettikleri sürece' olarak anlaşılmalıdır. Şârih, ayrıca burada bir mecaz bulunduğuna dikkat çekerek 'karı-koca arasındaki liânın hükmen devam etmesi'nden söz etmiştir. Buna göre az önce ifade edildiği üzere kocanın kendini yalanlayıp bunun karşılığında had cezasına tabi tutulması yahut kadının zina yaptığını ikrar etmesi gibi durumlarda, liânın ortadan kalkması söz konusu olacağı için, nikahlanmalarının önünde bir mâni kalmamaktadır.⁷²⁶

⁷²⁰ Bkz. Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2/330-332.

⁷²¹ Bkz. Serahsî, *el-Meksûr*, 1989, 7/42.

⁷²² Serahsî, *el-Meksûr*, 1989, 7/43.

⁷²³ Bkz. Serahsî, *el-Meksûr*, 1989, 7/43-44; Ayrıca bkz. Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 3/91; Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 14/476, 15/60.

⁷²⁴ "Liân yapan karı-koca ebediyyen birleşemez."

⁷²⁵ Serahsî, *el-Meksûr*, 1989, 7/44.

⁷²⁶ Krş. Serahsî, *el-Meksûr*, 1989, 7/44.

3.1.7 Müt‘a Nikahının Neshedildiğine Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Müt‘a nikahı Hanefilerin batıl kabul ettiği bir tasarruftur. *Mebûsût*’ta şu şekilde tarif edilmiştir: Kişinin [müt‘a nikahı kıymak istediği] kadına “senden şu kadar müddet zarfında şu bedel mukabilinde istifade edeyim” demesidir.⁷²⁷ Serahsî, Mâlik b. Enes’in müt‘a nikahını caiz gördüğünü söylemekte ise de⁷²⁸ bu isnadın hatalı olduğu anlaşılmıştır.⁷²⁹ Rivayet edildiğine göre Rasulüllah (s.a.v.), bir savaş esnasında, hanımlarından ayrı kalmak savaşa katılanlara çok zor geldiği bir zamanda üç günlük süreyle müt‘a nikahı uygulamasını helal kılmış, sonrasında bunu yasaklamıştır. İbn Abbas (r.a.) önceleri bunu caiz görüyorken vefatından evvelki bir vakitte bu görüşünden rücu etmiştir. Serahsî, müt‘a nikahındaki mübahlık hükmünün neshedildiğini ve bu hususun eserlerle sabit olduğunu belirttikten sonra söz konusu eserler cümlesinden olarak merfu ve mevkuf rivayetlere yer vermiştir. Bunlardan bir tanesi de İbn Mesud’un (r.a.) konuyla ilişkili bir kavli olup kendisi müt‘a nikahının; talak, iddet ve miras âyetleri ile neshedildiğini ifade etmektedir.⁷³⁰ Şârih bunlara ilaveten ibaha hükmünün zaten belirli bir süre için/muvakkat olarak sabit olduğunu, bu itibarla süre bitiminde ibaha hükmünün nihayet bulmuş olacağını söyleyerek neshe delalet eden haberlerin gelmemesi takdirinde dahi aynı neticenin hasıl olacağına dikkat çekmiştir.⁷³¹

3.1.8 Büluğa Ermemiş Erkek ve Kızın Velisi Tarafından Evlendirilebileceğine Delil Olarak Zikredilen Sahabi Fiili/Mevkuf Hadis

Henüz büluğa ermemiş erkek ve kızın velilerinin tasarrufuyla evlendirilmesi, İbn Şübrüme⁷³² (v. 144/761) ve Ebubekir el-Esam⁷³³ (v. 200/816) dışında, müçtehitler arasında umûmen caiz kabul edilen bir husustur. Serahsî, Hanefiler için bunu tasrih etmişken onun mesele dahilindeki açıklamaları, İmam Şâfiî ve İmam Mâlik’in de aynı görüşte olduğunu

⁷²⁷ Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 5/152.

⁷²⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 5/152.

⁷²⁹ Müellifin bu isnadı yapması, bulunduğu coğrafya sebebiyle Mâliki fikhına dair eserlere ulaşamamış olmasıyla açıklanabilir. İmam Mâlik ve mezhebine mensup fukahânın müt‘a nikahı hakkındaki görüşü araştırıldığında bu işlemi caiz olmayan batıl bir işlem olarak niteledikleri ve feshedilmesinin lazım geldiğini ifade ettikleri görülmektedir. Mesela bkz. Ebû Sa‘îd ‘Abdüsselâm b. Sa‘îd et-Tenûhî Şahîdî, *el-Müdevvenetü’l-kübrâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1994), 2/130; İbn Ebû Zeyd, *er-Risâle*, 90; İbn ‘Abdülber en-Nemerî, *el-Kâfi*, 2/533.

⁷³⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 5/152.

⁷³¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 5/152.

⁷³² Görüşleri etrafında bir mezhep teessüs etmemiş bulunan, Ebû Hanîfe ile çağdaş bir müçtehit. Hakkında daha fazla bilgi için bkz. Şükrü Özen, “İbn Şübrüme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

⁷³³ Hayatı hakkında bilgi edinmek için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Esam, Ebû Bekir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

açıkça göstermektedir.⁷³⁴ Ahmed b. Hanbel'in görüşüne ise Serahsî burada yer vermediği gibi, *Mebûr*'unda ismini hemen hemen hiç zikretmemiştir. Görebildiğimiz kadarıyla dört yerde⁷³⁵ kendisinden bahsetmiş ve onu ehl-i hadis içerisinde telakki etmiştir.⁷³⁶

Meseleye Hanefilerin dayandığı bir delil ile başlayan müellif, Rasulullah'ın (s.a.v.) Hz. Âişe (r.a.) ile nikahlandığı vakit Hz. Âişe'nin (r.a.) altı yaşında olduğu bilgisini vermektedir.⁷³⁷ Hz. Âişe'yi (r.a.) Rasulullah (s.a.v.) ile nikahlayan, babası Hz. Ebubekir'dir (r.a.).⁷³⁸ Nikah altı yaşında vaki olmakla birlikte, zifaf bülüğdan sonra⁷³⁹, dokuz yaşında gerçekleşmiştir.⁷⁴⁰ Bu meselede Hanefilerin istidlal ettiği tek delil, bu değildir. Talâk sûresi 4. âyette bulunan *واللاني لم يحضن* ifadesindeki delaletin yanı sıra çok sayıda sahabiden varid olan eserler, mezkûr hükmün delilleri arasındadır. Müellif, söz konusu eserler içerisinde İbn Mesud'un (r.a.) mesele hakkındaki yaklaşımını izhar eden şu rivayeti de zikretmiştir⁷⁴¹:

وزوجت امرأة ابن مسعود رضي الله عنه بنتا لها صغيرة ابنا للمسيب بن نخبه فأجاز ذلك عبد
الله رضي الله عنه⁷⁴²

Bir başka meselede aynı rivayetin Ebû Hanîfe hesabına referans gösterildiği müşahade edilmektedir. Bahse konu mesele, asabe⁷⁴³ kapsamına giren bir hısım bulunmadığı takdirde teyze, dayı, hala gibi zevi'l-erhâmdan⁷⁴⁴ olan akrabaların da -istihsanen- bülüğa ermemiş erkek ve kızı evlendirme velâyetlerinin olmasıdır. Serahsî, sahih kavle göre, evlendirilen kızın İbn Mesud'un (r.a.) öz kızı olmadığını belirterek İbn Mesud'un (r.a.), baba sıfatıyla, zikri geçen kızın velisi olamayacağını vurgulamıştır. Kızı nikahlayan kişinin, annesi olduğu ve İbn Mesud'un (r.a.) bu akde icazet/onay verdiği göz önünde tutulduğunda, annenin

⁷³⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebûr*, 1989, 4/213. Bu iki müçtehidin hangi veli/velilerin bu tarz bir nikahı kıyma salahiyetine sahip olduğuna dair aşağıda yer vereceğimiz değerlendirmeleri, onların bu görüşte olduğuna evleviyetle delildir.

⁷³⁵ Serahsî, *el-Mebûr*, 1989, 1/149, 192, 29/193, 30/274.

⁷³⁶ Bkz. Serahsî, *el-Mebûr*, 1989, 1/192, 30/274.

⁷³⁷ Serahsî, *el-Mebûr*, 1989, 4/212.

⁷³⁸ Serahsî, *el-Mebûr*, 1989, 4/224.

⁷³⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mebûr*, 1989, 3/149.

⁷⁴⁰ Serahsî, *el-Mebûr*, 1989, 4/212.

⁷⁴¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebûr*, 1989, 4/212.

⁷⁴² "İbn Mesud'un (r.a.) hanımı, bülüğa ermemiş kızını Müseyyeb b. Nahbe'nin (r.a.) oğluyla nikahlamış, Abdullah b. Mesud da (r.a.) bu nikaha onay [icazet] vermiştir." Serahsî, *el-Mebûr*, 1989, 4/212.

⁷⁴³ Asabe, ashâbü'l-ferâize payları verildikten sonra kalanı, ashâbü'l-ferâiz bulunmuyorsa mirasın tamamını alan mirasçılardır. Ashâbü'l-ferâizin paylarını almasından sonra geriye bir mal kalmadığı takdirde ise asabenin hak edeceği bir miras hissesinden söz edilememektedir. Krş. Abdüsselam Arı, *İslam Miras Hukuku* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023), 28.

⁷⁴⁴ Zevi'l-erhâm tabiri, ölen kişiyle aralarında akrabalık bağı bulunmakla beraber ashâbü'l-ferâiz ve asabe grubu mirasçılar arasında yer almayan kimseleri ifade etmektedir. Bkz. Arı, *İslam Miras Hukuku*, 28.

de bu noktada velâyete salâhiyetli olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁴⁵ Şârih, rivayetten hareketle buradaki velâyetin yakınlık/hısımlıktan kaynaklı şefkat duygusuna itibarla sabit olduğunu belirtmektedir. Tasvir edilen şefkat duygusu, baba tarafından akrabalarda bulunduğu gibi annenin akrabalarında da mevcuttur. Bundan sebep, her iki taraf için mesele dahilinde evlendirme hakkında söz edilmiştir. Fakat babanın [asabe olan] akrabaları, asabe olmaları hasebiyle işbu velâyette takdim edilmektedir.⁷⁴⁶

Serahsî, farklı bir paragrafta, bülüğa ermemiş erkek ve kızın, baba ile dede dışındaki veliler tarafından evlendirilmesindeki cevaz hükmüne delalet eden pek çok meşhur eser bulunmakta olup Ömer (r.a.), Ali (r.a.), Abdullah b. Mesud (r.a.), İbn Ömer (r.a.) ve Ebû Hureyre'den (r.a.) nakledildiğini haber vermektedir. Müellifin burada hangi rivayete atıfta bulunduğu çok açık değilse de zikrettiğimiz rivayetle sözü geçen hüküm arasında bir mutabakat olduğu hemen göze çarpmaktadır. Buna ilaveten zikredilen isimlerden İbn Ömer'den (r.a.) bahsin başlarında nakledilen bir rivayetin içeriği de ilgili hükme muvafık düşmektedir. Şârih meseleyi şu şekilde ele almaktadır: Bülüğa ermemiş kız ve erkeği evlendirme yetkisinin hangi velilerde bulunduğu, müçtehit imamların farklı görüş sarf ettikleri bir husustur. İmam Mâlik üç mezhep imamı içerisinde bu konuda en dar kapsamlı görüşün sahibidir. Ona göre kıyas, balığ ve balığa olmayanların evlendirilememesi iken baba hakkında menkul bulunan eserler sebebiyle terk edilmiştir. Baba dışındaki veliler için ise kıyas hükmü caridir. Şâfiî, dedeyi baba gibi değerlendirmiş, fakat bu ikisi dışındakilerin mesele dahilinde evlendirme salâhiyetlerini kabul etmemiştir.⁷⁴⁷ Bu çerçevede en geniş velâyet hakkını tanıyan Hanefiler ise baba ve dede haricindeki velilerin de buraya dahil edileceğini savunmaktadırlar. Serahsî, Nisâ sûresi 3. âyetteki şu ifadeyi Hanefilerin delili olarak dile getirmiştir:

وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى⁷⁴⁸

Müellif, Hz. Âişe'den (r.a.) nakledilen bir rivayetten hareketle âyette yetimlerin nikahından bahsedildiğini söylemektedir. Serahsî, ayrıca Rasulüllah'ın (s.a.v.), amcası

⁷⁴⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûr*, 1989, 4/223.

⁷⁴⁶ Krş. Serahsî, *el-Mebsûr*, 1989, 4/223.

⁷⁴⁷ İmam Mâlik, küçüklerin nikahlanması hususunda babanın velayeti olduğu noktasında net konuşmaktadır. Erkek çocukları hakkında vasiye de hak tanıdığını gösteren metinler bulunmaktadır. Kız çocuğu için de belirli şartlar dahilinde vasiye evlendirme yetkisi verildiği görölmektedir. İmam Şâfiî'nin kavli, Serahsî'nin aktardığı gibidir. Bkz. Şâfiî, *el-Üm*, 8/364; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 9/130; İbn Yûnus, *el-Câmi*, 9/56, 58; İbn Rüşd, *el-Muqaddimât*, 1/475.

⁷⁴⁸ “Eğer yetim kızlar hakkında adaleti yerine getiremeyeceğinizden korkarsanız [sizin için helal olan (diğer) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikah edin]”

Hamza'nın (r.a.) (v. 3/625) kızını Ömer b. Ebû Seleme (r.a.)⁷⁴⁹ (v. 83/702) ile evlendirdiğini ve bu esnada amcasının kızının henüz baliğa olmadığını aktarmaktadır.⁷⁵⁰ Her ne kadar bu hükme dair kendilerinden eser naklolanup yukarıda adlarını saydığımız sahabeler arasında ismi geçen İbn Mesud'tan (r.a.) bu konuyla alakalı farklı bir naklin varid olma ihtimali bulunsa da büyük olasılıkla ilk meselede dile getirilen rivayete işaret olunmaktadır.

3.2 Boşamaya İlişkin Rivayetler

3.2.1 Sünnet Üzere Boşama ile Alakalı Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler

Boşama hakkında çeşitli tasnifler yapılmış olup Serahsî'nin eserine dercettiği bir tasnife göre talak iki çeşittir: Sünnete uygun [sünnî] talak (boşama) – bid'at kabul edilen [bid'î] talak. Sünnet üzere boşama iki açıdan ele alınmaktadır: Sayı açısından – Zaman açısından. Sayı açısından sünnete uygun boşamayı gündeme getiren müellif, bunun da daha güzel (ahsen) ve güzel (hasen) olmak üzere iki yolu olduğundan bahsetmektedir. Boşamanın en güzeli, 'sünnete uygun vaktinde' bir defa boşayıp iddet bitene kadar başka boşama tasarrufunda bulunmamaktır. Bu husus, Ashâb-ı Kirâm'dan (r.a.) mervîdir. Her temizlikte bir defa olmak üzere toplamda üç kez boşamak da hasen olarak ifade edilen boşama yoludur. Hanefîler bu tarz bir boşamayı mübah olarak nitelemektedirler. İmam Mâlik ise yalnız bir defa boşamanın mübah olduğu görüşündedir.⁷⁵¹

Serahsî Hanefîlerin görüşünü destekler mahiyette merfu bir hadis zikretmiş ve [boşamanın gerçekleştiği] cima tahakkuk etmeyen temizlik döneminin tekerrür etmesi ile boşamadaki mübahlığın da tekerrür etmiş olacağını belirtmiştir. Bu hususla alakalı olarak şârihin ifadelerinden hareketle şöyle bir tasavvur geliştirilebilir: Boşama, nimete karşı nankörlük manasında olduğundan dinen istenmeyen bir iştir. Nimet olmanın manası, ancak eşlerin huy/tabiatları arasında uyum bulunması halinde tahakkuk eder. Bu uyumun bulunmaması durumunda ise nikahın devam ettirilmesi, anlaşmazlıkların uzayıp gitmesine sebep olur. Bu itibarla nikahın getirdiği yükümlülükten halas bulmak için huy/tabiatlar arası muvafakat sağlanamadığında boşama, mübah kılınmıştır.⁷⁵² Öte yandan huy/tabiatların

⁷⁴⁹ Hayatı hakkında bilgi almak için bkz. Salih Karacabey, "İbn Ebû Seleme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

⁷⁵⁰ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/213-214.

⁷⁵¹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/3-4; Mâlik, temizlik dönemlerinde de olsa ilk boşamanın iddeti bitmeden gerçekleşen ikinci ve üçüncü boşamaları bid'î boşama kabilinden saymaktadır. Kadı Abdülvehhab'ın *İşrâf*'inde bu bahis dahilinde muhakkikin koyduğu من أكثر kaydı hatalıdır. İlgili kaynaklar için bkz. Kâdî 'Abdülvehhâb, *el-İşrâf*, 2/740; İbn Rüşd, *el-Muḥaddimât*, 1/501.

⁷⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/3.

uyuşmaması, hakikatine vakıf olunamayan gizli bir durumdur. Şeriat, bu noktada söz konusu gizli duruma delalet eden açık bir sebebi -ki bu, zıfafa gerçekleşmediği temizlik dönemidir- bahsi geçen uyuşmazlıktan doğan gerçek bir ihtiyacın yerine ikame etmiştir. Zira temizlik dönemi, hem insanın doğası gereği hem de dini hükümler uyarınca kocanın karısına rağbet gösterdiği bir zaman dilimini ifade eder. Böyle bir zamanda karısından ayrılmayı tercih eden kişi, bunu ancak [gerçek] bir ihtiyaçtan ötürü yapar. Bu noktada şu prensip devreye girmektedir: Ne zaman ki açık sebep, gizli mananın yerine kaim olur/ikame edilir, hüküm de vücut ve adem bakımından ona eşlik eder. Zikredilen meselede açık sebep [cima vaki olmayan temizlik dönemi] tekrür etmiştir. Öyleyse boşamadaki mübahlık hükmü de tekrür etmiş olmalıdır. Bu misalde açık sebebin tekrürü, hükmen, yukarıda ifade edilen ihtiyacın yenilenmesi yerine kaim olmuştur.⁷⁵³ İşbu tespitini teyit etmek üzere müellif, İbn Mesud'un (r.a.) sünnet üzere boşamayı betimleyen şu tarifini aktarmıştır: “Bir adam hanımını sünnet üzere boşamak istediğinde, hanımı [hayızdan] temizlenmiş iken ve aralarında cinsel münasebetin gerçekleşmediği [bir dönemde] bir defa boşar. Şayet üç defa boşamak istiyorsa, temizlik döneminde gerçekleşen ilk boşamadan sonra hanımı hayız görüp bilahare bu hayızdan temizlendiğinde onu [bir defa daha] boşar, sonra hanımı tekrar hayız görüp temizlenene dek kadını bırakır [:üçüncü talakı vermez]. Daha sonra [bu üçüncü temizlik dönemi içerisinde] hanımını bir kez daha boşar. Böylelikle kadın, üç talakla kocasından ayrılmış olur ve iddetinden geriye bir hayız müddeti kalır.”⁷⁵⁴

Meselenin başındaki bilgiler hatırlanacak olursa, sünnet üzere boşamanın vakit cihetinden de incelemeye tabi tutulduğundan söz edilmişti. Serahsî, önceki konunun anlatımında da ifade edildiği üzere, sünnete uygun boşamanın vaktinin kadının temizlik dönemi ve aynı zamanda cimada bulunmadan önceki bir zaman olduğunu söylemektedir. Bu hususta İbn Ömer'in (r.a.) hanımını sünnete aykırı şekilde boşaması üzerine varid olmuş merfu bir hadise referans yapılmaktadır. Keza İbn Mesud (r.a.), İbn Abbas (r.a.) ve İbn Ömer'den (r.a.) Talâk sûresindeki *فطلقوهن لعدتهن* âyetinin tefsiri mahiyetinde şu ifadeler nakledilmiştir: “Koca hanımını temiz iken ve [bu dönemde] cinsel münasebette bulunmaksızın boşar.”⁷⁵⁵ Tefsirin İbn Ömer'den de (r.a.) menkul olduğu düşünüldüğünde bu tefsirin merfu rivayette anlatılan olaydan daha sonraki bir zamana ait olduğunu söylemekte

⁷⁵³ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûr*, 1989, 6/4.

⁷⁵⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûr*, 1989, 6/4.

⁷⁵⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûr*, 1989, 6/7.

herhalde bir sakınca yoktur. Serahsî, kişinin zifafa girmediği hanımını hayız döneminde boşamasında da bir beis olmadığını bildirmektedir.⁷⁵⁶

3.2.2 Boşamanın Kerih Görüldüğü Vakitlerle Alakalandırılan Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Serahsî, kocanın hanımını boşamasındaki mübahlığın bu hareketi sebebiyle pişman olmayacağından emin olması ile meşrut bulunduğu şeklinde bir argüman sunmuştur. Bu bağlamda Allah teâlânın şu sözünü zikretmektedir:

لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا (Talâk, 65/1)⁷⁵⁷

Müellif, cinsel birliktelik kurduğu hanımını hayız gördüğü periyotta boşayan kocanın temizlik dönemi geldiğinde bu yaptığından pişmanlık duymayacağına emin olamayacağını belirtmektedir. Aynı şekilde cima vaki olan temizlik döneminde boşaması halinde kocanın pişman olmayacağına kesin olarak kanaat getiremeyeceğini ifade etmektedir. Zira belki kadının hamile olduğu ortaya çıkacak ve kocanın çocuğa karşı hissedeceği şefkat duygusu ağır basıp karısının kötü huylarına tahammül gösterecektir. Şârih, İbn Mesud'un (r.a.) şu sözüyle bu gibi durumlara işaret ettiğini söylemektedir:

لعل شفقة الولد تندمه⁷⁵⁸

İşte bu manadan ötürü, zikri geçen iki vakit içerisindeki boşamalar, mekruh kabul edilmiştir.⁷⁵⁹

3.2.3 Tek Seferde Üç Defa Boşamanın Mekruh Olduğu Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Üç talakın tek seferde verilmesi, Hanefî âlimlerine göre bidattır. Şâfiî, üç talak hakkının bir anda yahut ayrı zamanlarda kullanılması arasında bir fark bulunmayıp hepsinin mübah olduğunu söylemektedir.⁷⁶⁰ Her iki tarafın istinad ettiği merfu rivayetleri serdeden Serahsî, Hanefîlerin görüşünü destekler mahiyette bir sahabe icmâ'ının bulunduğu söz

⁷⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/7-8.

⁷⁵⁷ "... Bilmezsin, olur ki Allah bunun arkasından bir iş peyda ediverir" Âyette boşama ve sonrasındaki iddet konu edilmektedir.

⁷⁵⁸ "Belki de çocuğuna duyacağı şefkat, onu [yaptığına] pişman edecektir." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/8.

⁷⁵⁹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/8.

⁷⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/4; Ayrıca bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10/118; Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'âlib*, 14/12.

etmektedir. Zira tek seferde üç kez boşamanın kerih oluşu, Ali (r.a.), Ömer (r.a.), İbn Mesud (r.a.), İbn Abbas (r.a.), İbn Ömer (r.a.), Ebû Hureyre (r.a.) ve İmran b. Husayn'dan (r.a.) muhtelif lafızlarla nakledilmiştir.⁷⁶¹ Hanefiyye, daha önce zikrettiğimiz, sünnet üzere boşamanın tarif edildiği İbn Mesud (r.a.) rivayetini bir asıl olarak kabul edip sözü geçen fiildeki bidatlık vasfının bu asıldan hareketle de ortaya konabileceğini savunmaktadır.⁷⁶²

3.2.4 Hamile Kadını Sünnet Üzere Boşamayla İlgili Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hamile kadının boşanmasında sünnete uygun hareket etmek isteyen kişinin ne şekilde davranacağına dair mezhep içerisinde muhtelif değerlendirmeler bulunmaktadır. Her ne kadar cima sonrasında bir defa boşamanın dinen yasaklanmamış olduğu ifade edilse de kocanın hamile karısını üç kere boşaması halinde bu davranışının sünnete muvafık düşüp düşmediği hususu, “muhtelefün fih”tir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, iki boşamanın arasını birer ay ile ayırması suretinde bunu gerçekleştirebileceğini söylemektedir.⁷⁶³ Anlaşılan bunu sünnete aykırı da görmemektedirler. İmam Muhammed ve ona katılan Züfer ise sünnete uygun olarak, hamile kadının yalnız bir defa boşanabileceği kanaatindedir. İmam Muhammed *el-Kitâb*'ında [*:Kitâbü'l-Asl*] işbu hükmün İbn Mesud (r.a.), Câbir (r.a.) ve Hasan-ı Basrî (rh.a.) (v. 110/728) tarafından naklolunmak suretiyle kendilerine ulaştığını belirtmektedir.⁷⁶⁴ Serahsî, bu görüşü savunanlar hesabına delilin izahı sadedinde, sahabi kavlinin -söz konusu sahabi fakih ise- kıyasa önceleneceğini belirtmektedir. Kendisi ise Şeyhayn'ın görüşünü tercih etmektedir.⁷⁶⁵

3.2.5 Boşamanın Yapılacağı Zamanla İlgili Kıraat Rivayeti

Boşanan kadının iddetini hayız periyotları ile mi temizlik zamanları ile mi bekleyeceği, sahabe asrından beri ihtilaf edilen bir husustur.⁷⁶⁶ İhtilafın temelinin, meselenin konu edildiği Bakara sûresi 228. âyette geçen قُرْوۡۤه kelimesinin müşterek/eş sesli bir kelime olmasına dayandığı anlaşılmaktadır.⁷⁶⁷ Zira bu kelime, lügatte kadınların hem hayız hem temizlik dönemleri için kullanılabilmektedir.⁷⁶⁸ Sahabe arasındaki ihtilaf, Hanefî ve Şâfiîler

⁷⁶¹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/4-6.

⁷⁶² Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/4.

⁷⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/10.

⁷⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/10; Ayrıca bkz. Şeybânî, *el-Asl*, 4/392.

⁷⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/10.

⁷⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/13.

⁷⁶⁷ Allah teâlânın hüküm ifade eden bir âyette doğrudan temizlik yahut hayız dönemlerine delalet eden bir kelime değil de müşterek bir kelime iradı ile vahyini inzal eylemesi, herhalde yalnız bu meselede değil, genel manada ümmetin ihtilafının murad-ı ilâhi olduğunun bir göstergesi kabul edilmelidir.

⁷⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/13.

arasında da caridir. Hanefîler, boşanan kadının bekleyeceği iddetin hayız periyotları ile takdir edileceği kanaatindedir. Şâfiîler ise söz konusu iddetin temizlik dönemleri üzerinden hesap edileceğini savunmaktadır. Serahsî, tarafların muhtelif delillerini vererek bunları mukayese etmektedir.⁷⁶⁹

İmam Şâfiî'nin kendisine delil ittihaz ettiği nasslardan birisi Talâk sûresinin ilk âyeti olup hususen şu kısım ile istidlal etmektedir: فطلقهن لعدتهن

Şâfiî, bu ifadenin manasını “iddetleri içerisinde boşayın” şeklinde takdir etmektedir. Mübah olan boşama, temizlik süresi içerisinde olduğuna göre iddet süresi de temizlik dönemlerine tekabül edecektir.⁷⁷⁰ Serahsî, burada Hanefîlerin görüşünü destekleyecek şekilde, aynı neticeyi veren iki tevcih modelini öne çıkarmaktadır. İlki, lâm harfinin muhtemel anlamlarından birini gözeterek “iddetleri öncesinde boşayın” manasını vermektir. Nitekim mesela توضأت للصلاة cümlesinde bu manada bir kullanım vardır. İkinci yol, İbn Mesud (r.a.) kıraatinin dikkate alınmasıdır. Zira o, burayı لقبل عدتهن şeklinde okumuştur. Kıraatte varid olan قبل kelimesinin (zamanın) evveli/başı manasında olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁷¹ Buna göre işbu kıraatten “iddetlerinin başında boşayın” manası hasıl olacaktır. Şârih sarahaten ifade etmese de bu ikinci vecihte lâm harfinin ilk vecihteğinin aksine doğrudan zarfıyyet manasında kullanıldığı ortadadır. Kıraat rivayetinin esas alınması halinde âyetteki iddet, iddet-i îkâ‘ [:talakın verildiği iddet] olarak anlaşılabacaktır. Hanefîler, iddet-i îkâ‘ın temizlik dönemi olduğunu, iddet-i i’tidâdın [:talak sonrası kadının beklediği iddet] ise hayız periyotlarına tekabül ettiği görüşündedir.⁷⁷² Bu itibarla ilk tevcihteki tefsir esas alındığı takdirde âyetteki iddetin, iddet-i i’tidâd manasına alındığını söylemek gerekir. Zira boşama, bu manadaki iddetten önce; temizlik döneminde gerçekleşmektedir.

⁷⁶⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 6/13-15; Şâfiîlerin kavli için ayrıca bkz. Şâfi’î, *el-Üm*, 6/529; Cüveynî, *Nihâyetü’l-maṭlab*, 15/144.

⁷⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 6/14; Ayrıca bkz. Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/119; Ebü’l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi’l-Hayr el-İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi’l-İmâm eş-Şâfi’î*, thk. Kâsım Muḥammed en-Nûrî (Beyrut: Dâru’l-Minhâc, 2000), 11/16.

⁷⁷¹ Bu kelimenin “evvel” manasında kullanıldığı bilinmektedir. Söz gelimi كان ذلك في قبل الشتاء cümlesinde bu manada kullanılmaktadır. Anlaşılan o ki zamana izafede bu mana tereccüh etmektedir. Bkz. Muslihuddin Mustafa Ahterî, *Aḥterî-i kebîr* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1302), “kubûl”, 786.

⁷⁷² Bkz. Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 6/14-15.

3.2.6 Bir Defada Üç Talakla Boşamanın Külliyyen Geçerli Olduğu Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Mebûsû'ta ender rastlanılan bir fikhî ihtilaf, sünnete uygun boşamanın geçerli olup olmadığı meselesinde zikredilmiştir. İhtilafın bir tarafında Şîa bulunmaktadır. Diğer tarafında kimin olduğu çok net ifade edilmemiş; görüş sahibinin içtihadı عندنا denilerek aktarılmıştır.⁷⁷³ Bu tabir, en azından Hanefî mezhebine yapılmış bir isnada işaret etmekte ise de sünnî fıkıh mezheplerinin tamamına da irca olunmaya muhtemeldir. Müellif, söz konusu ihtilafı iki fasıl halinde ele almıştır. İlki, hayız döneminde yahut cima vaki olan temizlik zamanındaki boşamaların geçerli sayılıp sayılmamasına ilişkindir. Şîa'nın bunu geçersiz saymasına karşın cumhur-ı fukahânın geçerli kabul ettiği söylenmiştir. Fukahânın cumhuru ile neyin kastedildiği çok açık değildir. İkinci fasıl, tek seferde üç talak verilmesi halinde bu talakların geçerliliğine dairdir. Serahsî'nin 'bizim görüşümüz' dediği kavle göre bu boşamaların tamamı geçerlidir. Şîa, bu meselede ikiye ayrılmıştır. Zeydiyye, yalnız bir talakın vaki olacağını savunmakta iken İmâmiyye hiçbirinin geçerli olmadığını ileri sürmüştür. Bu sözlerinin kaynağı olarak da Hz. Ali'yi (r.a.) göstermişlerdir. Serahsî, bunun Hz. Ali'ye (r.a.) atılmış bir iftira olduğunu vurgulamıştır. Kocanın bir seferde üç talakla boşamasının, külliyyen geçerli olduğu şeklindeki görüşün Hz. Ali'nin (r.a.) sahih kavlini yansıttığı tespitini yapmıştır. Bu kavi, Abdullah b. Mesud'tan da (r.a.) menkuldür.⁷⁷⁴

Şârih 'bizim görüşümüz' diye tabir ettiği kavi için iki delil zikretmektedir. Birincisi, bir fiil hakkında vaki olan nehyin/yasaklamanın, o işin gerçekleşmeyi kabil olduğunun bir göstergesi sayılması gerektiğidir. Zira gerçekleşmeyen bir şeyin nehyedilmesi, aslında nehyin bulunmadığı manasına gelmektedir. Öyle ki nehyin gereği, yasaklanan fiile bir son verilmesidir. Bu ise yasağın/nehyin muhatabının bu işi yapıp yapmama hususunda muhayyer bırakılması takdirinde anlam kazanır. Ta ki o işi yapmaya bir son vererek sevabı kazansın yahut o kötülüğü işleyerek uhrevî cezayı hak etsin. Halbuki tahakkuk ettiği/gerçekleştiği kabul edilmeyen bir işte kişinin muhayyer bırakıldığını tasavvur etmek mümkün değildir. Bu hususta ikinci delil, meseledeki nehyin, li ğayrihi [:zâtının dışındaki bir manadan ötürü] vaki oluşuna taalluk etmektedir. Şöyle bir prensip zikredilmektedir: Nehiy li ğayrihi olduğunda, yasaklanan işin dinen yok hükmünde olduğu söylenemediği gibi geçerliliği/nefazı da reddedilemez. Mesela gasp edilen arazide namaz kılma ve cuma ezanı esnasında satış yapma konularında varid olan yasaklamalar bu kabildendir. Burada da iddet süresinin uzatılması

⁷⁷³ Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 6/57.

⁷⁷⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 6/57.

yahut pişmanlık halinde telafi yolunun kapanması gibi harici sebeplerden kaynaklanan bir nehiy söz konusudur. O halde bahsi geçen talakın geçersiz olduğu ileri sürülemez.⁷⁷⁵

3.2.7 Talak Hakkının Azami Sayısının Belirlenmesinde Kadının Hürriyet Durumuna Bakılacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

İddetin belirlenmesinde kadının durumuna bakılacağı noktasında ittifak vardır. Bundan dolayıdır ki kadının iddeti, hamilelik, bülüğ, hürriyet gibi kriterlere göre değişkenlik göstermektedir. Boşama sayısında eşlerden hangisinin evsafının dikkate alınacağı ise Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında ihtilafa konu olmuştur. Hanefiler, iddette olduğu gibi talak sayısında da kadının durumuna itibarla hükmün taayyün edeceğini söylemektedirler. İmam Şâfiî kocanın evsafına nazar kılınacağı, dolayısıyla onun hür-köle oluşuna göre boşama hakkı sayısının belli olacağı kanaatindedir. Hanefiyye'nin kavli, aynı zamanda Ali (r.a.) ve İbn Mesud'un (r.a.) görüşüdür. Ömer (r.a.) ve Zeyd'in (r.a.) görüşü ise Şâfiî'ye kaynaklık etmiştir. Serahsî, üçüncü bir görüş daha zikretmiştir. Bu görüş, İbn Ömer'e (r.a.) aittir O, karı-kocadan herhangi birisinin köle olma durumunu nazar-ı itibara almıştır. Görüşten teferru eden netice şudur ki; kocanın üç talak hakkına sahip olması, ancak karı-kocanın her ikisinin hür olması halinde mümkün olur. Müellif, bu görüşü sahiplenilen bir müçtehidin bulunup bulunmadığından söz etmemiştir.⁷⁷⁶

3.2.8 Muhalaanın Bir Bain Talak Sayıldığına Dair Merfu ve Mevkuf Hadis/Sahabi Kavli

Hul'/Muhala, nikah bağının belirli lafızlarla, [umûmen] bir bedel mukabilinde izale edilmesidir.⁷⁷⁷ Muhalaanın mahiyeti etrafında farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Hanefî mezhebi, bunu bain bir talak olarak kabul etmektedir. Hanefiler, Ömer (r.a.), Ali (r.a.) ve İbn Mesud'tan (r.a.) hem merfu hem mevkuf olarak rivayet edilmiş bulunan şu hadise istinad etmektedir⁷⁷⁸:

الخلع تطليقة بائنة⁷⁷⁹

⁷⁷⁵ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/57-58.

⁷⁷⁶ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/39; Şâfiî mezhebinin kavli için ayrıca bkz. Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 14/335-336; İmrânî, *el-Beyân*, 10/74.

⁷⁷⁷ Krş. Sîgnâkî, *en-Nihâye*, 9/1; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/210; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2/268.

⁷⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/171.

⁷⁷⁹ "Muhala, bir bain talaktır." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/171.

Serahsî, bir rivayete göre İbn Abbas'ın (r.a.) muhalaayı fesih addettiğini belirtmektedir. Bununla birlikte bahsi geçen görüşünden rücu ederek sahabe'nin çoğunluğuna ait olan kavli tercih ettiği şeklinde bir nakilden de söz etmektedir. Serahsî'nin açıklamalarına bakılırsa; İmam Şâfiî, İbn Abbas'a (r.a.) isnad edilen fesih görüşünü almış olup görüşünü temellendirmek adına Bakara sûresinin 229 ve 230. âyetlerini öne çıkarmaktadır. Yine Serahsî'nin İmam Şâfiî'ye isnaden yaptığı değerlendirmeye göre, muhalaanın talak kabul edilmesi suretinde bu iki âyette toplamda dört defa talak verilmesinden söz ediliyor olacaktır. Halbuki talakın azamisi üçtür. Şârih buna cevaben, âyette geçen üçüncü talakın bedelli ve bedelsiz olarak tafsil edildiğini söylemekte; böylelikle âyetteki anlatımdan dört değil üç talak hasıl olacağını vurgulamaktadır.⁷⁸⁰ Serahsî, İmam Şâfiî'ye mezkûr görüşü nispet ederek cevaplandırırsa da Şâfiî kaynaklarına göz atıldığında mezhep içerisinde muteber görüşün fesih değil, talak görüşü olduğu görülecektir. Yanı sıra muhalaanın fesih sayılacağı şeklindeki kavil, bazı kaynaklarda İmam Şâfiî'nin kavli-i kadîmi olarak tavsif edilmektedir.⁷⁸¹ Netice olarak Serahsî'nin bu meselede Şâfiî'ye hatalı bir görüş isnadında bulunduğu söylenebilir.

3.2.9 Büluğa Erene Kadar Çocuğun Boşamasının Geçerli Olmayacağına Delil Olarak Getirilen Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Çocuğun boşaması, büluğa erene kadar talak hükmünü almamaktadır. İşbu hükmün delili şu rivayettir⁷⁸²:

كل طلاق جائز إلا طلاق الصبي والمعتوه⁷⁸³

Bu hadis, Ali (r.a.), İbn Mesud (r.a.) ve İbn Ömer'den (r.a.) mervidir. Serahsî, bu rivayetin merfu olarak da nakledildiği bilgisini vermekte, fakat sahabe ravisinin kim olduğunu belirtmemektedir.⁷⁸⁴ Şu da bir not olarak ifade edilmelidir ki müellif, meselenin aslına ilişkin olarak ne mezhep içi ne mezhepler arası bir ihtilaftan dem vurmıştır. Fakat büluğ çağıının ihtilam ve hayız gibi alametlerle tespit edilemediği durumda bir ihtilafın cereyan ettiği göze çarpmaktadır. Zira söz konusu arızî halin vuku'unda yaş hesabıyla büluğun takdir edilmesi yoluna gidilmekte ve bu noktada müçtehitlerin farklı rakamlar telaffuz ettikleri görülmektedir. Ebû Hanîfe'den gelen nakillerin farklı rivayetler olarak ele alınması gerektiği sonucuna ulaşan

⁷⁸⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/171-172; Müellif, söz konusu âyetleri, *Usûl*'ünde elfâz bahisleri bağlamında daha detaylı şekilde tahlil etmektedir. Bkz. Serahsî, *Uşûl*, 1/130, 131.

⁷⁸¹ Bkz. Râfi'î, *el-Azîz*, 8/394; Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Haţîb eş-Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 4/439.

⁷⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/53.

⁷⁸³ "Çocuk ve ma'tuh kimsenin boşaması dışındaki her boşama geçerlidir." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/53.

⁷⁸⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/53.

Serahsî, kızlar hakkında 17 yaş şeklinde tek rivayet zikretse de erkeklerde 18 ve 19 yaş olmak üzere iki rivayetin varlığından söz etmektedir. İmameyn ile İmam Şâfiî ise hem erkek hem kız için tek yaş kriterinden bahsederek 15 yaşı bu meselede ölçü kabul etmişlerdir. Onlar bu görüşlerine İbn Ömer'den (r.a.) gelen bir rivayeti mesnet ittihaz etmişlerdir. Anlaşıldığı kadarıyla Ebû Hanîfe, bu meselenin hükmüne dair kesin bir delil bulunmadığı gerekçesiyle, muhtelif nassların işaretinden yola çıkarak yukarıda zikrettiğimiz yaş kriterlerini takdir etmiştir.⁷⁸⁵

3.2.10 Aralarında Zifaf Gerçekleşmeyen Karısına Peş Peşe Üç Kere “Sen Boşsun” Diyen Adamın Bu Sözüyle Yalnız Bir Talakın Gerçekleşeceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Kişinin zifafıta bulunmadığı karısını boşaması halinde, konu hakkında nâzil olan âyetin⁷⁸⁶ açık delaletiyle, karısı iddet beklemekten doğrudan boş olur. Halvet-i sahiha da bu hüküm dahilinde zifaf gibi kabul edilmiştir.⁷⁸⁷ Karı-koca arasında zifaf vaki olmaması halinde, kullanılması muhtemel boşama lafızlarının hangi sayıda talakla neticeleneceği hakkında çeşitli yorumlar yapılmıştır. Söz gelimi kocanın anlatılan evsftaki karısına أنت طالق ثلاثا demesi halinde Hanefiler üç talak vaki olacağını söylerken Hasan-ı Basrî (rh.a.) yalnız bir talakın vaki olacağını; zira ثلاثا lafzının telaffuzundan önce zaten bu kişinin karısının أنت طالق ifadesiyle iddetsiz olarak boşanmış olacağını öne sürmektedir. Hanefî âlimlerinin mezkûr görüşe varmasının gerekçesi ise talakın bir sayıya bitişik olarak verilmesi halinde boşamanın bu sayı üzerinden vuku bulmasının gerekliliğidir. Hatta bu itibarla söz konusu cümleyi kurarak karısını boşayan kişi, ثلاثا lafzını söylemeden karısı vefat etse ve bu lafzı telaffuzu, onun vefatından sonraki ana tesadüf etse Hanefiler talakın hiç vaki olmayacağını savunmaktadırlar. Zira bu ifadenin tamamı tek bir kelime hükmündedir. Bunun sebebi, üç talakla boşamanın bundan daha kısa bir lafızla gerçekleştirilememesidir.⁷⁸⁸ Fakat bu mana, mesela kişinin üç defa peş peşe أنت طالق [:Sen boşsun] demesi halinde tahakkuk etmez. Çünkü kocanın ilk أنت طالق lafzıyla cima kurmamış olduğu karısı ile aradaki nikah bağı sona ermiş, sonraki iki أنت طالق lafzı, kocanın nikahında olmayan yabancı bir kadına söylenmiştir. Aktardığımız bu görüş, Hanefilerin kabulü olup aslen Ali (r.a.), İbn Mesud (r.a.), Zeyd (r.a.)

⁷⁸⁵ Krş. Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 6/53-54; İmam Şâfiî'nin kavli ve bu kavlin istinad ettiği mezkûr rivayet için ayrıca bkz. Şâfiî, *el-Üm*, 2/151; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/130.

⁷⁸⁶ Bkz. Ahzâb, 33/49.

⁷⁸⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 6/16.

⁷⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 6/88-89.

ve İbrahim en-Nehaî'ye aittir. İbn Ebû Leylâ, bu ifadenin tamamının aynı mecliste telaffuz edilmesi halinde üç talakın vaki olacağını söylemiş ve bu mezhebini, meclisin bağımsız kelimeleri bir araya getirip tek kelime hüviyetine sokacağı şeklindeki prensibe dayandırmıştır. Şârih, bu değerlendirmenin şu açıdan isabetsiz olduğunu belirtmektedir: Meselede ele alınan cümlelerin her birinin başlı başına boşamayı gerçekleştirebildiği görülmektedir. Fakat bu durum, ancak boşamaya elverişli bir mahallin [:kişinin nikahındaki kadın] mevcudiyeti halinde mümkündür. Halbuki meselede kadın, ilk cümle neticesinde mahal olmaktan çıkmıştır.⁷⁸⁹ Müellifin bu ifadelerinden anlaşılmaktadır ki; meclisin lafızları cemetme özelliği, sarf edilen lafızların hüküm doğurmasına imkân tanıyan bir mahallin varlığına bağlıdır.

3.2.11 Kocanın Karısını Kendini Boşama Hususunda Muhayyer Bıraktığı Durumda Meclis Devam Ettiği Sürece Kadının Kendini Boşayabileceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Kocanın hanımını kendisini boşama hususunda muhayyer bırakması halinde meclis devam ettiği müddetçe hanımı kendini boşayabilmektedir. Şayet kadın meclisten kalkıp giderse muhayyerliği sona ermektedir. Bu hüküm, Ömer (r.a.), Osman (r.a.), Ali (r.a.), İbn Mesud (r.a.), İbn Ömer (r.a.), Câbir (r.a.), Âişe (r.a.) ve Zeyd'ten (r.a.) nakledilen eserlerde mündemiştir. Serahsî, bu eserlere istinaden terk edilen iki kıyastan söz etmektedir. İlki kocanın karısını bu şekilde muhayyer bırakıp kadının da kendini seçmek suretiyle boşaması halinde -koca karısını bu niyetle muhayyer bırakmış olsa dahi- talakın vaki olmamasıdır. Zira tefvîz-i talak [:kocanın boşama hakkını karısına vermesi], bizzat koca için mümkün olan boşama şekilleri ile kayıtlıdır. Koca, seçme/ihtiyar etme lafzını kullanarak “seni kendime tercih ettim/seçtim” yahut “kendimi sana tercih ettim” cümleleriyle karısını boşayamamaktadır. Öyleyse bu lafızla boşama hakkını karısına da verememesi gerekmektedir. Meseledeki ikinci kıyas, kadına tanınan muhayyerliğin, meclisten kalkmasıyla hükmünü yitirmemesidir. Zira koca, muhayyerliğe ilişkin bir kayıt zikretmemiştir. Daimî olması muhtemel mutlak ifadenin de daimî olduğuna hükmedilmelidir.⁷⁹⁰ İfade edildiği üzere, mezkûr sahabeden varid olan eserlere istinaden işbu kıyaslar bırakılıp istihsana gidilmiştir. Şu halde istihsanın nev'i, istihsan bi'l-eser olmaktadır.

⁷⁸⁹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/89.

⁷⁹⁰ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/210-211.

3.2.12 Kocanın Karısını Kendini Boşama Hususunda Muhayyer Bıraktığı Durumda Kadın Kocasını Seçerse Talakın Vaki Olmayacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Kocanın kendisini boşama konusunda muhayyer bıraktığı hanımı şayet kocasını seçerse Hanefîlerin görüşüne göre talak vaki olmamaktadır. Onların bu görüşü, Ömer (r.a.) ve Abdullah b. Mesud'tan (r.a.) nakledilmektedir. Ali (r.a.) ise bu takdirde bir ric'î talakın tahakkuk etmiş olacağı kanaatindedir. Serahsî, Hz. Ali'nin (r.a.), kadının kocasını tercih ederken kullandığı lafzın bizzat kendisini boşama lafzı olarak takdir etmiş olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Talakın vaki olmadığı şeklindeki mezhep görüşünün delili, Hz. Âişe'den (r.a.) rivayet edilen şu hadistir⁷⁹¹:

خيرنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فاخترناه ولم يكن ذلك طلاقا⁷⁹²

Bu rivayeti, İmam Muhammed de *Kitâbü'l-Asl*'inde aynı hükmün delili olarak zikretmektedir. Keza bu halde talak vaki olmama görüşünün Ömer (r.a.) ve İbn Mesud'tan (r.a.) menkul bulunduğunu bildirmektedir. Bu nakle ilişkin en göze çarpan farklılık, Ebû Hanîfe'den yaptığı bir rivayet dahilinde vaki olmuştur. Orada işbu görüş, Aişe (r.a.), Ömer (r.a.) ve İbn Ömer'e (r.a.) isnad edilmiş olup İbn Mesud'tan (r.a.) bahis geçmemiştir.⁷⁹³ Şayet bu farklılık, nüshalardaki bir hatadan neşet etmiyorsa mezkûr görüşün kendisine dayandığı isimler noktasında mezhep imamlarından varid olan iki farklı naklin mevcudiyetinden bahsedilecektir. Öte yandan Serahsî, bu meselede Zeyd'e (r.a.) nispet edilen herhangi bir kavlin varlığından söz etmemişken İmam Muhammed Hanefîlerin kavline muvafık bir görüş isnadında bulunmaktadır.⁷⁹⁴ Tahâvî, görebildiğimiz kadarıyla *Muhtasar*'ında kendisine muhayyerlik tanınan kadının kocasını seçmesinin neticesi olan fikhî hükme temas etmemiştir. Cessâs esere yazdığı şerhe bu meseleyi dercetmiş olup ne *Kitâbü'l-Asl*'de ne de *Mebûsû'ta* görüşüne yer verilen İbn Abbas'ın (r.a.) kavlini beyan ederek onun Hanefîlerin kavline sahip olduğunu söylemiştir. Yanı sıra Zeyd'in (r.a.) kavlini dile getiren Cessâs, Şeybânî'den farklı olarak bu meselede kendisine Hz. Ali'nin (r.a.) kavli olan ric'î talak görüşünü nispet etmiştir.⁷⁹⁵

⁷⁹¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsû't*, 1989, 6/212.

⁷⁹² "Rasulüllah (s.a.v.) bizi muhayyer bıraktı, biz de onu tercih ettik ve bu bir talak değildi." Serahsî, *el-Mebûsû't*, 1989, 6/212.

⁷⁹³ Bkz. Şeybânî, *el-Asl*, 4/588.

⁷⁹⁴ Bkz. Şeybânî, *el-Asl*, 4/588.

⁷⁹⁵ Bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/69-70.

Kudûri'nin *Muhtasar*'ında bu mesele geçmemektedir. *Tecrîd*'inde ise zımnen bahsedilmiş olup kelâmının zahiri, Hanefî mezhebinin aktardığımız kavli ile uyum içerisinde. ⁷⁹⁶ *Bedâi*'de Âişe (r.a.) rivayeti ve bu rivayet doğrultusunda kanaat bildiren sahabe hakkında kelâm varid olmuştur. Hz. Ali'ye (r.a.) ric'î talak görüşü izafe edilmişken talak vaki olmadığı şeklindeki görüş sahiplerinin şu sahabiler olduğu söylenmiştir: Ömer (r.a.), Abdullah b. Mesud (r.a.), Ebu'd-Derdâ (r.a.) ve Zeyd (r.a.). ⁷⁹⁷ Bu listede diğer kitaplarda adı anılmayan Ebu'd-Derdâ'nın (r.a.) zikredilmiş olması, ilk göze çarpan husustur. Zeyd'in (r.a.) kavli noktasında ise Kâsânî'nin Cessâs'a muvafakat ettiği fark edilmektedir.

3.2.13 Kocanın Karısını Kendini Boşama Hususunda Muhayyer Bıraktığı Durumda Kadın Kendisini Seçerse Bir Ric'î Talakın Vaki Olacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Talak hususunda kocası tarafından muhayyer bırakılan kadın, kendini seçmesi halinde yukarıda temas edildiği üzere boşanmış olmaktadır. Fakat bu boşamanın mahiyet ve adedi hususunda çeşitli görüşlerin varid olduğu görülmektedir. Önceki meselenin aksine bu meselede Hz. Ali'nin (r.a.) kavlini tercih eden Hanefiler, işbu talakın bir bain talak olduğunu söylemektedir. Hz. Ömer (r.a.) ve İbn Mesud (r.a.) kadının kendisini ihtiyar etmesinin bir ric'î talak manasına geldiğini savunurken Zeyd (r.a.), böylesi bir durumda üç talakın vaki olduğuna hükmetmiştir. Serahsî, onun muhtemelen seçim/ihtiyar neticesinde doğabilecek azami duruma itibarla bu şekilde görüş bildirdiği çıkarımını yapmıştır. Buna karşılık Ömer (r.a.) ve İbn Mesud (r.a.), kadının seçme ifadesini, talakın asgarisi olan bir ric'î talaka hamletmişlerdir. Hanefiyye'nin kabul ettiği bain talak görüşü ise kadının 'kendini tercih etmesi'nin ancak kocanın onun üzerinde var olup nikahtan doğan tasarruflarının sona ermesiyle anlamını kazanacağı ve bunun da bir bain talak ile mümkün olduğu şeklinde açıklanmıştır. Şârih, kocanın üç talaka niyet etmesi takdirinde dahi yalnız bir talakın gerçekleşeceğini vurgulamıştır. Bunun açıklaması şöylece yapılmıştır: Kocanın karısını muhayyer bırakırken kullandığı اختاري lafzı, fiilin yapılmasına ilişkin bir emirdir. Emir ise adede ihtimalli değildir. ⁷⁹⁸

Kocanın karısını kendini boşama konusunda muhayyer bırakması meselesine *el-Asl*'ında değinen Şeybânî, bu mesele dahilinde kocanın sözünün kabul edileceğini

⁷⁹⁶ Krş. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10/4881, 4882.

⁷⁹⁷ Bkz. Kâsânî, *Bedâi' u's-şanâ'i*, 3/119.

⁷⁹⁸ Krş. Serahsî, *el-Mebsûr*, 1989, 6/212; Serahsî metnin sonunda zikredilen fıkıh usûlü kaidesine *Usûl*'ünde de yer vermiştir. Bkz. Serahsî, *Uşûl*, 1/23.

söylemektedir. Hatta koca muhayyerlik ifade eden lafzı kullandıktan sonra bu sözüyle boşamayı kastetmediğini yeminiyle teyit ettiği vakit karısı kendisini seçse dahi boşama gerçekleşmemektedir. Halbuki yukarıda ifade edildiği üzere Hanefîlerin görüşü, normal şartlar altında kadının bu sözüyle bain bir talakın vaki olmasıdır. İmam Muhammed de bu görüşü net olarak ifade etmiştir. Kocanın karısını kendini boşama noktasında muhayyer bırakıp karısının kendisini seçmesi halinde serdedilen görüşlerin sahabe neslindeki sahipleri olarak Serahsî kimleri dillendirdiyse İmam Muhammed de o zevâtın isimlerini zikretmektedir.⁷⁹⁹ Anlaşıldığı kadarıyla, kocanın boşamayı kastetmediğine dair iradesini açık surette ortaya koyması, Hanefîlerin bilinen görüşü için bir kayıt mesabesinde değerlendirilmektedir. Lakin Tahâvî'nin bu mesele dahilindeki açıklamaları, bu yaklaşımın da mezhep içerisinde mutlak olmadığına dair bir intiba uyandırmaktadır.

Tahâvî, *Muhtasar*'ında, boşama konuşmalarının olduğu bir mecliste kocanın اختاري (kendimi seçtim) ifadesini (seçimde bulun) sözüne karşılık olarak kadının قد اخترت نفسي (ben kendimi seçiyorum) gibi muzari siga tercih etmesi halinde de talakın tahakkuk edeceğini, bir başka paragrafta ifade etmiştir.⁸⁰¹ Bununla bain talakı kastediyor olmalıdır. Eserin şârihi durumundaki Cessâs da hem mazi hem muzari siga üzerinden yaptığı anlatımlarda Tahâvî ile paralel bir çizgi izlemiştir.⁸⁰² Boşama konuşmaları olarak ifade ettiğimiz hususu somutlaştırmak adına kocanın اختاري sözünden önce kadının طلقني (beni boş) demesini misalen zikretmiştir.⁸⁰³ İmam Muhammed'in bu meselede kocanın sözünün kabul edilmesi için ekstra bir şarttan bahsetmemesine mukabil Tahâvî ve Cessâs'ın böyle bir kayıt getirmesi, dikkat çekicidir. Tahâvî'nin dile getirmeyip Cessâs'ın söz ettiği hususlardan biri, anlatılan surette muhayyer bırakılan kadının kendisini seçmesi halinde gündeme gelen kavillerin hangi sahabilere ait olduğudur. İmam Muhammed ve Serahsî'nin ric'î talak görüşünü isnad ettiği Ömer (r.a.) ve İbn Mesud'a (r.a.) ek olarak Cessâs, İbn Abbas'ın da (r.a.) bu kanaatte olduğunu aktarmaktadır.⁸⁰⁴

⁷⁹⁹ Krş. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/588.

⁸⁰⁰ Tahâvî, *Muhtasar*, 195.

⁸⁰¹ Tahâvî, *Muhtasar*, 197.

⁸⁰² Krş. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/69, 74.

⁸⁰³ Bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/56.

⁸⁰⁴ Bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/69.

Kudûrî hem *Muhtasar*'ında hem *Tecrîd*'inde meseleyi kocanın اختاري sözüyle talakı kastettiği surete göre kurgulamıştır. Bu takdirde Hanefilere nispet ettiği kavil, sair eserlerde olduğu gibi bain talak görüşüdür.⁸⁰⁵ Lakin özellikle *Tecrîd*'inde verdiği bilgi, dikkati caliptir: İmam Şâfiî, kadının اخترت نفسي (قد) sözüyle talakın vaki olabilmesi için kocanın yanı sıra karının da talaka niyet etmesini şart koşmaktadır. Buna mukabil Hanefiyye, kocanın niyetini/kastını yeterli görmektedir.⁸⁰⁶ Kâsânî mesele hakkında detaylı bir anlatım yapmakla birlikte⁸⁰⁷ ric'î talak görüşünün kimlere ait olduğu doğrudan belirtmemiştir. Görüşünü tasrih ettiği sahabiler, Ali (r.a.) ve Zeyd'tir (r.a.). Zeyd'in (r.a.) görüşü *Mebûsû*'takine muvafık düşmekte iken Hz. Ali'ye (r.a.) isnad edilen bain talak görüşü, kendisinden menkul bulunan iki kavilden biri olarak tavsif edilmiştir.⁸⁰⁸ Ric'î talak görüşünün kimlere ait olduğu açıkça söylenmese de muhayyer bırakılan kadının kendisini seçmesinin icmâ ile talak demek olduğu belirtilmiş ve bu icmâyı oluşturan kavil sahiplerinin bir kısmının isimleri de zikredilmiştir. Zikredilen isimler şunlardır: Ömer (r.a.), Osman (r.a.), Ali (r.a.), İbn Mesud (r.a.), İbn Ömer (r.a.), Câbir (r.a.), Âişe (r.a.).⁸⁰⁹ Dikkat edilirse bu listenin iki önceki bahiste, boşama konusunda kendisine muhayyerlik tanınan kadının meclis devam ettiği sürece bu muhayyerliğinin devam edeceği görüşüne sahip olan sahabilerle uyum içinde olduğu görülecektir. Orada fazladan Zeyd'in (r.a.) ismi sayılsa da bulunduğumuz meselede de zaten Zeyd'in (r.a.) görüş bildirdiği ifade edilmiştir.

3.2.14 Koca Karısına “Durumun Senin Elinde/Yetkinde” Dese Kadın da Kendisini Üç Defa Boşayıp Koca Bunu Niyet Etmiş Olsa Yalnız Bir Ric'î Talakın Gerçekleşeceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Kocanın hanımına أَمْرُكَ بِيَدِكَ [:durumun senin elinde/yetkinde] demesi, bunun üzerine kadının kendisini üç kez boşayıp, kocanın da sözüyle bunu kastetmiş olması halinde Ömer (r.a.) ve İbn Mesud'a (r.a.) göre, bu boşama bir ric'î talak olmaktadır.⁸¹⁰ Hanefîlerin bu meseledeki görüşünün, kişinin niyetinin devreye sokulması şeklinde olduğu tasrih edilmiş⁸¹¹; bu itibarla İbn Mesud'un (r.a.) kavliyle amel edilmediği anlaşılmıştır. Serahsî, bu meseledeki ihtilafı bir başka açıdan da ele almakta ve şunları söylemektedir: Bir meselede sahabe ve ehl-i

⁸⁰⁵ Krş. Kudûrî, *Muhtasar*, 157-158; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10/4881, 4883.

⁸⁰⁶ Bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10/4881; Şâfiî'nin görüşü için ayrıca bkz. Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10/173; Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, 3/12.

⁸⁰⁷ Bkz. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 3/118-121.

⁸⁰⁸ Bkz. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 3/120.

⁸⁰⁹ Bkz. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 3/118.

⁸¹⁰ Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 9/88-89.

⁸¹¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 6/221-222.

ilim arasında açık bir ihtilafın bulunması, hükmî şüphe oluşturur.⁸¹² Hükmî şüphe ise - normalde haddi gerektirecek işi yapan kişi bunun haram olduğunu bilsin bilmesin- had cezasını düşürür.⁸¹³ İncelenen meselede de böyle bir durumun varlığı tasavvur edilebilir. Şöyle ki; üç talaktan sonra eski kocanın, boşadığı karısı ile cimada bulunması ve bu yaptığının haram olduğunu ikrar etmesi halinde aslen kocaya lazım gelecek olan had cezası sakıt olur. Zira meselenin hükmü hakkında sahabe ve ilim ehli açık bir ihtilaf içerisinde.⁸¹⁴

3.2.15 Kocanın Karısına “Sen Bana Haramsın” Sözüyle Niyetine Göre Talak yahut Yeminin Gerçekleşeceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hanefî mezhebinin görüşüne göre, kocanın karısına hitaben söylediği أنت علي حرام [sen bana haramsın] sözüyle, niyetine göre talak yahut yemin vaki olmaktadır.⁸¹⁵ Sahabeden Hz. Ebubekir (r.a.), Hz. Ömer (r.a.), İbn Mesud (r.a.), İbn Abbas (r.a.) ile Hz. Âişe'den de (r.a.) bu şekilde naklolunmuştur.⁸¹⁶ Serahsî, bu görüşü şu minval üzere açıklamıştır: Bu kişinin sözüyle neyi kastettiğinin sorulup ona göre hareket edilmesi, söylediği sözün müphem ve çeşitli manalara ihtimali olan bir kelâm hüviyetinde olmasından ileri gelmektedir. Kelâm sahibinin ifadesi, onun kastına göre anlamlandırılır. Bu kişinin kastı da ancak onun tarafından gelecek bir açıklama ile bilinebilmektedir. Bu itibarla, sözüyle neyi murat ettiği sorulmaktadır. Sonraki aşamada talakı kastettiğini söylemesi halinde bu sözü kabul edilmektedir. Zira sarf ettiği kelâm, talaka ihtimallidir. Kelâmının talaka ihtimali, karısını kendine haram kılınmış biri olarak tavsif etmesine dayanmaktadır. Karısının adama haram oluşu ise boşama sonucunda lazım gelen bir neticedir.⁸¹⁷ Adamın mezkûr sözüyle yemini kastettiği şeklindeki açıklaması da geçerli sayılmaktadır. Bunun nedeni, insanlar tarafından helal olan bir şeyin haram kılınması/haram olarak nitelenmesinin dinen yemin kabul edilmesidir. İşbu hüküm, Tahrîm sûresinin ilk âyeti hakkında varid olan tefsire istinad etmektedir. Serahsî, Şâfiî'nin helalin haram kılınmasını yemin kabul etmediğini belirtmekte ve kişinin bu sözüyle hususen hanımı ile cariyesi hakkında bir keffaret terettüp edeceği şeklinde bir görüşe sahip olduğunu aktarmaktadır.⁸¹⁸ Şâfiî kaynaklarında benzer bir anlatıya rastlanmakla birlikte aslen bu hüküm, kişinin أنت علي حرام sözüyle karısını yahut cariyesini

⁸¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/88.

⁸¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/89.

⁸¹⁴ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/88.

⁸¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/70.

⁸¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/70-71.

⁸¹⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/70.

⁸¹⁸ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/70-71.

kendisine haram kılmayı kastettiğinde cari olmaktadır. Bunun yerine talak yahut zıhara niyet ettiği takdirde ise niyetine göre bu ikisinden biri taayyün etmektedir.⁸¹⁹ Mesele dahilinde Hanefî mezhebindeki diğer nakiller bir yana zıhar hakkında da kelâm eden Serahsî, nâdiru’r-rivâye olduğunu belirttiği nakle göre Şeyhayn’ın niyete mukarin olarak zıharın kastedilmiş olmasını muhtemel gördüğünü aktarmaktadır.⁸²⁰

3.2.16 Kişinin Tayinde Bulunmaksızın “Evleneceğim Her Kadın Boştur” Şeklinde Kullanacağı Bir İfadenin Münakid Bir Yemin Olmayıp Hüküm Doğurmayacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Talakın şarta ta’lik yoluyla verilmesinin cevazı, müçtehitler arasında tartışılmaktadır. Serahsî, bu meseleyi gündeme getirmiş ve nikah bağının kurulmasından evvel boşamanın meşruiyeti konusunda birtakım görüşlere yer vermiştir. Şâfiî, böyle bir talakı sahih görmemiş⁸²¹ ve bu konuda İbn Abbas’a (r.a.) tabi olmuştur. İbn Abbas (r.a.), âyette⁸²² Allah teâlânın talakı sıralama olarak nikahtan sonra zikretmiş olmasına itibarla söz konusu ta’liki, bu tertibi bozacak bir tasarruf olarak değerlendirmektedir. Hanefîler, yalnız nikahın değil şarta ta’liki kabil olan zıhar ve ıtk gibi tasarrufların da milk/mülkiyete izafesini caiz saymışlardır. Hz. Ömer’in (r.a.) görüşü de böyle olup zıhar hakkında kendisinden bu minvalde rivayet varid olmuştur. İbn Ebû Leylâ’nın daha farklı bir yaklaşımı olduğu görülmektedir. Kendisi, nikahtan önceki boşamanın muayyen bir kadın yahut kabile ile sınırlı tutulması halinde yapılan işlemi caiz görmekle birlikte kişinin “[evleneceğim] her kadın [boştur]” diyerek umûmî bir ifade kullanması takdirinde aksi yönde kanaat bildirmiştir. Bu fetva, böyle bir ifadenin nikah nimetinden yararlanma yolunu tümüyle kapatıyor olmasıyla ilişkilendirilmiştir. Mezkûr görüş, aynı zamanda İbn Mesud’un (r.a.) kavli olarak ifade edilmektedir.⁸²³

Meselenin anlatımından hareketle Hanefîlerin özellikle bu son meselede İbn Mesud’un (r.a.) kavlini kabul etmediği yönünde bir fikir edinilmektedir. Müellif, İbn Mesud’un (r.a.) kavlini aktarırken kocanın farazî olarak kurduğu cümlelerin tamamını vermemiş كل امرأة demekle yetinmiştir. Cümlelerin tamamı çok büyük bir ihtimalle كل امرأة şeklinde tasavvur olunmaktadır. Serahsî’nin *Mebûsût*’ta kocanın birebir bu cümleyi sarf etmesi halinde Hanefîlerin görüşünün ne şekilde tezahür ettiğine dair bir

⁸¹⁹ Mesela bkz. İbn ‘Abdüsselâm, *el-Gâye*, 5/402; Nevevî, *Ravza*, 8/28.

⁸²⁰ Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 6/71.

⁸²¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 6/96; Ayrıca bkz. Mâverî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 10/176, 192; Cüveynî, *Nihâyetü’l-ma’lûb*, 13/311.

⁸²² Bkz. Ahzâb, 33/49.

⁸²³ Krş. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 6/96-97.

açıklaması bulunamamıştır. Fakat buna çok yakın bir ifadenin tahlilinde, bu mesele hakkında yapılacak mezhep değerlendirmesinin hangi yönde olacağı anlaşılmaktadır. Bahse konu ifade, kocanın söylediği *كل امرأة أتزوجها أبدا فهي طالق* ifadesidir. Şârih, bu ifadeyi kuran kişinin ilk nikahında evlendiği kadının doğrudan boş olacağını, aynı kadınla kıyılan ikinci nikahta talak vaki olmayacağını söylemektedir. Bunun sebebi, *كل* kelimesinin, fiillerin tekrarını değil isimlerin cemedilmesini⁸²⁴ iktiza etmesi olarak açıklanmıştır. Binaenaleyh bu surette talakın yeniden vaki olması, ismin (müsemmanın) [امراة: evlenilecek kadının] yenilenmesi/farklılaşmasının bir sonucu olmaktadır. Dolayısıyla aynı kadın ile iki defa evlenilmesi halinde kadın değişmediği için yeni bir talaktan söz edilememektedir. İsme dahil olan *كل* kelimesinin hilafına olarak *كلما* kelimesi ise fiillere bitişmekte ve fiillerin tekrarını iktiza etmektedir.⁸²⁵ Serahsî aynı bahsi *Usûl*'ünde de işlemiş olup orada verdiği örnek, İbn Mesud'un (r.a.) üzerinde görüş sarf ettiğini düşündüğümüz lafzın [كل امرأة أتزوجها فهي طالق:] birebir aynısıdır. Bu sözü söyleyen kişinin aynı kadınla ikinci defa evlenmesi halinde kadının boş olmayacağı şeklindeki hüküm, burada da aynıyla geçmektedir. İlaveten, müellif, bu kişinin evleneceği her [yeni] kadının doğrudan boşanacağını belirtmiştir. Bununla kastının ilk seferindeki boşama olduğu anlaşılmaktadır. Varılan bu hükmün gerekçesi, farklı lafızlarla da olsa benzer surette açıklanmıştır. Buna göre *كل* kelimesi, bitiştiği isme umûm manasını kazandırmaktadır. Fiil hakkında ise aynı şey söylenememekte; ancak *ما* ile birleşip *كلما* formunu alması takdirinde işbu kelimenin fiile bitişmesi ve bitiştiği fiile umûm manasını kazandırması söz konusu olmaktadır. Sözü edilen form için de konuyla alakalı bir örnek veren Serahsî, [كلما تزوجت امرأة [فهي طالق]: Her ne zaman ki bir kadınla evlensem, evlendiğim kadın boştur] cümlesini kuran kişinin aynı kadınla defalarca evlenmesi halinde, her seferinde bahse konu kadının boş olacağını belirtmekte; böylelikle iki kelimenin kullanımı ve doğurduğu hüküm arasındaki açık farka dikkat çekmektedir.⁸²⁶

Serahsî'nin eserleri içerisinde seçilen iki pasajın karşılaştırılması neticesinde, Hanefî mezhebinin ulaştığı hüküm cihetinden aralarında bir farklılık bulunmadığı gözlemlenmektedir. Demek ki *Mebûsût*'taki ibarede geçen *أبدا* kelimesinin hükme bir tesiri

⁸²⁴ Matbu nüshada bu kısım *جميع الأسماء* *كل* *تقتضي* *جميع* olarak geçmekte olup buradaki *جميع* kelimesinin hatalı olduğu fark edilmiştir. Nitekim Serahsî, *Usûl* isimli eserinde de konuyu işlemekte olup bir yerde *كل* kelimesinin isimleri cemedtiğini tasrih etmektedir. Keza elimizdeki yazma nüshalardan ikisinde matbu nüshadaki *جميع* kelimesi yerine *جمع* kelimesi yer almaktadır. Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 6/130; Serahsî, *el-Mebûsût* (Hamidiye, 548), 189a; Serahsî, *el-Mebûsût* (Hamidiye, 549), 211a; Serahsî, *Uşûl*, 1/233.

⁸²⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 6/130.

⁸²⁶ Krş. Serahsî, *Uşûl*, 1/157-158.

bulunmamıştır. Hanefiler adına burada işlediğimiz kısımlar, İbn Mesud'un (r.a.) zikri geçen kavline açık bir muhalefetin cari olduğunu göstermektedir. Fakat daha dikkati calıp olan nokta, ilgili görüşün İbn Ebû Leylâ ve zahiren İbn Mesud'a (r.a.) nispet edilen gerekçesidir. Zira orada herhangi bir talaktan söz edilememesi, sözün sahibi için nikah kapısının sonsuza dek kapanmasına bağlanmıştır. Halbuki Hanefiler aynı cümleyi kuran kişi için bu kapının halen açık olduğunu, meselenin işlenişinde ortaya koymuşlardır. Burada كى lafzının delaletine ilişkin bir ihtilafın bulunması muhtemeldir. Her hâlükârda Hanefiyye'nin, nikah kapısının kapanmasını, talakın lağv/geçersiz sayılmasına gerekçe saymadıklarını söylemek mümkündür. Nitekim كلما ile başlayıp yukarıda lafzen zikrettiğimiz cümlede nikah kapısı, cümleyi kuran kişi için kapanmış olmakta ve buna rağmen Hanefiler bu sözün muktezasına göre hareket edileceği yönünde kanaat bildirmektedirler.

3.3 Ric'Atle Alakalı Rivayetler

3.3.1 Kocanın Boşadığı Karısına Üçüncü Hayzından Temizlenmedikçe Dönebileceğine Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Karısını bir veya iki ric'î talakla boşayan kimse, iddeti içerisinde boşadığı karısına dönüş [:ric'at] yapabilmektedir. İşbu ric'at hükmü, kıyasa aykırı olarak; istihsan bi'n-nass yoluyla sabit olmuştur.⁸²⁷ Ric'at imkânının bulunduğu iddet, daha önce ifade edildiği üzere, Hanefilere göre hayız periyotlarına karşılık gelmekteyken Şâfiî, işbu iddetin temizlik dönemleri olduğunu söylemektedir. Burada konu edilen kadın, hayız görmekte olan kadın olup Hanefiyye'ye göre üç hayız, Şâfiî'ye göre üç temizlik dönemi süresince iddet beklemektedir. Hasıl olan netice şudur: Şâfiî'ye göre kadın, boşama sonrasındaki üçüncü hayız dönemine girer girmez iddeti sonra ermektedir.⁸²⁸ Hanefilerin görüşüne göre ise, üçüncü hayzından temizlenmedikçe kadının iddetinin bittiğine hükmedilmez. Mesele hakkındaki ihtilaf, sahabe arasında da caridir. Ebubekir (r.a.), Ömer (r.a.), Ali (r.a.), İbn Mesud (r.a.), Ebu'd-Derdâ (r.a.), Ubâde b. Sâmî (r.a.) ve Abdullah b. Kays (r.a.) gibi içlerinde âlim sahabilerin de bulunduğu on küsur sahabiden şöyle dedikleri nakledilmiştir⁸²⁹:

⁸²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/13.

⁸²⁸ Krş. Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 3/119-120; Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 15/149.

⁸²⁹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/13.

⁸³⁰الزوج أحق برجعته ما لم تحل لها الصلاة

Meselede Şâfiî namına zikredilen şu iki rivayet öne çıkmaktadır:

⁸³¹الأقراء الأطهار

⁸³²كما طعنت في الحيضة الثالثة تبين من زوجها ولا يحل لها أن تتزوج حتى تطهر

Bunlardan ilki, İbn Ömer (r.a.), Âişe (r.a.) ve Zeyd b. Sâbit'ten (r.a.); ikincisi İbn Abbas'tan (r.a.) menkuldür.⁸³³ Anlaşılan odur ki; boşanan kadının iddetini ifade için nâzil olan âyetteki قروء kelimesinin tefsiri ile bunun iddet ve ric'at meselelerine yansıyan neticelerine dair rivayetler bir arada ele alınmakta ve birisinde vaki olan ihtilaf, her ikisi için de cari kabul edilmektedir.

Serahsî, *Mebûsût*'unda İbn Mesud'un (r.a.) içinde bulunduğu sahabe topluluğundan naklolunan hadisin, sonunda ziyade bulunan başka bir rivayetini, yalnız İbn Mesud'a (r.a.) isnad ederek konu etmektedir. Mevzubahis rivayetin lafzı şu şekildedir:

⁸³⁴الزوج أحق برجعته ما لم تحل الصلاة لها وحل الصلاة بالاغتسال

Rivayetin öncesinde şu bilgiler verilmektedir: İmam Muhammed, hayız süresi on günden az olan kadının hayzından temizlenip su bulamaması ve teyemmüm alması halinde kocanın ric'at hakkının sona ereceği görüşündedir; ki bu kıyas görüşüdür. İstihsan yoluna giden Şeyhayn ise, yalnız teyemmüm almak ile kadının iddetinin sona erip kocanın ric'at hakkının düşmesini kabul etmemişlerdir. Belki o teyemmüm ile namaza başlayıp -Serahsî'nin tahkikine göre- (aynı teyemmümle) namazı bitirdiği durumda kocanın bu hakkının düşeceğini ifade etmişlerdir.⁸³⁵ Sonrasında temas edilen bu rivayet, sözün sahibi durumundaki İbn Mesud'un (r.a.) bir başka görüşü ışığında şu şekilde anlaşılmıştır: İbn Mesud (r.a.), cünüp ve hayızlı kimselerin -bir ay su bulamasalar dahi- teyemmüm etmesini caiz görmemiştir.⁸³⁶ Söz konusu görüş, daha önce (madde 2.1.7'de) geçmişti. Buradaki meselede de âdet kanı nihayet

⁸³⁰ “Koca, boşadığı karısına namaz kılması helal olmadıkça dönme [ric'at] hakkına sahiptir.” Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 6/13.

⁸³¹ “Kadının iddet için bekleyeceği periyotlar, temizlik dönemleridir.”

⁸³² “[Boşanan kadın] üçüncü hayzına girer girmez kocasından ayrılmış olur ve [sonrasında] temizlenene kadar evlenmesi helal olmaz.”

⁸³³ Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 6/13.

⁸³⁴ “Koca, boşadığı karısına namaz kılması helal olmadıkça dönme [ric'at] hakkına sahiptir. Namazın [ona] helal olması da gusûl ileler.” Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 6/30.

⁸³⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 6/28-30.

⁸³⁶ Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 6/30.

bulsa da hayızdan kaynaklı abdestsizlik hali devam eden bir kadından bahsedilmektedir. Dolayısıyla İbn Mesud'a (r.a.) göre bu kadın gusletmedikçe kocasının ona ric'at hakkı devam ediyor olmaktadır.

Buraya aldığımız ilk rivayet, Hanefilerin ameline medâr olmuştur. İkinci rivayet ise, barındırdığı ziyadeye binaen, Hanefilerin amel etmediği bir rivayet durumundadır. Zikredilen iki rivayetin aslen tek bir rivayet olduğu; ilk mahalde ihtisar edilerek alıntılandığı düşünülmektedir. Bu takdirde ilk meselede, orijinal rivayetin bir kısmı ile amel edildiği neticesine varılacaktır.

3.3.2 Ric'ate İki Şahit Tutmanın Hükümüyle Alakalı Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler

Ric'at için iki şahit tutmanın hükmü hakkında mezhep imamlarının ikiye ayrıldığı görülmektedir. Hanefî imamları, bunun müstehap olduğunu söylemekte iken İmam Mâlik ve - bir kavline göre- İmam Şâfiî, şart kabul etmektedir. Hanefilerin görüşü, İbn Mesud (r.a.) ve Ammâr b. Yâsir'den (r.a.) menkuldür. Ayrıca Hanefiler, iddet içerisinde gerçekleşen ric'atın en güzel suretinin, boşama sonrasında cimadan önce ric'ate iki şahit tutmak olduğunu söylemektedirler.⁸³⁷ Bununla birlikte cima ve benzeri fillerle de ric'atın mümkün olduğunu savunmaktadırlar. Fakat ric'atın bu yolla gerçekleşmesi halinde kocanın bu ric'atine iki şahit tutmasının en güzel tutum olacağı ifade edilmektedir.⁸³⁸ Nitekim Abdullah b. Mesud (r.a.) kendisine, hanımını boşayıp [boşadıktan sonra] onunla cinsî münasebet kurana değin boşadığını haber vermeyen kimsenin durumu sorulduğunda şöyle söylemiştir:

طَلَّقَهَا لَغَيْرِ السَّنَةِ وَرَاجَعَهَا عَلَى غَيْرِ السَّنَةِ وَلَيْشَهِدَ عَلَى ذَلِكَ شَاهِدِينَ⁸³⁹

İşbu rivayetin, mezkûr hükme ilaveten, karısına bildirmeden onu boşamanın sünnete aykırı bulunmakla birlikte geçerli olduğuna da delil kabul edilebilecek mahiyette değerlendirilebileceği öne sürülebilir.

İki meselenin mukayesesi neticesinde görünüşte bir problem ortaya çıkmaktadır. Yukarıda ric'atın en güzel suretinin cimadan önce bu şahitliğin tahakkuk etmesi olduğu ifade

⁸³⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/19; Şâfiî'ye isnad edilen kaviller için ayrıca bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10/319; Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, 3/48; İmam Mâlik'e kendi mezhep literatüründe vücup ve istihbab yönünde iki farklı isnad yapılmaktadır. Krş. Kâdî 'Abdülvehhâb, *el-Ma'ûne*, 2/858; İbn Rüşd, *el-Muḥaddimât*, 2/279.

⁸³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/21.

⁸³⁹ "[Bu adam] hanımını sünnete aykırı olarak boşamış ve ona sünnete aykırı olarak dönüş yapmıştır. Hanımına dönüş yaptığına iki şahit tutsun." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/21.

edilmiştir. Burada ise işbu şahitliğin cimadan sonra gerçekleşmesinin en iyi ric'at olduğu dile getirilmiştir. Herhalde ikinci meselede cima ya da cima hükmündeki hareketler vuku bulduktan sonra yapılacak en iyi şeyin ric'ate iki şahit tutmak olduğu söylenerek bu iki ifade bağdaştırılabilir. Buna göre mutlak anlamda düşünüldüğünde Hanefîlerin, ric'atin en güzelinin cimadan önce, kişinin boşadığı hanımına geri döndüğüne dair iki şahit tutması görüşünde olduğu şeklinde bir varsayım yapılmış olacaktır.

3.4 İddete İlişkin Rivayetler

3.4.1 Kocasını Ölen Gebe Kadının İddetinin Çocuğunu Doğuruncaya Kadar Olması ile İlgili Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler

Kocasını ölen kadının hamile olması halinde iddetinin sona ermesi, çocuğunu doğurması iledir. Bu, İbn Ömer (r.a.) ve İbn Mesud'un (r.a.) görüşüdür. Hanefî mezhebi de bu görüşü isabetli bulmuştur. Ali (r.a.), kadının doğurmasına kadarki süre ile ölüm iddeti olan⁸⁴⁰ dört ay on günlük süreden hangisi daha uzak bir tarihe tekabül ediyorsa, söz konusu iddetin o süre ile hesaplanacağı kanaatindedir. Onun bu görüşe varırken benimsediği usûl, gebelerin iddeti hakkındaki âyet⁸⁴¹ ile kocasını ölen kadınların iddetini bildiren âyetin⁸⁴² arasını, ihtiyat yolunu gözeterek cemetmek olmuştur. Serahsî, bu görüşü ve açıklamasını aktardıktan sonra işbu değerlendirmeyi yapmaya aykırı bir durumdan bahis geçmiştir. Buna göre, İbn Ömer ve İbn Mesud'tan (r.a.) Allah teâlânın وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ⁸⁴³ âyetinin, يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ⁸⁴⁴ âyetini nesh tarikiyle beyan ettiği, sahih olarak nakledilmiş olup konuyla alakalı olarak İbn Mesud'un (r.a.) şu sözü zikredilmektedir⁸⁴⁵:

من شاء باهله ان سورة النساء القصوى وأولات الأحمال أجلهن نزلت بعد قوله أربعة أشهر وعشرا التي في سورة البقرة⁸⁴⁴

Bir başka yerde, aslen aynı rivayet olduğunu düşündüğümüz farklı bir lafız karşımıza çıkmaktadır:

من شاء باهله أن سورة النساء القصوى نزلت بعد سورة النساء الطولى⁸⁴⁵

⁸⁴⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûr*, 1989, 6/30.

⁸⁴¹ Talâk, 65/4.

⁸⁴² Bakara, 2/234.

⁸⁴³ Krş. Serahsî, *el-Mebsûr*, 1989, 6/31.

⁸⁴⁴ “İsteyenle lanetleşebilirim. Uzak Nisâ sûresindeki [Talâk sûresindeki] أَجَلُهُنَّ⁸⁴³ âyeti, Bakara sûresindeki وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ⁸⁴⁴ âyetinden sonra inmiştir.” Serahsî, *el-Mebsûr*, 1989, 6/31.

Talâk sûresi, النساء القصوى olarak da anılmakta olup⁸⁴⁶ ilk rivayet bunun bir örneğini ihtiva etmektedir. İkinci rivayetteki سورة النساء القصوى ifadesi ile Talâk sûresi murat edilmektedir. Aynı rivayette geçen سورة النساء الطولى ifadesiyle kastedilen ise Nisâ sûresi olmayıp; bilakis Bakara sûresidir.⁸⁴⁷

3.4.2 Ölüm İddetinin Kocanın Ölüm Anı İtibariyle Başlamış Olacağına Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Ölüm iddetinin başlama zamanı, sahabe arasında “muhtelefün fih” bir mesele olmuştur. İbn Mesud (r.a.) ve İbn Abbas’a (r.a.) ait olan görüş, iddetin kocanın ölüm anından başlanarak hesaplanacağı şeklindedir. Hanefîlerin bu kavli tercih ettikleri görülmektedir. Ali (r.a.) ise kocasının ölüm haberinin kadına ulaşmasıyla iddetin başlayacağı kanaatindedir. Binaenaleyh kocası vefat ettiğinde yolculukta olup haberin karısına belli bir zaman sonra ulaşması halinde, aradan geçen zaman hesaba katılmaksızın, iddetin yeni başladığına hükmedilecektir. Ali (r.a.) bu kavle varırken, yas tutma (hidâd/ihdâd) sünnetinin ancak vefattan haberdar olunmakla mümkün olduğuna itibar etmiştir. Fakat Serahsî, iddetin muayyen bir sürenin geçmesinden ibaret olduğunu; bu bakımdan talak sebebiyle lazım gelen iddet ile vefat kaynaklı iddetin müsavî bulunduğunu belirtmiş ve hidâd sünnetinin terk edilmesinin de sürenin geçmesine mâni bir durum teşkil etmediğini eklemiştir.⁸⁴⁸

3.4.3 Kocası Ölen Kadının İddeti İçerisinde İhtiyaca Binaen Dışarı Çıkabilip Geceyi Evinden Başka Yerde Geçiremeyeceğine Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Kocası vefat eden kadın, iddeti içerisinde ihtiyaçlarını görmek maksadıyla evinden çıkabilmektedir. Fakat geceyi evinden başka yerde geçirmesi⁸⁴⁹ caiz görülmemektedir. Bu hüküm, merfu bir hadise dayanmakta olup İbn Mesud’tan da (r.a.) konu ile alakalı şöyle bir nakilde bulunulmuştur⁸⁵⁰:

⁸⁴⁵ “İsteyenle lanetleşebilirim. Kısa Nisâ sûresi [:Talâk sûresi] uzun Nisâ sûresinden [:Bakara sûresinden] sonra inmiştir.” Serahsî, *el-Mebsûr*, 1989, 17/166.

⁸⁴⁶ İbn ‘Abdülber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, 6/212; Ebü’l-Muzaffer Manşûr b. Muhammed el-Mervezî es-Sem‘ânî, *Tefsîru’l-Kur‘ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm-Ğanîm b. ‘Abbâs (Riyad: Dâru’l-Vaţan, 1997), 5/464.

⁸⁴⁷ Bkz. Bedruddîn el-‘Aynî, *‘Umdetü’l-kârî*, 18/123.

⁸⁴⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûr*, 1989, 6/31-32.

⁸⁴⁹ Bu tabirin orijinali ببيتوته masdarından türetilmiş olup bizzat Serahsî’nin kendisi, bu kelimenin uyku veya uyanıklık kaydı bulunmaksızın bir yerde geceyi geçirmek manasında olduğunu vurgulamıştır. Bkz. Serahsî, *el-Mebsûr*, 1989, 9/19.

⁸⁵⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûr*, 1989, 6/32.

وعن علقمة رضي الله تعالى عنه أن اللاتي توفي عنهن أزواجهن شكون إلى ابن مسعود رضي الله تعالى عنه الوحشة فرخص لهن أن يتزاورن بالنهار ولا يبتن في غير منازلهن⁸⁵¹

Şârih, bunu şu minval üzere açıklamıştır. Vefat sebebiyle iddet bekleyen kadının nafaka yönünden kocasının malına ilişen bir istihkakı bulunmamaktadır. Dolayısıyla gündüz vakti ihtiyacı olan işlerini görmek amacıyla dışarı çıkma gereksinimi duyar. Bu cihetten, boşanma sebebiyle iddet bekleyen kadından farklılaşmaktadır. Zira onun nafakası, iddeti süresince kocasına ait olup dışarı çıkmaya ihtiyaç duymamaktadır.⁸⁵² Mesele dahilinde İbn Semâa'nın İmam Muhammed'ten yaptığı, 'bahse konu kadının gecenin yarısından azını evi dışındaki bir yerde geçirebileceği' şeklindeki bir nakle temas eden Serahsî, bu yaklaşımı isabetli bulmuştur.⁸⁵³

3.4.4 Kocası Ölen Kadının İddeti İçerisinde Haccedemeyeceğine Dair Sahabi Fiili/Mevkuf Hadis

Ölüm iddeti bekleyen kadının gündüzleyin haceti için evinden çıkmasına dair cevaz hükmü, yukarıda ifade edilmiştir. Haccın bu kapsamda değerlendirilemeyeceği ise sahabeden gelen nakillerle sabit olmuştur. Serahsî, Ömer (r.a.) ve İbn Mesud'tan (r.a.) varid olan rivayetleri, İmam Muhammed'ten naklen şu surette zikretmiştir:

بلغنا عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه أنه رد المتوفى عنها زوجها من ذي الحليفة⁸⁵⁴ وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه ردهن من قصر النجف وكن قد خرجن حاجات

Bu evsftaki kadınların sefere/yolculuğa çıkmaları da aynı kapsamda değerlendirilmiştir. Seferin mahremli yahut mahremsiz olmasının hükme tesir etmediği vurgulanmıştır.⁸⁵⁵

⁸⁵¹ "Alkame'den (r.a.) rivayet edildiğine göre, kocaları vefat eden kadınlar Abdullah b Mesud'a (r.a.) yalnızlıklarından şikayetçi oldular. O da bu kadınların geceyi kendi evlerinden başka bir yerde geçirmemeleri kaydıyla gündüzleyin birbirlerini ziyaret etmelerine müsaade etti." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/32.

⁸⁵² Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/32-33.

⁸⁵³ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/33.

⁸⁵⁴ "Bize ulaşmıştır ki; Ömer b. Hattab (r.a.), kocası vefat eden kadınları Zülhuleyfe'den geri çevirmiştir. Abdullah b. Mesud da (r.a.) bu kadınları Neced sarayından geri çevirmiştir. Bahsedilen kadınlar, haccetmek üzere yola çıkmışlardı." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/36.

⁸⁵⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/36.

3.4.5 Talâk Sûresinde Boşanmış Kadınların İddetleri İçerisinde Evlerinden Çıkmamaları Hakkındaki Âyetin Tefsirine Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Talak sebebiyle iddet bekleyen kadınların iddetleri bitene kadar evlerinden dışarı çıkmaları helal değildir. Onlar hakkında gündüz veya gece vakti ile alakalı bir tahsise gidilmediği gibi verilen talakın bain, ric'î talak olması yahut bir ya da üç defa vaki olması gibi hususlar da hükme tesir etmemektedir. Zikredilen hükmün dayanağı şu âyet-i kerîmedir⁸⁵⁶:

857 ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة (Talâk, 65/1)

Âyetteki الفاحشة kelimesinin tefsiri hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. İbn Mesud (r.a.) bunu, kadının zina etmesi olarak açıklamıştır. Bu tefsire göre boşanmış kadın, yalnız zina haddinin uygulanması için evinden çıkmaktadır. İbn Abbas (r.a.) kelimeyi, kadının nüşûzu/serkeşliği olarak; İbrahim en-Nehaî, evinden çıkması şeklinde tefsir etmiştir. Bu son görüş, Ebû Hanîfe'nin tercihi olmuştur. İbn Mesud'un (r.a.) görüşünü alan kişi, Ebû Yûsuf iken, İbn Abbas'ın (r.a.) görüşünü sahiplenen bir müçtehit söz edilmemiştir. Bu meselede Serahsî, kendi görüşünü de beyan etmiş olup İbn Mesud'a (r.a.) ait olan tefsiri en isabetli görüş olarak takdim etmiştir. Gerekçe olarak bu tefsirde الفاحشة kelimesinin “gaye” yapılmış olmasını göstermiştir. Peşi sıra müellif, bir şeyin kendisine “gaye” yapılamayacağını söylemektedir. Bununla İbrahim en-Nehaî'nin tefsirinin böyle bir netice îras etmesine bir işarette bulunduğu fikri hasıl olmaktadır. Fakat onun tefsirinin de muhtemel olduğunu Arap dilindeki kullanımlarla istişhad ederek göstermiştir. Yapılan istişhad doğrultusunda الفاحشة kelimesi “gaye” olmamakta, mana da meâlen “[Boşanmış kadınlar iddetleri içerisinde] evlerinden çıkmakla ancak apaçık bir kötülük meydana getirmiş olurlar” şeklinde taayyün etmektedir. Netice olarak bu âyetten istidlal edilerek boşanmış kadının hac veya başka bir amaç doğrultusunda yolculuk bahanesiyle evinden çıkamayacağı hükmünün sabit olduğu belirtilmiştir.⁸⁵⁸

3.4.6 İddet Bekleyen Kadınların Nafakası ile İlgili Kıraat Rivayeti

Müçtehit imamlar, boşanma sebebiyle iddet bekleyen kadınların nafakası hakkında muhtelif surette görüş beyan etmişlerdir. Meselede en kapsamlı görüş, Hanefîlere ait olup

⁸⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/32.

⁸⁵⁷ “... [Boşanmış kadınların] kendileri de [iddetleri bitene kadar evlerinden] çıkmasınlar. Meğerki, apaçık bir kötülük (فاحشة), (meydana) getirmiş olsunlar...”

⁸⁵⁸ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/32.

onlar kadının bir veya üç talakla yahut ric'î ya da bain talakla boşanmış olmasına bakılmaksızın iddeti içerisinde nafaka ve sükna hakkına sahip olduğunu savunmaktadırlar. İmam Şâfiî bir ayrıma giderek bain talakla boşanmış kadının sükna hakkına sahip olacağını, fakat nafakayı hak etmesinin ancak gebe olması halinde mümkün olduğunu söylemektedir. İbn Ebû Leylâ, bain talakla boşanmış kadın için nafakanın söz konusu olmadığı görüşündedir. Görünüşe göre Şâfiî'nin aksine o, gebelik hali için bir istisna yapmamıştır. Bu iki müçtehit, Fâtıma bint Kays'tan (r.a.) nakledilen merfu bir rivayete dayanmaktadır. Bu rivayete göre kocası Fâtıma'yı (r.a.) üç talakla boşamış, Rasulüllah (s.a.v.) ise ona ne nafaka ne sükna takdir etmiştir. Fakat Serahsî, bu rivayetle alakalı birtakım problemlerin varlığından bahsetmektedir. Söz gelimi, Ömer (r.a.), Rasulüllah'tan (s.a.v.) aynı durumla alakalı bizzat işittiği hadisten güç alarak Fâtıma'nın (r.a.) bu nakline güvenmediğini belirtmiştir. Keza rivayette üç talakla boşanmış kadın için süknanın da bulunmadığı geçmektedir. Halbuki bu halde süknanın lazım geleceği herkesin kabulüdür. Bu vb. gerekçelerle hadisin zahir manası ile amel edilmesi mümkün gözükmediğine nazaran şârih hadis için muhtemel tevil vecihlerini zikretmiştir.⁸⁵⁹

Şâfiî'nin boşanmış kadınlar arasında yalnız gebeler için nafaka lazım geleceği görüşüne, şu âyetin mesnet teşkil ettiği anlaşılmaktadır:

وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن (Talâk, 65/6)⁸⁶⁰

Bununla ilişkili olarak Şâfiî'nin kabul ettiği bir asla temas eden Serahsî, onun şu görüşte olduğunu aktarmaktadır: Hükmün şarta bağlanması, şartın bulunması halinde hükmün bulunacağına delalet ettiği gibi şartın yokluğunda hükmün de bulunmayacağına delildir.⁸⁶¹ Buna karşılık Hanefîler mezkûr önermenin ikinci kısmına katılmamaktadır. Serahsî, bunun sebebi olarak, mefhûm-ı nassın [:mefhûm-ı muhalefe] delil olmamasını zikretmektedir.⁸⁶² Bu itibarla âyetin bu kısmında, hamile olmayan boşanmış kadınların nafakasının, “meskûtün anı”

⁸⁵⁹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 5/201-202; İmam Şâfiî'nin yukarıda zikredilen görüşü için ayrıca bkz. Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/355; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 3/156; Gazzâlî, *el-Vasît*, 6/218.

⁸⁶⁰ “... Eğer onlar [boşanmış kadınlar] yüklü (hamile) iseler yüklerini koyuncuya (doğuruncaya) kadar nafakalarını verin...”

⁸⁶¹ Dolayısıyla âyette geçen “hamilelik” şartının bulunmaması halinde Şâfiî'ye göre nafaka da terettüp etmemektedir. Şâfiî mezhebinde mefhûmü's-şart bahsinde “şartın yokluğunda hükmün de var olmayacağı” şeklinde ifade edilen yaklaşım, Gazzâlî gibi bazı aksi görüşteki Şâfiî fakihler bulunsada, çoğunluğun görüşünü yansıtmaktadır. Bkz. Ebû'l-Hasen Taqıyyüddîn 'Alî b. 'Abdilkâfi es-Sübkî - Ebû Naşr Tâciüddîn 'Abdülvehhâb b. 'Alî es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 1/378-379; Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, 271.

⁸⁶² Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 5/202.

olduğu anlaşılmaktadır. Bunun da ötesinde, âyetin önceki kısmında, boşanmış kadınlarla ilgili olarak şu ifade geçmektedir:

أَسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ

Müellif, bu âyetin İbn Mesud (r.a.) kıraatinde şu şekilde varid olduğunu vurgulamaktadır:

أَسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ وَأَنْفَقُوا عَلَيْهِنَّ مِنْ وَجْدِكُمْ⁸⁶³

Bu noktada İbn Mesud'un (r.a.) kıraatinin kaçınılmaz olarak Rasulüallah'tan (s.a.v.) duyulmuş olacağı şeklindeki tespit, hatırlatılmaktadır. Dolayısıyla boşanmış kadınların süknası yanında nafakası da, iddetleri içerisinde, kocaya ait olmaktadır. Sonrasında boşanmış kadınlar arasında yalnız hamile olanlar hakkındaki hükmün özellikle belirtilmesi ise bu konuda akla gelebilecek şüpheleri izale etme gayesine matuftur. Zira hamilelik süresinin uzaması neticesinde nafaka haklarının devam edip etmeyeceği hususunda zihinlerde soru işareti oluşabilir. Allah teâlâ, hamileler hakkında yukarıda mezkûr âyeti indirmek suretiyle işbu şüpheyi ortadan kaldırmış olmaktadır.⁸⁶⁴

Zikredilen İbn Mesud (r.a.) kıraatine, *Mebûsû*'ta bir başka mahalde daha rastlanılmaktadır. Orada umûmî bir hüküm olarak karılarının nafakalarının kocaya ait bulunduğuna delil olarak getirilmiştir. Fakat vech-i istidlalin ne olduğuna değinilmemiştir. Kıraatin vaki olduğu yerin gerisinde, boşanmış ve iddet bekleyen kadından bahsedilmektedir. Buna karşılık, söz konusu kıraat rivayeti, -boşamadan kaynaklı iddet bekleme kaydı olmaksızın- kadının nafakasının kocaya ait olması meselesinde delil olarak zikredilmiştir.⁸⁶⁵ Bu durum, akla delalet-i nass ile istidlal edilmiş olma ihtimalini getirmektedir.

3.4.7 İddet Süresi Uzasa da İddet Hükümlerinin Devam Ettiğine Delil Olarak Getirilen Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Serahsî, iddet hükümleri ile alakalı muhtelif meselelerde dayanak noktası edinilip Alkame'den mervî bulunan şöyle bir hadis zikretmektedir:

⁸⁶³ “Gücünüzün yettiği kadar, (boşanan) o kadınları, ikamet ettiğiniz yerin bir kısmında oturtun ve onların nafakalarını verin.”

⁸⁶⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 5/202.

⁸⁶⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 30/256.

ثم ماتت فورثه منها عبد الله بن مسعود⁸⁶⁶ انه طلق امرأته فارتفع حيضها سبعة عشر شهرا
رضي الله عنه وقال إن الله تعالى حبس ميراثها عليك⁸⁶⁷

Bir seferinde de şu lafızla nakledilmiştir:

ان علقمة رضي الله عنه طلق امرأته فارتفع حيضها سبعة عشر شهرا ثم ماتت فورثه ابن
مسعود رضي الله عنه منها وقال إن الله تعالى حبس ميراثها عليك⁸⁶⁸

Hadis, iddetin uzamasına rağmen iddetle alakadar bir hüküm olan mirasçılığın bu müddet süresince koca hakkında cari olduğunu anlatmaktadır. İşbu hadis, uzasa dahi iddet süresi içerisinde karısının nafakasının kocaya ait olduğuna delil olarak getirilmiştir.⁸⁶⁹ Buna göre bahse konu meseleyle alakalı olarak, hadiste istidlal edilen husus, sürenin uzamasının iddet hükümlerini değiştirmemesidir, denilebilir.

Bir başka yerde rivayet, ric'î talakta iddet devam ettiği sürece ric'at hakkının devam etmesi bağlamında zikredilmiştir. Burada hadisten hemen önce “iddet devam ettiği sürece karı ile koca arasında nikah bağı devam eder” cümlesi geçmiştir.⁸⁷⁰ Önceki meselede de kadının iddetinin uzaması takdirinde kendisine nafaka terettüp etmesi, kadının nafakayı hak ediş sebebinin hâlihazırda mevcut oluşuyla talil edilmiştir.⁸⁷¹ Şayet bu ifadede “sebeb”le kastedilen ‘nikah bağı’ ise her iki maddede de zikredilen hadisin aslında ‘karı koca arasındaki nikah bağının devam etmesi’ hükmüne delil olarak getirildiği söylenebilir. Buna göre kocanın nafaka yükümlülüğü ve ric'at hakkı, yekten bu delille sabit olmuş değildir. Belki başka bir delil/delillerin, nikah (hükmen de olsa) devam ettiği sürece bu iki hususun sabit olacağını isbat ettiği; mezkûr hadisin de iddet müddetince nikahın hükmen devam edeceğini beyan etmiş olacağı düşünülebilir. Fakat bu ihtimal, ric'î talak için söz konusu edilebilir ise de bain talakta nikahın devam ettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Nitekim bain talakta

⁸⁶⁶ Hadisteki *ارتفع حيضها* ifadesi, kadının hayzının gecikmesi manasındadır. Bkz. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Sadettin Ünal (İstanbul: İSAM, 1998), 2/332; İlgili ifadenin daha açık bir tefsiri için bkz. Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/315.

⁸⁶⁷ “Alkame, hanımını boşamış ve hanımının hayız görmesi on yedi ay gecikmiş , akabinde de vefat etmiştir. Abdullah b. Mesud (r.a.) bunun üzerine Alkame'yi hanımına mirasçı yapmış ve şöyle söylemiştir: Allah teâlâ hanımının mirasını sana sakladı.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 5/204-205.

⁸⁶⁸ “Alkame (r.a.) hanımını boşamış ve hanımının hayız görmesi on yedi ay gecikmiş, akabinde de vefat etmiştir. Abdullah b. Mesud (r.a.) bunun üzerine Alkame'yi hanımına mirasçı yapmış ve şöyle söylemiştir: Allah teâlâ hanımının mirasını sana sakladı.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/19.

⁸⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 5/204.

⁸⁷⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/19.

⁸⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 5/204.

nikah bağının devam etmediği, *Mebûsû*'ta açıkça geçmiştir.⁸⁷² Şayet 'kadının nafakayı hak ediş sebebi', 'iddetin devam etmesi' ise bu takdirde hem ric'î hem de bain talak için geçerli olacak bir "sebepten bahsedildiği anlaşılmış olur. Nitekim müellifin *Mebûsû*'taki şu ifadesi de bu takdiri desteklemektedir: ⁸⁷³ *فذلك دليل على أن النفقة مستحقة لها بسبب العدة* Bu ikinci takdirde nafaka hükmünün –ric'at hakkının aksine- bain talak için de söz konusu olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır.

3.5 İlâ ile Alakalı Rivayetler

3.5.1 Karısına İlâda Bulunan Kişinin Dört Ay İçerisinde Yemininden Rücu Edebileceğine Delalet Eden Kıraat Rivayeti

İlânın tarifi Serahsî tarafından şu şekilde yapılmıştır: "Kişinin hanımıyla cimada bulunmasını meneden bir yemindir." İlâ, ileriki bir zamanda/vadede gerçekleşmek üzere yapılan bir boşama kabul edilmiştir. Burada bahsedilen vade, Bakara sûresi 226. âyette belirlenmiş olup dört aydır. Kişi, hanımıyla ebediyyen/asla cimada bulunmayacağına yemin etmekle ilâda bulunmuş olur. Ebediyyen/asla kelimesini kullanmasa da yine ilâ yapmış sayılmaktadır. Zira ebedî/daimî olmaya muhtemel mutlak lafızların ebedîlik/daimîlik manasını iktiza ettiği kabul edilmiştir.⁸⁷⁴

Hanefîlere göre ilâda bulunduktan sonra dört aylık müddet tamamlanmadan hanımıyla cinsî münasebet kuran kişiye yemin keffareti lazım gelmektedir. Bu surette ilâ, sakıt olmaktadır. Mezkûr âyetteki *فيء* de işte bu bahsedilen durumdan ibarettir. İmam Şâfiî, buradaki *فيء* (kişinin hanımına yaklaşmayacağına dair ettiği yeminden onunla cimada bulunarak rücu etmesi⁸⁷⁵), dört aylık müddet bittikten sonradır, demektedir.⁸⁷⁶ Hanefîyye, İbn Mesud'un (r.a.) âyetteki *فإن فإوا فيهن*⁸⁷⁷ kıraatini esas alarak ilâ yapanın yemininden rücu etmesinin dört aylık süre içerisinde olacağını söylemektedir. Onların bu kıraatle amel

⁸⁷² Bkz. Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 6/25.

⁸⁷³ Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 5/202.

⁸⁷⁴ Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 7/19.

⁸⁷⁵ Krş. Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî el-Ceşşâş, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed eş-Şâdık Kâmhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1405), 6/45; Ebû 'Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mağallî - Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûfî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001), 48; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1966), 1/230.

⁸⁷⁶ Krş. Mâverîdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 10/340; Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 14/383-384.

⁸⁷⁷ "... Eğer (ilâ yapan) erkekler dört ay içerisinde yeminlerinden rücu ederlerse..."

etmesinin gerekçesi, mevzubahis kıraat için Rasulüallah'tan (s.a.v.) duyulmuş olmaktan başka bir ihtimalin düşünülmemesi olarak açıklanmıştır.⁸⁷⁸

3.5.2 İlâ Âyetinden Hasıl Olan عزيمة الطلاق Manasıyla İlâ Süresinin Dolmasının Kastedildiği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Kocanın ilâda bulunmasından sonra dört ay geçer ve koca bu müddet zarfında karısına dhönmez ise Hanefî mezhebine göre kadın bain bir talakla boş olur. Onlar, kocadan karısına hitaben sadır olan ilânın, “eğer dört ay geçip bu süre içerisinde seninle cimada bulunmamışsam bir bain talakla boşsun” manasında olduğunu söylemektedirler. Nitekim sahabeden Hz. Ali (r.a.), İbn Mesud (r.a.), İbn Abbas (r.a.), İbn Ömer (r.a.) ile Hz. Âişe'den (r.a.) bu değerlendirmeyi destekler mahiyette nakil varid olmuştur. Bu nakle göre adı geçen sahabiler, ilâ âyetindeki الطلاق وإن عزموا الطلاق ifadesinde bahsedilen “talaka azmetme” (عزيمة الطلاق) ameliyesinin, [dört aylık] sürenin geçmesi manasında olduğunu beyan etmişlerdir. Şâfiî ise sürenin geçmesiyle talak vaki olacağını kabul etmemektedir. Bilakis, dört aylık sürenin bitimi neticesinde ayrılığın gerçekleşmesi için koca yahut hâkim tarafından bu neticeyi doğuracak bir tasarrufun bulunmasını zorunlu görmektedir. Koca dört aylık müddetin akabinde karısını boşamaktan içtinap ederse hâkim onun yerine aralarını ayırır/tefrîk eder. Bu takdirde hâkimin tefriki bir bain talak sayılmaktadır.⁸⁷⁹

3.5.3 Karısına İlâda Bulunan Kişinin Cima Suretiyle Yemininden Rücu Edemediği Durumda Diliyle Söyleyerek Bunu Gerçekleştirebileceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

İlâ suretiyle yapılan yeminden rücu (الفيء), yukarıda temas edildiği üzere, cima ile gerçekleşmektedir. Dört aylık süre boyunca cimadan aciz kalan kimse hakkında ise Serahsî, Hanefî ve Şâfiîler arasında cereyan eden bir ihtilaftan söz etmektedir. Hanefîler, bu takdirde kişinin ilâdan rücu ettiğini sözlü olarak ifade etmesiyle işbu rücu hükmünün tahakkuk edeceğini söylemişlerdir. Hanefîlerin bu görüşü, Ali (r.a.) ve İbn Mesud'tan (r.a.) menkuldür.

⁸⁷⁸ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 7/19-20.

⁸⁷⁹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 7/20; *Mebsût*'ta Şâfiî'ye isnaden zikredilen bu kavillerin hemen hemen aynıyla Şâfiî fıkıh literatüründe mevcut olduğu görülmektedir. Lakin ilâ müddetinin bitiminde kocanın hanımıyla birleşme yahut ayrılık yönünde bir tasarruftan geri durması halinde Şâfiî'ye nispet edilen iki kavlin kaydedildiği görülmektedir. Serahsî, meselede Şâfiî'ye izafe edilen tek görüş varmış izlenimi uyandıracak tarzda, bu halde hâkimin tefrik yoluna gideceği görüşünü nakletmektedir. İşbu kavlin kimi kaynaklarda İmam Şâfiî'nin yeni/cedid görüşü olarak beyan edilmesi, müellifin bu tavrını anlaşılır kılmaktadır. Eski/kadim görüş olarak ifade edilen kavil ise kocanın hapis yoluyla tasarrufta bulunmaya zorlanmasıdır. Bkz. Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10/340; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 3/61; Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 14/383-384.

Serahsî, acziyetin ne olduğundan da bahsederek karı-koca arasında dört ay yahut daha uzun sürelik bir yürüme mesafesinin bulunması veya îlâ sürecinde cinsî münasebete mâni olan hastalığın devamını bu kabilden durumlar arasında zikretmiştir. Şu noktayı da vurgulamak lazım ki; Hanefî fakihleri sözlü rücu uygulamasını, ‘asıl’ olan cima için bir ‘bedel’ kabul etmekte olup ancak cimada bulunmaya kadir olunamaması halinde geçerli saymışlardır. Bu sebeptendir ki; mesela sağlıklı durumda iken îlâda bulunan kişinin cima fiiline güç yetirebileceği kadar bir süre bu durumunun devam edip sonrasında hastalanması halinde sözlü rücu’un mümkün olmadığını söylemişlerdir.⁸⁸⁰ İmam Şâfiî’nin bu mesele etrafındaki değerlendirmesine yer veren Serahsî, sözlü beyanın bu meselede hüküm açısından bir şey ifade etmeyeceği görüşünü ona izafe etmiştir. Lakin Şâfiî kaynakları incelendiğinde durumun böyle olmadığı görülmüştür. Çeşitli mazeretler sebebiyle cima fiilinin mümkün olmaması halinde İmam Şâfiî de sözlü rücu (الفيء) işlemini geçerli kabul etmektedir. Şu kadar var ki; bu tasarrufun geçerli sayılmasına sebep olan özrün ortadan kalkması halinde Şâfiî rücu işleminin cima yoluyla tekrarlanmasını zorunlu görmektedir. Ebû Hanîfe ise böyle bir zorunluluktan söz edilemeyeceği görüşündedir.⁸⁸¹ Muhtemeldir ki işbu ihtilaf, şârihin ulaştığı kaynaklarda hatâen meselenin aslında vuku bulan bir ihtilaf olarak nakledilmiş; şârih de bu hatayı tekrarlamıştır.

3.6 Diğer Münâkehât-Müfârakât Rivayetleri

3.6.1 Kusur Sebebiyle Kişinin Hür Karısını Boşamadan Ayrılma Yoluna Gidemeyeceği Hakkında Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

İmam Şâfiî’ye göre kişi, karısında var olan muayyen kusurları gerekçe göstererek talak vermeksizin (red yoluyla) ondan ayrılabilir. Şayet bu yola başvurursa nikah akdi fesholmaktadır. Karısı ile aralarında cinsel birleşme gerçekleşmemişse karısının hak edeceği bir mehirden de söz edilemez. Fakat ondaki kusuru bilmezden evvel cima vaki olmuşsa kadın mehr-i misil alacaktır.⁸⁸² Serahsî, Şâfiî’nin delillerini ve bunların Hanefî bakış açısına göre ne şekilde anlaşılacağını hikâye etmektedir. Bundan maada onun nikah akdini teorik planda hangi surette ele aldığının bir tasvirine yer vermiştir. İşbu tasvire göre, Şâfiî, nikahın çeşitli

⁸⁸⁰ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 7/28-29.

⁸⁸¹ Bkz. Mâverî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 10/387; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 3/61-62; Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 5/26-27.

⁸⁸² Şâfiî kaynaklarında bu mesele Serahsî’nin aktardığına paralel surette anlatılmaktadır. Lakin Serahsî, mesela mehr-i misil gereken durumda kocanın red ile ayrıldığı hanımını evveleminde kendisiyle nikahlayan şahsa rücu edebileceği şeklinde bir görüşü İmam Şâfiî’ye isnad etmektedir. Halbuki bu görüş, Şâfiî’nin kavli kadimidir. Şunu da belirtmekte fayda görüyoruz. İşbu fesh/red hakkı Şâfiî’ye göre ancak hâkim huzurunda mümkündür ve derhal talep edilmelidir. Kaynaklar için bkz. Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/449-450; Cüveynî, *Nihâyetü’l-ma’lâb*, 6/311-314; Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 4/339-344.

sebeplerle feshi kabil bir muavaza akdi mahiyetinde olduğunu ve bu itibarla nikahla amaçlanan maksada hâlel getiren kusurlara dayanarak red/iade hakkının bu akitte söz konusu olduğunu düşünmektedir. Bu bakımdan nikah akdi, satım akdi ile benzerlik göstermektedir.⁸⁸³ Nikahta amaçlanan biyolojik maksat, şehvetin giderilmesi, dinî/şer‘î amaç ise neslin çoğaltılmasıdır. Dolayısıyla, sözü edilen maksatlara hâlel getiren muayyen sebeplere dayalı red hakkı, meşru olmalıdır.⁸⁸⁴

Hanefî âlimleri, Şâfi‘î’nin aksine ister büyük ister küçük olsun, kusur sebebiyle kocanın karısından anlatılan surette ayrılmasını caiz görmemişlerdir. Ancak evlendiği kadında böyle fahiş kusurların bulunması halinde kendisine seçim hakkı tanınmaktadır: Dilerse karısını boşar, dilerse de karısını nikahında tutmaya devam eder.⁸⁸⁵ Bu hükme varılırken İbn Mesud (r.a.) ve Hz. Ali’den (r.a.) gelen kavillere dayanılmıştır. İbn Mesud’tan (r.a.) nakledilen kavil şu şekildedir:

لا ترد الحرة عن عيب⁸⁸⁶

Buna ilaveten müellif -Şâfi‘î’nin iddiasının aksine- kusur noktasında nikah akdinin satım akdinden farklı olduğunu izhar eden bir anlatımda bulunarak şunları söylemiştir: (Bir şeyde) kusur bulunmasının tesiri, o kusura tam bir rızanın bulunmaması halinde ortaya çıkar. Halbuki, nikahın bağlayıcılığı, tam bir rızanın varlığına dayanmamaktadır. Bu sebepten şaka yollu boşamayla nikah bağı ortadan kalkabilmektedir. Binaenaleyh mezkûr hususiyeti cihetiyle satım akdine benzememektedir.⁸⁸⁷

3.6.2 Karısıyla Cinsel İlişkiye Muktedir Olamayan Kişi ile Karısının Arasının Hâkim Tarafından Ayrılıp Kadına Tam Mehir Gerekeceği Hakkında Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hanefî mezhebinde erkeğin ayrılığa icbar edilmesi için zikredilen birkaç durumdan birisi erkeğin iktidarsız (عنين) olması sebebiyle karısı ile cinsel münasebet kuramamasıdır. Fakat böyle bir halin bulunması, derhal ayrılığa götüren bir durum değildir. Hâkim mezkûr evsftaki kocaya karısı ile münasebet kurması için bir sene süre verir. Şayet bir sene sonunda

⁸⁸³ Benzer anlatım için bkz. Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes‘ûd el-Ferrâ’ el-Begavî, *et-Tehzîb fî fıkhi’l-İmâm eş-Şâfi‘î*, thk. ‘Âdil Aḥmed ‘Abdülmevcûd-‘Alî Muhammed Mu‘avvaż (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1997), 5/452-453; Râfi‘î, *el-Azîz*, 8/135.

⁸⁸⁴ Bkz. Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 5/95-96.

⁸⁸⁵ Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 5/95.

⁸⁸⁶ “Hür kadın, kusur gerekçe gösterilerek ‘red’ edilemez.” Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 5/96.

⁸⁸⁷ Bkz. Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 5/97.

koca, bunu başaramazsa hâkim kadına muhayyerlik tanır. Kadın, o mecliste ayrılmayı tercih ederse, hâkim kocaya karısını boşamasını emreder. Kocanın karısını boşamaktan geri durması takdirinde ise hâkim onun yerine aralarını tefrik eder; ki bu da bir bain talak sayılmaktadır. Eğer koca, kendisine tanınan süre zarfında bir kere olsun hanımıyla cinsel münasebet yaşarsa, kadın için bir muhayyerlik söz konusu olmamaktadır.⁸⁸⁸

Hanefilerin meselenin aslındaki dayanağı, Hz. Ömer'den (r.a.) varid olan rivayettir. Bu rivayete göre, iktidarsız erkeğe bir yıl mühlet verilir. Bu süre zarfında hanımıyla cinsel münasebet kurabilirse bu kadın, adamın hanımı olarak kalmaya devam eder. Şayet adam cinsel münasebete kadir olamazsa hâkim aralarını ayırır. Aralarındaki bu ayrılık, bir bain talaktır. Kadın mehrini tam olarak alır ve iddet bekler.⁸⁸⁹ Serahsî, bu rivayetin bir benzerinin Abdullah b. Mesud'tan da (r.a.) nakledildiğini belirtmektedir.⁸⁹⁰

3.6.3 Sütten Kesilme Yaşına Geldikten Sonraki Emzirmenin Süt Kardeşliği Hükümünü Doğurmayacağına Dair Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler

Emzirme ile doğan süt kardeşliği ve buna bağlı haramlık hükmü, süt emme çağındaki çocuklarla sınırlı tutulmuştur. Önceleri büyüklerin emzirilmesi ile de haramlık hükmü doğuyorken, Serahsî bunun bilahare neshedildiğini eserlere dayanarak ortaya koymuştur. Süt emme çağı olarak ifade ettiğimiz dönem, Hanefî imamları arasında farklı sürelerle takdir edilmiştir. İmameyn bunu iki sene, Ebû Hanîfe otuz ay olarak ifade etmişken İmam Züfer süt emme kaynaklı haramlık hükmünün üç sene ile kayıtlı olduğunu belirtmiştir.⁸⁹¹

Süt emme çağı sonrasında yahut başka bir deyişle sütten kesilme yaşı geldikten sonra emzirme ile alakalı hükümlerin doğmayacağını delili, Ali (r.a.) ve İbn Mesud'tan (r.a.) rivayet edilen şu hadistir⁸⁹²:

لا رضاع بعد الفصل⁸⁹³

⁸⁸⁸ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 5/100-102.

⁸⁸⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 5/100.

⁸⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 5/101; Hadis kaynaklarında manen Hz. Ömer'in (r.a.) rivayetine benzer İbn Mesud (r.a.) rivayetleri bulunmaktadır. Mesela Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde şu şekilde bir rivayet yer almaktadır: يُوْجَلُ الْعَيْنُ سَنَةً فَإِنْ دَخَلَ بِهَا وَإِلَّا فَرَقَ بَيْنَهُمَا İbn Ebû Şeybe'nin *Musannef*'inde geçen rivayetin bu rivayetten metin açısından tek farkı, دَخَلَ kelimesi yerine جَامِع ifadesinin gelmiş olmasıdır. Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebîr*'inde ise şöyle bir rivayet mevcuttur: يُوْجَلُ الْعَيْنُ سَنَةً فَإِنْ وَصَلَ إِلَيْهَا وَإِلَّا فَرَقَ بَيْنَهُمَا وَلَهَا الصَّدَاق Bu son rivayetin içeriğinde mehrin lüzumuna da temas ediliyor olması dikkatten kaçmamalıdır. Bkz. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 6/253; İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannef*, 3/503; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 9/343.

⁸⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 5/136.

⁸⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 5/135.

Bu ifade, Câbir'in (r.a.) ravisi olduğu merfu bir hadiste de geçmektedir. Büyüklerin emzirilmesi hakkındaki nesh hükmü ise aynı minvaldeki diğer eserlerin yanı sıra İbn Mesud'tan (r.a.) mervî bulunan şu hadisten de anlaşılmaktadır⁸⁹⁴:

وروي أن أعرابيا ولدت امرأته ومات الولد فانتفخ ثديها من اللبن فجعل يمصه ويمج فدخل بعض اللبن في حلقه فجاء إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه وسأله عن ذلك فقال حرمت عليك فجاء إلى ابن مسعود رضي الله عنه وسأله عن ذلك فقال هي حلال لك فأخبره بفتوى أبي موسى فقام معه إلى أبي موسى ثم أخذ بأذنه وهو يقول أرضيع فيكم هذا للحياني فقال أبو موسى رضي الله عنه لا تسألوني عن شيء ما دام هذا الحبر بين أظهركم⁸⁹⁵

3.7 Değerlendirme

Aile hukukunun kapsamına giren Münâkehât-Müfârakât bahislerine ilişkin *Mebûsût* içerisinde İbn Mesud'tan (r.a.) nakledilen 43 rivayet bulunmaktadır. Bunlardan 3 tanesi kıraat rivayeti, 1'i merfu ve mevkuf olarak nakledilmiş bulunan rivayettir. Bu bölümde yalnız merfu surette nakledilen İbn Mesud (r.a.) rivayetine rastlanılamamıştır. Kalan 39 rivayetin tamamı mevkuf rivayet olup yalnız 2 tanesi sahâbi fiilidir. Kıraat rivayetleri (3.2.5, 3.4.6, 3.5.1) ile hem merfu hem mevkuf surette nakledilen rivayet (3.2.8), Hanefîlerin alıp kabul ettiği rivayetlerdir. Mevkuf rivayetlerin 3 tanesi (3.2.13, 3.2.14, 3.2.16) haricindekiler, en az bir Hanefî imamının esas aldığı rivayetler olmuştur. Bunlardan 2'si (3.1.6, 3.4.5) ile yalnız Ebû Yûsuf, 1 tanesi (3.2.4) ile yalnız İmam Muhammed amel etmiş iken kalan rivayetler, sahâbi fiilleri (3.1.8, 3.4.4) de dahil olmak üzere, genel manasıyla mezhebin makbul görüp amel ettiği rivayetlerdir. Serahsî'nin şahsına ait bir değerlendirmeyi yansıttığını düşündüğümüz herhangi bir rivayet ise bulunmamaktadır. Netice olarak, muhtevâsı itibarıyla bu bölüme aldığımız rivayetlerin sadece 3'ü (3.2.13, 3.2.14, 3.2.16) ile amel edilmemiş olup Hanefî mezhep imamlarının en azından birisinin amel ettiği rivayetlerin bu bapta rivayetlerin geneline oranı, yüzde 93 olarak tespit edilmiştir. Buradan ortaya çıkıyor ki *Mebûsût*'ta aile

⁸⁹³ "Sütten kesildikten sonra süt emme yoktur." Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 5/135, 136.

⁸⁹⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 5/136.

⁸⁹⁵ "Rivayet edilmiştir ki; bedevi bir kimsenin hanımı doğum yapmış ve çocuk da ölmüştür. Sonrasında, içerisindeki sütten dolayı kadının göğsü şişmiş, adam da sütü emip tükürmeye başlamıştır. Bu esnada sütün bir kısmı boğazına kaçmıştır. Bunun üzerine adam Ebû Musa el-Eş'arî'ye (r.a.) gelip ona bu olayı sormuştur. O da 'Hanımın sana haram oldu' diye cevap vermiştir. Akabinde bedevi, İbn Mesud'un (r.a.) yanına varıp olayı ona da sormuş; o da 'Hanımın sana helaldir' diyerek cevaplamıştır. Kendisine Ebû Musa'nın (r.a.) fetvasını haber edince kalkıp beraberce Ebû Musa'nın (r.a.) yanına gitmişlerdir. Oraya varınca İbn Mesud (r.a.) Ebû Musa'nın (r.a.) kulağını tutmuş ve ona 'Bu uzun sakallı adam sizin aranızda süt çocuğu mu sayılıyor?' demiştir. Ebû Musa da (r.a.) bunun üzerine şöyle söylemiştir: Bu âlim zât aranızda olduğu sürece bana bir şey sormayın." Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 5/136.

hukukuyla alakalı bahislerde Abdullah b. Mesud'tan (r.a.) gelen rivayetlerin tamamına yakını, Hanefîlerin benimsediği rivayetler olarak tabir edilebilmektedir.

Bu bölüm içerisinde, meselelerin ele alınışında pek çok usûl ve fîrû kaide ve prensibine yer verildiği görülmektedir: İncelenen bahisler bağlamında toplamda iki istihsandan söz edilmektedir. Bunların türü, istihsan bi'l-eserdir. (3.2.11) İbn Mesud'un (r.a.) kavlini kabul etmeyen Tarafeyn'in âyetle istidlal ederek merfu ve mevkuf bir rivayetle amel etmemesi, aksi tutumun nassa ziyade manasına gelmesiyle açıklanmıştır. (3.1.6) Bir yerde İmam Muhammed'in kavlini desteklemek üzere şu kaideye yer verilmiştir: "Sahabi kavli -söz konusu sahabi fakih ise- kıyasa öncelenir." (3.2.4) Kıraat rivayetlerinin geçtiği kısımlarda yapılan, İbn Mesud'un (r.a.) kıraatinin kaçınılmaz olarak Rasulüllah'tan (s.a.v.) duyulmuş olacağı şeklindeki tespit (3.4.6, 3.5.1) önemlidir. 3.4.1'deki ikinci rivayet, İbn Mesud'a (r.a.) ait olup ilgili âyetle sarîh olarak neshin vaki olduğunu bildirmek için söylenmiştir. Serahsî'nin muvakkat hükümlerle alakalı olarak, söz konusu hükümler için belirlenen vaktin sona ermesiyle ilgili hükümlerin de geçerliliğini yitireceği ve dolayısıyla ayrıca nâsih durumundaki bir delile ihtiyaç duyulmayacağı şeklindeki değerlendirmesi (3.1.7), not edilmelidir. 3.2.1'de 'açık sebebin gizli mana yerine ikame edilmesi' şeklindeki prensibin işletildiği görülmektedir. Yine aynı meselede bununla alakadar olan şu kaide dikkate alınmıştır: "Ne zaman ki açık sebep, gizli mananın yerine kaim olur/ikame edilir, hüküm de vücud ve adem bakımından ona eşlik eder." Burada bir ıttıradan söz edildiği anlaşılmaktadır. Şunlar da genel nitelikli denilebilecek kaideler arasında sayılabilir: "Bir fiil hakkında vaki olan nehiy, o işin tahakkukunun [:gerçekleşmeyi kabil olduğunun] bir göstergesidir." (3.2.6) "Nehiy li ğayrihi olduğunda, yasaklanan işin dinen yok hükmünde olduğu söylenemediği gibi geçerliliği/nefazi da reddedilemez." (3.2.6) "Bir meselede sahabe ve ehl-i ilim arasında açık bir ihtilafın bulunması, hükmî şüphe teşkil eder." (3.2.14) "Haddi gerektirecek işi yapan kişinin o işin haramlığına dair bilgisine bakılmaksızın, hükmî şüphe sebebiyle had cezaları düşer." (3.2.14)

Konuların anlatımında, elfâz konusu altında değerlendirilebilecek birkaç hükümden de bahis geçmiştir. 3.2.16'daki mesele, usûl-i fıkıh eserlerinin âmm lafız bahsinde işlenen bir mesele olup كل lafzına ilişkindir. Bununla alakalı bir kaide de zikredilmiştir: "كل kelimesi, fiillerin tekrarını değil isimlerin cemedilmesini iktiza eder." Madde 3.2.13'te Hanefî görüşünün açıklamasında şu usûl kaidesine yer verilmiştir: "Emir adede ihtimalli değildir." Herhalde bu kaide, söz konusu mesele dahilinde Hanefî görüşüyle uyuşmayan İbn Mesud (r.a.) kavline de tatbik edilebilir. Zira o da asgari sayıya denk düşecek şekilde yalnız bir talak

verileceği kanaatindedir. İhtilaf, talakın vafındadır. Bir başka kaide, şöyle varid olmuştur: Daimî/ebedî olması muhtemel mutlak ifadenin daimî olduğuna hükmedilir. (3.2.11)

Bu bölümde, yine lafızlarla alakadar olup fûrû tezahürü ağır basan bir grup kaidenin bulunduğu da değerlendirilebilir. Mesela karşıt görüşteki İbn Ebû Leylâ'nın dillendirdiği, meclisin bağımsız kelimeleri bir araya getirip tek kelime hüviyetine sokacağı şeklindeki prensip, Hanefiler tarafından da kabul edilmekte olup *Mebûsû*'ta muhtelif yerlerde dile getirilmiştir.⁸⁹⁶ Lakin Serahsî'nin izahından anlaşılan şudur ki; meclisin lafızları cemetme vafının işlerlik kazanması, sarf edilen lafızların hüküm doğurmasına imkân tanıyan bir mahallin varlığına bağlıdır. (3.2.10) Şarta ta'likî kabil olan talak, zihar, ıtk gibi tasarrufların milk/mülkiyete izafesi caizdir. (3.2.16) İnsanlar tarafından, helal olan bir şeyin haram kılınması/haram olarak nitelenmesi, dinen yemin kabul edilmektedir. (3.2.15) Tefvîz-i talak, bizzat koca için mümkün olan boşama şekilleri ile kayıtlıdır. (3.2.11)

Aile hukukunun muhtelif meselelerinde okuyucunun dikkatini çeken birtakım durumları arz etmek adına şu hususları da belirtmek istiyoruz: 3.3.1'deki farklı rivayet vecihlerinin aslen tek bir rivayet olduğu düşünülürse, ilk meselede rivayetin baş kısmıyla amel edildiği sonucuna varılacaktır. Yani burası, rivayetin bir kısmıyla amel edilme uygulamasının bir örneğini teşkil etmiş olacaktır. İmam Mâlik, küçükler hakkındaki evlendirme velayeti hususunda, eserlerin yalnız baba için -ve kıyasa aykırı olarak- varid olduğunu söyleyerek bunun dışına çıkmamaktadır. Onun bu yaklaşımı istihsana benzemektedir. (3.1.8) İbn Mesud'un (r.a.) Ömer (r.a.) ile yaptığı münazara sonrasında onun fikrine dönüş yapması (3.1.2), ilgi çekici bir bilgidir. Serahsî'nin müt'a nikahı konusunda İmam Mâlik'in aleyhine olacak şekilde yanlış isnatta bulunması (3.1.7) ve muhalaa ile îlâ bahislerinde İmam Şâfiî'ye nispetlerinde hata çıkması (3.2.8, 3.5.3) dikkati caliptir. Buradan hareketle her mezhebin fıkhnın kendi kitaplarından öğrenilmesi gerektiğini söylemek, herhalde yerinde bir değerlendirme olacaktır. Bir meselede (3.2.6) ihtilafın diğer tarafında Şii fıkıh mezhepleri bulunmaktadır.

Münâkehât ve Müfârakât rivayetleri özelinde, İbn Mesud'la (r.a.) aynı görüşü paylaşan sahabiler tarandığında zihinde net bir şablon oluşturacak verinin bulunmadığını söylemek mümkündür. Karşı görüş sahibinin *Mebûsû* içerisinde dillendirilmemesi yahut Hanefilerin baskın derecede amel ettiği ikinci bir ismin tespit edilememesi, bunun başlıca nedenleridir. Belki İbn Abbas'ın (r.a.) tamamen; Hz. Ömer'in (r.a.) büyük oranda İbn Mesud

⁸⁹⁶ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 6/174, 175, 185, 7/32.

(r.a.) ile hem fikir olduğu tespiti yapılabilir. Fakat buralarda da Hanefîlerin tercih ettiği görüşün sahipleri arasında pek çok ismin zikredilmesi, hangi ismin o görüşün tercihinde etkin olduğunun netleştirilmesine engel teşkil etmektedir. Keza bunların büyük bir kısmında, ifade edildiği üzere, karşıt görüş sahibi sahabilerin kimler olduğu belirtilmemiştir. Her hâlükârda İbâdât bahislerindeki kadar açık bir durumdan söz etmek pek mümkün gözükmemektedir. Bu bölüm dahilinde en net ifade edilebilecek husus, İbn Mesud (r.a.) rivayetlerinin tamamına yakınıyla amel edilmiş olmasıdır.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ABDULLAH B. MESUD’UN (R.A.) MUÂMELÂTA VE
MUHTELİF FIKHÎ MESELELERE İLİŞKİN RİVAYET VE
GÖRÜŞLERİ

4.1 Ferâiz Dışındaki Muâmelât Bahisleriyle Alakalı Rivayetler

4.1.1 Alım-Satım Bahisleriyle Alakalı Rivayetler

4.1.1.1 Altın ve Gümüşün (Nükûdun) Akitte Taayyün Etmeyeceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Abdullah b. Mesud'un (r.a.) mezhebine göre nükûd, akitte taayyün etmemektedir.⁸⁹⁷ Kendisinden aktarılan bu görüşteki "nükûd" ifadesinin kapsamına, nakledildiği bağlamda değinilmemekle birlikte Serahsî'nin *Mebûsût*'taki kullanım ve anlatımlarına bakarak bazı sonuçlara varmak mümkündür. Öncelikle bu ifadenin içeriğine "fûlûs"un dahil olmadığı anlaşılmaktadır.⁸⁹⁸ Aslen müellifle paralel olarak fels grubunu buradan hariç tutacak anlatımlara başka Hanefî kaynaklarında da rastlanılmaktadır.⁸⁹⁹ Her ne kadar şârihin "nükûd" için yaptığı bir tanımlamaya rastlayamasak da dinar ve dirhemi bu kavram altında değerlendirdiği açıktır.⁹⁰⁰ Bu noktada, söz gelimi dirhemin çeşitli evsafaftaki versiyonlarının aynı kategoriye dahil edildiği⁹⁰¹ bilgisini vermekte fayda görüyoruz. Öte yandan Serahsî akitte taayyün meselesinde Hanefîlerin görüşünü açıklarken Şeyhayn'a göre felslerin taayyün edeceğini belirtmekte⁹⁰² iken nükûd hakkında -mezhep görüşü olarak- bunun aksini söylemektedir⁹⁰³ ki bu da Hanefî mezhebinin mezkûr meselede İbn Mesud (r.a.) ile muvafakat halinde olduğu gösterir. Şu kadar var ki; Serahsî *Mebûsût* içerisindeki bazı pasajlarda Hanefîlerin "nükûd" hakkındaki taayyün görüşünü muavaza akitleri ile kayıtlamıştır.⁹⁰⁴ İbn Mesud'un (r.a.) görüşünde böyle bir kaydın bulunduğu dair açık bir ifade tespit edememekle beraber Hanefîlerin görüşünün metne döküldüğü kimi yerlerde⁹⁰⁵ bu kaydın zikrine gerek duyulmamasının, tartışmanın zaten muavaza akitlerindeki taayyün dairesinde cereyan ettiğini gösterdiğini düşünmekteyiz. Nitekim İbn Mesud'un (r.a.) kavline atıfta bulunulan nakilde bir muavaza akdi olan satım akdinin yapıldığı görülmektedir.⁹⁰⁶ Aksi görüşte olan İmam Şâfiî ve Züfer de nükûdun muavaza akdindeki taayyünü hakkında görüş

⁸⁹⁷ Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 11/4.

⁸⁹⁸ Mesela bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 11/160, 12/137.

⁸⁹⁹ Mesela bkz. Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muḥîtu'l-burhânî*, 6/6; Molla Hüsrev, *Dürer*, 2/188.

⁹⁰⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 26/76.

⁹⁰¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 30/172.

⁹⁰² Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 11/160, 12/183.

⁹⁰³ Mesela bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 3/27, 12/198, 14/2, 13.

⁹⁰⁴ Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 8/12, 14/15.

⁹⁰⁵ Mesela bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 3/27, 12/198, 22/170.

⁹⁰⁶ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 11/4.

belirtmişlerdir.⁹⁰⁷ Bahsi geçen kaydın İmam Muhammed'in görüşü bağlamında felslerin taayyününde de dikkate alındığını söylemek herhalde yanlış olmayacaktır.

4.1.1.2 Balığın Su İçerisindeyken Satılmasının Yasaklandığına Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Balığın (henüz yakalanmadan) suyun içerisinde iken satılması, Hanefî mezhebine göre havadaki kuşun satımı gibi batıl bir akit olarak kabul edilmiştir. Serahsî bu görüşü, kamışlığın içindeki balığın kısıtlanmış bir vaziyette iken satımı meselesinde dile getirmektedir. İbn Ebû Leylâ, balığın yakalanıp tekrar kamışlığa bırakılması halinde, ilk yakalamada elde edilen mülkiyetin ortadan kalkmadığını düşünerek, satışını caiz görmüştür. Suya bıraktıktan sonra balığın elde edilmesinin ancak tekrardan yakalanmasıyla mümkün olmasına itibar etmemiştir. Hanefiler her iki halde de balığın satışını caiz görmemektedir. Bu meselede dayandıkları rivayet, Ömer (r.a.) ve İbn Mesud'tan (r.a.) gelen şu kavildir⁹⁰⁸:

909 لا تتبعوا السمك في الماء فإنه غرر

Serahsî, ilk halde balık üzerinde bir temellükün zaten gerçekleşmediği ve bu sebepten başkasına satılmak suretiyle temlik edilmesinin mümkün olmadığını söylemektedir. Zira temlik, mülkiyete [:temellüke] öncelenemez. İkinci durumda ise satıcı, malın teslimine ancak evvelemirde balığı mülkiyetine geçirmesine sebep olan fiile başvurarak güç yetirebilmektedir. Başka bir deyişle balığı tekrardan yakalamadan müşteriye teslim edememektedir; ki zaten balığa en başta sahip olması da onu yakalamaktan geçmektedir. Bu mesele, kaçan kölenin (âbık) satımı gibi değerlendirilmiştir. Balığı tutan kişinin tekrardan onu yakalama zahmetine girmeyeceği bir kaba yahut alana hapsedmesi halinde ise sudaki balığın satışı caiz görülmüştür.⁹¹⁰ İbn Mesud'tan (r.a.) mervî bulunan kavlin, garar-butlan ilişkisi bağlamında bir etkisinin olduğu, aşikâr olmakla beraber bu etkinin derecesi, araştırmaya değerdir.

⁹⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 14/15; Şâfiî'ye nispet edilen görüşün kendi mezhep kaynaklarında da geçtiği görülmektedir. Mesela bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 5/138; Gazzâlî, *el-Vasît*, 3/149; Nevevî, *Ravza*, 3/513.

⁹⁰⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 13/11-12.

⁹⁰⁹ “Balığı suyun içindeyken satmayın, zira bu ‘garar’dır.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 13/12; Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 20/167; Serahsî (rh.a.) *Mebsût* içerisinde غرر kelimesini المستور العاقبة [akibeti meçhul/belirsiz olan şey] şeklinde açıklamış gözükmektedir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 12/194; Kudûrî (rh.a.) *Tecrid*'inde çeşitli lafızlarla mezkûr kelimeyi tarif etmiş ise de genelde şu tarifi kullandığı görülmektedir: الغرر ما كان الغالب منه/فيه عدم السلامة [Garar, helak olması galip olandır.] mesela bkz. Kudûrî, *et-Tecrid*, 5/2219, 2404; Bahsi geçen kavram hakkında detaylı bilgi edinmek için bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, “Garar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

⁹¹⁰ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 13/12.

4.1.1.3 Akdi Fasit Kılan Şart ile Alakalı Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

ان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه اشترى من امرأته الثقفية جارية وشرط لها أنها بالثمن⁹¹¹ إذا استغنى عنها فسأل عمر رضي الله عنه عن ذلك فقال أكره أن يطأها (تطأها) ولأحد فيها شرط

Serahsî, bu rivayeti, başkası adına köle azadı konusuna ayırdığı bahis altında zikretmiştir.⁹¹² İmam Muhammed ise *el-Asl*'ında 'velâyı şart koşma' bahsi altında incelemeyi uygun görmüştür.⁹¹³ Bu rivayet, her iki eserde de Hz. Âişe'den (r.a.) rivayet edilen bir hadisten sonra ele alınmıştır. Aslen hadisin, biri İbrahim en-Nehaî'den diğeri Hişâm b. 'Urve'den⁹¹⁴ (v. 146/763) nakledilmek üzere iki rivayetinden bahsedilmektedir. Her ikisinde de Âişe (r.a.) Berîre'yi (r.a.)⁹¹⁵ (v. 60/680 [?]) satın alarak azat etmeyi istemekte, fakat sahipleri Hz. Âişe'den (r.a.) velâ hakkının⁹¹⁶ kendilerinde kalmasını şart koşmasını talep

⁹¹¹ "Abdullah b. Mesud (r.a.), Sakîf kabilesinden olan hanımından bir cariye satın almış ve artık ihtiyaç duymadığı vakit, ödediği semeni iade etmesi karşılığında cariyesinin [tekrardan] hanımına ait olmasını şart koşmuştur. Ömer'e (r.a.) bu meseleyi sormuş o da şöyle cevap vermiştir: (Başka birisinin) şartı bu cariye hakkında cari iken onunla cinsî münasebet kurma[sı]nı kerih görüyorum." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 8/99; Matbu nüshada *أن أطأها* olarak gelen lafzın, tezde kullandığımız yazmalar çerçevesinde en muhtemeli *أن يطأها* şeklinde varid olan hattıdır. İşbu lafız, Hamidiye koleksiyonu 549 nolu kayıta *أن يطأها* olarak geçmektedir. Burada ط harfinden sonra gelmesi gereken hemzenin ı şeklinde yazıldığını düşünmek makul olacaktır. Yazmalarda bu gibi hususlara dikkat edilmediği, ehlinin malumudur. Ancak bu şekilde mana verebilmek için سئل fiilinin سئل şeklinde meçhul okumaya elverişli bir hatla yazılması icap etmektedir. Söz konusu nüshadaki hat da böyle olmadığı için zikrettiğimiz ihtimal geçerliliğini yitirmektedir. Bunun yerine *Kitâbü'l-Asl*'daki ibarenin esas kabul edilmesi suretiyle sağlıklı bir manadan söz edilme imkânı doğar. Orada geçen ifade *أن تطأها* şeklindedir. Bu surette soruyu soran da cevaba muhatap olan da bizzat İbn Mesud'un (r.a.) kendisi olmaktadır. Nitekim meşhur hadis kitaplarındaki benzer rivayetlerde böyle bir konumlandırma müşahade edilmektedir. Yaptığımız bu değerlendirmenin isabetli olması için yazmalar içerisinde, bahsettiğimiz muhatap sigasını barındıran bir nüshanın bulunması gerekmektedir; ki bu ihtimali oldukça olası görmekteyiz. Fakat henüz bu çalışmayı yapmadığımız için kesin konuşmaktan sakınıyoruz. Matbu nüshadaki diğer bir hata, *ولا حد فيها شرط* olarak yazılan ibarede bulunmakta olup doğrusu *ولا أحد فيها شرط* olacaktır. Hamidiye koleksiyonundaki zikri geçen nüshada hemze bulunmamakla beraber, hemzenin, az önce anlatılan sebebe binaen yazılmadığı düşünülmektedir. Doğru ibarenin bu olduğunu gösteren en açık husus, *Kitâbü'l-Asl*'ın yanı sıra pek çok hadis kitabında bu rivayetin benzerlerinin bahsi geçen kelime hemzeli olacak şekilde zikredilmiş olmasıdır. Ayrıca matbu nüshadaki ibarede düzgün bir mana çıkmamaktadır. Kaynaklar için bkz. Ebû 'Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭa*, thk. Muḥammed Fuâd 'Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1985), "Büyü", 5; Ebû 'Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik Mâlik b. Enes, *Muvaṭṭa'ü'l-İmâm Mâlik bi-rivâyeti Muḥammed b. el-Ḥasen eş-Şeybânî*, thk. 'Abdülvehhâb 'Abdullaṭîf (Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 279; Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 186; Şeybânî, *el-Asl*, 6/380; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/56; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdilmuhsin et-Türki (Kahire: Merkezü Hicr li'l-Bühûş ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2011), 11/239; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 284a; Benzer rivayetler için ayrıca bkz. İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-muşannef*, 4/424, 425; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 11/240.

⁹¹² Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 8/98-99.

⁹¹³ Bkz. Şeybânî, *el-Asl*, 6/379-380.

⁹¹⁴ Hayatı hakkında bilgi edinmek için bkz. M. Yaşar Kandemir, "Hişâm b. Urve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998).

⁹¹⁵ Kim olduğuna dair kısa malumat için bkz. Emin Âşıkutlu, "Berîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992).

⁹¹⁶ İleride ferâiz bahislerinde açıklanacağı üzere iki çeşit velâ bulunmakta olup burada kastedilenin velâü'l-atâka olduğu açıktır. Zira burada köle azadı neticesinde doğan bir velâdan söz edilmektedir; ki zaten velâü'l-atâka köle ya da cariye azadı neticesinde köleyi azat eden kişi lehine mirasçılık hakkı doğuran bir tasarruf olarak tavsif edilmektedir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 30/38.

etmektedirler. Durumu Rasulüllah'a (s.a.v.) haber eden Hz. Âişe'nin (r.a.) aldığı cevap noktasında rivayetler farklılaşmaktadır. Nehaî rivayetinde Rasulüllah (s.a.v.) yalnız velânın köleyi azat edene ait olacağını söylerken Hişâm rivayetinde Hz. Âişe'ye (r.a.) hitaben, köleyi [bu şartla] satın alıp azat etmesi direktifini vermekte ve sonrasında bunu velânın azat eden kimseye ait olmasıyla gerekçelendirmektedir. Bilahare Hz. Âişe'nin (r.a.) Berîre'yi (r.a.) satın alarak azat ettiği ve akabinde Rasulüllah'ın (s.a.v.) ayağa kalkıp şunları söylediği nakledilmiştir: "İnsanların bazısına ne oluyor da Allah'ın kitabında bulunmayan şartlar ileri sürüyorlar. Allah'ın kitabında bulunmayan her şart batıldır. Allah'ın kitabı en doğrusudur. Allah'ın şartı da en sağlam şarttır. Bazı insanlara ne oluyor da 'sen özgür kıl ama velâ hakkı bende kalsın.' diyor. Muhakkak ki velâ köleyi azat edene aittir." Serahsî, İmam Muhammed'ten naklen Hişâm rivayetindeki ziyadeliklerin Hişâm'ın şahsına ait bir vehmin neticesi olduğunu belirtmektedir. Zira Allah Rasulü (s.a.v.) batıl bir işi emretmediği gibi insanları aldatmayı emretmesi de düşünülemez. Şeybânî, hadisin bu rivayetini şaz olarak nitelemiştir. Sahih olan rivayet ise İbrahim en-Nehaî'den menkul olandır.⁹¹⁷ Bu noktada Serahsî devreye girmekte ve İmam Muhammed'in aktardığımız ifadelerine paralel olarak Rasulüllah'ın (s.a.v.) fasit bir akdi emretmesinden söz edilemeyeceğini ve rivayette zikredilen surette yapılan bir satışın fasit bir satış olacağını vurgulamaktadır. Onun değerlendirmesine göre İmam Muhammed'in yukarıda metnini verdiğimiz İbn Mesud (r.a.) rivayetini gündeme getirmesi de bu manayı ortaya koymak adınadır.⁹¹⁸

Anlaşıldığı kadarıyla, İbn Mesud (r.a.) rivayetinde velâ hakkında bahis geçmese de akdi ifsat eden bir şartın bulunması yönünden Âişe (r.a.) rivayetiyle bir benzerlik söz konusudur. Burada açıkça ifade edilmemekle beraber akdin muktezasına aykırılık taşımasının, ilgili şart/şartların akdi ifsat etme neticesini doğurduğunu düşünmek makul gözükmektedir. Tahâvî, İbn Mesud (r.a.) rivayetiyle ana hatlarda benzerlik gösteren fakat bazı farklılıklarla aktarılan bir rivayeti eserine almıştır. Oradaki rivayette şartı koşan, İbn Mesud (r.a.) değil hanımıdır. Koştuğu şart ise sattığı cariye'nin kendisine hizmet etmesidir. Hz. Ömer de (r.a.) bu şekilde bir satış yapmamasını söyleyerek onu tembihlemiştir.⁹¹⁹ Tahâvî, rivayetten hareketle İbn Mesud'un (r.a.), rivayette Hz. Ömer'in (r.a.) ifadelerinden anlaşılan ve aynı zamanda İbn

⁹¹⁷ Krş. Şeybânî, *el-Aşl*, 6/378-380; Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 8/98-99.

⁹¹⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 8/99.

⁹¹⁹ Bkz. Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed et-Taḥâvî, *Şerḥu Müşkili'l-âşâr*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 11/236.

Ömer'in (r.a.) görüşü olan hükme muvafakat ettiği sonucuna varmıştır.⁹²⁰ İbn Ömer'in (r.a.) görüşünü o mahalde tasrih etmese de daha geride zikrettiği iki rivayet ve bu rivayetler ekseninde yaptığı yorum zımında ilgili görüşün ne olduğu az çok ortaya çıkmaktadır. Buna göre İbn Ömer (r.a.) bir kimsenin, cariye üzerinde cereyan edip, aldıktan sonra satamama yahut hibe edememeyi şart koştuğu bir satın alma işlemini kerih gördüğü gibi anlaşıldığı kadarıyla böyle bir cariye ile cinsî münasebet kurmayı da helal saymamaktadır.⁹²¹ Şayet İbn Mesud'un (r.a.) bu yaklaşımı benimsediği kabul edilir ve *Mebûsû*'taki rivayetin metninin *Kitâbü'l-Asl*'daki gibi olduğu varsayılırsa Hanefilerin görüşü ile İbn Mesud'un (r.a.) görüşünün, netice itibariyle, uyum içerisinde olduğu söylenebilecektir. Mamafih bu uyumun spesifik olarak hangi hükümde olduğunu kestirmek güçtür. Söz gelimi Serahsî -yukarıda ifade edildiği üzere- İmam Muhammed'in İbn Mesud (r.a.) rivayetini, Hişâm rivayetinde anlatılan cinsten bir şart koşulan akdin fesadına delil olarak getirdiğini belirtmiştir. Orada koşulan şart, akitte söylenen semen iade edilerek dilenilen vakitte mebi'in (satışa konu malın) iade edilmesidir. Bu şartı şöyle tasavvur etmek de mümkündür: mebi'in başkasına hibe yahut satışını yasaklayan bir şart. Bu açıdan bakıldığında İbn Ömer'in (r.a.) görüşü ile tam bir uyumun varlığı görülecektir. Öte taraftan Hz. Ömer'in (r.a.) bu tarz şartlı bir satışla edinilen cariye ile cinsel münasebeti kerih görmesi de keza İbn Ömer'in (r.a.) kavline muvafık düşmektedir. Lakin bununla alakalı İmam Muhammed'in yaptığı herhangi bir yoruma, bu mahalde rastlanılmamaktadır. Her hâlükârda İmam Muhammed'in böyle bir akdi fasit olarak nitelediği kesin olarak söylenebilecektir. İşte bu noktada İbn Mesud da (r.a.) bu çeşit bir akdi fasit mi görmektedir, yoksa yalnız caiz olmayan bir tasarruf olarak mı telakki etmektedir; burası pek net değildir.

4.1.1.4 Süt Emme ya da Nikah Sebebiyle Birbirlerine Mahrem Olanların Arasını Ayırma Sonucunu Doğuracak Bir Satışın Caiz Olduğuna Delil Olarak Getirilen Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Cariye olan anne ile küçük çocuğunu ayrı ayrı satışlara konu ederek aralarını ayırmak mekruh görülmüştür. Hibe, sadaka ve vasiyet için de aynı hüküm geçerlidir. Hanefiler, nesep kaynaklı ebedî evlenme yasağı bulunan her bir akrabayı (zî rahim mahrem) keza aynı çerçevede değerlendirmişlerdir. Burada iki akrabadan en az birinin bülüğa ermemiş

⁹²⁰ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âşâr*, 11/236; Ayrıca bkz. Ebû Muhammed 'Ali b. Zekeriyâ el-Menbicî, *el-Lübâb fi'l-cem' beyne's-sünne ve'l-kitâb*, thk. Muhammed Fazl 'Abdül'azîz el-Murâd (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1994), 2/501.

⁹²¹ Krş. Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âşâr*, 11/229-230.

olması kerahet için şarttır.⁹²² Süt emme ve nikah gibi nesep dışı sebeplerle birbirine mahrem olanların arasını ayırmak ise kerih değildir. Bunun delili Abdullah b. Mesud'un (r.a.) şu hadisidir:

923 ان رجلا سأله فقال أبيع جارية لي قد أرضعت ولدي فقال قل من يشتري أم ولدي

4.1.1.5 Köle ve Hayvanlarda Selemin Caiz Olmadığına Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hanefî mezhebine göre الحيوان olarak ifade edilen grupta selem caiz değildir.⁹²⁴ Mezkûr kelime, lügatte diri/canlı manasında kullanılmakla⁹²⁵ beraber bitkiler kelimenin medlûlünün dışında kalmaktadır.⁹²⁶ Bu itibarla insan ve hayvanlara şamil olmaktadır. Fıkıhta hür insanların satımından söz edilemediğine göre kapsam, köle ve hayvanlara münhasır olacak şekilde daralmaktadır. Serahsî'nin "hayevân" grubunda selem akdinin söz konusu olmadığını izah sadedinde getirdiği örnekler de bunu açıkça göstermektedir. Nitekim kendisi konu bağlamında, at ve devenin yaş vb. çeşitli zahîrî evsafı belirlense bile yürüyüş ve sürat gibi ilk etapta gizli kalan bazı özellikleri sebebiyle mali değer noktasında uçurum denebilecek farkların tezahür edebileceğine dikkat çekmiş; benzer durumların zekâ ve kabiliyet gibi parametreler nedeniyle kölelerde de yaşanabileceğini ifade etmiştir.⁹²⁷ Müellif bu sözleri, Şâfiî'nin "hayevân" hakkındaki, cins, tür, vasıf/sıfat, yaş nitelikleri beyan edildiği takdirde selemin caiz olacağı görüşüne⁹²⁸ cevaben aklî delil olarak sarf etmiştir. Aslen her iki tarafın da dayandığı kaynaklar naklîdir.⁹²⁹ Meselede Hanefîlerin mesnet edindiği delillerden birisinin İbn Mesud'tan (r.a.) gelen rivayet olduğu ifade edilmiştir. Serahsî, İmam Muhammed'in Kitâbü'l-Mudârebe'nin baş kısmında bu rivayetin hangi rivayet olduğunu açıkça belirttiğini

⁹²² Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 13/139.

⁹²³ "Bir adam İbn Mesud'a (r.a.) şöyle diyerek bu meselenin hükmünü sormuştur: Çocuğumu emziren cariyemi satabilir miyim? İbn Mesud (r.a.) bunu şöyle cevaplandırmıştır: 'Kim çocuğumun [süt] annesini satın alır' de." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 13/142.

⁹²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 12/131.

⁹²⁵ Bkz. Mehmed Efendi Vankulu, *Lugat-ı Vankulu: Terceme-i Sıhâh-ı Cevherî* (İstanbul: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Cedide, 1218), "hayevân", 2/626.

⁹²⁶ Bkz. Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, thk. 'Abdurrahmân 'Umeyre (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1998), 3/263-264; Muhammet Yazıcı, "Sünni Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007), 222 (70 nolu dipnot).

⁹²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 12/132-133.

⁹²⁸ İmam Şâfiî'nin bu görüşte olduğu, Şâfiî kaynaklarında net surette ifade edilmektedir. Bkz. Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 5/399; Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'âlab*, 6/20; Gazzâlî, *el-Vasît*, 3/438.

⁹²⁹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 12/131-132.

aktarmış, fakat anlaşıldığı kadarıyla kendisi bu mahalde de ilgili rivayeti şu surette manen aktarmıştır⁹³⁰:

ان ابن مسعود رضي الله تعالى عنه دفع مالا مضاربة إلى زيد بن خليفة فأسلمها (فأسلمه) زيد
الي عتريس بن عرقوب في قلائص معلومة فقال عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه اردد مالنا لا
نسلم أموالنا في الحيوان⁹³¹

Gerçekten de Serahsî'nin belirttiği üzere *el-Asl*'ın bahsi geçen bölümünde böyle bir rivayet bulunmaktadır.⁹³² Müellif, rivayeti yalnız burada -manen de olsa- zikretmekle kalmamış, rivayetin aslını *Mebûsût* içerisindeki Kitâbü'l-Mudârebe'nin başında lafzen vermiştir. Fakat oradaki rivayetin metni, matbu nüshada hatalarla doludur.⁹³³ Yazmalardan istifade ile oluşturduğumuz metin şu şekildedir:

عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه أعطى زيد بن خليفة مالا مضاربة فأسلمه إلى عتريس
بن عرقوب في قلائص معلومة بأسنان معلومة إلى أجل معلوم فحل الأجل فاشتد عليه فأتى عتريس عبد
الله بن مسعود يستعين به عليه فذكر ذلك له فقال عبد الله خذ رأس مالك فلا تسلمن شيئاً من مالنا في
الحيوان⁹³⁴

⁹³⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 12/132.

⁹³¹ "Abdullah b. Mesud (r.a.), bir miktar malını mudarebe yoluyla Zeyd b. Huleyde'ye (r.a.) vermiş, Zeyd de (r.a.) bu malla İtrîs b. Urkûb ile nitelikleri belirlenmiş birkaç genç dişi deve için selem akdi yapmıştır. Abdullah b. Mesud (r.a.) bunun üzerine şöyle söylemiştir: Malımızı iade et. Biz malımızla canlı malda (hayevânda: insan ve hayvanda) selem yapmayız." Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 12/132; Matbu nüshada بن عتريس olarak verilen isim, elimizdeki yazmalarda بن عرقوب şeklinde geçmektedir. Doğrusu da bu olmalıdır. *el-Asl*'ın matbu nüshasında da böylece geçmektedir. Rivayetin metnindeki ifadesinin hatalı olduğu bellidir. Doğru şekli ikinci rivayet dahilinde verilmiş olmakla beraber yazmalar dahil olmak üzere kullandığımız metinlerin hiçbirinde lafız, doğru surette yazılmamıştır. Kaynaklar için bkz. Şeybânî, *el-Asl*, 4/119; Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebûsût* (Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, 649), 194b; Serahsî, *el-Mebûsût* (Hamidiye, 548), 389a; Serahsî, *el-Mebûsût* (Hamidiye, 549), 435a; Rivayetteki قلائص kelimesi, genç dişi deve manasındaki قُلُوص kelimesinin cem'i olarak betimlenmiştir. Bkz. Vankulu, *Lugat-ı Vankulu*, "kalâis", 1/584.

⁹³² Bkz. Şeybânî, *el-Asl*, 4/119-120.

⁹³³ Matbu nüshanın metninde rivayetin lafzı şöylece verilmiştir: كان عمر رضي الله عنه أعطى زيد بن خليفة رضي الله عنه مالا مضاربة فأسلمه إلى عتريس بن عرقوب في حيوان معلوم بأثمان معلومة إلى أجل معلوم فحل الأجل فاشتد عليه فأتى عتريس عبد الله ابن Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 22/18-19.

⁹³⁴ "Abdullah b. Mesud'tan (r.a.) rivayet edildiğine göre kendisi Zeyd b. Huleyde'ye (r.a.) bir miktar malını mudarebe yoluyla vermiş, o da bu malla İtrîs b. Urkûb ile yaşları bilinen ve nitelikleri belirlenmiş birkaç genç dişi deve için muayyen bir vade çerçevesinde selem akdi yapmıştır. Sonra belirlenmiş olan vadenin vakti gelmiş ve [İtrîs, manen] sıkıntıya düşer olmuştur. İtrîs, bu konuda kendisine yardımcı olması için Abdullah b. Mesud'a (r.a.) gelmiş ve durumu anlatmıştır. Abdullah b. Mesud da (r.a.) ona şöyle söylemiştir: Ana paranı al ve [bir daha da] bizim malımızla sakın ola ki canlı malda (hayevânda: insan ve hayvanda) selem yapma!" Yararlanılan bölümler için bkz. Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebûsût* (Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, 651), 1b; Serahsî, *el-Mebûsût* (Hamidiye, 548), 677b; Serahsî, *el-Mebûsût* (Hamidiye, 549), 778a.

Bu haliyle rivayet, *el-Asl*'daki rivayet ile lafzî açıdan hemen hemen birebirdir.⁹³⁵ Serahsî, işbu rivayetten hareketle, mudarebe akdinin caiz bir akit olarak kabul edilmesi gerektiği ve canlı mal (insan ve hayvan) üzerinde yapılan selem akdinin fasit olduğu istidlallerini yapmıştır.⁹³⁶

4.1.1.6 Gümüşün Gümüşle Değişiminde İşçiliğin Gümüşleri Farklı Mal Statüsüne Sokmayacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Abdullah b. Mesud (r.a.), ribevî malların birbiriyle değişimi noktasında madenlerin işçilik/kalite farkını dikkate alan içtihadını değiştirmiştir. Serahsî, gümüş özelinde bu süreci anlatan şu rivayete eserinde yer vermiştir:

وعن ابن مسعود رضي الله عنه أنه كان يبيع نفاية بيت المال يدا بيد بفضل فخرج خرقة إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه فسأله عن ذلك فقال هو ربا وكان ابن مسعود رضي الله عنه استخلف على بيت المال عبد الله بن سخريرة الأزدي فلما قدم ابن مسعود رضي الله عنه نهاه عن بيع الدراهم بالدراهم بينهما فضل وكان ابن مسعود رضي الله عنه عامل عمر رضي الله عنه بالكوفة على بيت المال فكان من مذهبه في الابتداء أن اختلاف الصنعة كاختلاف النوع وكان يجعل النفاية مع الجيد نوعين فيجوز التفاضل بينهما عملا بقوله صلى الله عليه وسلم إذا اختلفا النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد أن يكون يدا بيد ثم لما سأل عمر رضي الله عنه بين له أن الكل نوع واحد فإن الكل فضة وقال صلى الله عليه وسلم الفضة⁹³⁷ بالفضة مثل بمثل يدا بيد والفضل ربا فرجع ابن مسعود إلى قوله

⁹³⁵ Krş. Şeybânî, *el-Asl*, 4/119-120.

⁹³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 22/19.

⁹³⁷ "İbn Mesud'tan (r.a.) nakledilmiştir ki o, önceleri devlet hazinesindeki [:beytülmaldeki] düşük kaliteli artık [altın ve gümüşü], satın aldığından daha fazlasını vererek peşin olarak satardı. Bir defasında Ömer'e (r.a.) gitti ve bunun hükmünü kendisine sordu. O da "Bu faizdir" dedi. İbn Mesud (r.a.) [giderken] devlet hazinesinin başında, yerine Abdullah b. Sahbera el-Ezdi'yi (r.a.) bırakmıştı. Geri dönünce Abdullah b. Sahbera'nın (r.a.), dirhemleri dirhemler karşılığında, aralarında fazlalık bulunacak şekilde satmasını yasakladı. İbn Mesud (r.a.), Ömer'in (r.a.) Küfe'deki devlet hazinesinin başına getirdiği görevlisiydi. Önceleri İbn Mesud'un (r.a.) görüşü, işçilikteki farklılığın, malın türündeki farklılık gibi olduğu şeklinde idi. Bu itibarla düşük kaliteli artık [altın ve gümüş] ile yüksek kaliteli [altın ve gümüşü] farklı iki tür kabul ediyordu. Dolayısıyla Rasulüllah'ın (s.a.v.) 'İki malın türü birbirinden farklı oldumu peşin olduktan sonra dilediğiniz gibi satın' hadisine istinaden bu malların değişimindeki fazlalığı caiz görüyordu. Daha sonra Ömer'e (r.a.) bu maddelerin hükmünü sorunca Ömer (r.a.) bunların hepsinin tek bir tür olduğunu, zira her birinin gümüş olduğunu ve Peygamber'in (s.a.v.) 'Gümüş gümüşle birbirine eşit miktarda ve peşin olarak değiştirilir. Fazlalık ise faizdir.' buyurduğunu beyan etti. Bunun üzerine İbn Mesud (r.a.) Ömer'in (r.a.) görüşüne döndü." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 14/8-9; Matbu nüshada hatalara rastlanılmıştır. Sırayla gidilecek olursa; ibaredeki بقايا وبقايا الكمية kelimeleri sırasıyla نفاية و نفاية şeklinde düzeltilmelidir. Hamidiye koleksiyonu 548 nolu kayıta noktalaması böylece yapılmış ve *el-Asl*'da da bu surette geçmiştir. İşbu kelime lügatte "bir iyi nesnenin içinden alınıp atılan yaramaz nesne" olarak tarif edilmiştir. Rivayette geçen سخريرة الأسدی isminde nisbe hatalı olup *الأزدي* şeklinde düzeltilmelidir. Nitekim tabakat kitaplarında bu nisbenin şöhret bulduğu gözlemlenmektedir. Yine *el-Asl*'da böyle geldiği gibi kullandığımız yazmalarda da noktasız haliyle bu hatta bir muvafakatın bulunduğu görülmektedir. Matbu metinde ثم kelimesinden sonra her üç yazmada da لما kelimesi bulunmaktadır. Mana da bu kelime ile

Şârih, İbn Mesud'un (r.a.) bilahare Hz. Ömer'in (r.a.) kavline rücu etmesini, Hz. Ömer'in (r.a.) ona işin doğrusunu açıklamasına bağlamış ve bu bağlamda söylenegelen bir deyişe yer vermiştir: "Kûfe'nin âlimi, Medine'nin âlimine muhtaç idi." Serahsî, bu deyişte kastedilenin Ömer (r.a.) ile İbn Mesud (r.a.) olduğunu belirtmiştir.⁹³⁸ Hanefî mezhebi, Ömer (r.a.) ve İbn Mesud'un (r.a.) benimsediği görüşü kabul ederek ribevî mallardaki işçiliğe değer biçilmek suretiyle bu malların birbiriyle değişimini caiz görmemiştir.⁹³⁹

4.1.1.7 Satılan Mal Satıcı veya Müşterinin Elinde Olup Semende İhtilaf Etmeleri Durumunda (Yeminiyle Birlikte) Satıcının Sözünün Kabul Edileceği ve Akdin Feshedileceğine Dair Merfu Hadis

Hanefî mezhebine göre satıcı ile müşteri semen konusunda anlaşmazlığa düşseler ve satışa konu mal helak olmayıp hâlihazırda satıcı yahut müşterinin elinde bulunuyor olsa satıcı ile müşteri yeminleşir ve akdi feshederler. Serahsî bu meselede Hanefîler hesabına iki hadisin esas kabul edilip istihsana gidildiğini söylemektedir. Bunların birincisi İbn Mesud'tan (r.a.) nakledilen merfu bir hadis olup şöylece zikredilmiştir:

إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها فالقول ما يقوله البائع أو يترادان⁹⁴⁰

Konu hakkındaki ikinci rivayet, Ebû Hureyre'den (r.a.) mervî bulunan şu merfu hadistir:

إذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا⁹⁴¹

oturmaktadır. En son zikredilen merfu hadiste varid olan يد بيد lafzı, matbu nüshada yanlışlıkla يدا olarak yazılmıştır. Kaynaklar için bkz. Şeybânî, *el-Aşl*, 2/585-586; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/103; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/25; Serahsî, *el-Mebsût* (Damat İbrahim Paşa, 649), 285b; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 435a; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 484a; Zehebî, *Siyer*, 4/133; Vankulu, *Lugat-ı Vankulu*, "nüfâye", 2/737.

⁹³⁸ Buraya aktardığımız kısım Hamidiye 549 nolu nüshadan yararlanılarak yazılmıştır. Matbu nüsha hatalıdır. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 14/9; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 484a.

⁹³⁹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 14/7-8.

⁹⁴⁰ "Satıcı ile müşteri ihtilafa düşüp [satıma konu] mal da duruyor ise satıcının sözü kabul edilir yahut taraflar karşılıklı olarak akdi feshederler." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 13/29; Hadisin son kısmı matbu nüshada فالقول ما şeklinde geçmektedir. Halbuki bu haliyle mananın problemli olmasının yanı sıra çeşitli hadis kaynaklarındaki benzer rivayetlerde يترادان ifadesi ya da buna benzer ifadelerden önce أو yerine و kelimesi gelmektedir. Elimizdeki Hamidiye koleksiyonu 548 nolu kayıta da bu şekilde gelmiştir. Yine matbu nüshada hadisin baş kısmı إذا اختلف المتبايعان şeklinde yazılmıştır. Halbuki bu, Arapların ekserisinin lügatına aykırıdır. Zira Arapların çoğu, fâilin âmiline tesniye ve cem alametleri getirmezler. Mezkûr yazma nüshada da ilgili kelime, meşhur lügate uygun olarak gelmiştir. Kaynaklar için bkz. Ebû Abdillâh Muḥammed b. Yezid İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Ticârât", 19; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, "Büyü", 74; Nesâî, "Büyü", 82; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 407b; Ebû Muḥammed Cemâluddîn 'Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm, *Şerhu Kaṭri'n-nedâ ve belli's-şadâ*, thk. Muḥammed Muḥyiddîn 'Abdülhamîd (Kahire, 1383), 182.

Uygulamanın ne şekilde olacağı bu mahalde Serahsî tarafından adım adım anlatılmış değildir. İbn Melek, bunun izahını yaparak şöyle bir tasvir sunmuştur: Satıcı, iddiasına göre yeminini yapar. Müşteri bu noktada muhayyerdir; dilerse satıcının üzerine yemin ettiği iddiasına razı gelir, dilerse kendi iddiası nispetinde o da yemin eder. Müşteri bu yemini ile birlikte akdi fesheder ve mebi'ı geri verir.⁹⁴² İbn Melek'in anlatımında yemine başlayan satıcı olmakla birlikte aslen bu mesele, mezhep içerisinde ihtilafıdır. Ebû Yûsuf'un ilk görüşü ve Ebû Hanîfe'den nakledilen iki görüşten birisi olarak betimlenen, aynı zamanda Züfer'e ait olan kavle göre yemine başlayacak olan satıcıdır. Bu görüşte İbn Mesud'tan (r.a.) varid olan rivayete atıfta bulunularak aslen Şeriat tarafından tek başına satıcının sözünün itibara alınacağı hükmünün koyulduğu ifade edilmektedir. Lakin yalnız onun yemini ile yetinilemeyeceği ortaya çıkmıştır.⁹⁴³ Şârih, bu hususu bir başka pasajda daha açık ifade ederek satıcının yemini ile yetinilememesine dair bir delilin varlığından bahsetmektedir.⁹⁴⁴ Bununla kastettiği, Ebû Hureyre (r.a.) hadisi olmalıdır. Zira bu hadiste akdin iki tarafının da yemin edeceği geçmektedir. Yani satıcının yemini tek başına kifayet etmemektedir. İşte bu noktada Serahsî, bu görüşü izah babında şunları söylemektedir: Mademki satıcının yemini ile yetinilemeyeceği, delil ile ortaya çıkmıştır öyleyse en azından zahir mananın dikkate alınması yoluyla evvela satıcının yemin ettirilmesine hükmedilir.⁹⁴⁵ Mesele dahilinde değinilen diğer görüş, Ebû Yûsuf'un bilahare kanaat getirdiği görüştür. Aynı zamanda İmam Muhammed'in kavli olan bu görüş, bir rivayete göre Ebû Hanîfe'ye nispet edilmekte olup yemin ettirilme işine müşteri ile başlanacağı şeklindedir.⁹⁴⁶

Dikkat edilirse her iki hadisin metninde, ihtilafın semende olduğuna dair bir kayıt bulunmamaktadır. Şârih, diğer bir meseleyi açıklarken bu noktayı da açıklığa kavuşturmuş gözükmektedir. Kendisi, satıcı ile müşteri arasında vade hususunda vuku bulan bir ihtilaf halinde tarafların yeminleşmeyip yalnız satıcının sözüne [yeminine mukarin olarak] itibar edileceğini belirtmiştir. Bunun gerekçesini beyan sadedinde Ebû Hureyre (r.a.) hadisine atıfta bulunarak işbu hadisin yalnız akdin kendisiyle tamam olduğu hususlara ilişkin ihtilaf hali hakkında hüküm bildirdiğini söylemektedir. Vade ise bunun dışında kalan bir durumdur. Satım akdinin şartlarından yahut muktezasından değildir.⁹⁴⁷ Anlaşılan odur ki hadisin mutlak

⁹⁴¹ "Satıcı ve müşteri ihtilfa düştüklerinde karşılıklı olarak yeminleşip akdi feshederler." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 13/29-30.

⁹⁴² Bkz. İbn Melek, *Şerhu Meşâbihi's-sünne*, 3/440.

⁹⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 13/30.

⁹⁴⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 12/155.

⁹⁴⁵ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 12/155, 13/30.

⁹⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 13/30.

⁹⁴⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 13/35.

ifadesinin, akdin kendisiyle tamam olduğu unsurlardan birisi olan semene de delalet ettiği kabul edilmiştir.

4.1.2 Sorumluluk Hukukuna İlişkin Rivayetler

4.1.2.1 Gasp ya da Helak Edilen Malın Mislinin Gasp ve Helak Mahallinde Teslim Edileceğine Delil Olarak Getirilen Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Serahsî, gasp bahsinde İmam Muhammed'in kitabına aldıđı⁹⁴⁸ şu rivayete yer vererek izahını yapmaktadır:

ان اعرابيا أتى عثمان بن عفان رضي الله عنه فقال إن بني عمك عدوا على إبلي فقطعوا ألبانها وأكلوا فصلانها فقال له عثمان رضي الله تعالى عنه إذا نعطيك إبلا مثل إبلك وفصلانا مثل فصلانك قال إذا تنقطع ألبانها ويموت فصلانها حتى تبلغ الوادي فغمره بعض القوم بعبد الله بن مسعود رضي الله عنه فقال بيني وبينك عبد الله فقال عثمان رضي الله عنه نعم فقال عبد الله رضي الله عنه أرى أن يأتي هذا واديه فيعطى ثمة إبلا مثل إبله وفصلانا مثل فصلانه فرضي عثمان رضي الله عنه بذلك وأعطاه⁹⁴⁹

Müellifin aktarımına göre, Medine fukahâsı rivayetin zahirine itibarla hayvanın gasp ve itlafı halinde misli ile tazmin olunacağına hükmetmektedir. Fakat kendisi bu yaklaşımın isabetsiz olduğunu ortaya koymak adına ilgili tazminin hâkim kararıyla değil karşılıklı rızaya dayanan sulh tarikiyle tahakkuk ettiğini belirtmektedir. Bunun en büyük göstergesi, olayda itlaf işini yapanın Osman (r.a.) olmayıp bilakis amca oğullarının sebep olduğu bir zarardan söz edilmesidir. Bir kimsenin amca oğullarının verdiği bir zarar sebebiyle müeyyideye tabi tutulması ise düşünülemez. Binaenaleyh Hz. Osman'ın (r.a.) teberru mahiyetinde bir tasarrufta bulunduğu netlik kazanmaktadır.⁹⁵⁰

Şârih, bu rivayetten hareketle varılan birtakım hükümlerden bahsetmektedir. Öncelikle bu rivayet hakem tayin etmenin (tahkim) caiz olduğunu göstermektedir. Keza devlet başkanının davalı konumunda bulunması halinde, davacının rızası dahilinde aralarında

⁹⁴⁸ Bkz. Şeybânî, *el-Aşl*, 12/119-120.

⁹⁴⁹ "Bir bedevî Osman b. Affan'a (r.a.) gelerek 'Senin amca oğulların benim develerime saldırdılar. Develerimi süttten kestiler, yavru develerimi de yediler.' dedi. Osman (r.a.) bu adama şöyle cevap verdi: 'Madem öyle, biz sana develerinin benzeri develer ve yavru develerinin benzeri de yavru develer verelim' Bunun üzerine bedevi şunu söyledi: 'Böyle yaparsan [:develeri şimdi teslim edersen] vadiye ulaşana kadar [verdiğin] develerin sütleri kesilir, yavru olanlar da ölür' Bazı kişiler gözleriyle Abdullah b. Mesud'u (r.a.) işaret ettiler. Adam da [Osman'a (r.a.)] 'Abdullah [b. Mesud (r.a.)] aramızda hakem olsun' dedi. Osman (r.a.) 'Pekâlâ' diye karşılık verdi. Sonrasında Abdullah [b. Mesud (r.a.)] şöyle söyledi: 'Bu adamın vadisine gitmesini ve orada kendisine develerinin benzeri develer, yavru develerinin benzeri yavru develerin verilmesini uygun görüyorum' Osman da (r.a.) bu görüşe razı oldu ve [bunları] adama [vadisine ulaşınca] verdi." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 11/52-53.

⁹⁵⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 11/53.

kararlaştırdıkları üçüncü bir kimseyi hakem tayin etmesinin meşru olduğuna delalet etmektedir. Bunun dışında hadisten, gasp yahut helak edilen malın mislinin gasp/helak mahallinde teslim edileceğı neticesi de çıkarılmıştır. Bu surette tazmine ilişkin külfet, gasbeden kimseye ait bulunmuş olmaktadır.⁹⁵¹

4.1.2.2 Bir Malı Âriyet Olarak Alan Kişinin Kullanımdan Kaynaklı Olsun Olmasının Elinde İken Helak Olan Malı Tazmin Etmekle Yükümlü Olmayacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Menfaatin bedelsiz surette temlikinden ibaret olan âriyet, Hanefilere göre lazım (bağlayıcı) olmayan bir akittir.⁹⁵² Muavaza akdi olmaması hasebiyle bu akit çerçevesinde zaman ve mekânın belirlenmesi şart değildir. Keza bağlayıcı bir akit olmamasının nazar-ı itibara alınması halinde de bu iki kriterin tayininin âriyette şart olmadığı ortaya çıkmaktadır. Yine bu itibarla söz gelimi bir hayvan üzerinde gerçekleşecek âriyet akdinde hayvanın üzerinde taşınacak nesne/kimsenin belirlenmesinin şart koşulmadığı ifade edilmiştir. Dolayısıyla akit anında şart koşulmaması durumunda kişinin âriyet olarak aldığı hayvandan, kendi hayvanından bu hizmetleri nasıl alıyorsa aynı şekilde yararlanma hakkı bulunmaktadır. Lakin âriyet hayvanını başkasına kiralamak böyle kabul edilmemiştir. Böyle bir işlem, ilgili hayvan hakkında gasp olarak değerlendirilmektedir. Kiralandıktan sonra hayvanın helak olması halinde, hayvanı kiraya veren kişi tazminle yükümlüdür.⁹⁵³

Âriyet olarak alınan hayvanın kiralanmaksızın mutat kullanım yahut başka bir sebepten ötürü helak olması hali ise Hanefî ve Şâfiîler arasında ihtilaflıdır. Serahsî'nin anlatımına göre, İmam Şâfiî bir ayrıma giderek mutat kullanımdan kaynaklı helakın tazmin edilmeyeceğı fakat diğer sebeplere dayalı helakın tazmine konu olduğu görüşündedir.⁹⁵⁴ Hanefî âlimleri, böyle bir ayrım yapmayarak her iki takdirde tazminden söz edilemeyeceğini savunmaktadırlar. Şâfiî'nin görüşü, sahabeden İbn Abbas (r.a.) ve Ebû Hureyre'ye (r.a.) ait iken Hanefîlerin mezhebi Ömer (r.a.), Ali (r.a.) ve İbn Mesud'a (r.a.) isnad edilmiştir.⁹⁵⁵ Serahsî'nin Hanefî görüşünü yekten belirtmek üzere kullandığı ifadeler, sanki taaddî (hukuka

⁹⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 11/53.

⁹⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 11/133.

⁹⁵³ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 11/134.

⁹⁵⁴ Yakın ifadelerle yapılan benzer isnadlar için bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 7/118; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 5/126; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 4/202.

⁹⁵⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 11/134.

aykırılık)⁹⁵⁶ ve taammüt hallerini kapsıyormuş vehmini uyandırır da bu durumların tazmin yükümlüğünü düşürmediği, müellifin âriyet malının kiralanması ile alakalı sarf ettiği sözlerden açıkça anlaşılmaktadır. Malın başkasına kiralanması, taaddî olarak kabul edilirse -ki böyle kabul edilmelidir⁹⁵⁷- taammüdün buraya haydi haydi dahil olduğu söylenecektir.

4.1.2.3 Rehin Malının Helak Olması Halinde Rehin Malının Kıymeti ile Deynden Hangisi Daha Düşükse Tazminin Bu Miktarla Gerçekleşeceği, Rehin Malının Kıymetinin Deynden Fazla Olması Halinde ise Rehni Alan Kişinin Fazla Olan Miktarda Emanetçi Hükmünde Olacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Alacağın⁹⁵⁸ (دين: Deyn) rehin akdiyle teminat altına alınması sonrasında malın helaki olayı, tazmin yükümlülüğü etrafında yoğunlaşan bir hilaf malzemesinin oluşumuna yol açmıştır. Serahsî, bu mesele ile alakalı olarak Şâfiî öncesinde üç görüşün varlığından bahsetmektedir. Hanefilerin benimsediği ilk görüş, rehin malının kıymeti ile rehne konu deynden hangisi daha düşük ise helak olan rehin malının onunla tazmin olunacağı şeklindedir. Bu görüşün devamında rehin malının kıymetinin deynden daha yüksek olması halinde rehin alan kişinin (murtehin), fazlalık kısımda emanetçi olduğu ifade edilmektedir. Bahsi geçen görüş, aslen Hz. Ömer (r.a.) ve İbn Mesud’a (r.a.) aittir. Hz. Ali’den (r.a.) nakledilen bir görüş böyledir. Diğer rivayete göre, Ali (r.a.), aktarılan görüşün ilk kısmına muvafakat sağlasa da ikinci kısımda farklı düşünmektedir. Deyni aşan kısımda rehni veren kişinin (râhin), rehni alan kişiye rücu edeceğini savunmaktadır. Bu nakil, aynı zamanda Şâfiî öncesi dönemde varid olan ikinci görüşe tekabül etmektedir. Mezkûr kavi, tarafların fazlalık kısımları birbirlerine iade edecekleri, şeklinde de ifade edilmektedir. Üçüncü ve son kavi, Şüreyh’e ait olup helak olan rehin malının her hâlükârda deyn ile tazmin edileceği yönündedir.⁹⁵⁹ Serahsî, İmam Şâfiî’nin bu üç görüşün haricinde kalan dördüncü bir görüş ‘ihdas’ ettiğini söylemektedir. İşbu kavlin muhtevası, rehin malında emanet hükümlerinin geçerli olduğu şeklinde olup bu itibarla normal şartlarda helak olan rehin malının deynden düşülmesi suretiyle tazmininden

⁹⁵⁶ “Taaddî” kavramının “hukuka aykırılık” kavramı ile özdeş sayılmasına dair izah için bkz. Kemal Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku (Akit Dışı Sorumluluk)* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 91-92.

⁹⁵⁷ Bkz. Semerkandî, *Tuhfe*, 3/179.

⁹⁵⁸ Fıkıh dilinde deyn (دين) olarak ifade edilen vasfın ’ne’liği ve bu vasf üzerinde te’essüs eden hakkın mahiyeti hakkında ortaya atılan teorileri doktora tezi kapsamında inceleyen Hasan Hacak, deyn üzerinde “alacak hakkı” olarak ifade edilebilecek bir hakkın var olduğu görüşünü daha isabetli bulmuştur. Deyn kavramı, genellikle borç yahut alacak kelimesi ile karşılandığına nazaran biz de tez içerisinde bu kelime için bir karşılık zikrettiğimiz mahallerde bu tabirleri kullanmayı uygun gördük. Mezkûr doktora tezi içerisinde ilgili konunun anlatımı için bkz. Hasan Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000), 279-287; Ayrıca bkz. Mehmet Âkif Aydın, “Deyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

⁹⁵⁹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 21/64-65.

söz edilemeyeceği ileri sürülmektedir.⁹⁶⁰ Müellif, mütekaddim fukahânın üç görüş çerçevesinde ittifak etmeleri neticesinde meselenin dördüncü bir kavle mahal olmadığı noktasında icmâ tahakkuk ettiğini söylemekte ve bunu Hanefîlerin delilleri arasında zikretmektedir.⁹⁶¹

4.1.3 Devlet Başkanının Tasarruflarına İlişkin Rivayetler

4.1.3.1 Had Cezaları, Zekât Toplama, Cuma Namazları ve Fey Hususlarının Devlet Başkanının Yetkinliğinde Olduğuna Dair Merfu ve Mevkuf Hadis/Sahabi Kavli

Hanefî âlimleri, efendinin kölesine had cezası vurma yetkisinin bulunmadığını savunmaktadırlar. Bu hususta onların dayanağı İbn Mesud (r.a.), İbn Abbas (r.a.) ve İbn Zübeyr'den (r.a.) merfu ve mevkuf olarak nakledilen şu hadistir:

⁹⁶²ضمن الإمام أربعة وفي رواية أربعة إلى الولاية الحدود والصدقات والجمعات والفىء

Hadisten anlaşılan odur ki; zekât toplama, cuma namazı ve fey'e⁹⁶³ taalluk eden sorumlulukların yanı sıra had cezalarının uygulanması da devlet başkanının uhdesindeki işlerdendir. Şer'an bu işte yetki devlet başkanına ait kılındığına göre bir başkasının ona ortak edilmesi düşünülemez. Buna karşılık Şâfiî, efendinin kölesine had cezası vurmasını belirli şartlar dahilinde caiz görmektedir. Evvela efendinin, faraza devlet başkanı olsa had vurmaya yetkili olabilecek evsafa bulunması gereklidir. Dolayısıyla efendi kadın, mükatep köle yahut zimmi ise köle yahut cariyesine had cezası uygulayamaz. Bu şart dahilinde, efendi kölesini, sırf Allah hakkı olan hadlerin sebebi olan fiilleri işlerken görürse yahut köle bunu yaptığını huzurunda ikrar ederse, Şâfiî efendinin had vurabileceğini kabul etmiştir. Sırf Allah hakkı olan hadlerde suçun, şahitler vasıtasıyla sabit olması durumu ile alakalı olarak, Şâfiî'den nakledilmiş iki görüşün varlığından bahsedilmektedir. Keza kazf haddi ve kısas hakkında da durum böyledir.⁹⁶⁴ Şâfiî adına zikredilen hadisler, Hanefîlerce muhatabın devlet başkanları

⁹⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 21/65; Ayrıca bkz. Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'âlab*, 6/292; Nevevî, *Ravza*, 4/96.

⁹⁶¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 21/65-66.

⁹⁶² “Devlet başkanı dört şeye kefildir/dört şeyi üstlenir ...” başka bir rivayette: “Dört şey yöneticilere bırakılmıştır: Had cezaları, zekâtlar, cuma namazları ve fey” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/81.

⁹⁶³ Fey ifadesi, genellikle İslâm devletinin gayri müslim vatandaşlarından aldığı çeşitli vergiler için kullanılan bir kavramdır. Daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Fayda, “Fey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

⁹⁶⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/80-81; Efendinin kadın veya mükatep olması, suçun şahitlerle sabit olması gibi hususlara ilişkin Şâfiî fıkıh eserlerinde farklı vecihler aktarılsa da meselenin aslı Serahsî'nin söylediği gibidir. Mesela bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13/244-248; Râfi'î, *el-'Azîz*, 11/162-167.

olduğu yahut kastın tazir cezası olduğu şeklinde yorumlanmıştır.⁹⁶⁵ Nitekim köleler hakkında tazir cezalarının efendiler tarafından uygulanabilmesini Hanefî mezhebi de kabul etmektedir.⁹⁶⁶

4.1.3.2 Savaşta Düşmanı Öldüren Kişinin Sırf O Kişiyi Öldürmesi Gerekçesiyle Maktulün Özel Eşyasını (Selebini) Ganimet Olarak Hak Edemeyeceğine Delil Olarak Getirilen Merfu Hadis

Savaşta selebin⁹⁶⁷ hangi şartlar altında düşmanı öldüren kişiye ait olacağı, Hanefî ve Şâfiîlerin uzlaşmadığı bahislerdendir. Şâfiî, konuyla alakalı olarak şu hadisi delil göstererek savaş meydanındaki yüz yüze çarpışmada düşmanını öldüren kimsenin, devlet başkanının iznine ihtiyaç duymaksızın sırf öldürme fiiline binaen maktulün selebini hak edeceğine kail olmuştur⁹⁶⁸:

من قتل قتيلاً فله سلبه⁹⁶⁹

Rivayet edildiğine göre Rasulüllah (s.a.v.) bu hadisi Huneyn savaşı esnasında söylemiş ve Ebû Katâde de (r.a.) düşmanlardan birisini teke tek mücadele sonunda öldürdükten sonra işbu hadisi duymuştur. Şâfiî, olayın akışındaki sıralamayı dikkate alarak burada genel bir hüküm vazedildiğine kani olmuştur.⁹⁷⁰ Hanefîler Şâfiî'nin bu yorumunu isabetsiz bulmakta ve ancak hadisin Medine'de Mescid-i Nebevî'de varid olması takdirinde böyle bir yorum yapmanın mümkün olacağını söylemektedir. Halbuki Allah Rasulü (s.a.v.) bu hadisi bir defa Bedir gazvesinde bir defa da Huneyn gazvesinde⁹⁷¹ olmak üzere toplamda iki

⁹⁶⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/82.

⁹⁶⁶ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/81-82.

⁹⁶⁷ Savaşta öldürülen kimsenin birtakım eşyalarından ibaret olan “seleb”i Tahâvî, maktulün bindiği hayvan, yanında taşıdığı silah ve üzerindeki kıyafet olarak tefsir etmişken Kudûrî de selebi kıyafet, silah ve binek hayvanı ile açıklayarak ona muvafakat etmiştir. Bkz. Tahâvî, *Muhtaşar*, 284; Kudûrî, *Muhtaşar*, 234.

⁹⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/47; Ayrıca bkz. Şâfiî, *el-Üm*, 5/307-308; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/393-394.

⁹⁶⁹ “Kim [savaşta] birini öldürürse, maktulün selebi ona aittir.”

⁹⁷⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/47.

⁹⁷¹ Matbu nüshada يوم حنين ifadesinden önce و harfi bulunmamakta; fakat bu surette düzgün bir mana çıkmamaktadır. Hamidiye koleksiyonu 548 ve 549 nolu yazmalarda burası makablinda و olacak şekilde doğru yazılmıştır. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/49; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 302a; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 340a.

kez, mücahitleri teşvik gayesiyle söylemiştir. Öyleyse burada ancak tenfîl⁹⁷² yollu bir tasarrufun varlığından söz edilebilir.⁹⁷³

Hanefî fukahâsı, mesele ile alakalı olarak şu âyeti zikretmektedir:

(Enfâl, 8/41) ⁹⁷⁴واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة

İbn Abbas'tan da (r.a.) nakledildiği üzere seleb, ganimet mallarından kabul edilmiştir. Öyleyse seleb için de aslen humus⁹⁷⁵ gerekmektedir.⁹⁷⁶ Yani öldüren kişinin doğrudan öldürmesi sebebiyle hak kazandığı bir mal statüsünde değildir. Bu tespitin doğruluğunu göstermek adına Serahsî birtakım rivayetlere yer vermiştir. Bunlardan birisinde anlatılan olay şudur: Bedir gazvesinde Muavviz b. 'Afrâ (r.a.) ile Muâz b. Amr b. Cemûh (r.a.), her ikisi de Ebû Cehil'i öldürdüğünü söyleyerek Rasulüllah'ın (s.a.v.) yanına gelirler, O da (s.a.v.) kılıçlarını göstermelerini ister. Gördüğü manzara neticesinde Ebû Cehil'i ikisinin beraberce öldürdüğünü söyler ve fakat Ebû Cehil'in selebini Muavviz'e (r.a.) verir. Serahsî, Rasulüllah'ın (s.a.v.), öldürme işini her ikisine birden izafe etmesine rağmen selebi hususen birisine vermesinin, seleb istihkakının yalnız öldürme fiili ile sabit olmadığını gösterdiğini belirtmektedir. Bu noktada akla bir soru gelmektedir: Meşhur rivayete göre Ebû Cehil'i öldüren Abdullah b. Mesud (r.a.) olmasına karşın yukarıdaki naklin sahih olduğu nasıl düşünülebilir? Müellif, bunu şöyle açıklamaktadır: Adı geçen iki sahabi, onu (yaralayarak) zayıf düşürmüş, İbn Mesud da (r.a.) son darbeyi vurmuştur. Nitekim İbn Mesud'tan (r.a.) nakledilen şu rivayet, bu yorumun haklılığını göstermektedir⁹⁷⁷:

انه قال وجدته صريعا في القتلى وبه رمق فجلست على صدره ففتح عينيه وقال يا رويحي الغنم
لقد ارتقيت مرتقى عظيما لمن الدبرة قلت لله ولرسوله صلى الله عليه وسلم فقال ما تريد أن تصنع قلت
أحز رأسك قال لست بأول عبد قتل سيده ولكن خذ سيفي فهو أمضى لما تريد وأقطع رأسي من كاهل
ليكون أهيب في عين الناظر وإذا لقيت محمدا فأخبره اني اليوم أشد بغضا له مما كنت قبل هذا فقطعت

⁹⁷² Tenfîl, devlet başkanının mücahitleri teşvik amacıyla, (ganimetteki) paylarına ilaveten mal vermesidir; ki Hanefîlere göre bunun zamanı, savaşın bitmesinden ve ganimetlerin elde edilmesinden öncedir. Bkz. Abdullah Şeyhîzâde Damad Efendi, *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1328), 1/649-650.

⁹⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/49.

⁹⁷⁴ “Bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin mutlaka beşte biri Allah içindir ...”

⁹⁷⁵ Ganimetten ayrılan beşte birlik kısmı ifade eden “humus”, metinde zikredilen âyet ile sabit olmuş olup şu şekilde taksimi yapılmaktaydı: Humusun beşte biri Rasulüllah'a (s.a.v.) verildikten sonra kalan dört hissesi âyetle “karâbet sahipleri” olarak ifade edilen Allah Rasulü'nün (s.a.v.) yakınları (Benî Hâşim ve Benî Muttalip) ile Müslüman yetimler, fakirler ve yolculara ait olurdu. Bkz. Bilmen, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Mealî Alisi ve Tefsiri*, 3/1189.

⁹⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/48.

⁹⁷⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/48.

رأسه وأتيت به رسول الله صلى الله عليه وسلم فألقيته بين يديه وقلت هذا رأس أبي جهل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله أكبر هذا كان فرعوني وفرعون أمتي شره على أمتي أكثر من شر فرعون على بني إسرائيل ونفلي سيفه⁹⁷⁸

İşbu rivayet, son darbenin İbn Mesud'a (r.a.) ait olduğuna delalet ettiği gibi (seleb kapsamındaki) kılıcın yalnız öldürme sebebiyle hak edilmediğinin de delilidir. Zira böyle olsaydı kılıç, Ebû Cehil'i yaralayarak zayıf düşürenlere ait olurdu.⁹⁷⁹ Şârih, Ebû Cehil'i öldüren kişi ile alakalı vehmi mezkûr rivayet ile ortadan kaldırmakla beraber bu rivayette kılıcın İbn Mesud'a (r.a.) verilmesine mukabil yukarıda selebin Muavviz'e (r.a.) verildiğinin söylenmesi ile oluşabilecek istifhamı giderecek bir ifadesine rastlanmamıştır. Bu noktada Muavviz'e (r.a.) verilenin kılıç dışındaki seleb olduğunu söylemek, bu şüpheyi izale edebilir. Serahsî'nin ifadesiyle, bazı müteahhir Hanefî ulemâsı, İbn Mesud'un (r.a.), Ebû Cehil'in kellesini taşıyıp kendisine getirmesinin Rasulüllah (s.a.v.) tarafından kötülenmemiş olmasını dikkate alarak, isyancıların başlarının kesilip sağda solda dolaştırılabileceğine cevaz vermişlerdir. Lakin yine onun aktardığına göre İmam Muhammed, bunu bir işkence telakki edip kerih gördüğünü belirtmiştir.⁹⁸⁰

⁹⁷⁸ "[İbn Mesud'un (r.a.)] şöyle dediği rivayet edilmiştir: Onu [Ebû Cehil'i] öldürülenler arasında yere serilmiş bir vaziyette buldum. Hala yaşıyordu. Göğsünün üzerine oturdum ve gözlerini açtı. Şöyle dedi: 'Ey benim koyun çobancığım! Yüce bir makama çıktın. Netice kimin lehine?' Ona 'Allah ve Rasulü'nün (s.a.v.) lehine' diye karşılık verdim. 'Ne yapmak istiyorsun?' diye sordu. Ben de 'Kelleni keseceğim' dedim. O da şunları söyledi: 'Efendisini öldüren ilk köle sen olmayacaksın. Fakat kılıcımı al; zira kılıcım isteğini gerçekleştirmene daha uygundur ve kellemi kökünden daha iyi keser. Böylelikle bakanların gözüne daha heybetli görünür. Muhammed'in yanına gidince, bugün ona duyduğum kinin öncekinden daha fazla olduğunu haber ver' Sonrasında kafasını kestim, Rasulüllah'a (s.a.v.) getirip önüne yuvarladım ve 'İşte, Ebû Cehil'in kellesi' dedim. Bunun üzerine Rasulüllah (s.a.v.): 'Allahu Ekber! Bu, benim ve ümmetimin Firavun'uydu. Ümmetime yaptığı kötülük, Firavun'un İsrailoğullarına yaptığı kötülükten fazladır' buyurdu ve Ebû Cehil'in kılıcını vererek beni ödüllendirdi." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/48-49.

⁹⁷⁹ Serahsî'nin bu izahı, onun yalnızca son darbeyi vuranın selebi hak etmeyeceği görüşünde olduğunu gösteriyor gibidir. Bunun da ötesinde bu bap dahilinde, öldürme işini son darbenin sahibine isnad etmediği havasını veren ifadeler kullanmıştır. Belki öldürmenin gerçekleşmesinde yer tutan fiillerin etki derecesini göz önünde bulundurmuş olabilir. Bu mesele, sonraki Hanefî kaynaklarında daha net ifade edilmektedir. Ayrıca öldürülen kimsenin zayıf düşürülmesiyle (إثخان) kastın ne olduğu da açıklanmıştır. Söz konusu izaha göre bundan murat, aldığı darbeler neticesinde düşmanın savaşamayacak ve şavaşa ilişkin bir yardımının dokunamayacak hale getirilmesidir. Cessâs, Ebû Cehil'in öldürülmesiyle ilgili ilk hadisi izah ederken Ebû Cehil'in zayıf düşürülmesini, yaşamasından ümidin kesilmesi olarak tefsir etmiştir. Kaynaklar için bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 7/58; Kudûrî, *et-Tecrid*, 8/4114; Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/49; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 7/115.

⁹⁸⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/131; Ayrıca bkz. Şeybânî, *el-Aşl*, 7/519.

4.1.4 Hâkimlere Taalluk Eden Rivayetler

4.1.4.1 Hâkimin Hüküm Verirken İzleyeceği Yol ile Alakalı Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Serahsî, hâkimin hüküm verirken hangi surette hareket edeceğine dair İbn Mesud'tan (r.a.) nakilde bulunmaktadır. Bu nakil fragmanlar halinde verilmiş olsa da aslen burada tek bir rivayetin var olduğu düşünülmektedir. Fakat rivayetin elfâzı peyderpey, atlanarak açıklanmıştır. Fragmanları (atlanılan yerlere işaret ederek) toparladığımızda metnin şöyle olduğuna kanaat getirmektediriz:

وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال لقد أتى علينا زمان لسنا نسأل ولنسأله ههناك ثم قضى الله تعالى أن بلغنا من الأمر ما يرون ...

فمن ابتلي منكم بقضاء فليقض بما في كتاب الله تعالى ...

فإن لم يجد ذلك في كتاب الله تعالى فليقض بما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم ...

فإن لم يجد ذلك فيما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم فليقض بما قضى به الصالحون ...

فإن لم يجد ذلك فليجتهد رأييه ولا يقولن إنني أرى وإنني أخاف ...

⁹⁸¹ فإن الحلال بين والحرام بين وبين ذلك أمور مشتبهات فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك

Nitekim *el-Kâfî*'de de oldukça benzer lafza sahip bir rivayet bulunmaktadır.⁹⁸² Şârih, rivayet içerisinde kapalı kaldığı düşünülebilecek yahut önemli gördüğü bazı noktaları açıklığa

⁹⁸¹ "İbn Mesud'tan (r.a.) şöyle dediği rivayet edilmiştir: Üzerimizden bir zaman geçti ki o vakit bize bir şey sorulmuyordu, o makamda değildik. Sonra Allah teâlâ, gördükleri makama gelmemize hükmetti ... Sizden kim hâkimlikle imtihan olunursa, Allah'ın kitabındaki ile hükme ... Eğer [vereceği hükmü] Allah'ın kitabında bulamazsa Rasulüllah'ın (s.a.v.) verdiği hükümle hükme ... Şayet [vereceği hükmü] Rasulüllah'ın (s.a.v.) hükümleri içerisinde bulamazsa salih kulların verdiği hükümle hükme ... [Vereceği hükmü orada da] bulamazsa kendisi içtihat etsin ve asla 'görüşüm şudur [ama hata yapmaktan da] korkuyorum' demesin ... Zira muhakkak ki helal bellidir, haram da bellidir. Bu ikisi arasında birtakım şüpheli hususlar vardır. Öyleyse, seni şüpheyi düşüren hükmü bırakıp seni şüpheyi düşürmeyi tercih et." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 16/68-69; Matbu nüshada ilk geçtiği yerde İbn Mesud (r.a.) değil Ebu Mesud'un (r.a.) ismi zikredilmiştir. Lakin yazmalarda burada geçen, İbn Mesud'tur (r.a.). Doğrusunun da bu olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim matbu nüshada da ilgili kısmın devamında hep İbn Mesud (r.a.) ismi yer almaktadır. Bunun dışında matbu nüshada hatâlı halde bulunup doğrusunu yazmalardan temin ettiğimiz şu tashihler yapılmıştır: Matbu nüshadaki قضى ifadeyi الصالحون olarak düzeltilmiştir. Devamında بكر yerine yanlışlıkla بكر yazılmıştır. İbaredeki فليجتهد رأييه kısmında ذلك kelimesi bulunmalıdır. Bkz. Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, 650), 67b; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 500b-501a; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 559a.

kavuşturmuştur. İbn Mesud'un (r.a.) önceleri sorulara muhatap olan bir kimse olmayıp bilahare Allah'ın takdiriyle böyle bir makama gelmiş olduğuna dair ifadesi, farklı şekillerde anlaşılmıştır. Bir yoruma göre bu sözle Rasulüllah'ın (s.a.v.) zamanına işaret olunmaktadır. Zira o dönemde vahyin nüzûlü devam ettiği için İbn Mesud (r.a.) ve diğer sahabilere fetva sorulma ihtiyacı duyulmuyordu. Diğer bir yorum, kastın Hz. Ebubekir (r.a.) ve Hz. Ömer'in (r.a.) hilafet devirleri olduğu şeklindedir. Öyle ki; onların zamanında çok sayıda sahabe hayattaydı (ve dolayısıyla fetva sorulabilecek çok sayıda sahabe mevcuttu.) Bu sözle alakalı bir yorum daha yapılmış olup buna göre İbn Mesud (r.a.) bahsi geçen ifadesiyle yaşça küçük ve bilgisiz olduğu zamanlara işaret etmiştir. Nitekim kendisi bu sözü, Kûfe'de kendisinden ilim tahsil eden 4.000 talebeye sahipken söylemiştir. Birinci bölümde aktarıldığı üzere Ali (r.a.), İbn Mesud (r.a.) ve talebelerinin ufku kaplayacak derecede kalabalık olması karşısında Kûfe'nin ilim ve fıkıh ile dolduğunu ifade ederek memnuniyetini dile getirmiştir.⁹⁸³

İbn Mesud'un (r.a.) "hâkimlikle imtihan olma" (إبتلاء) ifadesi, Ebû Hanîfe tarafından hâkimlikten kaçınmanın evlâ olduğu yönünde anlaşılmıştır. Serahsî, onun hapsedilip defaatle darbedilmesini bu yaklaşımının bir neticesi olarak tavsif eder. Buna karşılık Ebû Hanîfe'nin bazı önde gelen talebeleri, mezkûr lafızdan hasıl olan "belâ" manasının, âyetteki⁹⁸⁴ belâ-yı hasene nev'inden olduğuna kanaat getirerek hâkimlik vazifesinin insanlara faydalı olma cihetini ön plana çıkarmışlardır. Serahsî, hadiste "salihler" olarak betimlenenlerin Ebubekir (r.a.) ve Ömer (r.a.) olduğunu söylemektedir. Bundan sonraki aşamada hâkimin, rey içtihadına tevessül edeceği ifade edilmektedir. Bununla kastedilen, kıyas olup şârih, İbn Mesud'un (r.a.) sözüne nazaran hâkimin nass bulunmayan meselelerde bu surette içtihat etme hakkına sahip olduğunu vurgulamaktadır. Hatta bunun da ötesinde Rasulüllah'ın (s.a.v.) hayatında içtihadın caiz olduğunu belirtmekte ve eserine dercettiği⁹⁸⁵ Muâz (r.a.) hadisine referansta bulunmaktadır.⁹⁸⁶

⁹⁸² Bkz. Ebû'l-Fa'zî Muḥammed b. Muḥammed el-Mervezî Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfî* (Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi, 1005), 216a; Boynukalın, *el-Muḥaddime (Şeybânî, el-Aşl içinde)*, 178.

⁹⁸³ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 16/68.

⁹⁸⁴ Bkz. Enfâl, 8/17.

⁹⁸⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 16/69.

⁹⁸⁶ Krş. Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 16/68-70.

4.1.4.2 Hâkimin Vereceği Hüküm İçin Rüşvet Almasının Küfür, Kişinin İhtiyacını Gidermesi İçin Rüşvet Vermesinin ise Haram Olduğu Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Ömer (r.a.) Kadı Şüreyh'e (r.a.) hâkimlikle alakalı tavsiyelerde bulunduğu bir mektup yazmış ve bu mektupta kendisini hüküm meclisinde (mahkemede) alış-veriş yapmaması, öfkeliyken hüküm vermemesi gibi birkaç hususta tembihlediği gibi rüşvet almasını da yasaklamıştır. Mektupta hususuyla, verilecek hüküm için rüşvet almak kastedilmektedir. Serahsî, bunun haram olduğunu belirtmektedir. Lakin görünüşe göre İbn Mesud (r.a.) burada daha farklı bir yaklaşıma sahiptir. Müellif, bununla alakalı olarak şöyle bir rivayete yer vermektedir⁹⁸⁷:

ولما قيل لابن مسعود رضي الله عنه الرشوة في الحكم سحت قال ذلك الكفر إنما السحت أن ترشو من تحتاج إليه أمام حاجتك⁹⁸⁸

4.1.4.3 Kıyamet Günü Hâkimin Tabi Tutulacağı Muamele ile Alakalı Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hz. Ali'den (r.a.) nakledildiğine göre hâkimler üç sınıftır. Bunların ikisi cehennemde, biri cennettedir. Cehennemlik olanlar, ilim sahibi olmakla birlikte bildiğinin aksine hüküm veren ile ilmi olmadığı halde hüküm veren hâkimlerdir. Cennetlik olanlar ise Allah'ın kendisine ilim bahşeylediği ve bu ilim doğrultusunda hükmedenlerdir. Serahsî, bu tarz hükümlerin rey/kıyas yoluyla bilinmeyeceği⁹⁸⁹ ve dolayısıyla Hz. Ali'nin (r.a.) bunu bizzat Rasulüllah'tan (s.a.v.) duymuş olduğunun anlaşılacağını söylemektedir. Fakat sahabede şöyle bir tavrın varlığı gözlemlenmiştir: Onlar bazen Rasulüllah'tan (s.a.v.) işittiklerini ona isnad etmekte bazen de kendi sözleriymiş gibi yekten konuşmaktadırlar.⁹⁹⁰

⁹⁸⁷ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 16/66-67.

⁹⁸⁸ "İbn Mesud'a (r.a.) '[Vereceği] hüküm için rüşvet [almak] haramdır' denilince, o şöyle söylemiştir: Bu, küfürdür. Haram olan, muhtaç olduğun kimseye, ihtiyacını gidermesi karşılığında rüşvet vermendir." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 16/67.

⁹⁸⁹ Matbu nüshanın ibaresi إلا يعرف هذا لا يعرف ومثل هذا لا يعرف إلا بال رأي şeklinde gelmiş olup buradaki لا زaittir. Nitekim elimizdeki yazmalarda bu kelime mevcut değildir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 16/72; Serahsî, *el-Mebsût* (Damat İbrahim Paşa, 650), 68b; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 501b; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 559b.

⁹⁹⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 16/72.

Müellif, Hz. Ali'den (r.a.) gelen yukarıdaki nakli aktardıktan sonra İbn Mesud'tan (r.a.)⁹⁹¹ naklen, hâkimlerin kıyamet günündeki durumlarını anlatan şu rivayete yer vermiştir:

يجاء بالقاضي يوم القيامة ومالك أخذ ببقاه ثم يلتفت فإذا قيل ادفعه دفعه في مهواة أربعين
خريفا⁹⁹²

Serahsî, hadis âlimlerinin, bu hadisi ⁹⁹³يوم القيامة العدل şeklinde rivayet ettiğini belirtmekte ve adaletle hükmeden hâkimin durumu böyle tavsif edilince zulüm ile hükmedenin halinin nice olacağına dair muhatabı tefekküre davet etmektedir. Yine bu minvalde açıklamalarını sürdürerek hâkim için reva görülen “enseden tutma” eyleminin insanlar arasında küçük düşürücü bir hareket olarak telakki edildiğini eklemektedir. Hadisin tevili babında söylenenleri dile getiren şârih, hâkim âdil olsa dahi ahirete taalluk eden bir işle dünyada insanlar nezdinde bir itibar elde ettiği için böyle bir muameleye tabi tutulduğu yorumunu aktarmaktadır.⁹⁹⁴

Hadisin zahiri, ilk etapta hâkimliğin bütünüyle yerilen ve azaba sebep olan bir faaliyet olduğu zehabına kapılmaya müsait olsa da elbette ki işin aslı öyle değildir. En başta Serahsî, hâkimlikle alakalı pek çok müspet ifade kullanmaktadır. Kendisi hak ile hükmetmenin farzların en kuvvetlilerinden ve ibadetlerin en şerefliyelerinden olduğunu söylemektedir. Keza hulefâ-yı râşidinin hâkimlik vazifesi ile iştigal ettiğini bildiren de bizzat müelliftir.⁹⁹⁵ Hadisin kaynaklardaki benzer rivayetleri üzerinde yapılan şerhler incelendiğinde kastın ne olduğu ortaya çıkmaktadır. Şurası belirtilmelidir ki; bahse konu hadisin *Mebûsût*'taki rivayetinde فإن قال olarak geçen kısım, bilinen hadis mecmualarında فإن قال lafzıyla yer

⁹⁹¹ Hadisin sahabe ravisi matbu nüshada yanlışlıkla Ebû Mesud (r.a.) olarak gösterilmiştir. Doğrusu İbn Mesud (r.a.) olmasıdır. Yazmalarda böyle olduğu gibi meşhur hadis kaynaklarında da benzer rivayet(ler)in ravisi İbn Mesud'tur (r.a.). *Mebûsût* nüshalarında ilgili kısım için bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 16/72; Serahsî, *el-Mebûsût* (Damat İbrahim Paşa, 650), 68b; Serahsî, *el-Mebûsût* (Hamidiye, 548), 501b; Serahsî, *el-Mebûsût* (Hamidiye, 549), 559b.

⁹⁹² “Kıyamet günü hâkim, bir melek ensesinden tutmuş bir vaziyette getirilir, sonra [melek, kafasını kaldırıp Allah teâlânın emrini bekler vaziyette semaya] teveccüh eder. ‘Onu [aşağı] itekle’ denildiğinde [melek, adamı] kırk yıl derinliğindeki bir vadinin içine iter.” Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 16/72; Matbu nüshadan farklı olarak rivayetteki أقبل kelimesinin yerine, kullandığımız her üç yazma nüshada da قيل kelimesi geçmektedir. Bunun dışında matbu nüshada ادفعه دفعه şeklinde gelen ibare, Hamidiye 549 no ile kayıtlı nüshada ادفعه دفعه lafzıyla geçmiştir; ki bu ibare mananın düzgün çıkması neticesini verecektir. Tercümede benzer lafızdaki hadisin Ali el-Kârî şerhinden faydalanılmıştır. Kaynaklar için bkz. Serahsî, *el-Mebûsût* (Damat İbrahim Paşa, 650), 68b; Serahsî, *el-Mebûsût* (Hamidiye, 548), 501b; Serahsî, *el-Mebûsût* (Hamidiye, 549), 559b; Ali el-Kârî, *Mirâât*, 6/2430.

⁹⁹³ “Kıyamet günü âdil hâkim getirilir...”

⁹⁹⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 16/72.

⁹⁹⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 16/59-60.

almaktadır.⁹⁹⁶ İşaret ettiğimiz şerhler de bu lafız ekseninde yapılmaktadır. Buna göre söz konusu lafızda geçen ف tafsîl için, ل şart ifade etmek maksadıyla kullanılmıştır. Bu itibarla azaba düşer olacak surette vadi/çukura atılması emredilmeyen kimseler, böyle bir kötü sonla karşılaşmayacaklardır. Bilakis bu gibi zevât hakkında (görevli meleğe hitaben) “onu cennetime koy” denilecek, mevzubahis kişi de neticede cennete girecektir.⁹⁹⁷ Anlaşılan odur ki; Ali (r.a.) hadisinde belirtilen iki grup hâkim için burada anlatılan azap vaki olacakken bildiğiyle hükmeden âdil hâkim bundan hariç tutulacaktır. Lakin böyle bir hâkimin dahi ensesinden tutularak kendisi hakkındaki hükm-i ilâhînin bekleneceği bildirilmiş olmaktadır.

4.1.5 Kölelerle Alakalı Rivayetler

4.1.5.1 Efendisi Ölen ya da Kendisini Azat Eden Ümmüveledin Üç Hayız İddet Bekleyeceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Ümmüveledin⁹⁹⁸ efendisi tarafından azat edilmesi halinde bekleyeceği iddetin ne kadarlık bir müddet olacağı Hanefî ve Şâfiîler arasında ihtilafıdır. İhtilafın aslı, sahabeye dayanmaktadır. Ömer (r.a.), Ali (r.a.) ve İbn Mesud’un (r.a.) Hanefilerin de benimsediği görüşüne göre böyle bir kadının beklemesi gereken iddet, üç hayız döneminden ibarettir. İmam Şâfiî, bahse konu kadının bir hayız dönemi iddet bekleyeceğini söylerken İbn Ömer’in (r.a.) görüşüne muvafakat sağlamış olmaktadır. Kendisi, bu meseleyi istibrâya⁹⁹⁹ kıyas etmektedir.¹⁰⁰⁰ Anlaşıldığı kadarıyla bu meselede ümmüveledin köle olma vasfını öne çıkarmaktadır. Buna karşılık Hanefilerin ümmüveledin hür kadına benzemekliğini dikkate aldığını söylemek mümkündür.¹⁰⁰¹ Öte yandan meseledeki ihtilaf, efendinin ölümü halinde de aynen caridir. Yalnız Abdullah b. Amr b. Âs (r.a.) (v. 65/684-85), ümmüveledin azat edilmesi

⁹⁹⁶ Mesela bkz. İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-muşannef*, 4/540, 6/419; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/173; İbn Mâce, “Ahkâm”, 2.

⁹⁹⁷ Bkz. Tîbî, *Şerhu’l-Tîbî ‘alâ Mişkât*, 8/2600; Ali el-Kârî, *Mirât*, 6/2430.

⁹⁹⁸ “Ümmüveled”, efendisinin çocuğunu doğuran cariye tarafından aldığı addır. Ümmüveledin satım yahut başka yollarla temlik caiz değildir. Bkz. Kudûrî, *Muhtaşar*, 178.

⁹⁹⁹ İstibrâ (الإستبراء), lügatte ayırmak, uzak etmek, berî olmasını talep etmek gibi manalara gelmekte iken şer’î istilahta, sahip olunan cariye rahminin [ceninden] berî olmasını talep etmekten ibarettir. İstibrâ, cariye üzerinde gerçekleşen satım akdi vb. temellük yolları ile beraber lazım gelen bir uygulama olup malik olan kimsenin muayyen bir süre geçmeden mülkiyetine giren cariye ile istifraş etmemesinden ibarettir ve farz kabul edilmiştir. Şayet cariye hayız görmekle birlikte hamile değilse bir hayız müddetince yeni malik onunla cinsel münasebet kuramaz. Hayız görmeyen için bu süre bir ay iken gebe kadında çocuğu doğurana kadardır. İstibrâ, iddetin bir çeşidi değildir. Nitekim cariye iddeti iki hayız dönemidir. Ayrıca iddetin aksine istibrâ hükmünde mükellef, efendidir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 13/145; Menbicî, *el-Lübâb*, 2/674; Radıyyüddîn Ebû Bekr b. ‘Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü’n-neyyire* (Kahire: el-Matba‘atü’l-Hayriyye, 1322), 1/216; Ahterî, *Ahterî*, “istibrâ”, 42; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nuceym, *el-Baḥru’r-râ’ik şerhu Kenzi’d-dekâ’ik* (Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), 8/224.

¹⁰⁰⁰ Krş. Şirâzî, *el-Muhezzeb*, 3/139; Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, 15/138.

¹⁰⁰¹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 5/174.

ile efendisinin ölümünü birbirinden ayırmıştır. Ona göre efendinin vefatı halinde ümmüveled, dört ay on günlük bir iddet bekleyecektir.¹⁰⁰²

4.1.5.2 İki Cariye Kız Kardeşe Sahip Olan Kişinin Bunları Cinsî Münasebet Açısından Cemedemeyeceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

İki kız kardeşin bir nikah altında birleştirilme meselesi gibi iki kız kardeşin cariyeye olmaları halinde bunların istifraş (cinsî münasebet) cihetinden cemedilme meselesi, Nisâ sûresi 23. âyet ile irtibatlandırılarak tartışılmaktadır. Aslen meselede bu hareketin helal olduğunu söyleyen kimsenin bulunmadığı görülmektedir. Lakin Hanefîler net bir tavır sergileyerek cariyeler hakkındaki ilgili hükmün iki kız kardeşin nikahlanması gibi olduğunu belirtmiş ve bunun haram olduğunu ifade etmişlerdir. Osman (r.a.), mesele dahilinde biri işaret edilen âyet, diğeri Nisâ sûresi 3. âyet olmak üzere iki zıt hüküm bildiren nass bulunmasını gerekçe göstererek tevakkuf etmiştir. Onun yorumuna göre âyetlerin ilki haramlık, ikincisi helallik hükmünü gerektirmektedir. Serahsî, Hanefîlerin bu durum karşısında farklı bir tutuma sahip olduğunu aktarmakta ve şu yöntemin nazar-ı itibara alındığını belirtmektedir: Tearuz halinde haramlık tarafı tercih edilir. Bu bakımdan meselede esas alınacak olan delil, Nisâ sûresi 23. âyet olup buradaki *وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ* ifadesi, nikah hususundaki haramlığın yanı sıra istifraş noktasında da haramlık hükmünü ispat etmektedir. Kişinin mülkiyetini elinde bulundurduğu gerekçesiyle, cariyesi olan iki kız kardeşi cinsî münasebet yönünden birleştirmesinin haram olduğu görüşü, aynı zamanda Ali (r.a.), İbn Mesud (r.a.) ve Ammâr b. Yâsir'in (r.a.) mezhebidir.¹⁰⁰³

4.1.5.3 Mükatep Kölenin Kendi Kıymetini Ödemekle Özgür Olacağı ve Kitabet Bedelinden Kıymetini Aşan Kısmı Efendisine Borçlanacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Sahabe arasında, mükatep kölenin¹⁰⁰⁴ ne zaman azat olduğuna hükmedileceği hususunda açık bir ihtilaf bulunmaktadır. Serahsî, ihtilafın taraflarını ve bunların görüşlerini serdetmiştir. Meselede en erken vakitte azat görüşüne sahip olan sahabi, Abdullah b. Abbas'tır (r.a.). Ona göre mükatep köle kitâbet sözleşmesini eline alır almaz azat olmuş demektir. Müellif, bununla kastın kitâbet akdinin kendisi olduğunu söylemiştir. Yani akit

¹⁰⁰² Serahsî, *el-Mebsûr*, 1989, 5/174; Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsûr*, 1989, 7/153.

¹⁰⁰³ Krş. Serahsî, *el-Mebsûr*, 1989, 4/201.

¹⁰⁰⁴ Mükatep, fikhî istilahta bir bedel karşılığında hürriyetini elde edebilmek amacıyla efendisiyle anlaşılan köle yahut cariyedir. Krş. Fahrettin Atar, "Mükâtebe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/530.

yapılır yapılmaz köle hür olmuştur. Sözleşmedeki kitâbet bedelini ise efendisine borçlanmış olur. İbn Mesud (r.a.) şöyle söylemektedir: “Mükatep köle kendi değerini [kâmil] ödediğinde özgür olmuştur. Kitâbet bedelinden geriye kalan kısımda efendisine borçlanmışır.” Şârih, İbn Mesud’un (r.a.) bu görüşe varırken, kölenin kıymetinin efendisinin eline geçmiş olmasını dikkate almış olabileceğinden söz etmektedir. Ali (r.a.), mükatep kölenin ödediği miktar kadarıyla hür olduğunu savunmaktadır. Zaten onun, efendinin kölesinin dilediği orandaki bir kısmını azat edebileceği şeklinde bir görüşü bulunmaktadır. Meseleye dair görüşünün de işbu kavle istinad ettiği anlaşılmaktadır. Son olarak Zeyd b. Sâbit (r.a.), mükatep kölenin kitâbet bedelinden bir dirhem bile borcu kalsa köleliğinin devam ettiğine kani olmuştur. Fukahânın ekserisi de bu görüşü tercih etmiştir.¹⁰⁰⁵ Burada aktarılan ihtilaf, başka bir meselede semere vermektedir. Serahsî, zıhar keffaratında kitâbet bedelinin bir kısmını ödemiş durumdaki mükatep kölenin azat edilmesi halinde keffaretin yerine gelmiş olup olmayacağını tartışırken bu meseleye atıfta bulunmaktadır. Ali (r.a.) ve İbn Mesud’un (r.a.) kavillerine yer verdikten sonra bu evsaptaki bir mükatep kölenin köleliğinin halen devam edip etmediği noktasında sahabe arasında ihtilaf bulunduğu binaen keffaret için bu kölenin verilmesine mâni olan bir şüphenin oluştuğuna dikkat çekmektedir. Bu yaklaşım, genel manada Hanefî mezhebinin görüşünü yansıtmaktadır.¹⁰⁰⁶

4.1.5.4 Kitâbet Bedelini Ödeyecek Miktarda Mal Bırakarak Ölen Mükatep Kölenin, Bıraktığı Mal ile Kitâbet Bedelinin Ödenip Kölenin Hür Olarak Öldüğüne Hükmedileceği ve Mal Varlığının Mirasçılara Ait Olacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Mükatep kölenin vefat edip de geride kitâbet bedeline kâfi gelecek miktarda mal bırakması halinde hükmünün ne olacağı hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ali (r.a.) ve İbn Mesud’un (r.a.) kanaatleri şöyledir: “Bu kölenin kitâbet bedeli ödenir ve hür olduğuna hükmedilir. Binaenaleyh kalan mal, mirasçılara ait olur.” Zeyd b. Sâbit (r.a.), kölenin ölümü ile kitâbet akdinin feshe uğradığını ve dolayısıyla bıraktığı malın efendisine ait olacağını söylemektedir. İlk görüş Hanefîlerin, ikinci görüş Şâfiî’nin kabulü olmuştur. Hanefî âlimleri, bunun bir muavaza akdi olduğunu ve bu sebepten akdin taraflarından birinin vefatı ile feshinden söz edilemeyeceğini savunmaktadırlar.¹⁰⁰⁷

¹⁰⁰⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 7/205-206.

¹⁰⁰⁶ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 7/5.

¹⁰⁰⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 7/208; Ayrıca bkz. Cüveynî, *Nihâyetü’l-ma’lâb*, 19/379; Gazzâlî, *el-Vasît*, 7/519.

Meselede sahabe arasında cereyan eden ihtilaf, bir başka meselede şüphe teşkil eden bir durum olarak kabul edilmiştir. Sözüünü ettiğimiz mesele, mükatep kölenin kasten öldürülmesidir. Mükatep kölenin kasten öldürülmesi halinde üç ihtimalden bahsedilmektedir. İlki, cinayet anında maktulün kitâbet bedelini tastamam ödeyememiş olmasıdır. Bu halde ölüm vaktinde köleliğin devam ettiğine nazaran kısas uygulanır ve kısası talep etme hakkı, maktulün efendisininidir. İkinci ihtimal, maktulün vefatı esnasında kitâbet bedeline yetecek kadar malının bulunması ve fakat efendisi haricinde de mirasçılarının bulunmasıdır. Bu halde sahabe arasındaki ihtilafa binaen kısası talep hakkının kime ait olacağına dair bir şüphe olduğu kabul edilmektedir. Zira Ali (r.a.) ve İbn Mesud'un (r.a.) kavline göre mükatep öldüğünde hür olduğuna hükmedilmektedir ve dolayısıyla kısas hakkı, mirasçılarınınidir. Zeyd'in (r.a.) mezhebine itibarla mükatep, öldüğünde halen köle olacağı için kısas hakkı efendisine ait olacaktır. Ölenin mirasçıları ile efendisi uzlaşıp kısası talep etseler bile durum değişmemektedir, çünkü kısas hakkını talep edecek kişi, taayyün etmemiştir. Dolayısıyla şüphenin dikkate alınmasıyla kısas düşmektedir. Bu mesele dahilinde gündeme getirilen üçüncü ihtimal, mükatep kölenin kitâbet bedeline kifayet edecek miktarda mal bırakması ve efendisi haricinde mirasçı olarak kabul edilebilecek kimsesinin bulunmamasıdır. Şeyhayn, bu ihtimalde -her ne kadar farklı vasıflarla da olsa- kısası talep hakkına sahip şahsın belli olduğunu söylemiş ve dolayısıyla mezkûr ihtilafın kısası düşürecek bir şüphe teşkil etmeyeceğini belirtmiştir. Buna karşılık İmam Muhammed, her iki kavle göre kısası talep edecek şahsın, maktulün efendisi olmasına karşın farklı sebeplere binaen bu hakka sahip oluşunu müessir bir neden kabul etmektedir. Zira ilk kavle göre efendi bu hakka velâü'l-atâka yoluyla; mirasçı sıfatıyla sahip olmaktadır. Halbuki ikinci görüş neticesinde halen köle olmasına itibarla; onun üzerindeki mülkiyetine binaen kısası talep edebilmektedir. Kısası talep hakkını doğuran sebebe ilişkin ihtilafa dayalı şüphe de kısası düşürmek adına yeterlidir.¹⁰⁰⁸

4.1.5.5 Müdebber Kölenin Ümmüveled Gibi, Ölen Efendisinin Malının Tamamından Özgür Olacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Müdebber köle, azat edilmesi efendisinin ölümüne bağlanmış ve onun vefatıyla hür olacak köledir. Efendisinin vefatı ile azat olma bakımından ümmüvelede benzetilmektedir. Hatta ümmüvelede bu benzerliğinden ötürü İbn Mesud (r.a.), müdebberin de ümmüveled gibi efendinin malının tamamından özgür olacağına kanaat getirmiştir. Hammâd b. Ebû Süleyman ile -bir rivayete göre- İbrahim en-Nehaî'nin kavli de böyledir. Hanefiyye, bu kavli

¹⁰⁰⁸ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 7/220; Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 27/112.

almamaktadır. Onun yerine başta Ali (r.a.) olmak üzere Saîd b. Müseyyeb (r.a.) (v. 94/713), Hasan-ı Basrî (r.a.), Şüreyh (r.a.) ve İbn Sîrîn'den (r.a.) (v. 110/729) nakledilen görüşü tercih etmektedirler. Bu görüşe göre müdebber köle, efendisinin malının üçte birinden azat olmaktadır.¹⁰⁰⁹ Burada hesaplama, borcun ödenmesinden sonradır. Bu yüzdendir ki, borcun vefat eden efendinin mal varlığının tamamını kaplaması halinde kölenin kendi kıymetini ödemek için çalışması gerekmektedir.¹⁰¹⁰

4.1.5.6 Müdebber Cariyenin Çocuğunun da Kendisi Gibi Müdebber Olduğu Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hanefî fakihleri, müdebber cariyenin müdebberlik vasfının çocuğuna sirayet edeceğini savunmaktadırlar. Başka bir deyişle, tedbîr yoluyla azat edilen cariyenin doğurduğu çocuk da müdebber olmaktadır. Bu bakımdan ümmüvelede benzemektedir; zira ümmüveledin çocuğuna da hür olmaklık sirayet etmektedir.¹⁰¹¹ Şu kadar var ki; ümmüveledin efendisinden doğurduğu çocuk, müdebber cariyeninkinin aksine hür olarak doğmaktadır.¹⁰¹² İmam Şâfiî ve bazı talebelerinin cariyedeki müdebberlik vasfının çocuğuna intikal etmediği yönünde görüş bildirdikleri aktarılmaktadır.¹⁰¹³ Serahsî, bu görüşü zayıf bir görüş olarak nitelemektedir. Bunun sebebi, ilgili görüşün, sahabe-tâbiin kavillerine aykırı bulunmasıdır. Nitekim İbn Mesud'un (r.a.) şöyle dediği nakledilmektedir:

¹⁰¹⁴ ولد المدبرة مثل أمه

Aynı minvalde nakiller, Osman (r.a.) ile birçok tâbii âlimden de varid olmuştur.¹⁰¹⁵

4.1.5.7 Kişinin Evlenmesi Ebediyyen Haram Olan Yakınına Malik Olmasıyla Bu Yakınının Hür Olacağına Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Kişinin köle statüsündeki yakınına malik olması, yakınının azat olma neticesini doğurmaktadır. Meselenin aslında Hanefîler ile Şâfiîler fikir birliği etmişse de kapsamında ihtilafa düşmüşlerdir. Zâhirîler ise temellük edilen yakının derhal azat olmasını kabul

¹⁰⁰⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûât*, 1989, 7/178.

¹⁰¹⁰ Serahsî, *el-Mebsûât*, 1989, 7/185.

¹⁰¹¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûât*, 1989, 7/180.

¹⁰¹² Hüküm, efendi çocuğun nesebini iddia ettiği takdirde böylece. Bkz. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 4/43.

¹⁰¹³ Şâfiî literatüründe İmam Şâfiî'ye meseledeki her iki kavi de isnad edilmektedir. İlginç bir durum olarak, incelediğimiz eserlerde görüşlerden birinin tercih edildiğine rastlayamadık. Bkz. Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 18/138-139; Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'âlab*, 19/328-329; Gazzâlî, *el-Vasît*, 7/501-502.

¹⁰¹⁴ “Müdebber cariyenin çocuğu, annesi gibidir.” Serahsî, *el-Mebsûât*, 1989, 7/180.

¹⁰¹⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûât*, 1989, 7/180.

etmemiş, azat işleminin ayrıca yapılması gerektiğini söylemişlerdir. Hanefîlerin delili, Âişe'nin (r.a.) Rasûlullah'tan (s.a.v.) rivayet ettiği şu hadistir¹⁰¹⁶:

من ملك ذا رحم محرم منه فهو حر¹⁰¹⁷

Keza Ömer (r.a.) ve Abdullah b. Mesud'tan (r.a.) aynı lafızlarla rivayet varid olmuştur.¹⁰¹⁸ Hadisin bazı vecihlerinde, ilgili kısımda ifade عتق عليه şeklinde gelmiştir. Bu da azat olmanın sebebinin akrabalıkla beraber mülkiyet [temellük] olduğunun delilidir. Yine aynı hadise dayanarak Hanefî fukahâsı, bir kimsenin kız ya da erkek kardeş yahut bir başka zî rahim mahrem (nesep kaynaklı ebedî evlenme yasağı bulunan) akrabasına malik olmasıyla bu yakınının kendiliğinden azat olacağını savunmaktadır. Şâfiî, meselede üst ve alt soylarla sınırlı kalan bir azat anlayışına sahiptir. Kendisi “cüz'iyet” esasına göre hareket etmiş ve bu itibarla yan soy olarak tabir edilebilecek kardeş vb. akrabaların kapsam dışı olduğuna kanaat getirmiştir.¹⁰¹⁹

4.1.5.8 İki Kişi Arasında Müşterek Kölede Ortaklardan Birinin Kendi Payını Azat Edip Maddi İmkânı Olduğu Takdirde Diğer Ortağın Payını Tazmin Edeceğine Delil Olarak Getirilen Merfu Hadis

İki kişinin mülkiyetini ortaklaşa elinde tuttuğu bir kölede ortaklardan biri kendi hissesini azat etse bu tasarruf geçerlidir. Sonrasında azat eden ortağın durumuna bakılır. Eğer maddi imkânı varsa diğer ortak için Ebû Hanîfe'ye göre üç seçenek vardır: Dilerse o da kendi payını azat eder, dilerse köleyi kendi hissesinin kıymetini ödemek için çalıştırır, dilerse de azat eden ortağa kölenin kıymetinin yarısını tazmin ettirir. İkinci seçenekte köle çalışıp kıymeti ödeyince azat olur ve velâ hakkı iki ortak arasında müşterektir. Üçüncü seçenekte ise azat eden ortak, köleye rücu eder ve velâ hakkının tamamı ona ait olur. Şayet azat eden ortağın maddi imkânı yoksa aktarılan üç seçenekten tazmin seçeneği, diğer ortak için sabit olmaz ve dolayısıyla iki seçenekten birini tercih eder.¹⁰²⁰ İmameyn, diğer ortak için bir muhayyerlik öngörmemektedir. Buna göre maddi imkânı olan için tek seçenek tazmin iken maddi durumu elvermeyen de kölenin çalıştırılmasından başka bir tercihi söz konusu

¹⁰¹⁶ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 7/69-70.

¹⁰¹⁷ “Kim kendisiyle nesep sebebiyle evlenmesi ebediyyen haram olan bir yakınına malik olursa, o yakını hür olur.”

¹⁰¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 7/69; Gerçekten de *Kitâbü'l-Asl*'de (منه) lafzı bulunmaksızın) aynı rivayet, adı geçen iki sahabiden nakledilmektedir. Bkz. Şeybânî, *el-Asl*, 5/68.

¹⁰¹⁹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 7/69-70; Ayrıca bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 18/72; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 6/458.

¹⁰²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 7/104.

olamaz. Ayrıca velâ hakkı, her iki takdirde köleyi azat edene aittir. Onların bu yaklaşımları, azat işleminin bölünmeyi (tecezzi) kabil olmadığı şeklindeki görüşlerine dayanmaktadır.¹⁰²¹ Buna karşılık Ebû Hanîfe, azadın bölünebileceği kanaatindedir. Onun kanaatine göre kişinin kendine ait kölesinin bir kısmını azat etmesi halinde bu işlem geçerlidir ve kişi diğer yarı hakkında muhayyerdir. Dilerse o hisseyi de azat eder, dilerse de köleyi kalan yarı hisseyi ödemesi için çalıştırır. Bu bakımdan köle çalışıp da kalan hisseyi ödemedikçe mükatep hükmündedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki; yarısı azat olduktan sonra kölenin köleliğinin devam ettirilmesi caiz değildir.¹⁰²² Son olarak bu meselede maddi imkân ile kastedilen, borcu ödemeye kifayet edecek bir mal varlığına sahip olmaktır. Bu itibarla köleyi azat eden kimse, zekât alması helal birisi olsa dahi kölenin kıymeti kadar malı varsa tazmin yükümlülüğü altına girer.¹⁰²³

Serahsî aslen meselede iki kıyasın gündeme geldiğinden söz etmektedir. Bahsi geçen kıyaslardan ilkinde göre azat eden ortağın maddi imkânına bakılmaksızın tazmin ettirilmesi gerekmektedir. Zira bu kimsenin hissesini azadı neticesinde diğer ortağın mülkiyetini devam ettirme imkânı kalmadığı gibi kendi hissesinde tasarrufuna mâni olan bir durum ortaya çıkmıştır. Bu tip zararlarda tazmin için tazmini yapacak kimsenin mali durumu dikkate alınmamaktadır. İkinci kıyas, azat eden ortağa hiçbir tazmin sorumluluğunun terettüp etmemesini gerektirmektedir. Nitekim bu kimse kendi hissesinde tasarrufta bulunmuştur. Kişinin kendi hissesinde tasarrufta bulunması ise taaddî (hukuka aykırılık) manasında değildir. Dolayısıyla tasarrufundan neşet eden zarar, başkasının mülkiyetine sirayet etse bile tazmin yükümlülüğü doğurmaz. Fakat varid olan eserler nedeniyle işbu kıyaslar Hanefî imamlarınca terk edilmiştir.¹⁰²⁴

Kıyasların bırakılıp istihsana gidilmesine gerekçe teşkil eden eserlerden birisi, yaptığımız tetkikata¹⁰²⁵ göre Abdullah b. Mesud (r.a.), Âişe (r.a.) ve Abdullah b. Amr b.

¹⁰²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 7/105.

¹⁰²² Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 7/102-103.

¹⁰²³ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 7/105.

¹⁰²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 7/104-105.

¹⁰²⁵ Matbu nüshada hadisin metni şöyledir: روى عروة عن عائشة وعمر بن شبيب عن أبيه عن ابن مسعود رضوان الله عليهم أن رجلين من جهينة كان بينهما عبد فأعتقه أحدهما فرفع ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فضمنه نصيب صاحبه وحبسه حتى باع غنيمة له Bununla yazmalardaki lafızlar karşılaştırıldığında şu sonuçlar çıkmaktadır: *Mebsût*'un yazmalarında senetteki عمر بن شبيب ifadesinden sonra عنه ifadesi geçmektedir. Yine senette, matbu nüshada عمر بن شبيب olarak geçen isim, yazmalarda عمرو بن شعيب şeklinde yer almıştır. Haricen, senetteki عن ابن مسعود ifadesinden önce و harfinin matbu nüshanın aksine yazmalarda var olduğunu görmekteyiz. Bunların dışında, *Mebsût*'un nüshalarında farklı şekillerde gelmiş olan bir ifade dikkatimizi çekmiştir. Matbu nüshada ve yazmalardan Hamidiye 548 ve 549 nüshalarında ibarede senedin metin itibarıyla baş kısmı عروة عن عائشة şeklinde geçmiştir. Damat İbrahim Paşa, 648 nüshasında ise ilgili kısım روى عن عروة عن عائشة şeklindedir. Bu değişiklikleri metne tatbik ettiğimizde nahiv açısından ilk bakışta iki farklı itibar söz konusu edilebilmektedir.

Âs'tan (r.a.) rivayet edilen merfu bir hadistir. Rivayetin lafzı, *Mebûsût*'ta şu şekilde nakledilmektedir:

روي عن عروة عن عائشة وعمر بن شعيب عن أبيه عن جده وعن ابن مسعود رضوان الله عليهم أن رجلين من جهينة كان بينهما عبد فأعتقه أحدهما فرفع ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم¹⁰²⁶ فضمنه نصيب صاحبه وحبسه حتى باع غنيمة له في ذلك

Görüldüğü üzere bu hadiste yalnız tazmin seçeneğinden söz edilmektedir. Hadiste doğrudan maddi imkân şartını gösteren bir ifade geçmemektedir. Fakat Serahsî, hadisi ele aldığı diğer mahallerde¹⁰²⁷, Rasulüllah'ın (s.a.v.) adamın maddi yeterliliğe sahip olduğundan haberdar oluşunun, bilinen bir husus olduğunu söylemektedir. Hadis aynı zamanda -Ebû Hanîfe namına- borçlunun borcu sebebiyle hacr altına alınarak malının satılamayacağına da delil sayılmıştır. Zira Allah Rasulü (s.a.v.), onun malını satma yoluna gitmemiş, bilakis

Bunlardan birisi, عمرو kelimesinin عائشة kelimesine atfedilmiş olmasıdır. Diğer ihtimal ise mezkûr kelimenin عروة kelimesine matuf olmasıdır. Senetteki kişilere dair yapılacak bir tahlil, bu ihtimallerden ikincisinin isabetli olduğunu göstermektedir. Zira Urve ile kastedilen büyük ihtimalle Hz. Âişe'nin (r.a.) yeğeni olan Urve b. Zübeyr'dir (r.a.) (v. 94/713). Amr b. Şuayb (r.a.) (v. 118/736) ise en çok babasından hadis rivayet ettiği ifade edilen ve büyük dedesi Abdullah b. Amr b. Âs (r.a.) olan, tâbiinden bilinen zât olmalıdır. Nüshalar içerisinde روي عن عروة şeklindeki ibarenin esas alınması takdirinde, senette yalnızca İbn Mesud'un (r.a.) bulunduğu üçüncü bir rivayetin var olduğu söylenilebilecektir. Şayet روي عن عروة şeklindeki diğer nüsha sahih kabul edilecek olursa, nahvî açıdan mütebadir olan, ابن مسعود ifadesinin أبيه ifadesine atfedilmiş olmasıdır. Fakat bu da senette bir inkıta bulunması neticesini doğurur. Zira bu takdirde İbn Mesud'tan (r.a.) rivayette bulunan, doğrudan Amr b. Şuayb'ın (r.a.) kendisi olacaktır. Her iki takdirde de işbu rivayetin *Mebûsût*'ta üç farklı senetle gelmiş olduğunu söyleyebiliriz. İlk takdire göre, birincisi Urve (r.a.) rivayeti, ikincisi Amr b. Şuayb (r.a.) rivayeti, üçüncüsü de İbn Mesud (r.a.) rivayetidir. İkinci takdire göre, birincisi Urve (r.a.) rivayeti, ikincisi Amr b. Şuayb'ın (r.a.) babası kanalıyla dedesinden yaptığı rivayet, üçüncüsü de Amr b. Şuayb'ın (r.a.) İbn Mesud'tan (r.a.) yaptığı rivayettir. Bahsettiğimiz inkıta durumundan dolayı ikinci takdirin isabetsiz olduğu, bu aşamada ortaya çıkmaktadır. *Kitâbü'l-Asl* ile Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebir*'indeki İbn Mesud (r.a.) rivayetin senedinde zikredilen zevâtın, burada İbn Mesud'un (r.a.) isminden önce zikredilenlerden bütünüyle farklı olması da üç farklı senedin bulunduğu şeklindeki değerlendirmemizi destekler mahiyettedir. Cessas, muhtemelen burada ravileri zikredilen İbn Mesud (r.a.) rivayeti dışındaki iki rivayete *Muhtasarü't-Tahâvî* şerhinde atıfta bulunmaktadır. Zira iki rivayette ravi isimleri birebir uyuşmaktadır. Amr b. Şuayb (r.a.) rivayeti, İbn Adî'nin *el-Kâmil*'inde zikredilen ilgili rivayet olabilir. *Umdetü'l-kârî* sahibi de bu rivayetin lafzını alıntılarla yerine işaret etmiştir. Kaynaklar için bkz. Şeybânî, *el-Aşl*, 5/97-98; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 10/173; Ebû Ahmed 'Abdullâh b. 'Adî el-Cürcânî İbn 'Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed 'Abdülmevcûd-'Alî Muhammed Mu'avvaż (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/569; Ceşşâs, *Şerhu Muhtasarü't-Tahâvî*, 8/260; Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 7/105; Serahsî, *el-Mebûsût* (Damat İbrahim Paşa, 648), 345b; Serahsî, *el-Mebûsût* (Hamidiye, 548), 219b; Serahsî, *el-Mebûsût* (Hamidiye, 549), 246a; Bedruddîn el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 13/56; M. Yaşar Kandemir, "Amr b. Şuayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991); İrfan Aycan, "Urve b. Zübeyr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).

¹⁰²⁶ "Âişe (r.a.) vasıtasıyla Urve'den (r.a.), [Amr b. Şuayb'ın (r.a.)] babası vasıtasıyla dedesinden naklen Amr b. Şuayb'tan (r.a.) ve İbn Mesud'un (r.a.) kendisinden rivayet edilmiştir ki; Cüheyne kabilesinden iki adamın ortak oldukları bir köleleri vardı. Bunlardan birisi köleyi azat etti. Bu olay, Rasulüllah'a (s.a.v.) arz edildi. Rasulüllah (s.a.v.), azat eden adamın, ortağının hissesini tazmin etmesine hükmetti ve onu hapsedirdi. Nihayet adam borcunu ödemek için ufakça bir koyununu sattı." Serahsî, *el-Mebûsût* (Damat İbrahim Paşa, 648), 345b; Krş. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 7/105.

¹⁰²⁷ Buralarda hadisin ravileri zikredilmemiştir. Fakat lafızdaki cüzi farklılıklara rağmen aynı rivayetten bahsedildiği açıktır. Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 5/189, 24/165.

hapsederek borcunu ödemesini sağlamıştır.¹⁰²⁸ Azadı gerçekleştirip maddi imkânâ sahip olmayan ortak hakkındaki durumun ise diğer eserler üzerinden sabit olduğu anlaşılmaktadır. Müellif, konu hakkındaki rivayetleri peş peşe sıraladıktan sonra izahatını bu minval üzere yapmaktadır.¹⁰²⁹

4.1.5.9 Azat Ettiği Kölesinin Kıymeti Miktarınca Borçlu Olan Maraz-ı Mevtteki Efendisi Tarafından Azat Olunan Kölenin, Kıymetini Ödemek İçin Çalıştırılacağına Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Maraz-ı mevtte¹⁰³⁰ iken yapılan azat işlemi, vasiyet kabul edilmekte ve dolayısıyla mal varlığının yalnız üçte birinde geçerli/nâfiz sayılmaktadır. Kölenin bir kısmının azat edilmesi halinde ise Ebû Hanîfe'ye göre köle, kıymetinden kalan kısım için çalıştırılacaktır.¹⁰³¹ Bununla alakalı olarak maraz-ı mevttekinin azat suretindeki tasarrufu değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Hususen ilgili dönemde azat işlemini gerçekleştiren kimsenin, azada konu kölesinin kıymeti miktarınca borçlu olması mevzubahistir. Müellif, meseleye ilişkin çeşitli rivayetleri eserine almıştır.¹⁰³² Bu rivayetler cümlesinden olarak İbn Mesud'un (r.a.) şöyle dediği nakledilmektedir:

تسعى الأمة في ثمنها¹⁰³³

Şârih, rivayetteki 'semen' kelimesini 'kıymet' ile tefsir etmiştir.¹⁰³⁴ Buna göre belirtilen evsftaki cariyeye, kendi kıymetini ödemek için çalışmak durumundadır. Her ne kadar Serahsî'nin ifade tarzı, rivayetin muayyen bir olay üzerine söylenildiğine dair bir alamet taşımıyorsa da İmam Muhammed, bu rivayeti naklederken öncesinde sözün söylenme gerekçesi olan bir olay zikretmektedir. Olayda bir adam maraz-ı mevtte iken cariyesini azat etmektedir. Fakat cariye'nin semenini (yahut Serahsî'nin tefsirine göre kıymetini) borçlanmış

¹⁰²⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 5/189, 24/165.

¹⁰²⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 7/105.

¹⁰³⁰ "Ölüm hastalığı" olarak da bilinen maraz-ı mevt, ölümle sonuçlanan hastalığa verilen isimdir. Bu bilgi ve daha fazlası için bkz. Ali Bakkal, "Maraz-ı Mevt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

¹⁰³¹ Serahsî, bu mahalde hükmü naklederken Ebû Hanîfe'ye izafe etmiş değildir. Lakin bir önceki maddede ifade edildiği üzere kölenin kısmî azadını kabul eden, Ebû Hanîfe'dir. Ayrıca buralarda sarahaten zikredilmese de İmameyn'in, efendinin kölesinin bir kısmını azadını bütünün azadı manasında saydıkları ve (geride kalan bir cüz bulunmadığı için) kölenin çalıştırılmayacağı görüşünde oldukları, başka Hanefî kaynaklarında net olarak dile getirilmektedir. Serahsî, bu paragraftaki hükümleri sahiplendiğini gösteren net ifadeler kullanmıştır. Dolayısıyla buralarda Ebû Hanîfe'nin kavlini tercih ettiği anlaşılmaktadır. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 7/74-75; İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, thk. Vehbi Süleyman Gavoçi (Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2005), 289; İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/347.

¹⁰³² Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 7/77.

¹⁰³³ "Cariye kendi semenini [kıymetini ödemek] için çalışır." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 7/77.

¹⁰³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 7/77.

durumdadır. İbn Mesud da (r.a.) işbu cariye hakkında yukarıdaki ifadeyi sarf etmiştir.¹⁰³⁵ Görünüşe göre bu meselede Hanefî imamları görüş birliği içerisinde. Nitekim burada kölenin azadının tecezzi etmesi gibi bir durum söz konusu olmayıp mal varlığı üzerindeki bir kısıtlamadan bahsedilmektedir.

4.1.5.10 Kişinin Satın Aldığı Bakire ya da Dul Cariyeyi Kusur Sebebiyle Geri Vermesine Mâni Olan Durumlarla Alakalı Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler

Bir kimse, satın aldığı bir cariye'nin vücut bütünlüğüne yönelik zarar verici bir fiil (cinayet¹⁰³⁶) işledikten sonra cariyedeki bir kusura dayanarak iade talep edememektedir. Bu hüküm üzerinde, Hanefî ve Şâfiîler müttefiktir. Keza Ali (r.a.) ve İbn Mesud (r.a.), cariyeye karşı işlediği cinayetten sonra müşterinin satın aldığı işbu cariyeyi kusur sebebiyle iade edemeyeceğini söylemektedirler. Ömer (r.a.) ve Zeyd (r.a.) ise bu halde iadeye hükmetmekle beraber, ilaveten erş verileceği kanaatindedir.¹⁰³⁷

Cariyeye karşı işlenen cinayet hakkında durum anlatılan surette olmakla birlikte cinsî temasın mesele dahilinde cinayete benzerliği tartışmalıdır. Şunu en baştan belirtmek gerekir ki tartışılan meselede satıcı, satış sonrası ortaya çıkacak kusurlardan sorumlu olmadığı şeklinde bir şart koşmamaktadır. Şâfiî, meselede bakire ile dul olmaklığı birbirinden ayrı değerlendirmektedir. Ona göre cariye, müşteri satın aldığı bakire ise cima sonrasında fark edilecek bir kusur, iade sebebi olamaz. Fakat cariye dul olup da aynı halde kusura muttali olunması durumunda ayıp/kusur muhayyerliği nedeniyle iade mümkündür. Aralarında vuku bulan cinsî münasebet nedeniyle müşteri, maddi bir yükümlülük altına da girmemektedir.¹⁰³⁸ İbn Ebû Leylâ her iki takdirde de iadeyi mümkün görür. Lakin beraberinde ukr¹⁰³⁹ verilmesi gerekmektedir ki bakire cariye için bunun miktarı, cariyenin kıymetinin onda biri, dul için kıymetin yirmide biridir. Bu iki görüşün hilafına olarak Hanefîler zikredilen hallerin ikisinde

¹⁰³⁵ Bkz. Şeybânî, *el-Aşl*, 5/72.

¹⁰³⁶ Metinde geçen kelime الجناية kelimesidir. Serahsî, bu kelimenin aslında can veya mala yönelik şer'an haram kılınmış fiilin adı olduğunu söylemekte, fakat fukahânın kullanımında mutlak ifade edildiği vakit mağdurun canına veya baş, kol ve bacaklarına (أطراف) karşı işlenen ilgili fiillerin kastedildiğini vurgulamaktadır. Bu mahalde de kölenin iadesinden söz edildiğine göre kısa ifadesiyle vücut bütünlüğüne yönelik zarar verici fiil(ler) kastediliyor olmalıdır. Bkz. Serahsî, *el-Mebsûf*, 1989, 13/95, 27/84.

¹⁰³⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûf*, 1989, 13/95-96.

¹⁰³⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûf*, 1989, 13/95; Ayrıca bkz. Mâverdî, *el-Hâvi 'l-kebîr*, 5/236; Nevevî, *Ravza*, 3/492.

¹⁰³⁹ "Ukr" kavramı, çoğunlukla şüphe ile cinsî münasebet kurulan kadına, mehrine muadil olarak verilen tazminat manasında kullanılmaktadır. Aslen mutlak manada mehir anlamındadır. Lakin mehir bağlamındaki istimallerinde mehr-i mislin kastedilmesi daha yaygındır. Cariyeler hakkındaki ukrun hür kadınlardaki mehr-i misil manasına benzer bir tefsiri yapılmakta ise de bazı zevâta göre cariyelerin ukruları bakire ve dul olmalarına göre değişiklik gösteren sabit oranlarla ifade edilmiştir. Bu yaklaşıma göre bakire cariyelerin ukruları kıymetlerinin onda biri, dul cariyelerinki kıymetlerinin yirmide biridir. Burada da işbu mananın maksut olduğu mülahaza edilmektedir. Krş. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2/10.

de iadenin mümkün olmadığını savunmaktadırlar. Bu görüşlerini sahabe kavillerine dayandırdıkları görülmektedir. Nitekim Ali (r.a.) ve İbn Mesud (r.a.) böyle bir kimsenin cinsî münasebetten sonra cariyeyi iade edemeyeceğini söylemişlerdir. Ömer (r.a.) ve Zeyd b. Sâbit'ten de (r.a.) yukarıda İbn Ebû Leylâ'nın görüşü olarak aktarılan hüküm nakledilmektedir. Serahsî, bu rivayetlerden hareketle, müşterinin cariyesiyle cima etmesinin illaki bir karşılığı olacağı noktasında sahabenin icmâ ettiği neticesine varmaktadır. Bu itibarla Şâfiî'nin dul hakkındaki görüşü, icmâyı oluşturan kavillere muhalefet manasına gelmektedir. Yanı sıra, sahabenin, bu meselede cinsî münasebetin cinayet gibi değerlendirileceği noktasında da icmâ halinde olduklarını belirten şârih, iki meselede kendilerinden nakledilen kavilleri şahit tutmaktadır. Dolayısıyla cinayet hakkında Hanefilerle mutabık olan Şâfiî'nin burada benimsemesi gereken tavır, cinsî münasebet için bir tefrike gitmeyerek cinayetle alakalı yaklaşımını sürdürmesidir.¹⁰⁴⁰

4.1.5.10.2 Kişinin Bakire ya da Dul Bir Cariye Satın Alıp Ona Karşı Bir Cinayet İşledikten Sonra Kusur Sebebiyle Cariyeyi Geri Veremeyeceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

وعلي وابن مسعود رضي الله عنهما كان يقولان لا يردّها بعد الجناية فكذلك بعد الوطء

Ali (r.a.) ve İbn Mesud (r.a.) [cariyeye karşı işlediği] cinayetten sonra [müşterinin] satın aldığı cariyeyi iade edemeyeceğini söylerlerdi. Cimadan sonraki durum için de hakeza [böyle hükmederlerdi] (13/95-96)

4.1.5.11 Kaçan Köleyi Sefer Mesafesinden Yakalayıp Getiren Kişinin Sevabın Yanı Sıra Kırk Dirhem Ödül Hak Edeceğine Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Sahibinden kaçan köleyi yakalayıp getiren kimsenin istihkakının ne olduğu, Hanefi mezhebi indinde Ebû Amr eş-Şeybânî'den (r.a.) rivayet edilen şu hadiste beyan edilmektedir:

كنت جالسا عند عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فجاء رجل فقال إن فلانا قدم بأباق من الفيوم فقال القوم لقد أصاب أجرا فقال عبد الله رضي الله عنه وجعلا إن شاء من كل رأس أربعين درهما¹⁰⁴¹

¹⁰⁴⁰ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 13/95.

¹⁰⁴¹ "Abdullah b. Mesud'un (r.a.) yanında otuyordum. Bir adam geldi ve şunları söyledi: 'Falanca kimse, Feyyûm beldesinden sahibinin elinden kaçmış birkaç köleyi beraberinde getirerek [şehre] geldi.' Oradaki insanlar bu haber üzerine; 'Muhakkak bu kişi ecir kazanmıştır.' dediler. Abdullah b. Mesud (r.a.) ise buna cevaben şöyle söyledi: Dilediği takdirde köle başı kırk dirhem ödülü de hak etmiştir." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 11/17; Rivayetteki أباق kelimesi, matbu nüshada hemzesinin harekesi kesre şeklinde belirtilmiş vaziyette

Bu hadisten ilk olarak anlaşılan şudur ki, köleyi getiren kimse bu ameliyle sevap kazanmış olur. Zira İbn Mesud (r.a.), oradakilerin bu minvaldeki sözlerini yadırgamamıştır. Yine hadisten anlaşılmaktadır ki köleyi getiren kişi, bu iş karşılığında efendiden talep edebileceği bir ödül (cu‘l) hak etmektedir. İşbu hüküm istihsan hükmü olup Hanefî imamları bunu tercih etmiştir. Terk edilen kıyas ise bu kimsenin ödüle hak kazanamamasıdır. Nitekim Şâfi‘î’nin kavli böyledir.¹⁰⁴² Serahsî, Hanefilerce kıyasın bırakılmasında etkili olan tek unsurun bu rivayet olmadığını; bunun da ötesinde meselede -her ne kadar farklı miktarlar zikredilse de- köleyi getirenin bir ödül hak edeceği noktasında sahabe arasında icmâ tahakkuk ettiğini belirtmektedir. Bahse konu ödülün ne kadarlık bir tutar olduğuna dair şu kaviller nakledilmektedir: Ömer (r.a.) bir dinar yahut on iki dirhem, Ali (r.a.) bir dinar yahut on dirhem, İbn Mesud (r.a.) kırk dirhem, Ammâr b. Yâsir (r.a.) kölenin şehir içinde yakalanması halinde bir dinar yahut on dirhem, şehir dışında yakalanması takdirinde kırk dirhemlik bir ödül istihkakından bahsetmektedir. Görüldüğü üzere fikhî bir meselede sahabeden zahiren birbirine muhalif kaviller varid olmuştur. Böyle bir durumun yaşanması halinde Serahsî takip edilecek usulü şu şekilde ifade etmiştir: Ne zaman ki sahabe bir mesele hakkında ihtilaf etmiş olsa, hakikat onların kavillerinin dışına çıkmaz ve hiç kimsenin kıyas yoluyla onların kavillerinin dışında bir hükme ulaşma gibi bir seçeneği olamaz.¹⁰⁴³ Fakat bazısının görüşü

gelmiş iken yazmalarda (yaygın uygulamaya muvafık olarak) hemze harekelenmemiştir. Kanaatimize göre hemzenin meksur olarak harekelenmesi hatalı olmalıdır. Zira bu durumda ilgili kelime masdar vezninde olup mana vermek pek mümkün gözükmemektedir. Doğrusu, yazma nüshaların hatasız olduğu varsayıldığında bu kelimenin, hemzesi dammeli olacak şekilde “übbâk” olarak okunmasıdır. Bu takdirde mana ‘sahibinden kaçan köleler’ şeklinde verilecek olup herhangi bir probleme mahal kalmayacaktır. Yine matbu nüshada القوم olarak yazılan kelime, الفيوم olarak düzeltilmelidir. Yazmalarda bu surettedir. Keza *el-Asl*’da böylece gelmiştir. *el-Asl*’da Feyyûm kelimesinin matbu nüshalarda varolagelen yazılış hatalarına dikkat çekilmekle kalınmamış bu kelimenin bir mevzi ismi olduğu vurgulanmıştır. Muhakkik, Hamevî’nin *Mu‘cemü’l-büldân*’ını referans göstererek bu lafzın, biri Mısır’da diğeri Irak’taki Hit şehri yakınlarında olmak üzere iki farklı yer için kullanılan bir isim olduğunu söylemekte ve Küfe’ye yakın olmasını nazar-ı itibara alarak bu ihtimallerden ikincisini tercih etmektedir. Lakin kaynaklardaki yaygın kullanım ile İbn Mesud’un (r.a.) kavlinin sefer mesafesine yorulmuş olması dikkate alındığı vakit, rivayette Mısır’daki Feyyûm’un kastedildiği neticesine varmak herhalde daha isabetli olacaktır. Kullanılan kaynaklar için bkz. Şeybânî, *el-Asl*, 9/364 (5 nolu dipnot); Serahsî, *el-Mebsût* (Damat İbrahim Paşa, 649), 78a; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 330a; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 372a; Ebû ‘Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. ‘Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-büldân* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1995), 4/286; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 29/163; Vankulu, *Lugat-ı Vankulu*, “Feyyûm”, 2/447; Kâtib Çelebi, *Süllemü’l-vüşûl*, 5/196; Seyyid Muhammed es-Seyyid, “Feyyûm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

¹⁰⁴² Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 11/17; Şahıs kaçan köleyi bir ödül vaadi üzerine değil de kendiliğinden getirdiği vakit Şâfi‘î’nin kavli böyledir. Lakin kölenin sahibi onu yakalayıp getirene muayyen bir ödül vaadinde bulunmuşsa Şâfi‘î böyle bir akdi -bağlayıcı olmasa da- caiz/geçerli kabul etmektedir. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebîr*, 8/29-31; Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, 7/343, 345.

¹⁰⁴³ Bu hususa ikinci bölümün değerlendirme kısmında da işaret edilmişti. Her ne kadar müellif, buradaki anlatımının devamında meselenin kıyasa mahal olmadığı vurgusunu yapsa da henüz o kısma geçmeden yekten böyle bir ifade kullanması, sahabe kavillerini mutlak manada kıyasa öncelediği izlenimini vermektedir.

diğerlerine tercih edilir. Bu prensipten hareketle Hanefîler ödölün lüzumuna kail olmuşlar, ödölün miktarı hususunda ise İbn Mesud'un (r.a.) kavlini tercih etmişlerdir.¹⁰⁴⁴

Müellif, Hanefîlerin hangi gerekçeyle İbn Mesud'un (r.a.) kavlini tercih ettikleri etrafında kelâm etmektedir. Bu doğrultuda miktarlar içerisinde en düşük olanın istihkak bakımından kesin olmasına binaen¹⁰⁴⁵ tercih edilmesi gerektiği yönündeki farazî bir itiraz şöyle cevaplanmıştır: Asgari miktarın alınmaması, kavilleri uzlaştırmamanın mümkün olmasından ileri gelmektedir. Burada da fazla miktarın sefer mesafesine, az miktarın sefer mesafesinden kısa mesafelere yorulması tarikiyle zahirî müşkülün çözülmesi mümkündür. Nitekim Ammâr (r.a.), kavlinde bu miktarları tefsir etmiştir. Onun şehir içi/şehir dışı ayrımı sefer mesafesinden kinayedir. Ayrıca asgarinin alınması prensibi, sahabenin kıyas ile içtihat ettiği bahislerde işlerlik kazanmaktadır. Halbuki bu mesele kıyasa aykırı bir mahiyete sahiptir. Öte yandan miktarların kıyas yoluyla tayin edilmesi de mümkün değildir. Sahabenin burada kıyasa başvurmamış olduğu anlaşıldığına göre onlar, Allah Rasulü'nden (s.a.v.) işittiklerini dile getirmiş olmalıdırlar. Vahye dayalı haberler içerisinde de tearuz halinde asgari olanı değil, azami neticeyi veren rivayeti tercih etmek evlâdır.¹⁰⁴⁶ Müellifin bu mahalde söylediği şu sözler, onun düşünce yapısında sahabe ve sahabe kavillerinin nerede konumlandığına dair epeyce fikir vermektedir: “Muhakkak Şeriat, zamanın sonuna [kıyamete] kadar sahabenin fetvalarıyla kaimdir. Herhangi birinin onlar hakkında en kâmil surette hüsnü zan beslemekten başka bir seçeneği yoktur.”¹⁰⁴⁷

4.1.5.12 Kölenin (Diyeti Olan) Kıymetinin Hür Kişinin Diyetine Ulaşmayıp En Fazla Bu Diyetten On Dirhem Eksik Olarak Takdir Edileceğine Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Kölenin öldürülmesi neticesinde terettüp edecek diyet, kıymetinden ibarettir. Kölenin kıymetinin hür bir insanın diyetine müsavi olması yahut bu miktarı aşması halinde izlenecek yol haritasının ne olduğu hakkında farklı içtihatların varid olduğu görülmektedir. Hanefîlerin çoğunluğunun benimsediği görüşe göre maktulün hür olması durumunda lazım gelecek olan 10.000 dirhem üzerindeki bir kıymet, bütünüyle ödenmez. Bunun yerine 10 dirhem eksik

¹⁰⁴⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 11/17.

¹⁰⁴⁵ Zira diğer görüşler de zımnî bu miktarı içermektedir. Söz gelimi kırk dirhemlik ödölün lazım geleceğini kabul etmek, on dirhem zaten hak edildiği; bunun da ötesinde bir ziyadeliğin icap ettiğini söylemek manasına gelmektedir.

¹⁰⁴⁶ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 11/17-18.

¹⁰⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 11/18.

olacak şekilde bir diyet (kıymet) ödemesinden bahsedilir.¹⁰⁴⁸ Hanefîlerin bu görüşü, İbn Mesud'un (r.a.) şu kavline dayanmaktadır:

1049 لا تبلغ قيمة العبد دية الحر وينقص منه عشرة دراهم

Serahsî, bu kavlin Rasulü Allah'tan (s.a.v.) bizzat rivayet edilmiş gibi olduğunu belirtmektedir. Zira miktarlar kıyasla bilinmeye elverişli olmayıp tevkîfî mahiyettedir. Başka bir deyişle ancak vahyin sahibi olan Allah Rasulü'nden (s.a.v.) işitmekle miktarlar hakkında bilgi edinmek mümkün olabilir.¹⁰⁵⁰

Hanefî mezhebinin genel kabul gören bu görüşüne mukabil Şâfiî kölenin diyeti için bir üst sınır konulamayacağını savunmaktadır. Ebû Yûsuf'un da bu kavle rücu ettiği ifade edilmektedir. Onlar bu meselede kölenin sahiplenilen bir mal statüsünde bulunmasını nazara almışlar ve diğer mallar hakkında cari olan tazmin hükmünü işletmişlerdir.¹⁰⁵¹ Maktulün cariyeye olması halinde Hanefî fukahâsının genel yaklaşımı, diyetlerdeki genel kural gereği¹⁰⁵² yarım diyet terettübü yönündedir. Lakin 5.000 dirhemden nakıs olacak miktarın ne olduğu hususunda farklı nakiller yapılmaktadır. Bir nakle göre 10 dirhemlik bir noksan söz konusu iken diğerinde bu miktar 5 dirhemden ibarettir.¹⁰⁵³ Görünüşe bakılırsa ilk nakilde İbn Mesud (r.a.) rivayetindeki miktar mutlak olarak düşünülmüş, ikincisinde bu miktarda da yarıya düşürme uygulaması icra edilmiştir.

4.1.6 Muâmelâtın Çeşitli Bahislerine İlişkin Rivayetler

4.1.6.1 Borcu Öderken (Borç Dolayısıyla) Ziyade Yapılmasında Kerahet Bulunduğuna Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Karz akdi neticesinde oluşan borcun geri ödenmesinde alacaklının fazladan bir menfaat elde etmesi, Hanefî âlimlerince tekdüze bir bakış açısıyla ele alınmamıştır. Şöyle ki; bahse konu menfaatin akitte şart koşulması halinde “menfaat celbeden karz” manasının tahakkuk ettiği kabul edilmekte ve yapılan işlem helal görülmemektedir. Akitte şart

¹⁰⁴⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 27/28.

¹⁰⁴⁹ “Kölenin kıymeti, hür kişinin diyetine ulaşmaz; bundan on dirhem eksik olur.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 27/30; Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 27/32.

¹⁰⁵⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 27/30.

¹⁰⁵¹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 27/28-29; İmam Şâfiî'nin mezkûr kavli için ayrıca bkz. Şâfiî, *el-Üm*, 9/152; Mâverî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 12/20.

¹⁰⁵² Kadınların can ve vücut bütünlüğüne yönelik cinayetlerde lazım gelecek diyet, erkeklerde lazım gelen diyetin yarısıdır. Bu mesele, madde 5.4.5'te işlenmektedir. Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 26/79.

¹⁰⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 27/29.

koşulmayan bir menfaat ise aynı kapsamda değerlendirilmemekte ve bunda bir beis bulunmadığı belirtilmektedir. Keza karzın konusu dirhem olup ödemede daha yüksek kalitede dirhem ödenmesi, aynı minval üzere yorumlanmaktadır. Hatta bu tarz bir ödemede borcun daha güzel surette ödenmesinden söz edileceğine binaen tasvir edilen fiilin mendub olduğu da ifade edilmektedir.¹⁰⁵⁴ Nitekim İbn Ömer'in (r.a.) dirhem borcunu daha yüksek kalite dirhemlerle ödeme gibi bir âdetinin olduğu nakledilmektedir.¹⁰⁵⁵ Bu noktada İbn Mesud'tan (r.a.) gelen şu naklin nasıl anlaşılacağı gündeme gelmektedir:

أقرض عبد الله بن مسعود رضي الله عنه رجلاً دراهم فقضاه الرجل من جيد عطائه فكره ذلك
ابن مسعود رضي الله عنه فقال لا إلا من عرضه مثل دراهمي¹⁰⁵⁶

Görüldüğü üzere İbn Mesud (r.a.), kendisine borçlu durumdaki kimsenin ödemeyi katkı maddesi az, kaliteli dirhemlerle yapmasını kerih görmektedir. Serahsî, İbn Mesud'un (r.a.) bu tavrının, olayda anlatılan ödemenin borç dolayısıyla yapılmış olmasına dayandığını söyleyerek rivayeti tevil etmektedir.¹⁰⁵⁷

4.1.6.2 Vasinin Vesayetindeki Yetimin Malından Borç Alma ve Satın Alma Tasarruflarında Bulunamayacağına Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Vasinin, vesayetinde bulunan yetimin mamelekindeki tasarrufları, kendi mal varlığındaki tasarrufları derecesinde geniş olmayıp sınırlandırılmıştır. Müellif, bu mevzuyla ilişkin olarak şu hadisi zikretmektedir:

جاء رجل إلى ابن مسعود رضي الله عنه على فرس بقاء فقال انه أوصي إلى في يتيم فقال عبد
الله رضي الله عنه لا يشتري من ماله شيئاً ولا يستقرض منه شيئاً¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 14/35.

¹⁰⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 14/37.

¹⁰⁵⁶ “Abdullah b. Mesud (r.a.) bir adama birkaç dirhem borç verdi. Adam borcunu iyi kalitede dirhemlerden vererek ödedi. İbn Mesud (r.a.) ise bunu kerih görerek şöyle dedi: Hayır; malından sadece verdiğim dirhemlerin benzerini [ver!]” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 14/36.

¹⁰⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 14/37.

¹⁰⁵⁸ “Bir adam alaca renkli kısırağına binerek İbn Mesud'un (r.a.) huzuruna gelmiş ve ‘Vasiliğime bir yetim bırakıldı’ demiştir. Abdullah [İbn Mesud] da (r.a.) kendisine şunları söylemiştir: Yetimin malından bir şey satın alınmaz, onun malından borç da alınmaz.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 14/37; Burada zikredilen rivayetin ibaresi matbu nüshada hatalar içermektedir. Elimizdeki Hamidiye koleksiyonu 548 nolu nüsha ile Damat İbrahim Paşa koleksiyonu 649 nolu yazmaya bakıldığında matbu nüshadakinin aksine rivayette ilgili ifadenin لا يشتري şeklinde yer aldığı görülmektedir. Keza hatalı matbu nüshanın aksine Hamidiye koleksiyonu 548 ve 549 nolu yazmalarda لا يشتري şeklinde geçen lafız, Damat İbrahim Paşa nüshasında لا يشتري şeklinde yer almış ise de diğer ifade ile tenasübün gerçekleşmesi açısından meçhul gaip sigasındaki لا يشتري lafzı doğru olmalıdır. Serahsî, *el-Mebsût* (Damat İbrahim Paşa, 649), 294a; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 439b; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 488b; Benzer rivayet için bkz. Şeybânî, *el-Aşl*, 3/24.

Hadisten şu neticeler çıkarılmıştır: Vasinin vesayetindeki yetimin malından borç alması caiz değildir. Keza vasinin, söz konusu mal varlığı içerisinde kendisi için bir şey satın alması helal değildir. Fakat Ebû Hanîfe, bu hükmü mutlak olarak düşünmemiş; helal olmayan tasarrufun, satın alınacak malın kıymetine eş değer yahut daha düşük bir bedelle temellük edilmesi olduğuna kani olmuştur. Zira bu tarz satın almalarda yetime açık bir menfaat bulunmadığı gibi vasi de töhmetten azade değildir. İbn Mesud'un (r.a.) ilgili sözüyle kastettiği de budur. Ebû Hanîfe'nin aksine İmam Muhammed, hadisin zahirini esas almış ve genel geçer bir hüküm olarak vasinin, vesayetindeki yetimin malından bir şey satın almasının caiz olmadığını söylemiştir.¹⁰⁵⁹ Şârih meseleyi ilk ele aldığı mahallin haricinde bir daha gündeme getirmiş ve burada Ebû Yûsuf'un mesele etrafındaki görüşünü açıklığa kavuşturmuştur. Buna göre kendisi evvela İmam Muhammed'in kavline meyletmiş ise de nihai olarak vardığı netice, Ebû Hanîfe'ninkiyle aynı olmuştur. Serahsî ayrıca Ebû Hanîfe'nin yetime açık bir menfaat barındırmayan satışın batıl olduğu şeklindeki görüşünü nakletmektedir.¹⁰⁶⁰ Bu surette meselede yalnız bir cevaz hükmünden bahsedilmediği anlaşılmış olmaktadır.

4.1.6.3 Nehrin Aşağısındakilerin, (Tarlaları) Suyu Kanana Dek Yukarısındakilere Âmir Olduğuna Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

İrtifak hakları bünyesinde değerlendirilen şirb (su alma) hakkı¹⁰⁶¹, Serahsî tarafından arazi yahut başka mecralardaki (sulama işlemleri için) su üzerinde sabit olan hisse şeklinde tarif edilmiştir.¹⁰⁶² Konunun işlenişinde pek çok mesele ele alınmakta olup müellif bir mahalde Abdullah b. Mesud'tan (r.a.) şu nakli yapmaktadır:

أسفل النهر أمر على أهل أعلاه حتى يرووا¹⁰⁶³

İşbu rivayetten hareketle şu neticelere varılmıştır: Nehrin yukarısındakilerin nehre set çekerek nehrin aşağısındakilerin suya erişimine engel olma salahiyeti yoktur. Zira her birisinin su üzerinde hakkı bulunmaktadır. Nehir suyunun araziye akıtılmasının ancak bentler vasıtasıyla mümkün olduğu hallerde bu işleme nehrin aşağısındakilerle başlanır. Arazileri suya kandıktan sonra yukarıdakilere geçilir. Rivayette nehrin aşağısındakilerin “âmir” olarak

¹⁰⁵⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 14/37.

¹⁰⁶⁰ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 14/46.

¹⁰⁶¹ Hakkı-şirbin “su alma hakkı” şeklinde karşılanması için bkz. Hasan Hacak, “İrtifak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/461.

¹⁰⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 23/161.

¹⁰⁶³ “Nehrin aşağısındakiler, [tarlaları] suya kanana dek yukarısındakilere âmirdir.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 23/163.

ifade edilmesi bunun delilidir. Bu itibarlardır ki; nehrin yukarısındakiler suyun kullanımı noktasında aşağısındakilerin güdümünde, edilgen konumdadır.¹⁰⁶⁴

4.1.6.4 Çocuğun Emzirmeye İlişkin Nafakasının Babadan Sonra Mirasçılardan Yalnız Ebedi Evlenme Yasağı Bulunanlara Ait Olduğuna Delalet Eden Kiraat Rivayeti

Bülüğa ermeyen çocuğun nafakası kural olarak babasına aittir. Baba, çocuğun maddi imkânı varsa nafakayı onun malından temin eder. Çocuğun maddi durumu elvermeyip babanın imkânı var ise bizzat kendi malından harcar. Babanın maddi durumu bulunmayıp anne maddi imkâna sahipse nafaka annenin malından temin edilir, fakat bu miktar babanın üzerine borçtur ve imkânı olunca bunları anneye öder.¹⁰⁶⁵ Bu mevzu emzirme ve buna yönelik masraflar dahilinde de ele alınmıştır. Buna göre emzirme çağındaki çocuğun emzirme masrafları babaya aittir. Lakin şayet çocuğun anne-babası arasındaki nikah devam edip de çocuğu annesi emzirecekse baba bu ameliye karşılığında ona bir ücret ödemez. Eğer anne bu halde emzirme işinden imtina edip başka birisinin süt anne olarak tutulması icap ederse baba bu ücreti ödemekle yükümlüdür. Nitekim Hanefiler, nikah bağının devam ettiği böyle bir vaziyette annenin çocuğunu emzirmesinin dinî bir vecibe olduğunu söylüyorlarsa da kazâen böyle bir yükümlülüğünün bulunmadığını savunmaktadırlar. Bunun ötesinde çocuğun anne-babası arasında ayrılık vaki olduğunda annenin çocuğunu emzirme zorunluluğundan dinen de bahsedilemeyeceği yönünde görüş belirtmişlerdir. Dolayısıyla bu takdirde anne, kendi çocuğunu emzirme mukabilinde ücret talep edebilmektedir. Şu kadar var ki; ayrılık sonrası annenin emzirme için talep edeceği ücretten daha düşük bir ücrete süt anne tutma imkânı varsa emzirmeyi süt anne yapacaktır. Süt annenin alacağı ücrete razı olması halinde ise annenin emzirme hususunda önceliği vardır.¹⁰⁶⁶ İşbu ahkâm ortaya konduktan sonra müellif, çocuğun babasının vefat etmiş olma ihtimalini gündeme getirmektedir. Böyle bir çocuğun annesi ve amcası hayatta olsa ve maddi imkânları da bulunsa, Hanefilere göre çocuğun emzirme masrafları üçe bölünerek anne ve amca arasında mirastaki hisselerine göre taksim edilecektir. Bu hususta delil, Bakara sûresinin 233. âyetidir. Âyetin zahirinden, çocuğun nafakasının mirasçılara, miras payları oranında taksim edileceği anlaşılmaktadır. Mamafih

¹⁰⁶⁴ Krş. Serahşî, *el-Mebsût*, 1989, 23/163.

¹⁰⁶⁵ Krş. Serahşî, *el-Mebsût*, 1989, 5/222-223.

¹⁰⁶⁶ Krş. Serahşî, *el-Mebsût*, 1989, 5/208-209.

Hanefî imamları, İbn Mesud'un (r.a.) şu kıraat rivayetinden hareketle mirasçılar içerisinde yalnız ebedî evlenme yasağı bulunan zî rahim mahrem akrabaların mezkûr nafaka hükmüne muhatap olduğu neticesine varmışlardır¹⁰⁶⁷:

و على الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك¹⁰⁶⁸

Serahsî, bu kıraatin, mutlaka Rasulüllah'tan (s.a.v.) duyulmuş olduğunu ve bu açıdan O'ndan rivayet edilmiş bir nakil kuvvetinde bulunduğunu vurgulamaktadır.¹⁰⁶⁹ Yine bu kıraat rivayetinden yola çıkarak Hanefî âlimleri, kişinin ihtiyaç halindeki zî rahim mahrem akrabalarının nafakasını teminle mükellef olduğunu söylemektedir. Akrabaya yönelik sözü edilen nafakanın kapsamında bülüğa ermemiş çocuklar, kadınlar ve kötürüm kimseler bulunmaktadır.¹⁰⁷⁰

4.1.6.5 Buluntu Malın (İlan Edildikten Sonra) Tasadduk Edileceği, Bilahare Sahibinin Bunu Onaylaması Durumunda Sevabının Sahibine Ait Olacağı, Onaylamaması Halinde Malı Bulan Kişinin Sahibine Tazminde Bulunacağına Delil Olarak Getirilen Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Buluntu mallar (lukata) iki grup altında mütalaa edilmektedir. İlki sahibinin aramayacağı bilinen mallardır ki bu tarz bir malı bulan kimse onu alıp yararlanabilir; meğerki sahibi onu bu kimsenin elinde görsün. Bu halde sahibinin, malını o kimseden alma hakkı vardır. Hurma çekirdeği, nar kabuğu gibi nesneler bu gruba örnek olarak gösterilebilir. İkinci grup mallar, sahibinin arayacağı bilinen kıymetli mallardır. Böyle bir nesneyi bulup yerden alan kimse onu korumak ve sahibine ulaştırmak gayesiyle mal hakkında duyuru yapmakla mükelleftir. Duyurunun müddeti ile alakalı farklı miktarlar söylenmiştir. Serahsî, İmam Muhammed'in konu hakkında İbrahim en-Nehaî'den yaptığı bir nakle yer vermekte ve sürenin bir sene olacağını aktarmaktadır. Yine bu nakle göre bir senelik süre zarfında sahibi gelirse malını kendisine teslim eder, gelmezse tasadduk eder. Tasadduk ettikten sonra sahibi çıkıp gelirse muhayyerdır: Dilerse malı bulan kimseye onu tazmin ettirir, dilerse de yapılan tasadduku onaylar. Müellif, İmam Muhammed'in İbrahim en-Nehaî'den bu surette nakilde bulunmasını, onun kavillerini delil olarak gördüğü şeklinde değerlendirmenin yanlış olacağını belirtmektedir. Zira Ebû Hanîfe'nin tâbiin ulemâsının taklit edilmesi suretinde bir istidlal

¹⁰⁶⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 5/209.

¹⁰⁶⁸ “Zî rahim mahrem mirasçıya düşen [nafaka vazifesi] de bunun gibidir” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 5/209, 223.

¹⁰⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 5/209.

¹⁰⁷⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 5/223.

görüşüne sahip olmadığı bilinmektedir. İmam Muhammed'in bir delilmiş izlenimi verecek şekilde İbrahim en-Nehaî'nin kavlini zikretmesi, Nehaî'nin verdiği fetvalarda Ali (r.a.) ve İbn Mesud'un (r.a.) kavillerine istinad ettiğine kanaat getirmiş olmasıyla alakadardır. Nitekim Kûfe fukahâsının fıkhi, adı geçen iki sahâbi etrafında yoğunlaşmıştır. Onların kavillerini en iyi bilen de İbrahim en-Nehaî'dir. Bu itibarla ondan sahih surette varid olan bir kâvil, bu iki sahâbiden menkul gibidir. İmam Muhammed'in eserinde Nehaî'nin kavillerine çok defa yer vermesi de bu anlayışın bir ürünüdür.¹⁰⁷¹

Serahsî, Nehaî'den gelen nakildeki bir yıllık sürenin, mutlak bir süre olarak algılanmaması gerektiği ve sahibinin aramaya devam edeceği düşünülen bir müddetin esas kabul edileceğini belirtmektedir. Zikredilen rivayete muvafık olarak, İbn Mesud'tan (r.a.) şöyle bir nakilde bulunmaktadır:

انه اشترى جارية بسبعمائة درهم أو بثمانمائة درهم فذهب صاحبها فلم يقدر عليه فخرج ابن مسعود رضي الله عنه بالثمن في صرة فجعل يتصدق بها ويقول لصاحبها فان أبي فلنا وعلينا الثمن فلما فرغ قال هكذا يصنع باللقطة¹⁰⁷²

Şârih, rivayetten istidlal yoluyla, kayıp malı bulan kimsenin gerekli ilanı yaptıktan sonra tasadduk edebileceği, sahibinin bilahare bu işlemi onaylaması halinde sevabının ona ait olacağı, dilerse de malı bulan kimseye tazmin ettirme hakkının mahfuz bulunduğu hükümlerine ulaşıldığını beyan etmektedir. Serahsî, rivayetin medlûlünü bu veçhile izah ettiği gibi işbu rivayetten hareketle akla gelebilecek hatalı yorumlamalara yer vermekte ve bunların hangi cihetten isabetsiz olduğunu ortaya koymaktadır. Söz gelimi, İbn Mesud'un (r.a.) aktarılan sözü ile kastı, satım akdiyle kendisine lazım gelen deynin, her bakımdan lukata hükmünde olması değildir. Nitekim satım akdi neticesinde terettüp eden deyn zimmetinde sabit iken, İbn Mesud'un (r.a.) tasadduk ettiği dirhemler bizzat malik olduğu malıdır. Lukata malı ise sahibinin mülkiyetindedir ve malı bulan kişi ancak bir emanetçidir. Şu yorum da yapılamaz: Belki de cariyeyi muayyen bir mal [:muayyen dirhemler] karşılığında satın almıştır. Zira daha önce de ifade edildiği üzere¹⁰⁷³ İbn Mesud'un (r.a.) görüşüne göre nükûd

¹⁰⁷¹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 11/2-3.

¹⁰⁷² “İbn Mesud (r.a.) yedi yüz veya sekiz yüz dirheme bir cariye satın aldı. Cariyenin sahibi olan kişi yanından ayrıldı ve İbn Mesud da (r.a.) onu bulamadı. Bunun üzerine İbn Mesud (r.a.) bir kese içine koyduğu semeni yanına alarak dışarı çıktı ve keseden tasadduk etmeye başladı. Bir taraftan da cariyenin sahibi hakkında şöyle diyordu: ‘Eğer [yaptığımız tasadduku kabul etmekten] imtina ederse [sadakanın sevabı] bize ait olur ve semeni borçlanırsınız.’ Seme ni tasadduk etmeyi bitirince şöyle söylemiştir: Buluntu malda da böyle yapılır.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 11/4; Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 18/30.

¹⁰⁷³ Bkz. madde 4.1.1.1.

akitte taayyün etmemektedir. Öyleyse ödemesi gereken bedelin her anlamda buluntu mal hükmünde olmadığı anlaşıldığı gibi kendisi verdiği sadaka ile ödemesi gereken semeni ıskat etmeyi kastetmiş de değildir.¹⁰⁷⁴

4.1.6.6 Tasadduk Edecek Kişinin Bunu Bildirmesiyle Sadakanın Bağlayıcı Olacağına Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hanefî âlimleri, sadakayı hibe gibi değerlendirmekte ve ancak kabz ile birlikte kendisine tasaddukta bulunulan kimse için bir mülkiyet sübutundan bahsedileceğini söylemektedir. Buna mukabil Serahsî'nin aktardığına göre İmam Mâlik, mülkiyet için kabzın şart olmadığı görüşündedir. İhtilafın aslı, sahabe arasındadır. İbn Abbas (r.a.) ve Muâz (r.a.), sadakanın ancak kabz ile bağlayıcı¹⁰⁷⁵ olacağı kanaatindeyken Ali (r.a.) ve İbn Mesud'tan (r.a.) konuyla alakalı olarak şöyle dedikleri nakl olunmaktadır¹⁰⁷⁶:

إذا أعلمت الصدقة جازت¹⁰⁷⁷

Mâlikîlerin rivayetin zahir manasını alarak sadakanın yalnız bildirilmekle bağlayıcı olacağını savunduğu ve bu işlemi köle azadına kıyas ettikleri belirtilmektedir.¹⁰⁷⁸ Kabzın akdin tamama ermesi ve bağlayıcı olması için şart olduğu mezhebindeki Hanefîler ise işbu kavlin babanın küçük çocuğuna tasaddukta bulunması hakkında varid olduğu yorumunu yaparak tevil yoluna gitmektedir.¹⁰⁷⁹

4.1.6.7 Vakfın Bağlayıcı Olmadığına Delil Olarak Getirilen Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Vakfın lazım olup olmadığı hususu Hanefî imamları arasında ihtilafın cari olduğu bir mahal olmuştur. İmameyn, vakfın bağlayıcı/lazım olduğu görüşündedir. Onlara göre vakfetme işlemi, vakfeden kimsenin mülkiyetini izale eder, fakat vakıf malının başkasının mülkiyetine

¹⁰⁷⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 11/4.

¹⁰⁷⁵ İbn Mesud (r.a.) hadisinde de geçtiği üzere orijinal metinde yer alan ifade جاز/يجوز dür. Tasaddukun Hanefîlere göre icap kabul ile münakit olup bağlayıcı sayılmaması; buna karşılık Mâlikîlere göre bildirmekle tamam olmayıp münakit ve bağlayıcı kabul edilmesi bir arada düşünüldüğünde bu ifadenin bağlayıcı/lazım şeklinde karşılanması münasip görülmüştür.

¹⁰⁷⁶ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 12/48.

¹⁰⁷⁷ “Sadaka, bildirildiği vakit [tasadduk] bağlayıcı olur.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 12/35, 48.

¹⁰⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 12/35; Serahsî'nin i'lâm/bildirme olarak ifade ettiği husus, görünüşe göre Mâlikî kaynaklarında icap ve kabule tekabül etmektedir. Şurası kesindir; Mâlikîler akdin münakit ve lazım olması için kabzın şart olmadığı kanaatindeydi. Lakin malın kabzedilmesi, tasadduk işleminin tamam olması için şarttır. Krş. İbnü'l-Cellâb, *et-Tefrî'*, 2/367; Kâdî 'Abdülvehhâb, *el-Ma'ûne*, 3/1607; İbn Rüşd, *el-Muqaddimât*, 2/409.

¹⁰⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 12/48.

girmesine de mânidir. Lazım olması bu açıdandır. Keza vakıf malının mirasçılara intikali mümkün değildir. Ebû Hanîfe ise -istisnalar bir tarafa¹⁰⁸⁰- vakfın bağlayıcı olmadığı yönünde bir mezhebe sahiptir. Malını vakfeden kimse mülkiyeti elinde tutmakta ve yalnız malın menfaatini muayyen bir cihete sarf etmektedir.¹⁰⁸¹ Dayanak noktalarından birisi İbn Mesud (r.a.) ve İbn Abbas (r.a.) ile Şüreyh'ten (rh.a.) nakledilen şu rivayettir:

لا حبس عن فرائض الله تعالى¹⁰⁸²

İmameyn bu rivayetin cahiliye dönemindeki bahîre, sâibe, vasîle ve hâm/hâmî uygulamalarına¹⁰⁸³ ilişkin olduğunu söyleyerek teville gitmiştir. Mamafih müellif, bu yoruma bir itiraz getirerek olumsuzluk/nefî makamındaki nekre lafzın umûm ifade edeceğini söylemektedir. Bu sebepten ilgili ifadenin, mirasa engel teşkil edip hakkında hususi bir delil bulunmayan bütün uygulamalara şamil kılınması gerektiğini eklemektedir.¹⁰⁸⁴

Serahsî, Ebû Hanîfe'nin görüşünün tercih edilmediğini zımnen dile getirmekte ve bu vakıayı (karşı görüşe delil mahiyetindeki) meşhur eserlerin varlığı ile alakalandırmaktadır. Bununla birlikte mana cihetinden Ebû Hanîfe'nin mesele etrafında sarf etmiş olduğu kelâmı daha kuvvetli gördüğünü belirtmektedir.¹⁰⁸⁵

4.1.6.8 Kefalet bi'n-Nefs Şeklindeki Kefaletin Caiz Olduğuna Delil Olarak Getirilen Sahabi Fiili/Mevkuf Hadis

Hanefî mezhebine göre kefillik iki türdür: Kefalet bi'n-nefs - kefalet bi'l-mâl.¹⁰⁸⁶ Kefalet bi'n-nefs, bir şahsı mahkemede yahut bir başka muayyen yerde hazır etmeyi

¹⁰⁸⁰ Bu istisnaların bir listesi için bkz. Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 4/329-330.

¹⁰⁸¹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 12/27-28.

¹⁰⁸² “Allah'ın [belirlediği] miras paylarından menetmek yoktur.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 12/29; Rivayetteki ilgili ifade matbu nüshada ikinci geçtiği yer ile Hamidiye koleksiyonu 548 ve 549 nolu kayıtlarda لا حبس şeklinde yer almıştır. Damat İbrahim Paşa koleksiyonu 649 nolu kayıta ise لا حبس şeklinde gelmiştir. Keza *el-Asl*'da bu lafızla varid olan bir rivayet iki yerde geçmektedir. Lakin İbn Mesud (r.a.) ile İbn Abbas'tan (r.a.) değil yalnız Şüreyh'ten bir nakilde bulunduğu fark edilmektedir. Buna ilaveten meşhur hadis kitapları incelendiğinde -sahabi ravisi farklı da olsa- bu rivayetin aynı yahut benzer lafızlarla geçtiği ve ilgili ifadenin لا حبس şeklinde nakledildiği görülmektedir. Bu bilgiler ışığında matbu nüshada ilk geçen suret ile Damat İbrahim Paşa nüshasındaki lafzın doğru olduğu netlik kazanmaktadır. Diğer nüshalardaki hatanın da zamanla tekerrür eden bir yazım yanlışlığı olduğunu öne sürmek, vakıayı izah noktasında söylenebileceklerdendir. Kaynaklar için bkz. Şeybânî, *el-Asl*, 3/362, 395; İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-muşannef*, 4/349; Dârekutnî, *Sünen*, 5/119; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 12/270-271; Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 12/52; Serahsî, *el-Mebsût* (Damat İbrahim Paşa, 649), 161a; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 372a; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 417b.

¹⁰⁸³ Bilgi için bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Matbaai Ebüzziya, 1939), 2/1823.

¹⁰⁸⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 12/29.

¹⁰⁸⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 12/30.

¹⁰⁸⁶ Kudûrî, *Muhtaşar*, 118; Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 19/162.

üstlenmek manasındadır. Kefalet bi'l-mal ise hariçte mevcut yahut zimmette sabit olan bir malın ödenmesine kefil olmaktır.¹⁰⁸⁷ Serahsî, Hanefilerin meşru gördüğü nefse kefalet ameliyesinin, Rasulüllah'ın (s.a.v.) zamanından kendi yaşadığı zamana değin hâkimlerin tatbik edegeldiği bir uygulama olduğunu belirtmektedir. Yine onun aktardığına göre, Şâfiî'den nakledilen üç görüşten biri, bu çeşit kefaletin caiz olduğu şeklindedir. Diğer iki nakilde nefse kefalet, zayıf yahut sahih/geçerli olmayan bir kefalet olarak nitelenmiştir.¹⁰⁸⁸ Abdullah b. Mesud'tan (r.a.), Hanefilerin görüşünü destekler mahiyette şöyle bir rivayet nakledilmektedir:

ان ابن مسعود رضي الله عنه لما استتاب أصحاب ابن النواحة كفلهم عشائهم ونفاهم إلى الشام¹⁰⁸⁹

Kaynaklarda geçtiği üzere Abdullah b. Nevvâha adlı Müseylimetül kezzab destekçisi İbn Mesud'un (r.a.) emriyle öldürülmüş, sonrasında İbn Mesud (r.a.) bu kişinin takipçileri/neferleri hakkında kendisine yapılan öneriyi kabul edip bunların tövbe etmelerini istemiştir. Tövbe etmeleri üzerine bu insanların kabilelerini kendilerine kefil kılmış ve onları Şam'a sürmüştür.¹⁰⁹⁰

4.1.6.9 Müzâraa Akdinin Caiz Olduğuna Delalet Eden Sahabi Fiili/Mevkuf Hadis

Müzâraa akdinin¹⁰⁹¹ cevazı hususunda sahabe ve tâbiin nesli dahil olmak üzere öteden beri ulemâ arasında cereyan eden bir ihtilaftan söz edilmektedir. Bunun nedeni, Rasulüllah'tan (s.a.v.) gelen konuyla alakalı rivayetlerin çok net olmamasıdır. Sahabeden Hz. Ali (r.a.) ve Muâz'ın (r.a.) bu akdi caiz görenler arasında bulunduğu nakledilmektedir.¹⁰⁹²

¹⁰⁸⁷ Krş. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 6/244.

¹⁰⁸⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 19/162; Serahsî'nin üç farklı kavil olarak sunduğu görüşler, aslında İmam Şâfiî'nin eserinde yer alıp sonraki Şâfiî ulemâsı tarafından çeşitli şekillerde anlaşılan kavillere tekabül ediyor gibidir. Aslına bakılırsa İmam Şâfiî'nin bu çeşit kefaletin zayıf olduğuna dair ifadelerinin, ya cevaza yahut butlana yorulduğu görülmektedir. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi 'l-kebîr*, 6/462-463; Rûyânî, *Baḥru'l-mezheb*, 14/418.

¹⁰⁸⁹ “İbn Mesud (r.a.) İbn Nevvâha'nın destekçilerinin tövbe etmelerini istediği vakit bu kimselerin kabilelerini kendilerine kefil kılp onları Şam'a sürmüştür.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 19/163; Matbu nüshada استتاب olarak geçen kelimenin yazımı hatalı olup doğrusu استتاب şeklinde gelmesidir. Damat İbrahim Paşa nüshasının hattı ile bir sonraki dipnotta bir kısmı zikredilen kaynaklardaki bilgiler bu hususu açıkça göstermektedir. Yazma nüshadaki ibare için bkz. Serahsî, *el-Mebsût* (Damat İbrahim Paşa, 650), 250b.

¹⁰⁹⁰ Mesela bkz. Ṭahâvî, *Şerḥu Müşkili 'l-âşâr*, 11/312; Beyhakî, *es-Sünenü 'l-kebîr*, 11/565; Bedruddîn el-'Aynî, *Umdetü 'l-kârî*, 12/115.

¹⁰⁹¹ Müzâraa, bir nevi ortaklıktır ki bir taraftan arazi, diğer amel/emek verilir yani ziraat yapılır. Hasılat aralarında yarı yarıya, üçte bire üçte iki gibi şayi hisselerle taksim edilir. Bkz. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 7/123.

¹⁰⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 23/9.

Keza Hz. Ömer'in (r.a.) cevaz yönünde bir yaklaşıma sahip olduğu belirtilmektedir.¹⁰⁹³ İmameyn bu sahabilerin görüşünü benimseyerek müzâraanın caiz olduğunu söylemiştir. Ebû Hanîfe, bu meselede İmameyn ile ihtilaf halindedir.¹⁰⁹⁴ Buna rağmen müzâraa akdine taalluk eden fûrû meselelerinde görüş bildirmekten geri durmadığı müşahade edilmektedir. Nitekim yukarıda ifade edilmişti.¹⁰⁹⁵ Cevaz görüşünün delilleri arasında şu rivayet zikredilmektedir:

¹⁰⁹³ Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 23/11.

Serahsî, burada ‘Abdullah’ ile kastedilenin, Abdullah b. Mesud (r.a.) olduğunu; nitekim ravinin bunu rivayetin devamında ismini açıkça zikrettiğini belirtmektedir.¹⁰⁹⁷ Kendisi, İbn Mesud’un (r.a.) sahabenin fakihlerinin büyüklerinden olduğunu, Sa’d b. Mâlik’in de (r.a.)¹⁰⁹⁸ aşere-i mübeşşereye dahil bulunduğunu vurgulamakta ve bu iki zâtın üçte bir ve dörtte bir oranlarla müzâraa yaptıklarını aktarmaktadır.¹⁰⁹⁹

4.1.6.10 Şirk/Küfür Sözü Söyleme Hususunda Vücut Bütünlüğü ya da Canına Yönelik Tehdit İçerecek Şekilde Zorlanan Kişiye Bu Sözü Söyleme Ruhsatının Verildiğine Delil Olarak Getirilen Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Bir kimsenin öldürülmekle, uzvunun kesilmesiyle, yüz sopa vurulmakla yahut canını ya da bir uzvunu kaybetmesine yol açmasından korktuğu daha az miktarda sopa vurulmakla tehdit edilmesi halinde kendisinden talep edilip aslen haram olan birtakım fiilleri işlemesi mübah kabul edilmiştir. Söz gelimi şarap içmesi, domuz eti yahut murdar/laşe hayvanı yemesine böyle bir ikrah altında ruhsat verilmiştir. Serahsî, bu meseleyi zimmilerden yahut meşru bir teville dayanmaksızın harekete geçen Müslümanlardan bir grup insanın toplanıp Müslüman beldelerinden birini ele geçirmesi sonrasında buraya atadıkları [sözde] yöneticinin icra ettiği bir faaliyet örnekliğinde işlemektedir. Bu halde tehdidi savuran kişinin böyle bir yönetici kişilik olup bulunduğu muhitte yakaladığı kimseyi ikrah altında bıraktığı düşünülmektedir.¹¹⁰⁰ Şu kadar var ki; tehdide maruz kalan şahsın, bahse konu ruhsata ehil olması için tehditçi kişinin ilgili fiili yerine getirebileceği kanısını taşıması gerekmektedir. Aksi takdirde tehdit edildiği işi işlemesi helal olmaz.¹¹⁰¹

Anlatılan surette ikrah altında bulunan kimsenin haram gıdaları tüketmesi için dinen ruhsat verildiği gibi -kalbi imanla mutmain olmak kaydıyla- küfür/şirk sözünü telaffuz etmesi

6/472; Taḥâvî, *Şerḥu Me‘âni’l-âşâr*, 4/114; Seraḥsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 813a; Seraḥsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 705b.

¹⁰⁹⁷ Seraḥsî, *el-Mebsût*, 1989, 23/10; Müellifin anlattığı veçhile Abdullah b. Mesud’un (r.a.) isminin önce (Abdullah denerek) müphem bırakıldığı, bilahare kastın İbn Mesud (r.a.) olduğunun belirtildiği bir rivayete rast gelmedik. Lakin bazı kaynaklarda geçen rivayetlerde İbn Mesud’un (r.a.) ismi doğrudan verilmektedir. Mesela bkz. İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü’l-muşannef*, 6/472; Taḥâvî, *Şerḥu Me‘âni’l-âşâr*, 4/114.

¹⁰⁹⁸ Rivayette kastedilen, Sa’d b. Ebû Vakkâs’tır (r.a.). Nitekim kaynaklarda Ebû Vakkâs’ın isminin Mâlik olduğu beyan edilmektedir. Mesela bkz. İbn Sa’d, *et-Ṭabaḳâtü’l-kübrâ*, 3/137; İbn ‘Abdülber en-Nemerî, *el-İsti‘âb*, 2/606.

¹⁰⁹⁹ Seraḥsî, *el-Mebsût*, 1989, 23/10.

¹¹⁰⁰ Krş. Seraḥsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/47-48.

¹¹⁰¹ Seraḥsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/50.

de caiz görülmektedir. Fakat bu halde küfür sözünü söylemekten içtinap ederse sevap kazanır.¹¹⁰² Mesele dahilinde İbn Mesud'tan (r.a.) şöyle bir söz nakledilmektedir:

1103 ما من كلام أتكلم به يدرأ عني ضربتين بسوط عند ذي سلطان إلا كنت متكلماً به

İbn Mesud'un (r.a.) bu sözünün -iki sopa neticesinde de olsa- darbeden kaynaklı aşırı bir ızdırıp halinde gündeme gelen ruhsat hakkında varid olduğu düşünülmektedir. Ancak İbn Mesud'un (r.a.), can kaybı ile sonuçlanma endişesi bulunmayan iki sopa darbesi karşısında küfür sözünü söyleme yönündeki ruhsatı kullandığı zannına kapılmak caiz olmaz. Kendisinin bu sözü söylemesi misal kabilinden olup maksadı, ölüm korkusu durumundaki ruhsatı beyan etmektir. Şöyle bir yorum da yapılmıştır: İbn Mesud (r.a.), zayıf bünyeli birisi olması hasebiyle gerçekten de iki sopa darbesi onun için ölüme kadar götürebilecek bir etkiye sahipti.¹¹⁰⁴ Nitekim hayatının anlatıldığı bölümde bu hususa değinilmişti.

4.1.6.11 Mirasçısı Olmayan Kişinin Bütün Malını Vasiyet Edebileceğine Delil Olarak Getirilen Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Ulemânın çoğu nezdinde mendub bir iş olarak kabul edilen¹¹⁰⁵ vasiyet, mirasçıların dışındaki kimselere ve malın azami üçte biri ile mukayyed olmak üzere yapılmaktadır.¹¹⁰⁶ Vasiyetin malın üçte birini aşan kısmında ise bülüğa ermiş mirasçıların vasiyet sahibinin vefatından sonraki onayları (icazet) aranmaktadır.¹¹⁰⁷ Mirasçıların onayının aranması itibarıyla üçte biri aşan kısımdaki vasiyet, mevkuf olarak nitelenmektedir.¹¹⁰⁸ Vasiyetin vefat edenin mal varlığı üzerindeki tasarruflar içerisindeki sıralaması, teçhiz-tekfin işlemleri ile borcun ödenmesinden sonra; mirastan öncedir.¹¹⁰⁹ Bu bilgiler ışığında değerlendirilmek üzere; bir kimsenin mirasçısı bulunmasa ve malının tamamını bir şahsa bağışlasa Hanefî mezhebi bu vasiyeti geçerli kabul etmiştir. İşbu hükme varırken İbn Mesud'un (r.a.) şu kavliyle istidlal etmişlerdir:

¹¹⁰² Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/50.

¹¹⁰³ “Söylediğimde güç sahibi bir kimsenin iki sopa darbesini benden savuşturacak bir söz olsa, şüphesiz onu söyledim.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/50; Hadisin metninde matbu nüshada غير ذي سلطان olarak geçen ifade Hamidiye 549 nüshasında عند ذي سلطان şeklindedir. Doğru lafız da bu olmalıdır. Mananın bu surette düzgün çıkması bir yana *el-Asl*'da da metin böyle gelmiştir ve hadis kaynaklarındaki benzer rivayetlerde bu ifadeyle hemen aynı manada ifadeler yer almaktadır. Bkz. Şeybânî, *el-Asl*, 7/306; İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-muşannef*, 6/474; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 9/171; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 861b.

¹¹⁰⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/50.

¹¹⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 27/142.

¹¹⁰⁶ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 27/143.

¹¹⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 27/153.

¹¹⁰⁸ Bkz. Abdüsselam Arı, “Vasiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/554.

¹¹⁰⁹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/136-138.

يا معشر همدان إنه ليس من قبيلة أخرى أن يموت الرجل منها لا يعرف له وارث منكم فإذا كان¹¹¹⁰ ذلك فليضع ماله حيث أحب

4.2 Ferâiz Hükümlerine İlişkin Rivayetler

4.2.1 Genel Nitelikli Rivayetler

4.2.1.1 Ferâiz İlmini Öğrenmeye Teşvik Eden Merfu Hadis ve Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Ferâiz ilmi, İslâmî ilimlerin en mühimlerinden kabul edilmiş olup bizzat Allah Rasulü (s.a.v.), öğrenilmesi ve öğretilmesini şu hadisiyle teşvik ve terviç etmiştir:

تعلموا القرآن وعلومه الناس وتعلموا الفرائض وعلومها الناس فإنني أمرؤ مقبوض وسيقبض هذا¹¹¹¹ العلم من بعدي حتى يتنازع الرجال في فريضة فلا يجدان من يفصل بينهما

Serahsî'nin aktardığına göre İbn Mesud (r.a.) bu hadisi talebelerine naklederken şunları söyledi:

تعلموا الفرائض ولا يكونن أحدكم كرجل لقيه أعرابي فقال أ مهاجر أنت قال فإن إنسانا من أهلي¹¹¹² مات فكيف يقسم ميراثه قال لا أدري قال فما فضلكم علينا تقرؤن القرآن ولا تعلمون الفرائض

Yine müellifin beyanına göre ashabın bir araya geldiğinde en ziyade ferâiz ilmi etrafında müzakere ettikleri¹¹¹³ göz önünde tutulduğunda bu ilmin ehemmiyeti daha bir anlaşılacaktır.

¹¹¹⁰ “Ey Hemedan halkı! Hiçbir kabile yoktur ki içlerinden bir adam ölüp de sizden mirasçısı olacak biri bulunmasın. [Fakat] şayet böyle bir durum vaki olursa, [böyle bir adam, hayatta iken] malında dilediği gibi tasarrufta bulunsun.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/18.

¹¹¹¹ “Kur’ân’ı öğreniniz ve onu insanlara öğretiniz. Ferâizi öğreniniz ve onu insanlara öğretiniz. Zira ben ölümlü bir kimseyim. Bu ilim, benden sonra aranızdan çekilip alınacak. Öyle ki, iki adam bir miras payı üzerinde ihtilafa düşecek de aralarındaki problemi halledecek bir kimse bulamayacak.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/136.

¹¹¹² “Ferâizi öğreniniz. Sizden birisi karşısına bir bedevi çıkıp da: ‘Sen muhacir misin? Ailemden biri öldü; mirası nasıl taksim edilecek?’ diye sorduğunda ‘Bilmiyorum’ diye karşılık veren, sonra da bedevinin, ‘Sizin bizden üstünlüğünüz ne ola ki? Kur’ân’ı okuyorsunuz [ancak] ferâizi bilmiyorsunuz’ dediği biri olmasın.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/136.

¹¹¹³ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/136.

4.2.1.2 Miras Paylaşımında Toplam Payın Paydadan Fazla Olduğu Hallerde Avl'e Gidileceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Ferâiz meselelerinde üç ihtimalden söz edilmektedir: Âdile (العادلة) - Kâsıra (القاصرة) - Âile (العائلة). İlkinde ashâbü'l-ferâizin¹¹¹⁴ hisseleri ile ölenin mal varlığı üzerinde hesaplanan hisselerin toplamı eşittir; yahut ashâbü'l-ferâizin hisseleri, mal varlığının tamamına tekabül etmeyip kalanı alacak asabe türü mirasçı(lar) vardır. Başka bir deyişle ferâiz hesaplaması neticesinde ortaya çıkan pay ile payda aynı olmaktadır. İkinci halde söz konusu pay paydadan düşük olmakta ve asabe de bulunmamaktadır; ki bu durumda ashâbü'l-ferâize red¹¹¹⁵ yoluna gidilmektedir. Son hal olan 'âile'de ikinci halin tam tersine olarak miras hesaplaması sonucunda ortaya çıkan pay, paydadan yüksek olmaktadır. Bu durumda sahabenin çoğunluğuna göre "avl" yöntemine başvurulmaktadır. Avl görüşüne sahip olanlar arasında Ömer (r.a.), Osman (r.a.), Ali (r.a.) ve İbn Mesud (r.a.) bulunduğu gibi fukahânın tercihi de bu yönde olmuştur. Abdullah b. Abbas (r.a.) ise bu mezhebe kökten karşı çıkmaktadır. Kendisi, bu halde (hisse eksilmesiyle) tahakkuk edecek zararın, miras istihkakı açısından en zayıf durumdaki kimse tarafından üstleneceği kanaatindedir. Lakin bu görüşün meselelere tatbiki aşamasında, hüküm cihetinden netlik kazandırılmayan bazı meselelerin varlığından söz edilmektedir. Serahsî, bunların bir kısmına değinmektedir.¹¹¹⁶

Avl uygulaması, paya nispetle düşük/kifayetsiz kalan paydanın, hesaplama neticesinde hasıl olan paya yükseltilmesi olarak özetlenebilir.¹¹¹⁷ Serahsî, avlin uygulama alanı bulduğu avliye/âile meselesinde tek bir payda olarak altı sayısından söz etmektedir. Bu payda, yerine göre yarım, dörtte üç, bir, bir buçuk, iki, iki buçuk, üç ve dört pay artabilmekte; başka bir deyişle avledebilmektedir.¹¹¹⁸ Bu anlatıma göre, çok sayıda meselenin gözlemlenmesinden ortaya çıkan toplam sekiz avl ihtimalinin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.¹¹¹⁹ Lakin daha sonraları fıkıh kitaplarında, avliye meselelerinde burada

¹¹¹⁴ Ashâbü'l-ferâiz, terikeden alacakları paylar Kur'ân, Sünnet veya İcmâ ile belirlenmiş mirasçılardır. Bkz. Arı, *İslam Miras Hukuku*, 59.

¹¹¹⁵ Bu tabir, ölenin geride yalnız ashâbü'l-ferâiz türü mirasçı bırakması halinde ve bunların muayyen hisselerini almasından sonra, kalan malın nesebî ashâbü'l-ferâize yine hisseleri oranında tekrardan verilmesi işlemini ifade etmektedir. Nesebî ashâbü'l-ferâizden maksat, karı-koca dışındaki ashâbü'l-ferâizdir. Bkz. Arı, *İslam Miras Hukuku*, 28, 61.

¹¹¹⁶ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/160-162.

¹¹¹⁷ Krş. Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 6/244; Arı, *İslam Miras Hukuku*, 162.

¹¹¹⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/163.

¹¹¹⁹ Burada avliye meselelerinin sayısının sekizle sınırlı olmayıp bundan çok daha fazla sayıda mesele için söz konusu edilen oranlardan bahsedildiğini vurgulamakta fayda görmekteyiz. Nitekim Serahsî de bu hususu açıkça ifade etmektedir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/164.

anlatılan veçhile kûsuratlı payda hesaplaması yöntemi terk edilmiştir.¹¹²⁰ Bunun yerine paydaların yükseltilerek eşitlenmesi neticesinde altı, on iki ve yirmi dörtten ibaret olan üç payda ekseninde ihtimaller yeniden tasnif edilmiştir. Bu yeni tasnife göre paydalar içerisinde altı sayısı tek ve çift olarak on sayısına kadar avlederken, on iki sayısı on üç, on beş ve on yediye; yirmi dört sayısı yalnız yirmi yediye avletmektedir.¹¹²¹

4.2.2 Mirasçılık Sebeplerine İlişkin Rivayetler

4.2.2.1 Zevi'l-Erhâmın Mirasçılardan Kabul Edileceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Zevi'l-erhâmın mirasçı yapılması hususunda sahabe arasında ihtilaf vardır. Sahabeden (r.a.) zevi'l-erhâmın mirasçı yapılacağı görüşünde olanlar, Ali (r.a.), İbn Mesud (r.a.), Muâz b. Cebel (r.a.), Ebu'd-Derdâ (r.a.), Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh (r.a.) ve -meşhur rivayete göre- İbn Abbas'tır (r.a.). Zeyd b. Sâbit (r.a.), bu meselede aksi görüş belirtmiş olup - bir rivayete göre- İbn Abbas da (r.a.) onun gibi düşünmektedir. Serahsî, Hz. Ebubekir (r.a.), Hz. Ömer (r.a.) ve Hz. Osman'ın (r.a.) Zeyd'e (r.a.) muvafakat ettiği yönündeki rivayetlerin sahih olmadığını vurgulamaktadır. Sahabe arasındaki ihtilaf tâbiin neslinde de devam etmiş; keza sonraki fukahâ mesele etrafında farklı görüşler serdetmişlerdir. Hanefî imamları, İbn Mesud'un (r.a.) yolunu takip ederek zevi'l-erhâmın mirasçı olduğu yönünde kanaat bildirmişlerdir. Zeyd b. Sâbit'in (r.a.) kavlini benimseyen müçtehitler arasında ise İmam Şâfiî ve İmam Mâlik bulunmaktadır. Onlar miras âyetlerinde ashâbü'l-ferâiz ve asabe mirasçıların zikredilmesine karşın zevi'l-erhâma değinilmediğini düşünmektedir. Hanefiler şu âyetin zevi'l-erhâmın mirasçılığına delalet ettiği kanaatindedir¹¹²²:

¹¹²³ وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله (Enfâl, 8/75)

Serahsî buradaki أولى من بعض أولى ifadesinin أولى manasında olduğunu söylemektedir. Bu takdirde âyette umûmî bir vasıf ile mirasta hak kazanmaya dair bir hüküm vazedilmiş olmaktadır. Miras istihkakına dair hususi vasıf ile ortaya konan hükümler ile umûmî vasıfla vazedilen hüküm(ler) arasında ise bir çelişki bulunmamaktadır. Zira hususi

¹¹²⁰ Bkz. Serahsî, *Mebsut*, 29/223 (46 nolu dipnot).

¹¹²¹ Hoca Emin Efendizâde Ali Haydar, *Teshîlü'l-ferâiz* (İstanbul: (A. Asaduryan) Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1322), 99-102; Arı, *İslam Miras Hukuku*, 164-165.

¹¹²² Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 30/2-3; Serahsî'nin İmam Şâfiî ve İmam Mâlik'e isnad ettiği görüşlerin teyidi için bkz. Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/73; İbn Yûnus, *el-Câmi*, 21/394; Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 9/198; İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, 3/131, 142.

¹¹²³ "...Allah'ın kitabınca hısımların bazısı bazısına daha yakındır..."

vasfa sahip olmayan kimse, umûmî vasfı hâiz olmakla mirastan pay hak edebilir.¹¹²⁴ Şârih, hususi vasıf ile mirastan pay istihkakından söz ederken ashâbü'l-ferâiz ve asabe olarak bilinen muayyen nitelikteki mirasçı grupları hakkındaki nasslara işaret ediyor olmalıdır; ki onun bu beyanı, İmam Şâfiî ve Mâlik'in görüşü olarak nakledilen iddialara bir bakıma cevap niteliği taşımaktadır.

4.2.2.2 Müvâlât Velâsının Mirasçılığa Etkisi ile Alakalı Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Mirasçılık sebepleri arasında zikredilen velâ, iki türlü tahakkuk edebilir. İlki bir kimsenin köle yahut cariye azat etmesi neticesinde ortaya çıkan velâü'l-atâkadır. Velâü'n-ni'met olarak da bilinir. Bu çeşit velâda azat işlemi gerçekleştiren kişi "mevlâ-yı a'lâ" olarak isimlendirilirken azat edilen köle "mevlâ-yı esfel" adını almaktadır.¹¹²⁵ Mirasçılığı hak eden, yalnız mevlâ-yı a'lâdır.¹¹²⁶ Velânın ikinci türü olarak ifade edilen velâü'l-müvâlât, Hanefîlerin geçerli kabul ettiği bir velâ türü olup Şâfiîler bu tarz velâyı batıl/hükümsüz saymıştır.¹¹²⁷ Hanefîlerin yaklaşımı, aslen Ömer (r.a.), Ali (r.a.), İbn Mesud (r.a.), İbn Abbas (r.a.) ve İbn Ömer'in (r.a.) kavline dayanmaktadır. Şâfiî ise Zeyd'e (r.a.) muvafakat etmiştir.¹¹²⁸ Müvâlât velâsı, genellikle bir kimse vesilesiyle Müslüman olan şahsın kendisine vesile olan kişi ile yaptığı bir akdi ifade eder. Bu akitte iki husus konu edilir: Akit teklifini götüren şahsın vefatı halinde muhatabının mirasçısı olması, cinayet işlemesi halinde muhatabının kendisine âkile olması. Hanefîlerin dayanakları arasında İbn Mesud'un (r.a.) mesele hakkındaki görüşünü gösteren şu rivayet zikredilmektedir:

ان رجلا من أهل الأرض والى ابن عم له وأسلم على يديه فمات وترك مالا فسئل ابن مسعود رضي الله عنه عن ميراثه فقال هو لمولاه¹¹²⁹

¹¹²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 30/3.

¹¹²⁵ Bedruddîn el-'Aynî, *el-Binâye*, 6/12.

¹¹²⁶ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 30/38.

¹¹²⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 30/43; Ayrıca bkz. Şâfi'î, *el-Üm*, 8/304; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 18/83; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/400.

¹¹²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 30/43.

¹¹²⁹ "Toprak sahibi bir kimse, amcasının oğlu ile müvâlât akdi yaptı. Bu kimse sözü geçen amca oğlu vasıtasıyla Müslüman olmuştu. Bilahare adam vefat etti ve geride bir miktar mal bıraktı. İbn Mesud'a (r.a.) bunun mirası soruldu. O da; 'O mal müvâlât akdi yaptığı kimseye [:mevlâsına] aittir' diye cevap verdi." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 8/91; Matbu nüshada سئل olarak geçen kelime, Hamidiye koleksiyonu 549 nolu yazmada matbu nüsha ile muvafakat halinde; Hamidiye koleksiyonu 548 nolu yazmada meçhul okumaya elverişli olacak şekilde سئل lafzıyla gelmiştir. Damat İbrahim Paşa koleksiyonu 648 nolu yazmada ise net okunamasa da görebildiğimiz kadarıyla سئل şeklinde yazılmıştır. Mana, meçhul okumaya daha elverişli gibidir. Aksi takdirde soran kişinin mevlâ-yı a'lâ olması icap edecektir ki bu durumda İbn Mesud'un (r.a.) هو لمولاه ifadesi yerine bu kişiyi muhatap alarak هو لك benzeri bir ifade kullanması sibakın gereğidir. Yazmaların ilgili kısımları için bkz. Serahsî, *el-*

Her ne kadar müvâlât akdi, çok sefer bir kimsenin eliyle/vesilesiyle Müslüman olan şahsa ait bir tasarruf olarak tasvir edilse de bu husus akdin şartlarından değildir.¹¹³⁰ Genel manada bu akit için iki şarttan bahsedilebilir. Bunlardan biri, icapta bulunan şahsın nesebinin meçhul olması yani bilinmemesidir. Buna ilaveten söz konusu şahsın velâû'l-atâka bağına sahip bulunmaması ve başkası ile daha evvel müvâlât akdi yapmış olsa bile muhatabının onun adına âkile vasfıyla diyet ödememiş olması gerekmektedir.¹¹³¹

4.2.2.3 Mevle'l-Atâka'nın Mirasçılıkta Zevi'l-Erhâmdan Sonra Geldiği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hanefî mezhebine göre mevle'l-atâka asabelerin sonuncusu olup miras sıralamasında zevi'l-erhâmdan önce gelmektedir. Bir önceki maddede tasrih edildiği üzere mirasçı olan mevlâ, mevlâ-yı a'lâ olup burada kastedilen de bu vasıftaki kişidir. Mevle'l-atâkanın asabelerin sonuncusu olması ve zevi'l-erhâmdan mukaddem oluşu, sahabeden Ali (r.a.) ve Zeyd'ten (r.a.) nakledilmektedir. Hanefî âlimlerinin görüşü işte bu kavle istinad etmektedir. Bu meselede Abdullah b. Mesud'un (r.a.) görüşü ise mirasçılık sıralamasında mevle'l-atâkanın zevi'l-erhâmdan sonra geldiği şeklinde sabit olmuştur.¹¹³²

Kitâbü'l-Asl'da bununla alakalı olarak şöyle bir rivayet zikredilmektedir:

عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه كان يورث مولى النعمة إذا لم يكن له عمة ولا خالة ولا ذو قرابة¹¹³³

Burada النعمة مولى ile kastedilenin Hanefî mezhebine göre 'azadı gerçekleştiren kişi' olduğunu İmam Muhammed bizzat beyan etmiştir. Rivayetteki ذو قرابة ifadesinin ise *Kitâbü'l-Asl*'da farklı kullanımları mevcuttur. Bu kullanımları iki seçeneğe indirgeyebileceğimizi düşünüyoruz: Ashâbü'l-ferâiz, ve zevi'l-erhâma şamil olacak şekildeki

Mabsût (Damat İbrahim Paşa, 648), 412b; Serahsî, *el-Mabsût* (Hamidiye, 548), 251b; Serahsî, *el-Mabsût* (Hamidiye, 549), 283a.

¹¹³⁰ Serahsî, *el-Mabsût*, 1989, 8/91.

¹¹³¹ *Hidâye* şârihlerinden Bâbertî ve onu takiben Aynî, müvâlât akdi için üç şart saymış olup burada zikredilen iki şarta ilaveten icapta bulunan şahsın Arap olmaması gerektiğini belirtmişlerdir. Lakin İbnü'l-Hümâm neseb meçhuliyeti şartının Arap olmama şartınının zikredilmesine gerek bırakmadığını vurgulamış; bunu da Arapların neseplerinde bilinmezlik gibi bir durumun zaten söz konusu olmaması ile gerekçelendirmiştir. Dolayısıyla şârihlerin bu şartı zikretmesi, ancak lazımi olarak bilinen şartın sarahaten ifadesi kabilinden olabilir. Bkz. Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1970), 9/228; Bedruddîn el-'Aynî, *el-Binâye*, 11/31; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 9/228-229.

¹¹³² Bkz. Serahsî, *el-Mabsût*, 1989, 29/175.

¹¹³³ "İbn Mesud'tan (r.a.) rivayet edildiğine göre kendisi, ölen kişinin halası, teyzesi veya [bir başka] zevi'l-erhâm akrabası bulunmadığı vakit mevle'n-ni'metini (mevle'l-atâkasını) mirasçı yapıyordu."

kullanımlar¹¹³⁴ – zevi'l-erhâm manasındaki kullanımlar¹¹³⁵ İçerik itibarıyla işbu rivayetten sonra zikredilen Ebû Hanîfe'ye ait söz ile uyumlu olduğu varsayılırsa, bu tabirin zevi'l-erhâm manasında kullanıldığı sonucuna varılacaktır. Nitekim İbn Mesud'un (r.a.) bu kavline aykırı görüş bildiren Ebû Hanîfe, köleyi azat eden şahsın mirasçılık noktasında hala, teyze ve mirasçı olmayan [diğer] zî rahim mahrem akrabalara (كل ذي رحم محرم لا يرث) önceleneceğini söylemektedir. İmameyn de bu görüştedir.¹¹³⁶ Bahsettiği son grup, zevi'l-erhâm içerisinde değerlendirilen sair kimseler olmalıdır. Zira ashâbü'l-ferâizin mirasçılığa mevle'l-atâkadan önce geldiği kesindir.

Tahâvî, *Muhtasar*'da mevle'l-atâkanın mirasçılık sıralamasında ölünün akrabalarına nispetle konumundan bahsettiği kısımlarda oldukça kapalı bir anlatımda bulunmuştur. Lakin anlaşıldığı kadarıyla o da mevle'l-atâkanın mirasçılıkta zevi'l-erhâmdan önce geldiği kanaatindedir.¹¹³⁷ Esasen eseri üzerine Cessâs'ın yazdığı şerh içerisindeki metinlerde kullandığı ifadeler çok açıktır. Kendisi mevle'l-atâkanın zevi'l-erhâmdan olduğunu net surette ortaya koymaktadır.¹¹³⁸ Bu vesileyle bu durumla alakalı bir tespitimizi paylaşmak istiyoruz: *Muhtasar*'ın müstakil baskısı ile Cessâs'ın şerhi zımında basılan nüshasını karşılaştırdığımızda açıkça gördük ki; bu iki baskıda yer alan metinler umûmen uyuşmamaktadır. Cessâs, müstakil baskıdaki çoğu kısmı atladığı gibi şerh ettiği metinlerin

¹¹³⁴ Bu tabirin kapsamı hakkındaki ilk varsayımımıza asabeyi dahil etmedik. Zira ذو قرابة ifadesinin bu kullanımında "pay sahibi olmayanlar" şeklinde ifade edilenler için verilen örnekler, zevi'l-erhâm mirasçılardan seçilmiştir. Burada şöyle bir ihtimal de vardır: İşlenen bahis gereği asabe mirasçılar, kendiliğinden dışarıda kalmış olabilir. Yani lafzın medlûlünden dolayı değil de bağlam gereği asabe mirasçılar bu kavram altında zikredilmemiş olabilir. Fakat bu ihtimali teyit edecek bir misale rastlayamadığımız için medlûl olduğu kesin olanlarla yetindik. *el-Asl*'daki bir ibare, iki türlü yorumlanmaya müsait gözükmemektedir. İbarede asabe olmayan bir ذو قرابة mirasçı grubundan bahis geçmektedir. Bu grup, burada beyan ettiğimiz geniş anlama yorulmaya elverişli olduğu gibi, dar anlamda ذو قرابة şeklindeki kullanımın örneği olmaya da ihtimallidir. Şöyle ki; bir sonraki dipnotta açıklanacağı üzere bu tabirin dar anlamda kullanımını zevi'l-erhâma eş değer olarak takdir ettik. Lakin bu takdirimizde bir hata payı vardır. Keza ذو قرابة tabirinin geniş anlamda kullanımının asabeyi ihtiva edecek surette varid olması ve dolayısıyla buradaki takdirimizde de hataya düşmemiz, ihtimal dışı değildir. Burada da iki ihtimal söz konusu olacaktır. Ya bu tabirin yalnız zevi'l-erhâmı ihtiva eden bir kullanımının bulunmayıp diğer iki kullanımın cari olduğu söylenecektir; ya da her üç ihtimal bu kelimenin kullanımları içerisinde değerlendirilecektir. Her hâlükârda bu tabirin delaleti hakkında kesin bir yargıya varmak için daha geniş kapsamlı taramalar yapmak şarttır. Böylesi bir tarama, çalışmamızın sınırını aştığı için şu aşamada varsayımlarımız üzerinden fikir beyan etmekle kifayet ediyoruz. Referansta bulunulan kısımlar için bkz. Şeybânî, *el-Asl*, 6/114, 127.

¹¹³⁵ *el-Asl*'da ذو سهم ile ذو قرابة tabirlerinin birbirine mukabil olarak kullanılması, bunun örneğini teşkil etmektedir. Zira ذو سهم ifadesi, ashâbü'l-ferâizden olan kimseleri tabir etmektedir. Her ne kadar bu ikili kullanıma bakıldığında muayyen payı olmadığına nazaran asabenin de buraya dahil olabileceği düşünülse de görebildiğimiz kadarıyla verilen örneklerde asabe dışındaki mezkûr iki gruptan mirasçılar zikredilmektedir. Buradaki misallerde geçen ابن أخ/ابن الأخ (erkek kardeşin oğlu) ile kastedilen ابن الأخ للأخ (ana bir erkek kardeş oğlu) olmalıdır. Nitekim bir meselede bu ifade önce müphem gelmiş, devamında açık haliyle verilmiştir. Krş. Şeybânî, *el-Asl*, 6/90-91.

¹¹³⁶ Bkz. Şeybânî, *el-Asl*, 6/363-364.

¹¹³⁷ Krş. Tahâvî, *Muhtasar*, 399-400.

¹¹³⁸ Bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 8/415.

lafzı da genellikle farklıdır.¹¹³⁹ Muhtemeldir ki; müstakil olarak basılan nüsha, İbnü'n-Nedîm'in bahsettiği¹¹⁴⁰ iki farklı versiyondan “kebîr” olanıdır. Şerh ise “sağır üzerine yazılmıştır. Tabi bu bir varsayımdır, tahkik edilmesi gerekmektedir.

Kudûrî *Muhtasar*'ında ashâbü'l-ferâizden arta kalan mal üzerindeki mirasçılık noktasında, (nesep sebebiyle) asabe olan kimse mevcut değilse, azat işlemini gerçekleştiren kişinin zevi'l-erhâma nispetle öncelikli olacağını belirtmektedir.¹¹⁴¹ *Tecrîd*'inde doğrudan konuya değinmemekle birlikte Şâfiîlere verdiği bir cevap zımnında zevi'l-erhâmın, mevle'l-atâkanın aksine, asabelik vasfına sahip olmadığı için sıralamada mevle'l-atâkanın önde olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁴² Kâsânî Hanefilerin kabul ettiği kavli eserinde müteaddit defalar dile getirmektedir.¹¹⁴³ İbn Mesud'a (r.a.) nispet edilen görüşe de yer verdiği görülmektedir. Lakin birtakım farklılıklar göze çarpmaktadır. Şöyle ki; *Kitâbü'l-Asl* ve *Mebûsût*'ta İbn Mesud'un (r.a.) kavli olarak takdim edilen yaklaşım, Kâsânî tarafından Hz. Ömer'e de (r.a.) izafe edilmiştir. Mezkûr eserlerde yalnız mevle'l-atâkanın zevi'l-erhâmdan ve ashâbü'l-ferâize reddeden sonra geldiği söylenmişken burada adları geçen iki sahâbi nezdinde mevle'l-atâkanın asabe olmadığı şeklinde ikinci bir isnatta bulunulmuştur.¹¹⁴⁴

4.2.2.4 Mevle'l-Atâka'nın Mirasçılıkta Ashâbü'l-Ferâize Redden Sonra Geldiği Şeklinde Sahâbi Kavli/Mevkuf Hadis

İbn Mesud (r.a.), mevle'l-atâka ile alakalı fikhî değerlendirmesini, mevle'l-atâkanın bulunduğu bir denklemde ashâbü'l-ferâiz durumundaki kimselerin hisselerini alıp geride miras malı kalması halinde de sürdürmüştür. Daha açık olarak ifade etmek gerekirse İbn Mesud (r.a.) ashâbü'l-ferâize red imkânı varsa miras dağıtımında mevle'l-atâkaya geçilmesini kabul etmemiş; red işlemini öncelemiştir. Sahâbeden Ali (r.a.) ve Zeyd (r.a.) ise bunun tersi bir görüş benimsemiş olup mevle'l-atâkanın bu halde ashâbü'l-ferâize redde mâni bir pozisyonda bulunduğunu kabul etmiştir. Hanefiyye, bu meselede bir önceki meselede olduğu gibi İbn Mesud'un (r.a.) değil Ali (r.a.) ve Zeyd'in (r.a.) kavlini tercih etmiştir. Bu ihtilafın semeresini göstermek adına bir misal getiren Serahsî, ölenin geride kızını ve mevle'l-atâkasını

¹¹³⁹ Mesela krş. Tâhâvî, *Muhtasar*, 147-149, 399-400; Ceşşâs, *Şerhu Muhtasari't-Tâhâvî*, 4/94 vd., 8/414-415.

¹¹⁴⁰ Bkz. 238 nolu dipnot.

¹¹⁴¹ Kudûrî, ilgili metinde zevi'l-erhâm ifadesini kullanmasa da hem sibakına nazaran hem de Meydânî şerhinde tasrih edildiği üzere kastın bu olduğu açıktır. Bu metin olmasaydı bile eserin velâ bahsi ile bu bölümdeki anlatımlar bir araya getirildiğinde, aynı hükme ulaşılacağını söylemek mümkündür. Bkz. Kudûrî, *Muhtasar*, 182, 247; 'Abdülânî b. Tâlib el-Guneymî ed-Dımaşkî el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 4/202.

¹¹⁴² Bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 8/3923.

¹¹⁴³ Bkz. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 4/162, 170, 7/229.

¹¹⁴⁴ Bkz. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 4/162-163.

bırakması durumunda Hanefî mezhebine göre kıza yarım pay verildikten sonra kalanın mevle'l-atâkaya ait bulunacağını; buna mukabil İbn Mesud'un (r.a.) kavline göre kalanın tekrardan kıza verileceğini (red) belirtmiştir. İbn Mesud (r.a.), şu âyet-i kerîmeye istinad etmiştir:

وَأُولُوا الْأَرْحَامَ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ (Enfâl, 8/75)

Âyeti “Allah’ın kitabınca hısıml/akrabaların bazısı bazısına, akraba olmayanlara nispetle daha yakındır” manasında anlamıştır. Mirasçılık ise ‘yakınlık’ üzerine bina edilmiştir. Yine İbn Mesud’un (r.a.) delili olarak zikredilen hadise göre Allah Rasulü (s.a.v.), efendisi tarafından azat edilen bir köleye hitaben şöyle söylemiştir:

¹¹⁴⁵وإن مات ولم يدع وارثا كنت أنت عصيته

Hadiste mevle'l-atâkanın mirasçı kılınması için ölen efendisinin geride vâris bırakmamış olması şart koşulmuştur. Bu hadis aynı zamanda zevi'l-erhâmın mevle'l-atâkaya önceleneceğine delil kabul edilmiştir. Zira zevi'l-erhâm da vârisler arasındadır.¹¹⁴⁶ Hanefiler, Rasulüllah’ın (s.a.v.), Hamza’nın (r.a.) kızı tarafından azat edildikten sonra geride bir kız evlat bırakarak vefat eden kimse için yaptığı miras paylaşımını, görüşlerinin delili olarak zikretmişlerdir. Söz konusu paylaşımda vefat eden şahsın kızına yarım pay düşmüş, kalanı mevle'l-atâka durumunda olan Hamza’nın (r.a.) kızı almıştır. Bu hadis, mevle'l-atâkanın miras dağıtımında red işleminden önce yer aldığı delili kabul edilmiştir. Aynı zamanda - zevi'l-erhâm sıralamada red işleminden sonra geldiği için- mevle'l-atâkanın zevi'l-erhâmdan mukaddem olduğuna delil sayılmıştır. İbn Mesud’un (r.a.) delilleri arasında zikredilen hadiste ise ‘vâris’ ifadesi ile kastedilen, asabedir. Nitekim Rasulüllah (s.a.v.), hadisin devamında azatlı kölenin ‘vâris’ değil ‘asabe’ olma durumundan bahsetmiştir. Hadis, bu itibarla mevle'l-atâkanın asabe olduğuna da delildir. Asabe ise mirasçılıkta zevi'l-erhâmdan önce gelir. İbn Mesud’un (r.a.) dayandığı âyetin, ensar ve muhacir sahabiler arasındaki muâhât/kardeşlik temelli mirasçılık hükmünü neshedip akrabalığa dayalı mirasçılık esasını getirdiği; sebab-i nüzûlünün bu istikamette olduğu nakledilmektedir.¹¹⁴⁷

¹¹⁴⁵ “... Şayet efendin arkasında mirasçı bırakmaksızın vefat ederse onun asabesi sen olursun.”

¹¹⁴⁶ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/175.

¹¹⁴⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/176.

4.2.2.5 Mirasta Red İşleminin Kimlere Yapılacağına Dair Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler

Miras taksiminde red uygulamasının ashâbü'l-ferâizin tamamı hakkında mı cari olduğu yahut ashâbü'l-ferâiz içerisinde bir kısmın bundan müstesna mı tutulacağı noktasında ashop arasında açık bir ihtilaf bulunmaktadır. Reddin ashâbü'l-ferâiz olarak tanımlanan her bir grup için söz konusu olduğunu söyleyen, Osman (r.a.) ve Câbir b. Zeyd'tir (r.a.). Ali (r.a.) koca ve karıya red yapılamayacağını savunmaktadır. Abdullah b. Abbas'tan (r.a.) gelen bir nakilde bu ikisine ilaveten nine zikredilmektedir. Abdullah b. Mesud (r.a.), şu altı grubun red işlemine dahil edilmeyeceğini söylemektedir: karı, koca, ölenin kızıyla birlikte bulunan oğul kızı, ana-baba bir kız kardeşle birlikte bulunan baba bir kız kardeş, anneyle birlikte bulunan ana bir kardeş ve ashâbü'l-ferâizden herhangi biriyle birlikte bulunan nine.¹¹⁴⁸ Zeyd b. Sâbit (r.a.), ashâbü'l-ferâizden hiçbirisine red yapılamayacağına kani olmuştur. Onun, ashâbü'l-ferâize reddi kökten reddettiği anlaşılmaktadır. Bunun yerine kalan mal, beytülmale bırakılacaktır. Bir rivayete göre İbn Abbas da (r.a.) bu görüştedir. Zikredilen bu görüşlerden Hz. Ali'nin (r.a.) görüşünü benimseyen, Hanefilerdir. Serahsî'nin aktarımına göre, Ahmed b. Hanbel'in tercihi İbn Mesud'un (r.a.) kavli olmuş, İmam Şâfiî ise bu meselede, Zeyd'in (r.a.) mezhebine meyletmiştir.¹¹⁴⁹ Ahmed b. Hanbel'e isnad edilen görüşün bir benzeri, kendisinden gelen nakiller içerisinde mevcut olsa da genellikle Hz. Ali'ye (r.a.) ait olup Hanefilerin tercih ettiği görüş, mezhebin muteber görüşü olarak takdim edilmektedir.¹¹⁵⁰

Abdullah b. Mesud (r.a.), red işleminde akrabalığın [:rahim] itibara alındığını söylemekte; akrabalık sebebiyle miras istihkakının ise ancak asabelik manasıyla tahakkuk edeceğini savunmaktadır. Bu sebepten, red yoluyla miras istihkakı, hakiki asabelik sebebi ile

¹¹⁴⁸ *Mebûsût* içerisinde, İbn Mesud'un (r.a.) görüşüne göre red işleminden mahrum bırakılacak altı gruptan, tespit edebildiğimiz kadarıyla, yalnız koca ve anne ile beraber bulunan ana bir kardeşlerin misali verilmemiştir. Misaller kimi zaman doğrudan İbn Mesud'un (r.a.) kavlinin neticesi olan fûrû hükmü suretinde iken kimi zaman da onun kavline yapılmış kıyasa mebni bir misallendirmeye/tahrice gidilmiştir. Ölenin karısı hakkında red uygulamasına gidilmediğinin örneği için bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 29/197-198; Ölenin kızı ile beraber bulunan oğul kızına red yapılmadığının misalleri için bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 29/196, 197-198; Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 30/11, 12-13; Ana-baba bir kız kardeşle beraber bulunan baba bir kız kardeşlere red yapılmayacağını misali için bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 29/197; Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 5/227-228, 30/14; Ashâbü'l-ferâizle birlikte mirasçı olan nineye red yapılmamasının örneği için bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 29/197.

¹¹⁴⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 29/192-193; Serahsî'nin ashâbü'l-ferâize red hususunda İmam Şâfiî'ye yaptığı isnad sahihtir. Mâverî, beytülmalin mevcut olmaması halinde zarurete binaen redde gidileceğini söylemiştir. Bkz. Şâfiî, *el-Üm*, 5/158, 172; Mâverî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/183; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 9/192.

¹¹⁵⁰ Krş. Ebû Muhammed Muvaffakuddîn 'Abdullâh b. Ahmed el-Cemmâ'îli el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdilmuhsin et-Türki-'Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1997), 9/49; Mansûr b. Yûnus b. Şalâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfû'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'*, thk. Hilâl Muşaylihî Muşafâ Hilâl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1982), 4/433.

miras istihkakına kıyas edilmelidir. Karı ve kocada asabelik vasfıyla miras istihkakından söz edilememektedir. Zira asabelik, ya akrabalıktan ya da (velâ örneğindeki gibi) miras istihkakı hususunda gelip geçici olmayan (baki olan) ve bu bakımdan akrabalığa benzeyen bir vasıftan ileri gelmektedir. Karı-koca hakkında bu vasıfların ikisi de yoktur. Nitekim taraflardan birinin vefatı ile karı-kocalık sona ermektedir. Lakin nasslar karı ve koca için miras payı belirlemiştir. Bu hususta nassın getirdiği hükme tabi olunur. Nassın dışında kalan kısımda ise karı ve koca için miras payı sabit olmaz. Ölenin kızı ile beraber bulunan oğul kızına red yapılamaması, konum itibarıyla oğulla beraber bulunan oğlun oğlu gibi değerlendirilmesinden ötürüdür. Nitekim bu halde asabelik itibarıyla daha yakın olan oğul öncelenmektedir. Ana-baba bir kız kardeş ile beraber mirasçı olan baba bir kız kardeşe red uygulanmaması, bunların beraberce bulunan ana-baba bir ve baba bir erkek kardeş gibi muamele görmesinden dolaydır. Keza anne ile birlikte mirasçı olan ana bir kardeşler (başka bir deyişle annenin çocukları), baba ile beraber bulunan baba bir kardeşler (başka bir deyişle babanın çocukları) mesabesindedir. Bilindiği üzere bu iki tasvirde de daha yakın asabe olan ana-baba bir erkek kardeş ve baba asabe olurken ikinci grup için asabelik tahakkuk etmemektedir. Ninenin ashâbü'l-ferâizden bir kimse ile beraber mirasçı olduğunda red işleminden mahrum kalması ise ölen kimseye bağlanmasında araya kadın girmesinden ötürüdür. Araya kadın girmiş olması her hâlükârda asabeliğe mâni bir durumdur. Ayrıca ninenin miras istihkakı, ashâbü'l-ferâiz durumundaki kimseye nispetle zayıftır.¹¹⁵¹

Hanefî fakihleri, daha evvel temas ettiğimiz şu âyetin delaletini esas almaktadır:

وَأُولُوا الْأَرْحَامَ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ (Enfâl, 8/75)

Âyet, miras malının tamamının ölenin akrabalarına ait bulunduğunu ve işbu istihkakın akrabalık bağına dayandığını ifade etmektedir. Akrabaların payları diğer nasslarda açıklanmıştır. Karı ve koca ise ölenin akrabası olmadığı cihetle ilk aşamada diğer nasslarda beyan edilen payları alsalar da red işleminin muhatapları değildirler. Serahsî'nin konu etrafındaki açıklamalarına bakılırsa, Hanefilerin bu yaklaşımı, nasslar ile azami derecede amel olunma esasına dayanmaktadır. Öte yandan nasslarda ziyade yahut noksanlık oluşturacak bir yorum, ancak kuvvetli bir delille mümkündür. Bu sebeptendir ki miras taksiminin sonucu avl uygulamasını gerektirdiğinde hissedarların payını azaltma neticesini doğuran bu uygulamanın devreye sokulmasında bir beis görülmemiştir. Zira avl uygulaması hakkında icmâ bulunduğu

¹¹⁵¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/194.

ifade edilmektedir.¹¹⁵² Öyle görünüyor ki; müellif, İbn Mesud (r.a.) ve İbn Abbas'a (r.a.) nispet edilip reddin kapsamını daraltıcı mahiyetteki kavillerin yeterli kuvvette delil(ler)e dayanmadığını ima etmektedir.

4.2.3 Dedenin Mirasçılığına İlişkin Rivayetler

4.2.3.1 Mirasçılıkta Annenin Dedeye Üstün Tutulamayacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Abdullah b. Mesud (r.a.), miras paylaşımında annenin dedeye üstün tutulamayacağı görüşündedir.¹¹⁵³ Mamafih ikisinin aynı paya sahip olmasını caiz görmektedir.¹¹⁵⁴ Onun bu görüşünün semeresi misalen şu meselelerde gözlemlenmektedir: Ölenin geride koca, anne ve dedesini bırakması halinde kocaya yarım pay verilir. Kalan ise İbn Mesud'a (r.a.) nispet edilen bir görüşe göre¹¹⁵⁵ anne ve dede arasında ikiye bölünerek taksim edilir.¹¹⁵⁶ Denklemde koca, anne, dede ve ana-baba bir yahut baba bir kız kardeş bulunan ve Ekderiyye (الأكرية) meselesi olarak bilinen meselede İbn Mesud (r.a.) kocaya ve kız kardeşe yarımşar, anne ve dedeye altıda birer hisse verileceğini söylemektedir. Sonrasında avle gidilmektedir.¹¹⁵⁷ Karı, anne, dede, ana-baba bir yahut baba bir erkek kardeşin bulunduğu bir başka meselede kariya dörtte bir pay verildikten sonra kalan anne, dede ve erkek kardeş arasında üçe bölünerek pay edilmektedir.¹¹⁵⁸ Harkâ' (الخرقاء) meselesi namıyla şöhret bulan meselede anne, dede ve ana-baba bir yahut baba bir kız kardeş bulunmaktadır. Bu meselede İbn Mesud'tan (r.a.) gelen nakillerden birisinde kız kardeş yarım hisse aldıktan sonra kalan anne ve dede arasında eşit olarak bölüşülmektedir.¹¹⁵⁹ Zikrettiğimiz meselelerin tamamında İbn Mesud'un (r.a.) başta aktardığımız prensibi etkili olmuştur. Serahsî'nin Hanefiler adına müftâ bih olarak ifade ettiği görüş, Zeyd b. Sâbit'in (r.a.) sahip olduğu ve aynı zamanda İmameyn'in kabulü olan, “annenin mirasçılıkta dedeye üstün tutulmasının caiz olduğu” görüşüdür.¹¹⁶⁰ Mirasçılıkta annenin dede ile aynı payı hak edebilmesi (tesviye) hükmüyle alakalı Hanefilerin görüşünü

¹¹⁵² Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/194-195.

¹¹⁵³ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/180, 185, 190, 191, 192.

¹¹⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/190.

¹¹⁵⁵ Bkz. Bir sonraki madde.

¹¹⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/185; Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/180.

¹¹⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/191.

¹¹⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/192.

¹¹⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/190; Matbu nüshanın ibaresinde hata vardır. وفي الرواية الأخرى للزوج النصف والباقي. الشكلindeki kısımda الزوج kelimesi yerine الأخت kelimesi gelmelidir. Nitekim yazmalardan Hamidiye koleksiyonu 548 ve 549 nolu kayıtlarda bu şekilde gelmiştir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 927b; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 1075a.

¹¹⁶⁰ Değerlendirme kısmında tekrar temas edeceğimiz üzere, burada müteahhir ulemânın (meşâyih) farklı bir yaklaşımına da yer verilmektedir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/184.

yansıtan sarıh bir ifadeye rast gelmemiş olsak da önceki fetvaya bakarak bunun evleviyetle caiz olduğunu söyleyebiliriz.

4.2.3.2 Ölenin Geride Koca, Anne ve Dedesini Bıraktığı Durumla Alakalı Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler

Ölen kimsenin geride koca, anne ve dedesini bırakması halinde ilk etapta koca, yarım hisse almaktadır. Kalan mal üzerinde anne ve dedenin ne kadar hak sahibi olacağı, ihtilaf konusu olmuştur. Ali (r.a.) ve Zeyd (r.a.), annenin malın tamamının üçte birini alacağına kani olmuşlardır. Bu hususta onlar, şu âyet ile istidlal etmektedir¹¹⁶¹:

فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثَّلَاثُ¹¹⁶² (Nisâ, 4/11)

Ebû Hanîfe, bu meselede adları geçen sahabiler gibi düşünmektedir.¹¹⁶³ Abdullah b. Mesud'un (r.a.) mesele hakkındaki görüşüne dair iki farklı rivayet bulunmaktadır. Kûfelilerin rivayeti olarak ifade edilen nakle göre anne, kocadan arta kalanın üçte birini; başka bir deyişle malın tamamının altıda birini alacaktır.¹¹⁶⁴ Bu kavilde dede, baba mesabesinde kabul edilmiştir.¹¹⁶⁵ Basralılardan gelen nakil ise İbn Mesud'un (r.a.), kocanın yarım hissesinden kalan malı anne ve dede arasında eşit olarak paylaştırdığı şeklindedir.¹¹⁶⁶ Bu rivayetdeki kavi, İbn Mesud'un (r.a.) münferit kaldığı içtihatlar cümlesinden kabul edilmektedir.¹¹⁶⁷ Önceki maddede geçtiği üzere İbn Mesud'un (r.a.) bu kavlinin, annenin miras taksiminde dedeye üstün tutulmaması esasına dayandığı belirtilmektedir. Ebû Yûsuf'un görüşü pek çok Hanefî

¹¹⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/190.

¹¹⁶² "... (Ölenin) çocuğu olmayıp da ona anne ve babası mirasçı olduysa (terekenin) üçte biri annesinindir..."

¹¹⁶³ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/180.

¹¹⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/180; Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/190.

¹¹⁶⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/190.

¹¹⁶⁶ Matbu nüshada ve elimizdeki yazmaların her üçünde de ilgili kısımda روى أهل البصرة عن عبد الله بن عباس أن ibaresi yer almaktadır. Görüldüğü üzere Basralıların bu meselede yaptığı nakilde Abdullah b. Mesud'un (r.a.) değil Abdullah b. Abbas'ın (r.a.) ismi geçmektedir. Biz bu durumu tekerrür eden bir müstensih hatası olarak görmekten başka bir çıkış yolu göremiyoruz. Zira bu madde dahilinde özellikle dipnot kısmında verdiğimiz bilgiler, "murabba'ât" namıyla maruf olan meselelerin İbn Mesud'a (r.a.) ait görüşlere ilişkin bir tasnifin sonucu olduğunu açıkça göstermektedir. Öte yandan söz konusu nakilden önce Kûfe ehlinin İbn Mesud'un (r.a.) görüşüne dair nakline yer verilmiştir. İbn Mesud'un (r.a.) görüşü hakkındaki bir nakilden sonra Basra ehlinin yine İbn Mesud'tan (r.a.) yaptığı naklin zikredilmesi daha olağandır. Yanı sıra İbn Mesud'un (r.a.) tam olarak bu kavli, *Mebsût*'un bir başka yerinde Abdullah b. Mesud'un (r.a.) tek kaldığı görüşler arasında sayılmıştır. Bütün bunlar Basralıların kendisinden nakilde bulunduğu ismin Abdullah b. Mesud (r.a.) olduğunu ve dolayısıyla bu mahalde ibare hatası bulunduğunu kesin olarak ortaya koymaktadır. Geriye kalan tek iş, *Mebsût*'un sair yazmalarından doğru ibareyi içeren nüshayı tespit etmektir. İlgili kaynaklar için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/180; Serahsî, *el-Mebsût* (Damat İbrahim Paşa, 651), 392b; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 926a; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 1073a; Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/185, 190.

¹¹⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/185.

eserinde İbn Mesud'un (r.a.) ilk zikrettiğimiz görüşü gibi aktarılmasına rağmen¹¹⁶⁸ Serahsî'nin kitabında bu görüşe yaptığı açık bir referansa rastlanılmamıştır. Yalnız annenin dede ile bulunduğu haldeki miras payıyla alakalı olarak Ekderiyye meselesinde, ileride açıklanacağı üzere, bahsi geçen kavle aykırı gözükten bir nakilde bulunduğu düşünülmektedir. Bu nakle binaen Ebû Yûsuf'un da dede karşısında anneye tamamın üçte birini verdiği sonucuna varılacak olursa Hanefî imamlarından İbn Mesud'a (r.a.) muvafakat eden kimsenin bulunmadığı söylenebilir.

Koca-anne-dede meselesi hakkında Basrahlıların İbn Mesud'tan (r.a.) yaptığı nakil, Serahsî tarafından "murabba'âtü İbn Mesud (r.a.)" şeklinde isimlendirilen meseleler arasında gösterilmiştir.¹¹⁶⁹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Mebûsût* içerisinde bu meseleler arasında tadat edilen iki mesele daha bulunmaktadır. Biri ölenin geride kız, dede ve kız kardeşini bıraktığı meseledir; ki İbn Mesud (r.a.) kendisinden yapılan rivayetlerden birine göre bu halde kıza yarım pay verileceğini, kalanın da dede ile kız kardeş arasında yarı yarıya bölüşürüleceğini söylemektedir. Murabba'âtü İbn Mesud (r.a.) kabilinden olan rivayet, yalnız budur.¹¹⁷⁰ *Mebûsût* içerisinde bu meselelere dahil edilen son mesele, denklemde anne, dede, karı ve ana-baba bir veya baba bir erkek kardeş bulunan meselededir. İleride geleceği üzere bu meselede İbn Mesud'a (r.a.) nispet edilen iki farklı görüş bulunmakta olup bunlardan yalnız birisi "murabba'âtü İbn Mesud (r.a.)" içerisinde değerlendirilmektedir. O da ölenin karısına dörtte bir hisse verilip kalanın dede, anne ve erkek kardeş arasında üçte birer paylarla taksim edildiği görüştür.¹¹⁷¹ Murabba'âtü İbn Mesud (r.a.) adıyla bilinen meselelere yine bu adla yapılan referanslara Hanefî fıkıh literatüründe pek rastlanmadığı görülmüştür. Buna mukabil diğer mezhep literatüründe ve özellikle de Şâfiî fıkıh literatüründe bu tabirin daha sık kullanıldığı söylenebilir. İşbu tabirin hangi meseleleri kapsadığına dair pek çok değerlendirme yapılmıştır. Hızlı bir taramayla *Mebûsût*'ta zikredilen üç mesele haricinde şu meselelerin de farklı müellifler tarafından "murabba'âtü İbn Mesud (r.a.)" kabilinden sayıldığı tespit edilmiştir:

a) Kız kardeş-dede-anne bulunan mesele (Harkâ' meselesi)

¹¹⁶⁸ Mesela bkz. Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 6/231; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. 'Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu Ferâizi Sirâciyye* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1322), 30-31; Şeyhîzâde Damad Efendi, *Mecma'u'l-enhur*, 2/751; İbn 'Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6/770; İşbu eserlerdeki nakle aykırı olarak *Kudûrî şârihi* Haddâd, annenin bu meselede malın tamamının üçte birini alacağı hususunda icmâ bulunduğunu belirtmektedir. Bkz. Haddâd, *el-Cevhere*, 2/305.

¹¹⁶⁹ Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 29/180, 185.

¹¹⁷⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 29/185.

¹¹⁷¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 29/192.

b) Koca-kız kardeş-dede bulunan mesele

c) Karı-kız kardeş-dede-anne bulunan mesele¹¹⁷²

Murabba'âtü İbn Mesud (r.a.) ismiyle müsemma olan meselelerin hangi meseleler olduğuna ilişkin farklı neticelere varıldığı aşıkardır. Cüveynî'nin, murabba'ât meselelerinde İbn Mesud'un (r.a.) kavillerinde karışıklık bulunduğu şeklindeki ifadesi¹¹⁷³, bu durumu bir dereceye kadar açıklayıcı mahiyette görülebilir. Öte yandan Serahsî'nin bu tasnifteki meselelere hangi saikten ötürü "murabba'ât" denildiğine dair sarîh bir açıklaması - görebildiğimiz kadarıyla- bulunmamaktadır. Mamafih Şâfiî fukahâsının izahatına¹¹⁷⁴ bakarak

¹¹⁷² Cüveynî (v. 478), "İbn Mesud'un (r.a.) murabba'âtındandır" dediği karı-anne-dede-erkek kardeş meselesinde onun görüşüne göre kariya dörtte bir, anneye kalanın üçte biri verildikten sonra kalanın dede ve erkek kardeş arasında eşit bölüşürüleceğini söylemektedir. Bu meseleyi zikrettikten sonra İbn Mesud'un (r.a.) dört murabba'ı olduğundan bahsetmekte ve bunları saymaktadır. Bu meselelerde sırasıyla kız kardeş-dede-anne (Harkâ' meselesi), koca-kız kardeş-dede, kız-kız kardeş-dede ve anne-kız kardeş-dede-karı [sehven ilk geçtiği yerde koca yazılmış] bulunmaktadır. Cüveynî, yaptığı bu anlatımla herhalde ilk mesele haricinde bu adla anılan dört mesele daha bulunduğunu ifade etmek istemiştir. İbn Mesud'a (r.a.) göre ilk meselede kız kardeş yarım pay aldıktan sonra kalan anne ve dede arasında eşit olarak paylaştırılır. İkinci meselede kocaya yarım, dede ve kız kardeşe dörtte birer pay düşmektedir. Üçüncü meselede kıza yarım pay, dede ve kız kardeşe dörtte birer pay verilir. Son meselede kariya dörtte bir, anneye kalanın üçte biri (bu, malın dörtte birine denktir), dede ve kız kardeşe dörtte birer pay verilmektedir. Bir başka Şâfiî fakihî olan Şîrâzî (v. 476), bunlardan karı-anne-erkek kardeş-dede ve kız-kız kardeş-dede meselelerini zikretmekte ve İbn Mesud (r.a.) hesabına aynı şekilde çözmektedir. Lakin Cüveynî'nin murabba'ât içerisinde hiç zikretmediği koca-anne-dede meselesini de bu sıfatla tavsif ettiği görülmektedir. Onun aktardığına göre İbn Mesud (r.a.), meselede kocaya yarım pay verdikten sonra kalanı anne ve dede arasında eşit olarak taksim etmektedir. Bu meselelerden başka "murabba'a" adıyla bilinen bir meseleye değinen Şîrâzî, meselede Zeyd (r.a.), Ali (r.a.), İbn Mesud (r.a.), Ebubekir (r.a.) ve İbn Abbas'ın (r.a.) üç taraf oluşturacak şekilde ihtilaf ettiğini söylemekte ve buna rağmen her bir görüşte meselenin dört payda üzerinden çözümlendiğini vurgulamaktadır. Meselenin hangi sebepten ötürü "murabba'a" ismini aldığı bu surette beyan etmiş olmaktadır. Bahse konu meselede karı-dede-kız kardeş bulunmaktadır. Onun naklettiğine göre İbn Mesud (r.a.), bu meselede kariya dörtte bir, kız kardeşe yarım pay vermekte, kalanı dedeye bırakmaktadır. Müellif Harkâ' meselesine de temas etmekte ve bu meselede İbn Mesud'a (r.a.) isnad edilen iki farklı görüşün varlığından bahsetmektedir. Rivayetlerden birine göre kız kardeşe yarım pay, anneye kalanın üçte biri (yani bütünün altıda biri) verildikten sonra arta kalanı dede almaktadır. Diğer rivayette kız kardeşin yarım pay almasından sonra kalan anne ve dede arasında eşit olarak paylaştırılmaktadır. Bu rivayet özelinde meselenin "murabba'âtü 'Abdillâh (r.a.) 'ani'l-cemî'" olarak da bilindiğini belirtmektedir. Şâfiî âlim Râfi'î (v. 623), özel isimli/lakaplı (mulakkab) meseleler dediği meseleler arasında "murabba'âtü İbn Mesud (r.a.)"ı da saymaktadır. Cüveynî'nin ilk olarak zikrettiği karı-anne-dede-erkek kardeş meselesini ve bundan sonra dile getirdiği meselelerin üçüncüsü olan kız-kız kardeş-dede meselesini buraya dahil etmektedir. Haricen Şîrâzî'nin dillendirdiği koca-anne-dede ve karı-kız kardeş-dede meselelerini zikretmektedir. Bu son meseleye "murabba'âtü'l-cemâ'a" da dendiğini eklemektedir. Bunun sebebi olarak, sahâbenin bu meselede ihtilaf etmesine karşın paydayı dört üzerinden hesaplayarak çözüme gitmesini göstermiştir. Dikkat edilirse bu meselenin, Şîrâzî'nin "murabba'a" ismiyle bilindiğini söylediği meselenin aynısı olduğu görülecektir. Müellif, "murabba'âtü İbn Mesud (r.a.)" içerisinde saydığı dört meselenin tamamının dört payda üzerinden çözüme kavuşturulduğunu belirtmektedir. Mâlikî âlim İbn Yûnus es-Sıkkîlî (v. 451), Cüveynî'nin başta zikrettiği karı-anne-dede-erkek kardeş meselesini İbn Mesud'un (r.a.) murabba'âtı arasında saymakta, yine onun murabba'âtü İbn Mesud (r.a.) içerisine dahil ettiği kız kardeş-dede-anne (Harkâ' meselesi) ve kız-kız kardeş-dede meselelerini dile getirmektedir. Son olarak Şîrâzî'nin ilave ettiği koca-dede-anne meselesini bu tasnif içerisinde değerlendirmektedir. Bkz. İbn Yûnus, *el-Câmi'*, 21/508-509; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/421; Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 9/122-123; İşaret ettiğimiz metinlerde kız ve erkek kardeşlerden kastın aynen Mabsût'taki gibi ana-baba bir yahut baba bir kız ve erkek kardeşler olduğu varsayılabilir. Râfi'î, *el-'Azîz*, 6/587.

¹¹⁷³ Bkz. Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 9/123.

¹¹⁷⁴ Özellikle bkz. Râfi'î, *el-'Azîz*, 6/587; Ayrıca bkz. Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/421.

söz konusu meselelerin dört payda üzerinden çözüme kavuşturuluyor olmasına dayalı bir isimlendirme yapıldığını söyleyebiliriz.

4.2.3.3 Mirasçılık ve Hacb Noktasında Dedenin Baba Gibi Kabul Edildiği ve Edilmediği Yerlere İlişkin Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler

Serahsî, dedenin ferâiz bahislerindeki konumundan bahsetmiş ve babanın konumuna ne derece yaklaştığına dair değerlendirmeleri sunmuştur. Esasen bahsedilen husus, dedenin babanın bulunmaması halinde onun yerine geçebileceği haller ile sınırlıdır. Zira ölenin babası hayatta ise dedenin mirasçılığından bahsedilemez.¹¹⁷⁵ Ölenin çocuklarıyla birlikte mirasçı olabilmek, mirasçıların belirli bir zümresine münhasırdır. Hanefî mezhebine göre baba, anne, nine (anneanne, babaanne), koca ve karının yanı sıra dedenin de bu mirasçılar arasında yer aldığı; başka bir deyişle ölenin çocukları sebebiyle hacb-i hırmâna¹¹⁷⁶ uğramadığı kabul edilmektedir. Serahsî, buradaki dedeyi kayıtlamış ve baba tarafından dedelerin murat edildiğini belirtmiştir.¹¹⁷⁷ Zannediyoruz ki ilgili ifadeleriyle sahih dedeleri¹¹⁷⁸ kastetmiştir. Zira fasit dedeler zaten ashâbü'l-ferâizden değildir.¹¹⁷⁹ Dede, ölenin çocuklarıyla beraber mirasçı olma konusunda babanın yerine geçmiş olmaktadır. Dedeyle alakalı bu yaklaşım, aynı zamanda sahabeden Ali (r.a.), Zeyd (r.a.) ve Abdullah b. Mesud'tan (r.a.) menkuldür.¹¹⁸⁰

Dedenin baba gibi kabul edildiği tek yer çocuklarla mirasçı olmak değildir. Kardeşlerin hacbedilmesi noktasında da dedenin baba yerine geçtiği kabul edilmektedir. Lakin kardeşler arasında hangi sınıfların hacbe uğrayacağına ihtilaf edilmiştir. İhtilaf, sahabe devrinden itibaren caridir. Ebubekir (r.a.), Âişe (r.a.), Abdullah b. Abbas (r.a.), Übey b. Ka'b (r.a.), Ebû Musa el-Eş'arî (r.a.), İmran b. el-Husayn (r.a.), Ebu'd-Derdâ (r.a.), Abdullah b. Zübeyr (r.a.) ve Muâz b. Cebel (r.a.), dedenin -hangi cihetten olursa olsun- kardeşleri hacbetme hususunda babanın yerine geçeceği görüşündedir. Ebû Hanîfe de bu kavli kabul etmektedir. Ali (r.a.), Zeyd (r.a.) ve Abdullah b. Mesud (r.a.) ise ana bir kardeşlerin hacbedilmesi noktasında dedenin baba yerine kaim olacağını kabul etmekle birlikte ana-baba

¹¹⁷⁵ Misalen bkz. Kudûrî, *Muhtaşar*, 245; Cürcânî, *Şerhu Ferâizi Sirâciyye*, 16; Ali Haydar, *Teshîlü'l-ferâiz*, 47.

¹¹⁷⁶ Hacb, bir şahsın varlığından dolayı bir başka şahsın terikeden alacağı payı tamamen veya kısmen menetmekten ibaret olup tamamen menetmeye "hacb-i hırmân", kısmen menetmeye "hacb-i noksân" denilmektedir. Krş. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 5/212.

¹¹⁷⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/143-144.

¹¹⁷⁸ Sahih dede (cedd-i sahih), ölüye nispetinde araya kadın girmeyen dededir ve ashâbü'l-ferâizdendir. Krş. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 5/209.

¹¹⁷⁹ Fasit dede (cedd-i fasid) ile kastedilen, ölüye nispetinde araya anne (yahut nine) dahil olmayan dededir. Fasit dedeler, ashâbü'l-ferâizden değil zevi'l-erhâmdan kabul edilmektedir. Bkz. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 5/209; Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 30/6.

¹¹⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/180.

bir kardeşlerin dede ile hacbe uğramayacağı görüşünü benimsemişlerdir. İmameynin yanı sıra İmam Şâfiî ile İmam Mâlik'in kavli de böyledir. Her iki yaklaşımda da kardeşlerin erkek yahut kız olmasının hükme bir tesiri bulunmamaktadır.¹¹⁸¹ Baba bir kardeşler hakkında bu kısımda sarîh bir ifade kullanılmasa da sonraki maddelerin işlenişinde görüleceği üzere, İbn Mesud'a (r.a.) göre dedenin baba bir kardeşleri hacbetmediği anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe'nin dedeyi kardeşlerin tamamı için bir hacbe uğrama sebebi kabul ettiği şeklindeki hüküm, kardeşlerle alakalı sonraki maddelerin işlenişinde daima hatırdâ tutulmalıdır.

4.2.3.4 Dedenin Ana-Baba Bir Kardeşlerle Beraber Bulunup Ana-Baba Bir Erkek Kardeşlerden Biri Gibi Sayılmasında Dede İçin Şart Koşulan Asgari Hisse Hakkında Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler

Abdullah b. Mesud (r.a.), yukarıda ifade edildiği üzere, dedenin ana-baba bir kardeşleri hacbetmeyeceği yönünde görüş bildirmiştir. Bahsi geçen kardeşlerle bulunması halinde, İbn Mesud'un (r.a.), dedenin hissesi hakkında ne şekilde hükmettiğine ilişkin iki farklı rivayetin varlığından söz edilmektedir. Şöyle ki; bu durumda dedenin ana-baba bir kardeşlerden biri gibi kabul edilip taksime katılması gündeme gelir. Lakin taksime katılması neticesinde hak edeceği pay, toplam mala nispetle muayyen bir oranın altına düşmemelidir. İşte sözünü ettiğimiz iki rivayet bu oranın ne olduğuna ilişkin yapılan farklı nakillerden neşet etmektedir. Bunlardan daha meşhur olana göre dedenin ana-baba bir kardeşlerle beraber bulunduğu takdirde, ana-baba bir erkek kardeşlerle beraber taksime katılıp onlardan biri gibi kabul edilmesi için, taksim neticesinde malın tamamının üçte birinden daha fazla bir pay hak etmesi şarttır. Daha açık bir anlatımla dede, ana-baba bir erkek kardeşlerden biri sayılıp paylaşıma gidilirse ona üçte birden fazla hisse düşmelidir. Dedenin bu halde üçte birden az hisse alması düşünülemez ve olası taksim neticesinde hissesinin üçte birin altına düşmesi gündeme geliyorsa dede taksime katılmaksızın üçte bir pay elde eder. Bu görüş aslen Zeyd'e (r.a.) nispet edilmektedir.¹¹⁸² İbn Mesud'tan (r.a.) nakledilen diğer kavil, bahsedilen surette dedenin payının altıda birin altına düşmemesinden ibarettir. Bu ikinci görüş, esasen Hz. Ali'ye (r.a.) izafe edilmektedir.¹¹⁸³ İlk kaville alakalı yaptığımız izahat -oranın farklı olması dışında- aynıyla burada da tasavvur edilmelidir. Meselenin aslında İmameyn'in İbn Mesud (r.a.) gibi düşündüğü; yani dedenin ana-baba bir kardeşleri hacbetmeyeceği ve onların

¹¹⁸¹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/179-180; Ayrıca bkz. İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-Kâfi*, 2/1059-1060; Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'âlab*, 9/94; Gazzâlî, *el-Vasît*, 4/338; İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahşîl*, 14/242; Nevevî, *Ravza*, 6/12; Muhammed 'İlîş, *Şerhu Mineh*, 9/620.

¹¹⁸² Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/180; Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/185-186.

¹¹⁸³ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/180.

erkeklerinden biri gibi kabul edileceği görüşünde oldukları *Mebûsû*'ta net olarak ifade edilmiştir.¹¹⁸⁴ Dede için söz konusu olan asgari oran noktasında ise İmameyn'in Zeyd'in (r.a.) kavlini aldığı tasrih edilmektedir.¹¹⁸⁵ İbn Mesud'un (r.a.) meşhur kavli, Zeyd'in (r.a.) kavli gibi olduğuna nazaran İmameyn'in bu meselede İbn Mesud'a (r.a.) muvafakat ettiği söylenebilir.

4.2.3.5 Dedenin Miras Paylaşımında Ana-Baba Bir Kardeşlerle Birlikte Bulunması Halinde Baba Bir Kardeş Gibi Kabul Edilmeyeceği, Yalnız Baba Bir Kardeşlerle Birlikte Bulunduğunda Onlardan Biri Gibi Muamele Göreceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Baba bir kardeşlerin ana-baba bir kardeşlerle birlikte bulunmasının, dedenin alacağı paya ne şekilde bir etkisi olacağı etrafında kelam eden sahabenin, özellikle ana-baba bir kardeşlerin bu halde baba bir kardeşlerin mirasçılığına tesiri üzerinde durduğu görülmektedir. Bu husus, dedenin baba bir kardeşlerden sayılması/sayılmaması olarak ifade edilmektedir. Sahabe arasında dedenin kardeşleri tümünden hacbedeceği görüşündeki zevâtın kavline temas etmeye gerek olmadığı aşıkardır. Sair sahabe arasında yer alan İbn Mesud (r.a.), iki kardeş grubunun dede ile birlikte bulunması takdirinde dedenin baba bir kardeşlerden biri gibi kabul edilmeyeceğini söylemektedir. Dedenin ana-baba bir kardeş bulunmaksızın yalnız baba bir kardeşlerle beraber olması halinde ise dede, baba bir kardeşlerden biri gibi muamele görecektir. Bu görüş, Hz. Ali'ye de (r.a.) nispet edilmektedir.¹¹⁸⁶

Meseledeki diğer görüş sahibi olan Zeyd'e (r.a.) göre dede ile birlikte bulunan baba bir kardeşler, ana-baba bir kardeşlerle beraber bulunsalar bile denkleme dahil edilmekte ve dede, baba bir kardeşlerden biri gibi kabul edilmektedir. İlk aşamada böyle olmakla birlikte dede payını aldıktan sonra baba bir kardeşler aleyhine bir "iade" süreci başlamaktadır. Bu aşamada bakılır; şayet ana-baba bir kardeşlerin tamamı ya da bir kısmı erkekse baba bir kardeşler, aldıkları payın tamamını ana-baba bir kardeşlere geri verirler. Yok ana-baba bir kardeşlerin tamamı kız ise yine bakılır; iki [ya da daha fazla] ana-baba bir kız kardeş varsa

¹¹⁸⁴ Bkz. Seraḥsî, *el-Mebûsû*, 1989, 29/180.

¹¹⁸⁵ Zeyd'e (r.a.) dede ile alakalı çeşitli meselelerde birkaç görüş izafe edildikten sonra İmameyn'in söz konusu kavillerin tamamını kabul ettiği ifade edilmiştir. Bulduğumuz mesele de bunlardan birisidir. Bkz. Seraḥsî, *el-Mebûsû*, 1989, 29/183-184; Ayrıca bkz. Cürċânî, *Şerhu Ferâizi Sirâciyye*, 89, 90.

¹¹⁸⁶ Seraḥsî, *el-Mebûsû*, 1989, 29/185; Bu mesele, *Mebûsû*'ta bir yerde daha dile getirilmektedir. Lakin matbu nüshanın ibaresi hatalıdır. Bahse konu ibarenin *الله عنه لا يعتد بهم بالإخوة* kısmı, *الفصل الثاني أن على قول زيد بن ثابت رضي الله عنه لا يعتد بهم بالإخوة* şeklinde gelmiştir. Bkz. Seraḥsî, *el-Mebûsû*, 1989, 29/186; Seraḥsî, *el-Mebûsû* (Hamidiye, 548), 927a; Seraḥsî, *el-Mebûsû* (Hamidiye, 549), 1074b.

baba bir kardeşler bunların payını üçte ikiye tamamlayacak miktarda miras malını iade eder. Eğer ana-baba bir kız kardeş tekse baba bir kardeşler bu kardeşin payını yarım paya tamamlayacak kadarını geri verirler.¹¹⁸⁷ Serahsî, İmameyn'in yanı sıra İmam Şâfiî ve Mâlik'in bu görüşte olduğunu belirtmektedir.¹¹⁸⁸ Aslen *Mebûsû*'un bir başka yerinde ana-baba bir kardeşlerin yokluğunda baba bir kardeşlerin erkeklerinin ana-baba bir erkek kardeşlerin yerine geçeceği ve kız kardeşler için de aynı usulün takip edileceği; ana-baba bir erkek kardeşlerle beraber bulunan baba bir kardeşlerin ise mirasçı olamayacağı şeklinde hükümler geçmektedir.¹¹⁸⁹ Bu hükümlerin aktarımında herhangi bir kayıt bulunmamakta ve görünüşe göre Hanefî mezhebine mâl edilmektedir. Meselemize gelindiğinde bu hükümlerin birebir uygulanmadığı görülmektedir. Anlaşılan o ki; Zeyd'in de (r.a.) gözettiği fikhî bir incelik, bu hükümlerin ilk aşamada değil (dedenin hissesini düşürecek ve böylelikle ona zarar verecek surette¹¹⁹⁰) ikinci aşamada devreye alınmasını icap ettirmiştir.

4.2.3.6 Dedeyle Birlikte Erkek Kardeşler ve Ashâbü'l-Ferâizin Beraberce Mirasçı Olmaları Durumu ile Alakalı Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler

Dede ve erkek kardeşlerin bulunduğu denkleme ashâbü'l-ferâizin dahil olması durumunda sahabenin farklı yaklaşımlara sahip olduğu görülmektedir. Bu halde Abdullah b. Mesud'tan (r.a.) gelen iki rivayetin varlığından bahsedilmektedir. Hicaz âlimlerinin rivayetine göre İbn Mesud (r.a.) bu meselede, Zeyd (r.a.) gibi düşünmektedir: Ashâbü'l-ferâize pay(lar)ı dağıtılır. Sonra dede için üç ihtimal göz önünde tutularak en fazla pay getiren seçenek tercih edilir. Bahse konu ihtimaller, mukaseme (المقاسمة): kardeşlerden biri gibi kabul edilip taksime dahil olmak¹¹⁹¹), kalanın üçte birini yahut malın altıda birini almaktır.¹¹⁹² İbn Mesud'tan (r.a.) mervî bulunan diğer rivayet Iraklı âlimlere ait olup ashâbü'l-ferâize pay(lar)ı verildikten sonra dede için iki şık gündeme gelmektedir: Mukaseme ve malın altıda birini almak. Hangi şık dede için daha fazla pay almakla neticeleniyorsa o şık tercih edilir. Bu görüş, aynı zamanda Hz. Ali'nin (r.a.) görüşüdür.¹¹⁹³ Bir önceki meselede olduğu gibi burada da İmameyn, İmam

¹¹⁸⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 29/183.

¹¹⁸⁸ Krş. Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 29/183-184; Ayrıca bkz. İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, 550-551; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/38-39; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 6/25-26; Muhammed 'İlîş, *Şerhu Mineh*, 9/613-614.

¹¹⁸⁹ Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 29/156.

¹¹⁹⁰ Benzer anlatım için bkz. Cürcânî, *Şerhu Ferâizi Sirâciyye*, 91.

¹¹⁹¹ Bu mahalde "mukaseme" kelimesi, dedenin mal paylaşımında (القسمة) erkek kardeşlerden biri gibi kabul edilmesi şeklinde tefsir olunmaktadır. Dolayısıyla mal, dede ve kız kardeşler arasında erkeğin payı kızın payının iki katı olacak şekilde paylaşılır. Erkek kardeşlerle birlikteliğinde ise dedenin payı onlardan birinin payı gibi olur. Bkz. Cürcânî, *Şerhu Ferâizi Sirâciyye*, 90-91.

¹¹⁹² Bkz. Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 29/185, 188-189.

¹¹⁹³ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 29/185, 189.

Şâfiî ve İmam Mâlik, Zeyd'in (r.a.) kavlini tercih etmiştir.¹¹⁹⁴ Dolayısıyla Hicazlı âlimlerin kendisinden yaptığı nakle göre İbn Mesud'un (r.a.) görüşünün, İmameyn tarafından kabul edildiğini söylemek mümkündür.

Meseleyi dede ve ashâbü'l-ferâizin yanı sıra erkek kardeşlerin bulunduğu bir mesele olarak arz ettik. Lakin Zeyd'in (r.a.) kavlinin aktarıldığı bir yerde dedenin kendisi için muhtemel en yüksek payı almasından sonra kalanın erkek ve kız kardeşlere ait olacağı ifade edilmektedir.¹¹⁹⁵ Sonraki kısımda İbn Mesud'un (r.a.) görüşünün -bir rivayete göre- Zeyd'inki (r.a.) gibi olduğu belirtilmektedir. Zannediyoruz ki; İbn Mesud'a (r.a.) isnad edilen görüşler, dede ve ashâbü'l-ferâizin sadece erkek olan kardeşler ile bulunması durumuyla alakadar olmayıp bu halde kardeşlerin kızlı-erkekli olmaları takdirinde de geçerlidir. Lakin kardeşlerin sadece kızlardan müteşekkil olması hali bundan hariç tutulmalıdır. Nitekim bir sonraki maddede açıklanacağı üzere İbn Mesud (r.a.), sadece kızlardan müteşekkil kardeşlerin dede ile beraber bulunması halinde bahse konu kız kardeşlerin asabe değil ashâbü'l-ferâiz sayılacağı görüşündedir.

4.2.3.7 Erkek Kardeşiyle Beraber Bulunmayan Kız Kardeşlerin, Dedeyle Birlikte Mirasçı Olduklarında Ashâbü'l-Ferâizden Olacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Abdullah b. Mesud (r.a.) kız kardeşlerin erkek kardeşle beraber bulunmayıp dede ile beraber mirasçı olduklarında ashâbü'l-ferâizden sayılacağı görüşündedir. Ali (r.a.), bu meselede ona muvafakat etmiştir.¹¹⁹⁶ Zeyd (r.a.) ise bu haldeki kız kardeşlerin (الأخوات المفردات) dede ile asabe olacağını savunmaktadır. Lakin ileride izah edeceğimiz üzere Ekderiyye meselesini bu hükümden hariç tutmaktadır.¹¹⁹⁷ Meselemizde kastedilenin ana bir kardeşler olmadığı açıktır. Nitekim yukarıda (4.2.3.3) bunların dede ile hacbe uğrayacağı ifade edilmişti. İşlediğimiz meselenin uzantısı olarak ele alınan Ekderiyye meselesinde ana-baba bir yahut baba bir kız kardeşin mevcudiyetinden bahsedilmektedir.¹¹⁹⁸ Öyleyse kız kardeşlerden murat, ana-baba bir ve baba bir kız kardeşler olmalıdır. Şunu da ilave edelim ki

¹¹⁹⁴ Krş. Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 29/183-184; Ayrıca bkz. İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, 550; Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn*, 184-185.

¹¹⁹⁵ Bkz. Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 29/183.

¹¹⁹⁶ Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 29/185, 187.

¹¹⁹⁷ Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 29/183, 187.

¹¹⁹⁸ Zeyd'in (r.a.) dede ile beraber bulunan kız kardeşlerle alakalı kavlinin devamında Ekderiyye meselesi koca, anne, ana-baba bir kız kardeş ve dedenin bulunduğu bir mesele olarak tasvir edilmekte ise de Ekderiyye meselesinin yekten ele alındığı mahalde buraya baba bir kız kardeş de ana-baba bir kız kardeşin alternatifi olarak ilave edilmiştir. Bkz. Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 29/183, 191.

erkek kardeşiyle beraber bulunmayan [ana-baba bir yahut baba bir] kız kardeşler (الأخوات المفردات) ifadesiyle kastedilen, kendi hizasındaki/derecesindeki erkek kardeşiyle bulunmayan kız kardeşler olmalıdır. Yani burada ana-baba bir erkek kardeşin denkleme dahil olmadığı takdirde ana-baba bir kız kardeş ve baba bir erkek kardeşin denkleme dahil olmadığı takdirde baba bir kız kardeşlerle alakalı bir mesele ele alınmaktadır. Nitekim ileride geleceği üzere ana-baba bir kız kardeşlerin Ali (r.a.) ve İbn Mesud'un (r.a.) bu meseledeki kavlinin neticesi olarak dede ile birlikte ashâbü'l-ferâiz olmaları halinde (kız veya erkek) baba bir kardeşlerin denkleme dahil olması, adı geçen iki sahabinin meselenin bu yeni tasavvurunda ihtilaf etmelerine yol açmıştır. Meselemizde İmameyn, Zeyd'in (r.a.) kavlini almıştır.¹¹⁹⁹

4.2.3.8 Ölenin Geride Dede ve Kız Kardeşini Bırakması Halinde Malın Üçe Bölünüp Dede ve Kız Kardeş Arasında Mukaseme Yoluyla Paylaştırılacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Serahsî, İbn Mesud'un (r.a.) görüşlerini *Mebisûl*'ta pek çok defa açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Lakin kimi yerlerde doğrudan onun bir görüşünü aktarma yoluna gitmemiş; ilgili görüşe belli belirsiz referansta bulunmakla yetinmiştir. Bu üslubu tercih ettiği meselelerden birisi, harkâ (الحرقى) ve garkâ (الغرقى) bahsi olarak bilinen başlık altında incelenmektedir. Bu bahislerde suda boğularak, yangında yahut benzer olaylar neticesinde ölüp de hangisinin önce öldüğü tespit edilemeyen mirasçıların durumundan bahsedilmekte olup ileride yeri gelince temas edilecektir. İşte bu surette vefat eden baba ve oğuldan baba, geride babasını, kızını ve karısını bırakır, oğul da bunlardan başka kimseyi bırakmaz ve vefat eden babanın karısı oğlunun annesi olmazsa, oğul geride bir dede ve bir kız kardeş bırakmış olmaktadır. Bu halde Ali (r.a.), Abdullah b. Mesud (r.a.) ve Zeyd b. Sâbit'e (r.a.) göre, miras malının üçe bölünüp dedeyle kız kardeş arasında mukaseme yoluyla paylaştırılacağı nakledilmektedir.¹²⁰⁰ Bir başka yerde yine adları geçen sahabilerin kavline kıyasla, ölenin geride dede ve kız kardeşini bırakması halindeki gibi çözülen bir meseleden bahsedilmekte ve bunun da mukaseme yoluyla malın üçe bölünmesi suretinde gerçekleşeceği bildirilmektedir.¹²⁰¹ İbn Mesud'tan (r.a.) naklen, erkek kardeşi bulunmayıp dede ile birlikte mirasçı olan kız kardeşlerin ashâbü'l-ferâizden kabul edileceği hükmü az önce geçmiştir. Bulduğumuz meselede de zahiren böyle bir durumun var olduğu akla gelmektedir. Lakin anlaşılamayan bir sebeple İbn Mesud (r.a.) burada Zeyd'ten (r.a.) beklenebilecek bir paylaşım

¹¹⁹⁹ Krş. Serahsî, *el-Mebisûl*, 1989, 29/183-184.

¹²⁰⁰ Serahsî, *el-Mebisûl*, 1989, 30/29.

¹²⁰¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebisûl*, 1989, 30/27.

yolunu tercih etmiş gözükmetedir. Bu tercihin, erkek kardeşiyle beraber bulunmayan kız kardeşlerin dede ile mirasçı olduğu meseledeki ikinci bir görüşün neticesi olduğu ileri sürülebilir. Mamafih o mahalde böyle bir ikinci rivayetin varlığından söz edilmemiştir. İbarenin hatalı olması da tezde kullandığımız yazmalar muvacehesinde pek mümkün görünmemektedir. Zira her iki kısımda da yazmalardaki ibareler, matbu nüsha ile muvafık surette varid olmuştur.¹²⁰² Akla gelebilecek diğer bir ihtimal, dede ile kız kardeşin beraber bulunduğu duruma münhasır bir fikhî mananın İbn Mesud (r.a.) nezdinde devreye girmiş olmasıdır. Fakat bununla alakalı bir karineye *Mebûsû*'un metninde rastlanılamamaktadır. İşbu belirsizlik, aktardığımız kavlin olduğu haliyle müstakil bir rivayet olarak ele alınmasını -bu aşamada- makul hale getirmektedir. İmameyn'in erkek kardeşin bulunmayıp dedenin mevcut olduğu bir denkleme kız kardeşlerin dahil olması halinde kız kardeşlerin dede ile birlikte asabe olacağı şeklindeki yaklaşımının bir devamı olarak bu meselede Zeyd'in (r.a.) -ve dolayısıyla- İbn Mesud'un (r.a.) kavline muvafakat etmesi beklenecektir.

4.2.3.9 Ana-Baba Bir Kız Kardeşlerin Dedeyle Birlikte Bulunup Ashâbü'l-Ferâizden Olmaları Halinde, İster Sırf Erkek, İster Sırf Kız, İsterse Karışık Olsunlar, Baba Bir Kardeşlere Hiçbir Şey Verilmeyeceği ve Dedenin Baba Bir Kardeşlerden Biri Gibi Kabul Edilmeyeceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Ana-baba bir kız kardeşlerin kendi derecesinde erkek kardeşleriyle; yani ana-baba bir erkek kardeşlerle beraber bulunmayıp dede ile birlikte mirasçı olmaları halinde Ali (r.a.) ve İbn Mesud'un (r.a.) görüşüne göre ashâbü'l-ferâizden olacakları, yukarıda beyan edilmişti. Meselenin buraya kadarki kısmında ittifak eden mezkûr sahabiler, devreye baba bir kardeşlerin dahil olması takdirinde farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. İbn Mesud (r.a.), bu takdirde baba bir kardeşlerin tamamının erkek ya da kız olmasını yahut baba bir kız ve erkek kardeşlerin karma halde bulunmasını önemsemeksizin kategorik olarak baba bir kardeşlerin sakıt olacağını savunmaktadır. Binaenaleyh bu halde dedenin baba bir kardeşlerden biri gibi kabul edilmesi düşünülememektedir. İbn Mesud'un (r.a.) söz konusu görüşü, onun sahabe arasında tek kaldığı birkaç görüşünden biridir.¹²⁰³ Ali (r.a.) ve İbn Mesud (r.a.) arasında ihtilaf konusu olduğu ifade edilen *Mebûsû*'taki şu meselenin bu bahsin misali olarak zikredildiği düşünülmektedir: Ölen kişi geride dedesini, ana-baba bir kız kardeşini, baba bir kız kardeşini ve baba bir erkek kardeşini bırakmıştır. İbn Mesud (r.a.), bu ferâiz meselesinde ana-baba bir

¹²⁰² Matbu nüsha ile krş. Serahsî, *el-Mebûsû* (Damat İbrahim Paşa, 651), 406b, 407a; Serahsî, *el-Mebûsû* (Hamidiye, 548), 935a, 935b; Serahsî, *el-Mebûsû* (Hamidiye, 549), 1084a, 1084b.

¹²⁰³ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 29/185.

kız kardeşe yarım pay verdikten sonra kalanın dedeye ait olacağını söylemektedir. Baba bir kardeşlerin ise bu halde mirastan hiçbir istihkakı yoktur. Ali (r.a.), ana-baba bir kız kardeşten arta kalan malın dede, baba bir erkek kardeş ve baba bir kız kardeş arasında mukaseme usulüyle paylaştırılacağı kanaatindedir.¹²⁰⁴ Anlaşıyor ki kendisi, dede ile birlikte ashâbü'l-ferâizden kabul edilen ana-baba bir kız kardeş(ler)in yanına baba bir kardeşlerin mirasçı sıfatıyla eklenmesini İbn Mesud (r.a.) gibi mümtene görmemiş ve her ne kadar bu kardeşleri ashâbü'l-ferâizden saymasa da mukaseme usulüyle pay almalarında bir mâni bulunmadığına kanaat getirmiştir. Meselemizin, iki önceki meseleye dayanması hasebiyle, Hanefiler adına İbn Mesud (r.a.) ile ihtilaf halinde olunan bir mesele olduğu aşikardır.

4.2.3.10 Ölen Kişinin Geride Bir Kız, Dede ve Kız Kardeş Bıraktığı Durumla Alakalı Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler

Sahabe arasında ihtilaf edilen bir mesele de kız, dede ve kız kardeşin bulunduğu miras meselesidir. Önceki meselelerde yeri geldikçe temas ettiğimiz üzere, kız kardeşten kastın ana-baba bir yahut baba bir kız kardeş olduğu söylenebilir. İşbu meselede Abdullah b. Mesud'tan (r.a.) gelen iki rivayetin varlığından söz edilmektedir. İbn Mesud'tan (r.a.) nakledilen ilk görüşe göre kıza yarım pay verildikten sonra kalan dede ve kız kardeş arasında yarı yarıya paylaştırılacaktır.¹²⁰⁵ Zira kız kardeş ve dede, ölenin kızı ile tek başlarına mirasçı olmaları halinde ayrı ayrı asabe olmaktadır. Beraber bulundukları halde ise kız kardeşin dede ile asabe olması düşünülememektedir. Keza asabelikte erkeğin kadına üstün tutulması, ancak kadının erkek sebebiyle asabe olması halinde geçerlidir. Burada ise böyle bir durum mevcut değildir. Mesele, bir erkek ve kadının ortaklaşa köle azat etmeleri halinde kölenin mirasının velâ yoluyla aralarında eşit oranda müşterek olmasına benzemektedir.¹²⁰⁶ Kendisinden yapılan bu rivayete göre anlaşılan odur ki, İbn Mesud (r.a.) her ikisi de farklı sebeplerle asabelik hakkı kazanan dede ve kız kardeşin birini yekdiğerine öncelememiş ve bu sebepten kalanı aralarında eşit olarak paylaşırma yoluna gitmiştir. Bu rivayet, İbn Mesud'un (r.a.) yalnız kaldığı kavillerden birini yansıtmaktadır.¹²⁰⁷ Diğer bir nakle göre İbn Mesud (r.a.), kız yarım pay aldıktan sonra, dedeye kalanın üçte birinin verileceği (ki bu pay ile altıda bir pay manen müsavidirler); arta kalanın da kız kardeşe ait olacağı görüşündedir.¹²⁰⁸

¹²⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/188.

¹²⁰⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/185, 189, 192.

¹²⁰⁶ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/189.

¹²⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/185.

¹²⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/192.

Mebûsû'ta bu rivayetin izahına yer verilmemekle birlikte burada dedenin ashâbü'l-ferâiz, kız kardeşin kız ile asabe kabul edildiği söylenebilir.

Abdullah b. Mesud'un (r.a.) hilafına Zeyd (r.a.), kız, kız kardeş ve dede bulunan meselede ölenin kızına yarım pay verildikten sonra kalanın dede ve kız kardeş arasında erkeğe [:dedeye] iki kız [:kız kardeş] payı düşecek şekilde bölüşürüleceği yönünde kanaat bildirmiştir.¹²⁰⁹ Bu meselede İmameyn'in görüşü tasrih edilmemiştir. Lakin Zeyd (r.a.), ölenin kızının dede ile beraber bulunmasını ashâbü'l-ferâizden bir başkasıyla bulunmasına eş değer tutmakta ve ölenin kızı ile beraber bulunduğunda dedeyi asabe kabul etmektedir. İmameyn'in Zeyd'e (r.a.) muvafakat ettiği yerler arasında burası da bulunmaktadır.¹²¹⁰ Öte yandan İmameyn'in Zeyd'in (r.a.), erkek kardeşiyle birlikte bulunmayıp dede ile mirasçı olan kız kardeşlerin asabe olacağı şeklindeki görüşünü paylaştıkları bilinmektedir. Ölenin kızı ashâbü'l-ferâizdendir ve Zeyd (r.a.), erkek kardeşlerin ve kız-erkek karışık haldeki kardeşlerin ashâbü'l-ferâiz ve dede ile bulunması halinde önce ashâbü'l-ferâize paylarının verilir dede için mukaseme, kalanın üçte biri ve malın altıda biri içinde en çok pay getirenin söz konusu olacağı görüşündedir. Sonrasında kalan kız ve erkek kardeşlere bırakılmaktadır. İmameyn de böyle düşünmektedir. Bu iki kavil beraberce ele alındığında ashâbü'l-ferâiz, dede ve kız kardeş(ler)in bir arada bulunması halinde erkek kardeşler için söz konusu olan hükmün işlenmesi yönünde bir zann-ı galip zuhur etmektedir. Maddemizde işlenen mesele, bu zann-ı galibin yersiz olmadığını; Zeyd'in (r.a.) ashâbü'l-ferâiz-dede-kız kardeş üçgeninde böyle bir yaklaşıma sahip olduğunu gösteriyor gibidir. Nitekim ashâbü'l-ferâiz olan kıza yarım pay verildikten sonra kalanın üçte biri, toplamın altıda biri olmaktadır; ki bu da dede için gündeme gelen ikinci seçenekte eş değerdir. Son seçenek olan mukasemede dede, kardeşlerden biri gibi kabul edilmenin neticesi olarak kız kardeşin iki katı pay almaktadır. Bu seçenekte dedenin hak edeceği hisse malın üçte birine denk olması hasebiyle, üç ihtimalden dedeye en çok payı getiren seçenek, bu olmaktadır. Görülmektedir ki; Zeyd de (r.a.) meseleyi bu usul üzere çözümlenmiştir. Binaenaleyh diğer iki meselede Zeyd'e (r.a.) muvafakat eden İmameyn, bu meselede de onunla aynı neticeye varacaktır.

¹²⁰⁹ Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 29/189, 192.

¹²¹⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 29/184.

4.2.3.11 Ölenin Geride Bir Kız, Dede ile Erkek ve Kız Kardeşler Bırakması Halinde Ölenin Kızı Payını Aldıktan Sonra Dedenin Erkek ve Kız Kardeşlerle Birlikte Asabe Olacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Ölen şahsın, geride kızını, dedesini erkek ve kız kardeşlerini bıraktığı mesele, kardeşlerin tamamının kız olduğu önceki meseleden farklı değerlendirilmelere tabi tutulmuştur. Bu sebeptendir ki; o meselede Zeyd'e (r.a.) muhalefet eden İbn Mesud (r.a.) burada aynı yargıya varmıştır. Adı geçen sahabilere göre, bu meselede kızın ashâbü'l-ferâizden sayılmasına bir mâni bulunmamaktadır. Keza dede, nasıl ki ashâbü'l-ferâizden olan diğer zevât ile beraber bulunduğu asabe oluyorsa burada da aksi bir durum söz konusu değildir. Yine dedenin kalan malda erkek ve kız kardeşlerle mukasemeye dahil olmasına engel bir vaziyetin mevcudiyetinden söz edilememektedir. Bu itibarla kızın yarım payı almasından sonra dede, kız ve erkek kardeşlerle mukaseme yoluyla asabe olur. Ali (r.a.), dedenin burada ashâbü'l-ferâiz olarak altıda bir pay alacağına kani olmuştur.¹²¹¹

İbn Mesud'un (r.a.) bu meselede önceki meseleden farklı tavır alması, onun adına şu surette açıklanmıştır: Kız ve erkek kardeşlerin beraberce bulunması halinde kız kardeş erkek kardeşiyle asabe olmaktadır. Nitekim ölenin kızı denkleme hiç dahil olmasaydı da bu asabelik hükmü cari olacaktı. Kızın sisteme dahil olması, bu durumda bir değişikliğe yol açmamaktadır. Kız kardeşin erkek kardeşiyle bulunmadığı kız kardeş-kız-dede meselesinde ise ölenin kızı devreden çıkarılırsa kız kardeşin dede ile asabe olması gibi bir ihtimalden söz edilememektedir. Öyleyse meseleye kızın dahil olması halinde de aynı şekilde hükmedilmelidir.¹²¹² İmameyn'in bu meseledeki görüşü açıkça ifade edilmese de şayet bir önceki meselede Zeyd'e (r.a.) muvafakat ettikleri kabul edilirse burada evleviyetle aynı istikamette görüş bildirdikleri söylenebilir. İlaveten, madde 4.2.3.6'da kardeşlerle alakalı olarak işaret ettiğimiz anlamın muteber sayılması halinde buradaki mesele o maddedeki meselenin tatbik edildiği bir mesele olarak düşünülecek ve İmameyn'in doğrudan bu neticeye vardığı kabul edilebilecektir. İbn Mesud da (r.a.) bu meselede aynı kavle sahip olduğuna göre İmameyn'in bu meselede İbn Mesud'un (r.a.) kavliyle amel ettiği sonucuna varılabilir.

¹²¹¹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/189.

¹²¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/190.

4.2.3.12 Ölenin Geride Anne, Dede ve Tek Ana-Baba Bir ya da Baba Bir Kız Kardeş Bıraktığı Durumla Alakalı Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler

Seraḥsî, sahabenin dede ile alakalı ihtilaflarını anlamak isteyen kimsenin altı meseleyi güzelce zapt etmesi halinde bu meselelerin kendisine kolaylaşacağını söylemiştir. İmam Muhammed'in bu altı meseleyi eserine dercettiğini belirten müellif, devamında bunları tadat etmiştir. Bahse konu meseleler, bu madde altında ele alacağımız Harkâ' (الخرقاء) meselesi; Ekderiyye meselesi; karı, kız kardeş, anne ve dedenin bulunduğu mesele, koca, anne, dede ve ana-baba bir yahut baba bir erkek kardeşin bulunduğu mesele; karı, anne, dede ve ana-baba bir yahut baba bir erkek kardeşin bulunduğu mesele ve kız-kız kardeş dede meselesidir.¹²¹³ Bu meselelerin tamamı, tezimiz içerisinde yeri geldikçe incelenmektedir.

Harkâ' meselesi sahabenin çok ihtilaf ettiği bir mesele olup anne, dede ve ana-baba bir yahut baba bir kız kardeşin miras taksimine ilişkindir. Meselede sahabeden varid olan altı kavlin varlığından bahsedilmektedir. Burada her birisine temas etmeyip görüşleri Hanefî imamlarını daha ziyade ilgilendirdiğini düşündüğümüz Abdullah b. Mesud (r.a.) ve Zeyd'in (r.a.) kavilleri ile iktifa etmeyi uygun görüyoruz. İbn Mesud'tan (r.a.) bu meselede iki farklı kavil nakledilmiş olup rivayetlerden birine göre, belirtilen vasıftaki kız kardeşe yarım pay verildikten sonra anne altıda bir pay almakta ve kalan, dedeye ait olmaktadır. Diğer rivayette, kız kardeş yarım pay aldıktan sonra İbn Mesud'un (r.a.) kalanı anne ile dede arasında eşit olarak taksim ettiği anlatılmaktadır. Zeyd (r.a.) bu meselede İbn Mesud'a (r.a.) nispetle oldukça farklı bir yaklaşım sergilemiş olup evvela anneye üçte bir hisse vermekte, devamında kalanın dede ile kız kardeş arasında ikili-birli bölüştürüleceğini söylemektedir.¹²¹⁴

İbn Mesud'un (r.a.) görüşüne dair yapılan her iki rivayette de münferit haldeki kız kardeş ashâbü'l-ferâizden olarak pay almış gözükmektedir. Mesele, İbn Mesud (r.a.) namına koca-anne-dede meselesine benzer surette çözümlenmiştir. Evvela ashâbü'l-ferâizden olan kimseye payı verilmiş, sonrasında bir rivayete göre anneye altıda bir hisse verilmiş ve dede kalanı almış; diğer rivayete göre kalan anne ile dede arasında eşit olarak taksim edilmiştir. Aradaki fark, koca-anne-dede meselesindeki ilk rivayette annenin kalanın üçte birini

¹²¹³ Bkz. Seraḥsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/190-192.

¹²¹⁴ Bkz. Seraḥsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/190; Matbu nüshanın ibaresinde hata vardır. وفي الرواية الأخرى للزوج النصف وفى الرواية الأخرى للزوج النصف kelimesi yerine الأخت kelimesi gelmelidir. Nitekim yazmalardan Hamidiye koleksiyonu 548 ve 549 nolu kayıtlarda bu şekilde gelmiştir. Damat İbrahim Paşa koleksiyonu 651 nolu kayıta ise mezkûr hata mevcuttur. Matbu nüshada ve bu yazmada görülen işbu hatanın muhtemel sebebi, ibarenin hemen öncesinde وجد أم زوج كما هو مذهبه في زوج وأم وجد gibi bir ifadenin geçmiş olması olabilir. Zira burada koca dışındaki mirasçılar aynıdır. Adı geçen yazmalar için bkz. Seraḥsî, *el-Mebsût* (Damat İbrahim Paşa, 651), 395a; Seraḥsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 927b; Seraḥsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 1075a.

alacağının söylenip bunun altıda bire tekabül ettiğinin belirtilmesi; buna karşılık meselemizde annenin payının doğrudan altıda bir olarak deklare edilmesidir. Lakin herhalde bu ifade farkı, işin aslına ilişkin olmayıp aynı hükmün muhtasar surette aktarılmasından ibarettir. İbn Mesud'un (r.a.) ikinci rivayetteki görüşe varmasının altında -geride ifade edildiği üzere- mirasçılıkta anneyi dedeye üstün tutmama şeklindeki prensip yatmaktadır. Zeyd'in (r.a.) kavline gelindiğinde, erkek kardeşiyle bulunmayan; başka bir deyişle münferit kız kardeşin dede ile asabe olması şeklindeki yaklaşımının bu meselede tezahür ettiği fark edilmektedir. Anne ise ashâbü'l-ferâizden sayılmış olmalıdır. Nitekim koca-anne-dede meselesinde de Zeyd (r.a.), anneye bu sıfatla üçte bir pay terettüp ettirmektedir. Annenin dede ile mirasçı olduğunda alacağı paya ilişkin olarak yukarıda bir değerlendirme sunmuştuk. Her hâlükârda İmameyn'in İbn Mesud'un (r.a.) görüşünü almadığı söylenebilir. Zira İbn Mesud'un (r.a.) aksine İmameyn, dede ile bulunan münferit kız kardeşlerin asabe olduğu kanaatindedir.

4.2.3.13 Ölenin Geride Bir Kız, Anne, Dede ve Kız Kardeş Bırakması Halinde Anneye Altıda Bir, Kıza Yarım Pay Verildikten Sonra Kalanın Dede ile Kız Kardeş Arasında Yarı Yarıya Paylaştırılacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Serahsî, önceki meseledeki denkleme fazladan ölenin kızının dahil olduğu kız-anne-dede-kız kardeş meselesine de kitabında yer vermiştir. Bu mesele, madde 4.2.3.8'deki gibi harkâ (الحرقي) ve garkâ (الغرقى) bahsinin işlenişinde gündeme gelmiştir. Burada baba ve oğlunun göçük altında kalarak, suda boğularak veya yanarak öldüğü ve babanın geride babasını, kızını ve karısını, oğlun da kızını bıraktığı bir mesele ele alınmaktadır. Bu halde şayet babanın karısı, oğlanın annesi ise, oğul geride bir kız, anne, dede ve kız kardeş bırakmış olmaktadır. İşbu meselede evvela anneye altıda bir, kıza yarım pay verilmektedir. Devamında İbn Mesud (r.a.) kalanın dede ve kız kardeş arasında yarı yarıya paylaştırılacağını söylerken Zeyd (r.a.) mukaseme yoluna gidileceği görüşündedir. Bu takdirde mal üçe bölünür ve dedeye kız kardeşin iki katı hisse terettüp eder.¹²¹⁵ İbn Mesud (r.a.), önceki meseleden farklı olarak ilk etapta annenin altıda birlik payını vermiştir. Bununla alakalı olarak Serahsî, bir başka mahalde annenin ölenin kız ya da erkek çocuklarıyla birlikte bulunması halinde altıda bir hisse alacağı noktasında bir ihtilaf bulunmadığını belirtmektedir. Bu hükmün şu âyetle sabit olduğu ifade edilmektedir¹²¹⁶:

¹²¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 30/29.

¹²¹⁶ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/144.

ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد¹²¹⁷ (Nisâ, 4/11)

Nitekim meselede görüş bildiren diğer sahabiler de anneye verilecek hissenin altında bir olduğunda hemfikirdirler.¹²¹⁸ İbn Mesud (r.a.) adına mesele, anne payını aldıktan sonra kız-dede-kız kardeş meselesi gibi değerlendirilmiş ve orada kendisinden yapılan ilk rivayetteki surette çözüme kavuşturulmuştur. Keza Zeyd (r.a.), bahsi geçen meseledeki içtihadına paralel bir yargıya varmıştır. Anne ve dedenin mirasçılığında Ebû Yûsuf'ın kavline ilişkin önceki maddede işaret ettiğimiz belirsizlik burada da söz konusudur. Lakin orada da ifade ettiğimiz üzere münferit kız kardeşin dede ile asabe olduğu görüşündeki İmameyn'in bu meselede İbn Mesud'a (r.a.) muhalefet ettiği net olarak ortaya konabilir.

4.2.3.14 Ölenin Geride Koca, Kız Kardeş ve Dedesini Bırakması Halinde Kocanın Yarım Pay Almasından Sonra Malın Üçe Bölünüp Dede ve Kız Kardeş Arasında Mukaseme Yoluyla Paylaştırılacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Harkâ ve garkâ bahsinin işlenişinde gündeme gelen bir diğer mesele, ölenin arkada kocasını, kız kardeşini ve dedesini bıraktığı ferâiz meselesidir. Mesele şöyle kurgulanmıştır: Baba ve kızı suda boğularak ölmüş, baba geride babasını, kızını¹²¹⁹ ve karısını; kızı ise kocasını bırakmıştır. Eğer ölen babanın karısı, kızın annesi değil ise bu takdirde kız, arkasında koca, kız kardeş ve dedesini bırakmış olacaktır. Bu halde ilk olarak kocaya yarım pay verilir. Kalan miras malı, Ali (r.a.), Abdullah b. Mesud (r.a.) ve Zeyd'in (r.a.) görüşüne üçe bölünüp dedeyle kız kardeş arasında mukaseme yoluyla paylaştırılacaktır. Meselede karşıt görüş bildiren sahabi, Ebubekir (r.a.) olup, onun kavline göre kocadan arta kalan mal dedeye aittir.¹²²⁰

Zeyd'in (r.a.) bu meseledeki mezhebi, kız-kız kardeş-dede meselesindeki yaklaşımına oldukça benzemektedir. Evvela ashâbü'l-ferâizden olan kız payını almış; sonrasında kalan, dede ve kız kardeş arasında mukaseme yoluyla taksim edilmiştir. Buna mukabil İbn Mesud (r.a.), o meseledekine nispetle oldukça farklı bir görüş ortaya koymuştur.

¹²¹⁷ “...(Ölenin) çocuğu varsa ana ve babadan her birine terikenin altında biri (verilir)...”

¹²¹⁸ Bkz. Seraḥsî, *el-Mebsût*, 1989, 30/29.

¹²¹⁹ Matbu nüshanın ibaresinde hata bulunmaktadır. Bu nüshanın ibaresinde geçen وترك الرجل أبا وأختا وامرأة ifadesinde أختا kelimesi yerine ابنة gelmesi gerekmektedir. Zira ölen babanın karısının, ölen kızın annesi olması halinde kızın mirasçıları açısından meselenin Ekderiyye meselesi olduğu söylenmiştir. Bu meselede, ölen kızın kız kardeşi de mirasçılar arasında sayıldığına göre babanın ölen kızı dışında da mirasçısı olacak bir kızı bulunmalıdır. Ayrıca devamında meselemizin anlatıldığı kısımda ölen kızın mirasçıları arasında kız kardeş sayılmaktadır. Hamidiye 548 ve 549 nolu nüshalar, yaptığımız çıkarımı doğrulamaktadır. Bkz. Seraḥsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 935b; Seraḥsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 1084b.

¹²²⁰ Bkz. Seraḥsî, *el-Mebsût*, 1989, 30/29.

Hatırlanacak olursa orada kendisinden yapılan iki nakil bulunmakta olup her ikisinde de ilk etapta ölenin kızı payını almaktaydı. Sonrasında İbn Mesud (r.a.), bir rivayete göre kalanı dede ile kız kardeşe eşit olarak paylaştırmakta; diğerine göre dedeye kalanın üçte birini (yani tamamın altıda birini) vermekte ondan arta kalanı da kız kardeşin istihkakı saymaktaydı. Halbuki burada ashâbü'l-ferâiz olma ve bu vasıfla hak ettiği hisse noktasında kıza denk sayılabilecek koca payını aldıktan sonra kalan, mukaseme usulüyle taksim edilmekte; neticede dede kız kardeşin iki katı hisse elde etmektedir. Abdullah b. Mesud'un (r.a.) bu görüşünün, onun dede ve kız kardeşin bulunduğu meseledeki içtihadını anımsattığı söylenebilir. Nitekim o meselede İbn Mesud (r.a.) Zeyd (r.a.) gibi mukaseme usulünü benimsemiştir. Burada devreye kocanın dahil olması sonucunda öncelikle koca payını almış; sonrasında da dede ve kız kardeş meselesinde yekten hangi taksimat yapılıyorsa kalan miras malı aynı minval üzere pay edilmiştir. İmameyn'in bu meselede Zeyd'e (r.a.) ve dolayısıyla İbn Mesud'a (r.a.) muvafakat ettiği düşünülmektedir. Mesele, münferit kız kardeşin dede ile asabe olduğu denkleme ashâbü'l-ferâizden birinin dahil olması şeklinde tasavvur olunursa varılacak netice budur.

4.2.3.15 Ölenin Geride Koca, Anne, Dede ve Tek Ana-Baba Bir ya da Baba Bir Kız Kardeş Bırakması Halinde Kocaya ve Kız Kardeşe Yarımşar, Anneye ve Dedeye Altıda Birer Pay Verileceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Miras taksiminde anne, dede, koca ve ana-baba yahut baba bir kız kardeşin yer aldığı ferâiz meselesi, literatürde Ekderiyye (الأكدرية) adıyla bilinmektedir. Serahsî, meselede Ebubekir (r.a.), Ali (r.a.), İbn Mesud (r.a.), İbn Abbas (r.a.) ve Zeyd'e (r.a.) ait olmak üzere beş görüşün varlığından bahsetmiş olup¹²²¹ biz bunlardan yalnız İbn Mesud (r.a.) ve Zeyd'e (r.a.) ait olanlardan söz edeceğiz. Meselenin Ekderiyye şeklinde isimlendirilmesi, Zeyd'in (r.a.) ferâiz meselelerinde benimsediği prensibi hususen bu meselede terk etmek durumunda kalması ile ilişkilendirilmiştir. Şöyle ki; Zeyd (r.a.), erkek kardeşi olmayan (münferit) kız kardeşlerin dede ile bulunması halinde asabe olacağı kanaatindedir. Lakin Ekderiyye olarak bilinen meselede bu görüşünü terk etmek mecburiyetinde kalmış ve yalnız bu meselede münferit kız kardeşlerin dede ile beraber bulunmasına karşın ashâbü'l-ferâiz vasfıyla pay alacağını söylemiştir. Meselede kocaya yarım, anneye üçte bir, dedeye altıda bir ve kız kardeşe yarım pay verileceğine hükmetmiştir. Dolayısıyla bu meselede Zeyd'in (r.a.) görüşü yeknesaklığını yitirmektedir (تكرر). Zeyd'in (r.a.) böyle bir içtihada yönelmesinin ardındaki

¹²²¹ Serahsî, *el-Mebsûr*, 1989, 29/191.

neden, şu surette açıklanmıştır: Ashâbü'l ferâiz [olan koca ve anne] payını aldıktan sonra geriye altıda birlik bir hisse kalmaktadır. Bu hisse dedeye ait kılınacak olsa kız kardeş dede ile hacbe uğramış sayılacaktır; ki bu Zeyd'in (r.a.) bir başka temel prensibine aykırıdır. Şayet kalanın dede ile kız kardeş arasında mukaseme yoluyla dağıtılacağı söylene dedenin payı altıda bir hissenin altına düşecektir. Halbuki Zeyd (r.a.), üst soy ilişkisi (الولاد¹²²²) sebebiyle pay aldığı durumlarda dedenin hissesinin altıda birden düşük olamayacağı görüşündedir. Bu gerekçeler göz önünde bulundurulduğunda kız kardeş hakkında, 'ölenin çocuğu yoksa kız kardeşin ashâbü'l-ferâizden olacağı' şeklindeki nassa dayalı hüküm devreye alınmıştır. Kız kardeşin ilgili nassta¹²²³ belirtilen payı, yarım paydır.¹²²⁴

Meselenin başında Zeyd (r.a.) adına zikrettiğimiz hisseler toplandığında pay 9, payda 6 olacağından ötürü meselede avle gidilmiştir. Dede ve kız kardeşin avlden sonraki hisseleri (olan 1/9 ve 3/9) toplanır ve netice 4/9'dur. Bundan sonraki aşamada Zeyd (r.a.), iki mirasçının toplam hissesi olan bu miktarı, erkeğe iki kız payı düşecek şekilde paylaşırma yoluna gitmektedir. Pay olan 4'ün 3'e bölünmesi icap edeceği için payda 3 ile genişletilir. Mirasçılardan kocanın 3/9 olan hissesi 9/27, annenin 2/9 olan hissesi 6/27 haline gelmiştir. Dede ve kız kardeşin hisselerinin toplamı olan 4/9 da 12/27 olmuştur. Bahse konu 12 payın 8'i dedeye 4'ü kız kardeşe ait kılınmakla miras taksimi Zeyd'in (r.a.) kavline göre tamamlanmış olmaktadır. Zeyd'in (r.a.) kız kardeşi yalnız ilk aşamada ashâbü'l-ferâizden kabul edip sonrasında dede ile mukasemeye dahil etmesi, haddizatında kız kardeşin ashâbü'l-ferâizden sayılmasının bir zaruret neticesinde vuku bulmasına bağlanmıştır. Zaruret ilk aşamadan sonra ortadan kalktığı için ikinci aşamada temel prensibe [:münferit kız kardeşlerin dede ile asabe olması] geri dönmüştür.¹²²⁵

İbn Mesud (r.a.) Ekderiyye meselesinde kocaya ve kız kardeşe yarımşar pay, dedeye altıda bir pay, anneye de -annenin dedeye mirasta üstün tutulması neticesine götürmemesi için- altıda bir pay terettüp ettirmektedir. Bu kavle göre mesele, avliye olmakta ve sekiz payda üzerinden çözümlenmektedir.¹²²⁶ İbn Mesud'un (r.a.) kavlini, nispeten benzer sayılabilecek koca, anne ve dedenin mirasçı olduğu meselede İbn Mesud'a (r.a.) atfedilen iki görüşle ve

¹²²² *Mebisüt*'un matbu nüshasında الولاء olarak gelen kelime yazmalarda الولاد lafzıyla geçmektedir. Doğrusu yazmalardaki lafızdır; zira meselenin velâ ile bir alakası yoktur. İlgili kaynaklar için bkz. Serahşî, *el-Mebisüt*, 1989, 29/183; Serahşî, *el-Mebisüt* (Damat İbrahim Paşa, 651), 392b; Serahşî, *el-Mebisüt* (Hamidiye, 548), 926b; Serahşî, *el-Mebisüt* (Hamidiye, 549), 1074a.

¹²²³ İşaret edilen nass, Nisâ sûresi 176. âyetin şu kısmı olmalıdır: إِنْ امْرَأُ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ

¹²²⁴ Krş. Serahşî, *el-Mebisüt*, 1989, 29/183-184.

¹²²⁵ Krş. Serahşî, *el-Mebisüt*, 1989, 29/184.

¹²²⁶ Bkz. Serahşî, *el-Mebisüt*, 1989, 29/191.

anne-dede-kız kardeşin bulunduğu Harkâ' meselesindeki kavillerle mukayese etmeye gayret ederek şu değerlendirmeleri yapabiliriz: Her iki meselede de ashâbü'l-ferâizden olan anne ve dede haricindeki kişi en baştan payını almaktadır. Sonrasında iki yoldan birinin izlendiği görülmektedir. Ya anne kalanın üçte biri/tamamın altıda birini almakta dede de kalana sahip olmaktadır; ya da anne ile dede kalanı eşit olarak aralarında paylaşmaktadır. Bulduğumuz meselede ashâbü'l-ferâizden arta kalan mal olmadığı için kalanı alma seçenekleri mümteni olur. Netice olarak İbn Mesud'un (r.a.) farklı bir içtihada yöneldiği görülmektedir.

Serahsî, Zeyd'in (r.a.) görüşünün İmameyn tarafından benimsendiğini belirtmektedir.¹²²⁷ Bu noktada Ebû Yûsuf'un kimi Hanefî eserlerinde annenin dede ile beraber bulunduğu kalanın üçte birini alacağı şeklinde ifade edilen görüşü akla gelmektedir. Ebû Yûsuf'un görüşüyle alakalı bu nakle *Mebûsûr*'ta rastlanılamamaktadır. Ekderiyye meselesinde Zeyd'in (r.a.) görüşünün İmameyn tarafından kabul edildiğinin nakledilmesi ve dolayısıyla Ebû Yûsuf'un da bu kavle sahip olduğunun söylenmesi, ilgi çekicidir. Zira Zeyd (r.a.), meselede anneye tamamın üçte birinin verileceği şeklinde hükmetmiştir; ki bu durumda Ebû Yûsuf'un dedenin bulunduğu bir miras paylaşımında anneye tamamın üçte birini verdiği kabul edilmiş olacaktır. İmameyn'in Ekderiyye meselesinde Zeyd'e (r.a.) muvafakat ettiğini *Muhtasarı't-Tahâvî* şerhinde Cessâs da söylemektedir.¹²²⁸ Öte yandan yine aynı eser zımnında Tahâvî, dede ile beraber bulunan annenin malın üçte birini alacağını belirtmiş ve bir ihtilaf zikretmemiştir. Keza Cessâs meseleyi aynı minval üzere şerh etmiştir.¹²²⁹ Serahsî de *Mebûsûr*'ta başka bir meseleyi izah ederken "dede ile birlikte bulunduğu anneye tamamın üçte birini verdik" ifadesini kullanmakta ve herhangi bir mezhep içi ihtilaftan söz etmemektedir.¹²³⁰ Zikri geçen üç Hanefî fakihinin bu tutumu, Ebû Yûsuf'un dede karşısında annenin hissesi ile alakalı görüşünün Hanefî literatüründe çok net olmadığını ve belki de - bunun da ötesinde- meselede Hanefîler adına bir ihtilaf bulunmadığını düşündürmektedir.

4.2.3.16 Ölenin Geride Karısını, Annesini, Dedesini ve Bir Kız Kardeşini Bırakması Halinde Karısına Dörtte Bir, Kız Kardeşine Yarım Pay Verilip Kalanın Anne ve Dedesi Arasında Eşit Olarak Paylaştırılacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Ekderiyye meselesindeki mirasçılardan kocanın yerine ölenin karısı olduğu varsayıldığında sahabenin daha farklı görüşlere yöneldikleri görülmektedir. Yeni meselede

¹²²⁷ Serahsî, *el-Mebûsûr*, 1989, 29/184.

¹²²⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/101.

¹²²⁹ Bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/85; Ayrıca bkz. Tahâvî, *Muhtasar*, 143.

¹²³⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsûr*, 1989, 29/147.

karı, kız kardeş, anne ve dede bulunmakta olup toplamda dört farklı kaviil ortaya konmuştur. Bunlardan ikisi Hz. Ebubekir'e (r.a.) aittir. Hz. Ali (r.a.) ve Zeyd'e (r.a.) ait olan kavle göre ölenin karısına dörtte bir, anneye üçte bir pay verildikten sonra kalan dede ve kız kardeş arasında mukaseme usulüyle paylaştırılmaktadır.¹²³¹ Bununla alakalı olarak şöyle bir yorum yapılabilir: Ölenin karısı ile annesinin payını almasından sonra kalanın dede ve kız kardeş arasında taksim edilmesi, dedeye altıda birden az bir hisse düşmesi neticesini doğurmamaktadır. İlgili hesaplamalar yapıldığında bu değerlendirmenin matematiksel açıdan doğru olduğu görülecektir. Meseledeki son görüş, İbn Mesud'a (r.a.) ait olup kendisi, kadına dörtte bir, kız kardeşe yarım pay vermekte, kalanı dedeyle anneye yarı yarıya paylaşırma yoluna gitmektedir.¹²³²

Meselemizin bir benzerine koca-anne-dede meselesinin anlatımında temas edilmiştir. Müellifin aktardığına göre Zeyd b. Harun isimli şahıs kanalıyla gelen İbn Mesud'un (r.a.) kavli ile alakalı nakilde karı, anne ve dede bulunan meselede karıya dörtte bir pay verilip kalanın anne ve dede arasında yarı yarıya bölüşürüleceği şeklinde bir hüküm isnadında bulunmaktadır. Lakin bu nakil, ravilerin tamamı tarafından hatalı görülmüştür. Gerekçe olarak, koca-anne-dede meselesinde anneye malın tamamının üçte biri verildiği takdirde annenin payının dedeninkinden fazla olacağına binaen İbn Mesud'un (r.a.) o meselede kalanı dede ve anne arasında eşit olarak taksim ettiği; buna mukabil karı-anne-dede meselesinde söz konusu sakıncanın bulunmadığı ve bu yüzden de aynı çözümlemenin burada yapılamayacağı ifade edilmiştir. Yalnız İbn Mesud'a (r.a.) göre meselenin ne surette hükme bağlandığı açıklanmamıştır.¹²³³ Meselemizde bu meseleden farklı olarak denkleme kız kardeş dahil olmuştur. Varisler arasına kız kardeşin katılması neticesinde anne ve dede dışındaki ashâbü'l-ferâiz payını aldıktan sonra kalan pay 1/4 olup karı-anne-dede meselesine göre kalan payda bir miktar azalma yaşanmıştır. Şayet bu durumda anne malın tamamının üçte birini alacak olsa, mesele avliyeye dönecek ve dedenin asabe olma imkânı kalmayacaktır. Dedenin payı 1/6 olarak takdir edilse dahi bu pay annenin payından düşük olacağı gerekçesiyle annenin dedeye üstün tutulması durumu hasıl olacaktır; ki İbn Mesud (r.a.) bunu caiz görmemektedir. Bahsi geçen durum ortaya çıkmasın diye koca-anne-dede bulunan meseledekine benzer şekilde kalanın dede ile anne arasında eşit paylaşılması hükmünün verildiği ileri sürülebilir. Meselemizin sureten bir benzeri olup yukarı paragrafta geçen Ekderiyye meselesi ile bir mukayese yapıldığında orada dede ve anne dışındaki ashâbü'l-ferâize hisseleri verildikten

¹²³¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/191.

¹²³² Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/191-192.

¹²³³ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/180.

sonra geriye bir pay kalmamasına mukabil burada halen bir miktar payın bulunduğu gözden kaçmamalıdır. Belki bu sebepten olacak olsa gerek 1/6 gibi sabit bir pay üzerinden değerlendirme yapılmamıştır. Denilebilir ki Ekderiyye’de ikiye paylaştırılacak bir pay kalmamasının doğurduğu bir zaruret olarak dede ve annenin hisselerindeki eşitlik de bozulmadan münasip bir takdire gidilmiştir. Bulunduğumuz meselede İmameyn’in hangi görüşü tercih ettiğine dair sarıh bir beyana *Mebûsût* içerisinde rastlanılmamakla beraber en azından İbn Mesud’a (r.a.) muhalefet içerisinde oldukları şeklinde bir yargıya varılabileceği düşünülmektedir. Zira İmameyn, münferit kız kardeşlerin dede ile asabe olup mukaseme yoluyla pay alacağı kanaatindedir.

4.2.3.17 Ölenin Geride Koca, Anne, Dede ve Tek Ana-Baba Bir ya da Baba Bir Erkek Kardeş Bıraktığı Durumla Alakalı Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler

Bir kadın vefat edip geride kocasını, annesini, dedesini ve ana-baba bir yahut baba bir erkek kardeşini bıraktığı durumda miras taksiminin ne şekilde olacağına dair sahabe arasında üç görüşün varlığından söz edilmektedir. Bunlardan biri yalnız Hz. Ebubekir’e (r.a.), diğeri yalnız İbn Mesud’a (r.a.) nispet edilmektedir. Meseledeki son kavlin sahipleri, Hz. Ali (r.a.), Abdullah b. Mesud (r.a.), Zeyd (r.a.) ile Hz. Ebubekir’dir (r.a.). Anlaşılan odur ki; tüm kavillerde evvela koca yarım payını almaktadır. Kelâm, bundan sonraki kısımla alakadardır. Verdiğimiz sıralamaya göre ilk kavilde annenin kocadan arta kalan malın üçte birini alacağı, bundan sonra kalanın dedeye ait olacağı kabul edilmektedir. İkinci kavlin sahibi olan İbn Mesud (r.a.), bu kavlinde kocanın payını almasından sonra kalanın anne ve dede arasında eşit surette paylaştırılacağını söylemektedir. Üçüncü kavilde anne malın tamamının üçte birini almakta, kalan dedeye ait olmaktadır. Erkek kardeşe mal verilmeyeceği hususunda görüş sahipleri müttefiktir.¹²³⁴

Denkleme dahil olanlar açısından meselemizden tek farkı erkek kardeşin bulunmaması olan, koca-anne-dede meselesini burayla mukayese etmeye gayret edersek şu neticeleri fark ederiz: Burada İbn Mesud’a (r.a.) isnad edilen ilk kavle göre meselenin koca-anne-dede meselesinden çok da farklı bir şekilde çözümlenmediği görülmektedir. Orada İbn Mesud’a (r.a.) isnad edilen ikinci görüşle benzer bir hüküm verilmiştir. Yalnız erkek kardeşin hangi itibarla mirasçılıktan düştüğü anlaşılamamıştır. Zira dedenin erkek kardeş ve ashâbü’l-ferâiz ile bulunması durumunda zikredilen üç seçeneğin hiçbirisi gündeme gelmemiştir. Meselemizde İbn Mesud’tan (r.a.) mervî bulunan ikinci kavle gelindiğinde koca-anne-dede

¹²³⁴ Krş. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 29/192.

meselesindeki benzeri olan ilk kavle nispetle en temel farkın annenin kalanın üçte birini değil; malın tamamının üçte birini alması olduğu görülmektedir. Hangi itibarla annenin payındaki bu değişikliğin gerçekleştiğine dair bir izah, *Mebûsû* içerisinde sunulmamıştır. Belki İbn Mesud'un (r.a.) anne için kalanın üçte birini takdir etmesi koca-anne-dede meselesine has olabilir, denilecektir. Fakat yukarıda anlatılan Harkâ' meselesinde annenin payı altıda bir olarak belirlenmiş olup, bu payın kalanın üçte birine denk düştüğü görülmektedir. Bu meselede koca yerine kız kardeş bulunmaktadır. Keza bir sonraki maddede belirtileceği üzere karı, anne, dede ve ana-baba bir yahut baba bir erkek kardeş bulunan meselede İbn Mesud'tan (r.a.) gelen kavillerin birisine göre anne, kalanın üçte birini almaktadır. Dolayısıyla bu iddia doğrulanmaz.

Bir başka açıdan meselemiz, 4.2.3.6'da ele alınan dede-ana bir olmayan erkek kardeş-ashâbü'l-ferâiz meselesi ile paralellik göstermektedir. Şayet bahsi geçen meselede zikredilen hükümler esas alınsaydı koca ve anneye payları dağıtıldıktan sonra mukaseme ile kalanın üçte biri ya da altıda birden dede için daha fazla pay düşürecek şık tercih edilecekti. Meselemizdeki ikinci görüşte anneye üçte bir pay terettüp ettirildiğini ifade etmiştik. Bunun gerekçesini açıklayamamış olsak da annenin bu payı ashâbü'l-ferâiz vasfıyla aldığını varsayarsak, dede dışındaki ashâbü'l-ferâizin paylarını almasından sonra geriye malın 1/6'sının kaldığını görürüz. Dede için mukaseme düşünülecek olsa erkek kardeş gibi kabul edilip onunla eşit pay alması gündeme gelecektir ki bu durumda dedeye düşecek hisse 1/12 olacaktır. Kalanın 1/3'ü ise 1/18'e tekabül etmektedir. 1/6 bu hisselerden daha fazla olduğu için İbn Mesud'a (r.a.) isnad edilen görüşlere uygun olarak dede 1/6'yı alır, denilebilecektir. Erkek kardeşe ise bu durumda herhangi bir pay kalmamaktadır. Bununla birlikte bu görüşün ortaya çıkardığı netice İbn Mesud'un (r.a.) anneyi dedeye üstün tutmama görüşüne aykırı gözükmektedir. Zira bu görüşe binaen yapılacak taksimde annenin payı 1/3 iken dedenin payı 1/6 olacaktır. Burada İbn Mesud'un (r.a.) ikinci görüşüyle ilgili yaptığımız yorumların tamamı, ilgili naklin doğru olduğu varsayılarak yapılmıştır. İbn Mesud'a (r.a.) nispet edilen diğer görüş, önceki paragrafta ifade edildiği üzere, madde 4.2.3.6'daki kavillerine zahiren aykırılık taşımaktadır.

Zeyd (r.a.) ve Hz. Ali'nin (r.a.), bu meselede madde 4.2.3.6'daki yaklaşımları ile bir bakıma uyumlu sayılabilecek tarzda hareket ettiği söylenebilir. Nitekim o meselede kendisinden yapılan iki farklı rivayette bu iki sahabiye muvafakat eden İbn Mesud'un (r.a.) anneye üçte bir pay verdiği görüşü izah edilirken dedenin 1/6 pay almasının lüzumu ortaya konmuştu. Her ne kadar Zeyd (r.a.) ve Hz. Ali'nin (r.a.) görüşünde dedenin kalanı alacağı

belirtilmişse de bu miktar 1/6'ya tekabül etmektedir. Diğer taraftan koca-anne-dede meselesinde annenin malın tamamının üçte birini alacağı yönünde görüş belirten bu iki sahabi, burada da aynı şekilde hükmetmiştir. Bu bilgiler ışığında madde 4.2.3.6'daki meselede Zeyd'e (r.a.) muvafakat eden ve dolayısıyla orada İbn Mesud (r.a.) ile mutabık olan İmameyn'in meselemizde ne şekilde tavır alacağı düşünüldüğünde şu neticelere varılabileceği kanaatindeyiz: Meselemizde dede ile bulunan annenin miras payı önem arz etmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere Serahsî, literatürde Ebû Yûsuf'a isnad edilen, annenin kalanın üçte birini alacağı görüşüne temas etmeyip bilakis Ekderiyye meselesinde İmameyn'in Zeyd (r.a.) gibi düşündüğü bilgisini vermektedir. Denilebilir ki; böylelikle zımnen de olsa Ebû Yûsuf'un dede ile bulunan anneye malın tamamının üçte birinin verilmesi görüşünde olduğunu dile getirmiş olmaktadır. Şayet bu çıkarım doğru kabul edilecek olursa İmameyn'in meselemizde -İbn Mesud'a da (r.a.) isnad edilen- annenin üçte bir pay alacağı kavlini benimsediği savunulabilir. İbn Mesud'un (r.a.) meseledeki diğer görüşü karşısında ise aksi kanaatte oldukları değerlendirilmesi yapılabilir. *Mebûsût* endeksli işbu varsayımların ikincisinin isabet olasılığı, ilkinden daha yüksektir. Zira zikrettiğimiz meselelerin hiçbirisinde İmameyn'in kalanı anne ve dede arasında eşit surette taksim etme şeklinde bir görüş belirttiklerine rastlanılmamıştır.

4.2.3.18 Ölenin Geride Karısını, Annesini, Dedesini ve Tek Ana-Baba Bir ya da Baba Bir Erkek Kardeşini Bıraktığı Durumla Alakalı Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler

Bir adamın vefat edip geride karısını, annesini, dedesini ve ana-baba bir yahut baba bir erkek kardeşini bıraktığı ferâiz meselesinde Serahsî beş görüş zikretmektedir. Bunlardan ikisi Hz. Ebubekir'e (r.a.) ait olup bir önceki meselede kendisine isnad edilen kavillerinde benimsediği yol üzere bu meseleyi çözümlemektedir. Hz. Ali (r.a.) ve Zeyd (r.a.) bu meselede Hz. Ebubekir'den (r.a.) ayrılarak ölenin karısına dörtte bir, anneye tamamın üçte birinin verileceğini, kalanın ise dede ve erkek kardeş arasında eşit olarak pay edileceğini söylemişlerdir. Onları bu görüşe götüren husus, dede ile erkek kardeş arasında mukaseme yollu paylaşımın dede için altıda birden daha yüksek bir pay manasına geliyor olmasıdır. Zira mukaseme dede için 2,5/12 (5/24) pay alma neticesini veriyorken altıda birlik hisse 2/12 (4/24) paya denk düşmekle mukaseme payının altıda kalmaktadır.¹²³⁵ Bu çözüm yolu, büyük oranda madde 4.2.3.6'daki kavillerle paralellik göstermektedir. Nitekim Zeyd (r.a.), dede ve erkek kardeşlerin ashâbü'l-ferâizle bulunması halinin konu edinildiği mezkûr maddedeki

¹²³⁵ Krş. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 29/192.

meselede ashâbü'l-ferâize pay(lar)ının verilmesi akabinde dede için üç ihtimal arasından en fazla pay getiren seçeneğin tercih edileceği yönünde kanaat bildirmiştir. Dede için konu edilen ihtimaller, mukaseme, kalanın üçte biri, malın altıda biri seçenekleridir. Ali (r.a.) ise dede için kalanın üçte biri seçeneğini öngörmeyip diğer iki seçeneği göz önünde tutmuştur. Meselemizde Zeyd'in (r.a.) görüşünde geçen 'kalanın üçte biri' seçeneğinden bahis geçmemiştir. Bununla birlikte işbu seçenek meseleye tatbik edildiğinde dede için altıda birden bile daha düşük bir pay getirisi manasına geldiği görülecektir. Zannediyoruz ki; bu seçeneğin dillendirilmemesi, müellifin bu mahalde muhtasar bir anlatım tarzı tercih etmesiyle açıklanabilir. Sonuçta müellif, neticeye tesiri olmayan bir ihtimal hakkında suskun kalmıştır. Ali (r.a.) ve Zeyd'in (r.a.) meselemizle nispeten benzerlik içeren karı-anne-dede-kız kardeş meselesindeki ortak kavlini bu kısım ile karşılaştırdığımızda yalnız dede ve kardeşlerin hisse oranlarında bir değişiklik yaşandığını görürüz. Aslında her iki meselede de mukaseme yoluna gidilmiştir. Yalnız yukarıdaki meselede taksime katılan kardeşin kız kardeş olması hasebiyle kalan mal ikili-birli dağıtılmış, burada ise taksime dahil olan kardeşin erkek olması sebebiyle taraflar eşit pay almıştır.

Abdullah b. Mesud (r.a.) için meselede iki farklı görüş zikredilmektedir. Bunlardan birisine göre ölenin karısına dörtte bir, annesine kalanın üçte biri verilir. Geriye kalan, dede ile erkek kardeş arasında yarı yarıya bölüştürülür. Diğer görüşünde ise ölenin karısına dörtte bir pay verilmekte, kalan -annenin dedeye üstün tutulma neticesine götürmesin diye- üçe bölünüp dede, anne ve erkek kardeş arasında eşit olarak paylaştırılmaktadır.¹²³⁶ Karı-anne-dede-kız kardeş meselesinde İbn Mesud'a (r.a.) isnad edilen kavilleri burada aktarılan kavilleriyle mukayese ettiğimizde meseleler arasında önemli bir farklılığın bulunduğu göze çarpmaktadır. Daha önce de defaatle ifade edildiği üzere, Ali (r.a.) ve Zeyd'in (r.a.) hilafına İbn Mesud (r.a.), dede ile bulunan münferit kız kardeşleri asabe değil ashâbü'l-ferâiz olarak kabul etmektedir. Bu sebeptendir ki; orada kız kardeşin payını peşinen vermiş, dedenin payını ayrıca değerlendirmiştir. Burada ise her iki kavlinde İbn Mesud (r.a.), erkek kardeşleri dede ile taksime sokarak mukaseme usulünü takip etmiştir. Mamafih devamında görülmektedir ki; o meseleye nispeten paralel olan kavi, yalnız anne ve dedenin eşit pay aldığı kavidir. Meselemizde İbn Mesud'a (r.a.) atfedilen diğer görüşün bir benzerine ise o mesele dahilinde rastlanılmamaktadır. Buna mukabil farklı bir mukayese ile o görüş hakkında da bir değerlendirme sunulabilir. Şöyle ki; koca-anne-dede meselesinin anlatımında İbn Mesud'un (r.a.) kalanı anne ve dede arasında eşit paylarla taksim etmesi, miras paylaşımında anneyi

¹²³⁶ Bkz. Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 29/192.

dedeye üstün tutmama esası ile açıklanmış ve bu itibarla karı-anne-dede meselesinde ölenin karısının payını alması sonrasında kalanın anne ve dede arasında aynı şekilde pay edileceği şeklindeki Zeyd b. Harun rivayetinin hatalı bulunduğu nakledilmişti. Her ne kadar o mahalde karı-anne-dede meselesinde İbn Mesud'un (r.a.) ne şekilde hareket edeceği belirtilmese de sanki annenin kalanın üçte birini alacağı şeklindeki İbn Mesud (r.a.) kavlinin o meselede dahi geçerli olduğu ima edilmiş olmaktadır. Meselemize gelindiğinde ise karı-anne-dede üçlüsüne erkek kardeş dahil olmakta ve bu durum, kalanın anne ve dedeye eşit pay düşecek şekilde taksim edilmesi seçeneğini yeniden meşru hale getirmektedir. Zira burada da annenin dedeye üstün tutulmama esprisi kendini göstermektedir. Karı-anne-dede meselesinde ima yoluyla da olsa İbn Mesud'a (r.a.) atfedildiğini düşündüğümüz anneye kalanın üçte birinin verilmesi ihtimalinin sübutuna mâni bir durum ise burada bulunmamakta ve muhtemelen aynı anlayışın devamı olarak meselemizde İbn Mesud'a (r.a.) böyle bir izafe yapılmaktadır. İmameyn'in bu meseledeki kavlinin İbn Mesud'a (r.a.) ait bulunan ikinci görüşle uyuşmadığı açıktır. Zira İmameyn, miras taksimatında annenin dedeye üstün tutulmasını caiz görmektedir.¹²³⁷ Ekderiyye meselesinde kendilerine nispet edilen görüş üzerinden yürüdüğümüz takdirde ise İmameyn'in Ali (r.a.) ve Zeyd'in (r.a.) kavline meylettiği sonucuna varırız. Dolayısıyla bu meselede İbn Mesud'a (r.a.) isnad edilen kavillerin hiçbirisiyle amel olunmamıştır.

Dedenin mirasçılığı ile alakalı meselelerin sonuna geldiğimiz bu noktada özellikle belirtmek istediğimiz bir husus bulunmaktadır. Serahsî'nin *Mebûsût*'undaki ifadeleri çerçevesinde Hanefî mezhep imamlarının ferâiz meselelerindeki görüşlerini yer yer müellifin sarîh ifadelerine dayanarak, yeri geldikçe ve zorunlu kalındıkça da çıkarım yoluyla tespit etmeye çalışmaktayız. Oldukça ihtilaflı bir alan olan dede ile alakalı ferâiz meselelerinde ikinci yolu takip etmek durumunda kaldığımız yerler nispeten fazla oldu. Bu aşamada *Mebûsût*'la sınırlı kalmasaydık Cessâs'ın *Muhtasarı't-Tahâvî* şerhinde sarf ettiği şu ifadeler, işimizi oldukça kolaylaştıracaktı: "Dede meselelerinin tamamında İmameyn'in görüşü, Zeyd'in (r.a.) görüşüdür."¹²³⁸ Görebildiğimiz kadarıyla İmameyn'in kavillerine ilişkin olarak vardığımız neticeler, bu tespiti muvafık düşmektedir.

¹²³⁷ Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 29/184.

¹²³⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/94.

4.2.4 Dedenin Bulunmayıp Kardeşlerin Dahil Olduğu Ferâiz Rivayetleri

4.2.4.1 Ölen Geride Bir Kız, Bir Oğul Kızı ve Bir Kız Kardeş Bıraktığı Takdirde Kıza Yarım, Oğul Kızına Üçte İkiyi Tamamlamak Üzere Altıda Bir Pay Verilip Kalanın Kız Kardeşe Ait Olacağına Dair Merfu Hadis

Mebśūt'ta geçen řu hadis benzer lafızlarla iki defa varid olmuřtur:

ان أبا موسى الأشعري رضي الله عنه سئل عن فريضة فيها بنت وابنة ابن وأخت فجعل للابنة النصف وللأخت ما بقي فبلغ ذلك ابن مسعود رضي الله عنه فقال لقد ضللت إذا وما أنا من المهتدين سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للابنة النصف ولابنة الابن السدس تكملة الثلثين والباقي للأخت¹²³⁹

Hadis, ikinci geçtiğı yerde şöylece rivayet olunmuştur:

روي أن أبا موسى الأشعري سئل عن ابنة وابنة ابن وأخت فقال للابنة النصف وللأخت ما بقي فسئل عن ذلك ابن مسعود رضي الله عنه فقال قد ضللت إذا وما أنا من المهتدين سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للبنت النصف ولابنة الابن السدس تكملة الثلثين والباقي للأخت¹²⁴⁰

Rivayette İbn Mesud (r.a.) merfu hadisi nakletmeden önce Ebû Musa el-Eş'arî'nin (r.a.) fetvasına cevaben kendisinin yanıldığını söylemiştir. Öyle görünüyor ki; onun bu ifadeleri kendi içinde bir tür ironi barındırmakta ve aslen kendisi Ebû Musa el-Eş'arî'nin (r.a.) yanıldığını; onun verdiği fetvanın merfu hadise aykırı olması itibarıyla hatalı olduğunu dile

¹²³⁹ "Ebû Musa el-Eř'arî'ye (r.a.) bir kız, bir oğul kızı ve bir kız kardeş bulunan bir ferâiz meselesi soruldu; o da kız için malın yarısını, kız kardeş için [kızın payını almasından sonra] kalan malı takdir etti. Bu hüküm İbn Mesud'a (r.a.) ulaşınca řunları söyledi: Öyleyse ben řaşırdım ve doğru yol üzere değılim. Rasulüllah'ı (s.a.v.) řöyle buyururken işittim: Kıza yarım pay, oğul kızına üçte ikilik hisseyi tamamlamak adına altıda bir pay verilir. Kalan da kız kardeře ait olur." Serařsî, *el-Mebśūt*, 1989, 29/140; Hadisin metninde üç yerde geçen أخت kelimesi yazmalarda da bu řekilde gelmiştir. Vakıa böyle olsa da eldeki *Mebśūt* tercümesinin dipnotunda da belirtildiğı üzere doğrusu, أخت kelimesinin gelmesidir. Nitekim matbu nüshada rivayetin ufak lafzî farklılıklarla geçtiğı diğeri mahalde ve yazmalarda buraya tekabül eden kısımlarda أخت kelimesi yerine her defasında أخت kelimesi zikredilmiştir. Dolayısıyla nüshalarda, belirtilen yerlerde, ilgili kelimenin أخت şeklinde geçmesi mükerrer bir müstensih hatası olmalıdır. İşaret edilen kaynaklar için sırasıyla bkz. Serařsî, *el-Mebśūt* (Damat İbrahim Pařa, 651), 382a; Serařsî, *el-Mebśūt* (Hamidiye, 548), 919b; Serařsî, *el-Mebśūt* (Hamidiye, 549), 1066a; Serařsî, *Mebśut*, 29/189 (27 nolu dipnot); Serařsî, *el-Mebśūt*, 1989, 29/158; Serařsî, *el-Mebśūt* (Damat İbrahim Pařa, 651), 387a; Serařsî, *el-Mebśūt* (Hamidiye, 548), 922b; Serařsî, *el-Mebśūt* (Hamidiye, 549), 1069a.

¹²⁴⁰ "Rivayet edilmiştir ki; Ebû Musa el-Eř'arî'ye (r.a.) bir kız, bir oğul kızı ve bir kız kardeş bulunan bir ferâiz meselesi soruldu; o da dedi ki: 'Kıza yarım pay verilir, kız kardeşe de [kızın payını almasından sonra] kalan mal verilir.' Bilahare bu mesele İbn Mesud'a (r.a.) sorulmuş, o da şunları söylemiştir: Öyleyse ben şaşırdım ve doğru yol üzere değılim. Rasulüllah'ı (s.a.v.) şöyle buyururken işittim: Kıza yarım pay, oğul kızına üçte ikilik hisseyi tamamlamak adına altıda bir pay verilir. Kalan da kız kardeşe ait olur." Serařsî, *el-Mebśūt*, 1989, 29/158.

getirmektedir. Hadisteki التلثين ibaresi kız ve kız hükmündeki oğul kızının toplam hissesinin ne kadar olacağına delalet etmektedir. Hanefiler hadisten hareketle ölenin erkek çocuğu ve torunu bulunmayıp geride kızını ve oğlunun kız(lar)ını bırakması durumunda kızına yarım pay, oğlunun kız(lar)ına üçte ikilik hisseyi tamamlamak üzere altıda bir pay terettüp edeceği sonucuna varmışlardır.¹²⁴¹ Keza hadis, ölenin kız kardeşinin kızıyla birlikte asabe olacağına delil sayılmıştır.¹²⁴² Tabi burada kız kardeş denilince kastedilen, Hanefilere göre, ana-baba bir yahut baba bir kız kardeşdir. Bu iki grubun ölenin kızıyla asabe olacağı *Mebûsû*'ta net olarak belirtilmiştir.¹²⁴³ Ana bir kardeşlerin ölenin çocuğu ve oğlunun çocuklarıyla sakıt olacağı da keza sarahaten ifade edilmiştir.¹²⁴⁴

İbn Mesud (r.a.) hadisi, Hanefiler açısından bir başka hüküm istidlaline de konu olmuştur. Onlar bu hadiste iki kızın mirastaki toplam hissesinin üçte iki olacağına dair bir delalet bulunduğu görüşündedir.¹²⁴⁵ Görünen o ki; bu meselede İbn Mesud (r.a.) hadisiyle nass olması itibarıyla değil ama zahir olması itibarıyla amel edilmiştir. Hadiste ölenin kızı ile birlikte bulunan oğul kızının üçte ikilik hisseyi tamamlayacak şekilde pay alması, iki kızda haydi haydi toplam hissenin üçte iki olacağına delil kabul edilmiştir.¹²⁴⁶ Rivayetin açıklamasında kullanılan بطريق الأولى ifadesi, delalet-i nass ile istidlal edildiğinin göstergesidir.

4.2.4.2 Ana-Baba Bir Kardeşlerin, Ana Bir Kardeşlerin Mirasçılığına Etkisine Dair Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler

Sahabe, ana bir kardeşlerin ana-baba yahut baba bir kardeşler sebebiyle mirasçılıktan düşmeyeceği; başka bir deyişle hacb-i hırmâna uğramayacağı hususunda müttefiktir. Keza ana bir kardeşlerin baba bir kardeşler sebebiyle hacb-i noksân yaşamayacağına sahabe arasında bir fikir ayrılığı bulunmamaktadır. Mamefih ana-baba bir kardeşler sebebiyle ana bir kardeşlerin hacb-i noksâna uğrayıp uğramayacağı, ihtilaf konusu olmuştur. Bu ihtilaf kendisini, ölenin geride kocasını, annesini, (kız erkek fark etmeksizin) iki ana bir kardeşini ve iki ana-baba bir erkek kardeşini bıraktığı meselede göstermektedir. Söz konusu mesele, el-mes'etü'l-müşerreke, mes'etü't-teşrik, mes'etü'l-hımâriyye (الحمارية) adlarıyla

¹²⁴¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 29/141.

¹²⁴² Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 29/158.

¹²⁴³ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 29/157.

¹²⁴⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 29/154.

¹²⁴⁵ Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 29/140.

¹²⁴⁶ Krş. Serahsî, *el-Mebûsû*, 1989, 29/140.

anılmaktadır. Ali (r.a.), Ebû Musa el-Eş'arî (r.a.) ve Übey b. Ka'b (r.a.) bu meselede kocaya yarım, anneye altıda bir, ana bir kardeşlere üçte bir pay vermekte, ana-baba bir erkek kardeşlere ise bir hisse takdirinde bulunmamaktadır. Osman (r.a.) ve Zeyd (r.a.), koca ve anneden kalan üçte birlik hissenin ana bir ve ana-baba bir kardeşler arasında eşit surette dağıtılacağı fikrindedir. Bu görüş, aynı zamanda İmam Şâfiî ve İmam Mâlik'in kavlini yansıtmaktadır.¹²⁴⁷ İlk yaklaşım nefyü't-teşrîk, ikinci yaklaşım teşrîk görüşü şeklinde tabir edilmektedir. Sahabeden diğer zevâtın kavilleri de özetle şöyledir: Ömer (r.a.), önceleri nefyü't-teşrîk görüşünde iken bilahare teşrîk görüşüne rücu etmiştir. İbn Abbas'tan (r.a.) menkul iki kavil bulunmakta olup daha sıhhatli görülen, teşrîk görüşünde olduğu naklidir. İbn Mesud'tan (r.a.) mesele hakkında nakledilen iki rivayet mevcuttur. Bunların içinde daha kuvvetli olanı, ana-baba bir kardeşleri ana bir kardeşlerin payına ortak etmemekten ibaret olan nefyü't-teşrîk görüşüdür.¹²⁴⁸ Hanefiyye, nefyü't-teşrîk görüşünü kabul etmekte olup bu yaklaşım İbn Mesud'tan (r.a.) gelen kuvvetli kavle de muvafıktır.¹²⁴⁹ Şunu belirtmek gerekir ki mezkûr ferâiz meselesinde Hanefilerin de kabul ettiği çözüm yoluna göre ana-baba bir erkek kardeşlerin bir hisse alamamasının nedeni, bu kardeşlerin asabe olmasına karşın geriye alacakları bir mal kalmamış olmasıdır.

4.2.4.3 Ölenin Bir Tane Ana-Baba Bir Kız Kardeşi, Baba Bir Kız ve Erkek Kardeşleri Bulunduğu Takdirde Ana-Baba Bir Kız Kardeşin Yarım Pay Almasından Sonra Baba Bir Kız Kardeşlerin Altıda Bir ile Paylaşımından Elde Edeceği Paydan Hangisi Daha Düşük ise Onu Alacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Mirasçılık noktasında ana-baba bir kardeşler, oğul çocukları bulunmadığı vakit onların yerine geçmektedir. Bu halde ana-baba bir kardeşlerin erkekleri oğul çocuklarından erkek olanların, kızları da oğul kızlarının yerini almaktadır. Nitekim ana-baba bir kız kardeş tek olduğunda oğul kızı gibi yarım pay almakta, iki yahut daha fazla sayıdaki ana-baba bir kız kardeşler üçte ikilik hisseye sahip olmaktadır. Yine ortada yalnız bir tane ana-baba bir erkek kardeş bulunuyorsa bu kardeş malın tamamını elde etmekte, birden fazla erkek kardeş ise kalanı aralarında eşit olarak bölüşmektedir. Ana-baba bir kardeşler kızlı-erkekli karışık halde

¹²⁴⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûr*, 1989, 29/154; Ayrıca bkz. Şâfiî, *el-Üm*, 5/184; İbn Yûnus, *el-Câmi*, 21/413; Gazzâlî, *el-Vasîr*, 4/343; İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, 550; Nevevî, *Ravza*, 6/14; Muhammed 'Îlîş, *Şerhu Mineh*, 9/628-629.

¹²⁴⁸ Burada tasrih edilmese de meselede sahabilere nispet edilen toplamda iki görüş olduğuna binaen İbn Mesud'tan (r.a.) konu hakkında yapılan diğer rivayetin ne olduğunu "beyan-ı zaruret" yoluyla bulabiliriz. Buna göre kendisinden nakledilen diğer görüş "teşrîk" görüşü olup, kocanın yarı, annenin altıda bir pay almasından sonra üçte birlik payın ana-baba bir ve ana bir kardeşler arasında eşit olarak paylaşılacağı şeklinde açıklanacaktır.

¹²⁴⁹ Krş. Serahsî, *el-Mebsûr*, 1989, 29/154.

iseler miras malı aralarında ikili-birli taksim edilmektedir. Aslen mirasçılıktaki bu haleflik oğul çocukları hakkında da caridir. Zira onlar da benzer şekilde ölenin çocuklarının yerine geçmektedir. Bu durum, baba bir kardeşler için de tasavvur olunabilmekte ve baba bir kardeşlerin erkeklerinin ana-baba bir erkek kardeşlerin yokluğunda onların yerine geçtiği kabul edilmekte; aynı tasavvur kız kardeşler için de tekrarlanmaktadır. Öyle ki; ölenin oğluyla bulunan oğul çocukları mirasçı olamadığı gibi ana-baba bir erkek kardeşlerle bulunan baba bir kardeşler de mirasçılıktan düşmektedir. Bu halde başka cihetten asabelik yoluyla pay almak da baba bir kardeş için söz konusu olamamaktadır. Söz gelimi ana-baba bir erkek kardeşle bulunan baba bir kız kardeşin normal şartlarda kendisiyle asabe olacağı ölenin kızıyla asabe olma yolu kapanmış olmaktadır.¹²⁵⁰

Ana-baba bir erkek kardeşle bulunan baba bir kardeşlerin -kız olsun erkek olsun- mirastan pay alamayacağı yukarıda ifade edildi. Ana-baba bir kardeş(ler)in kız olması durumunda ise farklı görüşlerin ileri sürüldüğü görülmektedir. Hanefiler ana-baba bir tek kız kardeşle birlikte bulunan baba bir kız kardeşlerin üçte ikilik hisseyi tamamlamak için altıda bir pay alacağı; aynı durumda baba bir kardeşlerin kızlı-erkekli karışık halde bulunmaları halinde ise baba bir kız kardeşlerin altıda birlik payı almayıp baba bir erkek kardeşlerle asabe olacağı görüşündedir. Bu halde kalan, baba bir kardeşlerin arasında ikili-birli bölüştürülür. Serahsî, İbn Mesud'un (r.a.) ilk meseledeki kavline değinmemiştir. İkinci meselede ise İbn Mesud'un (r.a.) Hanefilere nispetle oldukça farklı bir anlayışa sahip olduğunu nakletmektedir. Zira İbn Mesud (r.a.) bu halde baba bir kardeşler karma halde ise baba bir kardeşlerden kız olanlar için mukaseme neticesinde alacakları hisse ile altıda birlik hisseden hangisi daha düşük ise kendilerine o hissenin verileceği kanaatindedir.¹²⁵¹

4.2.4.4 Ölenin İki veya Daha Fazla Ana-Baba Bir Kız Kardeşinin Yanı Sıra Baba Bir Kız ve Erkek Kardeşleri Bulunduğu Takdirde Ana-Baba Bir Kız Kardeşlerin Üçte İki Pay Almalarından Sonra Kalan Malın Baba Bir Erkek Kardeşlere Ait Olacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Ölenin ana-baba bir kız kardeşleri iki veya daha fazla sayıda olup baba bir kardeşlerinin tamamı kızsaa Hanefiler işbu baba bir kardeşlerin mirastan pay alamayacağına kail olmuşlardır. Bunun istisnası, baba bir kız kardeşleri asabe yapacak baba bir erkek kardeş bulunması halidir. Zira bu takdirde baba bir kız kardeşler kendi derecelerindeki erkek

¹²⁵⁰ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/155-156.

¹²⁵¹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/156.

kardeşleriyle asabe olurlar. Önceki maddede olduğu gibi burada da İbn Mesud'un (r.a.) baba bir kardeşlerin tamamının kız olmasıyla alakalı kavline temas edilmemiştir. Kendisine nispet edilen görüş, baba bir kardeşlerin kızlı-erkekli karışık halde bulundukları miras meselesine ilişkindir. O bu meselede baba bir kız kardeşlerin asabe olarak da olsa mirasçı olamayacakları kanaatindedir. Bilakis ona göre baba bir erkek kardeşler, ana-baba bir kız kardeşlerden kalan malın tamamına sahip olurlar. İbn Mesud'un (r.a.) bu yaklaşımı, onun ölenin kızıyla beraber bulunan oğul çocukları hakkındaki meselelerde gösterdiği yaklaşım tarzına benzemektedir.¹²⁵² İlerleyen kısımlarda bu meselelere değinilecektir.

4.2.4.5 Ana-Baba Bir Kız Kardeşlerin ve Baba Bir Kız Kardeşlerin Ölenin Kızı Bulunduğu Takdirde Asabe Sıfatıyla Mirasçı Olacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Sahabenin çoğunluğu ana-baba bir yahut baba bir kız kardeşlerin ölenin kızıyla asabe olacağı yönünde görüş belirtmiştir. Hanefilerin de içinde olduğu cumhur fukahâ bu kavli tercih etmektedir. İhtilafın diğer tarafındaki isim, Abdullah b. Abbas'tır (r.a.). Kendisi belirtilen vasıftaki kız kardeşlerin ölenin kızı ile asabe olamayacağı kanaatindedir. Bu ihtilafın semeresi, şu meselede açıkça görülmektedir: Ölen kişi geride bir veya iki kız, bir tane ana-baba bir veya baba bir kız kardeş bıraktığı vakit, zikrettiğimiz ilk görüşün sahiplerinden Ömer (r.a.), Ali (r.a.), Zeyd (r.a.) ve İbn Mesud (r.a.), kalanın -ister yarım pay olsun ister üçte bir-kız kardeşe ait olacağını söylemişlerdir. İbn Abbas (r.a.) ise ölenin kaç kızı olduğuna bakılmaksızın kız kardeşe herhangi bir pay verilmeyeceği neticesine varmıştır.¹²⁵³ Hanefilerin meseledeki delilleri arasında madde 4.2.4.1'de incelediğimiz İbn Mesud (r.a.) hadisi de bulunmaktadır. Prensip olarak baba bir kız kardeşlerin ölenin kızı ile asabe olacağını kabul etmekle beraber Hanefiler, denkleme ana-baba bir erkek kardeşin dahil olmasıyla baba bir kız kardeşin asabelik imkânının ortadan kalkacağını söylemişlerdir. Ölenin kızının haricinde baba bir erkek kardeşin meseleye dahil olması da sonucu değiştirmemekte ve hatta bu halde baba bir erkek kardeşin kendisi de mirastan pay alamamaktadır.¹²⁵⁴ Şunu da bir not olarak düşelim ki; (kız olsun erkek olsun) ana bir kardeşlerin ölenin kızıyla sakıt olacağı noktasında bir ihtilaf bulunmamaktadır.¹²⁵⁵

¹²⁵² Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/156.

¹²⁵³ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/157.

¹²⁵⁴ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/157.

¹²⁵⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/154.

4.2.4.6 Ölenin Geride Biri Ana Bir Kardeşi Olmak Üzere İki Amca Oğlu Bıraktığı Durumda Malın Tamamının Ana Bir Kardeş Olan Amca Oğluna Ait Olacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Bir kimsenin geride birisi ana bir kardeşi olan iki amca oğlu bıraktığı mesele¹²⁵⁶, ferâiz meseleleri arasında zikredilmektedir. Ölen kişinin mirasçı olarak biri ana bir kardeşi olan iki amca oğlu bırakması, şu surette tasavvur olunabilmektedir: Ortada iki kardeş bulunup bunlardan büyük olanın bir oğlu bulunmaktadır. Büyük kardeş vefat edip oğlunun annesi olan hanımla küçük kardeşi evlenmekte ve bu kardeşin de o hanımdan bir oğlu dünyaya gelmektedir. Küçük kardeşin başka bir hanımdan olma bir oğlu daha bulunmaktadır. Bilahare önce küçük kardeş, sonra büyük kardeşin oğlu vefat etmektedir. Büyük kardeşin oğlunun birisi ana bir kardeşi olan iki amca oğlu bıraktığı bu meselede miras taksiminin ne şekilde olacağı noktasında sahabe, iki farklı bakış açısı ortaya koymuştur. Ali (r.a.) ve Zeyd'e (r.a.) ait olan yaklaşıma göre ana bir kardeş olan amca oğluna (ana bir kardeş sıfatıyla) altıda bir pay verilir. Kalan, ikisi arasında eşit olarak bölüştürülür. Buna karşılık diğer yaklaşım tarzının sahibi olan İbn Mesud (r.a.), malın tamamının ana bir kardeş olan amca oğluna ait olacağı yönünde kanaat bildirmiştir. O, bu hükme varırken ölene yakınlık derecesini itibara almıştır. Ölene daha yakın olan, ana bir kardeş vasfına sahip bulunan amca oğludur. Zira ana bir kardeş olan amca oğlu ölenle hem baba hem anne tarafından bağlantı kurarken diğer kardeş ölene yalnız baba tarafından bağlanmaktadır. Bu durum, ana-baba bir erkek kardeşle baba bir erkek kardeşin bulunması haline benzemektedir.¹²⁵⁷ Nitekim orada da iki bağlantı sahibi olan kardeş; yani ana-baba bir erkek kardeş malın tamamına sahip olmaktadır.

Hanefî âlimleri, bu meselede Ali (r.a.) ve Zeyd'e (r.a.) ait olan ilk kavli tercih etmiştir. Onlara göre meselede mirasçılık sebeplerinden ikisi de müstakil olarak dikkate alınır. Dolayısıyla ikisinden birini tercih etme yoluna gidilmez. Ayrıca mesele ana-baba bir kardeş ile baba bir kardeşin durumuna da benzememektedir. Zira o meselede sebep bir tane olup 'kardeşlik'ten ibarettir. Orada ana bir kardeşlik, baba bir kardeşliğin vafındaki bir ziyade hükmündedir. Bu sebeptendir ki o meselede tercih mümkün olmuştur. Meselemizde ise ana

¹²⁵⁶ Matbu nüshanın ibaresi hatalıdır. Matbu nüshada *لاخ لام* olarak geçen kısım yazmalarda *لاخ لام* ve *لاخ لام* şeklinde ve böyle de olmalıdır. Bkz. Serahşî, *el-Mebsût*, 1989, 29/177; Serahşî, *el-Mebsût* (Damat İbrahim Paşa, 651), 391b; Serahşî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 925b; Serahşî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 1072b.

¹²⁵⁷ Krş. Serahşî, *el-Mebsût*, 1989, 29/177.

bir kardeşliğin amca oğulluğunun vasfındaki bir ziyade olarak düşünülmesi söz konusu olmayıp bilakis başlı başına bir mirasçılık sebebi olarak ele alınmalıdır.¹²⁵⁸ Serahsî, İbn Mesud'un (r.a.) kavline kıyasla çözümlenen birkaç mesele daha zikretmektedir.¹²⁵⁹

4.2.5 Dede ve Kardeşlerin Dahil Olmadığı Ferâiz Rivayetleri

4.2.5.1 Ölenin Erkek Çocuğu Olmayıp Bir Kız Çocuğu ile Oğlunun Oğul ve Kızları Bulunduğu Takdirde Kızın Payını Almasından Sonra Oğlun Kızının Altıda Bir ile Paylaşımından Elde Edeceği Paydan Hangisi Daha Düşük ise Onu Alacağı ve Kalanın da Oğlun Oğluna Ait Olacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Alt soyun kendi arasındaki hacb durumlarının konu edildiği kısımlarda şu bilgiler geçmektedir: Ölenin erkek çocuğu bulunduğu vakit oğlunun oğul ve kızları hacbe uğrayıp mirasçılıktan düşmektedir. Şayet ölenin çocukları ve oğul çocukları içerisinde erkek var olmayıp bir kızı ve oğul kız(lar)ı bulursa, Hanefilere göre kıza yarım, oğul kız(lar)ına üçte ikilik hisseyi tamamlamak üzere altıda bir pay verilir. Görüşün dayanağı, madde 4.2.4.1'de zikredilen İbn Mesud (r.a.) hadisidir. Ölenin iki yahut daha fazla kızı varsa bu halde kızlar üçte ikiyi alır, oğul kızlarına hisse verilmez. Oğul çocuklarının tamamı erkek olduğunda ölenin kızının bir ya da daha fazla sayıda olduğuna bakılmaksızın kalan oğul çocuklarına ait olmaktadır.¹²⁶⁰

Meselede ihtilafın cereyan ettiği asıl kısım, ölenin kız(lar)ı ile bulunan oğul çocuklarının kızlı erkekli karışık halde oldukları ihtimallerdir. Şayet böylesi bir durumda ölenin kızı bir tane ise Ali (r.a.) ve Zeyd'e (r.a.) göre ona yarım hisse verilir. Kalan, oğlun çocukları arasında erkeğe iki kız payı düşecek şekilde taksim edilir. Abdullah b. Mesud'a (r.a.) göre ise kızın yarım pay almasından sonra oğul kızları için mukaseme ile altıda bir hisseye bakılır: Bunlardan hangisi onlar için daha düşük mal elde etmeleri neticesini doğuruyorsa bu miktar onlara verilir. Kalan, oğlun oğullarına aittir. İbn Mesud'un (r.a.) zikrettiğimiz görüşüne nazaran, bu kabilden meselelere “ıẓrâr meseleleri” (مسائل الإضرار) denilmektedir.¹²⁶¹ Hanefilerin ilk kavli tercih ettiği anlaşılmaktadır.¹²⁶²

¹²⁵⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 29/177.

¹²⁵⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 29/178-179; Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 30/67.

¹²⁶⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 29/141.

¹²⁶¹ Serahsî, geride madde 4.2.4.4'te işlenen meselede İbn Mesud'un (r.a.) kavline itibarla o meselenin buradaki ıẓrâr meselelerinin bir benzeri olduğunu ifade etmektedir. Muhtemelen bu tespiti, madde 4.2.4.3'teki meseleye de şamildir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 29/156.

¹²⁶² Krş. Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 29/141-142.

4.2.5.2 Ölenin Erkek Çocuğu Olmayıp İki veya Daha Fazla Kız Çocuğu ile Oğlunun Oğul ve Kızları Bulunsa Kızlar Paylarını Aldıktan Sonra Oğlun Oğlunun Geriye Kalan Malı Alıp Oğlun Kızının Mirastan Mahrum Kalacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Ölenin erkek çocuğunun bulunmayıp geride bir kız ve karma halde oğul çocukları bıraktığı meseleyi bir önceki maddede işledik. Şayet aynı durumda ölenin kızı bir değil de en az iki tane ise meselede farklı görüşlerin serdedildiği görülmektedir. Tarafların ittifakıyla evvela ölenin kızları üçte iki hisse elde etmektedir. Kalan, Ali (r.a.) ve Zeyd'e (r.a.) göre, oğul çocukları arasında erkeğe iki kız payı düşecek şekilde taksim edilir. İbn Mesud (r.a.) ise bu aşamada kızlardan kalan miras malının hususen oğlun oğullarına ait olacağı görüşündedir. Bu kavle göre oğul kızlarına hiçbir şey verilmemektedir. Hanefilerin de içinde bulunduğu ekser ulemâ, Ali (r.a.) ve Zeyd'in (r.a.) kavlini kabul etmektedir.¹²⁶³ Anlaşıldığı kadarıyla önceki mesele gibi bu mesele de İbn Mesud'un (r.a.) kavline itibarla "ısrâr meseleleri" içerisinde değerlendirilmektedir.

4.2.5.3 Anne ve Babanın Yanı Sıra Koca yahut Karı Bulunan Ferâiz Meselelerinde Karı/Koca Payını Aldıktan Sonra Anneye Kalanın Üçte Birinin Verileceği Şeklinde Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler

Ölen kişi geride kocasını, annesini ve babasını bıraktığı takdirde Ömer (r.a.), Ali (r.a.), İbn Mesud (r.a.) ve Zeyd'in (r.a.) görüşüne göre kocaya yarım pay, anneye kalanın üçte biri verilir, geriye kalan babaya ait olur. İbn Abbas (r.a.) ise annenin tamamın üçte birini elde edeceği görüşündedir. Hanefilerin de içinde olduğu cumhur fukahâ ilk kavli tercih etmiştir. Benzer bir mesele olan karı-anne-baba meselesinde de ilk görüşün sahipleri olarak isimlerini zikrettiğimiz sahabiler karının payını almasından sonra annenin yine kalanın üçte birini alacağını söylemişlerdir. İbn Abbas (r.a.), önceki meseledeki yaklaşımını bu meselede de sürdürerek anneye tamamın üçte birinin verileceğini savunmuştur. Hanefiler bu meselede, ilk meselede olduğu gibi Ömer (r.a.), Ali (r.a.), İbn Mesud (r.a.) ve Zeyd'e (r.a.) isnad edilen kavli almışlardır.¹²⁶⁴

İbn Abbas (r.a.), âyetin zahirini esas almakta ve şu ifadeyle istidlal etmektedir:

فَلأَمَهُ الثَّلَاثُ (Nisâ, 4/11)

¹²⁶³ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/141-142.

¹²⁶⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/146.

Âyetin manası, onun görüşüne göre “terikenin üçte biri anneye aittir” olarak taayyün etmektedir. Nitekim bu ifade, öncesindeki *فَلَهُن ثَلَاثًا مَا تَرَكَ* ve *وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ* ifadelerine atfedilmiştir; ki buralarda hep terikeye nispet vardır. Serahsî, Hanefîlerin kavlini izah sadedinde âyette geçen ifadelerin içerdiği şart manasına vurgu yapmaktadır. Şöyle ki; âyetin ilgili kısmında nazım şu şekilde gelmektedir:

فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبُوَاهُ فَلَأُمُّهُ الثَّلَاثُ

Burada anneye üçte birlik pay lazım gelmesi için iki şart zikredilmektedir: Ölenin çocuğunun bulunmaması – varislerin anne ve babadan ibaret bulunması. İki şarta bağlanan hüküm ise nasıl ki iki şartın beraberce bulunmaması halinde sabit olmuyorsa şartlardan birinin yerine gelmemesi halinde de ilgili hükmün sübutundan söz edilemez. Âyetteki *وَوَرِثَهُ أَبُوَاهُ* ifadesinin şart kabul edilmesinin bir neticesi olarak *فَلَأُمُّهُ الثَّلَاثُ* ifadesinin “ölenin anne babasının mirasçısı olduğu malın üçte biri anneye aittir” şeklinde anlaşılması bir gerekliliktir. Aksi takdirde ifadede faydasız bir fazlalığın bulunduğu gibi bir durum ortaya çıkacaktır. Zira hâlihazırda *فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ* ifadesiyle ölenin çocuğunun bulunmadığı halden söz edildiği anlaşılmıştır. Sonuç olarak anneye (mutlak manada) tamamın üçte birinin verileceği şeklinde doğrudan nass ile sabit bir hükmün var olduğu söylenemez.¹²⁶⁵ Serahsî’nin ifadelerinden anlaşılan odur ki; nass anneye ölenin çocuğun bulunmadığı hallerde mutlak olarak üçte bir pay tayin etmiş değildir. Lakin anne ve babadan başka mirasçı bulunmazsa anne ve babanın mirasçısı olacakları mal, ölenin mal varlığının tamamına denk düşeceği için anne de tamamın üçte birini almış olacaktır. Devreye koca yahut karının girmesi takdirinde ise anne ve baba arasında taksim edilecek malda bir azalma yaşanacak olduğuna binaen anne, malın tamamının üçte birini almamış olacaktır.

4.2.6 Ninenin Mirasçılığı ile Alakalı Rivayetler

4.2.6.1 Sahih Ninelerin Mirasçılık Kriterleri ile Alakalı Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler

Nine, *ashâbü’l-ferâiz* cümlesinden sayılmakta olup bu husus, meşhur sünnet ve icmâ ile sabit olmuştur.¹²⁶⁶ Mirastan alacağı pay da Hanefîlere göre altıda birdir.¹²⁶⁷ *Mebûsû’ta* ninelerin mirasçılığı ile ilgili meselelerde -aksine bir karine bulunmadığı müddetçe- sahih

¹²⁶⁵ Krş. Serahsî, *el-Mebûsû’t*, 1989, 29/146-147.

¹²⁶⁶ Serahsî, *el-Mebûsû’t*, 1989, 29/165.

¹²⁶⁷ Serahsî, *el-Mebûsû’t*, 1989, 29/147, 167-168.

ninelerin kastedildiği anlaşılmaktadır. Zira fasit ninelerin, zevi'l-erhâmdan olduğu belirtilmiştir.¹²⁶⁸ Başka bir deyişle, buralarda ninelerin ashâbü'l-ferâiz sıfatıyla pay alma ihtimallerinden söz edilmektedir. Zira bu sıfatla pay alanlar, sahih ninelerdir.¹²⁶⁹ Bu bilgiler süzgecinde Ali (r.a.) ve Zeyd b. Sâbit'e (r.a.) nispet edilen görüş şudur ki, ölenle asabe veya ashâbü'l-ferâizden olan biri aracılığıyla bağlantı kuran her nine mirasçıdır. Asabe olmayan veya ashâbü'l-ferâizden olmayan biri aracılığıyla ölenle bağlantı kuran hiçbir nine ise mirasçı değildir. Hanefî âlimlerinin tercih ettiği görüş budur. Serahsî, fukahânın “Ölene olan nesep bağında, iki anne arasında bir baba bulunan hiçbir nine mirasçı olamaz” sözünün manasının da bu olduğunu belirtmektedir. Nitekim söz gelimi annenin babası, ashâbü'l-ferâizden olmadığı gibi asabe de değildir. Bununla uyumlu olarak Hz. Ömer'e (r.a.) dört ninenin (anneannenin annesi, babaannenin annesi, babanın babasının annesi, annenin babasının annesi) mirasçılığı sorulduğunda annenin babasının annesi haricindeki nineleri mirasçı yaptığı nakledilmektedir. Nitekim annenin babasının annesinin ölüye nispetinde iki anne arasında baba bulunmaktadır.¹²⁷⁰

İbn Mesud'tan (r.a.) hangi ninelerin mirasçı olacağı ile alakalı yapılan iki rivayet mevcut olup biri Hz. Ali (r.a.), Zeyd (r.a.) ve Hz. Ömer'inki (r.a.) gibidir. Diğer rivayete göre ise bütün nineler mirasçıdır. İbn Abbas'tan (r.a.) üç farklı kavil nakledilmiş olup ikisi İbn Mesud'un (r.a.) kavillerinin aynısıdır. Üçüncü kavil, nineler arasında yalnız anneannenin mirasçı olacağıdır. Sa'd b. Ebû Vakkâs'a (r.a.) nispet edilen kavil ise yalnız iki ninenin mirasçı olacağıdır. Bu mahalde söz konusu ninelerin hangileri olduğu beyan edilmemiş olmakla birlikte İmam Mâlik ve -Ebû Sevr'in¹²⁷¹ kendisinden yaptığı nakle göre- İmam Şâfiî'nin bu kavli tercih ettiği söylenmektedir.¹²⁷² Mâlikî kaynaklarında bahsi geçen iki ninenin anneanne ve babaanne (ve bunların yukarı doğru anneleri) olduğu tasrih edilmiştir.¹²⁷³ İmam Şâfiî'ye yapılan nispet doğru olsa da¹²⁷⁴ daha meşhur olup mezhep içinde kabul edilen görüş, Ali (r.a.) ve Zeyd'in (r.a.) kavlidir.¹²⁷⁵ Başta belirttiğimiz üzere mezkûr kavillerde

¹²⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 30/6.

¹²⁶⁹ Bkz. Cürcânî, *Şerhu Ferâizi Sirâciyye*, 31.

¹²⁷⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/165.

¹²⁷¹ Burada kastedilen zât muhtemelen bir dönem Şâfiî'ye de talebelik yapmış olup mutlak müçtehitler arasında gösterilen Ebû Abdillâh İbrâhîm b. Hâlid olmalıdır. Hakkında bilgi için bkz. Muhsin Koçak, “Ebû Sevr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

¹²⁷² Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/165-166.

¹²⁷³ Mesela bkz. İbn Ebû Zeyd, *er-Risâle*, 144; İbn Yûnus, *el-Câmi*, 21/386; İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-Kâfi*, 2/1062.

¹²⁷⁴ Nevevî naklin Ebû Sevr'e ait olduğunu açıkça söylemektedir. Sonraki dipnotta zikredeceğimiz eserlerde de naklin sahibi belirtilmeden bu görüşe yer verilmektedir. Nevevî'nin ifadeleri için bkz. Nevevî, *Ravza*, 6/9.

¹²⁷⁵ Krş. Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/410; Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 9/73; Gazzâlî, *el-Vasîṭ*, 4/337; Nevevî, *Ravza*, 6/9.

kastedilen, ashâbü'l-ferâiz sıfatıyla mirasçı olan ninelerin keyfiyetidir. Yoksa zaten ashâbü'l-ferâiz vasfıyla mirasçı olamayan nineler için zevi'l-erhâmdan olarak miras payı elde etme yolu açıktır. İbn Mesud'tan (r.a.) varid olan her iki kavilde de belirtilen vasıftaki ninelerin tamamının bilfiil mirasçı olduğu kastedilmeyip mirasçı olma imkânından söz edildiği dikkatten kaçmamalıdır. Ayrıca zikredilen kavillerde ninelerin kendi arasındaki sıralamadan bahsedilmemiş olup bu husus bir sonraki maddenin konusudur.

4.2.6.2 Sahih Ninelerin Mirasçılığındaki Sıralama ile Alakalı Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler

Prensip olarak mirasçı olmaya hak kazanan nineler, kendi aralarındaki tertibe/sıralamaya binaen mirasçılıktan düşebilmektedir. Ninelerin tertibinde esas alınacak kriterlere ilişkin sahabeden farklı kaviller varid olmuştur. Ali (r.a.), anne yahut baba tarafından olduğuna bakılmaksızın ölene nispeti yakın olan ninenin uzak nineye tercih edileceği yönünde kanaat bildirmiştir. Iraklıların Zeyd'ten (r.a.) yaptığı nakil de bu şekilde olup bu görüş aynı zamanda Hanefilerin yaklaşımını yansıtmaktadır. Medine ehlinin Zeyd'ten (r.a.) yaptığı nakilde ise bir tafsile gidildiği görülmektedir. Bu nakilde her ne kadar anne tarafından olan yakın nine, baba tarafından olan uzak nineye öncelense de yakın ninenin baba, uzak ninenin anne tarafından olduğu durumlarda iki nine denk kabul edilmektedir. İmam Şâfiî de bu görüşü almıştır.¹²⁷⁶ Meselede İbn Mesud'tan (r.a.) iki görüş rivayet edilmiştir. Bunlardan birisi, yakın nineyle uzak ninenin, uzak ninenin yakın ninenin annesi veya ninesi olması haricinde, denk kabul edilmesidir. İstisna olarak zikredilen halde uzak nine yakın nine ile beraber mirasçı olamamaktadır.¹²⁷⁷ Serahsî, bu kavle göre, sahih ninelerin bir araya geldiklerinde kuşak kuşak kaç tanesinin mirasçı olacağının uygulamasını da göstermiştir.¹²⁷⁸ İbn Mesud (r.a.), kendisinden yapılan diğer rivayete göre uzak nine ile yakın nineyi, ölene aynı cihetten/taraftan bağlanmaları dışında, denk kabul etmektedir. Ölene aynı taraftan bağlanmaları durumunda ise uzak nine yakın ninenin annesi veya ninesi olmasa da¹²⁷⁹ yalnız yakın nine mirası hak etmektedir.¹²⁸⁰ Anlaşılan odur ki; ölenle cihet birliğinden kasıt, ölene en

¹²⁷⁶ Şâfiî kaynaklarında da bu görüş, mezhebin muteber görüşü olarak zikredilmektedir. Mesela bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/112; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/410.

¹²⁷⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/168.

¹²⁷⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/173.

¹²⁷⁹ Matbu nüshada hata mevcuttur. Orada البعدى أم القربى وان لم تكن القربى أم القربى olarak geçen ifadede ilgili kısım البعدى أم القربى şeklinde olmalıdır. Nitekim yazmalardan Hamidiye koleksiyonu 548 ve 549 nolu kayıtlarda böyledir. İlgili metinler için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/168; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 924a; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 1071a.

¹²⁸⁰ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/168; İbn Mesud (r.a.), nine bahislerinin başındaki anlatımın ilk bakışta vehmettirdiği gibi uzak nine ile yakın nineyi kayıtsız/mutlak olarak mirasçı olma bakımından eşitleyen bir

yakın kişinin aynı olmasıdır. Yani ninelerin her ikisinin de anne veya baba tarafından olmasıdır. Burada İbn Mesud (r.a.) için -Hanefî mezhebinin görüşüyle uyuşmayan- iki görüş zikredilmiş olup bunlardan ikincisinin Hanefî mezhebinin görüşüne daha yakın olduğu görülmektedir. Aradaki fark, Hanefîlerin yakın ninenin uzak nineyi mirasçılıktan düşürmesi için cihet birliğini de şart koşmamış olmasıdır.

4.2.6.3 Baba ile Birlikte Bulunan Baba Tarafından Ninelerin Mirasçı Olacağına Dair Merfu Hadis ve Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Nineler hakkında ittifak edilen bir husustur ki; anneler hem anne hem baba tarafından nineleri mirasçılıktan düşürmektedir. Yine babaların anne tarafından nineleri hacbe uğratmayacağı, ittifaki bir hükümdür. Babanın kendi tarafından nineleri hacbedip hacbetmeyeceği ise sahabe arasında ihtilafa konudur. Ali (r.a.), Zeyd b. Sâbit (r.a.), Übey b. Ka'b (r.a.) ve Sa'd b. Ebû Vakkâs (r.a.), baba tarafından ninelerin baba ile hacbe uğrayacağına kaildirler. Hanefîyye, bu görüşü almıştır. Serahsî'nin İmam Şâfiî ve Mâlik'e isnad ettiği¹²⁸¹ ve aslen Ömer (r.a.), İbn Mesud (r.a.), Ebû Musa el-Eş'arî (r.a.) ve İmran b. el-Husayn'a (r.a.)¹²⁸² ait olan kavle göre ise baba, anne tarafından nineleri hacbetmediği gibi kendi tarafındaki nineleri de hacbe uğratmamaktadır. Bu görüşün sahipleri, İbn Mesud (r.a.) kanalıyla gelen şu hadis ile istidlal etmektedirler:

1283 ان النبي صلى الله عليه وسلم أعطى الجدة السدس وابنها حي

Hanefîler bu hadis için tevil vecihleri sunmuş ve ninenin oğlu durumundaki babanın köle yahut kâfir olma ihtimallerini gündeme getirmiştir. Ayrıca hayatta olan oğlun [:ninenin oğlu] vefat eden kimsenin babası olduğu da hadiste beyan edilmemiştir. Dolayısıyla ninenin

görüşe sahip değildir. İlgili metnin devamında geçen على تفصيل نبينه ifadesini göz ardı etmemek gerekmektedir. Bu ifade, yakın nine ile uzak nineyi zahiren denk tutan hükmün mutlak olmayıp ileride açıklanacak tafsilatının bulunduğundan bahsetmektedir; ki bu maddede zikri geçen tafsilata işaret edilmiş olmalıdır. Bahse konu ibare için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/165.

¹²⁸¹ Müellifin her iki isnadı da hatalıdır. İmam Şâfiî ve İmam Mâlik, Hanefî mezhebinin görüşü ile muvafakat halinde olup babanın kendi tarafındaki nineleri hacbe uğratacağı kanaatindedir. Burada ilginç bir durumla karşılaşmıştır. Nasıl ki Serahsî diğer müctehit imamlar hakkında hatalı nispetler yaptıysa bir Şâfiî fakihi olan Mâverdi de Ebû Hanîfe'ye İbn Mesud'un (r.a.) gibi bir görüş isnad ederek benzer bir hataya düşmüştür. Bu durum, yeri geldikçe vurguladığımız üzere, her mezhebin fıkhnı kendi kaynaklarından okumanın, en sağlıklı yol olduğunu bir kez daha göstermektedir. İlgili kaynaklar için bkz.. Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebîr*, 8/94; İbn Yûnus, *el-Câmi*, 21/419, 470-471; İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-Kâfî*, 2/1059; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 9/33; Nevevî, *Ravza*, 6/26.

¹²⁸² Matbu nüshada görüş sahibi sahabiler arasında عمران بن الحصين olması gereken isim الحصين بن عمر şeklinde hatalı gelmiş olup, Damat İbrahim Paşa koleksiyonu 651 nolu yazmada doğrusu geçmektedir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/169; Serahsî, *el-Mebsût* (Damat İbrahim Paşa, 651), 389b.

¹²⁸³ "Peygamber (s.a.v.) nineye, oğlu hayattayken [mirastan] altıda bir pay vermiştir." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/169.

oğlu durumundaki kişi, ölenin babası dışındaki biri olabilir. Bu takdirde rivayette yalnızca o dönemde yaşanmış bir olayın nakledildiği söylenmiş olacaktır.¹²⁸⁴ Yani hadisin hüküm vazetmek amacıyla irad edilmediği kabul edilecektir. Bu meselede Hanefî âlimlerinin ölenle kurulan bağlantı ve bu bağlantıdaki kişiyi dikkate aldığı, buna mukabil karşıt görüş sahiplerinin nine için sabit olan “ninelik” ismine/vasfına vurgu yaptığı ifade edilmektedir.¹²⁸⁵

4.2.7 Velâü'l-Atâkaya İlişkin Rivayetler

4.2.7.1 Özgür Olma Velâsının Özgür Kılan Kişiden Sonra Bu Kişinin Hayattaki En Yakın Asabesine Ait Olacağına Delil Olarak Getirilen Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Velânın iki çeşidinden biri olan velâü'l-atâka (özgür olma velâsı), köle azadı ile doğan velâyı ifade etmekte olup mirasçılık sebeplerindendir. Mirasa hak kazanan, yalnız mevlâ-yı a'lâ yani köleyi azat eden kişidir. Nitekim geride geçmişti. Velâü'l-atâka, aslen azat eden kimseye ait olsa da bu kişinin vefatı sonrasında akrabaları için sabit olabilmektedir. Mamafih akrabalar arasında hangisinin önceleneceği ve taksimin hangi surette olacağı ile alakalı bir ihtilaf zikredilmektedir. Sahabeden Ömer (r.a.), Ali (r.a.), İbn Mesud (r.a.), Übey b. Ka'b (r.a.), Zeyd b. Sâbit (r.a.), Ebû Mesud el-Ensârî (r.a.) ve Üsâme b. Zeyd'ten (r.a.) bu mesele ile alakalı olarak şöyle söyledikleri nakledilmiştir:

الولاء للكبير¹²⁸⁶

Serahsî rivayette geçen الكبير kelimesinin lügatte “büyüklük” ve “yakınlık” şeklinde iki farklı manaya geldiğini ve burada ikincisinin taayyün ettiğini belirtmektedir.¹²⁸⁷ Buna karşılık ulemâdan kelimeyi büyüklük manasında alıp azat eden kişinin büyük oğlunu mirasçı yapanların da var olduğunu not düşmektedir.¹²⁸⁸ Meselede görüş bildiren bir diğer fakih olan Kadı Şüreyh, velâyı mal gibi kabul etmektedir. Hanefîlerin de kabul ettiği ilk kavil ile Kadı Şüreyh'in görüşünden hasıl olan ihtilafın semeresi, azat işlemini gerçekleştiren şahsın geride oğlunu ve kızını bırakması durumunda ortaya çıkmaktadır. Zira Hanefîler bu meselede

¹²⁸⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/170.

¹²⁸⁵ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/169, 170.

¹²⁸⁶ “[Özgür olma: ‘Atâka nevinden olan] velâ, yakınlığa ibtina eder.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 8/82, 30/39.

¹²⁸⁷ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 8/82-83.

¹²⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 30/39; Hadisteki kelime üzerinde vaki olan ihtilaf aktarılırken ilgili ifadeye atıf yapılmış ve fakat الأكبر kelimesi kullanılmıştır. Halbuki hadisin *Mebsût* içerisindeki hiçbir rivayetinde bu kelime geçmemiştir. Metni yazmalar üzerinden incelediğimizde bu kelime yerine أكبر kelimesinin kullanıldığını gördük. İlgili ibare matbu nüshada المراد بالأكبر الأقرب şeklinde geçmiş iken yazmaların tamamında المراد بالأكبر الأقرب olarak yer almaktadır. Yazmalardaki ibare için bkz. Serahsî, *el-Mebsût* (Damat İbrahim Paşa, 651), 411a; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 937a; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 1086b.

velânın tamamının erkek çocuğa ait olacağını söylerken Şüreyh çocuklar arasında ikili birli taksimi öngörmektedir.¹²⁸⁹ Hanefilerin görüşü velânın asıl sahibi olan kişiye yakınlık üzerinden anlatılmakla birlikte Serahsî'nin meselenin izahında bu ifadeyi “en yakın asabe” olarak tefsir ettiği görülmektedir.¹²⁹⁰ Burada azat işlemini gerçekleştirenin geride oğul ve kızını bıraktığı meselede Hanefilerin sergilediği yaklaşım hatırlanmalıdır. Bu ikisi yerine oğul ve oğlun oğulları bulunduğu takdirde “en yakın asabe” anlayışının bir devamı olarak, oğlun velâ ile mirasçı olacağı, Hanefî imamları arasında ittifakla kabul edilen bir hükümdür. Lakin denklemde azat edenin oğlu ve babası bulunduğu vakit mezhep içi bir ihtilaf gündeme gelmektedir. Tarafeyn, asabelikte babaya öncelenen oğlun velânın tamamına sahip olacağını söylerken son kavline göre Ebû Yûsuf, velâ ile istihkak konusu olan miras malının altıda birinin babaya verileceği, kalanın oğla ait bulunacağı yönünde görüş belirtmiştir. Onun bu yaklaşımı, babanın hiçbir surette mirasçılıktan düşmeyen zümreye dahil olması ve aynen oğul gibi ölüye vasıtasız bağlanan erkek mirasçı vasfını taşıması ile ilişkilendirilerek açıklanmıştır.¹²⁹¹

4.2.7.2 Kadınların Velâ Hakkının Özgür Kıldıkları Kölelerle Sınırlı Olduğuna Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Velâü'l-atâka, erkekler için sabit olduğu gibi kimi hallerde kadınlar için de sübutu tasavvur olunabilmektedir. Lakin bir tür asabelik (asabe-i sebebiyye) olan¹²⁹² velâü'l-atâka, kadınlar için sınırlı durumlarda söz konusu olmaktadır. Bahse konu hallere ilişkin rivayetleri serdeden Serahsî, Ömer (r.a.), Ali (r.a.), İbn Mesud (r.a.), Übey b. Ka'b (r.a.), Zeyd b. Sâbit (r.a.), Ebû Mesud el-Ensârî (r.a.) ve Üsâme b. Zeyd'ten (r.a.) gelen şu rivayete kitabında yer vermektedir:

ليس للنساء من الولاء إلا ما أعتقن¹²⁹³

Serahsî, metninde ziyadelikler barındıran benzer birkaç rivayet daha zikretmektedir. Lakin diğer rivayetlerde görülen ilave kısımların¹²⁹⁴ mükatebe gibi yine azat manasında tasarrufları ifade ettiği fark edilmektedir. Bunlar arasında belki önemli bir farklılık olarak İbrahim en-Nehaî'den gelen rivayetteki أعتق من أعتقن ifadesi öne çıkarılabilir. Zira

¹²⁸⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 8/82-83.

¹²⁹⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 8/84.

¹²⁹¹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 30/39.

¹²⁹² Misalen bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/175; Ali Haydar, *Teshîlü'l-ferâiz*, 22.

¹²⁹³ “Kadınlara, yalnızca azat ettikleri [köleler] için velâ sabit olur.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 8/84.

¹²⁹⁴ Aynî benzer rivayetlerde geçen lafızları ele almakta ve bu lafızlarla anlatılmak istenen velâ suretlerinin neler olduğu; bunların ne şekilde tahakkuk edeceğini anlatmaktadır. Bkz. Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 11/24 vd.

burada kadın, mübaşeretten azat etmediği bir kölenin velâsına sahip olmaktadır. Netice olarak İbn Mesud (r.a.) rivayeti ve aynı minvaldeki diğer rivayetler, kadının velâü'l-atâka hususunda aslî olarak asabe olabileceğini göstermektedir. Nesep kaynaklı asabelikte ise kadın için böyle bir durum söz konusu değildir.¹²⁹⁵ Şunu da bir ihtimal olarak belirtmiş olalım ki, önceki meselede geçen rivayetin “ölene en yakın asabe” şeklinde kayıtlanarak anlaşılması, buradaki rivayete ibtina ediyor olabilir.

4.2.7.3 Sâibenin Şartının Geçerli Olup Malı Üzerinde Öldükten Sonra Netice Verecek Tasarruflarına Dair Bir Kısıtlama ya da Mâni Bulunmadığına Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Sâibe (السائبة) kelimesi, velâ azat edene ait olmamak şartıyla azat edilen köleyi ifade etmek için kullanılmaktadır.¹²⁹⁶ Geride madde 4.1.1.3'te zikredilen Berîre (r.a.) hadisinde böyle bir tasarruf örneği müşahade edilmektedir. Hanefiler bu suretteki bir şartın batıl/lağv olduğu kanaatinde olup işbu şartla yapılan azat işleminde velânın azat eden kimseye ait olacağını söylemişlerdir.¹²⁹⁷ Serahsî mirasçısı bulunmayan kimsenin malında vasiyet yahut velâü'l-müvâlât yollu tasarrufta bulunabileceğinin ve bu tasarrufun bütünüyle geçerli olduğunun delili olarak İbn Mesud'un (r.a.) şu kavlini zikretmektedir:

السائبة يضع ماله حيث أحب¹²⁹⁸

İbn Mesud'un (r.a.) kavlinin sibakıyla irtibatı ilk bakışta anlaşılamamakta ise de muhtemelen şöyle bir alaka ve anlatım söz konusudur: İbn Mesud (r.a.) büyük ihtimalle sâibe şartını geçerli saymaktadır. Buna göre velânın azat edene ait olmaması şartıyla gerçekleşen azat sonucunda velâ hakkı doğmayacağı için velâü'l-atâka da tahakkuk etmez; yani köle ile azat eden kimse arasında mirasçılık ilişkisi söz konusu olmaz. Rivayeti bu takdirle ele aldığımızda İbn Mesud'un (r.a.) kavlinin, kişinin (ki burada sâibeden bahsediliyor) şer'î ölçüler çerçevesinde, öldükten sonra mirasçısı bulunmadığı durumda malına ne olacağına ilişkin alacağı karardaki özgürlüğü anlattığı düşünülebilir. Rivayetten bir önceki cümle bunu desteklemektedir: “Mirasçısı bulunmadığı zaman kişinin, vasiyet veya müvâlât gibi bir yolla, o malı istediğine yönlendirme hakkı vardır.”¹²⁹⁹ Her hâlükârda İbn Mesud'un (r.a.) sâibe

¹²⁹⁵ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/84-85.

¹²⁹⁶ Kâsânî, *Bedâ'î 'u's-şanâ'î*, 4/166; Bedruddîn el-'Aynî, *el-Binâye*, 11/9.

¹²⁹⁷ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 30/38; Kâsânî, *Bedâ'î 'u's-şanâ'î*, 4/166; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/267; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 5/176.

¹²⁹⁸ “Sâibe, malında dilediği gibi tasarruf eder.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 8/82.

¹²⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 8/82.

olmak şartıyla azat edilen kişinin yapacağı müvâlât akdini ve vasiyeti geçerli kabul ettiğini; ayrıca bunlarda (öncelikli bir mirasçı bulunmadığı takdirde) 1/3 gibi bir sınırlama öngörmediğini söylemek herhalde isabetli olacaktır.

İbn Mesud'un (r.a.) kavli iki türlü düşünölmeye açık gibidir: Birincisi, bu kavlin sâibenin ilgili şartının geçerli olduğuna ilişkin olmasıdır. İkincisi, sâibenin yaptığı müvâlât yahut vasiyet akdinin cevazına dair olmasıdır. Aslen bu rivayetin "nass" olması itibarıyla kazandığı mananın bunlardan ilki olduğunu düşünmek daha doğru gözökmektedir. İkinci mana ise Serahsî'nin yahut Hanefîlerin önceki konuyla irtibatlandırarak amel ettikleri bir manadır. Buna göre Hanefîler her ne kadar İbn Mesud'un (r.a.) sâibe konusundaki görüşünü kabul etmeseler de bu görüşün ifade edildiğı rivayetin zımında olan 'mirasçısı olmayanın vasiyet ya da velâü'l-müvâlât yoluyla malında (1/3 gibi) bir sınırlandırma olmaksızın tasarruf edebileceğı' hükmünü benimseyip bu cihetten rivayetle amel ettikleri söylenebilir.

4.2.8 Çeşitli Ferâiz Meselelerine Dair Rivayetler

4.2.8.1 'Kelâle' İfadesiyle Aralarında Çocuk ve Baba Bulunmayan Mirasçılarının Kastedildiğı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Allah teâlâ, indirdiğı şu âyetlerde sırasıyla ana bir kardeşlerin ve ana-baba bir yahut baba bir kardeşlerin mirasçılığı hakkındaki hükümleri beyan etmiştir:

وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت... (Nisâ, 4/12)

يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة... (Nisâ, 4/176)

Bu âyetlerde geçen 'kelâle' (الكلالة) kelimesinin delaleti hakkında ihtilaf vaki olmuştur. Ömer (r.a.) Allah Rasulü'nden (s.a.v.) bu kelimenin manasını beyan buyurmasını istemiş lakin istediğini elde edememiştir. Serahsî, Rasulüllah'ın (s.a.v.) bu kelimeyi tefsir etmemesini, Hz. Ömer'in (r.a.) bu konuyla alakalı içtihat edip müçtehitlere müjdelenen sevaba nail olmasını istemesiyle gerekçelendirmiştir. Netice olarak bu kelimenin manasıyla alakalı tartışmaları bitirecek surette bir beyan vaki olmamış ve sahabe bu hususta ihtilaf etmiştir.¹³⁰⁰

¹³⁰⁰ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/151.

Kelâle kelimesinin medlûlü ile alakalı sahabe ihtilafına geçmeden önce bu kelimenin kapsamına ilişkin bir başka ihtilafa temas etmekte fayda görüyoruz. İhtilaf konusu, bu ifadeyle ölen kişinin mi, yoksa mirasçıların mı kastedildiğidir. Basra âlimlerinin tercih ettiği görüş, çocuğu ve babası bulunmayan ölümlerin maksut olduğudur. Kûfe ve Medine âlimleri ise aralarında ölenin çocuğu ve babası bulunmayan mirasçıların murat edildiğini söylemektedir. Serahsî, ikinci görüşün isabetli olduğunu delillendirerek ortaya koymuştur.¹³⁰¹

Sahabe arasındaki ihtilafa gelindiğinde Ebubekir (r.a.), Ali (r.a.), Zeyd (r.a.) ve İbn Mesud'un (r.a.) dahil olduğu çoğunluğun bir tarafta, kendisinden yapılan bir nakle göre İbn Abbas'ın (r.a.) diğer tarafta olduğu görülmektedir. Serahsî'nin burada her iki görüşü aktarırken kullandığı ifadeler, bir bakıma ilk bakışta yanlış anlaşılmaya müsaittir. Kelâlenin medlûlü hakkındaki ilk görüş *ما عدى الولد والوالد* lafzıyla, ikinci görüş *ما خلا الولد* ifadesiyle aktarılmıştır.¹³⁰² Bir başka mahalde ise ilk görüşe göre kelâle kelimesini tefsiren *ما خلا الولد* ifadesi kullanılmıştır.¹³⁰³ Bu ifadeler, “çocuk ve baba dışındaki(ler)” şeklinde çevrilmeye müsait olup her ne kadar mirasçıların bir vasfını beyan eder mahiyette olsa da kastedilen manaya aykırıdır. Nitekim bu husus, kelimenin Kûfe ve Medine âlimlerine ait olan ve Serahsî tarafından benimsendiği anlaşılan tefsirinde¹³⁰⁴ şüpheye mahal bırakmayacak surette ortaya konmuştur: *هو اسم لورثة ليس فيهم ولد ولا والد* Dikkat edilirse verilen tarif, çocuk ve baba dışındaki muayyen mirasçılardan söz etmemekte; bilakis aralarında çocuk ve baba bulunmayan mirasçılara tekabül eden bir anlatım sunmaktadır. Yukarıdaki *ما عدى الولد والوالد* ve *ما خلا الولد والوالد* ifadelerinde geçen *خلا* ve *عدى* kelimelerinin fiil olmalarının yanı sıra bunlara taalluk eden harf-i cerrlerin hazfedildiğini söylemek, başta değindiğimiz şüphenin bertaraf edilmesi manasına gelecektir. Bu kelimelerin fiil olarak kullanıldığı düşüncesini destekleyen bir şahit olarak şu örneği gösterebiliriz: Hz. Ebubekir'den (r.a.) konu ile alakalı yapılan nakilde¹³⁰⁵ şöyle bir ifade kullanılmıştır: *أرى الكلالة ما خلا عن الولد والوالد* Rivayetin lafzında göze çarpan husus, *خلا* kelimesinin fiil olarak kullanılmış olup *عن* harf-i cerrinin bu kelimeye taalluk ettirildiğidir. Netice olarak sahabenin görüşlerinde ilgili kısımlarda aynı minvalde takdirlere gidilerek kelâlenin, sahabenin çoğunluğuna ait olan ilk kavle göre aralarında çocuk ve baba bulunmayan mirasçılara tekabül ettiği; diğer kavle göre ise babanın

¹³⁰¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/153.

¹³⁰² Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/152.

¹³⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/154.

¹³⁰⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/153.

¹³⁰⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/151.

dahil olmadığı varisleri ifade ettiğini söylemek isabetli olacaktır. Hanefîlerin de içerisinde bulunduğu cumhur ulemâ ilk kavli tercih etmiştir.¹³⁰⁶

4.2.8.2 Dinden Çıktığı İçin Öldürülen Kişinin Mirasının Müslüman Vârislerine Ferâiz Ölçülerine Göre Dağıtılacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hanefî ve Şâfiîler, dinden çıkan kimsenin nihayetinde öldürüleceği konusunda hemfikirdirler.¹³⁰⁷ Bu kimsenin geride bıraktığı mal varlığı üzerinde Müslüman mirasçılarının hak sahibi olup olmadığı noktasında ise fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Şâfiî daha ziyade bu kimsenin kâfir olarak ölmesini itibara alarak mürtedin malının Müslüman mirasçılara kalamayacağına hükmetmiştir. Ona göre bu mal, fey hükmünde olup beytülmale devredilir.¹³⁰⁸ Hanefîyye, mürtedin öldürülmeden önceki İslâm'ını nazarıdikkate alarak bıraktığı malın Müslüman mirasçılara ferâiz kıstaslarına göre taksim edileceğine kanaat getirmiştir.¹³⁰⁹ İşbu hüküm, İbn Mesud (r.a.) ve Muâz b. Cebel'den (r.a.) rivayet edilmekte olup Serahsî, Hanefîlerin şu âyetin zahiri ile istidlal ettiğini belirtmektedir:

1310 إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك (Nisâ, 4/176)

Âyette ölen kişinin miras istihkakından bahsedilmekte olup mürtet de ölüm (هالك) istihkakı doğuracak bir suç işlemekle bir bakıma ölmüş kişi durumundadır. Bu takdire göre dinden çıkma (ridde/irtidat) da ölümle eş değer sayılmaktadır. Ancak mirasçılığın tahakkuk edebilmesi için ölümün bilfiil gerçekleşmiş olması gerekmektedir. Bu durum, muhayyerlik şartıyla yapılan satışın bilahare onaylanması (icazet) haline benzetilmektedir. Nitekim orada mülkiyet, akit anından itibaren sabit kabul edilmektedir.¹³¹¹

4.2.8.3 Mirastan Mahrum Olan Kişi Sebebiyle Hacb-i Noksânın Gerçekleşip Hacb-i Hirmânın Gerçekleşmeyeceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Sahabe, köle veya kâfir olduğu yahut mûrisini öldürdüğü için mirastan menedilen/mahrum kalan kişiler sebebiyle hacb-i hirmân tahakkuk etmeyeceği noktasında ittifak halindedir. Anlatılan evsaftaki şahısların varlığına binaen hacb-i noksânın gerçekleşip

¹³⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/152.

¹³⁰⁷ Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13/149; Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, 3/265; Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/98.

¹³⁰⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/100; Ayrıca bkz. Şâfiî, *el-Üm*, 7/425; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/145; Gazzâlî, *el-Vasîf*, 4/361.

¹³⁰⁹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/100-101.

¹³¹⁰ "... Eğer (erkek veya kız) evlâdı (ve babası) olmayan bir erkek ölür, onun (ana baba bir veya sâdece baba bir) bir tek kız kardeşi kalırsa terikesinin yarısı onundur..." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/100.

¹³¹¹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/100-101.

gerçekleşmeyeceğinde ise iki farklı görüşün öne sürüldüğü görülmektedir. Sahabenin ekseriyetine ait olup Hanefî mezhebinin benimsediği kavle göre bu hususta hacb-i noksân, hacb-i hirmân gibi kabul edilmekte ve mirastan mahrum kalan kimselerin hacb-i noksâna da sebep teşkil edemeyeceği söylenmektedir. Bu görüşte mirastan mahrum olan kişi, ölü hükmünde sayılmaktadır.¹³¹²

İbn Mesud (r.a.) mahrum sebebiyle hacb bağlamında hacb-i noksânı hacb-i hirmândan ayrı tutmaktadır.¹³¹³ Ona göre ölenin çocuğu yahut erkek kardeşi sebebiyle hacb-i noksânın tahakkuk etmesi, nass ile sabit bir husustur. Bu türden hacbin gerçekleşmesi için ölenin çocuğunun yahut erkek kardeşinin varis olması şeklinde bir kayıt getirmek, nassa ziyade yapmak anlamına gelecektir. Hacb-i hirmânda ise böyle bir sakınca bulunmamaktadır. Zira orada ölene yakın olan kimse sebebiyle uzak olanın mirasçı olamamasından bahsedilir. Bu da ancak yakın olan mirasçının mirastan pay hak etmesiyle mümkün olmaktadır.¹³¹⁴

4.2.8.4 Liân Çocuğunun Asabesi Hakkında Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler

Karısına zina suçlamasında bulunarak liân yoluna giden eşin çocuğun nesebini nefyetmesi halinde hâkim çocuğun nesebini, kocadan ayırarak annesine vermektedir.¹³¹⁵ Bu tasarruf neticesinde nesebi anneye kalan çocuğun (liân çocuğu/veled-i mülâane) miras taksiminde asabesinin kim olacağı tartışmaya mahal olmuştur. İbn Mesud (r.a.) ve İbn Ömer'in (r.a.) liân çocuğunun asabesinin, annesinin asabesi olduğunu söyledikleri nakledilmektedir.¹³¹⁶ Bir başka mahalde Serahsî bu kavli biraz daha netleştirerek “anne tarafından en yakın asabesi” şeklinde kayıtlamıştır.¹³¹⁷ Bu rivayetteki görüşüne göre İbn Mesud (r.a.) ile aynı görüşü paylaşan İbrahim en-Nehaî, liân çocuğunun asabesinin hangi yolla tespit edileceğini tarif ederek şöyle söylemektedir: “Liân çocuğunun asabesini bilmek istersen annesini öldü farz et ve asabesinin kim olduğuna bak. İşte bu halde asabe olan kişi,

¹³¹² Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/148.

¹³¹³ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/148, 202; İbn Mesud'un (r.a.) bu görüşünün tatbik edildiği örnekler için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/202-203.

¹³¹⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/148.

¹³¹⁵ Bkz. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2/336.

¹³¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/198; Matbu nüshanın ibaresinde anlamı bozacak derecede hata mevcuttur. Söz konusu hata *عصبة ولد الملائنة عصبة ولد أمه* şeklinde cümledir. Buradaki *عصبة ولد أمه* ifadesinin doğrusu *عصبة أمه* şeklinde olmalıdır. Nitekim konunun anlatımında İbrahim en-Nehaî'nin [ve dolayısıyla ilk rivayete göre İbn Mesud'un (r.a.)] görüşünün delili olarak zikredilen rivayette mülâane/liân çocuğunun asabesinin kim olduğu sahabeye sorulmuş; onlar da *ان عصبتة عصبة أمه* şeklinde cevap vermişlerdir. Hamidiye 548 ve 549 nolu yazmalarda ibarenin ilgili kısmı, buna muvafık olarak *عصبة أمه* şeklindedir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 929a; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 1076b; Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/198.

¹³¹⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/200.

liân çocuğunun da asabesidir.”¹³¹⁸ Meselede İbn Mesud’tan (r.a.) varid olan bir rivayet daha bulunmakta olup buna göre kendisi liân çocuğunun asabesinin, annesi olduğu görüşündedir.¹³¹⁹ Hanefiler zikri geçen iki görüşü de almamış; bunun yerine Ali (r.a.) ve Zeyd’e (r.a.) ait olan ‘liân çocuğunun baba tarafından akrabası bulunmayıp anne tarafından akrabası bulunan kişi konumunda olacağı’ görüşünü tercih etmişlerdir.¹³²⁰

4.2.8.5 Zevi’l-Erhâmın Mirasçılığındaki Sıralamaya İlişkin Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler

Zevi’l-erhâmın mirasçı olup olmaması hakkında ihtilaf vakidir. Nitekim geride zikredilmişti. Zevi’l-erhâmın mirasçı olacağını kabul edenler, zevi’l-erhâmın kendi aralarındaki sıralama konusunda farklı görüşler serdetmişlerdir. Sahip oldukları yaklaşımlar bakımından, bu meselede görüş beyan edenler, üç grup halinde ele alınmaktadır: Ehl-i karâbet (أهل القرابة) – Ehl-i tenzîl (أهل التنزيل) – Ehl-i rahim (أهل الرحم). İlk grup, ölene yakın olma esasını savunduğu için bu şekilde isimlendirilmekte olup eimme-i selâse, bu grup içerisinde. İkinci grup, ölene birisi aracılığıyla bağlanan kişiyi bu bağlantıya aracılık eden kişi gibi kabul etmesi hasebiyle böyle bir isimle anılmaktadır. Bu düşüncede olan fakihler arasında Alkame, Şa‘bî, Mesrûk, Hasan b. Ziyâd gibi isimler sayılmaktadır. Akralık bağına esas alıp zevi’l-erhâm arasında mirasçılık açısından uzak-yakın ayrımı gözetmeyen ve bu sebepten yukarıda mezkûr adla bilinen üçüncü grup fukahâ arasında Nûh b. Derrâc¹³²¹ (v. 182) ile Hubeyş b. Mübeşşir¹³²² (v. 258) bulunmaktadır.¹³²³

¹³¹⁸ Seraḥsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/198.

¹³¹⁹ Seraḥsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/198; İbn Mesud’un (r.a.) bu ikinci görüşünün aktarıldığı yerde de matbu nüshanın ibaresi hatalı gelmiştir. Metinde عصبه أمه وعن ابن مسعود في رواية أخرى عصبه أمه ifadesindeki izafet terkibi aslen şu şekilde cümle formunda olmalıdır: عصبته أمه Zira devamında bu görüşün delili olarak zikredilen hadis-i şeriflerde bunu gösteren bir anlatım göze çarpmaktadır. Ayrıca Hamidiye koleksiyonu 548 ve 549 nolu yazma nüshalarda bu kısım عصبته أمه şeklinde yer almıştır. Bkz. Seraḥsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 929a; Seraḥsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 1076b; Seraḥsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/198.

¹³²⁰ Bkz. Seraḥsî, *el-Mebsût*, 1989, 29/198.

¹³²¹ Ebû Hanîfe’nin talebelerinden olup tefakkuhu onun yanında gerçekleşmiştir. Hakkında bilgi için bkz. Vekî‘, *Aḥbâru’l-kuḍât*, 3/182-184; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 30/43-48; Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/562-563.

¹³²² Fakih bir zât olup hadis rivayetinde bulunmuştur. İbn Mâce kendisinden rivayette bulunanlar arasındadır. Hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ebû Bekr Aḥmed b. ‘Alî b. Şâbit Ḥaṭîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti’s-selâm*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2001), 9/193; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 5/415-417.

¹³²³ Seraḥsî, *el-Mebsût*, 1989, 30/4; *Mebsût*’un matbu nüshasında ehl-i rahim içerisinde addedilen her iki isim de hatalı olarak gelmiştir. Orada حسن بن ميسر ve نوح بن ذراح olarak gelen isimlerin doğrusu, sırasıyla حبيش بن ميسر ve نوح بن ذراح şeklindedir. Nitekim Seyyid Şerîf Cürċânî *Sirâciyye* şerhinde bu isimleri zikrettiğimiz surette aktarmaktadır. Cüveynî de *Nihâyetü’l-matlab* isimli eserinde aynı bahiste bu isimleri vermekte; yalnız Hubeyş’in babasını zikretmemektedir. Eserin muhakkiki, buradaki Hubeyş’in Hubeyş b. Mübeşşir olduğu neticesine varmaktadır; ki -ifade ettiğimiz üzere- doğrusu da bu olmalıdır. Nûh b. Derrâc’ın ismi *Mebsût*’un Hamidiye nüshalarında doğru lafızla geçmektedir. Hubeyş b. Mübeşşir’in babasının ismi Damat İbrahim Paşa 651 nolu nüshada olması gerektiği gibidir. Lakin Hubeyş’in ismi, bu üç nüshadan hiçbirisinde eksiksiz ve

Bu bapta sahabeden üç mesele rivayet edilmekte olup her grup kendi görüşünün bu nakillere muvafık düştüğünü savunmaktadır. Bunlardan ikisinde İbn Mesud'un (r.a.) ismi geçmektedir. İlki İbrahim en-Nehaî'nin Ali (r.a.) ve Abdullah b. Mesud'tan (r.a.)¹³²⁴ naklettiği meseledir; ki ölüp, geride hala ve teyzesini bırakan kişi hakkındadır. Bu meselede mal üçe bölünüp, üçte ikisi halaya, üçte biri teyzeye verilmektedir. Ehl- tenzîl bu rivayetin kendi mezheplerine uygun olduğunu söylemekte ve meselede halanın baba, teyzenin anne mesabesinde kabul edilerek hükmedildiğini ileri sürmektedir. Ehl-i karâbet, işbu naklin kendi görüşleri ile uyum içerisinde olduğunu belirtirken gerekçe olarak babada ashâbü'l-ferâiz ve asabelik vasıflarının her ikisinin bulunmasına karşın annede bunlardan yalnız birisinin mevcut olduğu ve bu sebepten böyle bir taksime gidildiğini varsaymaktadır. Nitekim meselede baba tarafından akraba olan halaya anne tarafından akraba olan annenin iki katı kadar hisse verilmiştir.¹³²⁵

İbn Mesud'un (r.a.) görüş belirttiği diğer mesele, Şa'bî'nin İbn Mesud'tan (r.a.) naklettiği ve kızın kızıyla kız kardeşin kızının bulunduğu meseledir. İbn Mesud (r.a.) burada, malın mirasçılar arasında yarı yarıya paylaştırılacağı şeklinde hükmetmiştir. Serahsî bu kavil hakkında tek bir yorum zikretmekte ve işbu taksimin İbn Mesud'un (r.a.) ehl-i tenzîlinki gibi bir görüşe sahip bulunduğuna delil teşkil ettiğini söylemektedir. Kelâmının zahiri, bu yorumun kendisine ait olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Şa'bî'nin Hz. Ali'den (r.a.) yaptığı nakilde onun kızın kızını kız kardeşin kızına öncelediği aktarılmaktadır; ki müellif bu nakle istinaden Hz. Ali'nin (r.a.) ehl-i karabetinki gibi bir görüşe sahip olduğu sonucuna varmıştır.¹³²⁶

4.2.8.6 Suda Boğularak veya Yangında Ölüp de Hangisinin Önce Öldüğü Tespit Edilemeyenlerin Mirasçılığıyla Alakalı Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler

Suda boğulma, yangın vb. sebeplerle vefat edenlerin hangisinin daha önce öldüğünün bilinmemesi halinde miras paylaşımının ne şekilde olacağı, harkâ (الحرقى) ve garkâ (الغرقى)

hatasız değildir. Hat olarak doğruya en yaklaşan, bunlardan sonuncusu olup orada da kelimenin noktaları koyulmamıştır. Yazma nüshalarda bu tip eksikliklere sıklıkla rastlanmakta olup inceleme imkânı bulamadığımız yazmalarda musahhah suretinin bulunacağını zannetmekteyiz. Referansta bulunulan kısımlar için bkz. Serahsî, *el-Mebsût* (Damat İbrahim Paşa, 651), 401b; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 931b; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 1079b; Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'âlab*, 9/201 (3 nolu dipnot); Cürçânî, *Şerhu Ferâizi Sirâciyye*, 107; Ebû 'Abdi'l-Mu'izz Muhammed 'Alî Ferkûs, *el-İlmâm bi-aḥkâmi tevrîsi zevi'l-erḥâm* (Cezayir: Dâru'l-Mevkî'-Dâru'l-'Avâşım, 2017), 136.

¹³²⁴ Matbu nüshanın metni hatalıdır. Burada عن علي بن عبد الله olarak geçen ifade, Hamidiye yazmalarında عن علي بن عبد الله lafzıyla yer almaktadır; ki doğrusu da bu olmalıdır. Yazmalardaki ifadeler için bkz. Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 931b; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 1079b.

¹³²⁵ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 30/4-5.

¹³²⁶ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 30/5.

bahsinin altında işlenmektedir. Konunun esasında iki farklı temayülün varlığı göze çarpmaktadır. Hz. Ebubekir (r.a.), Hz. Ömer (r.a.), Zeyd (r.a.) [ve İbn Mesud'a (r.a.)] ait olan görüşe göre bu halde ölüm zamanları tespit edilemeyen kişiler, birbirlerine mirasçı olamamaktadır. Miras olarak bıraktıkları mallar, hayattaki varislerine verilmektedir. Hz. Ali'nin (r.a.) Cemel ve Sıffin savaşlarında bu surette hükmettiği nakledilmektedir; ki bu rivayete göre Hz. Ali'nin (r.a.) kavlinin böyle olduğu anlaşılmış olmaktadır. Keza Ömer b. Abdülaziz (r.a.), bu görüşü tercih etmiştir. Cumhur fukahânın kabulü de bu yönde olmuştur. Meseledeki diğer görüş, Ali (r.a.) ve İbn Mesud'a (r.a.) nispet edilmiş olup bu görüşte, bahse konu kişilerin her biri, birbirlerinden alacakları miras payları haricinde, yekdiğerine mirasçı olmaktadır. Bu görüşü fukahâdan kimse tercih etmemiştir.¹³²⁷

Bahsin başındaki anlatım, özetle verdiğimiz surette olup görüldüğü üzere İbn Mesud'un (r.a.) ismi bu kısımda bir yerde geçmiştir. Bahse konu yerde kendisine izafe edilen görüş, Hz. Ali'den (r.a.) nakledilen ikinci görüşle aynıdır. Fakat *Mebûsût*'ta İbn Mesud'un (r.a.), ilk görüşü esas aldığı kanaatini veren anlatımlar da yapılmıştır. Söz gelimi şu meselede İbn Mesud (r.a.), Zeyd (r.a.) ve -bir rivayete göre- Hz. Ali'ye (r.a.) isnad edilen kavle göre hükmetmiştir: Baba kız suda boğularak ölüp de baba geride babasını, kız kardeşini ve karısını, kız da kocasını bırakmıştır. Babanın bıraktığı miras hakkında konuşulacak olursa; mezkûr üç sahabeye göre karısına sekizde bir, kızına yarım pay verilmektedir. Kalan da babasına ait olmaktadır. Kızın mirasına gelindiğinde ise iki ihtimal gündeme gelmektedir: Şayet babanın karısı kızın annesi ise, kız geride koca, anne, dede ve kız kardeşini bırakmış olur. Bu haliyle mesele Ekderiyye meselesi olmaktadır; ki geride anlatmıştık. Eğer babanın karısı, kızının annesi değil ise, kız geride koca, kız kardeş ve dedesini bırakmış demektir. Bu durumda kocaya yarım pay verilmekte; kalan üçe bölünüp dedeyle kız kardeş arasında mukaseme yoluyla paylaştırılmaktadır.¹³²⁸ Dikkat edilirse; burada baba ve kız birbirine mirasçı olmamaktadır. Bu durum, çözümlemenin birinci kavle göre yapıldığı manasına gelmektedir. Ayrıca meselenin bu şekilde ele alınmasından sonra Hz. Ali'den (r.a.) nakledilen ikinci görüşü beyan etmek gayesiyle bir başka mesele getirilmiştir. Serahsî'nin bu anlatım tarzı da önceki meselenin birinci görüşe çözümlendiğini teyit etmektedir. Bunlara ek olarak, evvelemirde görüşlerin serdedildiği paragrafın ibaresinde *وقد روي عن علي وعبد الله بن مسعود* şeklinde geçen kısım¹³²⁹, Ali (r.a.) ile birlikte İbn Mesud'tan da

¹³²⁷ Krş. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 30/27-28.

¹³²⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 30/29.

¹³²⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 30/27-28.

(r.a.) yukarıda bir görüş zikredilip ikinci bir görüş olarak bu görüşün aktarıldığını ihsas etmektedir. Nitekim bu ibarede Ali (r.a.) ve İbn Mesud'un (r.a.) isimleri yer değiştirilecek olsa böyle bir izlenim oluşma ihtimali kalmaz. Burada kafada soru işareti bırakacak iki husus bulunmaktadır. Birisi, ilk görüşün takdiminde İbn Mesud'tan (r.a.) sarıh vaziyette bahsedilmemiş olmasıdır. Diğer, İbn Mesud'un (r.a.), Hz. Ali'den (r.a.) yapılan diğer nakil olarak tavsif edilen ikinci görüşünü izah sadedinde getirilen meselede kendisine hiçbir şekilde değinilmemiş olmasıdır. Bu durum, ibaredeki muhtemel bir hataya işaret ediyor olabilir.

4.2.8.7 Bir Kişinin Ashâbü'l-Ferâiz Cümlesinden İki Farklı Akraba Vasfıyla Tek Kişiden Mirasçı Olamayıp İkisi İçerisinde Ölene Daha Yakın Akrabalığı Vasıtasıyla Miras Alabileceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hanefî âlimleri, bir şahsın akrabası olduğu kişinin mirasından iki farklı mirasçılık sebebi ile pay almasının mümkün olduğu kanaatindedir. Bu görüşün aslı, Hz. Ömer (r.a.) ve Hz. Ali'nin (r.a.) mecusunin mirasçılığı ile alakalı kavline dayanmaktadır. Onlara göre bir mecusunin ölenle iki farklı cihetten akrabalık bağı taşımasına binaen her iki mirasçılık sebebi ile hisse alması mümkündür. İbn Mesud (r.a.) ise bir kişinin iki akrabalık vasfı sebebiyle mirasçı olamayacağını, bilakis bu iki akrabalıktan daha yakın olanına dayanarak mirastan pay alabileceğini söylemektedir.¹³³⁰ İbn Mesud'un (r.a.) görüşü, mecusilerin mirasçılığıyla alakalı bahiste gelmiştir. Zira Hanefilerin meselemiz dairesinde kabul ettiği husus, cevaz açısından, ancak mecusiler hakkında tahayyül edilebilmektedir. Şunu ifade etmek gerekir ki; Hanefî mezhebinin kabul ettiği görüşe göre aslen ashâbü'l-ferâizden olmakla beraber mahremiyle evlenen karı/kocanın, Müslüman da olsalar, karı/kocalık sebebiyle mirasçı olmaları söz konusu değildir. Benzer şekilde, mahremiyle nikah kıyan mecusunin (her ne kadar bu nikah onlar hakkında sahih hükmünde olsa da) karı/kocalık vasfıyla mirastan pay alması caiz görülmemiştir.¹³³¹

Müellifin yaptığı izahlarda verdiği bilgilere bakarak tartışılan konunun, ashâbü'l-ferâiz cümlesinden iki farklı akraba vasfıyla mirasçılığın imkânı olduğunu söyleyebiliriz. Zira aynı kişinin hem ashâbü'l-ferâizden olması hasebiyle hem de asabe olarak aynı kişiye mirasçı olması -tespit edebildiğimiz kadarıyla- her iki görüş sahibinin de caiz gördüğü bir husustur. Söz gelimi ölenin amca oğlu olan şahıs aynı zamanda kocasıysa hem ashâbü'l-ferâizden biri

¹³³⁰ Bkz. Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 30/33-34.

¹³³¹ Bkz. Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 30/34-35.

olarak hem asabe vasfıyla mirastan pay alabilmektedir.¹³³² İbn Mesud'un (r.a.) görüşünü kabul edenler, ana-baba bir kardeşlerin ana bir kardeş ve baba bir kardeş vasfıyla ayrı ayrı pay almıyor oluşu ile hem anne hem baba tarafından nine olan kişinin iki taraftaki akrabalıkları sebebiyle iki defa hisse elde etmiyor oluşunu misal vererek Müslümanlar arasında meşru olmayan bu tip uygulamaların mecusilerin kendi arasında da caiz görülemeyeceğini söylemektedir.¹³³³ Serahsî, ana-baba bir kardeşlerde iki farklı mirasçılık sebebi bulunmadığını, bilakis anne tarafından yakınlığın, ortadaki tek mirasçılık sebebi olan "kardeşlik" manasını güçlendirdiğini belirterek bu kavle itiraz etmiştir. Nine hakkında da benzer bir yorum getirdiği görülmektedir.¹³³⁴

4.3 Diğer Muhtelif Konulara İlişkin Rivayetler

4.3.1 Kadının Görünürdeki Zinet Yerlerinin Mesti ve Dış Elbisesi Olduğu Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Kadınların örtünmesi ile alakalı ahkâmın anlatıldığı Nûr sûresi 31. âyetin nazmındaki şu ifade üzerinden fukahâ çeşitli değerlendirmelerde bulunmaktadır:

ولا يبدین زينتهن إلا ما ظهر منها¹³³⁵

Evvela vurgulanan husus, âyetteki zinet (süs eşyası, bezek) ile zinetlerin bizzat kendisinin kastedilmediğidir. Nitekim bu eşyalar çarşıda satılan mallardır ve dolayısıyla insanlar bunları görürler. Bilakis bu ifade ile kastedilen, zinet mahalleridir. Serahsî, bu zinet mahallerinin neler olduğunu ve buralarda takılan zinetleri tadat etmektedir. Buna göre zinet mahalleri, baş, saç, boyun, göğüs, kollar¹³³⁶, eller, diz-aşık kemiği arası (incikler¹³³⁷), ayaklar ve yüzdür.¹³³⁸

¹³³² Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 30/34, 35.

¹³³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 30/34.

¹³³⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 30/35.

¹³³⁵ "... (Mümin kadınlara da söyle) 'zinet'lerini açmasınlar; bunlardan görünen kısmı müstesna..."

¹³³⁶ Müellif aslen burada *عضد* ve *ساع* olmak üzere iki kelime zikretmektedir. İlkinin dirsekten omuzlara kadarki kısmı kapsayan bir kelime olduğu bilinmektedir. Yine *ساع* kelimesi lügatte genellikle *عضد* kelimesiyle karşılanmış olup bu itibarla onun eş anlamlısıdır. Lakin Serahsî'nin kastının bu olmadığı açıktır. Onun kastına nispeten uygun olacak şekilde Fîrûzâbâdî *ساع* kelimesini *ذراع* lafzıyla tefsir etmiş; bu lafzı da dirsekten orta parmağın ucuna kadarki kısma verilen isim olarak açıklamıştır. Lakin Serahsî'nin bu iki kelimedenden sonra el manasındaki *كف* kelimesini zikretmesi, Fîrûzâbâdî'nin tefsirine aykırı bir durum teşkil etmektedir. Zira müellifin bu üç kelimeyi aralarında tedahül olmadığını gösterecek şekilde peş peşe zikretmesi, onun *ساع* kelimesine, dirsekten ellerin başladığı yer yahut bilek olarak ifade edebileceğimiz kısma kadarki bölge manasını verdiği neticesine götürmektedir. Onun bu kullanımına uygun bir tefsiri Mütercim Âsım Efendi yapmaktadır. Kullanılan lügatler için bkz. Cevherî, *es-Sihâh*, "sâ'ide'l-insân", 2/488, "adud", 2/509; Ebü'l-Fa'zl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1414), "sâ'ide'l-

Âyette kadının kendisine mahrem olmayanlara açması yasak olan azaları genel manada ortaya çıkmakla birlikte devamındaki istisna ifadesi olan *إلا ما ظهر منها* tabirinin muhtevası, sahabe devrinden başlayarak ihtilaf konusu olmuştur. Bakılması esasen helal olan görünürdeki zinet yerlerini ifade eden bu lafzı Ali (r.a.) ve İbn Abbas (r.a.), sürme ve yüzük (mahalli) olarak tefsir etmekte iken Âişe (r.a.) kadının bir gözünün istisna kapsamına girdiğini düşünmektedir. İbn Mesud (r.a.) bahse konu ifadeyi kadının mestî ve dış elbisesi/çarşafı şeklinde açıklamaktadır.¹³³⁹ Onun bu sözüyle mest ve dış elbisesinin mahallini kastetmediği anlaşılmaktadır. Zira bu durumda vücutta dış elbisesinin örttüğü kısımlara bakmak helaldir denecek olurdu ki böyle olmadığı aşikardır. Öyleyse kadın üzerinde bu nesnelerin kendisine bakmak helaldir denmiş olacaktır. Bakılması helal olmayan yerlerle ilgili doğrudan bir açıklama yapılmadığına binaen kadının vücudunun tamamının İbn Mesud'un (r.a.) kanaatine göre avret sayıldığı seçeneği ağır basmaktadır. Nitekim onun görüşünün delili olarak sunulan merfu hadislerin devamında Serahsî, İbn Mesud (r.a.) hesabına bu delillerin, namahrem kadınların vücutlarının hiçbir yerine bakmanın mübah olmadığına delalet ettiğini belirtmiştir.¹³⁴⁰ İbn Mesud'un (r.a.) mezhebi böyle olmakla birlikte Hanefîler bu görüşü almamış, Ali (r.a.) ve İbn Abbas'tan (r.a.) gelen kavli kuvvetli bularak bunu tercih etmişlerdir. Yüz ve ele bakmadaki ruhsatı gösteren haberler bu görüşü desteklemektedir. Genel manada Hanefîyye'nin görüşü bu şekilde olmasına karşın Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanîfe'den yaptığı nakle göre kadınların ayağına bakmak da mübahtır. Serahsî'nin nakline göre Tahâvî bunu böylece zikretmektedir. Yine *Câmi'u'l-Berâmike* adlı eserde¹³⁴¹ Ebû Yûsuf'tan dirseklere kadar kolların ibaha kapsamına girdiği nakledilmektedir.¹³⁴² Serahsî'nin anlatımına bakarak bu görüşlerin zaruret ve umûmü'l-belvâ¹³⁴³ esaslarına istinad ettiği söylenebilir. Şu kadar var ki; şârih bütün bu görüşlerde şehvetle bakmamanın şart olduğu; kişinin baktığı takdirde şehvet duyacağını bilmesi halinde bu bölgeler için de bir mübahlıktan söz edilemeyeceğini vurgulamaktadır.¹³⁴⁴ Bakıştaki şehvet unsuru hakkında genel hüküm böyle olmakla birlikte Serahsî, zarurete mebni olarak kimi hallerde ruhsat verildiğini örnekler üzerinden

insân", 3/217; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), "sâ'idân", 288, "zirâ", 716; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsü'l-basîṭ fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muḥîṭ* (İstanbul: el-Matba'atü'l-Osmâniyye, 1305), "sâ'idân", 1/623.

¹³³⁷ Bkz. Vankulu, *Lugat-ı Vankulu*, 2/179; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûs*, 2/929.

¹³³⁸ Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 10/149.

¹³³⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 10/152.

¹³⁴⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 10/152.

¹³⁴¹ Ebû Yûsuf'un telifâtından olan bu eser, nâdirü'r-rivâye kapsamında değerlendirilmektedir. Bkz. Eyyûp Said Kaya, "Nâdirü'r-Rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/279.

¹³⁴² Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 10/153.

¹³⁴³ Bu kavram hakkında bilgi için bkz. Mustafa Baktır, "Umûmü'l-Belvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).

¹³⁴⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 10/153.

açıklamaktadır. Bu kabilden olarak hâkimlik, şahitlik, evlenilecek kadını görme gibi durumlarda şehvet duyulsa bile cevaz hükmünün cari olabildiğini ifade etmektedir.¹³⁴⁵

Mesele, sair Hanefî fıkıh eserlerinde genellikle, kadınların yabancı erkekler tarafından bakılması helal olan yerleri olarak ele alınmakta ve yukarıda zikrettiğimiz örtünme âyetine sıklıkla atıfta bulunmaktadır. İmam Muhammed *el-Asl*'ında bu âyete yer vererek müfessirlerin *إلا ما ظهر منها* ifadesini sürme ve yüzük şeklinde tefsir ettiğini aktarmaktadır. Bu tefsirdeki sürme yüzün zineti, yüzük elin zineti olmakta ve böylelikle bu iki mahalle bakılmasının helal olduğu anlaşılmış olmaktadır. Lakin kendisi burada bir kayıt zikretmekte ve şehvet duyarak bakmayı bu hükmün dışında bırakmaktadır. Mamafih, bu hüküm de mutlak değildir. Evlilik, hâkimlik, şahitlik gibi maksatlarla kadının el yahut yüzüne bakılmasına, şehvet vaki olsa dahi, belirli şartlar dahilinde ruhsat verildiği ifade edilmektedir.¹³⁴⁶ Görüldüğü üzere, Serahsî'nin bu meselede ortaya koyduğu anlatım, Şeybânî'ninkiyle hemen hemen aynıdır.

Tahâvî *Muhtasar*'ında kadınlardan zî rahim mahrem akrabalarındaki bakışla alakalı bilgi vermekle yetinmiş¹³⁴⁷; yabancı kadınlarla alakalı hükme temas etmemiştir. Eserin şârihi olan Cessâs ise ilgili âyete telmihte bulunarak Şeybânî'nin naklettiği tefsire yer vermektedir.¹³⁴⁸ *Muhtasaru'l-Kudûrî*'de İmam Muhammed'in yaptığı anlatım özet surette tekrarlanmaktadır.¹³⁴⁹ *Tecrîd*'te ise Kudûrî, Hanefî fukahâsının ayağa bakmanın helalliyi hakkında iki farklı kavil serdettiğinden bahsetmektedir. Bunlardan helallik yönündeki kavli temellendirirken İbn Mesud'tan (r.a.) varid olan bir nakli öne çıkarmaktadır. Bu nakle göre İbn Mesud (r.a.) *إلا ما ظهر منها* ifadesini küpe ve halhal olarak tefsir etmektedir. Kudûrî, bu tefsirin zahirinin ayağa bakmanın cevazına delalet ettiğini belirtmektedir.¹³⁵⁰ İşbu tefsirin Serahsî'nin İbn Mesud'a (r.a.) isnad ettiği tefsire aykırı olduğu aşikardır. *Bedâi'* sahibi Kâsânî, eserinde İmam Muhammed'in *el-Asl*'da yaptığı izahata yakın; fakat daha detaylı bir anlatımda bulunmaktadır. Ayağın da helallik dairesine dahil edilip edilemeyeceği hususunda Ebû Hanîfe'den iki farklı naklin varlığına dikkat çeken müellif, zâhiru'r-rivâye görüşü olarak tavsif ettiği kavle göre ayağa bakmanın caiz olmadığını belirtmektedir. Hasan b. Ziyâd

¹³⁴⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 10/154-155.

¹³⁴⁶ Bkz. Şeybânî, *el-Asl*, 2/236.

¹³⁴⁷ Tahâvî, *Muhtasar*, 433.

¹³⁴⁸ Bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 8/537.

¹³⁴⁹ Bkz. Kudûrî, *Muhtasar*, 241.

¹³⁵⁰ Krş. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2/604.

nakline göre ise Ebû Hanîfe, ayağa bakışın caiz olduğu görüşündedir.¹³⁵¹ Kâsânî'nin eserinde bu bahis dahilindeki belki de en göze çarpan nokta, İbn Mesud'un (r.a.) âyetteki **إلا ما ظهر** ifadesini ridâ ve elbise/kaftan olarak tefsir ettiğini nakletmiş¹³⁵² olmasıdır. Bu rivayet, Serahsî'nin tefsiri ile bütünüyle uyuşmadığı gibi Kudûrî'nin zikrettiği tefsirden de oldukça farklıdır.

4.3.2 Kocanın Vefat Eden Karısını Yıkayamayacağı Şeklinde Sahabi

Kavli/Mevkuf Hadis

Kişinin vefat eden karısını yıkayıp yıkayamayacağı meselesi, Hanefî mezhebi ile Şâfiîler arasında fikir ayrılığı bulunan hususlardandır. Mevzubahis mesele, kadını yıkayacak bir başka kadın bulunmaması takdirinde ele alınmaktadır. Hanefî âlimleri, nikahın zevaline nazar kılarak kocanın karısını yıkayamayacağına kani olmuşlardır. Şâfiî ise her ne kadar kadının vefatıyla nikah bağının ortadan kalkacağını kabul ediyorsa da yıkama konusunda helalliğin devam ettiğini söylemektedir. Bu hükme varırken getirdiği delillerden birisi, Fâtıma (r.a.) (v. 11/632) vefat ettiğinde onu yıkayanın kocası Ali (r.a.) olmasıdır.¹³⁵³ Serahsî, buna karşılık Fâtıma'yı (r.a.) Ümmü Eymen'in (r.a.) (v. 24/645 [?]) yıkadığı şeklinde bir rivayetin varlığından bahsetmektedir. Lakin bununla yetinmeyerek Hz. Ali'nin (r.a.) vefat eden hanımı Fâtıma'yı (r.a.) yıkadığına dair rivayet sabit olsa bile İbn Mesud'un (r.a.) onun bu hareketini hoş karşılamadığı şeklinde bir başka rivayeti dikkatlere sunmuştur. Bu rivayete göre İbn Mesud'un (r.a.) menfî yöndeki tavrını gören Ali (r.a.) ona şöyle söylemiştir¹³⁵⁴:

1355 **أما علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاطمة زوجتك في الدنيا والآخرة**

Serahsî, Hz. Ali'nin (r.a.), hanımını yıkama noktasında Allah Rasulü (s.a.v.) tarafından beyan buyurulan hususi bir hükmün varlığından bahsetmesini, kocanın vefat eden karısını yıkayamayacağı şeklindeki hükmün sahabe arasından bilinen bir husus olmasının alameti olarak değerlendirmektedir.¹³⁵⁶ Keza belirtmek gerekir ki İbn Mesud'un (r.a.) ilk etapta Hz. Ali'nin (r.a.) hareketini yadırgaması, bu işi caiz görmediğinin açık bir delilidir.

¹³⁵¹ Krş. Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i*, 5/121-122.

¹³⁵² Bkz. Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i*, 5/122.

¹³⁵³ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/71; Ayrıca bkz. Şâfi'î, *el-Üm*, 2/621-623; Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 3/12.

¹³⁵⁴ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/71.

¹³⁵⁵ "Sen Rasulullah'ın (s.a.v.) [bana] şöyle buyurduğunu bilmiyor musun: Fâtıma senin dünya ve ahirette hanımıdır." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/71.

¹³⁵⁶ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/71.

4.3.3 Sarhoş Edici Yudumun Haram Kılındığına Delil Olarak Getirilen Merfu

Hadis

Serahsî, “Eşribe” bölümünde merfu olarak nakledilen şu hadisi zikretmektedir:

وعن بريدة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نهيتكم عن ثلاث عن زيارة القبور فزوروها فقد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه ولا تقولوا هجرا وعن لحم الأضاحي أن تمسكوه فوق ثلاثة أيام فأمسكوه ما بدا لكم وتزودوا فإنما نهيتكم ليتسع به موسركم على معسركم وعن النبيذ في الدباء والحنتم والمزفت¹³⁵⁷ فاشربوا في كل ظرف فإن الظرف لا يحل شيأ ولا يحرمه ولا تشربوا مسكرا

Hadisin İbn Mesud (r.a.) rivayetinde ise son kısım şöyle gelmiştir:

¹³⁵⁸ وعن الشرب في الدباء والحنتم والنقير والمزفت فاشربوا في الظروف ولا تشربوا مسكرا

Hadiste toplamda dört hüküm zikredilmiş olup üçü mensûh bulunan hükümleri beyan sadedindedir. Evvela yasak iken bilahare mübah kılınan fiiller şunlardır: Kabir ziyareti, Kurban etlerinin üç günden fazla bir süre muhafaza edilmesi, isimleri mezkûr muayyen kaplarla meşrubat içmek. Serahsî, hadisin ayrıca sünnetin sünneti neshedebileceğine delil teşkil ettiğini söylemektedir. Rivayette açıklanan son hüküm, sarhoş edici olanın (müskir) haram kılınmış olmasıdır.¹³⁵⁹ Şârih bununla kastın sarhoşluk doğuran bardak/kâse olduğunu belirtmektedir.¹³⁶⁰ Muhtemelen bununla ifade etmek istediği, sarhoşlukla neticelenen son yudumdur. Mamafih işbu hükmün, içilmesi aslen caiz olan meşrubat türleri hakkında sabit

¹³⁵⁷ "Büreyde'den (r.a.) rivayet edildiğine göre Rasulüllah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: Ben üç şeyden sizi nehyetmişim: Kabir ziyaretinden [nehyetmişim]. Artık kabirleri ziyaret edebilirsiniz. Zira Muhammed'e (s.a.v.) annesinin kabrini ziyaret etme hususunda izin verildi. Fakat [kabirde] çirkin söz söylemeyin. [İkinci olarak] kurban etlerini üç günden fazla muhafaza etmekten [sizi nehyetmişim]. Artık kurban etini, uygun gördüğünüz kadar muhafaza edip azık edinebilirsiniz. Ben sizi bundan, sizden hali vakti yerinde olanların eli dar olanlara yardımlarını bollaştırmaları için nehyetmişim. [Üçüncü olarak] dübbâ, hantem ve müzeffet içerisindeki nebizi [içmenizden sizi nehyetmişim]. Artık her türlü kaptan içebilirsiniz. Zira içinde bulunduğu kap, bir şeyi ne helal ne de haram kılar. Sarhoşluk veren meşrubatı ise içmeyin." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/10; Dübbâ, kabak manasına gelmektedir. Bkz. Bedruddîn el-'Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 1/305, 11/211; Hantem kelimesi, yeşil testi manasında kullanılmaktadır. Bkz. Müslim, *Şahîh*, "Eşribe", 32; Ayrıca bkz. Bedruddîn el-'Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 1/305; Müzeffet, ziftlenmiş kap olarak çevrilebilir. Bkz. Bedruddîn el-'Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 1/305.

¹³⁵⁸ "... Dübbâ, hantem, nakîr ve müzeffet içerisinde [bir şey] içmenizi yasaklamışım. Artık [bu] kaplardan için. Sarhoşluk veren meşrubatı ise içmeyin." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/10; Nakîr ile kasıt oyulup içerisinde nebiz hazırlanan hurma gövdesidir. Bkz. Müslim, *Şahîh*, "İman", 26; Ayrıca bkz. Bedruddîn el-'Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 1/305, 15/27.

¹³⁵⁹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/10-11.

¹³⁶⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/9, 11.

olduğu anlaşılmaktadır. Hatta Serahsî, süt¹³⁶¹ gibi özü itibarıyla helal olan içeceklerin bile kişide sarhoş edici bir etkiye yol açması takdirinde aşırı miktarda içilmemesi gerektiğini söylemektedir.¹³⁶² Buna mukabil söz gelimi şarabın azını dahi içmek haram kılınmış, içilmesindeki haramlık için sarhoş olma kaydı koyulmamıştır.¹³⁶³

4.3.4 Testi Nebizi/Müselles İçeceği Hakkında Sahabi Kavil ve Fiilleri/Mevkuf

Hadisler

Hanefî mezhep imamları şarap (السكر)¹³⁶⁴, seker (السكر)¹³⁶⁵, fadîh (الفضيخ)¹³⁶⁶ gibi azının yahut çoğunun içilmesi haram olan¹³⁶⁷ içeceklerin yanı sıra çoğu sarhoş etmesine karşın -muayyen şartlar dahilinde- az miktarda içilmesi mübah olan belli başlı içeceklerin bulunduğu kanaat getirmişlerdir. Bir önceki maddede açıklandığı üzere sarhoşluğa yol açan bardak/kâsenin içilmesi, bu içecekler için de haram kabul edilmektedir. Evvela şunu vurgulamak gerekir ki; eğlence/oyun (lehv/telehî), neşesini bulmak yahut kederini gidermek (tarab) maksadıyla, azını içmenin helal olduğu söylenen içecekleri de içmek haram kabul edilmiştir.¹³⁶⁸ Keza sarhoş olma maksadıyla içilen her içeceğin azını içmek de haram olur.¹³⁶⁹ Bahse konu içeceklerin helal olması ise ancak yemeğin hazmedilmesi, ibadet için kuvvet toplamak ve tedavi gibi meşru gayeler dairesinde söz konusudur.¹³⁷⁰

Mebûsût'ta sarhoşluk sınırına kadar içilmesi mübah/helal olarak değerlendirilen çeşitli içeceklerin zikredildiği görülmektedir. Bu cümleden olarak öne çıkan birkaç örneğe temas etmek yerinde olacaktır. Şarap gibi yaş üzümünden elde edilen bir içecek olan müselles (المثلث), üzüm suyunun üçte ikisi gidip üçte biri kalana kadar pişirilmesiyle yapılmakta olup bunun

¹³⁶¹ Müellif burada süt ile alakalı bir kayda yer vermese de tıpkı burada olduğu gibi ban denilen bitki ile sütü beraberce zikrettiği bir diğer mahalde sütü at sütü olarak ifade etmesi, burada da at sütünü kastetmiş olduğuna alamet sayılabilir. Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 24/17.

¹³⁶² Krş. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 24/9.

¹³⁶³ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 24/8-9.

¹³⁶⁴ Galeyan edip (ısı görmeden kaynayıp) köpük attıktan sonra keskinleşen pişmemiş durumdaki yaş üzüm suyudur. Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 24/2.

¹³⁶⁵ Keskin hurma suyunun pişirilmemiş halidir. Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 24/3.

¹³⁶⁶ Hurmanın ufatılıp sonrasında tatlılığını çıkarmak maksadıyla suda ıslatılması ve keskinleşene kadar orada bırakılması ile elde edilir. Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 24/6.

¹³⁶⁷ Krş. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 24/2, 3, 6.

¹³⁶⁸ Pek çok Hanefî kaynağında bu husus, arz edilen içecekler üzerinden net olarak belirtilmektedir. Bkz. Kudûrî, *Muhtaşar*, 204; Kâsânî, *Bedâ'i u's-şanâ'i*, 5/116; Mevşilî, *el-İhtiyâr*, 4/100-101; *Mebûsût*'ta bunun şart olduğuna dair net bir ifadeye rastlayamamış olsak da satır aralarında bu içeceklerin meşru gayelerle içileceğine işarette bulunduğu ileri sürülebilir. Mesela bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 24/5, 17, 19.

¹³⁶⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 24/17.

¹³⁷⁰ Mesela bkz. Kâsânî, *Bedâ'i u's-şanâ'i*, 5/116; Mevşilî, *el-İhtiyâr*, 4/100.

keskinleşmiş halinin aldığı isimdir.¹³⁷¹ Bu içeceğin azının içilmesini helal görenler, Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'tur. İmam Muhammed'ten ise üç nakil yapılmış olup biri bu şekildedir. Diğer nakillere göre bu içeceği içmek mekruh yahut haramdır.¹³⁷² Hurma nebizi galeyana gelir (ısıya tabi tutulmadan kaynar), köpük atar ve keskinleşir, sonrasında asgari ölçüde pişirilirse içmek helal olur. Zâhiru'r-rivâyeye göre kuru üzüm nebzinin de aynı süreçlerden geçmesi halinde böyle olduğu ifade edilmektedir.¹³⁷³ Asgari ölçüde pişirme ile murat olunan, bu işlem neticesinde ürünün pişip yumuşamasıdır.¹³⁷⁴ Yaş üzüm, hurma ve kuru üzümün dışında kalan gıdalardan yapılan nebizlerin ise -zâhiru'r-rivâyeye göre- pişirilsin pişirilmesin içilmelerinde bir beis yoktur.¹³⁷⁵ Serahsî, aslen hurma ve kuru üzümün tatlılığını çıkarmak amacıyla suya atılması yoluyla elde edilen içeceği ifade eden nebiz (النبّيز) kelimesinin, yalnız pişirme işleminden geçmeyen versiyonlar için hakikat manada kullanıldığını; pişirilmiş olanlarda ise mecazi bir kullanımın bulunduğunu belirtmektedir.¹³⁷⁶

Nebiz içimine dair sahabeden gelen rivayetlere yer veren Serahsî, bunların arasında İbn Mesud'un (r.a.) nebiz içtiğine dair şu nakilleri zikretmektedir:

و عن حماد رضي الله عنه قال دخلت على إبراهيم رحمه الله وهو يتغذى فدعا بنبّيز فشرب
وسقاني فرأى في الكراهة فحدثني عن علقمة رحمه الله أنه كان يدخل على عبد الله ابن مسعود رضي الله
عنه فيتغذى عنده ويشرب عنده النبّيز¹³⁷⁷

Serahsî, bu rivayette nebiz ile testi nebzinin (نبّيز الجر) kastedildiğini söylemektedir. Diğer bir nakil şöyledir:

¹³⁷⁸وقد روي أن ابن مسعود رضي الله عنه كان يعتاد شربه

¹³⁷¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/5, 12; Müellifin anlatımından tılâ' (الطلاء) lafzının da müselles içeceği için kullanılan bir isim olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/12.

¹³⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/15.

¹³⁷³ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/13-14; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 736b; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 852b-853a.

¹³⁷⁴ *Mebsût*'un dahil olduğu bazı Hanefî eserlerinde asgari pişirme نضج kelimesiyle açıklanmaktadır. Bu da lügatte etin kâmilten pişmesi manasında bir lafızdır. Vankulu Mehmed, bunu etin pişip yumuşaması olarak tefsir etmiştir. Burada da hurma ve kuru üzümün et misali yumuşayana değin pişmesi kastediliyor olmalıdır. Kaynaklar için bkz. Cevherî, *eş-Şihâh*, "nadc", 1/344; Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/14; Zeyla'î, *Tebyînü'l-ḥakā'ik*, 6/46; Fîrûzâbâdî, *Kāmûs*, "nadc", 207; Vankulu, *Lugat-ı Vankulu*, "nadc", 1/188; Şeyhîzâde Damad Efendi, *Mecma'u'l-enhur*, 2/571.

¹³⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/17.

¹³⁷⁶ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/8.

¹³⁷⁷ "Hammâd'tan (r.a.) şöyle söylediği rivayet edilmiştir: İbrahim'in (rh.) yanına girdim. Gündüz yemeği [ḡadâ'] yiyordu. Nebiz isteyip onu içti; bana da içirdi. Bunun hoşuma gitmediğini fark etti. Bunun üzerine bana Alkame'den (rh.) naklederek kendisinin İbn Mesud'un (r.a.) huzuruna girdiğini ve İbn Mesud'un (r.a.) kendisi yanında iken gündüzleyin yemek yiyip nebiz içtiğini anlattı." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/11-12.

Keza aynı istikamette şu rivayetler varid olmuştur:

¹³⁷⁹ ذكر عن أبي عبيدة أنه أراه الجرا الأخضر الذي كان ينبذ فيه لابن مسعود رضي الله عنه

وعن نعيم بن حماد رضي الله عنه قال كنا عند يحيى بن سعيد القطان رحمه الله وكان يحدثنا بحرمة النبيذ فجاء أبو بكر بن عياش رحمه الله فقال أسكت يا صبي حدثنا الأعمش عن إبراهيم عن علقمة ¹³⁸⁰ رحمه الله أنه شرب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه نبيذا مشتا صلبا

Buralarda nebizin mutlak geldiği yerlerde testi nebzinin kastedilmiş olması oldukça muhtemeldir. Testi nebzi (نبيذ الجر) ile kastedilenin müselles olduğu, Serahsî'nin iki kavramı aynı cümle içinde kullandığı bir pasajdan ¹³⁸¹ az çok anlaşılmakla beraber bir başka Hanefî âlimi olan Aynî (v. 855/1451) bunu net olarak beyan etmiştir. ¹³⁸² Müellifin zikrettiği şu bilgi oldukça dikkati caliptir: Müselles/testi nebzi içmenin mübahlığına dair eserlerin çokluğu sebebiyle Ebû Hanîfe, ehl-i sünnetin hasletleri içerisinde “kişinin testi nebzinin haram görmemesi”ni saymaktadır. ¹³⁸³

Müselles/testi nebzinin başlarda yasaklandığını belirten şârih, bilahare bu hükmün neshedildiğini ve içilmesine ruhsat verildiğini söylemektedir. İbn Mesud'un (r.a.) şu sözü bunun açık bir delilidir:

¹³⁸⁴ شهدت تحريمه كما شهدتم ثم شهدت تحليله فحفظت ذلك ونسيتم

4.3.5 Haram Kılınan Hiçbir İçeceği Tedavi Amacıyla İçmenin Helal Olmadığına Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hanefî mezhebine göre haram kılınan hiçbir içeceği tedavi maksadıyla içmek mübah/helal değildir. Bu hükme varırken istidlal, Abdullah b. Mesud'un (r.a.) şu kavliyle gerçekleşmiştir:

¹³⁷⁸ “Rivayet edilmiştir ki; İbn Mesud (r.a.) testi nebzinin içmeyi alışkanlık haline getirmişti.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/12.

¹³⁷⁹ “Ebû Ubeyde'den (r.a.) rivayet edildiğine göre kendisi yanında bulunanlara İbn Mesud (r.a.) için nebiz yapılan yeşil testi göstermiştir.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/12.

¹³⁸⁰ “Nuaym b. Hammâd'tan (r.a.) şöyle söylediği rivayet edilmiştir: Yahya b. Saîd el-Kattân'ın (rh.) yanında idik. Bize nebzin haramlığına dair rivayetlerde bulunuyordu. Bu sırada Ebû Bekr b. Ayyâş (rh.) geldi ve şunları söyledi: Sus çocuk! Bana A'meş İbrahim vasıtasıyla Alkame'den (rh.) naklederek Abdullah b. Mesud'un (r.a.) keskin ve sert bir nebiz içtiğini anlatmıştır.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/12.

¹³⁸¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/12.

¹³⁸² Bkz. Bedruddîn el-'Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 3/97, 4/121.

¹³⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/12.

¹³⁸⁴ “Testi nebzinin haram kılınmasına siz nasıl şahit olduysanız ben de şahit oldum. Sonra onun helal kılındığına da şahit oldum ve bunu belledim. Lakin siz unuttunuz.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/12.

وعن ابن مسعود رضي الله عنه أن إنسانا أتاه وفي بطنه صفر فقال وصف لي السكر فقال عبد
الله¹³⁸⁵ إن الله تعالى لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم

Serahsî benzer lafızdaki merfu bir hadisi¹³⁸⁶ zikretmekte ve onun manasını şöyle açıklamaktadır: Burada Allah Rasulü (s.a.v.), haram kılınan herhangi bir nesnede hiçbir surette şifa yaratılmamış olduğunu kastetmiş değildir. Nitekim haram kılınan nesnenin tedavi edici etkileri gözlemlenebilir. Halbuki Rasulüllah'ın (s.a.v.)¹³⁸⁷ haber verdiği bir hususta haberine aykırılık teşkil edecek bir numunenin müşahade edilmesi muhaldir. Bilakis burada buyurmak istediği mana, Allah teâlânın haram nesnenin işini görecektir yahut ondan daha ziyade tesirli olacak helal bir nesneyi yaratmaksızın şifayı haram kılınmış bir nesneye hasretmiş olmamasıdır.¹³⁸⁸ Herhalde İbn Mesud (r.a.) rivayeti için de aynı mananın irade olduğunu söylemekte bir beis bulunmamaktadır.

Serahsî, aynı rivayeti bir defa daha, bu sefer şu lafızlarla aktarmaktadır:

ولما سئل ابن مسعود رضي الله عنه عن شرب السكر لأجل الصفر قال إن الله تعالى لم يجعل
شفاءكم فيما حرم عليكم¹³⁸⁹

Mamafih burada rivayetin zikredilmesi, seker içeceğinin haramlığını ispat sadedindedir. Hadis, Hanefilerin delilleri arasında yer almaktadır.¹³⁹⁰

¹³⁸⁵ "İbn Mesud'tan (r.a.) rivayet edilmiştir ki karnında sarılık hastalığı olan birisi kendisine gelmiş ve '[hastalığım için] bana seker içeceği önerildi' demiştir. O da 'Allah teâlâ şifanızı size haram kıldığı şeylere koymamıştır' diyerek tepki vermiştir." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/9; Damat İbrahim Paşa 651 nolu nüshada matbu nüshadaki صفراء kelimesi yerine صفر kelimesi gelmiştir. Doğrusunun bu olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim hadis kaynaklarındaki benzer rivayetlerde geçen kelime budur. Bkz. İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-muşannef*, 5/38, 75; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 4/242; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 19/591; Serahsî, *el-Mebsût* (Damat İbrahim Paşa, 651), 107b.

¹³⁸⁶ إن الله لم يجعل في رجس شفاء

¹³⁸⁷ Orijinalde geçen ifade matbu nüshada في خبر الشرع dır. Hamidiye 548 ve 549 nolu nüshalarda bunun yerine şu lafız gelmektedir: في خبر صاحب الشرع Doğrusunun bu olduğu aşıkardır. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/9; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 737a; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 853b.

¹³⁸⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/9-10.

¹³⁸⁹ "İbn Mesud'a (r.a.) sarılık hastalığı için seker içmenin (hükmü) sorulduğunda şöyle karşılık vermiştir: Allah teâlâ şifanızı size haram kıldığı şeylere koymamıştır." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/4; Matbu nüshadaki rivayetin lafzı hatalıdır. İbarede شرب السكر olarak geçen kısım yazmalarda شرب السكر şeklinde gelmekte olup doğrusu da budur. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût* (Damat İbrahim Paşa, 651), 106a; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 736a; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 852b.

¹³⁹⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/4.

4.3.6 Çocuğa Tedavi Amacıyla ya da Başka Bir Amaçla Şarap İçirmenin Haram Olup Günahının İçirene Ait Olduğuna Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Şarabın tedavi yahut bir başka maksatla çocuklara içirilmesi haram kabul edilmektedir. Şayet bir şekilde bu fiil tahakkuk etmişse günah, şarabı içiren kimseye aittir. Bu hususta asıl, İbn Mesud'tan (r.a.) gelen şu rivayettir:

إن أولادكم ولدوا على الفطرة فلا تداوهم بالخمير ولا تغذوهم بها فإن الله تعالى لم يجعل في رجس شفاء وإنما الإثم على من سقاها¹³⁹¹

Serahsî, rivayette geçen رجس kelimesini, bir başka paragrafta “aynı (zâtı) haram kılınan nesne” olarak tefsir etmiştir.¹³⁹² Burada da işbu mananın maksut olduğu anlaşılmaktadır. Şarap içilmesinden hasıl olan günahın şarabı içiren kimseye ait olması, günah istihkakının Allah'ın emir ve yasaklarına muhatap olmaya bağlı olmasından ileri gelmektedir. Çocuk için böyle bir durum söz konusu olmadığına göre onun günahkâr olmasından da söz edilemez. Onun yerine şarap içirme eylemini gerçekleştiren ve bu vasfı haiz olan kimseye günah nispet edilir.¹³⁹³ Şârihin izahı, meselede şarabı içiren kimsenin akıl-baliğ olması takdirindeki hükümden bahsedildiğini göstermektedir.

4.3.7 Atış İsabet Edip de Yuvarlanan Av Hayvanının ve Atış Sonucu Suya Düşen Kuşun Yenmeyeceğine Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hanefî mezhebinin av hayvanları ile alakalı temel esaslarından birisi, İbn Mesud'un (r.a.) şu sözüne istinad etmektedir:

من رمى صيدا فتردى من جبل فلا يأكله فإني أخاف أن يكون التردى قتله وإن رمى طيرا فوقه في ماء فلا تأكله فإني أخاف أن يكون الغرق قتله¹³⁹⁴

Bu hadisin yanı sıra Serahsî ilgili âyete¹³⁹⁵ telmihte bulunarak ilk halde söz konusu olan, hayvanın yuvarlanma (التردى) manasının, bahse konu hayvanın yenmesini haram kılan

¹³⁹¹ “Muhakkak çocuklarınız fitrat üzere doğmuştur. Öyleyse onları şarapla tedavi etmeyin. Onlara şarap içirmeyin. Zira Allah teâlâ şifayı harama vazetmemiştir. Şüphesiz bundan doğacak günah, [şarabı] çocuklara içirene aittir.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/21.

¹³⁹² Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/2.

¹³⁹³ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/21.

¹³⁹⁴ “Kim bir av hayvanına doğru atış yapar da neticesinde hayvan dağdan yuvarlanırsa onu yemesin. Zira ben, yuvarlanmasının ölümüne sebebiyet vermiş olmasından korkarım. Kim de bir kuşa doğru atış yapıp neticesinde kuş suya düşerse onu yemesin. Zira ben, suda boğulmanın kuşun ölümüne sebebiyet vermiş olmasından korkarım.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 11/224; Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 11/251.

bir mana taşıdığını belirtmektedir.¹³⁹⁶ Hayvanın helal kılıcı bir fiil olan atış sebebiyle ölmüş olması ise olası diğer ihtimaldir. Bu noktada şârih, şu prensibi gündeme getirmektedir: Haramlığı gerektiren mana ile helalliyi gerektiren mana bir araya geldiğinde haramlığı gerektiren mana galebe çalar.¹³⁹⁷ Mesele dahilinde bu prensibin işletilmesi, İbn Mesud'un (r.a.) kavliyle tam bir muvafakat sağlanması neticesine götürmektedir. Müellif, hususen değinmemiş olsa da kuşun atış sonucu suya düşmesi meselesinin aynı minval üzere yorumlanacağı ortadadır. Lakin vurulan kuşun suya değil de yere düşmesi (ve yuvarlanmadan) ölmesi takdirinde hüküm farklılaşmaktadır. Zira bu halden sakınmak, insanın vüsatini aşan bir ameliye olup kişi mazur görülür. Hayvanın düşme sebebiyle ölmüş olma ihtimali, burada dikkate alınmamaktadır.¹³⁹⁸

4.3.8 Kadir Gecesiyle İlgili Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Kadir gecesinin vaktiyle alakalı sahabe ve sonraki ulemâ ihtilaf halindedir. Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.), bu gecenin Ramazan ayının 21. gecesine tesadüf ettiği görüşündedir. Ali (r.a.), 25. gecenin kadir gecesi olduğunu söylerken sahabenin çoğunluğu, bu gecenin Ramazan ayı içerisindeki 27. geceye tekabül ettiği kanaatindedir.¹³⁹⁹ Bununla alakalı şöyle bir rivayet zikredilmektedir:

ذكر عاصم عن زر بن حبیش قال قلت لأبي بن كعب يا أبا المنذر أخبرني عن ليلة القدر فإن ابن مسعود كان يقول من يقيم الحول يدركها فقال يرحم الله أبا عبد الرحمن قد كان يعلم أنها ليلة السابع والعشرين ولكنه أراد حث الناس على الاجتهاد في جميع الحول قلت بم عرفت ذلك قال بالعلامة التي أخبرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعتبرناها فوجدناها قلت وما تلك العلامة قال تطلع الشمس من صبيحتها كأنها طست لا شعاع لها¹⁴⁰⁰

¹³⁹⁵ حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم (Mâide, 5/3) وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام ...

¹³⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 11/224.

¹³⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 11/224.

¹³⁹⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 11/224.

¹³⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 3/127.

¹⁴⁰⁰ "Asım, Zir b. Hubeyş'in (r.a.) şöyle söylediğini nakletmiştir: Übey b. Ka'b'a [r.a.], Ey Ebû Münzir, bana Kadir gecesini haber ver. Zira İbn Mesud şöyle derdi: 'Kim yılın [tamamını] ihya ederse Kadir gecesini yakalamış olur.' Übey [r.a.] cevaben şunu söyledi: 'Allah Ebû Abdırâhmân'a rahmet etsin. Kadir gecesinin yirmi yedinci gece olduğunu o da biliyordu, lakin insanları yılın tamamında gayretli olmaya teşvik etmek istemiştir.' Dedim ki: '[Kadir gecesinin hangi gece olduğunu] nereden biliyorsunuz?' Dedi ki: 'Rasulüllah'ın (s.a.v.) bize haber verdiği alametten. Biz bu alameti esas aldık ve Kadir gecesini bulduk.' 'O alamet nedir?' diye sordum. Şöyle cevap verdi: Güneş o günün sabahında sanki bir leğen gibi, etrafında iplik misali görünen hüzmeleri olmaksızın doğar." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 3/127-128; Matbu nüshadaki rivayeti yazmalardan Hamidiye 548 ve 549 nolu nüsha ile Damat İbrahim Paşa koleksiyonu 648 nolu nüsha ile karşılaştırmalı olarak incelediğimizde şu neticelere vardık: Her üç nüshada da matbu nüshada da *بم عرفت* olarak geçen ifade,

Serahsî, Tahâvî'den naklederek Ebû Hanîfe'nin, Kadir gecesinin Ramazan ayındaki sabit bir gece olmayıp bu ay içerisinde (senelere göre) ileri geri yer değiştirdiği görüşünde olduğunu belirtmektedir. İmameyn ise bu görüşü kabul etmemektedir. Hasıl olan ihtilafın semeresi şu meselede gözükmektedir: Bir kimse kölesine hitaben Kadir gecesinde azat olduğu şeklinde inşâî bir cümle kursa ve bu olay, Ramazan ayının ilk günü yaşanmış olsa Ebû Hanîfe'nin kavline göre bir sonraki Ramazan ayı sona ermeden köle azat olmaz. Zira Kadir gecesinin ilk senenin ilk gecesini olması (ve dolayısıyla bu sene için Kadir gecesinin geçmiş olması) muhtemel olduğu gibi ikinci sene Kadir gecesinin son geceye tesadüf etmesi ihtimal dahilindedir. İmameyn'in görüşüne göre ise aynı durumda ikinci senenin Ramazan ayının ilk gecesini sona erip bu sözün sarf edildiği vakte gelindiğinde köle azat olmuş olur. Nitekim ancak bu gecenin bitiminde kesin olarak azat vaktine tevafuk edildiği söylenebilecektir.¹⁴⁰¹ Daha açık bir anlatımla; bu görüşe göre vakti muayyen bir gece olduğu varsayılan Kadir gecesinin, Ramazan ayının ilk gecesini olması muhtemeldir. Şayet böyle değilse bile ilk senenin Ramazan ayında diğer gecelerin geçmesiyle işbu gecelerde bulunma ihtimali ekarte edilmiştir. Geriye yalnız Ramazan ayının ilk gecesinin Kadir gecesini olma ihtimali kalmıştır. İkinci Ramazan ayının ilk gecesini nihayet bulunca bu seçenek de dikkate alınmış olur ve Kadir gecesinin bu süre zarfında kesin olarak yaşandığı söylenebilir. Kadir gecesinin vakti ile alakalı olarak sahabeden gelen kavillerin genellikle Ramazan ayının son on günü üzerinde yoğunlaşmış olmasına rağmen Hanefî imamlarının bu hususu zahiren dikkate almıyormuş görüntüsü vermesi, ilgili rivayetleri reddettikleri şeklinde anlaşılmamalıdır. Bilakis bu hususta belli bir zan oluşmuş olsa da kesin bir bilgiden söz edilemeyeceğine binaen böyle bir içtihada yöneldikleri söylenebilir. Özellikle İbn Mesud'tan (r.a.) gelen kavlin -her ne kadar verilen rivayet içerisinde farklı bir yoruma tabi tutulsa da- mevcudiyeti düşünüldüğünde bu husus daha bir netliğe kavuşacaktır.

şeklinde gelmiştir. Hadis kitaplarındaki benzer rivayetlere bakıldığında birincisine muvafık ifadeler daha yaygın olmak üzere her iki tarzda rivayetin varid olduğu görülmektedir. Yine üç nüshada da matbu nüshada ذر olarak geçen isim, زر şeklinde yazılmıştır. Doğrusu ikincisidir. *DÎA*'da Zir b. Hubeyş maddesinde bu zâtın ismi yazmalardakine uygun olarak yazılmıştır. Ayrıca hadis eserlerindeki yakın rivayetlerde isim bu şekildedir. Son olarak Hamidiye 548 ve 549 nolu kayıtlarda الاجتهاد olarak geçen ifade, Damat İbrahim Paşa koleksiyonu 648 nolu kayıta matbu nüshayla uyum içerisinde olup الجهد şeklindedir. Bunlardan ilki tercihe şayandır. Zira ibadetler hakkında الاجتهاد حث على الاجتهاد tabirinin kullanıldığı müşahede edilmiştir. Kaynaklar için bkz. Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 4/252; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/121-125; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 8/315; Serahsî, *el-Mebsût* (Damat İbrahim Paşa, 648), 74b; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 92a; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 98b; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 2/417; Bedruddîn el-Aynî, *Şerhu Süneni Ebi Dâvûd*, 3/49; Tayyar Altıkulaç, "Zir b. Hubeyş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

¹⁴⁰¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 3/128.

4.3.9 Ana Karnındaki Çocuğun Yaradılışı ile Alakalı Merfu Hadis

Hanefî mezhebi, hamileliğin en az süresini altı ay olarak kabul etmiştir. Esasen bu görüş, sahabeden İbn Abbas (r.a.) ile Hz. Ali'ye (r.a.) dayanmaktadır. Öte taraftan Serahsî, çocuğa ruh üflenmesinin dört aydan sonra vaki olduğu ve çocuğun yaradılışının ruhun üflenmesi sonrasındaki iki ay içerisinde tamamlandığı bilgilerini vermektedir. Buna göre ruh üflenmenin gerçekleştiği müddet olan dört ay ve sonrasında yaradılışın tamamlandığı iki ayın toplamı altı ay edecektir.¹⁴⁰² Anne karnındaki çocuğa dört aydan sonra ruh üfleneceğinin delili olarak İbn Mesud'tan (r.a.) gelen rivayet gösterilmektedir. Lakin Serahsî bu rivayetin yalnız baş kısmını zikretmekle iktifa etmiş ve şu lafza yer vermiştir:

يجمع خلق أحدكم في بطن أمه¹⁴⁰³

Bilinen hadis kitaplarında birebir bu lafızlarla başlayan rivayetler bulunmaktadır. Bunların bazısında rivayette anlatılan “cem” işinin kırk günde gerçekleştiği ifade edilirken¹⁴⁰⁴ bazısında bu süre kırk gece olarak aktarılmaktadır.¹⁴⁰⁵ Aynî, rivayetteki خلق kelimesinin yaradılış değil yaratılmış (مخلوق) manasında olduğunu söylemekte ve Kurtubî'den naklen bununla kastın meni olduğunu belirtmektedir. Buna göre hadisteki “cem”in manası dağınık haldeki atılmış meninin rahim içerisindeki doğum mahallinde Allah tarafından bir araya getirilmesidir. Bunun süresi de kırk gün yahut kırk gecedir. Hadisin devamında kırkar günlük/gecelik alaka (علقة) ve mudga (مضغة) aşamalarından bahsedilmektedir ki bu üç safhanın mecmuu yüz yirmi gün/gece yani dört ay eder.¹⁴⁰⁶ Bu hususla alakalı olarak *Fethu'l-bârî*'de -Kadı İyâz'dan naklen- ruhun ancak dört aydan sonra üfleneceğine dair ulemânın ittifak ettiği bilgisine yer verilmiştir.¹⁴⁰⁷ Şunu da ifade etmek gerekir ki hadisin merfu yahut mevkuf olduğuna dair *Mebûsût* içerisinde bir ipucu bulunmamakla birlikte zikrettiğimiz kaynaklarda hadisin merfu surette nakledilmiş bulunduğu açıkça görülmektedir.

¹⁴⁰² Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 6/44.

¹⁴⁰³ “Sizden birinin yaratılmış [menisinin] cemedilmesi [kırk gecede] tamamlanır ...” Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 6/44.

¹⁴⁰⁴ Bkz. İbn Mâce, *es-Sünen*, “Sünnet”, 10.

¹⁴⁰⁵ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/48.

¹⁴⁰⁶ Krş. Bedruddîn el-‘Aynî, *‘Umdetü'l-kârî*, 23/146.

¹⁴⁰⁷ İbn Hacer el-‘Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 11/484.

4.3.10 ‘Bişâra’ Kelimesinin Haberi İlk Verme Manasında Kullanıldığına Delil Olarak Getirilen Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Türkçede müjde kelimesiyle karşılanan¹⁴⁰⁸ bişâra/büşâra (البشارة) lafzı, alelade verilen herhangi bir müspet habere verilen isim değildir. Serahsî, bu kelimeyi, kullanımındaki inceliğe dikkat çekerek şöylece tarif etmektedir: “Haber verilen kimsenin (daha evvel) bilmediği doğru ve sevinçlik verici habere verilen isimdir.” Lakin bu tarif, örfteki kullanımı yansıtmaktadır. İşbu kelimenin hakikat manası ise -sevinç verici olsun olmasın- öncesinde haberdar olunmayan bütün doğru haberlere şamildir.¹⁴⁰⁹ Burada gözden kaçırılmaması gereken husus, tarifteki kaydın malumun ilamı kabilinden olan haberleri dışarıda bırakmasıdır. Nitekim şu rivayet, böyle bir ayrımın varlığını net olarak göstermektedir:

ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قال من أراد أن يقرأ القرآن غضا طريا كما أنزل فليقرأ على قراءة ابن أم عبد فاستبق أبو بكر وعمر رضي الله عنهما أن يخبراه فسبق أبو بكر رضي الله عنه فكان ابن مسعود رضي الله عنه يقول بعد ذلك بشرني به أبو بكر رضي الله عنه وأخبرني به عمر رضي الله عنه¹⁴¹⁰

Hanefî mezhebi bu ayırmadan ötürü birden fazla hanımı bulunan kimsenin, kendisine muayyen bir şeyin müjdesini veren karısının boş olacağına dair bir ifade kullanması halinde yalnız bu haberi ilk veren hanımının boşanmış olacağını; zira sonrakilerin aynı haberi kendisine ulaştırmasında bu mananın bulunmadığını söylemişlerdir.¹⁴¹¹

4.3.11 Kendisine ‘Sehm’ Vasiyet Edilen Kişinin Hak Edeceği Payla Alakalı Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Bir kimse malından bir ‘sehm’ (سهم) vasiyet etse Ebû Hanîfe’ye göre malının altıda biri hakkında vasiyette bulunmuş olur. Söz konusu ifadenin altıda birlik hisseye hamledilmesi, İbn Mesud’un (r.a.) kavline itibarladır.¹⁴¹² İlgili rivayet *Mebûsût*’ta şu şekilde geçmektedir:

¹⁴⁰⁸ Bkz. Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûs*, “bişâra”, 1/767.

¹⁴⁰⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 6/124.

¹⁴¹⁰ “Peygamber (s.a.v.), ‘Kim Kur’ân’ı indiği gibi taptaze okumak isterse İbn Ümmü ‘Abd’in kıraatı üzere okusun.’ buyurduğu vakit, Ebubekir (r.a.) ve Ömer (r.a.) bu haberi İbn Mesud’a (r.a.) ulaştırma yarışına giriştiler. Ebubekir (r.a.) haberi ilk veren kişi oldu. Bu sebepten İbn Mesud (r.a.) bu olaydan sonraları şöyle dardı: Ebubekir (r.a.) beni bununla müjdeledi, aynı haberi Ömer de (r.a.) bana ulaştırdı.” Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 6/124.

¹⁴¹¹ Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 6/124.

¹⁴¹² Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 18/68.

¹⁴¹³ وذكر عن ابن مسعود انه سئل عن انسان أوصى بسهم من ماله فقال له السدس

Serahsî, bir yerde, yukarıda aktardığımız üzere, Ebû Hanîfe'nin kavlini mutlak olarak zikretmektedir. Lakin meseleyi yekten ele aldığı mahalde aynı kavle atıfta bulunmasının yanı sıra ona bir başka kavil izafe etmiştir. Söz konusu kavle göre Ebû Hanîfe, kendisine 'sehm' vasiyet edilen kimsenin mirasçılar arasındaki en düşük payı alanla aynı payı alacağı görüşündedir. Ancak bir kayıt getirmektedir. Ona göre şayet en düşük mirasçı payı altıda birden fazla ise vasiyet edilen kişinin bu payı almak suretiyle altıda biri aşan bir hisseye sahip olması düşünülememektedir. Müellifin Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu iki görüşten ikincisini tercih ettiği anlaşılmaktadır. Zira kendisi, mutlak kavli tevil yoluna giderek vasiyet edilen kimsenin altıda biri hak edişinin mirasçılar arasında altıda birlik paydan daha az bir hisseye sahip birisinin bulunmaması halinde söz konusu olduğunu ifade etmektedir.¹⁴¹⁴ İmameyn meselede altıda bir kaydının varlığını kabul etmemekte, vasiyette bulunulan kişinin vârisler içerisinde en düşük paya sahip kimsenin payını elde edeceğini savunmaktadır. Zira asgari olması itibarıyla istihkakı kesin olan, bu hissedir. Şu kadar var ki; bu miktar ölenin malının üçte birinden daha fazla bir tutara tekabül ediyorsa -vârisler fazlalık kısmı onaylamadıkça- vasiyet malı, üçte birle sınırlandırılır.¹⁴¹⁵ Ebû Hanîfe, bu görüşün ancak ilgili lafzın marife surette (السهم) telaffuz edilmesi halinde geçerlilik kazanacağı fikrindedir. Yukarıda dile getirdiğimiz görüşü ise bahse konu lafzın nekre kullanımını hakkında serdedilmiş olmaktadır.¹⁴¹⁶

4.3.12 Kişinin Tasarruflarında Harama Düşme Korkusuyla İhtiyatlı Davranmasına Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Serahsî, ihtiyatın dikkate alındığı bazı meseleleri beyan ederken İbn Mesud'un (r.a.) şu kavline referansta bulunmaktadır:

¹⁴¹³ "İbn Mesud'tan (r.a.) naklen şöyle bir olay zikredilmiştir: Malından bir 'sehm' vasiyet eden kimsenin durumu İbn Mesud'a (r.a.) sorulmuş; o da 'Ona altıda bir pay verilir' şeklinde cevap vermiştir." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 27/145; İbarede ufak bir hata vardır. Matbu nüshada هو السدس olarak geçen kısım yazmalarda doğru olarak له السدس şeklinde gelmiştir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût* (Damat İbrahim Paşa, 651), 285a; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 851b; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 989b.

¹⁴¹⁴ Matbu nüshanın ibaresi hatalıdır. Burada konu başında iki yerde احسن olarak geçen ifade, Hamidiye yazmalarında doğru olarak اخس lafzıyla gelmiştir. Keza devamındaki فينتاوله ifadesi elimizdeki her üç yazma nüshada فتأويله şeklindedir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 28/87; Serahsî, *el-Mebsût* (Damat İbrahim Paşa, 651), 314b; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 874a; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 1014b.

¹⁴¹⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 27/145, 28/87.

¹⁴¹⁶ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 27/145.

Söz gelimi riba/faiz bahsinde bu rivayetin önemli bir yer teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Bu baptan olarak şu mesele misal getirilebilir: Zeytin ile zeytinyağının birbiriyle değişiminde söz konusu olan dört ihtimalden birisi, zeytinin içindeki yağ miktarının bilinmemesidir. Bu halde Züfer dışındaki Hanefî âlimlerine göre satış caiz olmaz ve akit fasittir. Zira burada karşılığında bedel terettüp etmeyen bir fazlalığın varlığı, ihtimal dahilindedir. Faiz bahsinde ise tahakkuku muhtemel bir fazlalık, ihtiyaten tahakkuk etmiş gibi kabul edilmektedir.¹⁴¹⁸ Benzer şekilde faiz konusunda ihtiyatı tercih etmenin vacip/farz olduğu ifade edilmiştir.¹⁴¹⁹ Buralardaki ihtiyat vurgularına paralel olarak İbn Mesud'un (r.a.) kavli dile getirilmektedir.

Metnini verdiğimiz rivayete bir başka bahis dairesinde daha atıfta bulunmaktadır. İlgili bahis zımında zikredilen mesele şöyledir: Bir kimse, sika olmayan bir kimsenin elindeki cariyenin aslında başkasına ait olup gasp edildiğine dair tanıklık etse; cariyeyi elinde bulunduran kişi de bunu inkâr etse bu olaylara şahit olan bir Müslümanın o cariyeyi satın alması ve onunla münasebet kurması caiz kabul edilmiştir. Zira bu halde zilyet tasdik edilip aleyhinde tanıklık eden kimse, verdiği haberde şer'an yalanlanır. Mamafih Serahsî, böyle bir durumda bahse konu cariyenin satın alınmamasının uygun olacağını söylemektedir. Zira bu kimsenin cariyeyi almakla hedeflediği maksadı, başka helal yollarla temin etmesi mümkündür. Dolayısıyla ihtiyatlı olanı tercih etmesi evlâdır. İbn Mesud'un (r.a.) bu gibi hallerde benimsediği tavır -mezkûr kavlinde ifade edildiği veçhile- bu minval üzeredir.¹⁴²⁰

4.3.13 Yalnız Allah'ın Kendisine Mal Verip Bunu O'nun Rızası İçin Harcayan Kimse ile Allah'ın Kendisine İlim Verip Bu İlmi Öğreten ve Bu İlimle Hükmeden Kimseye Gıpta Edilmesinin Övgüye Layık Olduğuna Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Abdullah b. Mesud'tan (r.a.) şu lafızlarla nakilde bulunmaktadır:

¹⁴¹⁷ “Biz harama düşme korkusuyla helalin onda dokuzunu terk ederdik.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/172, 12/179-180, 14/45; Bu kavlin aynı lafızlarla İbn Mesud'tan (r.a.) gelen bir rivayetini bulamadık. Benzer lafızlarla Hz. Ömer'den (r.a.) nakledilmiş bir rivayet mevcuttur. Fakat aradaki en dikkat çekici fark الحرام kelimesinin yerine الربا ifadesinin gelmiş olmasıdır. İlgili rivayet şu şekildedir: تركنا تسعة أعشار الحلال مخافة الربا Bkz. Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/152; Kaynaklarda İbn Mesud'tan (r.a.) nakledilmiş, manen buna yakın denilebilecek şöyle bir rivayet bulunmaktadır: ما اجتمع حلال وحرام إلا غلب الحرام على الحلال Bu rivayetin neredeyse aynı olan bir rivayet *Mebsût*'ta birkaç defa zikredilmektedir. Yalnız buralarda rivayet, merfu olarak kaydedilmiştir. Bkz. Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/199; Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/147 vd.

¹⁴¹⁸ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 12/179-180.

¹⁴¹⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 14/45.

¹⁴²⁰ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/172.

لا حسد إلا في اثنين رجل آتاه الله مالا فهو ينفقه في طاعة الله ورجل آتاه علما فهو يعلمه¹⁴²¹ ويقضي به

Şârih, hadiste, hasedin istisna edilen iki grup insana yönelik olması dışında sahibine zarar getirdiğinden haber verildiğini söylemektedir. Bu itibarla hasedin zemmedilen bir iş olduğu; lakin zikredilen evsaptaki mal ve ilim sahiplerine -hadisteki tabiriyle- haset edilmesinin övülecek bir iş olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar hadiste bu tip bir hissiyat haset olarak ifade edilmiş ise de Serahsî bundan muradın gıpta olduğunu belirtmektedir. Zira hasedin hakiki manası, kişinin bu duyguyu beslerken haset ettiği şahıstan nimetin alınmasını umması ve bu yolda çaba sarf etmesidir. Gıptada ise kişinin nimeti kendisi için temenni etmesi söz konusu olmakla birlikte bu nimetin gıpta edilen şahıstan zail olmasını umma ve bu yolda bir zahmete katlanma halleri görülmez. Dünya işlerinde gıpta etmek yerilen bir iş değildir. Ahiret işlerinde ise öncelikle böyle olmadığı bilakis övülecek bir hal olduğu anlaşılmaktadır. Allah’a kulluk yolunda malını veren kimse dünyası ile ahiretini kazanmaktadır. İlim sahibi olup adaletle hükmeden kişi ise dünyada hamededilecek bir haslete sahip olmanın yanı sıra ahiret sevabını elde etmektedir. Bu itibarla böyle kimselere gıpta eden kişi de övülecek bir hal üzeredir.¹⁴²²

4.3.14 İhtiyaç Duyulduğunda ‘Ma‘ârîz’ Kabilinden Söz Söylemenin Caiz Olduğuna Delil Olarak Getirilen Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Serahsî, hiyel (الحيل) olarak bilinen şer‘î çarelere/çıkış yollarına başvurulmasının ekser ulemâya göre caiz olduğunu belirtmektedir.¹⁴²³ Bu kabilden olarak kişinin yalandan sakınmak maksadıyla “ma‘ârîz” (معارض الكلام) olarak ifade edilen sözler söylemesinin de meşru görüldüğü, müellif tarafından aktarılmaktadır.¹⁴²⁴ Muhtemelen bununla kastedilen, mütেকaddim ulemâ tarafından “işiten kişinin konuşanın kastettiğine aykırı bir mana anladığı

¹⁴²¹ “Ancak iki kişiye haset [:gıpta] edilir: Allah kendisine mal verip de onu Allah rızası için harcayan kimse ve Allah kendisine ilim verip de bunu öğreten ve bununla hükmeden kimse.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 16/74; Matbu nüshadaki لا أحسد ifadesinin yerine yazmalardaki حسد لا ifadesinin tercih edilmesi muvafıktır. İlgili ibare için bkz. Serahsî, *el-Mebsût* (Damat İbrahim Paşa, 650), 69a; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 501b; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 560a.

¹⁴²² Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 16/74-75.

¹⁴²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 30/209.

¹⁴²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 30/211.

4.4 Değerlendirme

Muhtevastaki bahis çeşitliliği açısından tezdeki en geniş bölüm, temelde Muâmelât rivayetlerinin incelendiği bu bölüm olmuştur. Bu bölümle alakalı değerlendirmeler, fıkha ilişkin olup Muâmelât dışında kalan muhtelif meseleleri de içine alacak şekilde yapılacaktır. Bölüm içerisindeki rivayetlerin büyük bir yekûnunu ferâizle alakalı olanlar teşkil etmekte ve ele aldığımız diğer nakiller içerisinde görmediğimiz bir husus olarak bu rivayetlerde İbn Mesud’a (r.a.) aynı meselede iki farklı görüş nispet edildiğine rastlanmaktadır. Bu durum, bizi, tezin istatistiksel sunumunda iki farklı sayım yöntemi uygulamasına yöneltmiştir. Sonuç kısmında rivayetlerin tamamına uygulanacak olan bu sayım yöntemlerinin ilkinde bir meselede varid olan iki görüş, müstakil olarak sayılmayacaktır. Ayrıca mesele bazında iki görüşten en az biri ile amel olunmuşsa o meselede Hanefî mezhebinin İbn Mesud’un (r.a.) kavliyle amel ettiği değerlendirilecektir. Bu sayım yönteminde muayyen olarak kaç meselede İbn Mesud’tan (r.a.) nakil geldiğini ortaya koymak kolaylaşmaktadır. İkinci sayım yönteminde aynı meselede varid olup birbirine ters surette vaki olan kaviller ayrı ayrı sayılacak ve amel hususunda da bu tutum devam ettirilecektir. Bu yöntemde ise rivayetlerin tam bir dökümü yapılmış olacaktır. Zikrettiğimiz çerçevede ilk sayım yöntemi esas alındığında *Mebûsû*’ta bu bölüm dahilinde incelemeye aldığımız, çoğunluğu Muâmelât ile alakalı İbn Mesud (r.a.) rivayetlerinin toplam sayısı 111 olarak tespit edilmektedir. İkinci sayım yönteminde bu sayı 123’e baliğ olmaktadır. İbn Mesud’tan (r.a.) iki farklı nakil gelen yerlerin tamamında, rivayetler sahâbi kavli formatındadır.

Ele aldığımız bahislerde İbn Mesud’a (r.a.) nispet edilerek zikredilen rivayetlerin 1 tanesi kıraat, 1 tanesi merfu ve mevkuf surette nakledilen hadis, 8 tanesi merfu hadis olup bunların tamamı Hanefîlerin mezhep görüşüne esas aldığı rivayetler cümlesindendir. Kalan 113 mevkuf rivayetin 107’si sahâbi kavli, 6’sı sahâbi fiilidir. Mevkuf rivayetlerle alakalı bu sayısal netice, ikinci sayıma göredir. Birinci sayım esas alındığında sahâbi kavillerinin toplamı 95 olacağına binaen bu bölümdeki toplam mevkuf rivayet sayısı da 101 olarak tespit edilecektir. Sahâbi fiillerinin tamamı ile en az iki Hanefî imamı amel etmiş olup bunların hiçbirisi ferâize dair değildir. *Mebûsû*’taki ifadelere bakıldığında amel edilip edilmediği anlaşılamayan bir rivayet (4.3.8) bulunmaktadır. Bu bölümde en dikkat çekici husus, şüphesiz Hanefîlerin amel etmediği rivayetlerin fazlalığıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Mesud’un (r.a.) ilk sayıma göre 30, ikinci sayıma göre 42 rivayeti ile amel olunmamıştır. Netice olarak ağırlıkla Muâmelât bahislerine ilişkin olup bölüm içerisinde incelediğimiz rivayetlerin, ilk sayıma göre yüzde 65, ikinci sayıma göre yüzde 72’si ile amel edilmiş olup

bu bölümde diğer bölümlerdekine nispetle oldukça düşük bir amel yüzdesinin var olduğu görülmüştür.

Ferâiz rivayetleri ile ilgili vardığımız neticeleri sunmadan önce bu rivayetlerle ilgili bir tespitimizi belirtmek isteriz: *Mebsût* içerisindeki ferâiz bahislerinde yalnız ‘Abdullah’ denildiğinde Abdullah b. Mesud (r.a.) kastedilmektedir. Bu tespit, pek çok mesele ve ibarenin mukayese edilmesi neticesinde yapılmıştır. Rivayetlerin İbn Mesud’a (r.a.) aidiyetine bağlı olarak ilgili sayısal veriler de bu kabule istinaden yapılan hesaplamaların sonucudur. Görebildiğimiz kadarıyla *Mebsût*’ta İbn Mesud’a (r.a.) nispet edilen 50 yahut 62 ferâiz rivayeti bulunmaktadır. Bu rivayetler, tezin sonuna eklediğimiz listede 71 nolu rivayet ile 86-130 ve 281-284 arası rivayetlere tekabül etmektedir. İlk sayımda ortaya çıkan 50 ferâiz rivayetinin 24’ü ile amel edilmiştir. Bu hesaba göre ferâiz rivayetlerindeki amel oranı, yüzde 48’dir. İkinci sayıma göre amel edilen ferâiz rivayetleri yine 24 tanedir. Bu sayım esas alındığında amel oranı yüzde 38’lere kadar düşmektedir. Tam tersi noktadan bakılıp bölüm boyunca işlenen rivayetler içerisinde ferâiz harici konulara taalluk eden rivayetlerin oranı tespit edilmeye çalışıldığında ortaya şu netice çıkmaktadır: Bahse konu rivayetlerde İbn Mesud’a (r.a.) izafe edilen yalnız birer nakil bulunması hasebiyle rivayetlerin sayısı ile alakalı farklı itibarlar bulunmayıp toplam rivayet sayısı 61’dir. İşbu rivayetlerin yalnızca 4 tanesi amel dışı kalmıştır. Geride geçtiği üzere 1 rivayetin de amel noktasındaki durumu net değildir. Sonuç olarak bu bölümdeki ferâiz harici rivayetlerde amel edilme oranının yüzde 91’lere kadar çıktığı görülmektedir. Bu tespit açıkça göstermektedir ki; İbn Mesud’un (r.a.) ferâiz rivayetleri için ayrı bir parantez açılması şarttır. Şunu da belirtmiş olalım ki; İbn Mesud’un (r.a.) ferâiz meseleleri ile alakalı görüşlerinde izaha muhtaç pek çok hususun bulunduğu aşikardır. Lakin bu hususların açıklığa kavuşturulması, tezimizin sınırlarını aşmakta olup sonraki çalışmalara havale edilmiştir.

İncelediğimiz rivayetlerin anlatımında kıyas deliline taalluk eden, istihsan ve sahabi kavlinin kıyas karşısındaki konumu gibi konulara yeri geldikçe değinildiği görülmektedir. Bu bölüm dahilinde bir meselede (4.1.1.7) hadis (nass) sebebiyle istihsana gidilmiş, diğer bir meselede (4.1.5.11) eser(ler) ile istihsan yapılmıştır. 4.3.7 nolu maddede zikredilen son meselede umûmü’l-belvânın dikkate alındığı düşünülmektedir. Müellif, sahabi kavilleri ile alakalı şöyle bir prensibe yer vermiştir: Sahabe bir mesele hakkında ihtilaf ettiği vakit hakikat onların kavillerinin dışına çıkmaz ve kıyas yoluyla onların kavillerinin dışında bir hükme ulaşma gibi bir seçenek düşünülemez. Yapılacak olan, bazısının görüşünü diğerlerine tercih etmektir. (4.1.5.11) Yine sahabi kavilleri bağlamında aynı mahalde temas ettiği şu esaslar

dikkat çekmektedir: Kesin olduğuna binaen asgari olanı alma prensibi, ancak kavilleri uzlaştırmak mümkün olmadığına devreye girer ve bu prensip, sahabenin kıyasa dayalı içtihatlarında işletilmektedir. Miktarlar ise kıyas ile bilinemez. Dolayısıyla sahabenin miktarlarla alakalı kavilleri, Rasulüllah'tan (s.a.v.) rivayet edilmiş haber hükmündedir. (Vahye dayalı) haberlerin tearuzunda ise azami olanı tercih etmek evlâdır. Müellif, bir başka mahalde bununla paralel olarak miktarların kıyasla bilinemeyip tevkif ve semâ'a dayandığını ve bu sebepten miktarlar hakkındaki sahabe kavillerinin Rasulüllah'tan (s.a.v.) mervî gibi olduğunu belirtmektedir. (4.1.5.12) Serahsî, bölüm içerisinde ele aldığımız kıraat rivayetinin (4.1.6.4), illaki Rasulüllah'tan (s.a.v.) işitilmiş bulunduğunu ve bu bakımdan O'ndan rivayet edilmiş bir nakil ayarında olduğunu söylemektedir. Aktardığı şu bilgi (4.1.4.3), sahabe kavilleri ile ilgili bu örneklerin açıklanması noktasında önem arz etmektedir: Sahabe, Allah Rasulü'nden (s.a.v.) duyduklarını kimi zaman ona nispet ederler, kimi zaman da irsâl yoluna başvururlar. İmam Muhammed'in İbrahim en-Nehaî'nin kavlini delil edasıyla zikretmesine yönelik şârihin yaptığı açıklamalar (4.1.6.5), ilgi çekicidir. Buna göre Ebû Hanîfe'nin mezhebi, tâbiinin kavlini delil görmemektir. Dolayısıyla İmam Muhammed'in söz konusu kavli hakikaten delil sadedinde dile getirdiği düşünülemez. Onun bu hareketi, Nehaî'nin verdiği fetvalarda Ali (r.a.) ve İbn Mesud'un (r.a.) kavillerine istinad ettiğine kanaat getirmiş olmasına binaendir. Nitekim Kûfe fikhî büyük oranda bu iki sahabeye dayanmaktadır. Şeybânî'nin Nehaî'nin kavillerine sık sık yer vermesi de bu bakış açısından neşet etmektedir. Bu izahat zımında serdedilen iddialar, ciddi bir araştırmayı hak etmektedir.

Sahabe arasında vuku bulan ittifak (icmâ) ve ihtilaflar ile bunların tesiri, Serahsî'nin üzerinde kelâm sarf ettiği bir diğer husustur. İlgili beyanattan hasıl olan neticelerin birkaçı şu şekildedir: Sahabenin fikhî bir meselede ihtilaf etmiş olması, kısasın düşürülmesine neden olan (4.1.5.4) ve keffaret konusunda müessir sayılan (4.1.5.3) bir durum olarak telakki edilmiştir. Sahabe ve tâbiin kavillerine muhalefet, bir meselede (4.1.5.6) Şâfiî'ye isnad edilen görüşün zayıf olarak nitelenmesine gerekçe sayılmıştır. Bir başka meselede (4.1.2.3) Şâfiî öncesinde yalnız üç görüşün bulunduğu; Şâfiî'nin dördüncü bir görüş ihdas ettiği söylenmektedir. Ayrıca mütekaddim fukahânın, meselenin dördüncü bir kavle mahal olmadığı üzerinde icmâ ettiği belirtilmektedir. Şâfiî'nin bir görüşünde sahabe icmâ'ına muhalefet ettiği ifade edilmektedir. (4.1.5.10) Aslında şârih burada, sahabeden varid olup da esasında birbirine aykırı olan görüşlerin zımında ittifak edilen manayı icmâ olarak nitelemektedir. Bazı durumlarda sahabenin önceleri farklı bir görüşe sahip iken söz gelimi merfu bir hadis işitip evvelki görüşünü terk ettiği görülmektedir (4.1.1.6); ki bu hal, müctehitlerin daha kuvvetli bir

delil gördüklerinde içtihatlarından rücu etmelerindeki meşruiyetin göstergesidir. Müçtehitlerin aslı itibarıyla kabul etmediği meselenin tefrîi sadedinde getirilen sair meselelerde görüş belirttikleri vakidir. Ebû Hanîfe için böyle bir örnek zikredilmektedir. (4.1.6.9)

Usûl-i fıkıhla alakalı muhtelif uygulama ve kaidelere bu bölümde de rastlanılmaktadır. Serahsî, bir kavilde (4.1.5.11) kinaye yapıldığından bahsetmektedir. Bir yerde (4.1.6.7) olumsuzluk/nefî makamındaki nekre lafzın umûm ifade edeceğini söylemiştir. Bir meselede (4.2.4.1) delalet-i nass ile istidlal yoluna başvurulmuştur. Bir başka meselede (4.2.8.3) Hanefîlerin benimseyip, sahabenin çoğuna nispet edilen görüşe varmanın, nassa ziyade yapma neticesini doğuracağı, İbn Mesud'a (r.a.) atıfla söylenmektedir. Madde 4.2.5.3'te geçen, ilgili hükmün iki şarta bağlandığı ve şartlardan birinin yokluğunda hükmün sabit olmayacağı tespiti önemlidir. İki yerde (4.3.3, 4.3.4) nesh uygulaması vaki olup bunlardan birisinde (4.3.3) zikredilen hadisin, sünnetin sünneti neshine dair bir delil mahiyetinde olduğu ifade edilmiştir. Serahsî'nin açık ifadesine (4.3.5) göre Allah Rasülü'nün (s.a.v.) getirdiği bir haberde hulf/tehallûfün vaki olması imkânsızdır. Serahsî'nin şahsa özel/hususi hükmün varlığını kabul ettiği görülmektedir. (4.3.2) *Mebûsû*'ta aynı hususa ilişkin olduğunu düşündüğümüz şu iki kaide yer almaktadır: "Haramlığı iktiza eden mana ile helallığı iktiza eden mana içtima ettiğinde haramlığı iktiza eden mana tercih edilir." (4.3.7) "Tearuz halinde haramlık tarafı tercih edilir." (4.1.5.2) Hz. Osman'ın (r.a.) tevakkuf ettiği şeklindeki nakil (4.1.5.2), sahabe arasında tevakkuf görüşünün bulunduğunu göstermektedir. Ebû Hanîfe'nin, ehl-i sünnetin hasletlerini sayarken "kişinin testi nebizini haram görmemesi" şeklinde bir madde zikretmesi (4.3.4) şayanıdikkattir.

Ferâiz bahislerini işlerken yeri geldikçe dile getirdiğimiz bir hususa burada da değinmek istiyoruz. Dede ile mirasçı olan annenin alacağı miras payına ilişkin literatürde Ebû Yûsuf'a isnad edilen kalanın üçte biri görüşünü Serahsî *Mebûsû*'unda zikretmemektedir. Bilakis aksi yönde bir kavil isnadında bulunmuş gibidir. Ekderiyye meselesi olarak bilinen meselede İmameyn'in Zeyd'e (r.a.) ait olan görüşü tercih ettiğinin belirtilmesi (4.2.3.15), görebildiğimiz kadarıyla bahsi geçen rivayete aykırıdır. Bu itibarla Serahsî'nin Ebû Yûsuf'a literatürdeki mezkûr isnadı yapmadığı ileri sürülebilir. Ferâizle alakalı İbn Mesud'a (r.a.) nispet edilen birtakım meselelere "murabbaâtü İbn Mesud (r.a.)" denilmekte olup bu isimlendirmede meselelerin dört payda üzerinden çözümlenmesine atıfta bulunulmuştur. İfade edildiği üzere, bahse konu meselelerin kapsamı/sınırı hakkında bir belirsizlikten söz edilmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla dört maddede (4.2.4.3, 4.2.4.4, 4.2.5.1, 4.2.5.2) İbn Mesud'un (r.a.) ısrâr meseleleri kapsamına dahil edilebilecek görüşüne yer verilmiştir.

Şârih, bir meselede (4.2.8.5) İbn Mesud'tan (r.a.) varid olan kavle dayanarak onun görüşünün ehl-i tenzîlinki gibi olduğu sonucuna varmıştır.

Bilindiği üzere, Serahsî yer yer diğer mezheplerin görüşlerine yer vermektedir. Lakin buralarda yaptığı isnadlar her zaman isabetli olmayabilmektedir. Bu bölüm içerisindeki bahislerde de bunun örneklerine rast gelinmiştir. Söz gelimi madde 4.2.6.3'te Serahsî'nin İmam Şâfiî ve Mâlik'e yaptığı nispetler hatalıdır. Keza madde 4.2.6.1'de İmam Şâfiî'nin meşhur ve muteber sayılan görüşü, Serahsî'nin kendisine isnad ettiği görüş olmayıp Hanefîlerin tercih ettiği görüştür. Benzer bir isnad, Ahmed b. Hanbel için de vaki olmuştur. (4.2.2.5) Bu durum, mezhep görüşlerinin diğer mezheplere ait kitaplardan öğrenilmesinde birtakım problemlerin ortaya çıkabileceğini ve bu kitaplardaki nakiller karşısında ihtiyatlı olmanın gerekliliğini göstermektedir. Bu hataları gören okuyucu, her mezhebin fıkının öğrenilmesinde kendi literatüründen istifade edilmesinin lüzumu yönünde bir fikir edinmelidir.

BEŞİNCİ BÖLÜM
ABDULLAH B. MESUD'UN (R.A.) UKÛBÂTA İLİŞKİN
RİVAYET VE GÖRÜŞLERİ

5.1 Hadlerle Alakalı Genel Mahiyetli Rivayetler

5.1.1 Cezası Ölüm Olan Bir Suç İşleyen Kimsenin Had Cezasını Gerektiren Başka Suçlar da İşlemesi Halinde Yalnız Ölüm Cezasının Uygulanıp Diğer Had Cezalarının Terk Edileceğine Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Bir kimsenin cezası ölüm olan bir suçun yanı sıra had cezasını gerektiren başka suçlar işlemesi halinde ne şekilde hareket edileceği noktasında Hanefiler, şu rivayeti esas kabul etmiştir:

وعن ابن مسعود وابن عباس وإبراهيم رضوان الله عليهم أجمعين قالوا إذا أصاب من الحدود¹⁴²⁹ فيها القتل قتل وألغي ما سوى ذلك

Serahsî, ‘ölüm cezasının dışındaki hadlerin uygulanmayacağı’ ifadesinin, Allah hakkı bulunan hadler olarak anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Buna göre kazf haddi ve kısas gibi kul hakkı barındıran cezaların ölüm cezasının öncesinde ifa edilmesi icap eder.¹⁴³⁰ Rivayette ‘ölüm cezasının da içinde olduğu hadler’ denilerek, ilk bakışta okuyucuda kısasın hariç kaldığı izlenimi hasıl olsa da şârihin, yaptığı açıklamada buraya kısası dahil ederek rivayette bunun da maksut olduğunu vurguladığı kanaatindeyiz. Bu itibarla aslen kendisi her ne kadar had kelimesinin şer’î ıstılah manasına kısasın dahil olmadığını ifade etse de¹⁴³¹ aksi kullanımın da mümkün olduğunu zımnen kabul etmiş gözükmektedir.

Mebisû’ta yukarıda aktarılan prensibin ne şekilde icra edileceğine dair misal de verilmektedir. Şöyle ki; muhsan olmayan bir kimseye kendi ikrarı neticesinde zina, hırsızlık, şarap içme, kazf hadleri ile göz çıkarma kısası lazım gelse; öncelikle göz çıkarma kısasıyla başlanır. Zira bu, katıksız surette bir kul hakkıdır ve bu sebeple Allah haklarına öncelenir. Kısas, yerine getirilip adam iyileştikten sonra kazf haddine geçilir. Bunun sebebi, bu haddin kul hakkı da içeriyor olmasıdır. Dolayısıyla yalnız Allah hakkı olarak tavsif edilen hadlerden evvel ifa edilir. Sonraki aşamada zina ve hırsızlık hadleri uygulanmaktadır. Fakat hangisi ile başlanacağı noktasında bir zorunluluk yoktur. Çünkü her ikisi de yalnız Allah hakkı statüsündedir. Bu iki haddin şarap içme haddinden evvel uygulanması ise tilavet olunan (metlûv) bir nass ile; yani Kur’an âyeti ile sabit olmalarından ileri gelmektedir. Şarap içme

¹⁴²⁹ "İbn Mesud (r.a.), İbn Abbas (r.a.) ve İbrahim’den (r.a.) şöyle söyledikleri nakledilmiştir: Bir kişiye, ölüm cezasının da içinde olduğu birkaç had cezası ile hüküm verilse, bu kişi öldürülür ve bunun dışındaki hadler icra edilmez." Serahsî, *el-Mebisû*, 1989, 9/138.

¹⁴³⁰ Serahsî, *el-Mebisû*, 1989, 9/138.

¹⁴³¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebisû*, 1989, 9/36.

haddi, böyle değildir. Sayılan aşamaların her birisinde had vurulduktan sonra yaraları iyileşene kadar adam hapsolunur ve bilahare bir sonraki hadde geçiş yapılır. Şayet bahse konu kişi, recm için aranan şartları haiz muhsan birisi olursa evvela göz çıkarma kisası uygulanır, ikinci olarak kazf haddi vurulur ve sonrasında da recmedilerek öldürülür. Diğerleri ise terk edilir. Göz çıkarma ve kazf suçlarındaki cezaların uygulanmasının sebebi, bunların kul hakkı ihtiva etmeleridir. Diğer hadlerin sakıt olması ise, anlatıldığı üzere, yukarıdaki rivayetten edinilen prensibe mebnidir.¹⁴³²

İmameyn, rivayet üzerindeki istidlali bir derece daha ileri taşıyarak, yol kesme (kat‘u’t-tarîk) suçunun işlenmesi neticesinde bir kimse öldürülmeyi hak etmişse artık el ve ayaklarının kesilmesi ile uğraşılmaz, demişlerdir. Buna karşılık Ebû Hanîfe, rivayette kastedilenin birden fazla haddin içtima‘ı halindeki tedahül olduğunu söylemekte; bir had içerisindeki durumun ise hadiste mevzubahis edilmediğini savunmaktadır. Binaenaleyh kat‘u’t-tarîk suçunu işleyen kimsenin gerekli şartlar yerine geldiğinde, evvela el ve ayakları kesilir, öldürülme sona ertelenir. Böylelikle işbu suça ağırlaştırılmış bir ceza ile mukabele edildiği, izhar edilmiş olur.¹⁴³³

5.1.2 Dinde El Bağı/Kelepçe, [Suçluyu] Bağlama, Boynuna Kelepçe Vurma ve Soyma Cezalarının Bulunmadığı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Borç (دين) sebebiyle hapsedme müeyyidesi, ödemeden kaçınan kimseler için Hanefî mezhebinde genel manada kabul edilen bir uygulamadır. Zira kişi vadesinde borcunu ödemeyerek zulmetmektedir. Zalim de hapisle cezalandırılmaya müstehaktır.¹⁴³⁴ Serahsî’nin ifadesiyle bir dirhem yahut daha az miktarda bir borç sebebiyle dahi hapis uygulamasına başvurulabilmektedir. Gerekçe olarak düşük miktardaki borcu ödemeyen kimsenin neticede zulmetmiş olacağı zikredilmektedir.¹⁴³⁵ Mamafih; anne-babanın çocuğuna olan borçları sebebiyle hapsedilmesi, istisna edilerek Hanefîler tarafından umûmen¹⁴³⁶ caiz görülmemiştir.¹⁴³⁷ Serahsî, anne-babanın yanı sıra üst soy için de adem-i cevaz hükmünün sabit olduğunu ifade etmek üzere nispeten kapalı bir tabir (بعض الأجداد) kullanmış olsa da¹⁴³⁸

¹⁴³² Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/101.

¹⁴³³ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/139.

¹⁴³⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 20/88.

¹⁴³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 20/90.

¹⁴³⁶ Zâhiru’r-rivâye bu şekilde ise de Ebû Yûsuf’tan aksi yönde bir rivayet bulunmaktadır. Mesela bkz. Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muḥîtu’l-burhânî*, 8/235.

¹⁴³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 20/88.

¹⁴³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 20/88.

el-Asl' da bu mesele incelendiğinde kastın ‘anne ve baba tarafından dede ve ninelerin herhangi biri’ olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴³⁹ Şu kadar var ki; çocuğun nafakası sebebiyle anne-babanın dahi hapsedilebileceği belirtilmektedir.¹⁴⁴⁰

Borç için öngörülen bir başka yaptırım da haciz yoluyla borçlunun malının satılmasıdır. İmameyn bu uygulamayı caiz görürken Ebû Hanîfe prensip olarak kabul etmemektedir. Lakin borçlunun dinar yahut dirhemleri olup da borcunun karşı cinsten olması halinde hâkimin borçlunun elindekini alıp borcunun cinsine çevirtmesi suretiyle borcun ödenmesini, bundan istisna tutarak caiz görmektedir.¹⁴⁴¹

Borçlu için Hanefilerin ittifakla kabul ettiği bir müeyyide olan hapis uygulamasına ek olarak borçlunun dövülmesi, bağlanması, ayakta dikilmesi, alacaklının önünde küçük düşürmek amacıyla ayakta durmasının emredilmesi yahut (zorla) çalıştırılması gibi cezaî yaptırımlara gidilmesi, caiz değildir. Bunun nedeni söz konusu ek cezaların şer‘an varid olmamasıdır. Hapis uygulaması ise her ne kadar bir bakıma ceza manasını ihtiva etse de borçlunun borcu ödemeye zorlanması maksadıyla, nass ile sabit olmuş bir husustur. Buna ilave yapılacağına dair bir nass ise bulunmamaktadır. Ayrıca İbn Mesud’tan (r.a.) şöyle bir söz naklolunmuştur¹⁴⁴²:

ليس في هذه الأمة صدف ولا قيد ولا غل ولا تجريد¹⁴⁴³

Rivayet mutlak bir yapıya sahip olup şârih işbu rivayeti sadece bu konu bağlamında zikretmiştir. Rivayetteki yaptırımların, İslâm ceza hukukunda ilkesel olarak uygulanıp uygulanmayacağına ise değinmemektedir.

5.2 Hırsızlık Fiilinin Cezasına İlişkin Rivayetler

5.2.1 Hırsızlık Cezası Olarak Ellerden Yalnız Sağ Elin Kesileceğine Delil Olarak Getirilen Kiraat Rivayeti

Hırsızlık suçunu büyük-küçük şeklinde ikiye ayıran Serahsî, büyük hırsızlığın “kat‘u’t-tarîk” olduğunu söylemekte; küçük hırsızlıkla, mutlak anlamda ‘hırsızlık’

¹⁴³⁹ Bkz. Şeybânî, *el-Asl*, 10/496.

¹⁴⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 20/90.

¹⁴⁴¹ Buradaki ibare, matbu nüshada hatalı olup bu kısım, eldeki yazma nüshadan istifade ile tahrir olunmuştur. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 20/88; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 621b.

¹⁴⁴² Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 20/90.

¹⁴⁴³ “Bu ümmette el bağı/kelepçe , [suçluyu] bağlamak, boyna demir vurmak ve kişiyi soyamak yoktur.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 20/90.

denildiğinde akla gelen hırsızlık (السرقه) suçunu kastetmektedir. İkinci tür hırsızlık yapan kişinin cezası, elinin kesilmesi olup işbu hüküm şu âyete dayanmaktadır¹⁴⁴⁴:

والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله (Mâide, 5/38)¹⁴⁴⁵

Aslen Arap dilinde يـ kelimesi parmak uçlarından omuza kadarki kısmı kapsamaktadır. Hatta Hâricîler bundan yola çıkarak hırsızın elinin/kolunun omzundan kesileceğini ileri sürmüşlerdir. Fakat Rasûlullah'ın (s.a.v.) beyanı ile kesme işleminin bilek bölgesinden icra edileceği sabit olmuş ve ilgili ifade böylece açıklığa kavuşturulmuştur.¹⁴⁴⁶ Keza ilk seferde kesilecek olan, sağ el olup bu konuda icmâ tahakkuk ettiği kaydedilmektedir. Suçun mükerreren işlenmesi halinde sol elin de kesilip kesilmeyeceği ise İmam Şâfiî ile ihtilaf edilen konulardandır. Aslen o da Hanefî fakihleri gibi, ikinci sırada sol ayağın kesileceğini kabul etmiştir. Fakat bunun da ötesinde üçüncü sırada sol elin kesilmesi suretiyle cezanın devam ettirileceğini savunmaktadır. Hanefîler ise sağ el ve sol ayaktan sonra sol ele geçilmesini kabul etmemekte ve bu görüşlerinde İbn Mesud'tan (r.a.) nakledilen kıraati referans almaktadırlar.¹⁴⁴⁷ Bahsi geçen kıraat rivayeti, yukarıda zikrettiğimiz âyette yer alan فاقطعوا أيديهما ifadesinin mahallinde varid olup İbn Mesud (r.a.) kendi kıraatinde burayı şöylece okumaktadır:

فاقطعوا أيمانهما¹⁴⁴⁸

Serahsî, bu kıraatin izahında İbrahim en-Nehaî'den nakilde bulunarak şunları söylemektedir: İbn Mesud'un (r.a.) bu kıraati, meşhur kıraatlerden olup mutlak lafza ilişen mukayyed lafız menzilesindedir. Buna göre sanki âyette şöyle buyurulmuş gibi olur: فاقطعوا. Âyet, zaten ayağı kapsamamaktadır. Bu kıraatle sol ele de bir delaletin bulunmadığı anlaşılmış olur. İkinci hırsızlıkta sol elin kesilmiyor olması, bunun göstergelerindendir. Zira nass ile sabit olan bir hüküm varken bunun dışına çıkılamamasına

¹⁴⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/133.

¹⁴⁴⁵ “Erkek hırsızla kadın hırsızın, irtikâp ettiklerine karşılık bir ceza ve Allah'tan (insanlara) ibret verici bir ukubet olmak üzere ellerini kesin ...”

¹⁴⁴⁶ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/133-134.

¹⁴⁴⁷ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/166-167; İmam Şâfiî'nin görüşünü kendi kaynaklarından okumak için bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 13/321; Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 17/261-262.

¹⁴⁴⁸ “(Erkek hırsızla kadın hırsızın) [ellerinden] sağ taraflarını kesin ...” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/167.

rağmen sağlam olan sol elin kesilmemesi, sol elin nassın kapsamına hiç dahil olmadığını delilidir.¹⁴⁴⁹

İmam Şâfiî kendi kavlini desteklemek üzere birtakım rivayetler zikretse de¹⁴⁵⁰ müellif, Şâfiî'nin görüşüne esas aldığı rivayetlerin sıhhati noktasında Tahavî'nin kanaatini aktararak bu rivayetlerin hiçbirinin sahih surette nakledilmiş bir isnadının bulunmadığını bildirmektedir.¹⁴⁵¹ Yanı sıra bu rivayetlerdeki zaid ahkâmın neshedilme ihtimaline değinen şârih¹⁴⁵², böylelikle söz konusu rivayetlerin sabit olması faraziyesinde yine amele konu olamayacağını vurgulamaktadır.

5.2.2 Hırsızlık İşini Tekraren Yapan Kişinin Sırasıyla Elinin ve Ayağının Kesileceği, Üçüncü Seferde ise Hapsedileceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hırsızlık fiilini tekrar tekrar irtikâp eden kimsenin önce sağ elinin sonra sol ayağının kesileceği; sonrasındaki çalma eylemlerinde ise -Hanefî mezhebine göre- herhangi bir organının kesilmeyeceği yukarıda ifade edilmişti. Üçüncü hırsızlıkta ne şekilde hareket edileceği noktasında Hanefîler, Ali (r.a.) ve İbn Mesud'un (r.a.) kavlini almışlardır. Onların bu şekilde mükerreren hırsızlık yapan kimse hakkında şöyle söyledikleri nakledilmektedir¹⁴⁵³:

¹⁴⁵⁴أقطع يده ورجله ثم أحبس

Mesele etrafında sahabe arasında bilinen bir ihtilaf olup ihtilafın diğer tarafında Ebubekir (r.a.) ve Ömer (r.a.) bulunmaktadır. Onlar, el ve ayakların tamamının peyderpey kesileceğini savunmaktadır.¹⁴⁵⁵ İmam Şâfiî'nin görüşü de bu kavle icmâlen muvafık gözükmektedir. Nitekim onun görüşüne göre üçüncü seferde sol el, dördüncü seferde sağ ayak kesilerek hırsızın el ve ayakları bütünüyle kesilmiş olmaktadır. Fakat o, bunlara ek olarak beşinci seferde hırsızın hapsedileceğini söylemektedir.¹⁴⁵⁶

¹⁴⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/167.

¹⁴⁵⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/166-167.

¹⁴⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/167.

¹⁴⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/167.

¹⁴⁵³ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/140-141.

¹⁴⁵⁴ "[Mükerreren] hırsızlık yapan kişinin [sırasıyla sağ] elini ve [sol] ayağını keserim, sonra onu hapsedirim." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/140.

¹⁴⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/140.

¹⁴⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/166; Şâfiî'nin kavline göre beşinci seferde hapsedilme cezası tazir yollu verilmektedir. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13/325; Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 17/261.

5.2.3 Bir Dinar yahut On Dirhemden Daha Az Miktarlarda El Kesme Cezasının Uygulanmayacağına Dair Merfu ve Mevkuf Hadis/Sahabi Kavli

El kesme cezasının lazım gelmesi için, çalınan malda bir nisap aranacağı görüşü Serahsî'nin “fukahâü'l-emsâr”¹⁴⁵⁷ tabir ettiği fakihlere aittir. Zâhirîler ise haddi gerektirecek hırsızlık suçunun teşekkülü için bir nisabın varlığını kabul etmemişlerdir.¹⁴⁵⁸ Öte yandan nisabın var olduğunu savunanlar, bunun takdirinde fikir ayrılığına düşmüşlerdir. İmam Şâfiî, çeyrek dinar, İmam Mâlik üç dirhem, İbn Ebû Leylâ beş dirhem, İkrime dört dirhemlik bir nisaptan söz etmiştir. Ebû Hureyre (r.a.) ve Ebû Saîd el-Hudrî'den (r.a.) bu nisabın kırk dirhem olduğu nakledilmiştir.¹⁴⁵⁹

Müellif, Şâfiî'den naklen mezkûr zevâtın bu meselede bir kalkan bedelinden daha az bir mal sebebiyle el kesme cezasının uygulanmayacağı esasında ittifak ettiğini belirtmektedir. İhtilaf edilen husus, aslında, sözü geçen bedelin miktarıdır. İmam Şâfiî ve İmam Mâlik, ‘kıymette ihtilaf vaki olması halinde asgari olanın tercih edileceği’ prensibinden hareketle buradaki kıymeti tespit etmeye çalışmıştır.¹⁴⁶⁰ Şu kadar var ki, Serahsî, burada nominal manada asgari olanın tercihinin mahzurlu görmüştür. Zira mesele, had cezasına taalluk etmekte olup -bilindiği üzere- esasen mümkün mertebe hadleri düşürmeye gayret etmek lazımdır. Binaenaleyh burada daha çok olan miktarın alınması gerekmektedir. Bu itibarla Hanefî âlimleri, on dirhem yahut bir dinarı hırsızlık nisabının ölçüsü olarak takdir etmişlerdir.¹⁴⁶¹ Onları bu takdire sevk eden rivayetler arasında İbn Mesud'tan (r.a.) merfu ve mevkuf surette nakledilmiş bulunan şu rivayet de vardır:

¹⁴⁵⁷ Serahsî, bu ifadeyi, *Mebûsût*'unda beş, *Usûl*'ünde üç kez kullanmıştır. Muhtevası hakkında pek bilgi vermese de Serahsî'ye göre Hâricîler ile Zâhirîlerin bu tabirin kapsamı dışında kaldığı kesindir. Tahâvî ve Cessâs gibi erken dönem Hanefî fakihlerinin ifadelerine bakılırsa Ebû Hanîfe, İmameyn, Züfer, Hasan b. Ziyâd, İmam Mâlik, İmam Şâfiî, İbn Ebû Leylâ, Evzâi, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa'd gibi daha ziyade tebe-i tâbiin neslinden görüş belirten fukahânın isimlerine, bu kavram dahilinde yer verildiği görülecektir. Kavramın içeriğinin sınırları ise müstakil bir çalışmaya muhtaç gözükmektedir. Kaynaklar için bkz. Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 2/113, 12/459; Cessâs, *Ahkâmü'l-Şur'ân*, 2/114, 137, 3/110; Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 9/133, 136, 12/112; Serahsî, *Uşûl*, 1/255, 321, 2/140; Bu kavramın içeriği hakkında bir değerlendirme için bkz. Halit Özkan, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006), 13-15.

¹⁴⁵⁸ Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 9/136.

¹⁴⁵⁹ Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 9/137.

¹⁴⁶⁰ Bu prensibe itibarla İmam Şâfiî'nin vardığı asgari kıymet, çeyrek dinar iken İmam Mâlik'e göre bu miktar, üç dirhemdir. Nitekim metinde ifade edildi. Anlaşılan, buradaki tartışma mahalli, altın ve gümüş dışındaki eşyalarda aranan nisaptır. Öyle ki; mesela İmam Mâlik, altın çalan kişi için çeyrek dinarın ağırlığını, gümüş çalan için üç dirhem ağırlığını nisap kabul etmiştir. Çalınmasıyla el kesme cezası gündeme gelen sair nesnelerde ise üç dirhem kıymetini esas almaktadır. Kaynaklar için bkz. İbn Ebû Zeyd, *er-Risâle*, 130; Mâverîdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 13/269; İbn Yûnus, *el-Câmi'*, 22/103; İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-Kâfi*, 2/1080; Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, 3/354; Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'âlab*, 17/223; Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 9/137; İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, 3/216.

¹⁴⁶¹ Krş. Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 9/137-138.

Burada akla şöyle bir soru takılabilir: Mesele etrafında serdedilen görüşler incelendiğinde on dirhem yahut bir dinardan daha yüksek nisapların dillendirildiği görülmektedir. Öyleyse haddin düşürülmesi adına söz konusu nisapların azami olanına gidilmesi gerekmez miydi? Görülebildiği kadarıyla şârih, bu noktaya doğrudan temas etmemiştir. Lakin bununla alakalı şöyle bir değerlendirme yapmak mümkün olabilir: Mevzubahis rivayetlerin, Hanefîlerin sahih görmediği yahut hükmünün neshedildiğine kanaat getirdikleri haberler cümlesinden olması muhtemeldir. Nitekim şârih de -kıymette azami olana gidilmesi prensibi bağlamında olmasa da- bu varsayımı tasdik ettiği düşünülebilecek yorumlarda bulunmuştur. Söz gelimi Şâfiîlerin istinad ettikleri Âişe (r.a.) rivayetindeki problemlerden dem vurması yahut yine İmam Şâfiî'nin görüşü olan çeyrek dinar hükmünün mensûh olma ihtimalini gündeme getirmesi,¹⁴⁶³ bu kabilden açıklamalardır.

Hanefî mezhebinin görüşünün evlâ sayılması için bir gerekçeden daha söz edilmektedir. Bu görüş, Ali (r.a.), İbn Mesud (r.a.), İbn Abbas (r.a.), İbn Ömer (r.a.) gibi gazvelere iştirak etmeleriyle maruf olunan sahabilerden gelmektedir. En nihayetinde kalkan bir savaş aleti olduğuna göre bunun kıymetini de en iyi onların bilmesi beklenir.¹⁴⁶⁴

5.2.4 Hırsızlık Yaptığını İkrar Eden Kişiyi Bu Fiili Yapmadığı Şeklinde Telkin Vermenin Mendub Olduğuna ve Bu Kişinin İkrarından Dönmesi Halinde Had Cezasının Düşeceğine Delalet Eden Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hırsızlık suçu ikrar ile sabit olduğunda, devlet başkanının, bu işi yaptığını söyleyen kimseye aksi yönde telkinde bulunmasının mendub olduğu kabul edilmektedir.¹⁴⁶⁵ Serahsî, bununla alakalı olarak İbn Mesud'tan (r.a.) nakledilen bir rivayet zikretmektedir:

وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه أتى بسوداء يقال لها سلامة فقال أسرقت قولي لا قالوا
أتلقتها قال جئتموني بأعجمية لا تدري ما يراد بها حتى تقر فأقطعها¹⁴⁶⁶

¹⁴⁶² "Ancak bir dinar yahut on dirhemde el kesme cezası uygulanır." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/137.

¹⁴⁶³ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/138.

¹⁴⁶⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/137.

¹⁴⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/141.

¹⁴⁶⁶ "İbn Mesud'tan (r.a.), 'Selâme' adındaki siyahi bir kadının huzuruna getirildiği, onun da kadına şöyle dediği nakledilmiştir: 'Hırsızlık yaptın mı? Hayır [yapmadım] de!' [Bunun üzerine] orada bulunanlar, 'Ona telkinde mi bulunuyorsun?' demişler; İbn Mesud da (r.a.) 'Bana öyle bir kadın getirdiniz ki, Arap olmadığı için سرقة [hırsızlık] ile neyin kastedildiğini bilmiyor; ta ki suçu ikrar etsin, ben de elini keseyim' şeklinde karşılık vermiştir." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/141; Matbu nüshanın ibaresi hatalıdır. Rivayetin metninde حين تفسر

İbn Mesud (r.a.) devlet başkanı olmasa da hâkimlik yaptığı bilinmektedir. Şârih konunun anlatımında bu rivayete yer vererek hâkim için de mendubluk/nedb hükmünün sabit olduğunu vurgulamak istemiş olmalıdır. Hadisten hareketle, hırsızlık yaptığını ikrar eden kimsenin bu ikrarından dönmesi halinde had cezasının düşeceği söylenmiştir.¹⁴⁶⁷ Telkinin verilme sebebinin bu olduğu aşikârdır. İşbu rivayet ile mesele dahilinde zikredilen diğer rivayetler bir arada düşünüldüğünde, ikrarından dönenin erkek ya da kadın olmasının haddin düşürülmesi noktasında bir tesirinin bulunmadığı sonucuna varılmıştır.¹⁴⁶⁸ Zira ikrarından dönen kişinin bu rivayetlerden birinde erkek olduğu ifade edilmiş iken İbn Mesud (r.a.) rivayetinde ikrarından rücu eden kimse bir kadındır. Binaenaleyh erkek-kadın fark etmeksizin hırsızlık suçunu ikrar eden kişi bilahare bu ikrarından döndüğünde, el kesme cezası uygulanmamaktadır.

5.2.5 Kefen Soyan Kişiye El Kesme Cezasının Uygulanacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Kefen soyucusunun (nebbâş) ceza ahkâmı açısından hangi statüde değerlendirileceği, fukahâ arasında muhtelif kavillerin öne sürüldüğü bir mesele olmuştur. Aslen buradaki fikir ayrılığının sahabe arasında da mevcut olduğu bilinmektedir. Kefen soymayı hırsızlıkla eş değer görüp elinin kesileceğine kani olan sahabiler, Ömer (r.a.), Âişe (r.a.), İbn Mesud (r.a.) ve İbn Zübeyr'dir (r.a.). Buna mukabil Abdullah b. Abbas (r.a.), bu işi irtikâp eden kimsenin elinin kesilmeyeceği yönünde görüş belirtmiştir. İlk görüş, Ebû Yûsuf ve İmam Şâfiî tarafından benimsenmekte iken Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed, İbn Abbas'ın (r.a.) mezhebine meyletmişlerdir.¹⁴⁶⁹

Serahsî, Tarafeyn'in görüşünü isabetli bulduğunu açıkça ifade etmektedir.¹⁴⁷⁰ Hatta bununla alakalı şöyle bir olay nakletmektedir: Emevî halifesi Mervân'ın (v. 65/685) huzuruna kefen soyan bir kimse getirilmiş o da dönemindeki sahabilere bunun hükmünü sormuştur. Lakin sahabiler bu konuda suskun kalmış, Mervân da tazir cezası vermekle yetinmiş ve kendisine getirilen adamın elini kesmemiştir. Serahsî, bu nakli yaptıktan sonra kısa bir

فاقطعها olarak geçen kısım yazmalarda حتى تقر فاقطعها şeklindedir. Olması gereken de budur. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût* (Damat İbrahim Paşa, 648), 486b; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 285b; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 321b.

¹⁴⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/141.

¹⁴⁶⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/141.

¹⁴⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/159; Şâfiî'nin görüşü için ayrıca bkz. Şâfiî, *el-Üm*, 7/380; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13/313; Ğazzâlî, *el-Vasîf*, 6/469.

¹⁴⁷⁰ Esasen halife Mervân devrindeki olaya ilişkin yorumu, bunu bir dereceye kadar belli etmektedir. Fakat ilerleyen kısımlarda Tarafeyn'in görüşünün delilini ifade etmek üzere حجتنا tabirini kullanması, bu tespit hakkında hiçbir şüpheye meydan bırakmamaktadır. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/159.

değerlendirmede bulunmaktadır. Buna göre olay, el kesme âyeti ile kefen soyucu için hüküm istidlalinin batıl olduğunu göstermektedir. Zira şayet bu mana nebbâş için âyetle sabit olsaydı ne Mervân evveleminde sahabeye sual etme ihtiyacı hissederdi, ne de sahabe âyete muhalefet anlamında sayılacak surette sükût ederdi. Serahsî, sahabenin meselenin hükmünü beyandan geri durmalarını ittifak olarak nitelemiştir.¹⁴⁷¹ Bununla sükûtî icmânın tahakkukuna dair bir imada bulunuyor olması, kuvvetle muhtemeldir.

5.3 Diğer Hadlerle Alakalı Rivayetler

5.3.1 Zina Haddinde Sopa ve Sürgün Cezalarının Birleştirileceğine Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Muhsan olmayan kimselerin işlediği zina suçundan kaynaklanan haddin yalnız yüz sopa olarak mı yoksa yüz sopaya ilaveten sürgün cezası şeklinde mi uygulanacağı, fukahâ arasında tartışmalı bir konudur. Şâfiî, zina haddinde bu iki cezanın birleştirileceği ve bu işi işleyen kimsenin yüz sopadan sonra bir senelik süreyle sürgün edileceği kanaatindedir.¹⁴⁷² Görüşünü desteklemek üzere merfu ve mevkuf olarak varid olan birtakım rivayetleri öne çıkarmaktadır. Onun bu görüşünü kabul etmeyen Hanefiler, zina suçu için tek bir had belirlendiğini ve bunun da şu âyette açıkça ifade edildiği üzere yüz sopa olduğunu vurgulamaktadırlar¹⁴⁷³:

فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة¹⁴⁷⁴ (Nûr, 24/2)

Serahsî, âyette yüz sopa haddinin zina suçunun tamamına ait bir ceza kılındığını, dolayısıyla buna sürgün cezasının eklenmesinin, nassa ziyade demek olacağını söylemektedir. Nassa ziyade ise neshe eş değerdir.¹⁴⁷⁵ Müellif, burada sarahaten ifade etmese de ilgili rivayetlerin haber-i vahid ayarında kalmasına binaen mezkûr nassa ziyadeye elverişli durumda bulunmadığını anlatmak istemiş olabilir.

Mesele hakkında sahabenin de farklı görüşler sarf ettiği görülmektedir. Bu doğrultuda müellifin zikrettiği bir örnek, şu şekildedir:

¹⁴⁷¹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/159.

¹⁴⁷² Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/44; Ayrıca bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 13/193; Cüveynî, *Nihâyetü'l-maîlâb*, 17/180; Râfi'î, *el-Azîz*, 11/127.

¹⁴⁷³ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/44.

¹⁴⁷⁴ “(Zina eden kadın ve erkekten) her birine yüzer değnek vurun ...”

¹⁴⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/44.

ان عليا وابن مسعود رضي الله عنهما اختلفا في أم ولد زنت بعد موت مولاها قال علي رضي
الله عنه تجلد ولا تنفى وقال ابن مسعود رضي الله عنه تنفى¹⁴⁷⁶

Rivayetin konu dahilinde ele alınması, ilgili cezaların had olma vasfıyla beraber hükme bağlandığını düşündürmektedir. Hanefî mezhebi, burada Hz. Ali'nin (r.a.) görüşünü almıştır. Tercihle dikkate alınan husus, söz konusu görüşün fitne ve fesadı defetme amacını gerçekleştirme noktasında daha tesirli görülmesidir.¹⁴⁷⁷

5.3.2 Kazf Haddinin Ancak Muhsan Bir Kadına Zina İftirası Atıldığında yahut Birisinin Nesebinin Babasına Ait Olmadığını Söyleme Durumunda Söz Konusu Olacağına Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Serahsî, seksen sopadan ibaret olan¹⁴⁷⁸ kazf haddini gerektirmesi muhtemel cümleleri uzun uzadıya ele almaktadır.¹⁴⁷⁹ Bu cümleler arasında muhataba söylenen لست لأبيك (:Babana ait değilsin) cümlesi de bulunmaktadır. Sözü edilen cümleyi kuran kişi, muhatabın annesine zina suçlamasında bulunmuş olmakta ve kadının hür bir Müslüman olması halinde kazf haddi ile cezalandırılmaktadır. Müellifin beyanına göre kıyas, bu kimseye had lazım gelmemesidir. Zira nazari planda bir kimsenin, annesi zina etmemiş olmakla birlikte nesebinin babasından sabit olmaması mümkündür. Şöyle ki; bir kadın, şüphe ile kurulan cinsel temas neticesinde hamile kalıp söz konusu cinsî münasebet nedeniyle beklediği iddet içerisinde doğum yaparsa, doğan çocuğun nesebi babasından sabit olmamaktadır. Kıyas böyle olmakla birlikte Hanefiler bu meselede istihsana giderek bu sözü telaffuz eden kimsenin had cezasını hak edeceğini söylemişlerdir. İstihsan, İbn Mesud'tan (r.a.) naklolan şu rivayete dayanmaktadır¹⁴⁸⁰:

لاحد إلا في قذف محصنة أو نفي رجل عن أبيه¹⁴⁸¹

Şârih, bu rivayet muvacehesinde, kıyas kavlini açıklarken değindiği ihtimali de yeniden değerlendirmektedir. Buna göre şüphe ile kurulan cinsel ilişkide her ne kadar nesep,

¹⁴⁷⁶ “Ali (r.a.) ve İbn Mesud (r.a.), efendisinin vefatından sonra zina eden bir ümmüveled hakkında ihtilaf etmişlerdir. Ali (r.a.) şöyle söylemiştir: Bu kadına sopa atılır, sürgün edilmez. İbn Mesud (r.a.) ise ‘Sürgün de edilir’ demiştir.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/44.

¹⁴⁷⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/44.

¹⁴⁷⁸ Ceşşâş, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 6/203; Semerkandî, *Tuhfe*, 3/144; Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/72, 24/32.

¹⁴⁷⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/111-129.

¹⁴⁸⁰ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/121.

¹⁴⁸¹ “[Kazf] haddi ancak muhsan bir kadına zina suçlamasında bulunma yahut bir adamın nesebinin babasına ait olmadığını söyleme hallerinde icap eder.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/121.

çocuğun biyolojik babasından sabit olmasa da en nihayetinde bir baba/erkekten sabit olmaktadır. Halbuki zinada nesep babadan/erkekten sabit olmaz.¹⁴⁸²

5.3.3 Karısına Zina Suçlamasında Bulunan Kimseye Kazf Haddi Uygulanacağı Şeklindeki Hükümün Liân Âyetiyle Neshedildiğine Dair Merfu Hadis

Kocanın karısına yönelttiği zina suçlaması, kocanın liân yapmasını gerektirmektedir. Önceleri bu hareketin karşılığı, koca için özel bir istisnada bulunulmaksızın, kazf haddi idi. Fakat bilahare nâzil olan liân âyet(ler)iyle¹⁴⁸³ koca hakkında bu hüküm neshe uğramıştır. İbn Mesud'tan (r.a.) nakledilen şu rivayet bunu açıkça göstermektedir¹⁴⁸⁴:

كنا جلوسا في المسجد ليلة الجمعة إذ دخل رجل أنصاري فقال يا رسول الله أرأيت الرجل يجد مع امرأته رجلا فإن قتل قتلتموه وإن تكلم جلدتموه وإن سكت سكت على غيظ ثم قال اللهم افتح فنزلت آية اللعان¹⁴⁸⁵

Hanefiler bu itibarla, kocanın karısına zina suçlamasında bulunmasının mucebbinin liân olduğunu kabul etmişlerdir. Bundan dolayı şayet koca liân yapmaktan imtina ederse liân yapana değin hapsedileceğini söylemişlerdir. Şâfiî ise kocadan sadır olan böyle bir ithamın karşılığını koca açısından kazf haddi olarak görmüş, fakat liân yaparak bu haddi ıskat etme imkânına sahip bulunduğunu değerlendirmiştir. Şâfiî'nin görüşünde âyetteki العذاب kelimesinin, ifadesinin önemli bir yer tuttuğu düşünülmektedir. Kendisi, buradaki العذاب kelimesinin, kocanın liânıyla lazım gelen haddi belirttiği görüşündedir. Nitekim onun kavline göre kocanın liânı sebebiyle kadın için de zina haddi sabit olmakta, sonrasında kadın bu cezadan liân yoluyla kurtulabilmektedir.¹⁴⁸⁶ Serahsî, ilgili kelimenin koca hakkında kazf değil hapis cezası

¹⁴⁸² Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/121.

¹⁴⁸³ Bahse konu âyetler, Nûr sûresi 6 ila 9. âyetlerdir. Nitekim madde 3.1.6'da da belirtilmişti.

¹⁴⁸⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 7/39.

¹⁴⁸⁵ “Biz bir cuma gecesi mescitte oturuyorduk. Bu esnada ensardan bir adam gelerek şöyle dedi: ‘Ya Rasulallah hanımıyla bir erkeği birlikte yakalayan adam hakkında ne diyorsunuz? Şayet bu adamı öldürse onu öldürürsünüz. Bu konu hakkında [zina isnad ederek] konuşsa, [kazf haddi olarak] sopa atarsınız. Konuşmasa, içinde öfkesini biriktirerek susar.’ Sonra [Allah Rasulü (s.a.v.)]; ‘Allah’ım [hayırları] fethiyle’ diye dua etti. Bunun üzerine liân âyeti nâzil oldu.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 7/39; İbn Hacer, hadiste liân âyetinin nüzûlünün sebebi olarak zikredilen duayı Rasulü Allah’ın (s.a.v.) yaptığını tasrih etmektedir. Bkz. İbn Hacer el-‘Askalânî, *Fethu’l-bârî*, 9/450.

¹⁴⁸⁶ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 7/39; İmam Şâfiî, *el-Üm* isimli eserinde, Serahsî'nin nakline paralel olarak, âyetteki العذاب kelimesinin had cezası manasında olduğunu söylemekte ve kadının liân yoluyla bu cezayı kendisinden ıskat edebileceğini belirtmektedir. Bkz. Şâfiî, *el-Üm*, 6/349, 735.

olarak anlaşılabileceğini savunmakta ve böylelikle Şâfiî'nin istidlalinin geçersiz olduğunu vurgulamaktadır.¹⁴⁸⁷

5.3.4 Şarap İçme Cezasının Uygulanabilmesi İçin Şarap Kokusunun Bulunmasının Şart Olduğuna Dair Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Şarap içmekten kaynaklanan had cezası (hadd-i şürib) kazf haddi gibi seksen sopadan ibaret olup bu hüküm üzerinde sahabe icmâ'ı tahakkuk etmiştir.¹⁴⁸⁸ Hadd-i şürib, sırf Allah hakkı olan hadlerden kabul edilmektedir. Sırf Allah hakkı olan hadlerde hüküm şudur: Zaman aşımı/müruruzaman (tekâdüm) gerçekleştikten sonra suçun beyyine (şahitlik¹⁴⁸⁹) yoluyla sabit olması mümkün değildir. Söz konusu hadlerde geçerli olan zaman aşımı süresinin takdiri noktasında altı ay, bir yıl, bir ay yahut hâkimin uygun göreceği süre gibi farklı görüşlerden bahseden Serahsî, bunlar arasında İmameyn'den nakledilen 'bir ay' görüşünü isabetli bulmaktadır. Tabi burada hâkim ile şahitlerin arasındaki mesafe dikkate alınarak buna göre bir hesap yapılmaktadır. Söz gelimi arada bir aylık yürüme mesafesi varsa bu mesafenin kat edileceği müddet itibara alınacağı için toplam sürenin bir ayı aşması, şahitliğin edasına engel teşkil etmeyecektir. Zira burada zaruret vardır.¹⁴⁹⁰ Serahsî'nin bu anlatımından anlaşılan odur ki; aradaki mukadder yolculuk süresinin bir aylık süreye eklenmesi suretiyle şahitliğin geçerlilik süresi hesaplanmaktadır. Buna göre verilen misaldeki gibi arada bir aylık mesafenin mevcudiyeti halinde iki ay içerisindeki şahitlikler kabul edilecektir.

Belirtildiği üzere sırf Allah hakkı olan hadler kategorisinde değerlendirilen hadd-i şürib için geçerli olan zaman aşımı süresinin ne olacağı hakkında farklı görüşlerin ileri sürüldüğü görülmektedir. İmam Muhammed, diğer Allah hakkı statüsündeki hadlerde olduğu gibi burada da mezkûr süre(ler)in dikkate alınacağı yönünde görüş bildirmiştir. Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf, mevzuyla doğrudan alakadar olan İbn Mesud (r.a.) hadisi ile istidlal ederek hadd-i şürib hakkında bir istisna yapmışlardır.¹⁴⁹¹ Sözü edilen hadisin metni şöyledir:

¹⁴⁹²انه أتى بشارب الخمر قال مزمزوه وترتروه واستنكهوه فإن وجدتم رائحة الخمر فحدوه

¹⁴⁸⁷ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 7/39-40.

¹⁴⁸⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/72, 24/30.

¹⁴⁸⁹ "Beyyine" kelimesi, aslı itibariyle hadis-i şerifte varid olan bir kelime olup bununla kastın şahitlik olduğu kabul edilmiştir. Bkz. Kemal Yıldız, *İslâm Yargılama Hukukunda Şahitlik* (İstanbul: Hâcegân Akademi Kitaplığı, 2005), 45.

¹⁴⁹⁰ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/69-70.

¹⁴⁹¹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/171-172.

¹⁴⁹² "İbn Mesud'un (r.a.) huzuruna şarap içmiş birisi getirildi. O da şunları söyledi: Onu sarsıp ırgalayın ve ağzını koklayın. Şayet şarap kokusu alırsanız had cezasını ifa edin." Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/172.

Şeyhayn, rivayetten hareketle şarap kokusunun bulunmasını¹⁴⁹³ zaman aşımı süresi mesabesinde görmüş ve kokunun zail olması ile haddin vurulma imkânının kalmayacağını belirtmiştir. Bu noktada suçun şahitlik yoluyla yahut ikrar yoluyla sabit olmasını aynı görmüşlerdir.¹⁴⁹⁴ Aslen salt Allah hakkı olan hadlerde suçun ikrar yoluyla sabit olması halinde zaman aşımı söz konusu olmamaktadır.¹⁴⁹⁵ Bu bakımdan hadd-i şürb için böyle bir değerlendirmenin yapılması son derece dikkati caliptir. Fakat Serahsî'nin meselenin izahında verdiği ayrıntılar, Şeyhayn'ın neden böyle bir tutum sergilediğini anlaşılır kılmaktadır. Şöyle ki; sırf Allah hakkı olan diğer hadlerde zaman aşımı müddeti ile alakalı açık bir nass bulunmamakta ve bu sebepten müçtehitler muhtelif takdirler yapmaktadırlar. Lakin hadd-i şürb hakkında bir eser varid olması hasebiyle mümkün mertebe işbu nassta ifade edilen hususa sadık kalınmış ve böylece hükmedilmiştir.¹⁴⁹⁶

5.3.5 Dinden Çıkan Kişinin Öldürüleceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Müslümanken dinden çıkan kimseye (mürtede) İslâm'a avdet etmesi teklif edilir. Bu kimse kendisine süre tanınmasını talep ederse üç günlük mühlet verilir. Böyle bir talebin gelmemesi halinde bu kimse hemen orada öldürülür.¹⁴⁹⁷ Belirtilen hüküm, zâhiru'r-rivâye görüşüdür. Nâdiru'r-rivâyede ise Şeyhayn'dan naklen, mürtet talep etsin etmesin devlet başkanının üç günlük mühlet vermesinin müstehap olduğu geçmektedir. İmam Şâfiî, bunun vacip olduğunu söylemektedir.¹⁴⁹⁸ Serahsî, kendi zamanında dinin hükümlerinin yerleşik halde bulunması ve hakikatin ayan beyan ortada olmasından hareketle mürtedin süre talep etmemesi durumunda öldürülmesinin bir sakınca barındırmadığına kanaat getirmiştir. Fakat bu kimseyi tövbeye davet etmenin müstehap olduğunu da belirtmektedir.¹⁴⁹⁹ Meselede dinden çıkan kimseye üç gün süre tanınması ise şer'an 'düşünme' süresinin üç gün olarak takdir edilmiş olması ile ilişkilendirilmiştir. Nitekim muhayyerlikte de böylece hükmedilmektedir.¹⁵⁰⁰

¹⁴⁹³ Alkol tespiti yapabilen aygıtlarla şahsın alkol aldığı kesin olarak tespit edilebildiği takdirde kokunun varlığı ile aynı hükmün verileceği şeklindeki değerlendirme için bkz. Yıldız, *İslâm Yargılama Hukukunda Şahitlik*, 21.

¹⁴⁹⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/171, 172.

¹⁴⁹⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/69, 93.

¹⁴⁹⁶ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/172.

¹⁴⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/98.

¹⁴⁹⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/99; Şâfiî'nin görüşü hakkında vücup ve istihbab yönünde iki farklı rivayet olup bunlardan birisinin mezhep içinde kesin surette muteber olduğuna dair bir ifadeye rastlayamadık. Bkz. Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 3/257; Rûyânî, *Baḥru'l-meḥzeb*, 12/428.

¹⁴⁹⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/99.

¹⁵⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/99.

Dinden çıkan kimsenin öldürölme hükmünün, esasen nasslara dayandığı görölmektedir. Söz gelimi, Fetih sûresinin 16. âyetinde mürtetlerden bahsedildiği düşünölmektedir. Bunun ötesinde Rasulüllah'tan (s.a.v.) merfu olarak rivayet edilen şu hadis, bu konuda açık bir delildir¹⁵⁰¹:

من بدل دينه فاقتلوه¹⁵⁰²

Mürtedin dinden çıktığına binaen öldürölceğı hükmü, ayrıca Ali (r.a.), İbn Mesud (r.a.), Muâz (r.a.) ve başka sahabilerden de rivayet edilmiştir.¹⁵⁰³

5.4 Öldürme ve Yaralama Hükümlerine İlişkin Rivayetler

5.4.1 Kasten Öldürölen Kişinin Velilerinden Birinin Katili Affetmesi Durumuyla Alakalı Sahabi Kavilleri/Mevkuf Hadisler

Kasten öldürmenin mucebının ne olduğunda ihtilaf edilmiştir. Hanefî mezhebi, bunun kısas olduğunu savunmaktadır. Şâfiî'den bu hususta iki kavil nakledilmiştir. Birinde bu fiilden lazım gelenin kısas veya diyet olduğunu ve maktulün velisinin bunlardan birini tercih edeceğini söylediğı aktarılır. İkinci kavline göre kasten öldürmenin karşılığı, kısastır. Lakin velinin katilin rızasını gözetmeksizin diyeti alma hakkı da vardır.¹⁵⁰⁴ Hanefîlerin taammüden öldürmenin karşılığını kısas olarak kabul etmelerinin bir neticesi de yalnız öldürme fiili ile diyetin lazım gelmemesidir. Bu tip öldürmelerde diyetin lazım gelmesi ise iki durumdan biri ile mümkün olabilir: Şüpheden ötürü kısasın uygulanamaması – katil ile veli arasındaki karşılıklı rıza neticesinde sulh yapılması. Her iki durumda da diyet, katilin malından ödenmektedir.¹⁵⁰⁵

Hanefiler namına kısasın kasten öldürmenin mucebi oluşunun delili, şu merfu hadistir:

العمد قود¹⁵⁰⁶

Bu hadis esas alındığında kısasın yanına mal (diyet) seçeneğini de eklemek, nassa ziyade yapmak manasına gelecektir.¹⁵⁰⁷ Konuyla alakalı olarak Ali (r.a.) ve İbn Mesud'tan

¹⁵⁰¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/98.

¹⁵⁰² “Her kim dinini değıştirdi ise onu öldürün.”

¹⁵⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/98.

¹⁵⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 26/60; Ayrıca bkz. Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'âlab*, 16/137; Nevevî, *Ravza*, 9/239.

¹⁵⁰⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 26/60.

¹⁵⁰⁶ “Kasten öldürme(nin karşılığı) kısastır.”

(r.a.) şöyle bir hüküm nakledilmiştir: Kasten öldürülen kişinin iki velisinden birinin katili affetmesiyle diğer velinin hakkı mala [:diyet] dönüşür. Serahsî, rivayette malın yalnız affetmeyen veliye has kılınmasının affeden veliye diyetten pay düşmeyeceğine delalet ettiğini söylemektedir.¹⁵⁰⁸ Şârih tasrih etmese de bu kavlin, aslolanın kısas olduğuna delil olarak zikredildiği düşünülebilir. Zira rivayette öldürme ile lazım gelen karşılığın dönüştüğünden (انقلاب) bahsedilmektedir. Buradan yola çıkarak ilk başta lazım gelenin diyet haricinde bir şey [:kisas] olduğu ve sonrasında değiştiği sonucuna varmak mümkündür.

Taammüden öldürülen kimsenin iki velisinden birinin katili affetmesiyle alakalı İbn Mesud'tan (r.a.) varid olan bir nakil daha bulunmaktadır. Rivayet edildiğine göre böyle bir olay Hz. Ömer'in (r.a.) zamanında gerçekleşmiş, o da İbn Mesud'a (r.a.) danışmıştır. İbn Mesud (r.a.) bu olay hakkında şöyle demiştir:

أرى هذا قد أحيأ بعض نفسه فليس للآخر أن يتلفه¹⁵⁰⁹

Hanefiler bu rivayete dayanarak, kasten cinayet işleyen kimsenin maktulün iki velisinden biri tarafından affedilmesi halinde kısasın düşeceğine kail olmuşlardır.¹⁵¹⁰ Burada diyetle alakalı söylenenlerden farklı olarak katilin rızasına ihtiyaç duyulmayacağı aşikâr olduğu için şârih buna değinmemiştir.

5.4.2 Kasıt Benzeri Öldürmede Ağırlaştırılmış (Muğallaza) Diyetin Gerekeceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Serahsî'nin ifadelerine göre şibh-i amd (kasıt benzeri) öldürme, kasta mukarin değnek, kamçı, taş yahut elle vurarak öldürmedir. Bu tip öldürmede kasıt özelliği, failin maktule vurma konusundaki niyetinde kendini gösterir. Hatâen öldürmeye benzemekliği ise vurduğu adamı öldürmeyi kastetmemesinde tezahür eder. Zira maktule vururken kullandığı nesne, öldürme aleti değil tedip maksadıyla darbetmede kullanılan alettir. Hanefî mezhebine göre kasıt benzeri öldürmede kısas gerekmemekte ve âkilenin ödeyeceği muğallaza (ağırlaştırılmış) diyet terettüp etmektedir. Bu tip öldürmede muğallaza diyetin lazım gelmesi sahabeden sarahaten varid olmuştur. Rivayet edildiğine göre İbn Ömer (r.a.), İbn Mesud (r.a.),

¹⁵⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 26/62.

¹⁵⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 26/62.

¹⁵⁰⁹ “Affeden kişinin katilin canının bir kısmını yaşattığı; [kisas hakkına sahip olan] diğer ortağın da bu canı helak etmeye hakkının olmadığı görüşündeyim.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 26/158.

¹⁵¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 26/158.

Ebû Musa el-Eş'arî (r.a.) ve Muğîre b. Şu'be (r.a.), kasıt benzeri öldürmede [:şibh-i amd] ağırlaştırılmış [:muğallaza] diyetin gerekeceği şeklinde hükmetmişlerdir.¹⁵¹¹

Müellif, “İmam Mâlik’in şibh-i amd namında bir cinayet türü bilmediği” şeklinde bir nakilde bulunur ve bu yaklaşımı fasit bir yaklaşım olarak niteler. Gerçekten de *Müdevvene*’de İmam Mâlik’ten hemen hemen aynı lafızlarla naklolunmuş ifadeler geçmektedir.¹⁵¹² Mamafih kendisinden Iraklıların yaptığı bir nakil daha bulunmaktadır ve bu nakle göre İmam Mâlik hesabına, aynen Hanefîlerin görüşü gibi muğallaza diyetin lazım geldiği bir şibh-i amd cinayetten söz edilmektedir. Bunun da ötesinde mezhep içerisinde çoğunluk bu kavli tercih etmiştir.¹⁵¹³

5.4.3 Ağırlaştırılmış (Muğallaza) Diyetin Mahiyeti Hakkında Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Kasıt benzeri öldürmede muğallaza diyetin gerekeceğini kabul edenler, mahiyetinde ihtilafa düşmüşlerdir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a göre, bu tip cinayette dörtte birlik oranlarla yüz deve lazım gelir. Bunlar; yirmi beş tane iki yaşına girmiş dişi deve, yirmi beş tane üç yaşına girmiş dişi deve, yirmi beş tane dört yaşına girmiş dişi deve ve yirmi beş tane beş yaşına girmiş dişi devedir.¹⁵¹⁴ Bu, İbn Mesud’un (r.a.) görüşüdür. İmam Şâfiî ve İmam Muhammed’in kavline göre otuz tane dört yaşına girmiş dişi deve ve otuz tane beş yaşına girmiş dişi devenin yanı sıra kırk gebe devenin verilmesi icap etmektedir. Onların bu görüşü, sahabeden Hz. Ömer (r.a.), Zeyd b. Sâbit, (r.a.), Muğîre b. Şu'be (r.a.) ve Ebû Musa el-Eş'arî’den (r.a.) menkuldür. Hz. Ali de (r.a.) bu görüşteki develerin lazım geleceğini söylemekle birlikte develerin sayısında farklı düşünmektedir. Onun görüşüne göre otuz üç tane dört yaşına girmiş dişi deve ve otuz üç tane beş yaşına girmiş dişi deve ile otuz dört yüklü deve verilecektir. Son olarak Hz. Osman’a (r.a.) nispet edilen görüşte, mezkûr develerin her birinden otuz üçer tane verilir ki bu nakle göre develerin toplamı doksan dokuz etmektedir.¹⁵¹⁵

¹⁵¹¹ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 26/64-65.

¹⁵¹² Saḥnûn, *el-Müdevvene*, 4/558.

¹⁵¹³ Bkz. İbn Rüşd, *el-Muḳaddimât*, 3/287.

¹⁵¹⁴ Matbu nüshanın ibaresinde hata vardır. İbarede *عشرون بنت ابن لبون وخمس وعشرون ابنة مخاض وخمس وعشرون بنت لبون* olarak geçen kısım Hamidiye koleksiyonu 548 ve 549 nolu yazmalarda *عشرون بنت لبون وخمس وعشرون بنت مخاض وخمس وعشرون بنت لبون* şeklinde doğru haliyle gelmiştir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 26/76; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 808b; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 940b.

¹⁵¹⁵ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 26/76; Şâfiî’nin görüşü için ayrıca bkz. Mâverî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 12/213; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/210.

Meselede sahabenin açık bir ihtilaf halinde oldukları görülmektedir. Serahsî, bununla alakalı olarak Ebû Hanîfe'nin şöyle bir aslı esas aldığından bahseder: “İttifakla kabul edilen âmm lafzın bu nevi has lafza öncelenmesi evlâdır.”¹⁵¹⁶ ‘Bu nevi has lafız’ denilmekle kastedilenin ne olduğu, bir başka yerde müellif tarafından daha açık olarak ifade etmiştir: “İttifakla kabul ve amel edilen âmm lafız, kabul ve amelinde ihtilaf edilen has lafızlara tercih edilir.” Orada bu asıl için misal de vermiştir. Şöyle ki: Rasulüllah’ın (s.a.v.) ما أخرجت الأرض ليس في الخضراوات صدقة ve ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة¹⁵¹⁷ hadislerinin¹⁵¹⁸ tercih edilmesi, bu prensibe dayanmaktadır.¹⁵¹⁹ Şibh-i amd ile öldürmede lazım gelen diyet meselesinde bu aslın hangi surette tatbik edildiği; daha açık bir ifadeyle, ittifakla kabul edilen âmm lafzın neye tekabül ettiği tavzih edilmemiştir. Yalnız bu prensibin devamında zikredilen ifade, bu konuda bir fikir verebilir. Şârih, burada diyetteki ağırlaştırma vasfının develerin yaşında tezahür edeceği noktasında bir ihtilafın bulunmadığını belirtmektedir.¹⁵²⁰ Gebelik vasfının eklenmesinde ise bir kapsam daralması/tahsis manasının ortaya çıktığı düşünülebilir. Serahsî, Ebû Hanîfe’ye nispet edilen bu asla *Usûl*’ünde de temas etmektedir. Lakin orada başka bir kayıt zikretmeksizin âmm lafzın has lafza amel cihetinden tercih edileceği şeklinde bir önerme sunmaktadır.¹⁵²¹

5.4.4 Hata ile Öldürme Diyetinin Mahiyetine Dair Merfu Hadis ve Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Hataen öldürmede lazım gelen diyetin mahiyeti, Hanefilerin dayandığı şu merfu hadiste açıkça belirtilmektedir:

دية الخطأ أخماس عشرون حقة وعشرون جذعة وعشرون بنت لبون وعشرون بنت مخاض
وعشرون ابن مخاض¹⁵²²

¹⁵¹⁶ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 26/77.

¹⁵¹⁷ “Toprağın çıkardığı/bitirdiği (her) şeyde öşür vardır.”

¹⁵¹⁸ “Beş vesakın altında zekât yoktur.” – “Sebzelerde zekât yoktur.”

¹⁵¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 23/162.

¹⁵²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 26/77.

¹⁵²¹ Bkz. Serahsî, *Uşûl*, 1/133.

¹⁵²² “Hata ile öldürmenin diyeti beşte bir oranlarla verilir: Yirmi tane dört yaşına girmiş dişi deve, yirmi tane beş yaşına girmiş dişi deve, yirmi tane üç yaşına girmiş dişi deve, yirmi tane iki yaşına girmiş dişi deve ve yirmi tane de iki yaşına girmiş erkek devedir.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 26/76; Matbu nüshanın ibaresindeki عشرون kısmı hatalıdır. Elimizdeki yazmaları incelediğimizde Hamidiye koleksiyonu 549 nolu nüshanın hatasız olduğunu tespit ettik. Bu nüshada ilgili ibare, tez metninde yer verdiğimiz surettedir. Yazma nüshadaki metin için bkz. Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 940b.

Bu hadisin ravisi, Abdullah b. Mesud'tur (r.a.). Hadiste ifade edilen hüküm, İbn Mesud'un (r.a.) kavli olarak da rivayet edilmiştir.¹⁵²³ Serahsî bir başka yerde, hata ile öldürmede lazım gelen diyetin beşte birlik oranlarla verileceğinde bir fikir ayrılığı bulunmadığını fakat beşinci grubun İmam Şâfiî ile Hanefiler arasında “muhtelefün fih” olduğunu belirtmektedir. Bu noktada, beşinci grup deveyi iki yaşına girmiş erkek deve (ابن مخاض) olarak kabul eden Hanefilerin görüşünün Ömer (r.a.), Zeyd (r.a.) ve İbn Mesud'tan (r.a.) nakledildiği ifade edilmektedir.¹⁵²⁴ Doğrusu şârihin ilk zikrettiği yerde bu kavli, hangi sebeple yalnız İbn Mesud'a (r.a.) isnad ettiği, net değildir. Belki ilk dört grup deve hakkında diğer iki sahabiden mufassal bir nakil gelmemiş olup, Serahsî bu sebepten bunları iki ayrı rivayet olarak ele almış olabilir. Şâfiî beşinci grup devenin üç yaşına girmiş erkek deve (ابن لبون) şeklinde taayyün edeceğini savunmaktadır.¹⁵²⁵

Hanefiler, diyetin evveleminde altın ve gümüş olarak da verilebileceğini söylemektedirler. Altından verilecek miktar 1.000 dinar, gümüşten verilecek miktar 10.000 dirhemdir.¹⁵²⁶ İmameyn bunlara ek üç sınıf daha zikretmektedir: Sığır-koyun-elbise.¹⁵²⁷ Aslen Ebû Hanîfe'nin diyetle deve, altın ve gümüşten ibaret olmak üzere üç aslın bulunduğu görüşünde olduğu bilinmekle beraber Serahsî, Ebû Hanîfe'nin Kitâbü'l-Me'âkil'de incelediği bir görüşüne atıfta bulunarak onun da altı sınıfı diyetle asıl olarak kabul ettiği neticesine varmıştır.¹⁵²⁸ Deve dışındaki diyet kalemlerinin muğallaza diyet için de geçerli olup olmadığı hakkında mezhep içinde farklı değerlendirmeler bulunmaktadır.¹⁵²⁹ Serahsî'nin böyle bir ayrımın varlığına dair net bir ifadesine rastlanılamamıştır. Şu kadar var ki; diyetin deve dışındaki muayyen mallarla ifa edilebilme meselesini şibh-i amd ile öldürmede lazım gelen muğallaza diyet bahsinin hemen peşinden işlemesi¹⁵³⁰, müellifin muğallaza diyet için bir ayrım yapmaksızın altı kalemden diyet verilebileceği görüşünde olduğu izlenimini uyandırmaktadır.

¹⁵²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 26/75.

¹⁵²⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 26/76.

¹⁵²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 26/76; Ayrıca bkz. Şâfiî, *el-Üm*, 7/278; Mâverî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 12/224; İbn 'Abdüsselâm, *el-Ğâye*, 6/341-342.

¹⁵²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 26/75.

¹⁵²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 26/77, 78.

¹⁵²⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 26/78-79.

¹⁵²⁹ Söz konusu değerlendirmeler hakkında derli toplu bir inceleme için bkz. Ebû'l-İhlâs Hasen b. 'Ammâr b. 'Alî eş-Şürûnbülâli, *Ğunyetü zevi'l-aḥkâm fî buḡyeti Düreri'l-ḥukkâm* (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.), 2/103.

¹⁵³⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 26/77.

5.4.5 Diş ve Mûdihanın Erşi Müstesna Olmak Üzere Cana ve Vücut Bütünlüğüne Yönelik Cinayetlerin Diyetinde Kadının Diyetinin Erkeğin Diyetinin Yarısı Olacağı Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Kadınların can ve vücut bütünlüğüne yönelik cinayetlerde lazım gelen diyet, erkeklerdekinin yarısıdır. Hanefîlerin kabul ettiği bu görüş, Hz. Ali'nin (r.a.) kavline dayanmaktadır. Hz. Ömer de (r.a.) bu fikirdedir.¹⁵³¹ İbn Mesud (r.a.) hükmün, mûdiha ve diş erşleri¹⁵³² haricinde aynen bu şekilde olduğunu söylemiştir. Bu ikisinde gerekecek diyet/erş hususunda ise onun kavline göre kadın erkeğe müsavidir. Mûdiha ve dişte lazım gelecek erş hususunda erkek-kadın arasında bir fark gözetmemesi, Rasulüllah'ın (s.a.v.) cenin hakkında verdiği bir kazâî hükme dayanmaktadır. Zira Allah Rasulü (s.a.v.), düşürülen cenin için kıymeti 500 dirhem olan bir gurre¹⁵³³ ile hükmetmiş ve bu noktada ceninin erkek yahut kız olmasını aynı kabul etmiştir.¹⁵³⁴ Cenin için lazım gelen bu bedel, (tam) diyetin 1/20'sine tekabül etmektedir. Bundan dolayı İbn Mesud (r.a.), diyetin 1/20'sine denk gelen miktarda kadın ile erkeği denk tutmuştur; ki bu miktar da mûdiha ve diş erşidir.¹⁵³⁵ Bu izahata bakılarak İbn Mesud'un (r.a.) meselede kıyas ile hükme vardığı söylenebilir. Serahsî, Rasulüllah'ın (s.a.v.) cenin hakkında bu şekilde hükmetmesini, bebeğin anne karnındaki cinsiyetinin -özellikle yaradılışın tamamlanmadığı periyotta- bilinmemesi ile alakalandırmıştır.¹⁵³⁶ Mesele dahilinde varid olan diğer bir görüş Zeyd b. Sâbit'e (r.a.) aittir. Kendisi, tam diyetin üçte birine kadar olan kısımlarda kadın ile erkeği eşit tutmuştur. Üçte biri aşma halinde ise onun kavline göre kadın için lazım gelecek diyet/erş, erkeğin yarısıdır. Serahsî, İmam Şâfiî'nin de bu görüşü tercih ettiğini söylemektedir.¹⁵³⁷ Lakin Şâfiî fıkıh eserleri incelendiğinde işbu görüşün İmam Şâfiî'nin kadîm kavlini yansıttığı; kavli-i cedîdinde

¹⁵³¹ Hz. Ömer'in (r.a.) bu görüşü paylaştığını ifade eden وهو قول عمر ibaresi, matbu nüshada geçmemekte olup elimizdeki yazmalardan ikisinde وبه تأخذ lafzından sonra mezkûrdur. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 808b; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 941a.

¹⁵³² "Erş" terimi, yaralanan ve kesilen uzuvlardan dolayı verilmesi lazım gelen diyeti ifade etmektedir. Bkz. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 3/13.

¹⁵³³ Gurre (الغرة), lügatte beyaz köle ve cariye için kullanılan bir kelime olarak ifade edilmiştir. Hadisin bilinen hadis kaynaklarındaki rivayetlerinde geçen ifade غرة عبد أو أمة olup عبد kelimesinin atf-ı beyan olması tercihe şayan bulunmuştur. Bu itibarla gurre, köle ve cariyenin her ikisine şamil olmaktadır. Ayrıca fukahâ kölenin beyaz yahut siyahi olmasının şart olmadığını belirtmiştir. *Mebsût*'ta zikredilen قيمتها خمسمائة ziyadesi ile beraber düşünüldüğünde beş yüz (dirhem) kıymetindeki köle ve cariyeler için kullanıldığı söylenecektir. Nitekim mesela *Bedâi'*de mesele böylece beyan edilmektedir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 26/87; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'i*, 7/325; Bedruddîn el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 23/243; Ali el-Ğârî, *Mirâât*, 6/2279.

¹⁵³⁴ Merfu hadisin matbu nüshadaki metninde يسوى olarak geçen kısım, Hamidiye koleksiyonu 548 ve 549 nolu nüshalarda سوى (sevvâ) şeklindedir; ki doğrusu budur. Çünkü hadisin başındaki قضى mazi fiiline matuftur. Bu takdirden merfu hadisin metnine burası da dahil olmaktadır. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 26/79; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 809a; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 941a.

¹⁵³⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 26/79.

¹⁵³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 26/79.

¹⁵³⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 26/79.

ise kendisinin Hanefî mezhebinin kabul ettiği görüşü benimsediği görülmektedir.¹⁵³⁸ Dolayısıyla Serahsî'nin isnadı hatalıdır.

Kitâbü'l-Asl'da Hanefîlerin görüşü, Hz. Ali'ye (r.a.) dayandırılmaktadır.¹⁵³⁹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla diğer sahabilere isnad edilen bir kavil ise bulunmamaktadır. *Muhtasarü't-Tahâvî*'de kadının can ve vücut bütün yönelik cinayetlerde söz konusu olan diyetin erkek için gündeme gelen diyetin yarısı olduğu belirtilmektedir. Tahâvî bu hükmü dile getirirken az olsun çok olsun şeklinde bir kayıt koymuş¹⁵⁴⁰ ve böylelikle mesele dahilinde serdedilen diğer görüş(ler)e işarette bulunmuştur. Cessâs aynı meseleyi açıklarken Şeybânî gibi bu kavlin aslının Hz. Ali'ye (r.a.) dayandığı vurgusunu yapmaktadır. Haricen Serahsî'nin Zeyd'e (r.a.) nispet ettiği can diyetinin üçte birine kadarki kısımda erkek ile kadına terettüp eden diyetin aynı olup bunu aşan kısımda kadına erkeğin diyetinin yarısı kadar diyet lazım geleceği görüşünü zikretmektedir. Ayrıca bu kavlin Medine ehlinin görüşünü yansıttığı bilgisini vermektedir.¹⁵⁴¹ Kudûrî *Muhtasar*'ında bu meseleye doğrudan temas etmemekle birlikte erkek ve kadın arasında vücut bütünlüğüne yönelik cinayetler sebebiyle kısas uygulamasının söz konusu olmadığını söylemektedir.¹⁵⁴² *Tecrîd*'inde ise kadının diyetinin yarım olacağı görüşünü sarih surette dile getirmektedir. Şu kadar var ki; bu görüşü Hz. Ali'nin (r.a.) yanı sıra İbn Mesud'a (r.a.) isnad etmiştir. Ayrıca bu naklin Ebû Hanîfe-Hammâd-İbrahim en-Nehaî senediyle İbn Mesud'a (r.a.) ulaştığı bilgisini vermektedir. Kudûrî'nin bu nakli, Serahsî'nin yaptığı nispete bütünüyle aykırıdır. Devamında Zeyd'in (r.a.) 'üçte bir diyet görüşü'nden söz etmekte ve bu görüşün Şâfî'nin iki kavlinden biri olduğunu söylemektedir.¹⁵⁴³ Kâsânî, İbn Mesud'un (r.a.) kavli konusunda Serahsî'ye muvafakat etmiştir.¹⁵⁴⁴

5.4.6 Vücut Bütünlüğüne Yönelik Cinayet Neticesinde Kısas Uygulanan Kişi Bu Sebepten Ölse Tam Bir Can Diyetinden Kisasın Nedeni Olan Organın Erşi Düşülmek Suretiyle Tazminin Gerçekleşeceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Bir uzuv yahut baş yaralaması (şecce) neticesinde kısas [:kısas fimâ dûne'n-nefs] uygulanıp da kısas uygulanan kişinin bu sebepten hayatını kaybetmesi halinde mali

¹⁵³⁸ Mesela bkz. Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 12/289; Râfî'î, *el-'Azîz*, 10/328; İbn 'Abdüsselâm, *el-Gâye*, 6/356.

¹⁵³⁹ Şeybânî, *el-Asl*, 6/553.

¹⁵⁴⁰ Bkz. Tahâvî, *Muhtasar*, 240.

¹⁵⁴¹ Bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 6/10.

¹⁵⁴² Kudûrî, *Muhtasar*, 185.

¹⁵⁴³ Krş. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 11/5720-5721.

¹⁵⁴⁴ Bkz. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 7/322.

sorumluluk oluşup oluşmayacağı yahut oluştuğu düşünülen mali sorumluluğun niceliği hakkında farklı görüşler serdedilmiştir. Bu meselede ihtilaf sahabe arasında da vakidir. Sahabeden Ömer (r.a.) ve Ali (r.a.), kısas hakkının yerine gelmesinde başka bir yol bulunmadığına nazaran herhangi birisi için mali bir sorumluluktan söz edilemeyeceğini savunmuşlardır. İmameyn ile İmam Şâfiî, bu görüşü esas ittihaz etmiştir. İbn Mesud (r.a.), tazminin, tam bir diyetten [:diyetü'n-nefs] bu kişinin yaralanma sebebiyle kısas hakkına sahip olduğu organın erşinin düşülmesi suretiyle gerçekleştirileceğini söylemektedir. Abdullah b. Amr b. Âs (r.a.) şahsın bizzat kendisine yüklenecek tam bir diyet sorumluluğundan söz etmektedir. Ebû Hanîfe ise ödenecek miktar konusunda adı geçen sahabi gibi düşünse de ödemeyi âkilenin üstleneceğine kanaat getirmiştir.¹⁵⁴⁵

5.4.7 Binek Hayvanını Süren Birisi Varken Hayvanın Dürtülüp Arka Ayağıyla Tepmesi Neticesinde Ölen Kişinin Diyetinin Dürten Kişiye Yükleneceği Şeklinde Sahabi Kavli/Mevkuf Hadis

Bir kimse binek hayvanı ile yolda seyir halindeyken birisi bu hayvanı odun parçası ile dürtse yahut hayvana vursa; hayvan da bir kişiyi arka ayağı ile tepip öldürse, bu cinayetin sorumluluğu binitli kimseye değil, dürtene ait olur.¹⁵⁴⁶ Serahsî, İmam Muhammed'in işbu hükümle alakalı olarak [*el-Asl*'daki¹⁵⁴⁷] "bu, bize Ömer (r.a.) ve Abdullah b. Mesud'tan (r.a.) ulaşmıştır." sözüyle Kâsım b. Rebîa'nın (r.a.) rivayet ettiği şu hadisi kastettiğini ve Hz. Ömer'in de (r.a.) İbn Mesud'un (r.a.) verdiği hüküm ile hükmettiğini söylemektedir¹⁵⁴⁸:

ان رجلا نخس دابة رجل وصدمت رجلا فقتله فرفع ذلك إلى سلمان بن ربيعة فقضى بالدية على الراكب ثم رفع ذلك إلى ابن مسعود رضي الله عنه فقال الا انما نخس الناحس ما ضمن الراكب¹⁵⁴⁹

¹⁵⁴⁵ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 26/147; İmam Şâfiî'nin metinde zikredilen görüşü için ayrıca bkz. Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 3/197; Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'âlab*, 16/163.

¹⁵⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 27/2.

¹⁵⁴⁷ Bkz. Şeybânî, *el-Asl*, 4/559.

¹⁵⁴⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 548), 827b; Serahsî, *el-Mebsût* (Hamidiye, 549), 962b.

¹⁵⁴⁹ "Bir kimse bir başkasının hayvanını odun ile dürttü, hayvan da birisini ezip öldürdü. Bu olay Selmân b. Rebî'a'ya (r.a.) ulaştırıldı. O da hayvana binen kimsenin diyeti ödemesine hükmetti. Sonra aynı olay İbn Mesud'a (r.a.) haber verildi. İbn Mesud (r.a.) şunları söyledi: Bilin ki hayvanı dürtenin dürtmesini, binen kişi tazmin etmez." Bu rivayet, matbu nüshada ve Türkçe tercümenin tezde kullanılan baskısında bulunmamaktadır. Matbu nüsha ile yazma nüshaların bir kısmı arasında ciddi farklılıklar görülmektedir. İncelemelerimiz neticesinde şu sonuçlara ulaştık: Hamidiye koleksiyonu 548 ve 549 nolu yazmalar ile matbu nüshanın 27. cildinin 3. sayfasındaki *وإن كان الناحس عبدا* ifadesi ve devamında bir uyumun bulunduğu ilk bakışta görülmüştür. Damat İbrahim Paşa koleksiyonu 651 nolu kayıta bu ifadenin geçtiği yerin öncesinde de bir uyum mevcuttur. Görünüşe göre matbu nüshada bu yazmadan yahut istinsah konusunda bu yazmaya kaynaklık eden başka bir yazmadan istifade edilmiştir. Hamidiye koleksiyonu 548 ve 549 nolu yazmalarda, matbu nüshada *لأن نخسه جنابة* olarak gelen ibare atlanmış, *فما تولد منه كان مضمونا عليه وانما تكون النفحة بالرجل جبارا إذا كان يسير في الطريق قال* sonrasındaki *عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وعبد الله بن مسعود* ifadesinin devamında da Hamidiye

Serahsî, bu olayın hayvanı eliyle itekleyip yönlendirme haline benzediğini söylemektedir. Bu durumda hayvanın üzerindeki kişinin de onunla birlikte hareket etmiş olacağına dikkat çekerek binitli kimsenin tazmin noktasındaki konumunu tasvir etmektedir.¹⁵⁵⁰

5.5 Değerlendirme

Mebisû'ta Ukûbât bahisleri altında işlenebileceğini düşündüğümüz Abdullah b. Mesud (r.a.) rivayetlerinin sayısı 21'dir. Bölüm içerisinde 1 kıraat rivayeti (5.2.1), 1 merfu ve mevkuf surette nakledilmiş rivayet (5.2.3) ve 2 merfu hadis (5.3.3, 5.4.4 birinci rivayet) bulunup bunların her biri Hanefî mezhebinin amel ettiği rivayetlerdir. Buraya aldığımız rivayetler içerisinde sahabi fiili olarak değerlendirilebilecek bir rivayet bulunmadığından kalan 17 rivayetin tamamı sahabi kavlidir. Sözü geçen kavillerden 2'si (5.3.4, 5.4.3) Şeyhayn'ın, 1'i (5.2.5) yalnız Ebû Yûsuf'un ameline konu olmuştur. 3 rivayet (5.3.1, 5.4.5, 5.4.6) ise Hanefîlerin amel etmediği nakillerdir. Kalan 11 rivayet, mezhep görüşüne muvafık düşmüştür. Bu tabloda ortaya çıkan şudur: Ukûbat bölümündeki rivayetlerle amel edilme oranı yüzde 85 civarındadır. Yine oldukça yüksek bir yüzdeliğe tekabül etmekle beraber (ferâiz bahsi ayrı tutulduğu vakit) diğer bölümlere göre nispeten düşük bir orandan söz edildiğini söylemek mümkündür. Üstelik amel edilmeyen rivayetler, İbn Mesud'un (r.a.) ravisi olduğu değil bizzat şahsından sadır olan sözlerdir. Bununla birlikte bölüm içerisindeki toplam rivayet sayısının azlığı, bu bahisle alakalı özel bir parantez açılmasına mâni teşkil eden bir faktör olarak değerlendirilebilir.

Serahsî, bu bölümde de çeşitli usûlî yöntem ve kaidelerin varlığından bahsetmiştir. Madde 5.3.2'de bir istihsan bi'l-eser örneğine rastlanılmaktadır. Madde 5.1.1'de Allah hakkı

koleksiyonu 549 nolu yazmada, matbu nüshada bulunmayan bir rivayetin de zikredildiği şu ibare geçmiştir: ومراة الحديث الذي رواه القاسم بن ربيعة ان رجلا نخس دابة رجل وصدمت رجلا فقتله فرفع ذلك إلى سلمان بن ربيعة فقضى بالدية على الراكب ثم رفع ذلك إلى ابن مسعود رضي الله عنه فقال الا انما نخس الناحس ما ضمن الراكب وبه قضى عمر رضي الله عنه لأن الناحس بمنزلة الدافع للدابة الحامل لها على ما فعلت والراكب كالمندفع مع الدابة النخس والضرر وهو بمنزلة ما لو دفع عليه بيده الا انما ضمن الناحس ما ضمن الراكب ibaresi yerine الراكب ibaresi yerinde geçmiştir. Bunların ikisi için de gerekli izahın yapılması suretiyle düzgün bir mana takdir edilebilir. Şöyle ki; ilk ibarede انما olarak geçen kısmın aslında müstensih tarafından hatalı yazılmış haliyle ان ما olduğu ileri sürülebilir. Bu doğrultuda mana, “Bilin ki hayvanı dürtmenin dürtmesini binen kişi tazmin etmez” olarak verilir. Yahut müstensihin hata yapmadığı düşünülüp şöyle bir mana verilir: “Muhakkak hayvanı dürtten dürtmüştür [Dürtme işi (ve neticeleri) onu yapana izafe edilir]. Hayvana binen kişi [bunu] tazmin etmez.” İkinci ibarede ise ما ضمن الراكب cümlesinin istinafi cümle olduğu düşünülüp şöyle bir mana verilebilir: “Muhakkak tazmini, hayvanı dürtten yapar. Hayvana binen kişi [bunu] tazmin etmez” Yaptığımız tercümede Hamidiye koleksiyonu 549 nolu kaydın ibaresi esas alınmıştır. Adı geçen kaynaklar için bkz. Serahsî, *el-Mebisû*, 1989, 27/2-3; Serahsî, *Mebisû*, 27/1; Serahsî, *el-Mebisû* (Damat İbrahim Paşa, 651), 249b; Serahsî, *el-Mebisû* (Hamidiye, 548), 827b; Serahsî, *el-Mebisû* (Hamidiye, 549), 962b-963a; Hadisin benzer rivayetleri için bkz. Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 9/422; İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-muşannef*, 5/458.

¹⁵⁵⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebisû* (Hamidiye, 548), 827b; Serahsî, *el-Mebisû* (Hamidiye, 549), 962b.

ve kul hakkı kavramlarının etkin bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Şârihin yaptığı anlatıma göre had ve kısas cezalarının içtima etmesi halindeki uygulama sırası şu şekildedir: 1) Sırf kul hakkı 2) Kul hakkı da içeren Allah hakkı 3) Sırf Allah hakkı. Fakat burada bir istisnada bulunularak ölüm cezasını gerektiren bir suç işlenmişse sırf Allah hakkı statüsünde olanlar hiç uygulanmaz denilmiştir. Konuyla alakalı olarak bir başka mahalde (5.3.4) şunlar söylenmektedir: Sırf Allah hakkı olan hadlerde hüküm şudur: Zaman aşımı gerçekleşikten sonra suçun şahitlik (beyyine) yoluyla sabit olması mümkün değildir. Ayrıca bu mesele zımında zikredilmese de *Mebsût* içerisinde anlatılanlardan hareketle şöyle bir kaideden söz edilebilir: Allah hakkı olan hadlerde suçun ikrar yoluyla sabit olması halinde zaman aşımı söz konusu olmamaktadır. Şeyhayn, her iki türlü suç ispat yöntemi için hadd-i şürib hakkında bir istisna yaparak şarap kokusunun varlığını zaman aşımı için temel kriter kabul etmiştir. Bunun sebebi, varid olan eser olduğuna binaen Şeyhayn'ın meselede istihsan bi'l-eser yaptığını söylemek herhalde yanlış olmayacaktır. Ayrıca onların şu minvaldeki değerlendirmeleri de önemlidir: Nass bulunan mahalde takdire gidilmez ve nass ile mümkün mertebe amel edilir. Madde 5.3.3'teki rivayet, doğrudan neshi anlatan bir içeriğe sahiptir. Serahsî, İbrahim en-Nehaî'den naklen İbn Mesud'tan (r.a.) menkul kıraatin, mutlakı takyid eden mukayyed lafız mesabesinde olduğunu belirtmektedir. (5.2.1) Serahsî'nin madde 5.2.5'te halife Mervân döneminde tahakkuk eden bir sükûti icmâya işaret ettiği söylenebilir. Ebû Hanîfe, madde 5.4.6'daki meselede hiçbir sahabinin görüşünü almayarak sahabe kavillerinin dışına çıkmış gözükmemektedir. İkinci bölümün değerlendirme kısmında Serahsî'nin *Usûl*'ündeki ifadelerinden hareketle, kıyasa elverişli meselelerde mezhebin kurucu imamlarının sahabe kavilleri karşısındaki tavırlarının net olmadığı aktarılmıştır. Bu meselede mezkûr değerlendirmenin menfi yöndeki bir numunesinin gözlemlendiği düşünülmektedir. İşlediğimiz rivayetler bağlamında bir yerde (5.4.3) Ebû Hanîfe'nin bir aslından söz edilmektedir. Konunun işlenişinde kısaltılarak verilen işbu aslın açık hali *Mebsût* içerisinde geçmekte olup şöylece ifade edilmiştir: İttifakla kabul ve amel edilen âmm lafız, kabul ve amelinde ihtilaf edilen has lafızlara tercih edilir. Şâfiî adına dillendirilen 'kıymette ihtilaf vaki olması halinde asgari olanın tercih edileceği' şeklindeki prensibe Serahsî, ilkesel olarak karşı çıkmamış gözükmemektedir. Fakat hükme tesir noktasında bundan daha kuvvetli bir 'mana'nın mevcudiyeti halinde vazgeçilebilecek bir prensip olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür. (5.2.3)

Bölüm dahilinde önemli bulup zikredilmesinde yarar gördüğümüz diğer hususlar şunlardır: İmam Şâfiî'ye hatalı bir görüş isnadında bulunulmuştur. (5.4.5) Serahsî, hadislerin

sıhhati noktasında Tahâvî'ye atıfta bulunarak onun değerlendirmelerini referans kabul etmektedir. (5.2.1) Müellifin ifadesine göre, şer'an 'düşünme' (النظر) süresi üç gün olarak takdir edilmiştir. (5.3.5) Kendisinin savaş aletlerini gazve deneyimi olanların daha iyi bileceğine dair değerlendirmesinin (5.2.3), gerektiğinde ehil olana danışılabilceği ve buna göre hareket edileceği yönünde bir temayülün, fıkhen geçerli olduğunu gösterdiği söylenebilir. Madde 5.2.5'te müellif, Tarafeyn'in görüşünü tercih ettiğini açıklamalarıyla net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bir maddede (5.2.1) meselenin izahında Hâricîlerin görüşüne yer verilmesi dikkat çekicidir. Madde 5.4.7'de geçen rivayet, matbu nüshada ve tercümenin kullandığımız nüshasında bulunmamaktadır. Abdullah b. Mesud'un (r.a.) kavlinin alınmadığı meselelerin ikisinde Hz. Ömer (r.a.) ve Hz. Ali'nin (r.a.), birinde yalnız Hz. Ali'nin (r.a.) görüşü tercih edilmiştir.

SONUÇ

Abdullah b. Mesud (r.a.), genel olarak İslâm tarihinde, bir bütün olarak İslâm'a ait ilim geleneğinde seçkin bir yere sahip olmasının yanı sıra fıkıh ilmine ve hususen Hanefî mezhebine etkisi, ayrı bir öneme sahiptir. Mezhebin ilmî silsilesi, fıkıh anlayışı bu zâta dayanmakta olup belki de sahabe nesli içerisinde bu ekol üzerindeki en ziyade tesir ona aittir. Elinizdeki bu çalışma işbu ön kabulün bir dereceye kadar sınanması amacıyla hazırlanmıştır. Mezhebin pratiğini görme adına Hanefîyye'nin fikhını izhar edecek seviyede müdellel, hacimli, temsil kabiliyeti yüksek bir eser olan *Mebûsû* tercih edilmiştir. Tez boyunca görüldüğü üzere Serahsî, eserinde yalnız hükümleri serdetmemekte; bilakis bunlara mesnet teşkil eden delillere ve farklı görüş sahiplerinin yaklaşımlarına da yer vermekte, meseleyi çok yönlü olarak tahlil etmektedir. Bu özelliğiyle *Mebûsû*, İbn Mesud'a (r.a.) isnad edilen rivayetlerin etki gücünü göstermek adına ideal bir eser olup tezin merkezinde yer almıştır.

Mebûsû'taki İbn Mesud (r.a.) rivayetlerinin çeşitli formlarda geldiği müşahade edilmiştir. Bir kısmı kıraat rivayeti, diğer bir kısmı merfu hadis iken çoğunluk rivayet mevkuf hadis olarak varid olmuştur. Merfu hadisler içerisinde ayrıca mevkuf kanalla gelenler bulunduğu gibi yalnız merfu olarak nakledilenler de vardır. Mevkuf rivayetlere gelindiğinde içeriğin, bazısında sahabe kavli formatında olduğu diğerlerinde sahabe fiili denilmeye elverişli bir muhteva bulunduğu görülmüştür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Mebûsû* içerisinde 7 kıraat rivayeti, 6 hem merfu hem mevkuf surette nakledilen hadis, 43 merfu hadis, 248 mevkuf hadis bulunmaktadır. Mevkuf rivayetlerin 231'i sahabe kavli formatında iken kalan 17 rivayet sahabe fiili olarak değerlendirilmiştir. Bu hesaplama tezin Dördüncü bölüm değerlendirme kısmında izah ettiğimiz üzere ikinci tip sayıma göre yapılmıştır; ki aynı meselede varid olan farklı görüşlerin müstakil olarak sayılması esasına dayanmaktadır. Buna göre ikinci tip sayım itibara alındığında *Mebûsû*'taki İbn Mesud (r.a.) rivayetlerinin toplam sayısı 304 olmaktadır. Birinci tip sayım temelli bir hesaplamaya gidilecek olursa, yalnızca İbn Mesud'a (r.a.) nispet edilen sahabe kavillerinin (ve dolayısıyla mevkuf rivayetlerin) sayısında değişiklik olmaktadır; ki bu sayıma göre sahabe kavilleri 219 adettir. Toplam rivayet sayısı ise 292 olarak hesaplanmaktadır. Pek tabii bunlar, Giriş kısmında da belirtildiği üzere, Serahsî'nin sarih denilebilecek ifadelerle İbn Mesud'a (r.a.) isnad ettiği rivayetlere ait istatistiklerdir. Herhangi bir rivayet, sair eserlerde İbn Mesud (r.a.) rivayeti olarak nakledilmiş olsa bile *Mebûsû*'ta bu durum açıklıkla dile getirilmemişse tez kapsamımızın dışında kalmakta ve vardığımız neticeler, ilgili rivayete ilişkin hüküm bildirmemektedir.

Tezde amaçlanan hususlardan biri, *Mebûsât*'taki İbn Mesud (r.a.) rivayetlerinin hangi rivayetler olduğunun tespiti ve bunların bir dökümünü sunmaktır. Verdiğimiz sayısal bilgiler ve tezin sonuna ilave ettiğimiz ek bölümler, bu amacı elden geldiği kadarıyla yerine getirmektedir. Lakin hiç şüphesiz çalışmamızın en can alıcı özelliği, bu rivayetlerin Hanefî mezhebi üzerindeki etkisini kısmen ortaya koyması; bu gayeye matuf bir numune sunmasıdır. Bahusus İbn Mesud (r.a.) rivayetlerinin Hanefî imamları tarafından ne derece teveccüh gördüğüne dair matematiksel verilerle desteklenmiş -tabiri caizse- bir rapor takdim etmesi, tez boyunca sarf edilen çabanın en mühim semeresi olarak ifade edilebilir. Tez içerisinde dillendirilmiş olmakla birlikte, ilk sayım metodunda, aynı mesele dahilinde nakledilen farklı kavillerin en az birisi ile amel edilmiş olmasının, o meselede Hanefî amelinin bulunmasıyla eş değer kabul edileceği şeklindeki kriterimizi hatırlatmakta fayda görüyoruz. Buna göre, ilk sayım esas alındığında ortaya çıkan 292 rivayetin içerisinde amel edilenlerin sayısı 244 iken, amel edilmeyen rivayetler 46 adet olarak hesaplanmıştır. *Mebûsât*'taki konu anlatımlarına itibarla, amel edilip edilmediği belli olmayanların sayısı ise yalnız 2'dir. Bu sayımda Hanefîlerin İbn Mesud (r.a.) rivayetleri ile amel etme oranı, yüzde 83 küsur olarak hesap edilmiştir. İkinci sayımdaki 304 rivayetin 244'ü ameale konu olmuş, 58'i amel dışı kalmış, 2'si hakkında ise amel noktasında kesin bir yargıya varılamamıştır. Bu veriler esas alındığında *Mebûsât*'taki İbn Mesud (r.a.) rivayetlerinin en az yüzde 80'i ile amel olunduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Mebûsât'taki bütün İbn Mesud (r.a.) rivayetlerinin denkleme dahil edilmesi takdirinde, görüldüğü üzere, rivayetlerin en az yüzde 80'inde Hanefî amelinin tahakkuk ettiği ortaya konmuştur. Bu oranın görece yüksek olduğu söylenebilir. Lakin daha incelikli bir tahlile gidildiği vakit, işbu oranı oldukça aşağı çeken bir grup rivayetin varlığı fark edilmektedir. Bahse konu rivayetler, ferâize taalluk eden İbn Mesud (r.a.) rivayetleridir. Nitekim yerinde ifade edildiği üzere yekûnu ilk sayıma göre 50, ikinci sayıma göre 62 adet olan ferâiz rivayetlerinin her iki sayımda 24 tanesiyle amel edilmiştir. Hesaplamalar yapıldığında ilk sayıma nispeten ferâiz rivayetlerindeki amel oranı yüzde 48 olurken, ikinci sayımda bu oran yüzde 38'lerde kalmıştır. Hatırlanacak olursa, fıkıhın diğer dallarına ilişkin amel yüzdeleri içerisinde en düşük orana yüzde 85 ile Ukûbât rivayetlerinde rastlanmaktaydı. Elde ettiğimiz bu sonuçlar bizi son bir hesaplama daha yapmaya daha yöneltti. Bu hesaplamada ferâiz rivayetleri dışarıda bırakıldı ve kalan rivayetler özelinde bir inceleme yapıldı. Ferâiz dışındaki rivayetlerde aynı meselede iki kavil sadır olması gibi bir duruma rastlanılmadığı için farklı sayım yöntemlerine de gerek duyulmadı. Sonuç olarak *Mebûsât*'taki

ferâiz harici rivayetlerin yekûnu olan 242 rivayetin 220'si ile amel edildiği tespit edilmiş olup bu oran yüzde 90'a tekabül etmektedir. Bu netice açıkça göstermektedir ki; ferâiz rivayetlerine has bir durum olarak İbn Mesud (r.a.) rivayetlerine teveccüh düşük olmuştur. Sair meselelerde yüzde 90'lık bir amel söz konusu olup bu durum, İbn Mesud'un (r.a.) Hanefî fikhı üzerindeki etkisini açık surette ortaya koymaktadır. Ulaşılan bu sonuçlar ışığında İbn Mesud'un (r.a.) Hanefî silsilesinde yalnızca ismi anılan bir şahsiyet olmadığı, mezhep anlayışında önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Öte yandan İbn Mesud'un (r.a.) ravisi olduğu hadislerin tümü ile amel olunması, Hanefîlerin İbn Mesud'u (r.a.) fakih sahabe kabul ettiğinin göstergesi olup mezhebin fakih ravi kriteriyle örtüşmektedir. Ona ait kıraat rivayetleri de Hanefî fikhı açısından nassların anlaşılmasında belirleyici olmuştur. Hangi saikten ötürü İbn Mesud'un (r.a.) ferâiz rivayetlerinin çoğuyla amel edilmediği, gelecekteki çalışmalara havale edilmiştir.

İbn Mesud'un (r.a.) ravisi olduğu rivayetlerle yahut kendisinden sadır olan kavil ve fiillerle yer yer kıyasın terk edildiği ve -geniş manasıyla- istihsan bi'l-eser yoluna gidildiği görülmüştür; ki bu yöntem *Mebûsû*t içerisindeki İbn Mesud (r.a.) nakillerinde en az 10 defa kullanılmıştır. Serahsî'nin istihsanın Sünnet'in yanı sıra fakih sahabilerin kavli ile de terk olunacağına dair ifadesi, önemli bir usûl kaidesine işaret etmektedir. Müellif, İbn Mesud'un (r.a.) kavillerini değerlendirirken sahabe kavilleri ile alakalı esaslara sık sık değinmiş ve özellikle sahabe kavillerinin miktar ihtiva ettiği halleri diğer hallerden ayrı tutmuştur. Bu türden muhtevaya sahip sahabe kavilleri, Serahsî'nin ifadeleriyle, aslen ilgili hükmün ancak Allah Rasulü'nden (s.a.v.) işitilmiş olabileceğine binaen Hanefîlerce merfu hadis gibi kabul görmektedir. Sahabenin Rasulüllah'tan (s.a.v.) işittikleri haberleri bazen merfu hadis olarak nakledip kimi hallerde mürsel hadis suretinde aktarmaları, bu yaklaşımı takviye eden bir bilgi olarak paylaşılmıştır. *Mebûsû*t'taki İbn Mesud (r.a.) rivayetlerinde uygulama alanı bulduğu üzere, haberlerin zahiren tearuzu halinde azami miktarı içeren nakli esas almak, tercihe şayan görülmüştür. Asgari olanı tercih etmek ise, kıyas temelli sahabe içtihatlarının tearuzunda, kavilleri uzlaştırmamanın mümkün olmadığı durumlarda devreye giren bir yöntem sayılmaktadır. Serahsî, bir meselede birden fazla sahabe kavli varid olmuşsa o meseledeki 'hakikat'ın bu kaviller haricinde sübutunun mümteni olduğunu belirtmektedir. Görünüşe göre kendisi, bu kaideye ilgili kavillerin kıyasa dayalı olup olmadığı şeklinde bir ayrıma da gitmemektedir. Şeriat'ın kıyamete kadar sahabe fetvalarıyla kaim olacağı şeklindeki ifadesi, müellifin bu bağlamdaki bakış açısını özetler mahiyette bir yargıdır.

Ele aldığımız meselelerin azımsanmayacak bir kısmında sahabenin ihtilaf ettiği görülmektedir. Sahabenin fikhî meselelerde ihtilaf halinde bulunmaları, başlı başına hükme tesir eden bir mana olarak telakki edilmiştir. Öyle ki; bu tarz bir ihtilaf sebebiyle kısas cezası sakıt olabilmekte yahut ilgili ihtilaf, verilecek keffaret bedelinde pürüz oluşturan bir durum olarak kabul edilebilmektedir. Serahsî sahabe arasındaki ihtilafın bu yöndeki etki gücünün müçtehit olmalarından ileri geldiği fikrini verecek tarzda daha genel bir kaideden bahis geçmektedir: “Bir meselede sahabe ve ilim ehli arasında açık bir ihtilafın bulunması, hükmi şüphe teşkil eder” Yine bu konunun devamı sayılabilecek bir yargıyı dile getirerek, hükmi şüpheyi istinaden hadlerin düşürüleceği bilgisini vermektedir. Öte yandan sahabe ve tâbiin kavillerine muhalif surette serdedilen bir görüş, sırf bu vasfından dolayı zafiyet isnadına hedef olabilmektedir. Şunu ifade etmek gerekir ki; Serahsî, Ebû Hanîfe’nin tâbiin kavlini başlı başına bir delil saymadığını aktarmaktadır. Hatta bu sebepten İmam Muhammed’in İbrahim en-Nehaî’nin kavlinin delil sanılmasına yol açabilecek ifadelerini izah etme zorunluluğu hissetmiştir. Müellife göre İmam Muhammed, Nehaî’nin fetvalarında Ali (r.a.) ve İbn Mesud’un (r.a.) kavillerine dayandığına kani olduğu için doğrudan Nehaî’nin kavline referansta bulunmaktadır.

Sahabe kavilleri ve benzeri konuların yanı sıra *Mebûsût*’ta usûl, fûrû, kavaid ilimlerine taalluk eden pek çok husustan söz edilmektedir. Umûm, mutlakın mukayyede hamli, kinaye, delalet-i nass ile istidlal, nesh, tearuz gibi usûl bahisleri ile alakadar konulara temas edildiği gibi fûrû meselelerine ilişkin esaslara; söz gelimi meclis birliğinden neşet eden hükümlere veya dinen helal olan bir şeyin haram olarak nitelenmesinin yemin kabul edilmesi gibi hususlara da yer verilmiştir. Keza “tatbîk”, “müfevvisa”, “murabbaâtü İbn Mesud (r.a.)”, “ehl-i tenzîl”, “erş” vb. fûrû-ı fıkha ilişkin ıstılahlara yeri geldikçe değinildiği görülmektedir. Yine “Haramlığı iktiza eden mana ile helallığı iktiza eden mana içtima ettiğinde haramlığı iktiza eden mana tercih edilir.”, “Ne zaman ki açık sebep, gizli mananın yerine kaim olur, hüküm de vücut ve adem bakımından ona eşlik eder.” gibi kavaid misallerine, İbn Mesud’un (r.a.) rivayetleri tahlil edilirken atıfta bulunulduğu müşahede edilmektedir.

Abdullah b. Mesud’un (r.a.) *Mebûsût*’taki muayyen rivayetleri üzerinden yürütülen bu çalışmada bahse konu rivayetlerin Hanefî mezhebi üzerindeki etkisinin *Mebûsût* öncesi ve sonrasındaki Hanefî fıkıh literatüründe farklılık gösterip göstermediğini test etmek adına belirli eserler seçilmişti. Fıkıhın temel konu başlıklarından numune kabilinden meseleler ve bu meseleler zımında varid olan rivayetler, işbu eserler özelinde de kontrol edildi. *Mebûsût*’la mukayese edildiğinde mezhebin ilgili meselelere yaklaşımının bu eserlerde *Mebûsût*’takiyle

umûmî surette paralellik arz ettiği görüldü. Rivayetlere gelindiğinde, *Mebûsât*'taki İbn Mesud (r.a.) rivayetlerinin aynısı yahut benzerlerine yine ona nispetle yer veren eserlerde bu rivayetler üzerindeki değerlendirmelerin genellikle aynı minval üzere olduğu gözlemlendi. Bu bakımdan verdiğimiz istatistikler ve vardığımız sonuçları boşa çıkaracak bir tablonun bu eserler muvacehesinde söz konusu olmadığını söyleyebiliriz. Seçilen eserler içerisinde mevcut olup, ele alınan meseleler dahilinde kullanılan rivayetlerde ise hem rivayetin mahiyeti hem isnad edildiği sahabi(ler) noktasında farklılıklar bulunduğu tespit edildi. Lakin bu farklılıklar, *Mebûsât*'taki İbn Mesud (r.a.) rivayetlerinin konu edildiği bu çalışmanın elde ettiği neticeleri etkiler mahiyette değildir. *Mebûsât*'la alakalı ilim dünyasına bir öneride bulunmamız icap edecekse bu, eldeki matbu nüshaların tamamının hatalı ve eksik olmasına binaen eserin en kısa sürede özenli bir tahkikli neşrinin gerçekleştirilmesi olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullâh b. Muhammed b. 'Abdirrahmân el-Cum'a. *Fıkhü 'Abdillâh b. Mes'ûd fî'l-'ibâdât*. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1987.

Abdurrahmân b. Fehd b. Muhammed. *Fıkhü 'Abdillâh b. Mes'ûd mine'z-zihâr ile'l-ikrâr: cem'an ve dirâseten*. Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1440.

Abdülazîz el-Buḥârî, 'Alâüddîn 'Abdül'azîz b. Aḥmed. *Keşfü'l-esrâr (Keşf-i Pezdevî)*. 4 Cilt. Dersaâdet: Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniyye, 1308.

Abdülhakîm 'Abdülḡanî Muhammed Kâsım. *Fıkhü'l-İmâm 'Abdillâh b. Mes'ûd: min aşḡâbi Rasûlillâh*. Kahire: el-Ḥadîse li't-Tıbbâ'a, 1986.

Abdürrezzâk, Ebû Bekr 'Abdürrezzâk b. Hemmâm eş-Şan'ânî. *el-Muşannef*. thk. Ḥabîbürrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1983.

Abdürrezzâk İskender. *'Abdullâh b. Mes'ûd: İmâmü'l-fıkhî'l-İrâkî*. Câmiatü'l-Kâhire, Doktora Tezi, 1976.

Abdüssettâr eş-Şeyḡ. *'Abdullâh b. Mes'ûd: 'amîdü ḡameleti'l-Ḳur'ân ve kebîru fuḡahâi'l-İslâm : (31 K H - 32 H)*. Dımaşk: Dâru'l-Ḳalem, 1982.

Aḡırman, Cemal. "Müksirûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/534. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Ahatlı, Erdinç. "Yahyâ b. Maîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/256-257. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Aḡmed b. Ḥanbel, Ebû 'Abdillâh Aḡmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Vaṣiyyullâh b. Muhammed 'Abbâs. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Ḥânî, 2001.

Aḡmed b. Ḥanbel, Ebû 'Abdillâh Aḡmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Aḡmed b. Ḥanbel*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Ahmed Cevdet Paşa. *Hulâşatü'l-beyân fî te'lîfi'l-Kur'ân*. İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1303.

Ahmed Muḥammed Ḥasen Ḥassân. *eş-Şahabî 'Abdullâh b. Mes'ûd ve eşeruhû fî'l-fikhi'l-Hanefî (dirâse fıkhiyye)*. Amman: Câmiatü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Ahterî, Muslihuddin Mustafa. *Ahterî-i kebîr*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1302.

Akşit, M. Cevat. “İmam Serahsî'nin Kitabı'l-Mebhut Adlı Eserinin Uluslararası Kaynak Baskılarında Yer Alan Eksik Metinler ve Baskı Hataları”. *Diyanet İlmî Dergi* 49/2 (2013), 171-195.

Akyüz, Vecdi. “Abdullah b. Utbe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/139. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Albayrak, İsmail. “Erken Dönem Kurrâ ile İlgili Oryantalistik Bakış Açısının Eleştirel Değerlendirmesi”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 4/2 (2004), 129-154.

Algül, Hüseyin. “Fâtıma bint Hattâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/226. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Ali b. Medîni, Ebü'l-Ḥasen 'Alî b. 'Abdillâh b. Ca'fer. *Tesmiyetü men ruviye 'anhû min evlâdi'l-'aşera*. thk. 'Alî Muḥammed Cemmâz. Kuveyt: Dâru'l-Ḳalem, 1. Basım, 1982.

Ali el-Ḳârî, Ebü'l-Ḥasen Nûrüddîn 'Alî b. Sultân Muḥammed. *Mirkâtü'l-mefâtîḥ şerḥu Mişkâtî'l-Meşâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.

Ali el-Ḳârî, Ebü'l-Ḥasen Nûrüddîn 'Alî b. Sultân Muḥammed. *Şerḥu Müsnedi Ebî Ḥanîfe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Ali el-Ḳârî, Ebü'l-Ḥasen Nûrüddîn 'Alî b. Sultân Muḥammed. *Şerḥu 'ş-Şifâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.

Ali Haydar, Hoca Emin Efendizâde. *Teshîlü'l-ferâiz*. İstanbul: (A. Asaduryan) Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1322.

Altıkulaç, Tayyar. “Hamza b. Habîb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/511-513. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Altıkulaç, Tayyar. “Kisâî, Ali b. Hamza”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/69-70. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Altıkulaç, Tayyar. “Zir b. Hubeyş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/449. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Ammâr, Muhammed b. ‘Abdillâh b. ‘Abdil‘azîz. “Cüz’ün fihi’l-keâm ‘alâ evlâdi ‘Abdillâh b. Mes‘ûd ve evlâdi ehîhi ‘Utbe b. Mes‘ûd (rağıyallâhu ‘anhümâ) min kelâmi’l-Hâfız Ebî Mûsâ Muhammed b. Ebî Bekr Ömer b. Ebî ‘Îsâ el-Medînî el-İşbahânî (rahîmehullâh)”. *Mecelletü’l-Ulûmi’ş-Şer’iyye* 1/63 (Rebiulahir 1443 2021), 63-166.

Arı, Abdüsselam. *İslam Miras Hukuku*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2023.

Arı, Abdüsselam. “Vasiyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/552-555. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Âşıkkutlu, Emin. “Berîre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/503-504. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Atar, Fahrettin. “Mükâtebe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/531-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Atli, Yaşar. *Kur’an’ın Yazılması ve Cem’i*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Avcı, Casim. “Kûfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/339-342. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Aycan, İrfan. “Urve b. Zübeyr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/183-185. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Aydın, Mehmet Âkif. “Deyn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/266-268. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Aydınlı, Osman. “İmam Serahsî’nin İçinde Yaşadığı Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı”. *Diyanet İlmî Dergi* 49/2 (2013), 7-25.

Aydınlı, Osman. “Özkent Şehri, Türkler’in İslâmlaşması ve İslâm Kültür ve Medeniyetinin Gelişmesinde Rolü”. *İSTEM: İslâm, San ‘at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 13/25 (2015), 125-149.

Ayıntâbî, Mehmed Münîb. *Terceme-i Şerhu’s-Siyeri’l-kebîr*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1241.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed. *el- ‘Înâye şerhu’l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1970.

Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü’l- ‘ârifîn esmâü’l-müellifîn ve âşâru’l-muşannifîn*. 2 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1955.

Bakkal, Ali. “Maraz-ı Mevt”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/39-41. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Baktır, Mustafa. “Suffe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/469-470. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Baktır, Mustafa. “Umûmü’l-Belvâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/155-156. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Bayder, Osman. “Hâkim eş-Şehîd’in ‘el-Kâfi’ Adlı Eserindeki Faaliyeti Üzerine”. *Bilimname: Düşünce Platformu* 2/29 (2015), 245-261.

Bayder, Osman. “Kemalpaşazâde’nin Tabakâtü’l-Fukahâ’sına Yönelik Eleştiriler Üzerine Bir Değerlendirme”. *Kemalpaşazâde: Felsefe-Din-Edebiyat Araştırmaları*. ed. Murat Demirkol vd. 2/66-71. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu : Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

Bedir, Murteza. “Ebû Hafs el-Kebîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/364-366. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Bedir, Murteza. “ez-Ziyâdât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/483-484. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Bedir, Murteza. “Usûl-Fürû’: Ebû Hanîfe ve Fıkhın Yöntemi”. *Diyanet İlmî Dergi* 56/4 (2020), 1303-1348.

Bedir, Murteza. “Usûlü’s-Serahsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Bedruddîn el-‘Aynî, Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed. *el-Binâye fî şerḥi’l-Hidâye*. thk. Eymen Şâlih Şa‘bân. 13 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2000.

Bedruddîn el-‘Aynî, Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed. *Nuḥabü’l-efkâr fî tenkîhi Mebâni’l-aḥbâr fî şerḥi Me‘âni’l-âşâr*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 19 Cilt. Devha: Vizâretü’l-Evḳâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1. Basım, 2008.

Bedruddîn el-‘Aynî, Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed. *Şerḥu Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Ebü’l-Münzir Hâlid b. İbrâhîm el-Mısrî. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1999.

Bedruddîn el-‘Aynî, Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed. *‘Umdetü’l-kārî şerḥu Şaḥîhi’l-Buḥârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes‘ûd el-Ferrâ’. *et-Tehzîb fî fıkhi’l-İmâm eş-Şâfi’î*. thk. ‘Âdil Aḥmed ‘Abdülmevcûd-‘Alî Muhammed Mu‘avvaż. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1. Basım, 1997.

Beğavî, Ebü’l-Kâsım ‘Abdullâh b. Muhammed b. ‘Abdil‘azîz. *Mu‘cemü’ş-şahâbe*. thk. Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Cekenî. 5 Cilt. Kuveyt: Mektebetü Dâri’l-Beyân, 1. Basım, 2000.

Belâzürî, Ebü’l-Hasen Aḥmed b. Yaḥyâ b. Câbir. *Ensâbü’l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1996.

Beyhaḳî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Hüseyn b. ‘Alî. *Delâilü’n-nübüvve ve ma‘rifetü aḥvâli şâhibi’ş-şerî‘a*. thk. ‘Abdü’lmu‘ṭî Kâl‘acî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1988.

Beyhaķī, Ebû Bekr Aħmed b. el-Hüseyn b. ‘Alî. *es-Sünenü’l-kebîr*. thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdilmuħsin et-Türkî. 24 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr li’l-Bühûs ve’d-Dirâsâti’l-‘Arabîyye ve’l-İslâmîyye, 2011.

Beyhaķī, Ebû Bekr Aħmed b. el-Hüseyn b. ‘Alî. *Menâķibü’ş-Şâfi’î*. thk. es-Seyyid Aħmed Şaķr. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri’t-Türâs, 1970.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslâm İlmihali*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmîyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur’anı Kerim’in Türkçe Mealî Alisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1966.

Birişık, Abdulhamit. “Sûre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/538-539. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Boynukalın, Ertuğrul. “Yemin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/417-420. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Boynukalın, Mehmet. *el-Muķaddime (Şeybânî, el-Aşl içinde)*. Beyrut: Dâru İbn Hızam, 2012.

Bölükbaş, Ali Haydar. *İbadetler Bağlamında Abdullah b. Mes’ûd’un Ebû Hanîfe’ye Etkisi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. 2 Cilt. Leiden: E. J. Brill, 1943.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur : supplement*. 3 Cilt. Leiden: E. J. Brill, 1937.

Brockelmann, Carl. *Târîhu’l-edebî’l-‘Arabî*. çev. ‘Abdülhalîm en-Neccâr vd. 10 Cilt. Kahire: el-Hey’etü’l-Mışriyyetü’l-‘Âmme li’l-Kitâb, 1993.

Buħârî, Ebû ‘Abdillâh Muħammed b. İsmâ‘îl b. İbrâhîm. *Şaķîhu’l-Buħârî*. thk. Muştafâ Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Dımaşķ-Beyrut: Dâru İbn Keşîr-Dâru’l-Yemâme, 5. Basım, 1993.

Buhârî, ‘Abdullâh b. Muhammed ‘Abdirrahîm b. Hüseyn. *Mervîyyâtü Ebî ‘Ubeyde b. ‘Abdillâh b. Mes‘ûd ‘an ebîhi cem‘an ve dirâseten ve tahricen ve ta’lîkan*. Mekke: Câmîatü Ümmî’l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1999.

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Şalâhiddîn. *Keşşâfû l-kinâ ‘an metni l-İknâ*. thk. Hilâl Muşaylihî Muştafâ Hilâl. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1982.

Burhânüddîn el-Buhârî, Maḥmûd b. Aḥmed b. ‘Abdil‘azîz. *el-Muḥîtu l-burhânî*. 26 Cilt. Karaçi: İdâretü’l-Kur‘ân ve’l-‘Ulûmi’l-İslâmiyye, 2004.

Cerrahoğlu, İsmail. “Abdullah b. Mes‘ûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/114-117. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Ceşşâş, Ebû Bekr Aḥmed b. ‘Alî. *Aḥkâmü l-Kur‘ân*. thk. Muhammed eş-Şâdık Kâmhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1405.

Ceşşâş, Ebû Bekr Aḥmed b. ‘Alî. *Şerḥu Muḥtaşari’t-Taḥâvî*. thk. ‘İşmetullâh ‘Înâyetullâh Muhammed vd. 8 Cilt. Beyrut-Medine: Daru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye-Dâru’s-Sirâc, 2010.

Cevherî, Ebû Naşr İsmâ‘îl b. Hammâd. *eş-Şihâh tâcü l-luğa ve şihâhu l-‘arabiyye*. thk. Aḥmed ‘Abdülğafûr ‘Atṭâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1987.

Cürcânî, Ebü’l-Ḥasen ‘Alî b. Muhammed b. ‘Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerḥu Ferâizi Sirâciyye*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 2. Basım, 1322.

Cüveynî, Ebü’l-Me‘âlî İmâmü’l-Ḥaremeyn ‘Abdûlmelik b. ‘Abdillâh. *Nihâyetü l-maṭlab fi dirâyeti l-mezheb*. thk. ‘Abdül‘azîm Maḥmûd ed-Dîb. 20 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Minhâc, 2007.

Çeker, Huzeyfe. “Hanefi Mezhebinin Fıkıh Silsileleri (Ebû Hanîfe’den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar)”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 163-201.

Dâreḳutnî, Ebü’l-Ḥasen ‘Alî b. Ömer b. Aḥmed. *Sünenü’ d-Dâreḳutnî*. thk. Şu‘ayb el-Arna’ût vd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1. Basım, 2004.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Garar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/366-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Düleymî, 'Ubeyde 'Âmir Tevfîk. "Ârâü Ebî 'Ubeyde b. 'Abdillâh b. Mes'ûd el-fikhiyye (dirâse fikhiyye muḳârene)". *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-'Irâkıyye* 23/1 (2009), 325-364.

Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. 7 Cilt. Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1. Basım, 2009.

Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk. *Tesmiyetü'l-iḥve ellezîne ruviye 'anhümü'l-hadîs (er-Ruvât mine'l-iḥve ve'l-eḥavât içerisinde)*. Riyad: Dâru'r-Râye, 1988.

Ebû Nuaym el-İşfahânî, Aḥmed b. 'Abdillâh. *Delâilü'n-nübüvve*. thk. Muḥammed Revvâs Ḳal'acî-'Abdülber 'Abbâs. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2. Basım, 1986.

Ebû Nuaym el-İşfahânî, Aḥmed b. 'Abdillâh. *Ḥilyetü'l-evliyâ ve ṭabakâtü'l-aşfiyâ*. 10 Cilt. Kahire: Matba'atü's-Sa'âde, 1979.

Ebû Nuaym el-İşfahânî, Aḥmed b. 'Abdillâh. *Ma'rifetü's-şahâbe*. thk. 'Âdil b. Yûsuf el-'Azzâzî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vaṭan, ts.

Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *Fezâilü'l-Ḳur'ân li'l-Kâsım b. Sellâm*. thk. Mervân el-'Atıyye vd. Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Keşîr, 1995.

Ebû Yûsuf, Ya'ḳub b. İbrâhîm b. Ḥabîb. *el-Âṣâr*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi'l-Ma'ârifî'n-Nu'mâniyye, ts.

Ebû Yûsuf, Ya'ḳub b. İbrâhîm b. Ḥabîb. *İhtilâfî Ebî Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Matba'atü'l-Vefâ, 1357.

Ebû Zehre, Muḥammed b. Aḥmed. *Ebû Ḥanîfe : ḥayâtühû ve 'aşruh - ârâühû ve fikḥuh*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2. Basım, ts.

Ebû 'Abdi'l-Mu'izz Muḥammed 'Alî Ferkûs. *el-İlmâm bi-aḥkâmi tevrîṣi zevi'l-erḥâm*. Cezayir: Dâru'l-Mevḳî'-Dâru'l-'Avâşım, 4. Basım, 2017.

Efendioğlu, Mehmet. "Hz. Peygamber ve Ashâb-ı Suffe". *Günüümüze Yansımalarıyla Hz. Peygamber'in Muasırlarıyla Münasebetleri -I -Yardımlaşma ve Dayanışma Açısından Hz. Peygamber ve Ashâbı-*. 199-212. İstanbul, 2018.

Efendioğlu, Mehmet. “Saîd b. Zeyd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/580-581. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Elmalı, Ayşe. *Abdullah b. Mes’ûd ve Hukukî Kişiliği*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.

Ençakar, Orhan. *Haneî Mezhebi Nevâdir Literatürü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.

Fayda, Mustafa. “Fey”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/511-513. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Fazlülhak Nûr Muhammed Bâz. *Fıkhü ‘Abdillâh b. Mes’ûd fi’l-mu’âmelât (dirâse muḳârene)*. Câmiatü Ümmi’l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1417.

Fîrûzâbâdî, Ebü’-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’ḳûb. *el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 8. Basım, 2005.

Ġazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed ‘Abdüsselâm ‘Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1993.

Ġazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Vasîṭ fi’l-mezheb*. thk. Ahmed Maḥmûd İbrâhîm-Muhammed Muhammed Tâmir. 7 Cilt. Kahire: Dâru’s-Selâm, 1997.

Hacak, Hasan. “İrtifak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/460-464. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Hacak, Hasan. *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000.

Haddâd, Raḳıyyüddîn Ebû Bekr b. ‘Alî b. Muhammed. *el-Cevheretü’n-neyyire*. 2 Cilt. Kahire: el-Matba’atü’l-Ḥayriyye, 1322.

Hâkim en-Nîsâbü’rî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. ‘Abdillâh. *el-Müstedrek ‘ale’s-Şaḥîhayn*. thk. Muştafâ ‘Abdülkâdir ‘Aṭâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1990.

Hâkim eş-Şehîd, Ebü’l-Fazl Muhammed b. Muhammed el-Mervezî. *el-Kâfi*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, 288.

Hâkim eş-Şehîd, Ebü'l-Faẓl Muḥammed b. Muḥammed el-Mervezî. *el-Kâfî*. Süleymaniye Kütüphanesi, Molla Çelebi, 68.

Hâkim eş-Şehîd, Ebü'l-Faẓl Muḥammed b. Muḥammed el-Mervezî. *el-Kâfî*. Süleymaniye Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 923.

Hâkim eş-Şehîd, Ebü'l-Faẓl Muḥammed b. Muḥammed el-Mervezî. *el-Kâfî*. Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi, 1005.

Hâkim eş-Şehîd, Ebü'l-Faẓl Muḥammed b. Muḥammed el-Mervezî. *el-Muḥtaşaru'l-kâfî*. thk. 'Abdullâh Nezîr Aḥmed 'Abdurrahmân. 6 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Esfâr, 1. Basım, 2024.

Halebî, İbrâhîm b. Muḥammed b. İbrâhîm. *Mülteka'l-ebhur*. thk. Vehbi Süleyman Gavoçi. Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2. Basım, 2005.

Halef, Maḥmûd Muḥammed Seyyid 'Alî. "Üsratü 'Abdillâh b. Mes'ûd raḍıyallâhu 'anh ve eşeruhüm fî'l-hayâti'l-ilmıyye münzû fecri'l-İslâm ḥattâ nihâyeti'l-karni'r-râbi' el-hicrî". *ed-Dâre: Dâretü'l-melik 'Abdil'azîz es-Su'ûdiyye* 45/4 (Ekim 2019), 9-90.

Hâmidî, Ğâlib b. Muḥammed Ebü'l-Kâsım. *Mervıyyâtü 'Abdirrahmân b. 'Abdillâh b. Mes'ûd 'an ebîhi fî kütübi's-sünne: cem'an ve dirâseten*. Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 2009.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.

Hamîdullah, Muhammed. "Serahsî, Şemsüleimme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Hamidullah, Muhammed. "Serahsî'nin Devletler Umumi Hukukundaki Hissesi". 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukcusu Şemsu'l-Eimme es-Serahsi Armağanı*. 15-25. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1965.

Hamidullah, Muhammed. "Usûl al-fıqh'ın Tarihi". çev. M. Fuad [Muhammed Fuat] Sezgin. *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 2/1 (1957 1956), 1-18.

Haṭîb el-Baġdâdî, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî b. Şâbit. *Târîhu Medîneti's-selâm*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2001.

Hatiboğlu, İbrahim. “Sa‘d b. Ebû Vakkās”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/372-374. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Hıbbî (Habeşî), ‘Abdullâh Muhammed. *Câmi ‘u’s-şürûh ve ‘l-havâşî*. 5 Cilt. Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2017.

Hoyladı, Adnan. “Muhammed b. Fadl el-Kemârî ve Buhara Hanefî Geleneğindeki Yeri”. *Tetkik* 2 (2022), 381-405.

Ivâz, Sa‘îd Semmâha Muhammed. “Rivâyetü Ebî ‘Ubeyde b. ‘Abdillâh b. Mes‘ûd ‘an ebîhi beyne ‘l-kabûli ve ‘r-red”. *Havliyyetü Külliyyeti ‘d-Dirâsâti ‘l-İslâmiyye ve ‘l-‘Arabiyye li ‘l-Benât bi ‘z-Zekâzîk* 1/6 (2016), 134-184.

İbn Ebû Dâvûd, Ebû Bekr ‘Abdullâh b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş‘aş es-Sicistânî. *Kitâbü ‘l-Meşâhîf*. thk. Muhibbüddîn ‘Abdüssübhân Vâ‘iz. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Beşâiri ‘l-İslâmiyye, 2. Basım, 2002.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve ‘t-ta‘dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi ‘t-Türâsi ‘l-‘Arabî, ts.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr ‘Abdullâh b. Muhammed. *el-Kitâbü ‘l-muşannef fi ‘l-eḥâdîs ve ‘l-âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Ḥût. 7 Cilt. Beyrut: Dâru ‘t-Tâc, 1989.

İbn Ebû Zeyd, Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. ‘Abdirrahmân el-Ḳayrevânî. *er-Risâle*. Dâru’l-Fikr, ts.

İbn Fazlullâh el-Ömerî, Şihâbüddîn Aḥmed b. Yahyâ. *Mesâlikü ‘l-ebṣâr fi memâliki ‘l-emṣâr = Routes toward insight into the capital empires*. 27 Cilt. Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1989.

İbn Hacer el-‘Asḳalânî, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. ‘Alî b. Muhammed. *el-İṣâbe fi temyîzi ‘ş-şahâbe*. thk. ‘Âdil Aḥmed ‘Abdülmevcûd-‘Alî Muhammed Mu‘avvaż. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi ‘l-‘İlmiyye, 1415.

İbn Hacer el-‘Asḳalânî, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. ‘Alî b. Muhammed. *Fethu ‘l-bârî bi-şerhi Şahîhi ‘l-Buḥârî*. thk. Muhammed Fuâd ‘Abdülbâkî vd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, ts.

İbn Hacer el-‘Askalânî, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. ‘Alî b. Muhammed. *Takrîbü’t-Tehzîb*. thk. Muhammed ‘Avvâme. Suriye: Dâru’r-Reşîd, 1986.

İbn Hacer el-‘Askalânî, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. ‘Alî b. Muhammed. *Tebşîru’l-müntebih bi-tahrîri’l-Müştebih*. thk. Muhammed ‘Alî en-Neccâr. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘İlmiyye, ts.

İbn Hacer el-‘Askalânî, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. ‘Alî b. Muhammed. *Tehzîbü’t-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarâbâd: Matba‘atü Meclisi Dâireti’l-Ma‘ârifî’n-Nizâmiyye, 1327.

İbn Hazzam, Ebü Muhammed ‘Alî b. Ahmed el-Endelüsî. *Cemheretü ensâbi’l-‘Arab*. thk. ‘Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Mısır: Dâru’l-Ma‘ârif, 1962.

İbn Hibbân, Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Matba‘atü Meclisi Dâireti’l-Ma‘ârifî’l-Osmâniyye, 1983.

İbn Hibbân, Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Meşâhîru ‘ulemâi’l-emşâr ve a‘lâmu fukahâi’l-aqtâr*. thk. Merzûk ‘Alî İbrâhîm. Mansûra: Dâru’l-Vefâ, 1991.

İbn Hişâm, Ebü Muhammed Cemâlüddîn ‘Abdullâh b. Yûsuf. *Şerhu Kıtâri’n-nedâ ve belli’s-sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddîn ‘Abdülhamîd. Kahire, 11. Basım, 1383.

İbn Hişâm, Ebü Muhammed Cemâlüddîn ‘Abdülmelik b. Hişâm el-Hımyerî. *es-Sîretü’n-Nebeviyye*. thk. Muştafâ es-Sekķâ vd. 2 Cilt. Mısır: Maṭbaatü Muştafâ el-Bâbî el-Halebî, 1955.

İbn Kâni‘, Ebü’l-Hüseyn ‘Abdülbâķî b. Kâni‘ el-Bağdâdî. *Mu‘cemü’s-şahâbe*. thk. Şalâh b. Sâlim el-Mısrâtî. 3 Cilt. Medine: Mektebetü’l-Ğurabâi’l-Eşeriyye, 1. Basım, 1418.

İbn Kemâl, Ahmed b. Süleyman. *Risâle fî duḥûli veledi’l-bint fî’l-mevķûfî ‘alâ evlâdi’l-evlâd*. Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 1049.

İbn Keşîr, Ebü’l-Fidâ‘ ‘İmâdüddîn İsmâ‘îl b. Şihâbiddîn Ömer el-Kuraşî. *el-Bidâye ve’n-nihâye*. thk. ‘Alî Şîrî. 14 Cilt. Dâru İhyâi’t-Türâşi’l-‘Arabî, 1988.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffağuddîn ‘Abdullâh b. Aḥmed el-Cemmâ ‘îlî el-Maḳdisî. *el-Muḡnî*. thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdilmuḥsin et-Türkî-‘Abdulfettâḥ Muhammed el-Ḥulv. 14 Cilt. Riyad: Dâru ‘Âlemi’l-Kütüb, 1997.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Ma‘ârif*. thk. Ṣervet ‘Ukkâşe. Kahire: el-Hey’etü’l-Miṣriyyetü’l-‘Âmme li’l-Kitâb, 2. Basım, 1992.

İbn Kutluboga, Ebû’l-‘Adl Zeynüddîn Kâsım. *Tâcü’t-terâcim*. thk. Muhammed Ḥayr Ramazân Yûsuf. Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1992.

İbn Mâce, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Şu‘ayb el-Arna’ût vd. 5 Cilt. Dimaşk: Dâru’r-Risâleti’l-‘Âlemiyye, 1. Basım, 2009.

İbn Manzûr, Ebû’l-Faḫr Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânü’l-‘Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 3. Basım, 1414.

İbn Melek, ‘İzzüddîn ‘Abdullaṭîf b. ‘Abdil‘azîz b. Melek (Firişte). *Mebâriku’l-ezhâr fî şerhi Meşâriki’l-envâr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1995.

İbn Melek, ‘İzzüddîn ‘Abdullaṭîf b. ‘Abdil‘azîz b. Melek (Firişte). *Şerhu Meşâbihi’s-sünne*. thk. Nûrüddîn Ṭâlib vd. 6 Cilt. Kuveyt: İdâretü’ş-Şekâfeti’l-İslâmiyye, 2012.

İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Miṣrî. *el-Baḥru’r-râ’ik şerhu Kenzi’d-dekâ’ik*. 8 Cilt. Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, 2. Basım, ts.

İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Miṣrî. *el-Eşbâḥ ve’n-nezâir ‘alâ mezhebi Ebî Ḥanîfe en-Nu‘mân*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1999.

İbn Rüşd, Ebû’l-Velîd Muhammed b. Aḥmed el-Ḳurṭubî. *el-Beyân ve’t-taḥṣîl ve’ş-şerḥ ve’t-tevcîḥ ve’t-ta’lîl fî mesâili’l-Müstahrece*. thk. Muhammed Ḥaccî vd. 20 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ġarbi’l-İslâmî, 2. Basım, 1988.

İbn Rüşd, Ebû’l-Velîd Muhammed b. Aḥmed el-Ḳurṭubî. *el-Muḳaddimâtü’l-mümeḥhidât*. thk. Muhammed Ḥaccî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ġarbi’l-İslâmî, 1988.

İbn Sa’d, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Sa’d el-Hâşimî. *eṭ-Tabakâtü’l-kübrâ*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1968.

İbn Yûnus, Ebû Bekr Muhammed b. ‘Abdillâh eş-Şıkkîlî. *el-Câmi ‘li-mesâili’l-Müdevvene*. thk. İbrâhîm Şâmî Muṭâ‘in Şeybe. 24 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1. Basım, 2013.

İbn ‘Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. ‘Abdillâh b. Muhammed. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed ‘Aṭâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2000.

İbn ‘Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. ‘Abdillâh b. Muhammed. *el-İstî‘âb fî ma‘rifeti’l-aşhâb*. thk. ‘Alî Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Cil, 1992.

İbn ‘Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. ‘Abdillâh b. Muhammed. *Kitâbü’l-Kâfî fî fıkhî ehli’l-Medîneti’l-Mâlikî*. thk. Muhammed Muhammed el-Morîtânî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Riyâḍ el-Ḥadîse, 2. Basım, 1980.

İbn ‘Abdüsselâm, Ebû Muhammed ‘İzzüddîn ‘Abdül‘azîz. *el-Gâye fî’htişâri’n-Nihâye*. thk. İyâd Hâlid eṭ-Ṭabbâ‘. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’n-Nevâdir, 2016.

İbn ‘Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. ‘Abdîl‘azîz. *Reddû’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 2. Basım, 1992.

İbn ‘Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. ‘Abdîl‘azîz. *Şerhu ‘Ukûdi resmi’l-müftî*. Karaçi: Mektebetü’l-Büşrâ, 1430.

İbn ‘Adî, Ebû Aḥmed ‘Abdullâh b. ‘Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du‘afâ’i’r-ricâl*. thk. ‘Âdil Aḥmed ‘Abdülmevcûd-‘Alî Muhammed Mu‘avvaż. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, ts.

İbn ‘Asâkir, Ebü’l-Kâsım ‘Alî b. el-Ḥasen. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Muḥibbüddîn Ebû Sa‘îd Ömer b. Ğarâme el-‘Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 2001.

İbnü’l-Cellâb, Ebü’l-Kâsım ‘Ubeydullâh b. el-Ḥüseyn. *et-Tefrî‘ fî fıkhî’l-İmâm Mâlik b. Enes*. thk. Seyyid Kesrevî Ḥasen. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1. Basım, 2007.

İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn ‘Abdurrahmân b. ‘Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Şıfatü’s-şafve*. thk. Aḥmed b. ‘Alî. 2 Cilt. Kahire: Dâru’l-Ḥadîs, 1421.

İbnü’l-Cezerî, Ebü’l-Ḥayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fî’l-kırâ‘ati’l-‘aşr*. thk. ‘Alî Muhammed eḍ-Ḍabbâ‘. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, ts.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Ḥayr Şemsüddîn Muḥammed b. Muḥammed. *Müncidü'l-mukri'in ve mürşidü't-tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.

İbnü'l-Eşîr, Ebü'l-Ḥasen 'İzzüddîn 'Alî b. Muḥammed b. Muḥammed. *el-Kâmil fî't-târîḥ*. thk. Ömer 'Abdüsselâm Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 1997.

İbnü'l-Eşîr, Ebü'l-Ḥasen 'İzzüddîn 'Alî b. Muḥammed b. Muḥammed. *el-Lübâb fî tehzîbi'l-Ensâb*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdır, ts.

İbnü'l-Eşîr, Ebü'l-Ḥasen 'İzzüddîn 'Alî b. Muḥammed b. Muḥammed. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*. thk. Muḥammed İbrâhîm Bennâ vd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.

İbnü'l-Eşîr, Ebü's-Sa'âdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Muḥammed. *Câmi'u'l-uşûl fî eḥâdîsi'r-Rasûl*. thk. 'Abdülkâdir el-Arna'ût vd. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1983.

İbnü'l-Ḥâcib, Ebü' Amr Cemâlüddîn Oşmân b. Ömer. *Câmi'u'l-ümmehât*. thk. Ebü 'Abdirrahmân el-Aḥḍar el-Aḥḍarî. Dimaşk-Beyrut: el-Yemâme li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 2000.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muḥammed b. 'Abdilvâhid es-Sivâsî. *Fethu'l-ḡadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1970.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muḥammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. Rızâ Teceddüd. Tahran, 1971.

İltaş, Davut. "Tahâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/385-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

İmrânî, Ebü'l-Ḥüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Ḥayr. *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. Kâsım Muḥammed en-Nûrî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2000.

İnanır, Ahmet. "İbn Kemal'in Tabakâtü'l-Fukahâsı ve Değerlendirilmesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2012), 65-86.

İsabaeva, Mairamkan. "İmam Serahsi'nin Mezarı Neden Özgen'de". *11. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi*. 47-52. Celalabat-Kırgızistan, 2013.

İsevî, Muḥammed Aḥmed. *Tefsîru İbn Mes'ûd*. 2 Cilt. Riyad: Müessesetü'l-Melik Fayşal, 1985.

Jabari, Shaker. *Muhammed b. İbrahim el-Hasiri'nin el-Havi fi'l-Fetava Adlı Eserinin Muamelat Bölümünün Tahkik ve Tahlili*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.

Joulha, Munibah. *İbadetler Bağlamında Serahsî'nin Haneî Mezhebindeki Tercihleri ve Gerekçeleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Kāḍî 'Abdülvehhâb, Ebû Muhammed 'Abdülvehhâb b. 'Alî el-Bağdâdî. *el-İşrâf 'alâ nüketi mesâili'l-hilâf*. thk. el-Habîb b. Tâhir. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hâzm, 1999.

Kāḍî 'Abdülvehhâb, Ebû Muhammed 'Abdülvehhâb b. 'Alî el-Bağdâdî. *el-Ma'ûne 'alâ mezhebi 'âlimi'l-Medîne*. thk. Hamîş 'Abdülhak. 3 Cilt. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, ts.

Kāḍî 'İyâz, Ebû'l-Fazl 'İyâz b. Mûsâ el-Yaḥşubî. *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*. thk. Yaḥyâ İsmâ'il. 9 Cilt. Manşûra: Dâru'l-Vefâ, 1998.

Kāḍîhân, Ebû'l-Meḥâsin Fahrüddîn Hasen b. Manşûr. *Şerhu'z-Ziyâdât*. thk. Kâsım Eşref Nûr Ahmed. 6 Cilt. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, 2000.

Kahraman, Abdullah. "Ubeydullah b. Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/18-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Kallek, Cengiz. "Fukahâ-yi Seb'a". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/214. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Kallek, Cengiz. "İbn Semâa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/313-314. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Kallek, Cengiz. "İbnü's-Selcî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/203-204. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Ḳal'acî, Muhammed Revvâs. *Mevsû'atü fıkhi 'Abdillâh b. Mes'ûd raḍiyallâhu 'anh*. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1404.

Kanca, Fatih. *Hiz. Abdullah b. Mes'ûd*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023.

Kandemir, M. Yaşar. "Amr b. Şuayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/92. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Kandemir, M. Yaşar. “Hişâm b. Urve”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/155-156. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Karaarslan, Nasuhi Ünal. “Hüzeyl (Benî Hüzeyl)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/70-72. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Karacabey, Salih. “İbn Ebû Seleme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/438-439. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Kâsânî, ‘Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes‘ûd b. Aḥmed. *Bedâ’i ‘u’s-şanâ’i fî tertîbi’s-şerâ’i*. 7 Cilt. Kahire: Matba‘atü’l-Cemâliyyeti’l-‘Âmire, 1328.

Kaşallânî, Ebü’l-‘Abbâs Şihâbüddîn Aḥmed b. Muḥammed. *İrşâdü’s-sârî li-şerhi Şaḥîhi’l-Buḥârî*. 10 Cilt. Mısır: el-Matba‘atü’l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323.

Kaşallânî, Ebü’l-‘Abbâs Şihâbüddîn Aḥmed b. Muḥammed. *Leṭâ’ifu’l-işârât li-fünûni’l-kırâ’ât*. Kahire: el-Meclisü’l-A‘lâ li’ş-Şü’ûni’l-İslâmiyye Lecnetü İḥyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, 1972.

Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa. *Keşf-el-zunun*. thk. Şerefettin Yaltkaya-Rifat Bilge. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.

Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa. *Süllemü’l-vüṣûl ilâ ṭabaḳâti’l-fuḥûl*. thk. Maḥmûd ‘Abdülkâdir el-Arna’ût. 6 Cilt. İstanbul: IRCICA, 2010.

Kavakcı, Yusuf Ziya. *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Māvarā’ al-Nahr İslâm Hukukçuları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, 1976.

Kaya, Eyyüp Said. “el-Mebsût”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/214-216. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Kaya, Eyyüp Said. “Muallâ b. Mansûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/309. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Kaya, Eyyüp Said. “Nâdirü’r-Rivâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/278-280. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Kaya, Eyyüp Said. “Zâhirü’r-Rivâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/101-102. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Kefevî, Maḥmûd b. Süleymân el-Ḥanefî. *Ketâibü a 'lâmi 'l-aḥyâr min fuḳahâi mezhebi 'n-Nu 'mâni 'l-muḥtâr*. 4 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017.

Kefevî, Maḥmûd b. Süleymân el-Ḥanefî. *Ketâibü a 'lâmi 'l-aḥyâr min fuḳahâi mezhebi 'n-Nu 'mâni 'l-muḥtâr*. Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, 690.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu 'cemü 'l-müellifîn: terâcimü muşannifi 'l-kütübi 'l- 'Arabiyye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müşennâ, 1957.

Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muḥammed. *Cemheretü 'n-neseb*. thk. Nâcî Ḥasen. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1986.

Keskioğlu, Osman. *Kur'an Tarihi ve Kur'an Hakkında Ansiklopedik Bilgiler*. İstanbul: Nebioğlu Yayınevi, 1953.

Kevşerî, Muḥammed Zâhid. *Bülûḡu 'l-emânî fî sîreti 'l-İmâm Muḥammed b. el-Ḥasen eş-Şeybânî*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1355.

Kevşerî, Muḥammed Zâhid. *Ḥüsnu 't-teḳâdî fî sîreti 'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Ḳâdî*. Mısır: Dâru'l-Envâr, 1948.

Kevşerî, Muḥammed Zâhid. *Maḳâlâtü 'l-Kevşerî*. Humus, 1968.

Kılavuz, Ahmet Saim. “Bişr b. Gıyâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/220-221. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Kılıç, Muharrem. “Tarsûsî, Necmeddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/114-115. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Kızılboğa, Harun. *Abdullah b. Mes'ûd Rivayetlerinin Hanefî Fıkah Düşüncesinin Oluşumuna Etkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Koçak, Muhsin. “Ebû Sevr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/229-230. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Korkmaz, Tuba Hacer. *Şerhu 'l-Cessâs a 'le 'l-Câmi 'i 'l-Kebîr Adlı Eserin Tahkiki*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.

Köse, Saffet. “Hasîrî, Muhammed b. İbrâhim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/383-384. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Ḳudûrî, Ebü'l-Hüseyn Aḥmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Aḥmed. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Aḥmed Sirâc- 'Alî Cum 'a Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 2006.

Ḳudûrî, Ebü'l-Hüseyn Aḥmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Aḥmed. *Muhtaşaru'l-Ḳudûrî*. thk. Kâmil Muhammed Muhammed 'Uveyza. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- 'İlmiyye, 1. Basım, 1997.

Kureşî, Ebû Muhammed Muḥyiddîn 'Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-muḍîyye fî ṭabaḳâti'l-Haneḫiyye*. 5 Cilt. Cîze: Hicr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1993.

Küçük, Raşit. “Abâdile (Hadis)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/7. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Küçükkalay, Hüseyin. *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*. Konya: Denizkuşları Matbaası, 1971.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed 'Abdülḥay b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-beḫiyye fî terâcimi'l-Haneḫiyye*. Kahire: Matba'atü's-Sa'âde, 1324.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed 'Abdülḥay b. Muhammed. *Şerḥu'l-Hidâye (Mergînânî, el-Hidâye içinde)*. thk. Na'îm Eşref Nûr Aḥmed. 8 Cilt. Karaçi: İdâretü'l-Ḳur'ân ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417.

Maḥallî, Ebû 'Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Aḥmed - Süyûtî, Ebü'l-Faẓl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 3. Basım, 2001.

Maḳdisî, Ebû Naşr el-Muṭahhar b. Ṭâhir. *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîḫ*. thk. Clément Huart. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müşennâ, ts.

Maḳrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-'Abbâs) Taḳıyyüddîn Aḥmed b. 'Alî. *Kitâbü'l-Muḳaffa'l-kebîr*. thk. Muhammed el-Ya'lâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2006.

Mâlik b. Enes, Ebû 'Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik. *el-Muvaṭṭa'*. thk. Muḥammed Fuâd 'Abdûlbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâşi'l-'Arabî, 1985.

Mâlik b. Enes, Ebû 'Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik. *Muvaṭṭa'ü'l-İmâm Mâlik bi-rivâyeti Muḥammed b. el-Ḥasen eş-Şeybânî*. thk. 'Abdülvehhâb 'Abdullaṭîf. Kahire: el-Mektebetü'l-'İlmiyye, 2. Basım, ts.

Maşalı, Mehmet Emin. *Resmü'l-Mushaf ve Tarihsel Değeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2003.

Maṭlûb, Maḥmûd. *Ebû Yûsuf: ḥayâtühü ve ârâühü'l-fikhiyye*. Bağdat: Câmiatü Bağdâd, 1972.

Mâtürîdî, Ebû Manşûr Muḥammed b. Muḥammed. *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed Vanlıoğlu vd. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010.

Mâverîdî, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Muḥammed. *el-Ḥâvi'l-kebîr*. thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdülmevcûd-'Alî Muḥammed Mu'avvaż. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1999.

Mâzerî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. 'Alî. *Şerḥu't-Telkîn*. thk. Muḥammed el-Muḥtâr Es-Selâmî. 3 Cilt. Tunus: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2. Basım, 2008.

Mehmed Zihni. *Nimet-i İslâm: Kitâbü'l-Hac*. İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 2. Basım, 1329.

Mehmed Zihni. *Nimet-i İslâm: Kitâbü's-Savm*. İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 2. Basım, 1328.

Menbicî, Ebû Muḥammed 'Alî b. Zekerıyyâ. *el-Lübâb fî'l-cem' beyne's-sünne ve'l-kitâb*. thk. Muḥammed Fażl 'Abdül'azîz el-Murâd. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Ḳalem, 2. Basım, 1994.

Mergînânî, Ebû'l-Ḥasen Burhânüddîn 'Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidâye fî şerḥi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Ṭallâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâşi'l-'Arabî, ts.

Mevşîlî, Ebû'l-Faẓl Mecdüddîn 'Abdullâh b. Maḥmûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-Muḥtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Matba'atü'l-Halebî, 1937.

Meydânî, ‘Abdülğânî b. Tâlib el-Ğuneymî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fî şerhi’l-Kitâb*. thk. Muḥammed Muḥyiddîn ‘Abdülḥamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘İlmiyye, ts.

Meys, Ḥalîl. *Fehârisü’l-Mebsûṭ li-Şemsiddîn es-Seraḥsî*. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1980.

Mizzî, Ebü’l-Ḥaccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. ‘Abdirrahmân. *Tehzîbü’l-Kemâl fî esmâ’i’r-ricâl*. thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma‘rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1. Basım, 1992.

Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz. *Dürerü’l-ḥükkâm fî şerhi Ğureri’l-aḥkâm*. 2 Cilt. Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, ts.

Molla Mehmed Emin Efendi. *‘Umdetü’l-ḥullân fî izâhi Zübdeti’l-‘irfân*. thk. Mehmet Çaba. 2 Cilt. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 1. Basım, 2021.

Muḥammed ed-Desûkî. *el-İmâm Muḥammed b. el-Ḥasen eş-Şeybânî ve eṣeruhû fî’l-fıkhî’l-İslâmî*. Katar: Dâru’s-Şekāfe, 1987.

Muḥammed Ḥâmid Muḥammed Osmân Şâlih. *Fıkhü ‘Abdillâh b. Mes‘ûd fî nizâmi’l-üsra (dirâse fıkhıyye muḳârene)*. Omdurman: Câmîatü Ümdürmân el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2010.

Muḥammed ‘İlîş, Ebû ‘Abdillâh. *Şerhu Minehi’l-celîl ‘alâ Muḥtaşari’l-‘allâme Ḥalîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1. Basım, 1984.

Murad, Shawish. “Eşeru’s-şahâbe ‘alâ fıkhî ehli’l-Kûfe ve şekāfetihâ: ‘‘Abdullâh b. Mes‘ûd ünmûzecen’”. *Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi* 4/2 (2020), 49-66.

Muḫzirî, Muḫziruddîn el-Ḥüseyn b. Maḫmûd ez-Zeydânî. *el-Mefâtîḥ fî şerhi’l-Meşâbiḥ*. thk. Nûrüddîn Tâlib vd. 6 Cilt. Dımaşk-Beyrut: Dâru’n-Nevâdir, 2012.

Münâvî, Zeynüddîn ‘Abdürraûf b. Tâcil ‘ârifin. *Feyzu’l-ḳadîr şerhu’l-Câmi’i’s-şagîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü’t-Ticâriyyetü’l-Kübrâ, 1. Basım, 1356.

Müneccid, Şalâhuddîn b. ‘Abdillâh. *Mu‘cemü’l-maḫṭûṭâti’l-maṭbû‘a*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Cedîd, 1982.

Münîre bint ‘Avvâd el-Murayṭib. *Fıkhu ‘Abdillâh b. Mes ‘ûd fî’n-nikâh, eṭ-ṭalâk, el-fesh, el-hul’, er-rac’a, el-îlâ’* (dirâse fıkhiyye muḳârene). Câmîatü Ümmî’l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1417.

Müslim, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Ḳuşeyrî en-Nisâbü’rî. *Şahîhu’l-İmâm Müslim*. thk. Muḥammed Züheyr en-Nâşır. 8 Cilt. Cidde-Beyrut: Dâru’l-Minhâc-Dâru Ṭavḳi’n-Necât, 2013.

Mütercim Âsım Efendi. *el-Oḳyânûsü’l-basîṭ fî tercemeti’l-Ḳāmûsi’l-muḥîṭ*. 3 Cilt. İstanbul: el-Matba‘atü’l-Osmâniyye, 1305.

N. Bayraktar vd. “İmam Muhammed Şeybânî’nin İstanbul Kütüphanelerindeki Mevcut Yazma Eserleri”. *İslâm Medeniyeti* 2/20 (1969), 44-49.

Nahi, Selahaddin Abdüllatif. “Suḡdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/474-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Nesâî, Ebü ‘Abdirrahmân Aḥmed b. Şu‘ayb. *es-Sünenü’l-kübrâ*. thk. Ḥasen ‘Abdülmün‘im Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001.

Nesefî, Ebü Ḥafş Necmüddîn Ömer b. Muḥammed. *el-Ḳand fî zikri ‘ulemâi Semerkand*. Tahran: Mir‘âtü’t-Türâs, 1999.

Nesefî, Ebü’l-Berekât Ḥâfızuddîn ‘Abdullâh b. Aḥmed. *Medârikü’t-tenzîl ve ḥaḳâ’ıku’t-te’vîl*. thk. Yûsuf ‘Alî Büdeyvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kelîmî’t-Ṭayyib, 1. Basım, 1998.

Nevevî, Ebü Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû‘ şerḥu’l-Mühezzezb*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.

Nevevî, Ebü Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerḥu Şahîhi Müslim b. el-Ḥaccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâşi’l-‘Arabî, 1392.

Nevevî, Ebü Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *Minhâcü’t-ṭâlibîn ve ‘umdetü’l-muttaḳîn fî’l-fıkḥ*. thk. Ḳâsım Aḥmed ‘Avaḍ. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2005.

Nevevî, Ebü Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü’t-ṭâlibîn ve ‘umdetü’l-muttaḳîn*. 12 Cilt. Beyrut-Dimaşk-Amman: el-Mektebü’l-İslâmî, 3. Basım, 1991.

Öğüt, Salim. “Ebû Yûsuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/260-265. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Öğüt, Salim. “İhsâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/548-549. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Öğüt, Salim. “Mikât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/48-49. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Öngül, Ali. “Burhan Ailesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/430-432. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 3. Basım, 2013.

Özen, Şükrü. “İbn Şübrüme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/379-381. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Özen, Şükrü. “Serahsî, Radıyyüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/542-544. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Özkan, Halit. *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006.

Özkan, Halit. “Zeyneb bint Muâviye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/361-362. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Özkuyumcu, Nadir. “Hilf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/29-30. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Öztürk, Mehmet. “Abdullah İbni Mesud’un İslam Hukuku ve Hanefî Mezhebinin Teşekkül Sürecine Etkisi”. *Turkish Studies* 11/5 (2016), 447-460.

Râfî ‘î, Ebû’l-Kâsım ‘Abdülkerîm b. Muḥammed. *el-‘Azîz şerḥu’l-Vecîz*. thk. ‘Âdil Aḥmed ‘Abdülmevcûd-‘Alî Muḥammed Mu‘avvaż. 13 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1. Basım, 1997.

Râzî, Ebû ‘Abdillâh Faḥruddîn Muḥammed b. Ömer b. el-Ḥüseyn. *Mefâtîḥu’l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1420.

Remlî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Aḥmed Şemsüddîn. *Nihâyetü’l-muhtâc ilâ şerhi’l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1984.

Rûyânî, Ebû’l-Meḥâsin ‘Abdülvâhid b. İsmâ‘îl. *Baḥru’l-meḥzeb fî fûrû‘i meḥzebi’l-İmâm eṣ-Şâfi’î*. thk. Târîk Fethî es-Seyyid. 14 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2009.

Şadruşşehîd, Ebû Ḥafş (Ebû Muhammed) Ḥüsâmüddîn Ömer b. ‘Abdil‘azîz el-Buḥârî. *Şerḥu Edebi’l-kāḍî*. thk. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî-Ebû Bekr Muhammed el-Hâşimî. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1994.

Şadruşşerîa, ‘Ubeydullâh b. Mes‘ûd el-Maḥbûbî el-Buḥârî. *Şerḥu’l-Vikāye*. 5 Cilt. Amman: Müessesetü’l-Verrâk, 2006.

Şafedî, Ebû’s-Şafâ Şalâhuddîn Ḥalîl b. ‘İzziddîn Aybeg. *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*. thk. Aḥmed el-Arna’ût-Türkî Muştafâ. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâs, 2000.

Saḥnûn, Ebû Sa‘îd ‘Abdüsselâm b. Sa‘îd et-Tenûḥî. *el-Müdevvenetü’l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1. Basım, 1994.

Sayan, Yüksel. “Serahs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/539-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Şaymerî, Ebû ‘Abdillâh el-Ḥüseyn b. ‘Alî. *Aḥbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih*. Haydarâbâd: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1976.

Selâm Muhammed ‘Alî. *Fıkhü ‘Abdillâh b. Mes‘ûd (r.a.) fî’l-cinâyât ve’l-ḥudûd (dirâse muḳârene)*. Irak: Câmiatü Bağdâd, 2006.

Semerḳandî, Ebû Bekr ‘Alâüddîn Muhammed b. Aḥmed. *Tuḥfetü’l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2. Basım, 1994.

Sem‘ânî, Ebû Sa‘d ‘Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. ‘Abdurrahmân b. Yaḥyâ el-Mu‘allimî vd. 13 Cilt. Haydarâbâd: Matba‘atü Meclisi Dâireti’l-Ma‘ârifî’l-Osmâniyye, 1982.

Sem‘ânî, Ebû’l-Muzaḥfer Maṣṣûr b. Muhammed el-Mervezî. *Tefsîru’l-Kur‘ân*. thk. Yâsir b. İbrâhîm-Ġanîm b. ‘Abbâs. 6 Cilt. Riyad: Dâru’l-Vaṭan, 1997.

Seraḥsî, Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Kahire: Matba'atü's-Sa'âde, 1331.

Seraḥsî, Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.

Seraḥsî, Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, 648.

Seraḥsî, Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 548.

Seraḥsî, Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 549.

Seraḥsî, Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, 649.

Seraḥsî, Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, 651.

Seraḥsî, Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, 650.

Seraḥsî, Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl. *Mebsut*. ed. Mustafa Cevat Akşit. 31 Cilt. İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008.

Seraḥsî, Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl. *Şerḥu'l-Câmi'i'ş-şagîr*. thk. Ertuğrul Boynukalın. 2 Cilt. Ankara-İstanbul: TDV Yayınları-İSAM Yayınları, 2021.

Seraḥsî, Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl. *Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr*. 5 Cilt. eş-Şeriketü's-Şarkıyye li'l-İ'lânât, 1971.

Seraḥsî, Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl. *Uşûlü's-Seraḥsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Seraḥsî, Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muḥammed b. Ebî Sehl Aḥmed. *en-Nüket*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1986.

Serkîs, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ. *Mu‘cemü’l-ma‘bû‘âtî’l-‘Arabiyye ve’l-mu‘arrebe*. 2 Cilt. Kahire: Matba‘atü Serkîs, 1928.

Seyyid, Seyyid Muhammed. “Feyyûm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/514-515. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Sezgin, Fuat. *Arap-İslam Bilimleri Tarihi : Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*. İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, 2. Basım, 2015.

Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. 17 Cilt. Leiden: E. J. Brill, 1967.

Siğnâkî, Hüsâmüddîn el-Hüseyn b. ‘Alî el-Buḥârî. *en-Nihâye fî şerḥi’l-Hidâye*. 25 Cilt. Mekke, 1438.

Sübki, Ebû’l-Hasen Taḳıyyüddîn ‘Alî b. ‘Abdilkâfi - Sübki, Ebû Naşr Tâcüddîn ‘Abdülvehhâb b. ‘Alî. *el-İbhâc fî şerḥi’l-Minhâc*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1984.

Şâfi‘î, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Üm*. thk. Rif‘at Fevzî ‘Abdülmuṭṭalib. 11 Cilt. Manşûra: Dâru’l-Vefâ, 1422.

Şahin, Kamil. “Halvânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/383. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Şahin, Sami. “İmam Muhammed Şeybani’nin Hanefî Mezhebindeki Rolü ve Eserlerinin Neşrine Olan İhtiyaç”. *Dinî Araştırmalar* 8/24 (2006), 253-272.

Şaḳîḳ Mûsâ Kâsım. ‘Abdullâh b. Mes‘ûd ve eşeruhû fî’l-fıḳḩ. Câmîatü’l-Ezher, Doktora Tezi, 1978.

Şener, Mehmet. “İ‘tikâf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/457-459. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Şevkânî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. ‘Alî. *Neylû’l-evṭâr*. thk. ‘İşâmüddîn eş-Şabâbiṭî. 8 Cilt. Kahire: Dâru’l-Ḥadîs, 1993.

Şeybânî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. el-Ḥasen b. Ferḳad. *el-Aşl*. thk. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 2012.

Şeybânî, Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. el-Ḥasen b. Ferḳad. *el-Câmi ‘u’ş-şagîr*. thk. Mehmet Boynukalın. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2009.

Şeybânî, Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. el-Ḥasen b. Ferḳad. *el-Meḥâric fi’l-ḥiyel*. Kahire: Mektebetü’ş-Şekâfeti’d-Dîniyye, 1999.

Şeyhîzâde Damad Efendi, Abdullah. *Mecma ‘u’l-enhur fi şerḥi Mülteka’l-ebhur*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1328.

Şîrâzî, Cemâlüddîn İbrâhîm b. ‘Alî Ebû İshâk. *el-Mühezzeb fi fikhî’l-Îmâm eş-Şâfi’î*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1. Basım, 1995.

Şîrbînî, Şemsüddîn Muḥammed b. Muḥammed el-Ḥaṭîb. *Muḡni’l-muḥtâc ilâ ma’rifeti me’ânî elfâzi’l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1994.

Şürünbülâlî, Ebü’l-İhlâş Ḥasen b. ‘Ammâr b. ‘Alî. *Ġunyetü zevi’l-aḥkâm fi buḡyeti Düreri’l-ḥükkâm*. 2 Cilt. Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabîyye, ts.

Ṭaberânî, Ebü’l-Ḳâsım Müsnidü’d-dünyâ Süleymân b. Aḥmed. *el-Mu‘cemü’l-evsaṭ*. thk. Ṭârîḳ b. ‘İvazillâh b. Muḥammed-‘Abdülmuḥsin b. İbrâhîm el-Ḥüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru’l-Ḥaremeyn, 1995.

Ṭaberânî, Ebü’l-Ḳâsım Müsnidü’d-dünyâ Süleymân b. Aḥmed. *el-Mu‘cemü’l-kebîr*. thk. Ḥamdî ‘Abdülmeccid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.

Ṭaberî, Ebü Ca‘fer Muḥammed b. Cerîr. *Târîḡu’r-rusûl ve’l-mülûk*. thk. Muḥammed Ebü’l-Fazl İbrâhîm. 11 Cilt. Kahire: Dâru’l-Ma‘ârif, ts.

Ṭaḥâvî, Ebü Ca‘fer Aḥmed b. Muḥammed. *Aḥkâmü’l-Ḳur‘ân*. thk. Sadettin Ünal. 2 Cilt. İstanbul: İSAM, 1998.

Ṭaḥâvî, Ebü Ca‘fer Aḥmed b. Muḥammed. *Muḥtaşaru’ṭ-Ṭaḥâvî*. thk. Ebü’l-Vefâ el-Efgânî. Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1370.

Ṭaḥâvî, Ebü Ca‘fer Aḥmed b. Muḥammed. *Şerḡu Me’ânî’l-âşâr*. thk. Muḥammed Zührî en-Neccâr-Muḥammed Seyyid Câdü’l-ḥaḳḳ. 5 Cilt. Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1994.

Ṭaḥâvî, Ebü Ca‘fer Aḥmed b. Muḥammed. *Şerḡu Müşkili’l-âşâr*. thk. Şu‘ayb el-Arna’ût vd. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1994.

Ṭaḥṭâvî, Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetü't-Taḥṭâvî 'alâ Merâkı'l-felâh*. thk. Muhammed 'Abdül'azîz el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

Taş, Aydın. *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani'nin Hukuk Anlayışı (Usul Anlayışı)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2003.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'ade ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, 1968.

Ṭayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Ṭayâlisî*. thk. Muhammed b. 'Abdilmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Cîze: Hicrî'l-Ṭıbbâ'a ve'n-Neşr, 1999.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Faḥriddîn Ömer. *Şerhu'l-Makâşid*. thk. 'Abdurrahmân 'Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Faḥriddîn Ömer. *Şerhu't-telvîḥ 'ale't-Tavzîḥ*. thk. Zekerîyyâ 'Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Ṭîbî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. 'Abdillâh. *Şerhu't-Ṭîbî 'alâ Mişkâtî'l-Meşâbîḥ*. thk. 'Abdülhamîd Hindâvî. 13 Cilt. Mekke-Riyad: Mektebetü Nizâr Muşţafâ el-Bâz, 1997.

Ṭîbî, 'Ukkâşe 'Abdülmennân. *Abdullâh b. Mes'ûd*. Beyrut, 1422.

Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ. *el-Câmi'u'l-kebîr (Sünenü't-Tirmizî)*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.

Togan, Zeki Velidi. *Karahanlılar (840-1212): 1966-1967 Ders Notları*, ts.

Ṭûfî, Ebû'r-Rebî' Süleymân b. 'Abdikavî. *Şerhu Muḥtaşari'r-Ravza*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdilmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.

Tuğ, Salih. "Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Sarahsî'nin Hapis Hayatı". 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukcusu Şemsu'l-Eimme es-Serahsi Armağanı*. 43-60. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1965.

Tüccar, Zülfikar. "Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/406-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Ufakca, Yusuf. *Halvani ve Serahsi'nin el-Mebhut Adlı Eserlerinin Nikah Bölümlerinin Mukayesesi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Uzunpostalcı, Mustafa. “Abide es-Selmânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/309-310. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Vâkıdî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Eslemî. *el-Megâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-A‘lemî, 3. Basım, 1989.

Vankulu, Mehmed Efendi. *Lugat-ı Vankulu: Terceme-i Sıhâh-ı Cevherî*. 2 Cilt. İstanbul: Dâru’l-Tıbbâ‘ati’l-Cedîde, 1218.

Vekî‘, Ebû Bekr Muhammed b. Halef el-Bağdâdî. *Ahbâru’l-kuḍât*. thk. ‘Abdül‘azîz Muştafâ el-Merâğî. 3 Cilt. Kahire: el-Mektebetü’t-Ticâriyyetü’l-Kübrâ, 1. Basım, 1369.

Yâkût el-Ḥamevî, Ebû ‘Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. ‘Abdillâh. *Mu‘cemü’l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 2. Basım, 1995.

Yaman, Ahmet. “Abdullah b. Mes’ûd’un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü: Bir Genel Kabulün Buhârî ve Müslim Rivâyetleri Çerçevesinde Gözden Geçirilmesi”. *Marîfe: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 4/2 (2004), 7-26.

Yaman, Ahmet. “es-Siyerü’l-Kebîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/327-329. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Yaran, Rahmi. “Dem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/147-148. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yavuz, Yunus Vehbi. “el-Câmiu’l-Kebîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/109-110. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Yavuz, Yunus Vehbi. “el-Câmiu’s-Sagîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/112. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Esam, Ebû Bekir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/353-355. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Yazıcı, Muhammet. “Sünnî Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007), 201-260.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Matbaai Ebüzziya, 1939.

Yerinde, Adem. "Türklerin İslâm Hukukuna Katkıları: Serahsî Örneği". *Yeni Türkiye* 22/91 (2016), 434-448.

Yıldız, Abdullah. *Büyük Türk-İslam Hukuk Bilgini İmam Serahsî'nin Hayatı ve Sünnet Anlayışı*. Şanlıurfa, 2001.

Yıldız, Kemal. "Din Adına Konuşmanın Fıkıh-Tefakkuh Açısından Değerlendirilmesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (2005), 159-178.

Yıldız, Kemal. "Fıkıh İlmi ve Tafakkuh Yolu". *İslâm Düşüncesi Kılavuzu*. 293-316. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Yıldız, Kemal. *İslâm Sorumluluk Hukuku (Akit Dışı Sorumluluk)*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2013.

Yıldız, Kemal. *İslâm Yargılama Hukukunda Şahitlik*. İstanbul: Hâcegân Akademi Kitaplığı, 1. Basım, 2005.

Yılmaz, Okan Kadir. *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muḥammed el-Murtaẓâ b. Muḥammed el-Ḥüseynî. *Tâcû'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-İrşâd ve'l-Enbâ', 2001.

Zebîdî, Zeynüddîn Ahmed. *Sahihi Buharî Muhtasarı Tecridi Sarih Tercemesi*. çev. Ahmed Naim, Kâmil Miras. 12 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Reisliği, 1. Basım, 1948.

Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.

Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed. *Tezkiretü'l-ḥuffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.

Zerkeşî, Ebû 'Abdillâh Bedruddîn Muḥammed b. 'Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.

Zeyla‘î, Ebû Muhammed Faḥruddîn Osmân b. ‘Alî. *Tebyînü’l-hakā’ik şerhu Kenzi’d-dekâ’ik*. 6 Cilt. Bulak: el-Maṭba‘atü’l-Kübrâ el-Emîriyye, 1314.

Ziriklî, Muhammed Ḥayruddîn b. Maḥmûd. *el-A‘lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 2002.

Ziyodov, Şovosil. “Şemsü’l-Eimme Serahsî’nin ‘Kitabü’l-Mebsût’ Eseri ve Eserin Orta Asya’daki Vakıf Kütüphanelerinde Bulunan Nüshaları”. *Uluslararası Serahsî Sempozyumu*. 147-154. Sakarya, 2013.

el-Fihrisü’s-şâmil li’t-türâşi’l-‘Arabiyyi’l-İslâmiyyi’l-maḥṭûṭ. 12 Cilt. Amman: el-Mecma‘u’l-Melekî li-Bühûşi’l-Ḥaḍâratî’l-İslâmiyye [Müessesetü ‘Âli’l-Beyt], 2004.

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye. Dersaâdet: Matbaa-i Osmaniyye, 1308.

EKLER

Ek-1

- 1) Namazda kıraatten önce besmele, gizlice (hafıyyen) çekilir. (1/15) [+]
- 2) Namazda [rükudayken] tatbık yapılır. (1/19-20) [-]
- 3) Namazda teşehhütten sonra salavat getirilir. (1/29) [+]
- 4) Namaz bitiminde [bir değil] iki selam verilir. (1/30) [+]
- 5) İmam namazda [Fâtiha'dan sonra] “âmîn” lafzını gizlice söyler. (1/32) [+]
- 6) İmamın öğle, akşam ve yatsı namazlarını kıldırdıktan sonra yerinde oturması mekruhtur. (1/38) [+]
- 7) Guslederken vücuda su döktükten sonra abdest almak vacip değildir. (1/44) [+]
- 8) Penisine eli değen kişinin abdesti bozulmaz. (1/66) [+]
- 9) Kadını öpmek, kadına şehvetli ya da şehvetsiz dokunmak sebebiyle abdest almak lazım gelir. (1/67) [-]
- 10) Cimada kadınla erkeğin sünnet yeri bir araya gelip erkeğin haşefesi miktarınca duhul vaki olduğunda, meni gelmese de gusül almak lazım gelir. (1/68) [+]
- 11) Yara ağzından akar surette çıkan kan, sarı su ve irin abdesti bozar. (1/76) [+]
- 12) Cünüp ve hayızlının teyemmümü, bir ay su bulamasalar bile geçersizdir. (1/111, 6/30) [-]
- 13) Nisâ sûresindeki لمستم/لمستم ifadesi ile elle dokunma kastedilmektedir. (1/111) [-]
- 14) İsrâ sûresindeki دلوك الشمس ifadesi ile kasıt, güneşin batmasıdır. (1/141) [*]

15) Akşam namazının son vaktinde esas alınan vakti ifade eden الشفق kelimesi ile kast olunan, [semadaki] beyazlıktan önceki kızılıktır. (1/144-145) [+]

16) Sabah namazının vakti girdikten sonra namazı kılana kadar hayırlı kelâm dışında kelâm etmek mekruhtur. (1/157) [+]

17) Cuma namazından sonra kılınan nafil namaz, dört rekatlıdır. (1/157) [+]

18) Namazda iken elinde olmadan abdesti bozulan kişi, abdest alarak kaldığı yerden namaza devam edebilir. (1/169) [+]

19) Fussilet sûresinde, tilavet secdesinin yapılması gereken yer, ikinci âyetin sonundaki لا يسأمون kısmıdır. (2/7) [+]

20) Bayram namazında beşi ilk, dördü ikinci rekatta olmak üzere toplam dokuz tekbir getirilir. (2/38) [+]

21) Bayram namazının iki rekatında kıraat peş peşe icra edilir. (2/38) [+]

22) Teşrik tekbirlerine Arefe günü sabah namazı ile başlanır. (2/42) [+]

23) Kurban Bayramının birinci günü ikindi namazı ile birlikte teşrik tekbirleri kesilir. (2/43) [+]

24) Teşrik tekbiri, kişinin selam verdikten sonra şöyle demesidir: لا إله إلا الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر الله أكبر والله الحمد (2/43) [+]

25) Koca, vefat eden karısını yıkayamaz. (2/71) [+]

26) Yüz yirmi deveden sonra zekât nisabı başa döner. (2/152) [+]

27) Malına zekât düşecek yetim çocuğun velisi, çocuğun yetimlik yıllarını sayar. Çocuk bülüğa erince ona, vermesi icap eden zekâtı haber eder. (2/162) [-]

28) Ramazan orucu borcunu bir sonraki Ramazan ayına kadar erteleyen kişi, bu borcu için fidye vermeyip bilahare kaza eder. (3/77) [+]

29) Müt'a orucu, Kurban Bayramının hiçbir gününde tutulamaz. (3/81) [+]

30) İtikafta oruç tutmak şart değildir. (3/115-116) [-]

- 31) Hayzın asgari süresi üç, azami süresi on gündür. (3/147) [+]
- 32) İhramlı kişinin av hayvanını öldürmesi durumunda öldürdüğü hayvanın benzeri (nazîr) kendisine lazım gelir. (4/82-83) [-]
- 33) İhramlı iken devekuşu yumurtasını kıran, kıymetini öder. (4/93) [+]
- 34) Hac için ihrama girmiş iken hanımıyla münasebet kuran kişi ile hanımı birer koyun kesip haccı tamamlar ve bir sonraki sene haclarını kaza ederken ayrı dururlar. (4/118) [+]
- 35) Bedene olan hedy kurbanına gerdanlık takılarak ihrama girilebilir. (4/139) [+]
- 36) Bakara sûresindeki *فما استيسر من الهدى* âyetinde zikri geçen hedy kurbanı, koyundur. (4/180-181) [+]
- 37) Hanımının annesi, kişiye nikah akdiyle birlikte haram olur. (4/199) [+]
- 38) Kişinin hanımının kızıyla nikahlanmasının haram olması için kendi himayesinde bulunması şart değildir. (4/200) [+]
- 39) İki cariye kız kardeşe sahip olan kişi, bunları cinsi münasebet açısından cemedemez. (4/201) [+]
- 40) Kişi, bain bir talak veya üç talakla boşanma sebebiyle iddet bekleyen baldızı ile evlenemez. (4/202) [+]
- 41) Cinsel ilişki, mutlak manada, alt ve üst soy için haramlık hükmü doğurur.¹⁵⁵¹ (4/204-205) [+]
- 42) Karısıyla cinsel ilişkiye muktedir olamayan kişi ile karısının arası, hâkim tarafından ayrılır ve bu takdirde kadına tam mehir gerekir. (5/100-101) [+]
- 43) Müt'a nikahı, talak, iddet ve miras âyetleri ile neshedilmiştir. (5/152) [+]
- 44) Efendisi ölen ya da kendisini azat eden ümmüveled, üç hayız dönemi iddet bekler. (5/174, 7/153) [+]

¹⁵⁵¹ Serahsî, İbn Mesud'un (r.a.) görüşünün sınırını çok net açıklamamış, "bizim görüşümüzün benzeri/misli farklı lafızlarla İbn Mesud'tan (r.a.) nakledilmiştir" demekle yetinmiştir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 4/204-205.

45) Bir adam hanımını sünnet üzere boşamak istediğinde, hanımı hayızdan temizlenmiş iken ve aralarında cinsel münasebetin gerçekleşmediği bir dönemde bir defa boşar. Şayet üç defa boşamak istiyorsa, hanımı hayız görüp bilahare bu hayızdan temizlendiğinde onu bir defa boşar, sonra hanımı tekrar hayız görüp temizlenene dek kadına ikinci talakı vermez. Daha sonra [bu ikinci temizlik dönemi içerisinde] hanımını bir kez daha boşar. Böylelikle kadın, üç talakla kocasından ayrılmış olur ve iddetinden geriye bir hayız müddeti kalır. (6/4) [+]

46) Tek seferde üç defa boşamak mekruhtur. (6/6) [+]

47) Talâk sûresindeki فطلقوهن لعدتهن ifadesi, kişinin karısını aralarında münasebet vaki olmayan bir temizlik döneminde boşayacağı manasındadır. (6/7) [+]

48) Hamile olan kadın, sünnete göre bir defadan fazla boşanamaz. (6/10) [+]

49) Ric'ate iki şahit tutmak müstehaptır. (6/19) [+]

50) Kocasını ölen gebe kadının iddeti, çocuğunu doğuruncaya kadardır. (6/31) [+]

51) Ölüm iddeti, kocanın ölüm anı itibariyle başlamaktadır. (6/31) [+]

52) Talâk sûresindeki [الفاحشة] الفاحشة, kadının zina etmesidir. Bu fiili irtikap etmesi halinde zina haddinin uygulanması için kadın evinden çıkar. (6/32) [+]

53) Talak hakkının azami sayısının belirlenmesinde kadının hürriyet durumuna bakılır. (6/39) [+]

54) Bir defada vaki olan üç talakla boşamanın tamamı geçerlidir. (6/57) [+]

55) Kocanın karısına “sen bana haramsın” sözüyle, niyetine göre talak yahut yemin gerçekleşir. (6/70-71) [+]

56) Aralarında zifaf gerçekleşmeyen karısına peş peşe üç kere “sen boşun” diyen adamın bu sözüyle yalnız bir talak gerçekleşir. (6/88-89) [+]

57) Kişinin tayinde bulunmaksızın kullanacağı “evleneceğim her kadın boştur” şeklinde bir ifade, münakid bir yemin olmayıp hüküm doğurmaz. (6/97) [-]

58) Kocanın karısını kendini boşama hususunda muhayyer bıraktığı durumda meclis devam ettiği sürece kadın kendini boşayabilir. (6/211) [+]

59) Kocanın karısını kendini boşama hususunda muhayyer bıraktığı durumda kadın kocasını seçerse talak vaki olmaz. (6/212) [+]

60) Kocanın karısını kendini boşama hususunda muhayyer bıraktığı durumda kadın kendisini seçerse bir ric'î talak vaki olur. (6/212) [-]

61) Mükatep köle, kendi kıymetini ödemekle özgür olur ve kitabet bedelinden kıymetini aşan kısmı efendisine borçlanır. (7/5, 206) [-]

62) Bakara sûresindeki [وان عزموا الطلاق] ifadesinden hâsıl olan [عزيمة الطلاق] îlâ sûresinin dolması manasındadır. (7/20) [+]

63) Karısına îlâda bulunan kişi, cima suretiyle yemininden rücu edemediği durumda diliyle söyleyerek bunu gerçekleştirebilir. (7/28) [+]

64) Liân yapan karı-koca ebediyyen evlenemez. (7/44) [+]

65) Kişinin evlenmesi ebediyyen haram olan yakınına malik olmasıyla bu yakını hür olur. (7/69) [+]

66) Müdebber köle, ümmüveled gibi, ölen efendisinin malının tamamından özgür olur. (7/178) [-]

67) Kitabet bedelini ödeyecek miktarda mal bırakarak ölen mükatep kölenin, bıraktığı mal ile kitabet bedeli ödenip kölenin hür olarak öldüğüne hükmedilir ve mal varlığı mirasçılara ait olur. (7/208) [+]

68) Koca karısına “durumun senin elinde/yetkinde” dese kadın da kendisini üç defa boşayıp koca bunu niye etmiş olsa yalnız bir ric'î talak gerçekleşir. (9/88-89) [-]

69) Kefen soyan kişiye el kesme cezası uygulanır. (9/159) [+]

70) Dinden çıkan kişi öldürülür. (10/98) [+]

71) Dinden çıktığı için öldürülen kişinin mirası, Müslüman varislerine ferâiz ölçülerine göre dağıtılır. (10/100) [+]

72) Nûr sûresindeki [ولا يبدین زینتهن إلا ما ظهر منها] ifadesinde geçen ‘kadının görünürdeki zinet yerleri’ ile mesti ve dış elbisesi kastedilmektedir. (10/152) [-]

73) Müslümanın nikahı altındaki hristiyan kadının gebe iken ölmesi halinde cenaze namazı kılınmaz ve müşrik mezarlığına gömülür. (10/199) [+]

74) Altın ve gümüş (nükûd), akitte taayyün etmez. (11/4) [+]

75) Bir malı âriyet olarak alan kişi, kullanımından kaynaklı olsun olmasın elinde iken helak olan malı tazmin etmekle yükümlü değildir. (11/134) [+]

76) Yedi kişinin ortaklaşa bir sığır ya da deve kurban etmesi caizdir. (12/11) [+]

77) Kişi, bakire ya da dul bir cariye satın alıp onunla cinsi münasebet kurduktan sonra kusur sebebiyle geri veremez. (13/95) [+]

78) Kişi, bakire ya da dul bir cariye satın alıp ona karşı bir cinayet işledikten sonra kusur sebebiyle geri veremez. (13/95-96) [+]

79) Rehin malının helak olması halinde rehin malının kıymeti ile deynden hangisi daha düşüğe tazmin bu miktarla gerçekleşir. Rehin malının kıymetinin deynden fazla olması halinde ise rehni alan kişi, fazla olan miktarda emanetçi hükmünde olur. (21/64) [+]

80) Kasten öldürülen kişinin iki velisinden birinin katili affetmesiyle diğer velinin hakkı mala [:diyete] dönüşür [ve affeden veli diyetten pay alamaz.] (26/62) [+]

81) Kasıt benzeri öldürmede ağırlaştırılmış (muğallaza) diyet lazım gelir. (26/65) [+]

82) Hata ile öldürmede gerekecek diyet, yirmi tane beş yaşına girmiş dişi deve, yirmi tane dört yaşına girmiş dişi deve, yirmi tane üç yaşına girmiş dişi deve, yirmi tane iki yaşına girmiş dişi deve ve yirmi tane de iki yaşına girmiş erkek deveden ibarettir. (26/75) [+]

83) Kasıt benzeri öldürmede lazım gelecek [muğallaza] diyet, yirmi beş tane iki yaşına girmiş dişi deve, yirmi beş tane üç yaşına girmiş dişi deve, yirmi beş tane dört yaşına girmiş dişi deve ve yirmi beş tane beş yaşına girmiş dişi deveden ibarettir. (26/76) [+]

84) Diş ve mûdihanın erşi müstesna olmak üzere cana ve vücut bütünlüğüne yönelik cinayetlerin diyetinde kadının diyeti, erkeğin diyetinin yarısıdır. Diş ve mûdihanın erşinde ise müsavilerdir. (26/79) [-]

85) Vücut bütünlüğüne yönelik cinayet neticesinde kısas uygulanan kişi bu sebepten ölse, tam bir can diyetinden kısasın nedeni olan organın erşi düşülmek suretiyle tazmin gerçekleşir. (26/147) [-]

86) Ölenin erkek çocuğu olmayıp iki veya daha fazla kız çocuğu ile oğlunun oğul ve kızları bulunsa kızlar paylarını aldıktan sonra oğlun oğlu geriye kalan malı alıp oğlun kızı mirastan mahrum kalır. (29/141-142) [-]

87) Ölenin erkek çocuğu olmayıp bir kız çocuğu ile oğlunun oğul ve kızları bulunduğu takdirde kızın payını almasından sonra oğlun kızı, altıda bir ile paylaşımından elde edeceği paydan hangisi daha düşük ise onu alır, kalan oğlun oğluna ait olur. (29/141-142) [-]

88) Ölen kişi geride kocasını, annesini ve babasını bıraktığı durumda, ölenin kocası payını aldıktan sonra anneye kalanın üçte biri, babaya anneden arta kalan malın tamamı verilir. (29/146) [+]

89) Ölen kişi geride karısını, annesini ve babasını bıraktığı durumda ölenin karısı payını aldıktan sonra anneye kalanın üçte biri verilir. (29/146) [+]

90) “Mirastan mahrum olan kişi sebebiyle hacb-i noksân gerçekleşir, hacb-i hırmân gerçekleşmez. (29/148, 202) [-]

91) ‘Kelâle’ ifadesiyle aralarında çocuk ve baba bulunmayan mirasçılar kastedilmektedir. (29/152) [+]

92) a) Ana-baba bir kardeşler mirasçılıkta ana bir kardeşlerin payına [onların payında hacb-i noksana sebep olacak surette] ortak edilmez. [Kuvvetli rivayet] [+]

b) Ana-baba bir kardeşler mirasçılıkta ana bir kardeşlerin payına [onların payında hacb-i noksana sebep olacak surette] ortak edilir. (29/154) [-]

93) Ölenin bir tane ana-baba bir kız kardeşi ile baba bir kız ve erkek kardeşleri bulunduğu takdirde ana-baba bir kız kardeşin yarım pay almasından sonra baba bir kız kardeşler, altıda bir ile paylaşımından elde edecekleri paydan hangisi daha düşük ise onu alır. (29/156) [-]

94) Ölenin iki veya daha fazla ana-baba bir kız kardeşinin yanı sıra baba bir kız ve erkek kardeşleri bulunduğu takdirde ana-baba bir kız kardeşlerin üçte iki pay almalarından sonra kalan mal, baba bir erkek kardeşlere aittir. (29/156) [-]

95) Ana-baba bir kız kardeşler ve baba bir kız kardeşler, ölenin kızı bulunduğu takdirde asabe sıfatıyla mirasçı olur. (29/157) [+]

96) Miras paylaşımında toplam payın paydadan fazla olduğu hallerde avl'e gidilir. (29/161) [+]

97) a) Ölenle asabe veya ashâbü'l-ferâizden olan biri aracılığıyla bağlantı kuran her nine [sahih nine vasfiyla] mirasçıdır. Ölenle bu surette bağlantı kurmayan hiçbir nine [sahih nine olarak] mirasçı değildir. [+]

b) Bütün nineler [sahih nine vasfiyla] mirasçıdır. (29/165) [-]

98) a) Uzak ninenin yakın ninenin annesi veya ninesi olması haricinde uzak nine ile yakın nine, beraberce [sahih nine vasfiyla] mirasçı olurlar. [-]

b) Uzak nine ile yakın nine, ölene aynı taraftan bağlanmaları durumu dışında beraberce [sahih nine vasfiyla] mirasçı olurlar. (29/168) [-]

99) Babaanne [ve baba tarafından nineler] baba ile birlikte bulunduğu mirasçı olur. (29/169) [-]

100) Mevle'l-atâka, mirasçılıkta zevi'l-erhâmdan sonra gelir. (29/175) [-]

101) Mevle'l-atâka, mirasçılıkta ashâbü'l-ferâiz'e reddeden sonra gelir. (29/175) [-]

102) Ölenin geride biri ana bir kardeşi olmak üzere iki amca oğlu bıraktığı durumda malın tamamı ana bir kardeş olan amca oğluna verilir. (29/177) [-]

103) a) Ölenin geride koca, anne ve dedesini bıraktığı durumda anneye, kalanın üçte biri verilir. (29/180, 190) [Kûfe âlimlerinin rivayeti] [-]

b) Ölenin geride koca, anne ve dedesini bıraktığı durumda kocaya yarım pay verildikten sonra kalan dede ve anneye yarı yarıya paylaşılır. (29/180, 185, 190) [Basra âlimlerinin rivayeti] [-]

104) Mirasçılıkta anne dedeye üstün tutulamaz fakat ikisine aynı pay verilebilir.¹⁵⁵²
(29/180, 185, 190, 191, 192) [-]

105) Dede, ölenin çocuklarıyla beraber mirasçı olmak hususunda baba yerine geçer.
(29/180) [+]

106) Dede, ana bir kardeşleri hacbetme hususunda baba yerine geçer. (29/180) [+]

107) Dede, ana-baba bir kardeşleri hacbetmez. (29/180) [+]

108) a) Dedenin ana-baba bir kardeşlerle beraber bulunduğu takdirde, ana-baba bir erkek kardeşlerle birlikte taksime katılıp onlardan biri gibi kabul edilmesi için, taksim neticesinde malın tamamının üçte birinden daha fazla bir pay hak etmesi şarttır. (29/180, 185, 185-186) [Meşhur rivayet] [+]

b) Dedenin ana-baba bir kardeşlerle beraber bulunduğu takdirde, ana-baba bir erkek kardeşlerle birlikte taksime katılıp onlardan biri gibi kabul edilmesi için, taksim neticesinde malın tamamının altıda birinden daha fazla bir pay hak etmesi şarttır. (29/180) [-]

109) Dede, miras paylaşımında ana-baba bir kardeşlerle birlikte bulunması halinde baba bir kardeş gibi kabul edilmez. Yalnız baba bir kardeşlerle birlikte bulunduğu anda ise onlardan biri gibi muamele görür. (29/185, 186) [-]

110) a) Dedeyle birlikte erkek kardeşler ve ashâbü'l-ferâiz mirasçı olursa ashâbü'l-ferâize payları verildikten sonra dede, kalanın üçte biri, taksimat ve malın altıda biri seçenekleri içinde daha fazla pay getireni alır. (29/185, 188-189) [Hicaz âlimlerinin rivayeti] [+]

b) Dedeyle birlikte erkek kardeşler ve ashâbü'l-ferâiz mirasçı olursa ashâbü'l-ferâize payları verildikten sonra dede için taksimat ile altıda bir seçeneklerinden, daha fazla pay getireni söz konusu olur. (29/185, 189) [Irak âlimlerinin rivayeti] [-]

111) Erkek kardeşiyle beraber bulunmayan kız kardeşler, dedeyle birlikte mirasçı olduklarında ashâbü'l-ferâizden olur. (29/185, 187) [-]

¹⁵⁵² Anne ve dedeye aynı pay verilebileceği (tesviye) hükmü, yalnız 29/190'da geçmektedir.

112) a) Ölen kişinin geride bir kız, dede ve kız kardeş bıraktığı durumda kıza yarım pay verildikten sonra kalan, dede ile kız kardeş arasında yarı yarıya paylaştırılır. (29/185, 189, 192) [-]

b) Ölen kişinin geride bir kız, dede ve kız kardeş bıraktığı durumda kıza yarım, dedeye kalanın üçte biri, kız kardeşe de arta kalan verilir. (29/192) [-]

113) Ana-baba bir kız kardeşlerin dedeyle birlikte bulunup ashâbü'l-ferâizden olmaları halinde ister sırf erkek, ister sırf kız, isterse karışık olsunlar, baba bir kardeşlere hiçbir şey verilmez ve dede baba bir kardeşlerden biri gibi kabul edilmez. (29/185, 188) [-]

114) Ölenin geride bir kız, dede ile erkek ve kız kardeşler bırakması halinde ölenin kızı payını aldıktan sonra dede, erkek ve kız kardeşlerle birlikte asabe olur. (29/189) [+]

115) a) Ölenin geride anne, dede ve tek ana-baba bir ya da baba bir kız kardeş bırakması halinde kız kardeşe yarım, anneye altıda bir pay verilir, kalan dedeye ait olur. (29/190) [-]

b) Ölenin geride anne, dede ve tek ana-baba bir ya da baba bir kız kardeş bırakması halinde kız kardeşe yarım pay verilir, kalan anne ile dede arasında eşit olarak paylaştırılır. (29/190, 191) [-]

116) Ölenin geride koca, anne, dede ve tek ana-baba bir ya da baba bir kız kardeş bırakması halinde kocaya ve kız kardeşe yarımşar, anneye ve dedeye altıda birer pay verilir. (29/191) [-]

117) Ölenin geride karısını, annesini, dedesini ve bir kız kardeşini bırakması halinde karısına dörtte bir, kız kardeşine yarım pay verilir. Kalan anne ve dedesi arasında eşit olarak paylaştırılır. (29/191-192) [-]

118) a) Ölenin geride koca, anne, dede ve tek ana-baba bir ya da baba bir erkek kardeş bırakması halinde kocaya yarım, anneye malın tamamının üçte biri verildikten sonra kalan, dedeye bırakılıp erkek kardeşe pay verilmez. [+]

b) Ölenin geride koca, anne, dede ve tek ana-baba bir ya da baba bir erkek kardeş bırakması halinde kocaya yarım pay verildikten sonra kalan, anne ve dede arasında eşit olarak paylaştırılıp erkek kardeşe pay verilmez. (29/192) [-]

119) a) Ölenin geride karısını, annesini, dedesini ve tek ana-baba bir ya da baba bir erkek kardeşini bırakması halinde karısına dörtte bir, annesine kalanın üçte biri verildikten sonra kalan, dede ve erkek kardeşi arasında eşit olarak paylaşılır. [-]

b) Ölenin geride karısını, annesini, dedesini ve tek ana-baba bir ya da baba bir erkek kardeşini bırakması halinde karısına dörtte bir pay verildikten sonra kalan, anne, dede ve erkek kardeşi arasında eşit olarak paylaşılır. (29/192) [-]

120) Mirasta red işlemi, koca, karı, ölenin kızıyla birlikte bulunan oğul kızı, ana-baba bir kız kardeşle birlikte bulunan baba bir kız kardeş, anneye birlikte bulunan ana bir kardeş ve ashâbü'l-ferâizden herhangi biriyle birlikte bulunan nine haricindeki ashâbü'l-ferâize yapılır. (29/192-193) [-]

121) Red işleminde akrabalık [:rahim] itibara alınır. Akrabalık sebebiyle mirası hak etmek de asabelik manasıyla tahakkuk eder. (29/194) [-]

122) a) Liân çocuğunun asabesi, annesinin en yakın asabesidir. [-]

b) Liân çocuğunun asabesi, annesidir. (29/198, 200) [-]

123) Zevi'l-erhâma miras düşer. (30/2) [+]

124) Ölenin geride hala ve teyzesini bırakması halinde mal üçe bölünüp halaya üçte iki, teyzeye üçte bir pay verilir. (30/4) [+]

125) Ölenin geride kızının kızı ile kız kardeşinin kızını bırakması halinde mal aralarında eşit olarak paylaşılır. (30/5) [-]

126) a) Suda boğularak veya yangında ölüp de hangisinin önce öldüğü tespit edilemeyenlerin her biri, birbirlerinden alacakları miras payları haricinde, yekdiğerine mirasçı olur. (30/27-28) [-]

b) Suda boğularak veya yangında ölüp de hangisinin önce öldüğü tespit edilemeyenler birbirlerine mirasçı olamazlar. Mirasları hayatta olan varislerine dağıtılır. (30/29) [+]

127) Ölenin geride dede ve kız kardeşini bırakması halinde mal üçe bölünüp dede ve kız kardeş arasında mukaseme yoluyla paylaşılır. (30/29) [+]

128) Ölenin geride bir kız, anne, dede ve kız kardeş bırakması halinde anneye altıda bir, kıza yarım pay verildikten sonra kalan, dede ile kız kardeş arasında yarı yarıya paylaştırılır. (30/29) [-]

129) Ölenin geride koca, kız kardeş ve dedesini bırakması halinde kocanın yarım pay almasından sonra mal üçe bölünüp dede ve kız kardeş arasında mukaseme yoluyla paylaştırılır. (30/29) [+]

130) Bir kişi, ashâbü'l-ferâiz cümlesinden iki farklı akraba vasfıyla tek kişiden mirasçı olamayıp ikisi içerisinde yalnız, ölene daha yakın olan akrabalığı vasıtasıyla miras alabilir. (30/34) [-]

Ek-2

131	سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك	(1/12)	+ r
132	أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند تكبيرة الإحرام ثم لا يعود	(1/14)	+ r
133	وعن علي وابن مسعود رضي الله عنهما انهما كانا في الأخيرتين يسبحان	(1/18)	+
134	فأما عمر وعلي وابن مسعود رضوان الله عليهم فكانوا يكبرون عند الركوع والسجود	(1/19)	+ rv
135	ورأى سعد بن أبي وقاص رضي الله تعالى عنه ابنا له يطبق فنهاه فقال رأيت عبد الله بن مسعود يفعل هكذا فقال رحم الله ابن أم عبد كنا أمرنا بهذا ثم نهينا عنه	(1/20)	-
136	أربع يخفيهن الإمام وفي جملته ربنا لك الحمد	(1/20)	+
137	من قال في ركوعه سبحان ربي العظيم ثلاثا فقد تم ركوعه وذلك أدناه ومن قال في سجوده سبحان ربي الأعلى ثلاثا فقد تم سجوده وذلك أدناه	(1/21)	+ r
138	أربع من الجفاء أن تقول قائما وأن تسمع النداء فلم تجبه وأن تنفخ في صلاتك وأن تمسح جبهتك في صلاتك	(1/27)	+
139	التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله	(1/27)	+
140	ان أبا حنيفة قال أخذ حماد بيدي وقال حماد أخذ إبراهيم بيدي وقال إبراهيم أخذ علقمة بيدي وقال علقمة أخذ عبد الله بن مسعود بيدي وقال ابن مسعود أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي وعلمني التشهد كما كان يعلمني السورة من القرآن وكان يأخذ علينا بالواو والألف	(1/28)	+ r
141	ولما علم رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن مسعود رضي الله عنه التشهد قال له وإذا قلت هذا فاختر من الدعاء أعجبه	(1/30)	+ r
142	وكان ابن مسعود يدعو بكلمات منهن اللهم اني أسألك من الخير كله ما علمت منه وما لم أعلم وأعوذ بك من الشر كله ما علمت منه وما لم أعلم	(1/30)	+

143	كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحول وجهه في التسليمة الأولى حتى يري بياض خده الأيمن أو قال الأيسر	(1/30)	+	r
144	ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في صلاته آمين وخفض بها صوته	(1/32)	+	r
145	¹⁵⁵³ له أجر بكل شعرة	(1/34)	+	
146	يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله تعالى فإن كانوا سواء فأعلمهم بالسنة فإن كانوا سواء فأقدمهم هجرة فإن كانوا سواء فأكبرهم سنا وأفضلهم ورعا	(1/41)	+	r
147	ان ابن مسعود رضي الله تعالى عنه صلى بعلمة والأسود في بيت واحد فقام في وسطهما	(1/42)	-	
148	انه خرئت عليه حمامة فمسحه بأصبعه	(1/57)	+	
149	ان النبي صلى الله عليه وسلم طلب من ابن مسعود أحجارا للاستنجاء ليلة الجن فأتاه بحجرين وروثة فأخذ الحجريين ورمى بالروثة وقال انها ركس	(1/61)	+	r
150	انه كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن فلما انصرف إليه عند الصباح قال أمعك ماء يا ابن مسعود قال لا إلا نبيذ تمر في إداة فقال تمر طيبة وماء طهور وأخذه وتوضأ به	(1/88)	+	r
151	ان النبي صلى الله عليه وسلم لما علمه التشهد قال له إذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلاتك فإن شئت أن تقوم فقم وإن شئت أن تقعد فاقعد	(1/126)	+	r
152	ان ابن مسعود رضي الله تعالى عنه صلى بعلمة والأسود في بيت فقيل له ألا تؤذن فقال أذان الحي يكفيني	(1/133)	+	
153	وشغل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاهن بعد هوي من الليل قال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أمر بلالا فأذن وأقام للاولى ثم أقام لكل صلاة بعدها	(1/136)	+	r
154	ما أحب أن يكون لي صلاة حين ما تحمار الشمس بفلسين/ ما أحب أن يكون لي صلاة حين تحمر الشمس بفلسين	(1/144) (2/88)	+	
155	ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة قبل ميقاتها الا صلاة الفجر صبيحة الجمعة فانه صلاها يومئذ بغلس/ ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة قبل ميقاتها الا صلاة الفجر صبيحة الجمع فانه صلاها يومئذ بغلس	(1/146) (4/19)	+	r
156	كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي العصر والشمس بيضاء نقية	(1/147)	+	r
157	من جمع بين صلاتين في وقت واحد فقد أتى بابا من الكبائر	(1/149)	+	r
158	الوتر ثلاث ركعات كالمغرب	(1/156)	+	
159	وتر الليل كوتر النهار	(1/156)	+	
160	لا يصلي بعد صلاة مثلها	(1/159)	+	
161	والله ما أخرت ركعة قط/ والله ما أجزت ركعة قط	(1/164, 228) (6/213)	+	
162	ان النبي صلى الله عليه وسلم قنت في صلاة الفجر شهرا يدعو على حي من أحياء العرب ثم تركه	(1/165)	+	r

¹⁵⁵³ Bu rivayet, namazda (alna sarkan) saçı geri atmanın mekruh olduğuna delil olarak getirilmektedir. İbn Mesud (r.a.), bu sözü secde eden kişi hakkında söylemiştir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1989, 1/34.

163	انه دخل المسجد والإمام في صلاة الفجر فقام إلى سارية من سواري المسجد وصلى ركعتي الفجر ثم دخل مع الإمام	(1/167)	+
164	عليكم بالجماعات فإنها من سنن الهدى ولو صليتم في بيوتكم كما فعل هذا المتخلف لتركتم سنة نبيكم ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم	(1/167)	+
165	انه قدم من الحبشة فوجد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة فسلم عليه فلم يرد عليه السلام قال فأخذني ما قرب وما بعد فلما فرغ قال يا ابن مسعود إن الله تعالى يحدث من أمره ما يشاء وإن مما أحدث أن لا يتكلم في الصلاة	(1/170)	+ r
166	وروى أن جندبا ومسروقا رضى الله تعالى عنهما ابتليا بهذا فصلى جندب ركعتين ثم قعد ومسروق ركعة ثم قعد ثم صلى ركعة أخرى فسألا عن ذلك ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فقال كلاكما أصاب ولو كنت أنا لصنعت كما صنع مسروق	(1/190)	+
167	يجزئ من السترة السهم	(1/191)	+
168	أنزل القرآن ليعمل به فاتخذ الناس تلاوته عملا	(1/200)	+
169	وعبد الله بن مسعود رضى الله تعالى عنه دخل على أخيه عتبة يعوده في مرضه فرأى عودا يرفع بين يديه وكان يسجد عليه فأخذ العود من يد من كان في يديه وقال إن هذا شيء عرض لكم الشيطان فأوم بسجودك	(1/217-218)	+
170	من شك في صلاته فليتحرك الصواب	(1/219)	+ r
171	ان النبي صلى الله عليه وسلم سجد للسهو بعد السلام	(1/219)	+ r
172	ولما صلى عثمان رضى الله تعالى عنه بعرفات أربعا قال ابن مسعود رضى الله عنه صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا المقام ركعتين ومع أبى بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما ركعتين ثم اختلفت بكم الطرق فليت حظي من الأربع مثل حظي من الركعتين فلما بلغ ذلك إلى عثمان قال إني تأهلتم بمكة وسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من تأهل ببيلة فهو من أهلها	(1/240)	+ r
173	رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ سورة والنجم بمكة فسجد وسجد الناس معه المسلمون والمشركون الا شيخا وضع كفا من التراب على جبهته وقال ان هذا يكفيني فلقينته قتل كافرا ببدر	(2/7)	+ r
174	ان ابن مسعود أقام الجمعة ضحى	(2/24)	+
175	ان ابن مسعود رضى الله عنه لما سئل عن هذا فقال أليس تتلو قوله تعالى وتركوك قائما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب قائما حين انفض ¹⁵⁵⁴ عنه الناس بدخول العير المدينة	(2/26)	+ r
176	إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام	(2/29)	+ rv
177	طول الصلاة وقصر الخطبة من فقه الرجل	(2/31)	+
178	إن الوليد بن عقبة أتاهم فقال هذا العيد فكيف تأمرونني أن أفعل فقالوا لابن مسعود ¹⁵⁵⁵ علمه فعلمه بهذه الصفة ووافقوه على ذلك	(2/38)	+

¹⁵⁵⁴ İbn Mesud'a (r.a.) sual edilen husus, hutbenin hangi surette (ayakta, oturarak vs) irad edileceğidir. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/26.

¹⁵⁵⁵ Velîd b. Ukbe'nin (r.a.) yanlarına gelip sual ettiği kimseler Ebû Mes'ûd el-Bedrî (r.a.), Ebû Musa el-Eş'arî (r.a.) ve Huzeyfe b. Yemân'dır (r.a.). İbn Mesud'un (r.a.) öğretip diğer sahabilerin muvafakat ettiği keyfiyet,

179	ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يرفع يديه في الصلاة إلا في تكبيرة الافتتاح	(2/39)	+ r
180	كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يواظب على أربع ركعات في صلاة الضحى	(2/39)	+ r
181	ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الناس طائفتين فصلى بكل طائفة ركعة ¹⁵⁵⁶ وقضت كل طائفة ركعة أخرى	(2/46)	+ r
182	من السنة أن تحمل الجنازة من جوانبها الأربع	(2/56)	+
183	فضل المشي خلف الجنازة على المشي أمامها كفضل المكتوبة على النافلة	(2/57)	+
184	لم يوقت لنا في الصلاة على الجنازة دعاء ولا قراءة كبر ما كبر الإمام واختار من الدعاء أطيبه	(2/64)	+
185	انكسفت الشمس يوم مات إبراهيم ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الناس إنما انكسفت الشمس لموته فقال عليه الصلاة والسلام إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله تعالى لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته فإذا رأيتم شيئاً من هذه الأهوال فافزعوا إلى الصلاة	(2/74)	+ r
186	لا يجتمع العشر والخراج في أرض رجل مسلم	(2/208)	+ rv
187	كان له أرض خراج بالسواد فكان يؤدي فيها الخراج/ عن ابن مسعود والحسن بن علي وشريح رضي الله عنهم أنه كانت لهم أرضون بالسواد يؤديون خراجها/ وقد كان لابن مسعود والحسن بن علي وأبي هريرة رضي الله عنهم مزارع بالسواد يزرعونها ويؤدون خراجها	(3/5) (10/83) (30/259)	+
188	خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عاشوراء من بيت أم سلمة وعيناه مملوتان كحلا كحلته أم سلمة	(3/67)	+ r
189	ما صمنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم رمضان تسعة وعشرين يوماً أكثر مما صمنا ثلاثين يوماً	(3/78)	+
190	روى أن حذيفة قال لابن مسعود عجباً من قوم عكوف بين دارك ودار أبي موسى وأنت لا تمنعهم فقال ابن مسعود ربما حفظوا ونسيت وأصابوا وأخطأت كل مسجد جماعة يعتكف فيه	(3/115)	+
191	وروى أن ابن مسعود مر بقوم معتكفين فقال لحذيفة وهل يكون الاعتكاف إلا في المسجد الحرام فقال حذيفة رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مسجد له إمام ومؤذن فإنه يعتكف فيه ¹⁵⁵⁷	(3/115)	-
192	ذكر عاصم عن زر بن حبیش قال قلت لأبي بن كعب يا أبا المنذر أخبرني عن ليلة القدر فإن ابن مسعود كان يقول من يقيم الحول يدركها فقال يرحم الله أبا عبد الرحمن قد كان يعلم أنها ليلة السابع والعشرين ولكنه أراد حث الناس على الاجتهاد في جميع الحول قلت بم عرفتم ذلك قال بالعلامة التي أخبرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعتبرناها فوجدناها قلت وما تلك العلامة قال تطلع الشمس من صبيحتها كأنها طست لا شعاع لها	(3/127-128)	*

Bayram namazında beşi ilk dördü ikinci rekatta olmak üzere toplam dokuz tekbir getirilmesi şeklindedir. Bu husus *Mebûr*'ta bu rivayetin az yukarısında izah edilmiştir. Bkz. Serahsî, *el-Mebûr*, 1989, 2/38.

¹⁵⁵⁶ Bu hadis, korku namazının kılınışıyla alakalıdır. Bkz. Serahsî, *el-Mebûr*, 1989, 2/46.

¹⁵⁵⁷ Serahsî, bu meselede İbn Mesud'a (r.a.) nispet edilen iki farklı rivayet zikretmiştir. [Burada 190 ve 191. rivayetler] Bunlardan yalnız birincisi Hanefî mezhebine uygundur. Bkz. Serahsî, *el-Mebûr*, 1989, 3/115.

193	لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك	(4/5)	+ r
194	يصلى المنفرد كل صلاة لوقتها	(4/16)	+
195	انه لبي عشية عرفة فقال له رجل يا شيخ ليس هذا موضع التلبية فقال ابن مسعود رضى الله عنه أجهل الناس أم طال بهم العهد لبيك عدد التراب لبيك حجبت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فما زال يلبي حتى رمى جمرة العقبة	(4/18)	+ r
196	ان ابن مسعود رضى الله عنه وقف في بطن الوادي فرمى سبع حصيات فقل له إن ناسا يرمونها من فوقها أجهل الناس أم نسوا هذا والله الذي لا إله غيره مقام الذي أنزلت عليه سورة البقرة	(4/20)	+ r
197	ان النبي صلى الله عليه وسلم قرن بين الحج والعمرة فطاف لهما طوافين وسعى سعيين/ ان النبي صلى الله عليه وسلم قرن وطاف لهما طوافين وسعى سعيين	(4/26) (4/28)	+ r
198	ان النبي صلى الله عليه وسلم في عمرة القضاء قطع التلبية حين استلم الحجر الأسود	(4/30)	+ r
199	من قدم نسكا على نسك فعليه دم	(4/42)	+
200	إذا جاوز الميقات بغير احرام فعليه دم لترك الوقت	(4/59)	+
201	ان أشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة	(4/61)	+
202	وعن الأسود بن يزيد قال خرجنا من البصرة عمارا أي معتمرين فلدغ صاحب لنا فأعرضنا الطريق لنسأل من نجده فإذا نحن بركب فيهم ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فسألناه عن ذلك فقال لبيعت صاحبكم بدم ويواعد المبعوث على يديه أي يوم شاء فإذا ذبح عنه حل	(4/108)	+
203	وقد قال علي وابن مسعود رضى الله عنهما في قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله قال إتمامهما أن تحرم بهما من دويرة أهلك وقال علي وابن مسعود رضى الله تعالى عنهما في تفسير قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله إن إتمامهما أن يحرم بهما من دويرة أهله	(4/131) (4/167)	+
204	إن سائلا سأل ابن مسعود رضي الله عنه ان صاحبنا لنا أوجب بدنة أف تجزي البقرة فقال مم صاحبكم فقال من بني رباح فقال ومتى أقتنت بنو رباح البقر وإنما وهم صاحبكم الإبل/ ان سائلا سأل ابن مسعود رضي الله عنه فقال ان صاحبنا لنا أوجب بدنة أف تجزي البقرة فقال ممن صاحبكم فقال من بني رباح قال ومتى أقتنت بنو رباح ¹⁵⁵⁸ البقر إنما وهم صاحبكم الإبل	(4/136-137) (8/167)	- +
205	روى عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه بعث بهدي مع علقمة فأمره أن يتصدق بثلاث وأن يأكل ثلثا وأن يبعث إلى آل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه بثلاث	(4/141)	+

¹⁵⁵⁸ Bu rivayetlerden ilki ile “bedene” lafzının delaleti hususunda amel edilmemiş iken ikinci rivayetle, kayıtsız kelimada sözün sahibinin örfünün dikkate alınması meselesinde amel edilmiştir. Bkz. Serahşî, *el-Mebsût*, 1989, 4/136-137, 8/167.

206	وزوجت امرأة ابن مسعود رضي الله عنه بنتا لها صغيرة ابنا للمسيب بن نخبة فأجاز ذلك عبد الله رضي الله عنه	(4/212)	+
207	ان سائلا سأل ابن مسعود رضي الله تعالى عنه عن هذا فجعل يردده شهرا ثم قال أقول فيه بنفسه فإن يك صوابا فمن الله ورسوله وإن يك خطأ فمن ابن أم عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان أرى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام رجل يقال له معقل بن سنان أو معقل بن يسار وأبو الجراح صاحب الاشجعين رضوان الله عليهم فقال نشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في امرأة منا يقال لها بروع بنت واشق الاشجعية بمثل قضيتك هذه فسر ابن مسعود رضي الله تعالى عنه بذلك سرورا لم يسر قط مثله بعد إسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ¹⁵⁵⁹	(5/63)	+
208	لا ترد الحرة عن عيب	(5/96)	+
209	لا رضاع بعد الفصل	(5/135, 136)	+
210	وروي أن أعرابيا ولدت امرأته ومات الولد فانتفخ ثديها من اللبن فجعل يمصه ويمج فدخل بعض اللبن في حلقه فجاء إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه وسأله عن ذلك فقال حرمت عليك فجاء إلى ابن مسعود رضي الله عنه وسأله عن ذلك فقال هي حلال لك فأخبره بفتوى أبي موسى فقام معه إلى أبي موسى ثم أخذ بأذنه وهو يقول أرضيع فيكم هذا للحياني فقال أبو موسى رضي الله عنه لا تسألوني عن شيء ما دام هذا الحبر بين أظهركم	(5/136)	+
211	إنه طلق امرأته فارتفع حيضها سبعة عشر شهرا ثم ماتت فورثه منها عبد الله ¹⁵⁶⁰ بن مسعود رضي الله عنه وقال إن الله تعالى حبس ميراثها عليك وقد روي أن علقمة رضي الله عنه طلق امرأته فارتفع حيضها سبعة عشر شهرا ثم ماتت فورثه ابن مسعود رضي الله عنه منها وقال إن الله تعالى حبس ميراثها عليك	(5/204-205) (6/19)	+
212	¹⁵⁶¹ لعل شفقة الولد تندمه	(6/8)	+
213	الزوج أحق برجعتها ما لم تحل لها الصلاة/ الزوج أحق برجعتها ما لم تحل الصلاة لها وحل الصلاة بالاغتسال	(6/13) (6/30)	+ -
214	قال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه حين سئل عن طلق امرأته ولم يعلمها حتى غشيها فقال طلقها لغير السنة وراجعها على غير السنة وليشهد على ذلك شاهدين	(6/21)	+
215	من شاء باهله ان سورة النساء القصوى وأولات الأحمال أجلهن نزلت بعد قوله أربعة أشهر وعشرا التي في سورة البقرة/ من شاء باهله أن سورة النساء القصوى نزلت بعد سورة النساء الطولى	(6/31) (17/166)	+
216	وعن علقمة رضي الله تعالى عنه أن اللاتي توفي عنهن أزواجهن شكون إلى ابن مسعود رضي الله تعالى عنه الوحشة فرخص لهن أن يتزاورن بالنهار ولا يبتن في غير منازلهن	(6/32)	+

¹⁵⁵⁹ Burada İbn Mesud'a (r.a.) müfevvizanın hükmü sorulmuştur. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 5/63.

¹⁵⁶⁰ Hanımını boşadığı ifade edilen kişi, ikinci rivayette de açık edildiği üzere Alkame [b. Kays]'tır.

¹⁵⁶¹ Serahsî, İbn Mesud'un (r.a.) bu sözüyle, kişinin hanımını cinsel münasebet kurduğu bir temizlik döneminde boşaması halinde duyacağı pişmanlığa işaret ettiğini söylemiştir. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/8.

217	و عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه ردهن من قصر النجف وكن قد ¹⁵⁶² خرجن حاجات	(6/36)	+
218	يجمع خلق أحدكم في بطن أمه ...	(6/44)	+ r
219	كل طلاق جائز إلا طلاق الصبي والمعتوه	(6/53)	+
220	ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قال من أراد أن يقرأ القرآن غضا طريا كما أنزل فليقرأ على قراءة ابن أم عبد فاستبق أبو بكر وعمر رضي الله عنهما أن يخبراه فسبق أبو بكر رضي الله عنه فكان ابن مسعود رضي الله عنه يقول بعد ذلك بشرني به أبو بكر رضي الله عنه وأخبرني به عمر رضي الله عنه	(6/124)	+
221	الخلع تطليقة بائة	(6/171)	+ rv
222	كنا جلوسا في المسجد ليلة الجمعة إذ دخل رجل أنصاري فقال يا رسول الله أرأيت الرجل يجد مع امرأته رجلا فإن قتل قتلتموه وإن تكلم جلدتموه وإن سككت سككت على غيظ ثم قال اللهم افتح فنزلت آية اللعان	(7/39)	+ r
223	تسعى الأمة في ثمنها	(7/77)	+
224	ان رجلين من جهينة كان بينهما عبد فأعتقه أحدهما فرفع ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فضمنه نصيب صاحبه وحبسه حتى باع غنيمة له في ذلك	(7/105)	+ r
225	ولد المدبرة مثل أمه	(7/180)	+
226	السائبة يضع ماله حيث أحب	(8/82)	+
227	الولاء للكبير	(8/82, 30/39)	+
228	سأء من الولاء إلا ما أعتقن	(8/84)	+
229	ان رجلا من أهل الأرض والى ابن عم له وأسلم على يديه فمات وترك مالا فسئل ابن مسعود رضي الله عنه عن ميراثه فقال هو لمولاه	(8/91)	+
230	ان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه اشترى من امرأته التقيفة جارية وشرط لها أنها لها بالثمن إذا استغنى عنها فسأل عمر رضي الله عنه عن ذلك فقال ولأحد فيها شرط ¹⁵⁶³ أكره أن يطأها (تطأها)	(8/99)	+
231	كنا نعد اليمين الغموس من الأيمان التي لا كفارة فيها	(8/128)	+
232	من حلف على يمين وقال إن شاء الله فقد استثنى ولا حنث عليه ولا كفارة	(8/143)	+ rv
233	ان عليا وابن مسعود رضي الله عنهما اختلفا في أم ولد زنت بعد موت مولاهما قال علي رضي الله عنه تجلد ولا تنفى وقال ابن مسعود رضي الله عنه تنفى	(9/44)	-
234	ضمن الإمام أربعة وفي رواية أربعة إلى الولاية الحدود والصدقات والجمعات والفيء	(9/81)	+ rv
235	لاحد إلا في قذف محصنة أو نفي رجل عن أبيه	(9/121)	+
236	لا تقطع اليد إلا في دينار أو في عشرة دراهم	(9/137)	+ rv

¹⁵⁶² İbn Mesud'un (r.a.) geri döndürdüğü kadınlar, kocalarının vefat etmesi sebebiyle bekledikleri iddet süresi içerisinde hac için yola çıkmışlardı. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/36.

¹⁵⁶³ Matbu nüsha ile incelediğimiz yazmalarda bu fiilin muhatap sigası geçmemekle birlikte *el-Asl*'da lafız, bu surette gelmiştir. Mananın düzgün çıkması adına bu lafzın tercih edilmesi isabetli olacaktır. *Mebsût*'un yazmaları içerisinde bu lafzın bulunarak dikkatlere sunulması, sonraki çalışmalara havale edilmiştir. İlgili lafız için bkz. Şeybânî, *el-Asl*, 6/380.

237	و عن ابن مسعود وابن عباس وإبراهيم رضوان الله عليهم أجمعين قالوا إذا أصاب من الحدود فيها القتل قتل وألغى ما سوى ذلك	(9/138)	+
238	¹⁵⁶⁴ أقطع يده ورجله ثم أحبسه	(9/140)	+
239	و عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه أتى بسوداء يقال لها سلامة فقال أسرقت قلبي لا قالوا أتلقنها قال جئتموني بأعجمية لا تدري ما يراد بها حتى تقر فأقطعها	(9/141)	+
240	انه أتى بشارب الخمر قال مزموه وترتروه واستنكهوه فإن وجدتم رائحة الخمر فحدوه	(9/172)	+
241	انه قال وجدته صريعا في القتلى وبه رمق فجلست على صدره ففتح عينيه وقال يا رويحي الغنم لقد ارتقيت مرتقى عظيما لمن الدبرة قلت لله ولرسوله صلى الله عليه وسلم فقال ما تريد أن تصنع قلت أحز رأسك قال لست بأول عبد قتل سيده ولكن خذ سيفي فهو أمضى لما تريد وأقطع رأسي من كاهل ليكون أهيب في عين الناظر وإذا لقيت محمدا فأخبره اني اليوم أشد بغضا له مما كنت قبل هذا فقطعت رأسه وأتيت به رسول الله صلى الله عليه وسلم فألقيته بين يديه وقلت هذا رأس أبي جهل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله أكبر هذا كان فرعوني وفرعون أمتي شره على أمتي أكثر من شر فرعون على بني إسرائيل ونفلي سيفه	(10/48-49)	+ r
242	كنا ندع تسعة أعشار الحلال مخافة الحرام	(10/172, 12/179-180, 14/45)	+
243	وذكر عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه اشترى جارية بسبعمئة درهم أو بثمانمئة درهم فذهب صاحبها فلم يقدر عليه فخرج ابن مسعود رضي الله عنه بالثمن في صرة فجعل يتصدق بها ويقول لصاحبها فان أبي فلنا وعلينا الثمن فلما فرغ قال هكذا يصنع باللقطة	(11/4)	+
244	عن أبي عمرو الشيباني قال كنت جالسا عند عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فجاء رجل فقال إن فلانا قدم بأباق من الفيوم فقال القوم لقد أصاب أجرا فقال عبد الله رضي الله عنه وجعلا إن شاء من كل رأس أربعين درهما	(11/17)	+
245	ان اعرابيا أتى عثمان بن عفان رضي الله عنه فقال إن بني عمك عدوا على إبلي فقطعوا ألبانها وأكلوا فصلانها فقال له عثمان رضي الله تعالى عنه إذا نعطيك إبلا مثل إبلك وفصلانا مثل فصلانك قال إذا تنقطع ألبانها ويموت فصلانها حتى تبلغ الوادي فغمزه بعض القوم بعبد الله بن مسعود رضي الله عنه فقال بيني وبينك عبد الله فقال عثمان رضي الله عنه نعم فقال عبد الله رضي الله عنه أرى أن يأتي هذا واديه فيعطى ثمة إبلا مثل إبله وفصلانا مثل فصلانه فرضى عثمان رضي الله عنه بذلك وأعطاه	(11/52-53)	+
246	من رمى صيدا فتردى من جبل فلا يأكله فإني أخاف أن يكون التردي قتله وإن رمى طيرا فوقع في ماء فلا تأكله فإني أخاف أن يكون الغرق قتله	(11/224)	+

¹⁵⁶⁴ İbn Mesud'un (r.a.) bu sözü mükerreren hırsızlık yapan kişi hakkında söylediği ifade edilmiştir. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/140.

247	جردوا التسمية عند الذبح/ جردوا التسمية	(11/228) (12/5)	+
248	لا حبس عن فرائض الله تعالى	(12/29)	+
249	إذا أعلمت الصدقة جازت	(12/35, 48)	+
250	ان ابن مسعود رضي الله تعالى عنه دفع مالا مضاربة إلى زيد بن خليفة فأسلمها (فأسلمه) زيد الي عتريس بن عرقوب في قلائص معلومة فقال عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه اردد مالنا لا نسلم أموالنا في الحيوان عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه أعطى زيد بن خليفة مالا مضاربة فأسلمه إلى عتريس بن عرقوب في قلائص معلومة بأسنان معلومة إلى أجل معلوم فحل الأجل فاشتد عليه فأتى عتريس عبد الله مسعود يستعين به عليه فنذكر ذلك له فقال عبد الله خذ رأس مالك فلا تسلمن شيئاً من مالنا في الحيوان ¹⁵⁶⁵	(12/132) (22/18-19)	+
251	لا تبيعوا السمك في الماء فإنه غرر	(13/12)	+
252	إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها فالقول ما يقوله البائع أو يترادان	(13/29)	+ r
253	ان رجلا سأله فقال أبيع جارية لي قد أرضعت ولدي فقال قل من يشتري أم ولدي	(13/142)	+
254	وعن ابن مسعود رضي الله عنه أنه كان يبيع نفاية بيت المال يدا بيد بفضل فخرج خرقة إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه فسأله عن ذلك فقال هو ربا وكان ابن مسعود رضي الله عنه استخلف على بيت المال عبد الله بن سخرية الأسدي فلما قدم ابن مسعود رضي الله عنه نهاه عن بيع الدراهم بالدراهم بينهما فضل وكان ابن مسعود رضي الله عنه عامل عمر رضي الله عنه بالكوفة على بيت المال فكان من مذهبه في الابتداء أن اختلاف الصنعة كاختلاف النوع وكان يجعل النفاية مع الجيد نوعين فيجوز التفاضل بينهما عملا بقوله صلى الله عليه وسلم إذا اختلفا النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد أن يكون يدا بيد ثم لما سأل عمر رضي الله عنه بين له أن الكل نوع واحد فإن الكل فضة وقال صلى الله عليه وسلم الفضة بالفضة مثل بمثل يدا بيد والفضل ربا فرجع ابن مسعود إلى قوله	(14/8-9)	+
255	وعن الشعبي قال أقرض عبد الله بن مسعود رضي الله عنه رجلا دراهم فقضاه الرجل من جيد عطائه فكره ذلك ابن مسعود رضي الله عنه فقال لا إلا من عرضه مثل دراهمي	(14/36)	+
256	وعن صلة بن زفر قال جاء رجل إلى ابن مسعود رضي الله عنه على فرس بقاء فقال انه أوصي إلى في يتيم فقال عبد الله رضي الله عنه لا يشتري من ماله شيئا ولا يستقرض منه شيئا	(14/37)	+

¹⁵⁶⁵ Bu iki rivayet arasında lafzî farklılık bulunmakla birlikte ilk rivayetin ikinci rivayetin manen aktarımı olduğuna kanaat getirilmiştir.

257	ولما قيل لابن مسعود رضي الله عنه الرشوة في الحكم سحت قال ذلك الكفر إنما السحت أن ترشو من تحتاج إليه أمام حاجتك	(16/67)	-
258	لقد أتى علينا زمان لسنا نسال ولنسا هنالك ثم قضى الله تعالى أن بلغنا من الأمر ما يرون فمن ابتلي منكم بقضاء فليقض بما في كتاب الله تعالى فإن لم يجد ذلك في كتاب الله تعالى فليقض بما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن لم يجد ذلك فيما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم فليقض بما قضى الصالحون فإن لم يجد فليجتهد رأيه ولا يقولن إني أرى وإني أخاف فإن الحلال بين والحرام بين وبين ذلك أمور مشتهيات فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك	(16/68-69)	+
259	يجاء بالقاضي يوم القيامة ومالك أخذ بقفاه ثم يلتفت فإذا قيل ادفعه دفعه في مهواة أربعين خريفا	(16/72)	+
260	لا حسد إلا في اثنين رجل آتاه الله مالا فهو ينفقه في طاعة الله ورجل آتاه علما فهو يعلمه ويقضي به	(16/74)	+
261	من حلف يمينا فاجرة ليقطع بها مال امرء مسلم لقي الله تعالى وهو عليه غضبان	(16/116)	+ r
262	ان ابن مسعود رضي الله عنه لما استتاب أصحاب ابن النواحة كفلهم عشائهم ونفاهم إلى الشام	(19/163)	+
263	ليس في هذه الأمة صنف ولا قيد ولا غل ولا تجريد	(20/90)	+
264	وعن موسى بن طلحة قال أقطع عمر رضي الله عنه خمسة من أصحاب النبي أرضين عبد الله وسعد بن مالك والزبير وخباب بن الأرت وجابرا فرأيت جاري هذين يعطيان أرضهما بالثلث والربع عبد الله وسعدا	(23/10)	+
265	أسفل النهر أمر على أهل أعلاه حتى يرووا	(23/163)	+
266	ولما سئل ابن مسعود رضي الله عنه عن شرب السكر لأجل الصفر قال إن الله تعالى لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم/ وعن ابن مسعود رضي الله عنه أن إنسانا أتاه وفي بطنه صفر فقال وصف لي السكر فقال عبد الله إن الله تعالى لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم	(24/4) (24/9)	+
267	وعن بريدة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نهيتكم عن ثلاث عن زيارة القبور فزوروها فقد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه ولا تقولوا هجرا وعن لحم الأضاحي أن تمسكوه فوق ثلاثة أيام فأمسكوه ما بدا لكم وتزودوا فإنما نهيتكم ليتسع به موسركم على معسركم وعن النبيذ في الدباء والحنتم والمزفت فاشربوا في كل ظرف فإن الظرف لا يحل شيا ولا يحرمه ولا تشربوا مسكرا وفي رواية ابن مسعود رضي الله عنه قال وعن الشرب في الدباء والحنتم والنقير والمزفت فاشربوا في الظروف ولا تشربوا مسكرا	(24/10)	+ r

268	و عن حماد رضي الله عنه قال دخلت على إبراهيم رحمه الله وهو يتغذى فدعا بنبيذ فشرب وسقاني فرأى في الكراهة فحدثني عن علقمة رحمه الله أنه كان يدخل على عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه فيتغذى عنده ويشرب عنده النبيذ يعني نبيذ الجر	(24/11-12)	+
269	¹⁵⁶⁶ وقد روي أن ابن مسعود رضي الله عنه كان يعتاد شربه	(24/12)	+
270	ذكر عن أبي عبيدة أنه أراه الجرا الأخضر الذي كان ينبذ فيه لابن مسعود رضي الله عنه	(24/12)	+
271	و عن نعيم بن حماد رضي الله عنه قال كنا عند يحيى بن سعيد القطان رحمه الله وكان يحدثنا بحرمة النبيذ فجاء أبو بكر بن عياش رحمه الله فقال أسكت يا صبي حدثنا الأعمش عن إبراهيم عن علقمة رحمه الله أنه شرب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه نبيذا مشتا صلبا	(24/12)	+
272	¹⁵⁶⁷ شهدت تحريمه كما شهدت ثم شهدت تحليله فحفظت ذلك ونسيتم	(24/12)	+
273	إن أولادكم ولدوا على الفطرة فلا تداوهم بالخمير ولا تغذوهم بها فإن الله تعالى لم يجعل في رجس شفاء وإنما الإثم على من سقاها	(24/21)	+
274	وقد بلغنا عن ابن مسعود رضي الله عنه قال ما من كلام أتكلم به يدرأ عني ضربتين بسوط عند ذي سلطان إلا كنت متكلمًا به	(24/50)	+
275	دية الخطأ أخماس عشرون حقة وعشرون جذعة وعشرون بنت لبون وعشرون بنت مخاض وعشرون ابن مخاض	(26/76)	+ r
276	ان هذه الحادثة وقعت في زمن عمر رضي الله عنه فشاور فيها ابن مسعود ¹⁵⁶⁸ فقال أرى هذا قد أحبا بعض نفسه فليس للآخر أن يتلفه	(26/158)	+
277	ان رجلا نخس دابة رجل وصدمت رجلا فقتله فرفع ذلك إلى سلمان بن ربيعة فقضى بالدية على الراكب ثم رفع ذلك إلى ابن مسعود رضي الله عنه فقال الا انما نخس الناحس ما ضمن الراكب	(27/2)	+
278	لا تبلغ قيمة العبد دية الحر وينقص منه عشرة دراهم	(27/30)	+
279	وذكر عن ابن مسعود انه سئل عن انسان أوصى بسهم من ماله فقال له السدس	(27/145)	+
280	بلغنا عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال يا معشر همدان إنه ليس من قبيلة أخرى أن يموت الرجل منها لا يعرف له وارث منكم فإذا كان ذلك فليضع ماله حيث أحب	(29/18)	+
281	تعلموا القرآن وعلومه الناس وتعلموا الفرائض وعلومها الناس فإنني أمرؤ مقبوض وسيقبض هذا العلم من بعدي حتى يتنازع الرجال في فريضة فلا يجدان من يفصل بينهما	(29/136)	+ r
282	تعلموا الفرائض ولا يكونن أحدكم كرجل لقيه أعرابي فقال أ مهاجر أنت قال فإن إنسانا من أهلي مات فكيف يقسم ميراثه قال لا أدري قال فما فضلكم علينا تقرأون القرآن ولا تعلمون الفرائض	(29/136)	+

¹⁵⁶⁶ Bu rivayette bahsi geçen içecek testi nebizidir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/12.

¹⁵⁶⁷ Kast edilen içecek testi nebizidir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/12.

¹⁵⁶⁸ İbn Mesud'a (r.a.) danışılan husus, kasten öldürülen kişinin velilerinden birinin katili affetmesi durumunda verilecek hükümdür. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 26/158.

283	ان أبا موسى الأشعري رضي الله عنه سئل عن فريضة فيها بنت وابنة ابن وأخت فجعل للابنة النصف وللأخت ما بقي فبلغ ذلك ابن مسعود رضي الله عنه فقال لقد ضللت إذا وما أنا من المهتدين سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للابنة النصف ولابنة الابن السدس تكملة الثلثين والباقي للأخت/ روي أن أبا موسى الأشعري سئل عن ابنة وابنة ابن وأخت فقال للابنة النصف وللأخت ما بقي فسئل عن ذلك ابن مسعود رضي الله عنه فقال قد ضللت إذا وما أنا من المهتدين سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للابنة النصف ولابنة الابن السدس تكملة الثلثين والباقي للأخت	(29/140) (29/158)	+ r
284	ان النبي صلى الله عليه وسلم أعطى الجدة السدس وابنها حي	(29/169)	+ r
285	عن علي رضي الله عنه قال والله لا أغسل شعري حتى أفتح مصر وأترك البصرة كجوف حمار ميت وأعرك أذن عمار عرك الأديم وأسوق العرب بعصاي فذكروا لابن مسعود رضي الله عنه ذلك فقال إن عليا يتكلم بكلام لا يصدر مصادره منه وها غرة هامته علي مثل الطشت لا شعر عليها فأني شعر يغسله	(30/213)	+

Ek-3

286	اللهم إنا نستعينك ...	(1/164)		+
287	أسكنوهن من حيث سكنتم وأنفقوا عليهن من وجدكم	(5/202)	(Talâk, 65/6)	+
288	وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك	(5/209, 223)	(Bakara, 2/233)	+
289	لقبل عدتهن	(6/14)	(Talâk, 65/1)	+
290	فإن فاؤا فيهن	(7/20)	(Bakara, 2/226)	+
291	ثلاثة أيام متتابعات	(8/144)	(Mâide, 5/89)	+
292	فاقطعوا أيماهما	(9/167)	(Mâide, 5/38)	+

Ek-4

Tezler

- 1) Elmalı, Ayşe, Abdullah b. Mes'ûd ve Hukukî kişiliği, (Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2009. [İslam Hukuku]
- 2) Başaran, Serkan, Abdullah b. Mes'ûd'un İctihadlarında Sünnetin Rolü, (Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2017. [Hadis] [bs. Sahabe Algısında Sünnet-İctihad İlişkisi: Abdullah b. Mes'ûd Örneği. (Bursa:Emin Yayınları, 2017)]
- 3) Kızılboga, Harun, Abdullah b. Mes'ûd Rivayetlerinin Hanefî Fıkıh Düşüncesinin Oluşumuna Etkisi, (Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2019. [İslam Hukuku]
- 4) Bektaş, Hamî, Abdullah b. Mes'ud ve Sünnet Anlayışı, (Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2017. [Hadis]
- 5) Bölükbaş, Ali Haydar, İbadetler Bağlamında Abdullah b. Mes'ûd'un Ebû Hanîfe'ye Etkisi, (Yüksek Lisans Tezi), Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize, 2014. [İslam Hukuku]
- 6) Altuncu, Tuğba, Abdullah b. Mes'ûd ve Hadis İlmindeki Yeri, (Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2015. [Hadis]
- 7) Küçükcalay, Hüseyin, Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri, (Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara, 1970. [İslam Hukuku] [bs. Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri, (Konya : Denizkuşları Matbaası, 1971), Matbu tez (Doktora)]
- 8) Erdoğan, Sebahattin, Abdullah İbn Mes'ûd ve Kıraat İlmindeki Yeri, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2020. [Temel İslam Bilimleri]
- 9) Ertaş, İbrahim, el-Üm Çerçevesinde İmam Şâfiî'nin Abdullah b. Mes'ûd'un İctihadları Karşısındaki Tutumu - Temel İbadetler, (Yüksek Lisans Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2021. [İslam Hukuku]
- 10) (DR) عبد الرزاق اسكندر / عبدالله بن مسعود : امام الفقه العراقي
- 11) (DR) شقيق موسى قاسم / عبدالله بن مسعود وأثره في الفقه
- 12) (YL) عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن الجمعة / فقه عبد الله بن مسعود في العبادات
- 13) (YL) احمد محمد حسن حسان / الصحابي عبدالله بن مسعود وأثره في الفقه الحنفي دراسة فقهية
- 14) (YL) فضل الحق نور محمد باز / فقه عبد الله بن مسعود في المعاملات (دراسة مقارنة)
- 15) / فقه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في النكاح، الطلاق، الفسخ، الخلع، الرجعة، الإيلاء – دراسة فقهية مقارنة (YL) منيرة بنت عواد المريطب
- 16) (DR) محمد حامد محمد عثمان صالح / فقه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في نظام الأسرة : دراسة فقهية مقارنة
- 17) سلام محمد علي / فقه عبد الله بن مسعود (رض) في الجنائيات والحدود

- (YL) عبدالرحمن بن فهد بن محمد المقحم / فقه عبدالله بن مسعود من الظهار إلى الإقرار: جمعا ودراسة (18)
- (DR) عماد عبد النبي محمود عبد النبي / تخريج فقه عبدالله بن مسعود رضي الله عنه على القواعد الأصولية (19)
- أمانى عبي محمد عقلا / المنهج الفقهي للصحابيين عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عمر (دراسة تحليلية تطبيقية) (20) (DR)
- (YL) طارق محمد عبد الرحمن عبد الله / مدرسة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في الحديث والفقه (21)
- عائشة نجاتي أبو المجد / المسائل الخلافية بين عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود (رض) (دراسة فقهية مقارنة) (22) (YL) علي
- عوض بن أحمد العماري / الفكر الأصولي قبل عصر التدوين : عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنموذجا (23)
- منهج عبدالله بن مسعود رضي الله عنه في الاستنباط الفقهي من خلال الدر المنثور في التفسير بالمأثور: دراسة (24) (YL) أمير حمد مصطفى / تحليلية
- محمد بن عبد الله / جهود الصحابي عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وتلاميذه في تأسيس الحركة العلمية في الكوفة (25) (YL) بن راشد السنيدي
- (DR) منصور بن عون العبدلي / مرويات ابن مسعود رضي الله عنه في الكتب الستة وموطأ مالك ومسنند أحمد (26)
- عبد الله بن محمد عبد الرحيم بن / مرويات أبي عبيدة بن عبدالله ابن مسعود عن أبيه جمعا ودراسة وتخريجا وتعليقا (27) (YL) حسين البخاري
- أحلام علي الريح حمد / مرويات عبدالله بن مسعود رضي الله عنه في السنن الكبير للبيهقي : جمعا وتخريجا ودراسة (28) (YL) النيل
- الأحاديث والآثار الواردة في كتاب غريب الحديث لأبي عبيد الهروي، ت. 224 هـ. من أول أحاديث عبد الله بن (29) (YL) الضي آدم الأمين محمد / مسعود إلى نهاية الكتاب تخريجا ودراسة
- محمد أنس محمد / الأحاديث المعلولة في مسند البزار (مسند عبد الله بن مسعود رضي الله عنه) (دراسة وتحقيق) (30) (DR) شعيب
- "مسند أبي داود الطيالسي" الإمام الحافظ سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي، 133-204 هـ.: من بداية مسند (31) إبراهيم بن / عبدالله بن مسعود "رضي الله عنه" إلى نهاية مسند أبي موسى الأشعري "رضي الله عنه": دراسة وتحقيق (YL) عبدالله بن صالح الدويش
- الكشف لمشكل الصحيحين من أول مسند عثمان بن عفان رضي الله عنه إلى نهاية مسند عبد الله بن مسعود رضي الله (32) عارف بن عبد العالي / عنه لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي المتوفى سنة ٥٩٧ هـ تحقيق ودراسة (YL) الشمراني
- أحاديث الحسبة: في مسند الإمام أحمد رحمه الله وأثرها في الدعوة: من أول المسند إلى نهاية مسند عبدالله بن مسعود (33) (YL) عبدالله بن محمد بن عبدالله الناصر / رضي الله عنه: جمع ودراسة دعوية
- رباعيات الإمام أبي يعلى الموصلي في مسنده جمعا وتخريجا ودراسة من حديث رقم: ٤٠٦٠ من مسند أنس بن مالك (34) (YL) مروان عبداللطيف محمد أبو سمعان / إلى حديث رقم: ٥٦١٢ من مسند عبدالله بن مسعود
- كتاب الزهد والرقائق للإمام عبد الله بن المبارك دراسة وتحقيقاً من بداية أثر ابن مسعود - رضي الله عنه -، (١٠٥٧): (35) عبد الرحمن / (بينما رجل ممن كان قبلكم...)، إلى نهاية أثر وهب بن منبه، (١٤٦٤): (كان رجل من أفضل أهل زمانه...) (YL) بن عايض دريمح العتيبي
- مسند البزار للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن عمرو الأزدي البزار المتوفى سنة ٢٩٢ هـ. دراسة وتحقيق من حديث (36) / طلحة بن عبيد رضي الله عنه إلى حديث يزيد بن الوليد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه (DR) إبراهيم محمد أحمد أبو سليمان

- القسم الثاني من كتاب مسند عبد الله بن مسعود رضي الله عنه من كتاب المسند للإمام أحمد بن حنبل "ضبط احاديثه (37) (YL) محمد شوقي خضر / " وتخرجها وبيان درجة كل منها مع التعليق عليها
- تحقيق ودراسة كتاب المستدرك على الصحيحين للإمام أبي عبد الله الحاكم من كتاب معرفة الصحابة "من أول باب (38) مناقب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه - إلى آخر باب ذكر مناقب أويس بن عامر القرني - رضي الله عنه - وعددهم (YL) مروان محمد مصطفى شاهين / 368 حديثاً تقريباً
- شرح الأربعين النووية لعبد الرؤوف المناوي من بداية الحديث الرابع وهو حديث ابن مسعود (إن أحدكم يجمع خلقه (39) في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ...) إلى نهاية شرح الحديث العشرين الذي ينتهي بقول الشارح (والعجب من المؤلف مع محمد بن القاسم / جلالته وتبحره في علم السنة كيف وقع في ذلك) : دراسة وتحقيقاً
- (YL) آثار عبد الله بن مسعود رضي الله عنه العقيدية وتطبيقاته العملية (جمعاً ودراسة) (40)
- عبد الرحيم بن عبد / الآثار الواردة عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في العقيدة والرد على الشبهات المثارة حوله (41) المجيد
- (DR) بثينة علي عبدالله فرح / موقف القراء والمفسرين من قراءة ابن مسعود : دراسة موضوعية تحليلية (42)
- (Magister Tezi) صالح لحلوي / التوجيه اللغوي في قراءة عبد الله بن مسعود (43)
- (YL) آسية عبد ربه الذنبيات / قراءة عبدالله بن مسعود في تفسير البحر المحيط: دراسة لغوية نحوية (44)
- (YL) إيمان بيبي - قطر الندي بن ناصر / قراءة عبد الله بن مسعود والتوجيه النحوي _ سورة البقرة أنموذجاً _ (45)
- سعد سعود كمال / مرويات عبد الله مسعود رضي الله عنه في التفسير من الفاتحة إلى الأعراف جمع ودراسة (46) (Magister Tezi)
- الاختلاف بين ابن مسعود و ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير القرآن من بداية سورة آل عمران إلى نهاية سورة (47) (YL) ضياء حامد عواد العسافي / الأعراف - دراسة مقارنة
- شيماء / الأوجه التفسيرية عند ابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهما في سورة (الأنفال - التوبة - يونس - هود) (48) (YL) إبراهيم اسماعيل النعيمي
- المسائل المتفق عليها في التفسير بين ابن مسعود وابن عباس من خلال زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي (49) (YL) الشيماء بوصبيح صالح - نورة تجاني / "سورة البقرة نموذجاً"
- (YL) محمد آدم محمد البين السلامي / تفسير عبدالله بن مسعود من خلال كتاب فتح القدير للشوكاني (50)
- (YL) محمد إبراهيم السويد / ابن مسعود مفسراً وتحقيق المروي عنه من أول سورة الروم حتى نهاية " ق " (51)
- علي عبد الله نعمان قائد / قراءة عبد الله بن مسعود جمعاً وتوجيهها النصف الأول من القرآن الكريم (52)
- سعاد بنت حواس بن محمد الحواس / قراءة عبد الله بن مسعود في كتابه معاني القرآن للفراء : دراسة نحوية (53)
- (Magister Tezi) لحلولي صالح / التوجيه اللغوي في قراءة عبد الله بن مسعود (54)
- (Magister Tezi) مسعود مرابط / قراءة عبد الله بن مسعود وأثرها في استدلالات النحويين (55)
- (YL) لحلولي صالح / التوجيه اللغوي - قراءة عبد الله بن مسعود (56)
- (YL) وائل كمال محمد محمد علي / قراءة ابن مسعود : جمع وتوثيق ودراسة لغوية (57)
- سليمان حسن عاشور / المسائل اللغوية في قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه : دراسة لغوية (58)
- (DR) عبد الغفور محمود مصطفى / تحقيق مرويات عبد الله بن مسعود في التفسير من الفاتحة إلى آخر الأسراء (59)

- سلطان زايد مكارش / أقوال ابن مسعود في تفسير ابن كثير من سورة الأعراف إلى سورة العنكبوت (جمعاً ودراسة) (60) (DR)
- (YL) محمد احمد عيسوى تركى / تفسير ابن مسعود : جمع وتحقيق ودراسة (61)
- (YL) السامرائي أنس حسيب حسن; رضوان إسماعيل يحيى / مدرسة عبد الله بن مسعود التفسيرية في العراق (62)
- محمد مرشود المرشود / تحقيق وتخريج المروي عن ابن مسعود من سورة الحجر إلى سورة العنكبوت (63)
- (DR) محمد احمد عيسوى الزكي / تفسير السدى الكبير دراسة للمنهج ومقارنة بتفسير ابن مسعود (64)
- محمود السيد محمد محمد / إشكالات الروايات المنسوبة إلى ابن مسعود في القرآن الكريم : دراسة تحليلية نقدية (65) (YL) العشماوي
- منهج الصحابة في الدعوة إلى الله تعالى وتطبيقه على ولاية بلاتو - نيجيريا: عبدالله بن مسعود ومصعب بن عمير (66) (DR) محمد منير عبدالغني / رضي الله عنهما نموذجا
- (YL) عبدالله مسعود أحمد / عبدالله بن مسعود رضي الله عنه ومنهجه في الدعوة إلى الله (67)
- (YL) عبدالله غازي الغامدي / منهج عبدالله بن مسعود "رضي الله عنه" في الدعوة إلى الله تعالى (68)
- المضامين الدعوية من كتاب الإفصاح عن معاني الصحاح للوزير الإمام يحيى بن محمد بن هبيرة من بداية الجزء (69) الثاني مسند عبد الله بن مسعود رضي الله عنه إلى نهاية الجزء الرابع مسند عبد الله بن عمر رضي الله عنه : (دراسة دعوية عبد العزيز بن يحيى بن علي النزوي / تحليلية)

Makaleler

- 1) Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü: Bir Genel Kabulün Buhârî ve Müslim Rivâyetleri Çerçevesinde Gözden Geçirilmesi, Yaman, Ahmet, 2004
- 2) Abdullah İbni Mesud'un İslam Hukuku ve Hanefî Mezhebinin Teşekkül Sürecine Etkisi, Öztürk, Mehmet, 2016
- 3) Abdullah bin Mes'ud, Mükremin (Sadeleştiren: Yusuf Ufakca), 2013
- 4) Abdullah Bin Mes'ud, Yinanç, Mükrimin Halil, 2017
- 5) İbn Mes'ûd'dan Ebû Hanîfe'ye Rey Mektebi, Erdoğan, Mehmet, 2005
- 6) Bir Ekol Olarak Abdullah b. Mes'ûd = Abdullah b. Masood as an School, Atalay, Arif, 2019
- 7) Abdullah b. Mesud'un "Unuttuğu" İddia Edilen Meselelerin Tahlili, Çelik, Taha, 2017
- 8) Abdülbasit el-Malati ve el-Kavlü'l-Meşhud fî Tercih-i Teşehhüd-i İbn-i Mes'ud Adlı Risalesi, Yıldırım, Selahattin [1971-] - Serkan Demir, 2018
- 9) Abdullah İbn Mes'ud ve Kıraatı = Abdullah b. Mas'ud and His Qiraat, Küçük, Cemil, 2021
- 10) Abdullah b. Mes'ud ve Mushafının Kur'an Tarihindeki Yeri, Atik, M. Kemal, 2005
- 11) Mâtürîdî'nin İbn Mes'ûd Kırâatine Yaklaşımı = The Approach of Maturidi to Ibn Mas'ud's Qiraat, Satybaldiev, Aitmyrza, 2020
- 12) Abdullah b. Mesud'un Hayatında Kur'an'ın Yeri, Atmaca, Gökhan, 2015

- 13) Abdullah İbn-i Mesud ve Tefsirdeki Yeri, Cerrahoğlu, İsmail, 1970
- 14) Taberî Tefsiri Örneğinde Abdullah İbn Mes'ûd'un Âyet Açıklamaları, Şahin, Davut, 2016
- 15) Taberî Tefsirinde Abdullah b. Mes'ûd Kıraatı, Şahin, Davut, 2017
- 16) İbrahîm en-Nehaî'nin İbn Mes'ûd'dan İrsâllerine Dair Sözü Bağlamında İlk Dönem İrsâl-Şöhret İlişkisi, Özüdoğru, Bekir, 2022
- 17) Fâtîha ve Muavvizeteyn'in Abdullah b. Mes'ûd'un Mushafında Bulunmaması Meselesinin Tahlili = Analysis of the Issue of al-Fâtîha and al-Mu'awwidhatayn's Absence in 'Abdullâh ibn Mas'ud's Mushaf, Saygın, Sümeyye, 2022
- 18) Fahreddîn er-Râzî Tefsirinde İbn Mes'ûd'un Kıraat Özellikleri, Kalaç, Habip, 2023
- 19) Abdullah b. Mes'ûd'un Hadis Rivâyetindeki Titizliğini İfade Eden Haberlerin Değerlendirilmesi, İnan, Sait, 2024
- 20) Kûfe Ekolü Tefsir Anlayışında Re'yin Niceliği ve Niteliği (Abdullah B. Mes'ûd'un Tefsiri Bağlamında), Akcan, Hasan, 2024
- 21) Shawish Murad (2020), أثر الصحابة على فقه أهل الكوفة وثقافتها عبد الله بن مسعود أنموذجاً (21)
- 22) مخالافات الإمام أبي حنيفة و صاحبيه للصحابي الجليل ابن مسعود رضي الله عنه كتاب الصوم أنموذجاً دراسة فقهية (22)
(2019) عمار علي كريم - ياسين حسن حمد , مقارنة
- 23) (2003) علي محمد إبراهيم العمري , خلاف ابن مسعود رضي الله عنه في الفرائض (23)
- 24) تفردات الصحابي عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في ميراث الجد مع الإخوة والأخوات الأشقاء ولأب: دراسة فقهية (24)
(2022) مهند فؤاد استيتي , قانونية
- 25) (2016) عبدالله محمد الزيود , القراءة الشاذة عند عبدالله بن مسعود وأثرها في الفقه الحنفي (25)
- 26) خالد محمد صوفي , آراء ابن مسعود الفقهية من خلال كتاب مختصر ابن خالويه في القراءات الشاذة جمعاً ودراسة (26)
(2023)
- 27) حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في صفة التطبيق في الركوع وموقف الإمام في صلاة الجماعة: دراسة (27)
(2021) جاسم محمود جامع , حديثية فقهية
- 28) مظهر محي , ما انكره عبد الله بن مسعود رضي الله عنه على الصحابة رضي الله عنهم في الصلاة: دراسة مقارنة (28)
(2022) محمد
- 29) القول المشهود في ترجيح تشهد ابن مسعود (رضي الله عنه) عبد الباسط بن خليل بن شاهين زين الدين الملطي (29)
(2023) صادق عبد الرزاق سلمان , المعروف بابن الوزير (ت 920هـ) (دراسة وتحقيق)
- 30) نوزاد سالم , حكم نكاح المرأة قبل الدخول ببنتها عند الصحابي عبد الله بن مسعود (رضي الله عنه) دراسة و تحليل (30)
(2022) حسن - جودت انور مجيد
- 31) (2012) خالد بن أحمد الصمي بابطين , المسائل التي انفرد بها ابن مسعود رضي الله عنه بسبب النسيان (31)
- 32) (2014) قاسم علي سعد , حديث ابن مسعود رضي الله عنه في التخليق والتقدير : دراسة حديثية تحليلية مقارنة (32)
- 33) (2007) حكيمة حفيظي , الجنين في الأربعين الأولى من الخلق ونفخ الروح بين حديثي ابن مسعود وحذيفة بن أسيد (33)
- 34) (2018) حصه بنت عبدالعزيز بن عبدالله الغانم , شرح حديث ابن مسعود رضي الله عنه في مراحل تكوين الجنين (34)

- عائشة محمد , أطوار خلق الجنين وإثبات القدر في ضوء حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه (دراسة تحليلية) (35) (2022) نور الدين محمد عبد المنكور
- (2020) يوسف عبدالرحمن مغيا , شهود ابن مسعود ليلة الجن مع النبي صلى الله عليه وسلم بين النفي والإثبات (36)
- (1988) عبدالجواد الخطيب , ابن مسعود والمدرسة الكوفية (37)
- , أسرة عبدالله بن مسعود رضي الله عنه وأثرهم في الحياة العلمية منذ فجر الإسلام حتى نهاية القرن الرابع الهجري (38) (2019) محمود محمد السيد علي خلف
- (2013) فايز بن سعيد الزهراني , حلقات ابن مسعود رضي الله عنه في مسجد الكوفة : قراءة إدارية و تربوية (39)
- جزء فيه الكلام على أولاد عبدالله بن مسعود وأولاد أخيه عتبة بن مسعود (رضى الله عنهما) من كلام الحافظ أبي (40) محمد بن عبدالله بن عبدالعزيز العمار , موسى محمد بن أبي بكر عمر بن أبي عيسى المدني الأصبهاني (رحمه الله) (2021)
- (2016) سعيد سماحة محمد عوض , رواية أبي عبيدة ابن عبدالله بن مسعود عن أبيه بين القبول والرد (41)
- (2009) عبيدة عامر توفيق الدليمي , آراء أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود الفقهية (دراسة فقهية مقارنة) (42)
- (1962) محمد أحمد الصديقي , - عبدالله بن مسعود الفقيه - 1 (43)
- (1962) محمد أحمد الصديقي , - عبدالله بن مسعود الفقيه - 2 (44)
- (1959) محمد بن علي السنوسي , عبدالله بن مسعود الهذلي (45)
- (1971) عبدالله حسين الزعبي , عبدالله بن مسعود (46)
- (1982) محمد عبده الهنداوي , عبد الله بن مسعود رضي الله عنه (47)
- (1949) عبد الستار أحمد فراج , عبد الله بن مسعود (48)
- (1966) عبد الصاحب جعفر جمال الدين , عبد الله بن مسعود (49)
- (1934) محمد طه الحاجري , عبد الله بن مسعود (50)
- (2011) هديل هندم , من حكم الصحابي الجليل ابن مسعود رضي الله عنه (51)
- (1999) خالد بن سعد النجار , رؤية معاصرة في سيرة عبدالله بن مسعود رضي الله عنه (52)
- (1990) هيئة التحرير , صور من حياة الصالحين : عبدالله بن مسعود رضي الله عنه (53)
- (1966) رشدي مريش , من اعلام الإسلام : عبدالله بن مسعود رضي الله عنه (54)
- (2022) همايون كبير , عبدالله بن مسعود رضي الله عنه: فضائله في مجال العلم والدين "32 هـ - 653 م." (55)
- (2009) أبو القاسم محمد أبو شامة , رعاية الموهوبين في ظلال السنة النبوية ابن مسعود نموذجاً (56)
- (2012) سناء بنت عبدالرحيم بن عبدالله حلواني , عبدالله ابن مسعود العالم بالقرآن (57)
- (2017) سناء بنت عبدالرحيم بن عبدالله حلواني , عالم القرآن (عبدالله بن مسعود) رضي الله عنه (58)
- (1992) عبدالرحمن بن إبراهيم المطرودي , شيخ القراء عبدالله بن مسعود (59)
- (1983) سكيئة الشهابي , المجلس الثمانون بعد المائتين في فضل عبد الله بن مسعود من أمالي الحافظ ابن عساكر (60)
- محمد مؤمن محمد بامؤمن , تحقيق القول في حفظ عبدالله بن مسعود للقرآن في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم (61) (2021)

- (1989) عبدالله محمود شحاتة , من أعلام المفسرين : عبد الله بن مسعود (62)
- (2020) بدر محمد الدريس , عوامل تكوين شخصية عبدالله بن مسعود رضي الله عنه الدعوية (63)
- (1960) أحمد علي , - من المعلمين الاوائل - 3 - عبدالله بن مسعود الهذلي - رضي الله عنه (64)
- (2023) مجدي سليمان المشاعلة , الكفايات المهنية لمعلم القرآن الكريم – عبد الله بن مسعود أنموذجاً (65)
- , العدل و الإحسان في تحرير إعتراضات ابن مسعود على مصحف عثمان رضي الله عنهما : دراسة تحليلية نقدية (66)
(2011) علي ذريان الجعفري العنزي
- تحذير الداعية من القصص الواهية ، الحلقة التاسعة عشرة : قصة حوار عثمان رضي الله عنه مع ابن مسعود رضي (67)
(2002) علي حشيش , الله عنه
- (2012) سيد أحمد محمد دراز , قراءة عبدالله بن مسعود بين التواتر والشذوذ (68)
- (2016) ساردي محمد , مصحف عبدالله بن مسعود رضي الله عنه: بين الحقيقة والأسطورة (69)
- (2009) صالح لحوحي , قراءة في القراءات القرآنية الشاذة : قراءة عبدالله بن مسعود أنموذجاً (70)
- (1999) أحمد نصيف جاسم الجنابي , دور الكوفة في علم القراءات ومدرسة عبدالله بن مسعود (71)
- (2012) عبدالعزيز بن حميد بن محمد الجهني , "المستدرك على كتاب "قراءة عبدالله بن مسعود (72)
- (2021) نجلاء عبدالعزيز القاضي , موقف ابن مسعود رضي الله عنه من جمع القرآن (73)
- (2020) خليصة مزور , موقف ابن مسعود من اختيار زيد للجمع العثماني: رواية ودلالة (74)
- (1989) صلاح صالح أحمد عيطه , الظواهر اللغوية في قراءة عبدالله بن مسعود وعلاقتها بلهجة هذيل (75)
- (2004) رجب عثمان محمد عيسى , الخصائص الصوتية لقراءة عبدالله بن مسعود (76)
- (2006) صالح لحوحي , الظواهر الصرفية للبنية اللفظية لقراءة عبدالله بن مسعود (77)
- (2007) صالح لحوحي , الظواهر الصوتية في قراءة عبد الله بن مسعود (78)
- (2008) لحوحي صالح , الظواهر النحوية في قراءة عبدالله بن مسعود (79)
- (2012) أحمد الشايب عرباوي , قراءة ابن مسعود وأثرها في الآراء النحوية للفراء (80)
- (2013) عبد الجليل , ظاهرة الإبدال في قراءات عبدالله بن مسعود وقيمتها التفسيرية (81)
- (2021) بلال محمد عبد الله الحياي , أثر قراءة ابن مسعود في التأصيل النحوي كتاب سيبويه أنموذجاً (82)
- عربي , احتجاج الفراء بقراءة عبدالله بن مسعود: دراسة نحوية وصرفية في ضوء الجزء الأول من معاني القرآن (83)
(2021) محمد أحمد
- سلطان علي ثابت حسن الجراي , شبهة مصحف ابن مسعود رضي الله عنه خلو مصحفه من الفاتحة والمعوذتين (84)
(2023)
- , مصحف عبد الله بن مسعود دراسة حول حذف الفاتحة والمعوذتين والقراءات الشاذة المنسوبة لمصنف ابن مسعود (85)
(2018) عبد الجليل
- (2018) حسن سالم هبشان , مقومات مدرستي القرآن والتفسير عند عبدالله بن مسعود رضي الله عنه (86)
- , الآراء المنسوبة إلي الصحابي عبدالله بن مسعود رضي الله عنه في كتب علوم القرآن الكريم: دراسة تحليلية نقدية (87)
(2020) أحمد بن مرجي صالح الفالح

- السيد محمد عطا الله رشيد , الاختلاف في التفسير بين ابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهما: الجزء الأول أنموذجا (88) (2022)
- محمد عطا , الإختلاف بين ابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهما في تفسير القرآن الكريم: سورة الفاتحة أنموذجا (89) (2021) الله رشيد
- نورة الدبيخي , مسلك ابن مسعود رضي الله عنه في التفسير (90)
- (2020) غانم وني مطر , ضوابط تفسير القرآن الكريم عند الصحابة (الصحابي ابن مسعود أنموذجا) (91)
- عناية الصحابة رضي الله عنهم بالتفسير بدلالة السياق: ابن مسعود رضي الله عنه أنموذجا : دراسة تطبيقية على (92) (2022) إبراهيم محمد إبراهيم سلطان , الأجزاء الثلاثة الأخيرة من القرآن الكريم
- عبدالرحمن الصالح السليمان , آيات الدخان: دراسة تفسيرية تحليلية في ضوء رأي عبدالله بن مسعود رضي الله عنه (93) (2022) الدهش
- مالك حسين شعبان حسن , أثرا عبد الله بن مسعود وأبي عبد الرحمن السلمي في تعلم القرآن الكريم والعمل به (94) (2021)
- (2016) محمد طالبي , ترصيع القلائد بما في أثر ابن مسعود من الفرائد والفوائد (95)
- (2023) محمد سعيد عبدالله بافيل , النقد التربوي عند الصحابي عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - (96)
- , حديث ابن مسعود رضي الله عنه يرفعه: "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث...": دراسة نقدية فقهية تحليلية (97) (2022) فلاح صالح برغش الديحاني
- حديث ابن مسعود رضي الله عنه في الخلوف الذين يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون: الإشكالات الواردة (98) (2020) أسامة محمد زهير الشنطى , عليه: عرضا ونقدا
- عبدالرحمن بن محمد بن , حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه "كنا يوم بدر كل ثلاثة على بعير" : رواية ودراية (99) (2016) غنيم الحازمي
- (2019) عليوي بن عبد الله الشمراني , النظائر القرآنية في حديث ابن مسعود-رضي الله عنه الحكم و المناسبات (100)
- أسية محمد , خطوات الدرس الناجح في السنة النبوية حديث عبدالله بن مسعود : " خط النبي خطا مربعا " أنموذجا (101) (2017) الصقعي
- (2005) محمد بن عبدالعزيز بن أحمد العلي , حديث عبدالله بن مسعود في دفع الهم والحزن : دراسة عقدية (102)
- عبد الحميد عبد , الجوانب العقدية والدعوية والاحتسابية في حوار عبد الله بن مسعود رضي الله عنه مع أهل البدعة (103) (2018) الكريم منشء الضفيري
- (1990) أبغيل، مصطفى بن محمد / ابن مسعود صاحب السر (104)
- (1996) السيف، خالد بن صالح / المعلم ابن مسعود الوزير (105)
- الأشقر، محمد سليمان / (1985) نظرة في حديث ابن مسعود (106)
- الأشقر، محمد سليمان / (1987) نظرة في حديث ابن مسعود (107)
- (2002) من حكم ابن مسعود رضي الله عنه (108)
- (2012) عرباوي، أحمد الشايب / قراءة ابن مسعود وأثرها في الآراء النحوية للفراء (109)
- (2010) الشربيني، حسين الشربيني محمد / عبد الله بن مسعود وأثره في التفسير وعلوم القرآن (110)
- (1986) الجميلي، صادق / من أعلام العارفين: عبدالله بن مسعود رضي الله عنه (111)

- (1973) عبدالله، مفيد / صفحات مشرقة من حياة عبدالله بن مسعود رضي الله عنه (112)
- (1997) الشويعر، محمد بن حسن / الفقهاء الخالدون : عبدالله بن مسعود (000-32هـ) (113)
- (2017) خلف، محمود محمد السيد علي / عبدالله بن مسعود وجهوده العلمية في صدر الإسلام (114)
- (2018) حسن، نوزاد سالم / حكم العزل عند ابن مسعود رضي الله عنه (115)
- (1984) شمس الدين، زكريا / عبدالله بن مسعود : أول من جهر بالقرآن وجلس على صدر الطغيان (116)
- (2018) هبشان، حسن سالم / مقومات مدرستي القرآن والتفسير عند عبدالله بن مسعود رضي الله عنه (117)
- (2006) الشنوي، علي سعد / التوجيه النحوي لقراءة عبدالله بن مسعود من خلال معاني القرآن للقراء (118)
- الجاسر، إيمان بنت حمد بن / موقف عبدالله بن مسعود رضي الله عنه من الجمع العثماني للقرآن الكريم: دراسة نقدية (119) صالح (2019)
- الضفيري، / الجوانب العقيدية والدعوية والاحتسابية في حوار عبدالله بن مسعود رضي الله عنه مع أهل البدعة (120) عبد الحميد عبد الكريم منشد (2018)
- رشيد، / الإختلاف بين ابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهما في تفسير القرآن الكريم: سورة الفاتحة أنموذجاً (121) محمد عطا الله (2021)
- محمد، مظهر / ما انكره عبد الله بن مسعود رضي الله عنه على الصحابة رضي الله عنهم في الصلاة: دراسة مقارنة (122) محي (2022)
- عبدالمذكور، / أطوار خلق الجنين وإثبات القدر في ضوء حديث عبدالله بن مسعود "رضي الله عنه": دراسة تحليلية (123) عائشة محمد نور الدين محمد (2022)
- حسن، / حكم نكاح المرأة قبل الدخول ببنتها عند الصحابي عبدالله بن مسعود رضي الله عنه: دراسة وتحليل (124) نوزاد سالم (2022)
- / خطوات الدرس الناجح في السنة النبوية: حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه "خط النبي خطاً مربعاً" أنموذجاً (125) الصقبي، أسية محمد (2017)
- إبراهيم يونس / أول ساعة من النور في حياة ابن مسعود (126)
- (1934) محمد طه الحاجري / عبد الله بن مسعود (127)
- (1949) عبد الستار أحمد فراج / عبد الله بن مسعود (128)
- (2019) نورة الديخي / مسلك ابن مسعود رضي الله عنه في التفسير (دراسة تحليلية) (129)
- (1994) عبد المتجلي ، محمد رجاء حنفي / عبدالله بن مسعود : الفقيه .. العالم .. و النموذج الفريد (130)
- 131) The Legal Epistemology of Qur'anic Variants The Readings of Ibn Mas'ūd in Kufan fiqh and the Ḥanafī madhhab, Ramon Harvey, 2017
- 132) The Comparison of The Mauquf Narratives Conveyed Via Ibn Mas'ūd in Al-Jāmi of Ma'mer B. Al-Rāshed With Kutub Al-Sittah, Nilüfer Kalkan Yorulmaz, 2017
- 133) Wa-bi-Rādhān mā bi-Rādhān... The landed property of 'Abdallāh ibn Mas'ūd, Michael Lecker, 2015
- 134) Ḥamza's Consideration of Ibn Mas'ūd's Divergent Readings, Redwan B. Refat Albakri, 2023